DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ
ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

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

FASCICULES LXXII-LXXIII

Nabinal - Ochino

BEAUCHESNE
PARIS
1981

NIHIL OBSTAT
Paris, le 28 avril 1981
H. MADELIN, *S.J.*

IMPRIMATUR
Paris, le 19 mai 1981
P. FAYNEL, *vic. ép.*

LISTE DES COLLABORATEURS DES FASCICULES LXXII-LXXIII

MM. PP.

ADNÈS (P.), S. J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
ALVAREZ GOMEZ (J.), C.M.F., Madrid.
AMPE (A.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
ANDREU (Fr.), Théatin, Rome.
APARICIO LOPEZ (T.), O.S.A., Valladolid, Espagne.
BAEUMER (R.), Pr. Dr., Université, Fribourg/Brisgau, Allemagne Féd.
BECKER (C.), S.J., Coblenz, Allemagne Féd.
BEDOUELLE (G.-Th.), O.P., *Albertinum*, Fribourg, Suisse.
BEHR-SIGEL (É.), Épinay-sur-Seine.
BENTON (J. F.), Prof., California Institute of Technology, Pasadena, U.S.A.
BEYLARD (H.), S.J., Archiviste, Cormontreuil.
BOTTEREAU (G.), S.J., Archiviste, Rome.
CARGNONI (C.), O.F.M. Cap., *Istituto storico*, Rome.
CAVATASSI (N.), C.P., Pescara, Italie.
CHÉDOZEAU (B.), Inspecteur d'Académie, Maurepas.
CLERCQ (C. de), Mgr., Vintimiglia, Italie.
COATHALEM (H.), S.J., Chantilly.
COTHENET (É.), Prof., Institut Catholique, Paris.
DARRICAU (R.), Prof., Université, Bordeaux.
DE BEER (Fr.), O.F.M., Strasbourg.
DERVILLE (A.), S.J., Chantilly.
DESIMONE (R.), O.S.A., Prof., Université, Villanova, U.S.A.
DEVAUX (A.), Chartreux, Sélignac.
DEVESA (J.), Mercédaire, El Puig, Espagne.
DIDIER (H.), Dr., Institut des Langues vivantes, Oran, Algérie.
DUFFRER (G.), Dr., Ordinariatsrat, Abt. Litürgie, Mayence, Allemagne Fédérale.
DUPUY (M.), P.S.S., Séminaire Jean XXIII, Kinshasa, Zaïre.
DUVAL (A.), O.P., Archiviste, Le Saulchoir, Paris.
ERBA (A. M.), Barnabite, Rome.
GANDILLAC (M. de), Prof., Université, Paris I.
GARRIDO (P. M.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
GENSAC (H. de), S.J., Archiviste, Toulouse.
GIGNOUX (Ph.), Prof., École pratique des Hautes Études, Paris.
GORNALL (Th.), S.J., St. Asaph, Angleterre.
GOUHIER (A.), Prof., Université, Nancy.
GRÉGOIRE (R.), O.S.B., Abbaye Saint-Jérôme, Rome.
GRILLON (L.), Chantilly.
GUÉRARD (M.-G.), Épernon.
GUILLAUME (P.-M.), Diocèse d'Amiens.
GUTIÉRREZ CASILLAS (J.), S.J., Archiviste, Mexico, Mexique.
HOGG (J.), Prof., Université, Salzbourg, Autriche.
HOLTER (A.), Pr. Dr., Université, Oslo, Norvège.
HOUBAERT (A.), O.F.M., Saint-Trond, Belgique.
HUERGA (A.), O.P., Prof., *Angelicum*, Rome.
IMBACH (R.), Prof., Université, Fribourg, Suisse.
ISIDORO DE VILLAPADIERNA, O.F.M.Cap., *Istituto storico*, Rome.
JUBERIAS (Fr.), C.M.F., Cordoue, Espagne.
KADLEC (J.), Pr. Dr., Litomerice, Tchécoslovaquie.
KOEHLER (T.), S.M., Prof., Université, Dayton, U.S.A.
KRANZ (G.), Dr., Aix-la-Chapelle, Allemagne Féd.
KUEPPERS (K.), Diplomtheologe, Université, Ratisbonne, Allemagne Féd.
KURRUS (T.), Dr., Bad Krozingen, Allemagne Féd.
LEBREC (J.), Prof., Institut Catholique, Paris.
LODS (M.), Prof., Institut Protestant de Théologie, Paris.
LUNDÉN (T.), Dr., Lund, Suède.
MADRE (A.), Pr. Dr., Université, Fribourg/Brisgau, Allemagne Féd.
MARTIN (F. X.), O.S.A., Prof., Université, Dublin, Irlande.
MELLINATO (G.), S.J., Gorizia, Italie.
MICHIELS (G.), O.S.B., Abbaye du Mont-César, Leuven, Belgique.
MIKKERS (E.), O.C.R., Abbaye d'Achel, Belgique.
MORIONES (I.), O.C.D., *Teresianum*, Rome.
NEUFELD (K.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
NICOLAU (M.), S.J., Tolède, Espagne.
NIERO (A.), Mgr, Seminario Patriarchale, Venise, Italie.
NOYE (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.
O'CARROLL (M.), Spiritain, Blackrock (Dublin), Irlande.
OURY (G.-M.), O.S.B., Abbaye de Solesmes.
PÉANO (P.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
PIERONI (P.), Clerc rég. de la Mère de Dieu, Rome.
POCHET (E.), Chanoine, Liège, Belgique.
POULENC (J.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
REPPLINGER (H. J.), S.J., Francfort/Main, Allemagne Féd.
ROCARIES (A.), S.J., Paris.
ROSSO DA LANZO (A.), O.F.M.Cap., *Istituto storico*, Rome.
ROTUREAU (G.), Oratorien, Paris.
ROWELL (G.), Dr., Keble College, Oxford, Angleterre.
RUIZ JURADO (M.), S.J., *Institutum historicum*, Rome.
SANNAZZARO (P.), Camillien, Rome.
SCHMITT (C.), OF.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
SCHRAMA (M.), O.S.A., Eindhoven, Pays-Bas.
SCHULZ (F.), Dr., Université, Heidelberg, Allemagne Féd.
SOLIGNAC (A.), S.J., Chantilly.
STARING (A.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
STIERNON (D.), A.A., Institut des Études Byzantines, Athènes.
TILLARD (J.-M.-R.), O.P., Prof., Faculté de théologie, Ottawa, Canada.
VALADIER (P.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
VALVEKENS (J.-B.), Prémontré, Abbaye d'Averbode, Belgique.
VAN DIJK (W.-Chr.), O.F.M. Cap., Paris.
VANHAMEL (W.), Prof., Université, Leuven, Belgique.
VOORVELT (G.), O.F.M., Wijchen, Pays-Bas.
WALSH (J.), S.J., *The Way*, Osterley, Angleterre.
WENNER (Fr.), S.J., Chantilly.
ZAHAJKIEWICZ (M.), Prof., Université, Lublin, Pologne.
ZARAGOZA PASCUAL (E.), O.S.B., Abbaye de Santa Cruz, Espagne.
ZEKIYAN (B. L.), Mékhitariste, Venise, Italie.
ZOVATTO (P.), Prof., Université, Trieste, Italie.
ZUMKELLER (A.), O.S.A., Wurtzbourg, Allemagne Féd.

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 A. RAYEZ, A. DERVILLE ET A. SOLIGNAC, S. J.
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

TOME XI

Nabinal - Ozanam



BEAUCHESNE
PARIS

1982

NIHIL OBSTAT
Paris, le 1er avril 1982
H. MADELIN, *S.J.*

+
D
2
.D67
v.11
Nabinal -
Ozanam



IMPRIMATUR
Paris, le 7 avril 1982
P. FAYNEL, *vic. ép.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
Copyright 1981-1982 BEAUCHESNE ÉDITEUR

N

NABINAL (Élie de), franciscain, cardinal, † 1348. — Originaire peut-être de Nabinaud, près Aubeterre-sur-Dronne (Charente), dans l'ancien diocèse de Périgueux, entré chez les frères mineurs de la province d'Aquitaine, Élie de Nabinal y assuma les fonctions de ministre provincial de 1325 à 1328.

Le 9 décembre 1325, Jean xxii le remercia des prières récitées à son intention à l'occasion du chapitre provincial (*Bullarium franciscanum*, t. 5, Rome, 1898, n. 596). Il reprit ensuite ses études à l'université de Paris. Il était bachelier en théologie quand Jean xxii le 6 février 1329, le pria d'apporter son aide pour la capture de François d'Ascoli, franciscain rebelle, partisan de Michel de Césène et de l'empereur Louis de Bavière (*Bullarium*, *ibidem*, n. 765). Le 1er mai 1331 le chancelier de l'Église de Paris fut prié de lui conférer la maîtrise en théologie (*ibidem*, n. 908). Le 16 novembre 1332, Jean xxii le promut au siège archiépiscopal de Nicosie en Chypre (n. 999).

Le prélat y déploya un zèle qui lui mérita les éloges de Benoît xii (J.-M. Vidal, *Lettres closes*, Paris, 1913, n. 1834). En fait, Élie de Nabinal remit en vigueur les statuts de ses prédécesseurs et, soucieux de ramener les schismatiques à l'unité de l'Église, il y réunit le 17 janvier 1340, un concile qui aboutit à la rédaction d'une profession de foi (textes dans Mansi, t. 26, 1784, p. 371-379). Le 12 juillet 1342, Clément vi le transféra au siège patriarcal de Jérusalem, mais lui laissa l'administration du diocèse de Nicosie (*Bullarium francisc.*, t. 6, Rome, 1902, n. 141). Le 20 septembre de la même année, le pape l'éleva au cardinalat au titre de Saint-Vital. C'est en cette qualité que l'élu assista au chapitre général de son ordre réuni à Marseille, le 1er juin 1343, et qu'il intervint à Avignon comme témoin lors de l'abjuration du rebelle franciscain François d'Ascoli, le 1er décembre 1343 (*Bullarium francisc.*, t. 6, p. 150, note 1). Élie figura aussi parmi les théologiens consultés lors de la controverse sur la vision béatifique des élus (*Bullarium francisc.*, t. 5, p. 548, note 4). Décédé à Avignon le 13 janvier 1348, il fut inhumé au couvent des frères mineurs.

Les écrits du cardinal malheureusement n'ont pas été retrouvés. Il s'agit, d'après les anciens répertoires bibliographiques, d'un commentaire des Sentences, d'une explication de l'*Apocalypse*, et d'un traité *De vita contemplativa*.

Wadding-Sbaralea, p. 73; *Supplementum*, t. 1, p. 240. — Othon de Pavie, *L'Aquitaine Séraphique*, t. 1, Auch, 1900, p. 200-201, 205-206, 220, 223. — G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, t. 3, Quaracchi, 1919, p. 394-404. — DTC, t. 11, 1931, col. 1. — *Dictionnaire de Biographie Française*, t. 12, Paris, 1968, col. 1200. — U. Betti, *I Cardinali dell'Ordine dei Frati Minori*, Rome, 1963, p. 36. — H. Dedieu, *Les Ministres provinciaux d'Aquitaine...*, AFH, t. 74, 1981.

Clément Schmitt.

NABYUD de Dabra Sihat, moine éthiopien, 14e siècle. — Tout ce que nous connaissons de Nabyud est tiré de l'ouvrage d'un moine du même monastère qui recueillit ses *Visions et conseils ascétiques*; éd. du texte éthiopien et trad. française par Robert Beylot, CSCO 377 et 378, Louvain, 1976 (d'après deux mss : Paris B.N. *Éth.* 125, f. 165vb-218ra, 15e s.; British Museum ms *Or.* 736, f. 132ra-162ra, fin 16e s.; un autre ms est conservé au monastère de Gunda Gundè, en Éthiopie). Nabyud était abbé d'un monastère d'environ 350 membres, situé à Dabra Sihat, près d'Asmara, dans le nord de l'Éthiopie; confié très jeune aux moines, il mourut à 67 ans passés, probablement dans la seconde moitié du 14e siècle.

Après une introduction qui présente brièvement le personnage et l'essentiel de sa doctrine monastique (exigence de l'amour mutuel, d'après *Jean* 13, 34-35; puis brève instruction spirituelle en commentant le *Pater*), l'ouvrage, comme l'indique le titre, se divise en deux parties.

La première rapporte deux *visions*. Celle de trois groupes de colombes figure la distinction entre moines excellents, moines médiocres et moines mauvais (littéralement : moines des temps anciens, des temps intermédiaires, des temps actuels); les colombes du premier groupe ne sont nullement affectées par « la mer du monde », les secondes en sortent blessées mais peuvent guérir par la pénitence, les troisièmes sont irrémédiablement condamnées (p. 4-9; nous renvoyons à la pagination de la traduction française, qui donne en marge la pagination de l'éd. du texte éthiopien). Ensuite la vision de deux jardins : dans le premier, les bons moines se nourrissent abondamment d'un arbre qui porte feuilles et fruits; dans le second, les « moines pour la montre », c'est-à-dire seulement en apparence, ne peuvent se nourrir d'un arbre qui porte bien des feuilles, mais non des fruits (p. 9-13).

La seconde partie groupe une longue série de *conseils ascétiques*, où les répétitions ne manquent pas, et qui présentent de nombreux parallèles avec le *Livre des Jardins* ou *Patericon* éthiopien (conservé par les mêmes mss, au début; éd. et trad. latine par V. Arras, *Patericon Aethiopice*, CSCO 277 et 278, 1967). Nabyud insiste sur la patience et l'absence de chicane (p. 13-14), la vigilance et la persévérance une fois que les moines ont émis les vœux, reçu l'onction et l'habit monastique (p. 16-17). Un long passage (p. 18-33) recommande sous diverses formes de « rechercher ce qui est dans les cieux », en élevant la « pensée » vers la Trinité, la Vierge Mère de Dieu et les saints, et « de ne pas faire descendre sa pensée » vers le monde. Ensuite, Nabyud revient sur la fidélité à la vocation monastique (p. 46-50), la nécessité de garder la cellule et d'éviter de « voir le monde », source de tentations (p. 51-56); il exhorte à la prière continuelle et à la lutte contre le démon (p. 57 et 68-69), et met spécialement en garde contre les femmes (p. 64-65). On trouve en outre (p. 62-64) un

bel exemple de l'humble prière des moines : « Aide-nous, notre Dieu et Sauveur, à cause de la main de l'ennemi qui s'oppose à nous, car autrefois il nous a séduits par ignorance... Toi, notre Seigneur, plaide pour nous, car nous sommes de terre, nous, et las; nous sommes sans force pour la pratique du bien ». L'ouvrage s'achève par une nouvelle évocation du *Pater* et une doxologie.

Ces conseils représentent sans doute les exhortations adressées par l'abbé à ses moines en diverses circonstances. Outre la Bible, qu'il cite abondamment, et le *Jardin des moines*, Nabyud utilise également le *Qalémentos* (« Clément », version éthiopienne de la littérature pseudo-clémentine) et le *Physiologus* éthiopien (cf. DS, t. 4, col. 1468). L'ouvrage est le seul témoignage que nous possédions actuellement sur la spiritualité monastique du 14e siècle dans l'Éthiopie septentrionale.

Voir l'introduction de R. Beylot, CSCO 378, p. V-XVI, avec bibliographie. Pour situer l'ouvrage dans l'histoire et la littérature religieuse éthiopiennes, cf. art. Éthiopie, DS, t. 4, col. 1453-1477.

Aimé Solignac.

NACHTIGALL (Othmar), prêtre, † 1537. Voir Luscinius, DS, t. 9, col. 1200-1201.

NADAL (Jérôme), jésuite, 1507-1580. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Sources et influence.*

1. **Vie.** — Jerónimo Nadal naquit à Palma de Majorque, le 11 août 1507. Par son ascendance paternelle et maternelle il venait du bourg majorquin de Artá. Son père Antonio, notaire, et sa mère María Morey s'étaient mariés en 1502 (cf. A. Cili, *La doble ascendencia artanense del P. J. Nadal*, cité *infra*). Vers 1526-1527, il fréquenta l'université d'Alcala, où l'enseignement des langues classiques et bibliques jouissait d'un grand prestige. « Il y suivit, avec Diego Lainez, le cours des arts du docteur Alexandre » (C. de Castro, *Historia del colegio Complutense*, t. 1, c. 9, f. 13v; ms, Archives de Loyola) et se trouva là en même temps qu'Ignace de Loyola, mais sans avoir avec lui les rapports familiers qu'il eut plus tard à Paris. A l'université de Paris, on trouve Nadal inscrit au cours de 1532-1533 (Paris, B. N. lat. 9951-53; cf. R.G. Villoslada, *La Universidad de Paris durante los estudios de F. de Vitoria*, Rome, 1938, p. 373, 413). Malgré les efforts de Lainez, de Favre et de Miona pour l'attirer dans le groupe des compagnons d'Ignace, malgré l'intervention d'Ignace lui-même qui, non loin de la Porte Saint-Jacques, lui lut une lettre où il exhortait quelqu'un à suivre la voie de la perfection, le majorquin ne voulut pas se joindre à eux, n'étant pas assuré de leur orthodoxie : « Qui sait, pensait-il, si ces gens, un jour ou l'autre, ne tomberont pas entre les mains des inquisiteurs » (EN, t. 1, p. 3). En 1536 il partit en Avignon, où il fut ordonné prêtre (20 avril 1538) et promu docteur en théologie (11 mai 1538; G. Codina, *La ordenación y el doctorado en teología de J. Nadal en Aviñon*, AHSI, t. 36, 1967, p. 247-251).

De retour à Majorque, il y résida (1538-1545), mis à part quelques séjours voués à la prière et à l'étude dans sa propriété de Binibasí (près de Soller), à proximité de l'ermitage de la Trinidad (à Valldemosa) et du collège qu'avait fondé Raymond Lulle pour la formation aux langues orientales des franciscains destinés aux missions. A Palma, « profesor de sagrada página » par commission du chapitre de la Cathédrale, il exposa aux fidèles une partie de l'épître aux Romains, puis le canon de la messe : le succès fut médiocre. Accablé d'infirmités et de tristesse, il eut finalement connaissance d'une lettre écrite de Cochin par François Xavier le 15 janvier 1544 (MHSI, *Epistolae Xaverii*, t. 1, p. 160-177), lettre où Xavier rendait grâces à Dieu de voir la compagnie de Jésus confirmée par le Saint-Siège. Le souvenir d'Ignace et de ses compagnons, l'approbation surtout du Siège Apostolique, dissipèrent les doutes de Nadal au sujet de leur orthodoxie et, « comme me réveillant d'un profond sommeil, je fus grandement ému... et je m'écriai : « C'est déjà quelque chose! », comme pour mettre les dernières paroles que j'avais dites à Ignace à Paris en rapport avec la présente confirmation par l'événement et aussi par l'Église. Je reconnus pleinement la grâce de Dieu et je décidai de partir pour Rome » (EN, t. 1 ,p. 11). Il fit part de son intention à un ermite renommé, Antonio Castañeda, qui l'exhorta à n'abandonner son projet pour rien au monde. Il quitta donc Majorque le 2 juillet 1545, soi-disant pour se rendre au concile de Trente, où le canoniste Jaime de Pou (plus tard cardinal del Pozzo) l'invitait à l'accompagner. Il ne reviendra jamais chez lui.

Il arriva à Rome le 10 octobre et, du 5 au 27 ou 29 novembre (à cette dernière date il fut reçu dans la compagnie), il fit les exercices d'un mois sous la conduite de Jerónimo Domenech, un valencien, et d'Ignace lui-même. En janvier 1546, il fit par dévotion les trois vœux privés de religion. Juan Polanco, le secrétaire d'Ignace, écrira plus tard : « Du point de vue spirituel, c'est un homme qui pour de vrai s'est laissé posséder par la grâce de Dieu; et pour ce qui est de l'humilité, de l'obéissance parfaite, non seulement d'exécution, mais aussi de volonté et de jugement, il est du nombre de ceux qui, de la façon la plus constante, se sont montrés de vrais enfants de la compagnie » (*Epistolae S. Ignatii*, t. 5, p. 109). Au jugement de Polanco, Nadal « connaît fort bien maître Ignace; il a eu beaucoup de rapports avec lui et semble avoir bien saisi son esprit et pénétré son institut, autant que nul autre que je sache » (*ibidem*). Les tâches principales de Nadal dans la compagnie seront de promulguer et d'expliquer les Constitutions, d'en exposer le fondement théologique en ses nombreuses exhortations, de visiter aussi les diverses maisons au nom des supérieurs généraux, veillant, avec les accommodations requises, à la discipline, aux règles et aux usages en provenance de Rome.

Après avoir fondé avec Pierre Canisius (1548) le collège de Messine et l'avoir dirigé, Nadal fit sa profession solennelle à Rome (25 mars 1552) entre les mains d'Ignace et aida le fondateur à réviser les Constitutions; puis il retourna en Sicile les promulguer. Revenu à Rome en janvier 1553, il repartit (avril) dans la même intention en Espagne et au Portugal (1553-1554); mais on l'attend à Rome pour utiliser le compte rendu de sa visite « en vue de terminer les Constitutions » (*Epistolae Ignatii*, t. 6, p. 438). La quasi unanimité des jésuites présents à Rome le désignent alors comme vicaire d'Ignace (1554-1556). Dans la première congrégation générale (1558), il est choisi comme assistant d'Allemagne et de France. De 1561 à 1563 il fut visiteur en Espagne, au Portugal, en France et dans les « provinces du nord ». Il figura au nombre des théologiens du concile de Trente (décembre 1562-10 février 1563). Pendant le gouvernement de François de Borgia (1565-1572), il fut assistant d'Espagne et visita encore les provinces du nord (1566-1568); puis, pendant une absence de Borgia, il fit fonction de vicaire général (1571-1572). Les dernières années d'une vie qui s'était

épuisée en voyages, Nadal les passa comme *scriptor* à Hall dans le Tyrol, révisant ses manuscrits antérieurs et rédigeant ses *Adnotationes et Meditationes in Evangelia* (1574-1577).

La formation intellectuelle de Nadal, sa formation scripturaire en particulier, se ressentent constamment de l'allure philologique et linguistique de l'université d'Alcala. On le tint toujours pour « idiomatum latini, graeci hebraicique peritissimus » (N. Antonio, t. 2, p. 591); et il n'est pas rare de trouver dans ses papiers, écrits la plupart en latin, des termes grecs et même hébraïques, qui attestent sa maîtrise des langues (cf. *infra*, col. 11). A Avignon, les juifs eux-mêmes cherchèrent à faire de lui leur grand rabbin (EN, t. 1, p. 29-31). Sa théologie reflète celle de ses études parisiennes; il n'a pas oublié ses professeurs, notamment Fr. Le Picart. A la fondation du collège de Messine, il fut envoyé comme professeur de théologie scolastique. On estimait également sa connaissance des décrets et des conciles (*Epist. Ignatii*, t. 2, p. 25-26), son intelligence à la fois spéculative et pratique (t. 5, p. 109). Rappelé de Hall à Rome, au noviciat de Saint-André, il mourut le 3 avril 1580, le jour de la Résurrection du Seigneur.

2. ÉCRITS. — 1° **Autobiographiques.** — Le *Chronicon Natalis jam inde a principio vocationis suae* (EN, t. 1, p. 1-26) raconte, avec beaucoup de fraîcheur et de sincérité, la vie de Nadal avant son entrée dans la compagnie et les débuts de sa vie de jésuite. — Les *Ephemerides* (EN, t. 2, p. 1-97) sont un modèle de « diaire » concis et substantiel, rappelant les événements principaux survenus dans la Compagnie de Jésus de 1546 à 1562, auxquels lui-même a davantage pris part. — Les *Cartas* (*Epistolae*) rendent compte de ses voyages, de ses visites des maisons de la compagnie et d'innombrables caractéristiques de l'époque (EN, t. 1-3); elles ont été une source de première main pour l'histoire de la compagnie.

Les *Orationis observationes* sont, dans l'ensemble, des pensées qui, de façon anonyme (il parle à la troisième personne), reflètent l'oraison de Nadal à partir de 1545. Revues par l'auteur en sa retraite de Hall, elles restèrent à l'usage privé des jésuites. Nous en avons eu quelques copies et les signalons dans l'édition complète du manuscrit (*Orationis observationes*, EN, t. 5a, p. 4-6; publié en partie dans EN, t. 4, p. 643-648, 682-726).

Il n'est pas facile de synthétiser toutes les vues spirituelles de ces notes personnelles, au style haché et souvent lapidaire. Il y en a beaucoup sur la pénitence et l'humilité, sur l'oraison et la présence de Dieu, sur le Christ et Marie Immaculée, sur les saints, les anges, l'Eucharistie et la liturgie, ou des notations d'expériences mystiques, telle celle sur le Cœur de Jésus : « Une certaine personne avait senti que le Christ ferait don à son cœur à elle de son propre Cœur à Lui; et comme elle se disait ne s'être point figuré cela par suffisance ni par illusion, elle sentit que le Christ lui accordait plus encore : non seulement son cœur de chair, c'est-à-dire son amour créé, mais aussi son Cœur (son Amour) infini, incréé; et elle ne pouvait s'arrêter à cette pensée sans ressentir en sa poitrine une grande commotion, une pression qui la soumettait en son cœur à une véritable défaillance » (*Orationis observationes*, p. 138).

2° **Pour l'instruction des jésuites.** — 1) *L'Instrucción « De oratione » en Messina* (vers 1551), publiée dans *Commentarii de Instituto S. I.* (EN, t. 5, p. 26-30), est une instruction détaillée sur la manière de faire l'oraison quotidienne, entendue principalement comme prière de demande.

2) Les *Exhortationes de 1554 en España*, recueillies par Manuel de Sa, sont accompagnées de corrections autographes de Nadal (EN, t. 5, p. 31-105). Elles expliquent « la grâce de l'état religieux » et celle propre à l'ordre fondé par Ignace, dont il expose la vie dans ses lignes essentielles. Il traite de la nécessité d'écrire des Constitutions et de l'autorité qu'elles possèdent, explique l' « *Examen* » qui les précède, le nom de la compagnie et sa fin, les moyens qu'elle emploie, sa manière de vivre, les vœux, les probations de ses candidats. L'auteur s'arrête spécialement à l'oraison et à la manière de la faire, avec demande, supplication, action de grâces... (*Phil.* 4, 6; 1 *Tim.* 2, 1), ce qu'on trouve souvent dans ses écrits. Il parle également des sens spirituels, de la chasteté et de l'obéissance.

3) La brève et substantielle *Orden de oración* est une « *Instrucción* » que fit Nadal la première fois qu'il visita l'Espagne (1553-1554). On en lit la première partie dans AHSI, t. 3, 1934, p. 93-95, publiée par P. Leturia; la seconde dans EN, t. 4, p. 670-672; meilleure édition dans *Regulae S.I.*, 1948, p. 487-491. Les développements rejoignent ceux des exhortations de 1554 : l'oraison des scolastiques, la mortification préalable, la prière et le travail, la facilité à prier dans la compagnie.

4) L'*Apologia Exercitiorum* est un exposé et une défense de certaines parties des *Exercices* de saint Ignace, en réponse à la censure du dominicain Tomás de Pedroche (1553; éd. dans MHSI, *Chronicon Polanci*, t. 3, p. 501-521); on la trouve éditée en trois fragments : EN, t. 4, p. 820-826; *Chronicon Polanci*, t. 3, p. 525-573; EN, t. 4, p. 826-873. Nadal ne put la terminer (EN, t. 3, p. 735). En un style polémique, il explique le vrai sens des « annotations », du « Fondement » et des règles de l'élection. Nadal se décida à écrire contre Pedroche et commença à le faire au cours de sa seconde visite en Espagne (1556; cf. EN, t. 2, p. 42).

5) Les *Annotationes in Constitutiones* (vers 1556) ont été publiées dans *Commentarii de Instituto S.I.* (EN, t. 5, p. 108-130). C'est, semble-t-il, une œuvre inachevée. On y trouve, plus développées que dans les *Exhortaciones* de 1554, les vues initiales sur la religion, comme vertu particulière et générale, sur l'origine de l'état religieux en dépendance des conseils évangéliques qui remontent au Christ; en recommandant de suivre ces conseils de façon parfaite, il a par le fait même recommandé d'en faire vœu. Les ordres religieux, pour exister, doivent être approuvés par l'Église. La grâce de l'état religieux (c. 1) est étudiée avant celle de la compagnie de Jésus et sa fin qui est d'aider l'Église (c. 2).

6) Les *In Examen Annotationes* (1557) sont à présent entièrement dans les *Commentarii de Instituto S.I.* (EN, t. 5, p. 131-205). On y trouve un commentaire du nom et de l'approbation de la compagnie (*Examen*, c. 1, n. 1), de sa fin (n. 2), des moyens qu'elle emploie pour l'atteindre, notamment des vœux, et en particulier du vœu d'obéissance au pape (n. 3-5), de l'exercice des vertus intérieures, de la vie commune, de l'usage des pénitences corporelles, etc; et encore de ce qui concerne les personnes et les degrés dans l'ordre (c. 1, n. 6-12), les maisons et la gratuité des ministères. On y trouve aussi la description de l'oraison trinitaire d'Ignace, de l' « *in actione contemplativus* », qu'Ignace exprimait d'ordinaire par la formule : « Trouver Dieu en tout » (EN, t. 5, p. 162).

7) Les *Pláticas de renovación en Roma* (1557), bien que brèves et incomplètes, exposent avec beaucoup de clarté que la cause et la grâce exemplaires de la compagnie se trouvent contenues dans la vie d'Ignace (éd. M. Nicolau, dans *Jerónimo Nadal*, Madrid, 1949, p. 489-496; et C. Dalmases, dans MHSI, *Fontes narrativi de S. Ignatio*, t. 2, p. 1-10).

8) Dans le même volume Dalmases édite l'*Apologia contra censuras Facultatis theologicae Parisiensis* (1557). Nadal y censure (p. 38-113) le comportement des docteurs de Paris, qui se font juges de ce que le Siège Apostolique a déjà approuvé; et il expose longuement la vie d'Ignace avant et durant ses études, et celle des compagnons jusqu'à la fondation de l'ordre. On y trouve enfin quelques textes qui touchent à la vie d'Ignace: *Chronicon breve* (1521-1543) (p. 114-119); *Acta quaedam S. Ignatii* (p. 119-127); *Pars Chronici Societatis* (vers 1562; p. 205-218); *Patrum dicta aliquot* (p. 311-317).

9) Les *Pláticas espirituales del P.J. Nadal en Coimbra* furent données à partir du 23 mai 1561, *quasi alternis diebus*; on en trouve une vingtaine dans le ms 6336 de la Bibl. Nat. de Madrid (éd. M. Nicolau, Grenade, 1945). Ces exhortations doctrinales, exposées avec chaleur, en un langage simple et familier, ressemblent beaucoup, à s'en tenir aux grandes lignes, aux *Pláticas de Alcalá* de 1561 (cf. *infra*); on dirait deux groupes d'exhortations parallèles. Effectivement, les auditoires de Coïmbre et d'Alcala comprenaient surtout des étudiants jésuites et l'intervalle de temps séparant les visites des deux collèges fut très réduit. Les *Pláticas de Alcalá* forment un groupe de quatorze exhortations, données à partir du 26 octobre 1561. Elles eurent une diffusion plus considérable que celles données au Portugal; on en fit des copies manuscrites et on les traduisit en italien et en latin; cf. éd. M. Nicolau, dans *Commentarii de Instituto S.I.* (EN, t. 5, p. 220-488) et l'introduction, p. 206-219.

Dans ces deux séries d'exhortations, à Coïmbre et Alcala, Nadal commence par un exposé sur la vertu de religion et sur l'approbation accordée par l'Église aux ordres religieux. Il parle ensuite de l'approbation de la compagnie et du déroulement de la conversion et de la vie d'Ignace : il fut l'instrument dont Dieu se servit pour réaliser dans l'Église la grâce concrète de la vie religieuse propre à la compagnie. Cette grâce se trouvait de façon exemplaire préfigurée dans sa vie. De là l'insistance de Nadal pour obtenir d'Ignace le récit de sa conversion et de sa vie; ces confidences ignatiennes permirent à Luis Gonçalves da Camara de réaliser l' « autobiographie » du fondateur. Cette grâce de la compagnie, selon Nadal, on la connaît aussi par les méditations ignatiennes du Roi temporel et des deux Étendards, en considérant la fin de l'ordre et les ministères auxquels il s'adonne, en examinant les bulles apostoliques, les Constitutions, les traditions et coutumes de la compagnie. Ces exhortations traitent en outre de la vie, des personnes et des maisons de la compagnie, s'attardant aux novices et à leurs probations. Il y est question de manière spéciale des vœux et des vertus qui leur correspondent, surtout de l'obéissance. L'auteur y résout déjà « l'objection de conscience» née de l'éventuelle prescription de ce qui paraîtrait péché (*Plática 17 Coïmbra*, p. 175; *Plática 11 Alcalá*, EN, t. 5, p. 438). Les deux séries d'exhortations s'occupent aussi des études des scolastiques, et enfin de l'oraison.

10) Il faut également signaler : *Instructiones et Monita pro collegiis Hispaniae et Lusitaniae 1561-1562* (ms *Instit. 208* de l'*Archivum romanum SI* = ARSI; publiées en partie dans *Monumenta paedagogica S.I.* et dans EN, t. 4, p. 186-209; — *Regulae S.I.*, p. 314 svv, renseignent spécialement sur la discipline religieuse et les diverses coutumes locales. — Présentent un intérêt particulier les *Breves avisos para el modo de hablar de cosas de teología en estos tiempos* (*Monumenta paedagogica*, 1901, p. 123-128 en latin; p. 676-680 en castillan), notamment les allusions aux « alumbrados » et aux erreurs luthériennes. — On trouve, concernant les études, d'autres instructions de Nadal et ses réponses aux questions particulières aux provinces qu'il visitait (Italie, Allemagne, Autriche, Rhénanie, Flandres), dans EN, t. 4, p. 210-363 et dans *Monum. paedag.*, t. 1-2, éd. 1965, 1974. Cf. aussi l'instruction *Quanam ratione de rebus theologicis his temporibus loquendum sit*, *ibidem*, t. 2, p. 128-133.

En fait, le résumé et l'ensemble de ses diverses *Instructiones*, sous leur forme définitive, selon la variété des sujets, furent rédigées en 1576, et publiées dans EN, t. 4, p. 364-614. Les thèmes ascétiques y ont aussi leur place; on les trouve notamment aux p. 596-598 (sur les exercices spirituels et les tentations).

11) Le texte *De la oración, especialmente para los de la Compañía* (1562) a été publié dans EN, t. 4, p. 672-681, et traduit en allemand par H. et K. Rahner. La partie omise dans EN, t. 4, p. 676, se trouve p. 576-578. Cet écrit développe, de façon sobre et pratique, les points déjà connus au sujet de l'oraison de la compagnie et une manière facile de la faire.

Nous laissons de côté des écrits plus modestes, comme *Del modo de proceder de la Compañía* (EN, t. 4, p. 614-619), *De virtute oboedientiae* (t. 5, p. 494-512) et *Subsidia vitae spiritualis* (p. 513-523), peut-être écrits autour de 1562.

12) Les *Scholia in Constitutiones et Declarationes S.P. Ignatii* furent commencés par Nadal en décembre 1556, à son retour à Rome, après avoir promulgué les Constitutions, en Espagne et au Portugal : ce sont des observations sur les difficultés que lui ou d'autres ont rencontrées. Dans la suite, il continua à les travailler, et la deuxième congrégation générale (1565) décida qu'après examen elles serviraient de norme directive (*De Instituto S.I.*, t. 2, p. 188), mais sans avoir force de loi. Nadal y mit la dernière main à Hall, après la troisième congrégation générale. Les *Scholia* sur les Constitutions leur donnent des précisions qui sont souvent de caractère juridique et administratif; mais aussi un éclairage sur leur motivation spirituelle et sur la pratique que suivait Ignace. Ils ont été imprimés pour la première fois à Prato, en Étrurie, en 1883, édités, semble-t-il, par F. Altini et G. Boero; édition critique par M. Ruiz Jurado (Grenade, 1976).

13) Les *Dialogi* (EN, t. 5, p. 524-774) sur l'état religieux en général (*Dialogus 1*) et sur l'institut de la compagnie (*Dialogus 2*) semblent être, parmi les œuvres que Nadal laissa manuscrites, la plus achevée quant à la pensée, au style et par les corrections autographes. L'auteur avait en vue Martin Kemnitz (1522-1586), disciple de Mélanchton, qui avait écrit contre la compagnie. De décembre 1562 au 10 février 1563, Nadal rédigea à Trente à peu près un dialogue et demi sur les quatre qu'il projetait. Il acheva le second en 1565; le troisième devait répondre aux objections des hérétiques et le quatrième aux catholiques mal disposés à l'égard de l'ordre. Le 28 janvier 1577, à Hall, il reconnaît que l'ouvrage demeure inachevé : il manque les dialogues « contra haereticos et Cano [Melchor] » (EN, t. 3, p. 735).

Au cours du dialogue (entre un luthérien, un catholique anti-jésuite et « Philalète », ami de la vérité), des preuves théologiques sont apportées en faveur de l'état religieux, attaqué par les luthériens allemands et certains humanistes : c'est l'objet du premier dialogue,

où il est question de la vertu de religion, de ses formulations étymologiques, de l'apparition dans l'ancien Testament de la vie religieuse, de la manière de tendre à la perfection des anciens patriarches, puis de celle, sous la loi de Moïse, des rékabites, des nazaréens, des esséniens. Si la recherche de ces données de l'ancien Testament laisse parfois une impression de subtilité et d'artifice, par contre, la doctrine du nouveau Testament sur les conseils évangéliques est solide et bien exposée, avec éloquence et conviction. La charité est la mesure de la perfection; les conseils sont donnés par le Christ pour l'acquérir. L'obéissance au supérieur religieux s'appuie sur les paroles du Christ : « Suis-moi » (*Mt.* 19. 21). Suivre le Christ, c'est obéir à ses préceptes et à ses conseils, interprétés par qui tient sa place, l'Église hiérarchique; et en elle par ceux que Dieu a établis pasteurs, docteurs et en charge de conduire, par celui enfin qui est le Pasteur commun : « Telle est l'obéissance que les religieux accordent à leurs supérieurs, à ceux établis pour les conduire à sa place par le successeur de Pierre, vicaire du Christ, pasteur et docteur de tous » (*Dialogus 1*, n. 85; EN, t. 5, p. 583). Les promesses du Christ et le renoncement à tout (avec l'idée d'ἀποταγή qui dérive du pseudo-Denys et qui est chère à Nadal), sont des conséquences de la *sequela Christi*. Pour Nadal, la pratique des conseils évangéliques et l'état de perfection existaient déjà dans la primitive Église. Si, selon les protestants, les religieux du temps de Nadal ont déchu de leurs condition et observance primitives, il faut sans doute le critiquer, mais non pas l'état religieux lui-même, reconnu par l'Église.

Le second dialogue, dans ses grandes lignes, suit l'ordre ou plan des exhortations de Coïmbre et d'Alcala. La perfection de la fin de la compagnie fait l'objet d'une déclaration particulière; il est question des ministères de la compagnie et de la grâce de la vocation (n. 57), des valeurs que renferment les Constitutions, les traditions et les règles; des conseils évangéliques et des vertus correspondantes; de l'importance de l'obéissance, de celle aussi des vœux.

Dans ce dialogue, il faut signaler le document connu par son « incipit », *Ratio vocationis* (EN, t. 5, p. 721-733). Sa source et son origine se trouvent dans le *Del modo de proceder de la Compañía* (EN, t. 4, p. 614-619), mais ici la formulation sous forme de sentences, semble plus travaillée et plus achevée, en un latin clair et précis. Ces sentences, conservées en divers manuscrits (cf. EN, t. 5, p. 525-527), ont été publiées pour la première fois par M. Nicolau, dans *Jer. Nadal*, p. 526-536. Les particularités de l'ordre y sont énoncées de façon nette et prégnante. En voici un exemple : « Ils (les jésuites) expliquent le mode de leur vocation, comme si tu disais que c'est une certaine lumière dans le Christ, qui imprègne, meut et guide; d'où découle une force efficace qui permet de tendre sous l'obéissance de l'Église hiérarchique et romaine, au salut et à la perfection des âmes » (*Dialogus 2*, n. 97; EN, t. 5, p. 723-725). « En plus de ce grand principe de faire toutes choses pour la plus grande gloire de Dieu... on leur apprend avec soin à rendre opérantes la force, l'action, la grâce de Dieu, pour que leur négligence ne rende point celle-ci vaine et sans effet, qu'elle soit toujours féconde et efficace dans le Christ Jésus » (*Dialogus 2*, n. 106, 109; p. 723, 727).

14) Les *Pláticas de Colonia* (1567) sont un écrit de moindre importance; publié dans EN, t. 5, p. 775-800, ce document reprend les vues de Nadal sur l'état religieux, les débuts de la compagnie, sa fin, ses moyens, ses vœux, etc.

15) Le *Tractatus de professione et choro* expose les particularités de l'institut de la compagnie pour ce qui regarde la profession et le chœur (1572). Nadal était alors vicaire général de l'ordre à Rome.

16) Récemment M. Ruiz Jurado a publié de Nadal (à partir du ms ARSI, *Instit.* 220) quelques *Annotations in diploma confirmationis Julii* III (AHSI, t. 47, 1978, p. 233-236) et quelques notes *In diploma confirmationis Julii* III (p. 236-237). On y trouve suggérés des changements (formulations à préciser ou éclaircir) dans les termes de la *Formula* de la bulle *Exposcit debitum*.

17) Les « *Exhortationes 5ª, 6ª, 7ª* » (EN, t. 5, p. 801-865), fragments d'une œuvre plus considérable, appartiennent sans doute à la période de Hall. L'*Exhortatio 5ª* expose longuement, avec ardeur et ferveur, comment la fin de la compagnie est de procurer le salut et la perfection de soi-même et du prochain. Elle s'arrête aussi à ce qui regarde la confession, les conseils à donner au pénitent et la manière de diriger les appelés à l'état de perfection. De l'*Exhortatio 6ª*, il reste deux fragments (EN, t. 4, p. 653-670). Il y est question des ministères énumérés dans la *Formula* de l'institut, de leur ampleur et plénitude, de la grâce pour les accomplir; il s'agit des prédications et de l'enseignement, de la manière de former prédicateurs et professeurs, du ministère de la parole (conversation spirituelle, assistance des mourants, rapports avec les hérétiques, fonction d'écrivain); d'autres ministères, comme donner les Exercices (ce qui amène des développements sur leur origine, leur fruit, leur méthode, la manière de former des directeurs), enseigner la doctrine chrétienne aux enfants et aux adultes, administrer les sacrements de pénitence et d'Eucharistie, conforter les âmes, réconcilier les ennemis, visiter les hôpitaux, les prisons, et « autres œuvres de charité ».

3° **Sur les évangiles.** — Les lettres de Nadal, qui rapportent ses préoccupations d'écrivain à Hall, font souvent allusion à une œuvre qui fut publiée posthume : *Adnotationes et Meditationes in Evangelia quae in sacrosancto Missae sacrificio toto anno leguntur; cum Evangeliorum concordantia historiae integritati sufficienti...* L'impression de l'ouvrage, comme le porte le frontispice, fut commencée à Anvers en 1594 par Martin Nutius; elle fut terminée en 1595 (2e éd., 1595; 3e chez Jean Moretus, 1607, avec les variantes du texte évangélique selon la Bible de Clément VIII. N. Antonio mentionne une éd. à Mayence aux *Typis Albini* (1607); dernière éd., Anvers, 1707, chez Verdussen). Cf. DS, t. 7, col. 1530.

En même temps qu'aux *Adnotationes* précédentes, Nadal s'employait à un autre ouvrage, où l'on trouve 153 images de la vie du Christ : *Evangelicae historiae imagines, ex ordine evangeliorum quae toto anno in Missae sacrificio recitantur*. Il fut également publié à Anvers (1593) avant les *Adnotationes*. D'autres tirages suivirent en 1596, 1607, 1647. Les deux ouvrages, posthumes, furent publiés par Diego Jiménez, ancien compagnon du visiteur en ses voyages; un certain P. Zonhovio a dû aider Nadal en ce qui concerne la description des images. Les noms des artistes qui les ont faites se trouvent assez souvent indiqués (B. Passaro, Martin de Vos, Jérôme et Jean Wierx, etc.), de même les noms des graveurs, les frères Wierx, Adrien et Jean Collaert, Carlos de Mallerii. Le but de ces images est de fournir une aide à la méditation, dans la ligne de la « composition de lieu » ignatienne. Aux angles de chaque gravure sont représentées des scènes qui accompagnent le tableau principal. Par ce biais des images, le mode d'oraison de Nadal unit le regard à l'explication du texte et aux affections.

Ces illustrations furent adaptées selon l'art chinois

dans le *Método del rosario* de Juan da Rocha (ARSI, *Jap. Sin.* 1, 187-188), dans d'autres ouvrages de G. Ferreira, Julio Aleni, etc. (cf. *Jer. Nadal*, p. 180-187).

Le livre des *Adnotationes*, avec le tableau synoptique, à trois ou quatre colonnes, des évangiles de l'année liturgique, manifeste déjà en Nadal un expert biblique, mais plus encore les notes exégétiques jointes au texte. Les méditations qui suivent sont surtout affectives, sous forme de colloques; elles témoignent d'une spiritualité intimement vécue, à la fois doctrinale et solide. Est surtout remarquable le fait même que Nadal ait choisi de suivre le cycle des évangiles de l'année liturgique. A la fin de l'ouvrage se trouve un ample et fervent exposé des mystères et prérogatives de Marie : *De Virginis Deiparae laudibus* (p. 547-554). Cinq images de Marie, dans les pages qui précèdent, correspondent à ce court traité de mariologie. On y parle expressément de « Marie, Mère de l'Église ».

3. **DOCTRINE SPIRITUELLE.** — Si la multitude d'*Instrucciones* laissées par Nadal, en raison de son office de visiteur, pouvait déjà de son temps paraître excessive et trop détaillée, par contre, sa doctrine spirituelle forme un ensemble équilibré. Sur la base d'une théologie savante et solide, dans la ligne thomiste et bonaventurienne plus classique en son temps, avec un acquis linguistique exceptionnel, qui lui permettait une exégèse biblique de premier ordre, la sûreté théologique de sa doctrine spirituelle semble résister pour l'ordinaire à l'usure du temps et garder une valeur de pleine actualité. En substance, son enseignement spirituel est fondé sur la doctrine des trois voies, base également des *Exercices* de saint Ignace. Lui sont plus personnelles l'insistance sur « la grâce de la vocation » et celle de l'état religieux, sur la vocation à un genre de vie particulier dans l'état de perfection, eu égard à l'approbation déterminée que lui a donnée le Siège Apostolique. La grâce de « la religion » en chaque institut est une grâce spécifique, qui s'ajoute à celle, générique, commune à tous les instituts; un peu comme la grâce spécifique de chaque sacrement s'ajoute à celle générique qu'ils confèrent tous. L'exemplaire de la grâce propre à chaque « religion » se trouve en son fondateur : les expériences spirituelles d'Ignace lui tracent un chemin, un modèle d'oraison et de perfection.

L'action apostolique (vers laquelle porte la prière dans les instituts de vie apostolique) doit, dans son exercice même, être accompagnée d'oraison; autrement dit, il ne s'agit pas, dans ce cas, du simple idéal du *contemplata aliis tradere* (d'une contemplation qui précède l'action); l'idéal serait une contemplation concomitante à l'action; ce serait de devenir « *in actione contemplativus* », formule célèbre créée par Nadal, qui l'applique à Ignace, après avoir décrit la contemplation trinitaire du saint : il s'agit d'une manière de « trouver Dieu en toutes choses ». Mais il est impossible d'atteindre à cet idéal apostolico-contemplatif, à moins de s'adonner à la vie d'oraison. C'est une pensée bien ancrée chez l'auteur que les vues perçues dans l'oraison de chaque jour, les « *reliquiae cogitationis* » (cf. *Ps.* 75, 11 Vulgate), doivent laisser leur marque sur les travaux du jour; alors, « *diem festum agent Tibi* » (*ibidem*). Une autre idée, sur laquelle Nadal aime revenir, est celle « du cercle de l'oraison au travail et du travail à l'oraison », faisant alterner avec les moments où l'oraison embrase la charité, la stimule au travail, ceux où le travail entrepris par amour alimente l'amour et prépare à l'oraison, bien loin d'y faire obstacle. Dans la même ligne : aller de l'avant « *spiritu, corde, practice* », c'est-à-dire sous la motion de l'Esprit, avec le courage de la charité, en direction de l'action apostolique. Baltasar Alvarez a fait siennes ces vues (L. La Puente, *Vida B. Alvarez*, c. 21, § 1), de même que celles des principes-guides de l'action (divin, ecclésiastique et moral).

Il faut « agir dans le Seigneur ». Pour Nadal, la formule ignatienne « en Notre Seigneur » visait à « exprimer une vue spirituelle en nos actions; car nous n'agissons pas de nous-mêmes, mais dans le Christ, avec sa grâce, par sa force; comme si l'on disait : « j'agis moi, non pas moi, c'est le Christ qui agit en moi et moi en Lui » (EN, t. 5, p. 84-85). La vie mixte de contemplation et d'apostolat, Nadal l'appelle *vie active supérieure* (cf. S. Thomas, *Summa theologica*, 2ª 2ae, q. 182, a. 3c et a. 6c; pseudo-Bonaventure, *Meditationes vitae Christi*, c. 45). Elle comprend la vie active (entendue comme vie de commençants, d'œuvres extérieures, de pénitences) et la vie contemplative, avec capacité de susciter l'une et l'autre vie dans les âmes. Elle appartient en propre aux prélats et aux hommes apostoliques (cf. EN, t. 5, p. 361-362). « La caractéristique propre de notre vocation et de notre institut est de vivre ce qu'on appelle la vie *active supérieure*, en laquelle nous recevons du Christ et exerçons en Lui la capacité d'aider le prochain pour faire de celui-ci un actif, de cet autre un contemplatif » (EN, t. 5, p. 144).

L'équilibre ascétique de Nadal apparaît en ce que, tout en encourageant les voies mystiques supérieures, en suggérant l'usage des sens spirituels (EN, t. 5, p. 94), en étant lui-même un modèle d'oraison affective et mystique, il met néanmoins l'accent sur la préparation ascétique. C'est une directive constante en sa doctrine qu'on ne doit point se mettre en quête de phénomènes extraordinaires, de visions, révélations, etc; qu'il faut insister sur la croix du Christ, sur l'humilité et l'obéissance :

> « Veille à ne point faire mauvais usage de l'ardeur de l'esprit que tu as reçu avec ta vocation, à ne pas négliger la correction de tes nombreux défauts; car, à ne pas t'y prendre à temps, ils finiront par t'importuner plus que tu ne saurais le croire... Cet esprit, cette ardeur, emploie-les tout d'abord à corriger tes mauvais penchants, tes défauts, à obéir à la compagnie et à t'acquitter de tes ministères » (*Orationis observationes*, EN, t. 5a, p. 220). Par l'oraison, disait-il dans les *Pláticas de Coimbra* (pl. 20, p. 209), on « arrive à acquérir cette liberté de l'esprit qui n'est pas autre chose qu'une facilité en tout, adoptant tel moyen ou tel autre, la prière ou autre chose; cela de telle manière que l'on soit prompt à choisir ce qui convient davantage et est plus conforme au service du Seigneur, laissant de côté ce qui y fait obstacle. Et cela avec douceur, sans répugnance, dégoût, ni angoisse ».

Les vues sur l'humilité abondent dans ses *Orationis observationes*, soit qu'il rapporte les dires des saints Pères et des écrivains ecclésiastiques, soit qu'il parle en son propre nom (p. 72-109). Pour ce qui est de l'obéissance, il suffit de se référer aux index de ses écrits pour voir combien souvent il en parle (vg dans le *De virtute oboedientiae*, EN, t. 5, p. 494-512). Ainsi Nadal propose l'horizon mystique sans négliger celui de l'ascèse. Il a, par ailleurs, lutté contre l'illuminisme d'alors, ici ou là en Espagne, contre les « alumbrados » et les « dejados », comme il les appelle; mais sans tomber, par réaction, dans les excès contraires, intellectualistes et froids. Il unit à une saine base de théologie

spéculative l'oraison affective inspirée par l'amour. Ses méditations, à la base exégétique solide, se développent souvent en des colloques, soit avec Jésus-Christ, soit en rapport avec la scène méditée.

4. **SOURCES ET INFLUENCES.** — 1° La source première, en extension comme en intensité affective, est la doctrine ignatienne des *Exercices*, des Constitutions et la vie quotidienne du fondateur. Ce qui est particulier à Nadal dans son exposé des enseignements ignatiens et de l'institut de la compagnie, c'est l'interprétation théologique qu'il en donne, à l'aide de l'Écriture, des saints Pères et des documents de l'Église. Nous verrions en lui « le théologien de la spiritualité ignatienne ».

Bien qu'en des peintures de Palma de Majorque, il ait été présenté (pour sa doctrine) comme disciple de Raymond Lulle (1235-1315), il est difficile de préciser jusqu'à quel point on retrouve chez lui la doctrine du « *doctor illuminatus* ». On notera cependant la ressemblance affective entre le *Libre de contemplacio* de Lulle et les *Meditationes* de notre auteur. Parmi les citations les plus fréquentes dans les écrits du visiteur, nous relevons des expressions du pseudo-Denys (« entrée dans la ténèbre », le renoncement ou ἀποταγή, la manière de former les superlatifs), et une certaine note franciscaine, Bonaventure et son *Itinerarium*, la dévotion au Cœur de Jésus, et d'une manière générale l'affectivité franciscaine.

2° *L'influence de la doctrine* de Nadal se discerne chez les représentants de la spiritualité des jésuites des premiers temps : chez Baltasar Alvarez et, par son entremise, chez L. de La Puente; dans les exhortations de G. González Dávila; dans l'*Ejercicio de perfección* d'Alphonse Rodriguez, qui rappelle et cite le visiteur; chez Claude Aquaviva (qui reprend la formule de Nadal « suivre le Docteur divin et non le devancer »); chez Nicolas Lancicius; noter aussi des analogies entre la théologie de l'état religieux propre à Nadal et le traité *De religione societatis Iesu* de Fr. Suárez. Les *Adnotationes in Evangelia* furent traduites en chaldéen par L. de Azevedo (Sommervogel, t. 1, col. 736). Mais c'est surtout l'influence des *Evangelicae historiae imagines* qu'il est facile de constater chez A. Vivaldi, B. Ricci, etc., et dans les missions d'Asie : les méthodes du Rosaire de J. da Rocha, G. Ferreira, les ouvrages de Julio Aleni, la *Vida de Cristo* offerte à l'empereur de Chine par J. A. Schall; d'autres ouvrages étendirent cette influence jusqu'au Japon (cf. M. Nicolau, *Jer. Nadal*, p. 166-188).

1. **Œuvres.** — La bibliographie concernant les écrits de Nadal se trouve dans les introductions aux œuvres éditées dans les MHSI, cités ci-dessous. Consulter également M. Nicolau, *Los escritos espirituales de J.N.*, dans *Archivo teológico Granadino*, t. 5, 1942, p. 141-153, repris dans son *Jerónimo Nadal*, p. 71-132, cité *infra*. Voir aussi J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 232-249.

L'ensemble des œuvres de Nadal a été édité dans la collection des « Monumenta historica Societatis Iesu » (= MHSI) : *Epistolae P. H. Nadal*, t. 1-4, Madrid, 1898-1902 (t. 4 *Selecta Natalis monumenta in eius epistolis commemorata*); t. 5 *P. H. Nadal commentarii de Instituto S. I.*, éd. M. Nicolau, Rome, 1962; t. 5a *P. H. Nadal orationis observationes*, éd. M. Nicolau, Rome, 1964; = tous cités EN. — *Fontes narrativi de S. Ignatio*, t. 2, éd. Dalmases, Rome, 1951. — *Monumenta paedagogica S. I.*, Madrid, 1901; rééd. L. Lukács, t. 1, Rome, 1965, t. 2-3, 1974. — *Regulae Societatis Iesu*, éd. D. Fernández Zapico, Rome, 1948.

Pláticas espirituales del P. H. N. en Coimbra (1561), éd. M. Nicolau, Grenade, 1945; *Scholia in Constitutiones Societatis Iesu*, éd. M. Ruiz Jurado, Grenade, 1976; *Evangelicae historiae imagines ex ordine evangeliorum quae toto anno in Missae sacrificio recitantur...*, Anvers, 1593 et *Adnotationes et meditationes in evangelia quae in sacrosancto Missae sacrificio toto anno leguntur...*, Anvers, 1594-1595.

Quelques fragments des textes de Nadal ont été publiés en français dans *Dieu vivant* (n. 5, 1946) et dans *Christus* (n. 1, 1954, p. 87-100; — n. 6, 1955, p. 195-211; — n. 11, 1956, p. 349-353; — n. 14, 1957, p. 235-239; — n. 34, 1962, p. 234-238).

2. **Biographie.** — *Chronicon Natalis iam inde a principio vocationis suae*, dans *Epistolae Natalis* (= EN), t. 1, p. 1-26; *P. Natalis Ephemerides ab anno 1546*, EN, t. 2, p. 1-97; J. Jiménez, *Commentarium de vita et virtutibus P. Nadal*, EN, t. 1, p. 26-46. — M. Nicolau, *Jerónimo Nadal. Sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949, p. 15-70, et bibliographie. — M. Ruiz Jurado, *Cronología de la vida del P.J.N.*, AHSI, t. 48, 1979, p. 248-276.

J. Vich Salom, *Miscelánea tridentina maioricense*, dans *Boletín de la Soc. arq. Luliana*, t. 29, 1945, p. 588-900. — M. Batllori, *J. N. y el concilio de Trento*, *ibidem*, p. 377-424. — J. Sureda Blanes, *L'ereu de Binibassi y San Ignacio*, dans *Revista Balear*, t. 2, 1966, n. 5; *Sant Ignasi i Jeroni Nadal*, Barcelone, 1968. — G. Codina, *La ordenación y el doctorado en teología de J. N. en Aviñón, 1537-1538*, AHSI, t. 36, 1967, p. 247-251. — A. Gili, *La doble ascendencia artanense del P.J.N.*, dans *Bellpuig (Artá)*, t. 14, 1974, p. 202. — M. Nicolau, *El P. J. N. en Miramar y sus relaciones con el V.P.A. Castañedas*, dans *Estudios Lulianos*, t. 22, 1978, p. 307-314.

3. **Études.** — J. Corblet, *Les dessins du P. J. Natalis*, dans *Revue de l'art chrétien*, t. 8, 1864, p. 362-375. — P. Bouvier, *L'interprétation authentique de la méditation fondamentale dans les Exercices de S. Ignace*, Bourges, 1922. — J. M. March, *Las imágenes del P. J.N. y las Meditaciones del P. Vivaldi*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 3, 1924, p. 429-431. — P. Leturia, *El influjo de S. Onofre en S. Ignacio a base de un texto de Nadal*, dans *Manresa*, t. 2, 1926, p. 224-238; reproduit dans ses *Estudios ignacianos*, t. 1, Rome, 1957, p. 97-111. — J. M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, en particulier le vol. 6, Madrid, 1932, sur le rôle de visiteur.

I. Casanovas, *La vocació del P. J.N. en les eleccions del Exercicis*, dans *Bibl. d'Exercicis*, t. 7, Barcelone, 1934, p. 199-282; trad. castillane dans *Comentario y explanación de los Ejercicios esp.*, Barcelone, 1945, p. 297-352. — H. et K. Rahner, *Ueber die Gnade des Gebetes in der Gesellschaft Jesu nach P. H. Nadal*, dans *Mitteilungen a. d. deutschen Provinzen*, janvier 1935. — J. Jennes, *Invloed der vlaamsche Prentkunst in Indië, China en Japan tijdens de* XVIe *en* XVIIe *eeuw*, Louvain, 1943. — C. Costantini, *Gesù Cristo Via, Verità, Vita. Riproduzione di cento stampe antiche con commenti sui Vangeli*, Rome, 1943. — M. Nicolau, *Un manuscrito concerniente a las Reglas de la Compañía de Jesús y al P.J.N.*, dans *Archivo teológico Granadino*, t. 6, 1943, p. 141-153. — M. Batllori, *Los grabados evangélicos del P. Nadal*, dans *Rev. del circulo de bellas artes* (Palma de Majorca), t. 3, 1946, p. 53-57. — D. Fernández Zapico, *Regulae Societatis Iesu*, cité *supra*, p. 314-507.

C. Dalmases, *Las meditaciones del reino y de dos banderas y la vocación a la Compañía de Jesús según el P. Nadal*, dans *Manresa*, t. 20, 1948, p. 311-320. — M. Olphe-Galliard, *La vie apostolique et l'oraison aux origines de la C. de J.*, RAM, t. 25, 1949, p. 408-425. — M. Nicolau, *Jerónimo Nadal. Sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949; *Notas de la espiritualidad jesuítica*, dans *Manresa*, t. 25, 1953, p. 259-288. — H. Gaulin, *La vocation apostolique de la C. de J. dans les écrits du P. J. N.*, thèse inédite, 1952. — J. Calveras, *El origen de los Ejercicios según el P. Nadal*, dans *Manresa*, t. 26, 1954, p. 263-288. — A. F. Stridsberg, *J. Nadal*, dans *Credo* (Uppsala), t. 35, 1954, p. 60-72; *Petrus Canisius och J. Nadal i 1.500-talets Tyskland*, *ibidem*, t. 36, 1955, p. 130-137. — R. Hostie, *Le cercle de l'action et de l'oraison d'après le P.J. N.*, dans *Christus*, t. 2, 1955, p. 195-211; *Méditation et contemplation d'après le P.J. N.*, RAM, t. 32, 1956, p. 397-419; *Ignatiaanse contemplatie naar Nadal*, dans *Tijdschrift voor geestelijk leven*, t. 12, 1956, p. 421-443.

J. Conwell, *Contemplation in Action. A Study in Ignatian Prayer*, Washington, 1957. — F. Delgado, *El P.J.N. y la pintura sevillana del siglo* XVII, AHSI, t. 28, 1959, p. 354-363. — I. Gordon, *Manuscripta juridica de non-usu chori in S.I.*, dans *Periodica de re morali*, t. 48, 1959, p. 417-442; *Argumentatio de non-usu chori in S.I.*, *ibidem*, t. 52, 1963, p. 175-210. — E. Olivares, *Los votos de los escolares de la C. de J. Su evolución jurídica*, Rome, 1961, p. 53-70, 203-206. — M. Nicolau, *J.N. y sus Comentarios al Instituto de la Compañia*, dans *Manresa*, t. 37, 1965, p. 173-176. — L. Lukács, *De graduum diversitate inter sacerdotes S.I.*, AHSI, t. 37, 1968, p. 237-316. — G. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le « Modus Parisiensis »*, Rome, 1968. — I. Héjja, *Structura theologica vitae spiritualis apud H.N.*, Rome, 1969, extrait de thèse. — B. de Margerie, *El cuarto voto de la C. de J. según Nadal*, dans *Manresa*, t. 42, 1970, p. 359-376; *O Padre J.N.*, dans *Cuadernos de Formaçao e Cultura*, t. 17, 1973, p. 61-73. — A. Rodriguez et G. de Ceballos, *Las « Imágenes de la historia evangélica » del P. J.N. en el marco del jesuitismo y la Contrareforma*, dans *Taza y Baza*, t. 5, 1974, p. 77-95; rééd. dans *Imágenes de la historia evangélica. Estudio introductorio*, Barcelone, 1975. — M. Nicolau, *La renovación « acomodada » en los Institutos religiosos y la discreción espiritual*, dans *Manresa*, t. 46, 1974, p. 131-144. — J. Pofflijn, *J.N. Het « eigen » gebed van de Sociëteit*, dans *Studien over de spiritualiteit van de Jezuïten*, t. 5, 1976, p. 88-109.

T. Buser, *Jerome Nadal and early Jesuit Art in Rome*, dans *Art Bulletin*, t. 58, 1976, p. 424-433. — M. Nicolau, « *Contemplativo en la acción. Una frase famosa de Nadal*, dans *Centrum ignatianum spiritualitatis*, t. 7, 1977, p. 7-16 (avec trad. anglaise et française). — M. Ruiz Jurado, *Nadal y Polanco sobre la Fórmula del Instituto...*, AHSI, t. 47, 1978, p. 225-239. — B. de Margerie, *Reflexiones de J.N. sobre la Fórmula...*, dans *Manresa*, t. 50, 1978, p. 323-337. — M. Ruiz Jurado, *La figura de Nadal en la primera crisis grave de la Compañía, 1556-1557*, dans *Manresa*, t. 52, 1980, p. 135-154. — M. Nicolau, *Doctrina mariológica y ascética mariana del P. J.N.* (à paraître dans les Actes du Congrès mariologique international de Saragosse, 1979). — E. Serón, *El modo de proceder de la Compañía... según J. N.* (thèse inédite, Rome, 1970).

Retenir principalement dans le DS : t. 2, col. 1396 /7 *Conférences spirituelles*, 2025 *Contemplation* ; t. 3, col. 396 /7 *Influence dionysienne*, col. 1272 *Discernement spirituel*, 1601 *Esprit Saint* ; t. 4, col. 218 /9 et 223 /4 *Écriture sainte*, 419 *esprit liturgique* ; t. 6, col. 488-493 *Gloire de Dieu* ; t. 8, art. *Jésuites*, col. 963 svv.

Miguel NICOLAU.

NADAL (JOSEPH-CYPRIEN), prêtre, 1814-1900. — Joseph-Cyprien Nadal est né à Grignan (Drôme) le 8 octobre 1814. Ordonné prêtre à 24 ans, il fut successivement vicaire au Bourg-lès-Valence (1839), professeur d'éloquence au grand séminaire de Romans (1844), de nouveau vicaire au Bourg-lès-Valence (1849), aumônier des religieuses de la Nativité de Notre-Seigneur à Valence (1851), enfin, en 1856, chanoine de la cathédrale. Il dirigea à Valence un orphelinat de garçons jusqu'en 1898 et fut vicaire général. Il mourut à Valence le 7 février 1900.

Il a laissé des ouvrages de piété, entre autres un *Manuel des adorateurs du Cœur de Jésus* (Valence, 1855; rééd., 1856 sous le titre de *Mois du Sacré-Cœur*) et des *Méditations pour le temps de l'Avent et du Carême* (Paris, 1900). On a aussi de lui une *Histoire hagiologique ou vies des saints et des bienheureux du diocèse de Valence* (Valence, 1855) et des biographies : *Vie de Jacques-Marie Bellier* (Marseille, 1851) et surtout *Vie de Mgr d'Authier de Sisgaud... fondateur de l'Institut des prêtres du Saint-Sacrement...* (Valence, 1880).

H. Bremond utilise l'ouvrage de Nadal à propos d'Authier (*Histoire littéraire...*, t. 9, Paris, 1932, p. 240, 241-243; t. 6, 1926, p. 429-430), « un des hommes qui ont le plus travaillé pendant la première moitié du 17e siècle à la réforme du clergé »). Des œuvres spirituelles manuscrites d'Authier sont conservées dans la bibliothèque municipale de Marseille. Voir aussi P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, t. 2, Paris-Tournai, 1956, p. 269-282.

Nadal a également réédité les *Vies des Saints* de Jean Croiset (3e éd., Avignon, 1886) et les *Œuvres spirituelles du P. Vigne, fondateur...des Religieuses du Saint Sacrement* (Valence, 1884). Il a aussi publié un *Dictionnaire d'éloquence sacrée*, Paris, 1851 (Encyclopédie Théologique de Migne, 2e série, t. 6); cf. F. P. Bowman, *Les problèmes de l'éloquence sacrée à l'époque romantique*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. 79, 1980, p. 209-221.

Bibliographie complète de Nadal dans J. Brun-Durand, *Dictionnaire biographique... de la Drôme*, t. 2, Grenoble, 1901, p. 190-191. — Cyprien Perrossier, *L'abbé Nadal, chanoine de Valence*, Grenoble, 1900.

Francis WENNER.

NADASI (JEAN), jésuite, 1613-1679. — Jean Nadasi naquit à Tyrnau en Hongrie le 13 janvier 1613. Guilhermy, Stoeger et Sotvellus rapportent que Nadasi entra une première fois dans la compagnie de Jésus dès l'âge de quatorze ans et qu'il en fut congédié deux années plus tard à cause de sa petite taille. Il étudia alors la philosophie durant trois ans et sollicita à nouveau son admission au noviciat, vers 1632. Des sources locales anciennes incitent à admettre ces données. Quoi qu'il en soit, Nadasi entre le 14 août 1633 dans la province d'Autriche (date indiquée par Koch et Sommervogel, contre celles de Backer et de Stoeger).

Nadasi fit de brillantes études à Graz, puis (pour la 4e année de théologie) à Rome, où on lui confia en même temps la charge de répétiteur au collège anglais. Il termina ses études par une thèse publique. Il remplit ensuite pendant cinq mois la fonction de préfet des études au séminaire romain, puis fit son troisième an à Leoben et revint à Tyrnau (d'après Sommervogel), où il enseigna les belles-lettres, la philosophie et la controverse théologique. Il demanda alors son envoi en mission, mais on l'orienta vers le ministère et il devint directeur spirituel au Collège Germanique jusqu'à sa nomination comme secrétaire de l'assistance d'Allemagne vers 1657 sous le gouvernement de Goswin Nickel † 1664 et de J. P. Oliva † 1681. De retour à Vienne vers 1664 (d'après Stoeger et Sotvellus), il fut confesseur au collège et directeur de conscience de l'impératrice Éléonore, veuve de l'empereur Ferdinand III † 1657, et il se consacra à la prédication et à sa tâche d'écrivain jusqu'à sa mort, le 3 mars 1679 (les dates indiquées par ADB, 1618-1676, sont inexactes).

Nadasi a beaucoup écrit; il est à la fois auteur spirituel et historien de son ordre. Dans le domaine spirituel, il a connu le succès jusqu'au milieu du 18e siècle; de ses nombreux ouvrages, dont plusieurs se reprennent mutuellement ou ont connu des éditions partielles, nous citerons les plus importants, renvoyant à la bibliographie de Sommervogel pour les diverses rééditions et pour les livres qui semblent moins notables. Pour la plupart, il s'agit d'écrits de tendance ascétique et dévotionnelle qui, sous la forme de méditations développées, offrent des considérations généralement organisées selon le cours de l'année liturgique.

1) *Annus Coelestis Jesu Regi et Mariae Reginae Sanctorum sacer...* (Vienne, 1648 et 1649; dern. éd., Cologne, 1767; trad. allemande, *Himmlisches Jahr...*, Dillingen, 1684, etc.). — 2) *Dies Dominicus sive Annus S. Trinitatis unius Dei...* pour tous les dimanches de l'année (Tyrnau, 1650; dern. éd., Münster, 1761; trad. allemande, Augsbourg, 1728). — 3) *Annus*

Crucifixi Jesu... pour tous les vendredis (Vienne et Posen, 1650). — 4) *Annus Marianus...* pour les samedis (Vienne, 1650). — 5) *Annus Eucharisticus...* pour les jeudis (Tyrnau, 1651). — 6) *Annus Angelicus...* pour les mardis (Anvers, 1653). — 7) *Annus pueri Jesu...* pour les mercredis (Anvers, 1653). — Les n. 2-7 ont été rassemblés dans *Annus hebdomadarum cœlestium* (Prague, 1663).

Pour la sanctification du mois : 8) *Theophilus Marianus* (Cologne, 1654; trad. allemande, Kaufbeuren, 1741). — 9) *Mensis divini Amoris* (3 vol., Rome, 1662-1663; trad. allemande, Ratisbonne, 1708); l'*Hebdomada meditandae aeternitatis* (Rome, 1664, très rééd. jusqu'en 1749) en est un extrait.

Pour la dévotion aux saints : 10) *Hebdomada Sancto Joseph sacra* (Rome, 1659, etc.; trad. espagnole, française, flamande, polonaise). — 11) *Aula coelestis seu praxis colendi omnes sanctos* (Vienne, 1663; trad. allemande, Augsbourg, 1728). — 12) *Annus Joannis...* sur tous les saints prénommés Jean (Prague, 1664). — 13) *Annus Dierum memorabilium Soc. Jesu* (2 vol., Anvers, 1665).

14) Signalons aussi le *De cultu Sanctae Crucis et ejus adoratione*, dont on ne connaît qu'une trad. allemande (Crembs, 1731).

15) Enfin Nadasi a donné une retraite spirituelle de huit ou dix jours : *Annua eremus divini Amoris...* (Vienne, 1679; etc.; trad. allemande, *Jahr der Ewigkeit...*, Vienne-Prague, 1762, 3e éd.).

On aura relevé que la majorité de ces ouvrages s'organisent autour de la préoccupation de sanctifier le temps : l'année, le mois, la semaine, les jours. Généralement ces ouvrages offrent une suite de considérations ou de méditations sur un même thème qui est ainsi fouillé et repris au long d'une année ou d'un mois. L'ensemble infuse au lecteur une nourriture plus dévotionnelle et pratique que doctrinale. Nadasi illustre son enseignement d'une grande abondance de traits et de citations pris dans la tradition de l'Église, en particulier à celle de son ordre, mais aussi aux auteurs de l'Antiquité. Il faut encore relever la préoccupation de la mort, partout présente.

Dans le domaine de l'histoire de la compagnie de Jésus, Nadasi a poursuivi la publication des *Annuae literae Soc. Jesu* pour les années 1650/51 (2 vol., Dillingen, 1658) et 1652/54 (3 vol., Prague, s d); il lui revient d'avoir inauguré l'habitude de mentionner le catalogue des livres provenant des jésuites et parus durant les années dont il s'occupe. Mais sa rédaction est prolixe et par trop édifiante; c'est sans doute la raison pour laquelle cette publication ne fut pas poursuivie. On peut joindre à ce premier travail l'*Auctarium Annuarum S. J. Anni 1653-1654* (Prague, s d), qui offre en particulier les notices des missionnaires J. Almeida † 1633 et Pierre Claver, l'apôtre des noirs au Brésil † 1654.

D'autre part, Nadasi termina et fit publier deux ouvrages laissés inachevés par Philippe Alegambe † 1652 : *Mortes illustres...* (Rome, 1657) et *Heroes et victimae charitatis S.J.* (Rome, 1658). Enfin, il a rédigé, en forme de lettre circulaire, la notice du jésuite A. Koffler, missionnaire assassiné en Chine en 1651 (éd. par J. Stoeklein dans le n. 219 de *Der Neue Weltbott*; cf. Sommervogel, t. 7, col. 1586; DS, t. 8, col. 1034).

N. Sotvellus, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, Rome, 1676, p. 481. — *Allgemeine Deutsche Biographie* = ADB, t. 23, Leipzig, 1886, p. 208 (n'indique pas ses sources). — J.N. Stoeger, *Scriptores prov. austriacae Soc. Jesu*, Vienne-Ratisbonne, 1856, p. 239 svv. — Sommervogel, t. 5, col. 1520-1537. — É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance de Germanie*, t. 1, 1, Paris, 1898, p. 197-199. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 2/2, Fribourg-en-Brisgau, 1913, p. 359. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1269. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 327 et table.

DS, t. 4, col. 663, 673, 674, 678, 680, 1540, 1550; — t. 5, col. 373; — t. 7, col. 693, 782; — t. 8, col. 1024, 1026, 1035; — t. 10, col. 1026-1027.

Constantin Becker.

NAGEL (Luc), jésuite, 1638-1711. — Né le 14 (ou le 25) août 1638 à Warendorf en Westphalie, Lucas Nagel entra dans la compagnie de Jésus à Trèves le 14 août 1658. En 1668 il reçut le diaconat (21 ou 22 septembre) et fut ordonné prêtre le 14 octobre à Sassenberg. Le 15 août 1671 il fit profession solennelle des quatre vœux à Münster. Il mena ensuite une existence très mouvementée de professeur et de prédicateur à Paderborn, à Münster (prédicateur attitré de la cathédrale), à Düren, à Düsseldorf (il y fut précepteur du prince et prédicateur de la cour dans la maison princière du Palatinat-Neubourg). Accompagnant le prince Louis-Antoine (1660-1694), lors de la prise de possession du Palatinat au nom de son père, à travers le pays, il y déploya son activité et participa au renouveau catholique du Palatinat; il fut également prédicateur des armées impériales lors de leurs expéditions contre les Turcs en Hongrie. Nagel sut mettre à profit ses multiples relations personnelles pour susciter des fondations et vivifier ainsi la piété dans sa patrie d'origine. Il mourut le 23 (ou le 28) mai 1711 à Münster.

Ses sermons latins manifestent une connaissance fort étendue de l'Écriture sainte et des sciences bibliques, une grande familiarité avec l'histoire ecclésiastique et profane, principalement l'antiquité classique, et, ce qui n'est pas son moindre mérite, le don de relier le message chrétien à la vie concrète quotidienne de ses auditeurs. Malgré cette érudition, sa simplicité et son bon sens assuraient à ses prédications, au-delà de l'instruction elle-même, un véritable succès. D'autres volumes de sermons étaient encore en projet, quand il mourut.

Stromata evangelica solemnia..., Cologne, 1693. — *Stromata evangelica dominicalia priora...*, 1700.

Sommervogel, t. 5, col. 1538-1539; ne mentionne pas le *Compendium vitae...* de l'évêque Ferdinand de Fürstenberg, à la suite de la 4e éd. des *Monumenta paderbornensia, ex historia romana...*, Lemgo, 1714, 36 p.

Ch. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, t. 5, Brême, 1816, p. 350 (peu sûr). — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3, Ratisbonne, 1921, p. 733. — K.H. Neufeld, *Hofprediger und « Graue Eminenz », P. Lucas Nagel...*, dans *Neue Warendorfer Blätter für Orts- und Heimatkunde*, t. 62, 1971, p. 246 svv.

Karl H. Neufeld.

NAGORE-EZQUERRA (Pérez de, Augustin), chartreux, 1620-1705. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. *Vie et œuvres.* — Agustín Pérez de Nagore-Ezquerra (qui signa toujours simplement Agustín Nagore), naquit à Saragosse en 1620 d'une famille noble; par sa mère il était arrière-petit-neveu de saint Charles Borromée. Son érudition étendue en littérature et en théologie laisse supposer qu'il fit des études universitaires; il reçut le sacerdoce avant son entrée à la chartreuse d'Aula Dei, près Saragosse, où il fit profession en 1661. Rapidement appelé à des charges mineures dans les petites maisons voisines de Las Fuentes et de La Concepción, il revint à sa maison de profession en 1673 comme procureur chargé des affaires dans Sara-

gosse et passa premier procureur en 1678. Après avoir obtenu un grand nombre de voix lors d'une élection priorale manquée en janvier 1680, il fut nommé prieur par le chapitre général en mai suivant. Il mena immédiatement une action vigoureuse contre le vieil abus de la libre disposition des honoraires de messe par les religieux.

Deux ans plus tard, sa communauté saisit le prétexte de la promulgation de la nouvelle édition des Statuts de l'Ordre pour se révolter contre lui et contre le gouvernement d'Innocent Le Masson, alors général (DS, t. 9, col. 572-583). Ce fut le drame de la vie de Nagore. Envoyé à Madrid comme délégué généralice pour poursuivre l'affaire devant le Conseil royal d'Aragon et l'Inquisition, malgré l'opposition acharnée du visiteur de la province, Antoine Gascon, un intrigant assez vil, du vice-roi d'Aragon, le duc de Hijar, et de l'archevêque de Saragosse, Diego del Castrillo, sa dextérité obtint un succès complet dès le 7 juillet, tandis que Le Masson le transférait au priorat de La Concepción et confiait au visiteur la charge difficile de pacifier Aula Dei.

Le 20 août, Le Masson se voyait intimer par l'archevêque, agissant comme délégué apostolique aux termes du concile de Trente, l'ordre d'intenter un procès criminel à Nagore au sujet de vieilles poésies badines adressées à une carmélite, dont on le supposait l'auteur. Au milieu d'un déchaînement de libelles calomnieux, mais vigoureusement soutenu par Le Masson, Nagore put prendre possession de son nouveau priorat et obtenir des juges moins évidemment partiaux que les visiteurs. L'affaire aboutit en effet à un non-lieu, mais, à sa demande instante, il fut déchargé de son office par le chapitre général suivant et put rentrer dans la solitude qu'il aimait. Il fut immédiatement nommé vicaire, c'est-à-dire sous-prieur et maître des novices, de l'importante chartreuse de Scala Dei (Tarragone), d'où il revint avec la même charge à La Concepción après 1695. Il y mourut le 25 décembre 1705, après avoir eu une activité très étendue de directeur spirituel.

Œuvres. — 1) 4 poésies spirituelles dans l'édition qu'il procura (Saragosse, 1679) du poème de son confrère Miguel de Dicastillo, *Aula de Dios.* — 2) Une série de lettres à Le Masson à propos de la crise de 1682, ms Grenoble Y 473-481 (1581-1583). — 3) *Lucerna Mystica, pro directoribus animarum*, parue sous le pseudonyme de Joseph Lopez Ezquerra, Valence, 1690 (rééd. : Barcelone, 1691; Saragosse, 1692; Madrid, 1722, 1733, 1758; Cardena, 1765; Valence, 1728; en Italie : Venise, 1722, 1733, 1745, 1750, 1755, 1761; Naples, 1761; Bassa, 1782). — 4) 6 lettres de direction à Gertrude de la Passion Oloriz y Arbiol, dominicaine stigmatisée, et un mémoire sur son cas, publiés dans *La Vida Sobrenatural*, Salamanque, t. 2, 1921, p. 154-156; t. 5, 1923, p. 212-213 et 285-286; t. 6, 1923, p. 212-213; t. 9, 1925, p. 64-66 et 138-141; t. 24, 1932, p. 213-214. — D'autres écrits sont perdus (cf. *Studia Monastica*, t. 10, 1968, p. 297-298).

2. *Doctrine.* — Le vif succès de la *Lucerna Mystica*, avec ses 16 éditions, est dû aux qualités de méthode et à l'étendue d'information de son auteur. Dès l'introduction du livre, Nagore a nettement défini son but : les mystiques exposent leurs expériences à l'aide de comparaisons souvent impropres, faute de vocabulaire adéquat; les théologiens ont généralement voulu en tirer une synthèse sans rapport avec la scolastique, en créant ce vocabulaire nécessaire, mais celui-ci reste symbolique et varie selon les auteurs. Pour remédier à cette confusion, lui-même vise à reprendre brièvement toute la matière en la fondant « sur une solide théologie scolastique » (éd. Venise, 1722, prologue) qu'il trouve dans les œuvres de saint Thomas, éclairées au besoin par ses disciples orthodoxes que sont Cajetan, dans son grand commentaire de la *Somme*, et J.B. Gonet, dans son *Manuale Thomisticum*. Dès les premiers chapitres du 1er traité, une série de distinctions exclut donc absolument toute union substantielle de la définition de l'union mystique, laquelle reste toujours pour Nagore union intentionnelle et de similitude, revêtant diverses modalités, partielle ou totale, active ou passive.

A ce sévère portique se joint un traité de morale personnelle à l'usage du directeur, où l'exposé des abus n'est pas sans rappeler la littérature picaresque de la génération précédente, tandis que l'examen des divers « génies » des dirigés dans leur aptitude à la contemplation nous renvoie à la médecine classique des « tempéraments ». On notera combien Nagore reste marqué par son milieu dans l'importance extrême qu'il accorde au directeur : son idéal serait un directeur par dirigé, dont les comptes de conscience doivent être multipliés et l'initiative en toute matière à peu près annihilée. D'autre part, il réserve pratiquement la vie mystique aux religieux ou aux séculiers des classes élevées : il n'a rien connu du salésianisme et des mouvements spirituels qui en ont découlé en France (*Prolégomènes*, n. 19).

Deux brefs traités (2-3) posent ensuite le fondement doctrinal en exposant la psychologie thomiste et l'organisme surnaturel correspondant des vertus acquises et infuses et des dons de Saint-Esprit, résumé court et précis de la *Somme théologique*. Les trois derniers traités (4-6) appliquent les notions ainsi précisées à la mystique, mais selon un plan résolument analytique : les phénomènes y sont répartis en trois genres : grâces *gratis datae*, faveurs surnaturelles infuses, et enfin purgations passives. Sans doute les chapitres généraux qui commandent chaque traité, à l'instar des manuels de théologie contemporains, ont leur importance, mais Nagore s'est visiblement attaché surtout à traiter une collection de véritables « cas », analogues à ceux des casuistes classiques, et selon un plan uniforme, où la définition et la description sont suivies d'une analyse selon le schéma des quatre causes, puis de solutions pratiques à l'usage du directeur extrêmement précieuses par leur netteté.

Pour les grâces *gratis datae*, le plan général est repris de la *Somme théologique* 1a 2ae, q. 111, a. 4 (d'après 1 *Cor.* 12, 8-10); des vies de saints modernes et les légendaires médiévaux de Césaire d'Heisterbach, Aymon d'Halberstadt et Vincent de Beauvais fournissent les exemples, d'historicité douteuse sans doute, mais dont la discussion doctrinale est parfaite; Nagore utilise ici les règles de discernement des esprits empruntées à Ignace de Loyola et à D. Alvarez de Paz, et les remarques des meilleurs exégètes, Corneille a Lapide et surtout Jean Lorin.

Pour les faveurs infuses, la collection de notre auteur comprend les phénomènes qu'il a rencontrés chez Thérèse d'Avila, grossis d'emprunts à Richard de Saint-Victor, Alvarez de Paz et Thomas de Jésus. L'ensemble est réordonné selon un ordre de spiritualité croissante. Mais toujours la solution pratique du cas est empruntée à Jean de la Croix : se détacher du phénomène, n'en retenir que la ferveur et la faire servir à la croissance des trois vertus théologales, sauf dans le cas rare où la faveur opère ce qu'elle signifie.

Quant aux purgations passives, Nagore emprunte à Philippe de la Trinité son interprétation exacte des

nuits sanjuanistes et de leur place dans le développement de la vie mystique, mais il a repensé le sujet en revenant directement au texte de la *Nuit obscure* pour dégager les « signes » de ces états, et en les rapprochant de textes du Pseudo-Tauler et d'Harphius. C'est appuyé sur un passage de la *Theologia mystica* de ce dernier et sur son expérience personnelle de directeur, que Nagore prétend dégager du *Cántico* une troisième purgation passive, postérieure à la nuit de l'esprit, ou « purgation d'amour », destinée à purifier la volonté de tout empressement désordonné avant le mariage mystique (tr. 6, n. 156-167).

Pour terminer le livre, une *Manuductio brevis practica* reprend en une synthèse rapide et dense toutes ces analyses selon le déroulement chronologique de la vie spirituelle d'après le schéma dionysien des trois voies. L'exposé des voies purgative et illuminative, dont il n'avait pas encore été question, n'est qu'un résumé des *Exercitios Spirituales... de la Oración* du chartreux Antoine de Molina (DS, t. 10, col. 1478-1481) où se combinent éléments ignatiens et emprunts aux deux docteurs carmes. Par ailleurs, la *Lucerna* avait renvoyé en général à A. Rodriguez et Louis de Grenade pour les *rudes* (tr. 1, n. 75).

Nagore cite près de 150 auteurs dans son ouvrage; on aurait pourtant tort de le prendre pour un éclectique. Remarquons d'abord que toutes les références et citations des Pères et écrivains, jusqu'à saint Bernard inclus, sont puisées dans les œuvres d'Alvarez de Paz, Philippe de la Trinité et Jean Lorin. En fait, les auteurs utilisés de première main sont relativement peu nombreux : outre les hagiographes relevés ci-dessus et ces trois théologiens, on trouve encore les mystiques rhénoflamands, Bonaventure (seul de l'école franciscaine), les deux chartreux Denys de Ryckel et Jérôme Sport parmi les dionysiens, Richard de Saint-Victor et Suarez (uniquement comme théologien des vertus et des dons); il est fait enfin appel à divers spécialistes de démonologie et d'angélologie; mais toutes ces citations viennent seulement formuler ou renforcer de façon heureuse l'enseignement des docteurs ou auteurs carmélitains et sont entièrement dépouillées des caractéristiques de leur école.

Mais avec ses 148 citations, souvent étendues, tirées essentiellement de la *Somme théologique* et du *Commentaire sur les Sentences*, et accessoirement des commentaires sur le Pseudo-Denys et sur saint Paul, Thomas d'Aquin s'impose : les textes carmélitains sont systématiquement ré-interprétés dans le cadre de sa pensée, non sans les forcer parfois, ainsi quand il s'agit d'interpréter les touchers substantiels en conformité avec la distinction réelle de l'âme et de ses facultés. Mais la prépondérance accordée à un thomisme strict était elle-même une caractéristique de l'école carmélitaine contemporaine.

Nagore a ajouté à son œuvre des *Prolégomènes* où il peut rompre des lances en faveur de la contemplation active, dont il ne parle ailleurs qu'en passant. Mais surtout il s'est appliqué à dégager une théorie des phénomènes mystiques corporels, et spécialement de la lévitation, dont il ne trouvait au plus qu'une ébauche dans l'œuvre tardivement publiée de Thomas de Jésus; mais il l'a liée assez malheureusement au mariage mystique. Nagore a aussi parlé de la stigmatisation, et de façon assez dubitative (tr. 5, n. 283); par la suite, son expérience de confesseur occasionnel de la stigmatisée Gertrude Oloriz lui fit rédiger en 1703 une note corrigeant ce que sa *Lucerna* avait de trop systématique, pour conclure à la liberté divine dans la succession des états spirituels, « comme un musicien très habile qui improvise sans se contraindre » (cf. *La Vida Sobrenatural*, t. 9, 1925, p. 66) : il se rapprochait ainsi de l'enseignement d'Innocent Le Masson.

Jaime Baron, frère prêcheur espagnol † 1734, a laissé une *Responsio apologetica satisfaciens objectionibus quibus aliqui librum qui dicitur « Lucerna mystica » impugnabant* (ms, Saint-Ildephonse de Séville); cf. Quétif-Echard, t. 3, par R. Coulon, p. 572.

B. Sebastian, *Biografia Ecclesiástica*, Madrid, t. 14, 1848, p. 928. — Latassa et M. Gomez Uriel, *Biblioteca antigua y nueva de escritores aragoneses*, t. 2, Saragosse, 1885, p. 384. — J. I. Valenti, *S. Bruno y la Orden de los Cartujos*, Valence, 1899, p. 106. — *Ami du Clergé*, Langres, 1896, p. 704. — J. G. Arintero, *La V. M. S. Gertrudis Oloriz y Arbiol*, Madrid, 1925. — Enciclopedia Espasa, t. 37, p. 911. — J.O. Puig Rigau et I.M. Gomez, *Escritores Cartujanos Españoles*, Montserrat, 1970, p. 110-111.

DS, t. 2, col. 770, 2048; — t. 3, col. 424, 867, 1123, 1280, 1604, 1608; — t. 4, col. 1188; — t. 7, col. 2337; — t. 8, col. 1477; — t. 9, col. 301, 740, 849, 1003; — t. 10, col. 404.

Augustin Devaux.

NAGOT (François-Charles), sulpicien, 1734-1816. — Né le 19 avril 1734 à Tours, Charles Nagot, après les humanités étudiées au collège des jésuites, vint à Paris comme boursier à la « petite communauté » de Saint-Sulpice. Prêtre le 31 mai 1760 et admis parmi les sulpiciens, il enseigna à Nantes la théologie de 1760 à 1768. A Paris, il dirigea la « petite communauté », puis à partir de 1780 le « petit séminaire » qu'il réforma avec succès. Nommé en 1789 directeur du grand séminaire de Saint-Sulpice, il négocia l'année suivante à Londres l'envoi de sulpiciens aux États-Unis. Aussi fut-il chargé en 1791 de fonder à Baltimore le premier séminaire du pays; il en fut le supérieur jusqu'en 1810, malgré ses désirs de retraite et sa mauvaise santé; il fonda aussi en 1806 un petit séminaire. Jusqu'à sa mort (9 avril 1816 à Emmitsburg) il exerça une grande influence sur le clergé des États-Unis, tant par ses prédications que par la diffusion des auteurs catholiques du 18e siècle.

Déjà en 1784 à Paris il avait réédité les *Instructions familières sur l'oraison mentale* de N. Courbon (DS, t. 2, col. 2450-2451). Ses traductions ou adaptations d'ouvrages anglais indiquent bien les sources de son apostolat de controversiste et de directeur spirituel; seules sont publiées celles de George Hay, *La doctrine de l'Écriture sur les miracles* (Paris, 1808) et d'A. Butler, *Fêtes mobiles...* (Versailles, 1811).

Sont restées inédites (mss aux archives de Saint-Sulpice, Paris) : de G. Hay, *Le chrétien sincère instruit dans la foi de Jésus-Christ par la parole écrite*, et *Le chrétien pieux ou le chrétien formé à la science du salut*; — de R. Challoner (DS, t. 2, col. 450), *Considérations sur les vérités et les devoirs du christianisme*; *Le chrétien catholique instruit dans la doctrine des sacrements*; *Des fondements de la religion chrétienne*; — de J.E. Nieremberg (DS, t. 11, col. 330), *La différence du temps et de l'éternité* (trad. sur la version anglaise); — de R. Persons, *Guide du chrétien dans les voies du salut*; — de M. Szent-Ivany, *Cinquante raisons ou motifs de préférer la religion catholique*.

On a de lui des *Entretiens et sujets d'oraison* et des *Méditations pour les vacances*. A. Duclaux édita à Versailles, en 1818, la *Vie de M. Olier* que Nagot avait rédigée dès 1790 avec de nombreux textes qui ont fourni les « extraits des mémoires » d'Olier dans leur présentation très peu critique de l'édition Migne (Paris, 1856).

Biographies de Feller, Hoefer, Michaud, Quérard. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 2, Paris, 1900, p. 37-45. — J. W. Ruane, *The Beginnings of the Society of St. Sulpice in the United States (1791-1829)*, Baltimore, 1935. — NCE, t. 10, 1967, p. 196-197.

Irénée Noye.

NAISL (Neissel; Émilien), bénédictin, 1670-1753. — Né le 11 janvier 1670 à Friedberg, près d'Augsbourg, Aemilian Naisl fait ses études à Salzbourg et y est reçu docteur en philosophie. Entré chez les bénédictins au monastère de Weihenstephan, près de Freising, il y fait profession le 18 octobre 1693 et y est ordonné prêtre le 24 avril 1696. De 1714 à 1720, il est maître des novices de la congrégation bénédictine de Bavière à Weihenstephan et Mallersdorf. En 1721, il devient sous-prieur et directeur spirituel à Weltenburg, sur le Danube, puis prieur (1723). A la suite de conflits dans la communauté, il revient à Weihenstephan en 1725; il y sera de nouveau maître des novices et poursuivra la rédaction de ses ouvrages spirituels. Il y meurt le 26 juin 1753.

Naisl est surtout un écrivain ascétique, mais il a aussi abordé la polémique apologétique.

1) Ouvrages ascétiques : *Speculum cleri*, 4 vol., Cologne, 1709-1711, 1734-1735; — *Arca foederis*, extraits du précédent, slnd (cf. Ziegelbauer, t. 4, p. 169); — *Lineae asceticae*, Dillingen, 1715, 1725, etc.; — *Vox clamantis in deserto*, Augsbourg-Ratisbonne, 1722, 1738, etc.; en allemand: *Ein Stimm des Ruffenden in der Wüsten*, Ratisbonne, 1722, 1738, etc.; *Nachklang. Der Stimm...*, impression séparée de la trad. de l'*Appendicula Regularum asceticarum*, dernier chapitre de l'éd. latine, Munich-Stadt-am-Hoff (Ratisbonne), 1750.

Epistula paraenetica, Augsbourg, 1729; — *Nützlicher Danckspruch*, Ratisbonne, 1743; — *Memoriale Domini* (commentaire de la Messe), Augsbourg, 1746; — *Scintillae asceticae*, Munich-Ratisbonne, 1752; — *Considerationes nocturnae*, slnd (cf. Lindner, p. 198).

2) Ouvrages polémiques : *Evangelisches Posthörnlein*, Augsbourg, 1722; Ratisbonne, 1726, etc.; sous le titre de *Theologische Widerlegung. Der von Vito Ludovico Freyherrn von Seckendorff herausgegebenen Historiae Lutheranismi*, Stadt-am-Hoff, 1730, 1731, etc.; en latin, *Theologica refutatio...*, *ibidem*, 1730, 1734; — *Marianische Liebesverbündniss zur Beförderung einer wahren Religions- und Glaubens Vereinigung in Teutschland*, Ingolstadt, 1751.

Restent manuscrits des *Institutiones, ascetica dictata a... P. Ae. Neisl, conscripta a F. Gallo Lieth* (1725-1726; Ratisbonne, Bibl. Centrale de l'évêché); deux autres mss, selon Lindner, p. 198, n'ont pas été retrouvés; Naisl envoya à Rome à la demande du pape Benoît XIV un résumé de son enseignement spirituel (Lindner, *ibidem*).

Très appréciés, surtout dans l'ordre bénédictin, les écrits de Naisl s'adressent principalement au clergé et aux ordres religieux; on n'y trouve pas d'enseignement concernant les laïcs comme tels. En dehors de la Bible et des Pères, et aussi du recours à des auteurs plus récents, le fondement et la base de sa doctrine sont la *Regula Benedicti*. Son œuvre majeure, le *Speculum cleri*, développe fidèlement le schéma des trois voies et s'attarde avec plus de détails à la prière, la méditation, les examens de conscience et la lecture spirituelle; l'enseignement est illustré d'exemples bibliques. On y trouve aussi des avis sur les divers états de vie (évêque, curé, moine) et la manière d'y progresser spirituellement.

Les autres écrits ascétiques, plus courts que le précédent, se rattachent à son genre et à son inspiration, qu'il s'agisse d'exercices pour les grandes fêtes de l'année, de retraites de huit jours ou de méditations pour les débuts du noviciat.

Dans ses écrits de controverse théologique, Naisl adopte le genre de son époque : le ton est souvent acerbe, spécialement à propos de l'*Historia Lutheranismi*. Dans *Posthörnlein* (ch. 45 svv), Naisl reconnaît les apports positifs de chaque Église chrétienne et fait des propositions en vue de la réunion des diverses confessions chrétiennes.

M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Benedicti*, t. 4, Augsbourg-Wurtzbourg, 1754, p. 131, 148, 169. — C. A. Baader, *Lexicon verstorbener baierischer Schriftsteller des 18. und 19. Jahrhunderts*, t. 1, Augsbourg-Leipzig, 1824, p. 68-69. — H. Gentner, *Geschichte des Benedictinerklosters Weihenstephan bey Freising*, dans *Beyträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising*, t. 6, Munich, 1854, p. 1-350; voir p. 159, 213-214.

A. Lindner, *Die Schriftsteller... des Benediktiner-Ordens im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750...*, t. 1, Ratisbonne, 1880, p. 198-199. — Hurter, t. 4, col. 1385. — O. L. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, 2e éd., t. 1, Minnesota, 1962, p. 414-415. — O. Riess, *Die Abtei Weltenburg zwischen Dreissigjährigem Krieg und Säkularisation (1626-1803)*, Ratisbonne, 1975, p. 268-305 *passim*. — DS, t. 1, col. 341, 1431.

Kurt Küppers.

NAISSANCE DIVINE (Mystique de la). — 1. *Origine de la doctrine chez les Pères.* — 2. *Développements au moyen âge.* — 3. *Prolongements aux 16e et 17e siècles.* — 4. *Perspectives actuelles.*

Comme l'ont montré les études approfondies de Hugo Rahner † 1968, la mystique de la « naissance du Verbe de Dieu dans le cœur, ou l'âme, des croyants » (en allemand *Gottesgeburt* ou *Logosmystik*; cf. art. *Logos*, DS, t. 9, col. 958-959) s'enracine dans une théologie du baptême et une ecclésiologie qui remontent aux écrits johanniques et pauliniens et sont déjà exploitées par les auteurs chrétiens dès la fin du 2e siècle. C'est un cas privilégié où se discernent le développement et l'élévation progressive de la notion de « mystique » à partir de la vie de foi et d'amour qui doit normalement s'inaugurer avec le baptême (cf. art. *Mystique* III, DS, t. 10, col. 1939-1955). D'autre part, on ne peut séparer de façon radicale la *Logosmystik* de la *Brautmystik* (mystique nuptiale; cf. art. *Mariage spirituel*, DS, t. 10, col. 388-408) : les deux aspects, on le verra, sont souvent rapprochés ou entremêlés dans les textes.

H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen* (ZKT, t. 59, 1935, p. 338-418; repris dans *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzbourg, 1964, p. 11-87; trad. ital., Rome, 1971). Nous ne reprendrons pas ici cette recherche, qui reste valable dans son ensemble; nous nous arrêterons seulement aux auteurs les plus significatifs, en ajoutant quelques développements sur les prolongements de cette doctrine au-delà de l'époque patristique.

1. **ORIGINE DE LA DOCTRINE CHEZ LES PÈRES.** — Les textes johanniques et pauliniens sur la filiation adoptive, la « nouvelle naissance » par l'eau et l'Esprit, l'incorporation des fidèles au Christ ont évidemment inspiré la réflexion des Pères. Quelques versets de l'ancien et du nouveau Testament ont cependant joué un rôle privilégié aux origines : *Ps.* 44, 2 (« eructavit cor meum verbum bonum »); *Ps.* 109, 3 (« ex utero ante luciferum genui te »); *Isaïe* 26, 18 LXX (« a timore tuo... in utero concepimus et peperimus »); *Gal.* 4, 19 (« filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in

vobis »). Le premier de ces textes a fait situer la nouvelle naissance du Verbe *dans le cœur* de l'homme, le *cœur* étant pris ici au sens biblique, comme centre de la personne et source vivante de ses activités, notamment des pensées et des affections les plus profondes (A. Lefèvre et A. Guillaumont, art. *Cor et cordis affectus*, DS, t. 2, col. 2278-2288). D'autres passages de l'Écriture, en particulier le *Cantique des Cantiques* dont les nombreux commentaires (cf. DS, t. 2, col. 86-109) identifient l'*épouse* à l'Église, à l'âme fidèle, à la Vierge Marie (ou aux trois ensemble), ont fait intégrer la doctrine dans un contexte ecclésiologique et mariologique.

1° Les pères grecs. — La tradition s'inaugure avec Irénée : en naissant de Marie, « le Fils de Dieu (est) devenu Fils de l'homme, afin que par lui nous recevions l'adoption filiale, l'homme portant et saisissant et embrassant le Fils de Dieu » (*Adversus haereses* III, 16, 3; SC 211, 1974, p. 298; cf. IV, 33, 11, SC 100, 1965, p. 830; *Démonstration...* 7 et 40-41, SC 62, 1959, p. 41-42, 94-95). Hippolyte (début 3e s.) s'en inspire : le Verbe incarné enveloppe en lui tous les croyants, « voulant restaurer tous les fils de Dieu et appelant tous les hommes à former un seul homme parfait; car il n'y a qu'un seul Fils de Dieu, grâce auquel nous aussi, ayant bénéficié de la renaissance par l'Esprit Saint, nous désirons tous parvenir au seul homme parfait et supracéleste » (*De Christo et antichristo* 6, GCS 1/2, 1897, p. 6).

Nous laissons ouverte la question de l'identité d'Hippolyte. Reprenant sous d'autres formes l'hypothèse de P. Nautin (cf. DS, t. 7, col. 532-533), les participants d'un colloque tenu à Rome en 1976 se sont orientés vers la distinction d'un Hippolyte, évêque asiate, auteur des traités exégétiques, et d'un Hippolyte romain, auteur des traités mentionnés sur le socle de la statue découverte en 1551 au Campo Verano (cf. *Ricerche su Ippolito*, Rome, 1977, spécialement les communications de V. Loi et P. Meloni, p. 67-88, 97-120).

Pour Clément d'Alexandrie, le Christ, bien qu'il fût Dieu dès l'origine et n'eût « rien à apprendre », voulut cependant « devenir parfait » par la descente de l'Esprit saint à son baptême. « Or, il en est de même pour nous, dont le Seigneur fut le modèle : baptisés, nous sommes illuminés; illuminés, nous sommes adoptés; adoptés, nous sommes rendus parfaits; devenus parfaits, nous recevons l'immortalité » (*Pédagogue* I, 6, 26, SC 70, 1969, p. 159). « Quel étonnant mystère! Il y a un seul Père de l'univers, un seul Logos..., un seul Esprit...; il y a aussi une seule vierge devenue mère, et j'aime l'appeler l'Église » (I, 6, 42, p. 187; le contexte est baptismal et commente saint Paul, spécialement *Gal.* 4, 1-7). Formules encore plus nettes : « L'homme en qui habite le Logos... a la forme du Logos; il est rendu semblable à Dieu... et cet homme devient Dieu car Dieu le veut ». Clément cite alors Héraclite (texte devenu le fr. 62 de l'éd. H. Diels, *Fragmente der Vorsocratiker*) et continue : « Mystère manifeste : Dieu est dans l'homme et l'homme est Dieu » (III, 1, 1-2, SC 158, 1970, p. 15).

C'est Origène cependant qui a donné à cette doctrine « sa forme classique, celle qui devait durer à travers les siècles » (H. Rahner, *Symbole der Kirche*, p. 29); et cela spécialement dans son *Commentaire du Cantique* qui, traduit par Rufin d'Aquilée vers 410, a marqué les auteurs occidentaux plus encore que les orientaux. Le Prologue de cet ouvrage offre une vraie synthèse théologique, appuyée par de nombreux textes bibliques, surtout johanniques et pauliniens. Le Cantique chante l'amour véritable, qui a sa source en la Trinité, et qui passe en l'homme par le Verbe incarné pour que Dieu demeure en nous et nous libère de toute attache charnelle. Par cet amour, l'Église s'unit à son Époux céleste « pour concevoir de lui et sauver une génération chaste de fils, à condition qu'ils persévèrent dans la foi et la sainteté avec sobriété, fils conçus de la semence du Verbe, mis au monde et engendrés soit par l'Église immaculée elle-même, soit par l'âme qui brûle... du seul amour du Verbe » (GCS 8, 1925, p. 74). L'Église en effet est « l'assemblée de tous les saints » et forme « comme une seule personne » (ch. 1, p. 90).

Dans ces passages, le contexte baptismal est sous-jacent. D'autres insistent davantage sur l'habitation du Verbe dans le cœur des croyants (*In Cant.* 2, p. 164-165); sur le progrès dans la sainteté : « chaque âme attire et accueille en elle le Verbe selon la mesure de sa capacité et de sa foi » (1, p. 102), car c'est « en se renouvelant à l'image de Celui qui les a créées que toutes les âmes se disposent à être à l'image du Fils de Dieu » (3, p. 193); enfin sur la nécessité de prédicateurs pour semer dans les âmes la Parole de Dieu (*Hom. sur Lévitique* 12, 7; GCS 6, p. 466). Notons encore une formule que reprendra presque textuellement Eckhart (*In Joannem*, n. 117, *Lateinische Werke*, t. 3, p. 101-102) : « Quid enim tibi prodest si Christus quondam venit in carne, nisi ad tuam quoque animam venerit? Oremus ut illius cotidie nobis adventus fiat et possimus dicere : vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus » (*In Lucam*, hom. 22, 1, GCS 9, p. 144).

Chez Grégoire de Nysse, la naissance divine « devient l'idéal de la perfection, la mystique » (H. Rahner, p. 48). La doctrine de l'homme image de Dieu est le fondement de toute sa théologie spirituelle (cf. art. *Grégoire de Nysse*, DS, t. 6, col. 986; art. *Liberté*, t. 9, col. 812-813) : perdue ou obscurcie par le péché, l'image est restaurée dans le croyant par le baptême, qui fait naître le Christ en nous (*In Cant.* XI, 5, 2, éd. H. Langerbeck, *Opera*, t. 6, Leyde, 1960, p. 323). Mais cette immanence du Christ connaît un processus indéfini de croissance (*In Cant.* III, 1, 14, p. 96, cité en DS, col. 999). La naissance du Christ en nous dépasse d'ailleurs l'inhabitation : elle est « union du Verbe et de l'âme par l'amour » (*In Eccle.* VIII, *Opera*, t. 5, p. 422-423), et cette union s'accroît en intensité, même dans la béatitude (*In Cant.* VIII, 4, 8, p. 246). La doctrine est également liée chez Grégoire au thème de la virginité : de même que Marie met au monde le Verbe corporellement, la vierge connaît aussi une fécondité spirituelle par laquelle le Seigneur « vient habiter dans son cœur » (*De Virginitate* II, 2, 18-24, éd. M. Aubineau, SC 119, 1966, p. 268-269; cf. XIV, 3, p. 438-441); en outre, la virginité est condition du « mariage spirituel » entre l'âme et le Verbe (XX, 1-4, p. 492-503).

On notera d'autre part l'influence exercée sur saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry par la traduction du *De hominis opificio*, sous le titre *De imagine*, due à Jean Scot Érigène (éd. M. Cappuyns, RTAM, t. 32, 1965, p. 205-262); cf. DS, t. 6, col. 1008; t. 8, col. 737.

Avec Maxime le Confesseur † 662 (DS, t. 10, col. 836-847), la tradition grecque de la naissance divine parvient à son accomplissement et prend une coloration nettement mystique (H. Rahner, p. 52). L'histoire spirituelle se divise pour lui en deux phases ou « éons » dont la première est « la descente de Dieu vers l'homme

par le mystère de son Incarnation » et la seconde « la montée de l'homme vers Dieu par la grâce de la déification » (*Quaestiones ad Thalassium* 22, PG 90, 320b). En vertu de la « descente », le Verbe vient habiter dans les profondeurs du cœur de l'homme (*Qu.* 56, 584c); ainsi, « ceux qui vivent ne vivent plus leur propre vie, mais celle du Christ qu'ils possèdent dans leur âme » (*Qu.* 7, 284d). « Le Verbe de Dieu est né une fois selon la chair; mais, à cause de son amour des hommes (philanthropie), il désire naître sans cesse selon l'esprit en ceux qui le désirent; il se fait petit enfant et se forme en eux en même temps que les vertus; il se manifeste dans la mesure où il sait que celui qui le reçoit en est capable » (*Centurie* I, 8, PG 90, 1181a; trad. J.-M. Garrigues, *M. le C. La charité avenir de l'homme*, Paris, 1976, p. 115; voir les p. 112-152 de cet ouvrage). La charité, dont l'effet principal est la communication mutuelle des biens, « fait de l'homme un Dieu et fait que Dieu agit et se manifeste comme homme en raison de la volonté et du mouvement uniques et non dissemblables de l'un et de l'autre » (I, 27, 1189b). La terminologie du « mystère » apparaît dans ces perspectives : « Le Verbe de Dieu veut réaliser en tous les hommes le mystère de son incarnation » (*Ambigua*, PG 91, 1048c). « Tel est le mystère de la demeure très mystique de Dieu auprès des hommes, comme tous nous le croyons » (*ibidem*, 1097cd).

2° **Les Pères latins,** selon H. Rahner (p. 56-65), souligneraient moins cet aspect mystique en accentuant plutôt les aspects sacramentaire et ascétique. Ce jugement ne s'impose pas entièrement. Nous avons déjà souligné ailleurs (art. Église *latine*, DS, t. 9, col. 362-363) la portée mystique des interprétations de l'Écriture chez Ambroise et Augustin. Pour Ambroise, le baiser dont parle *Cant.* 1, 1, signifie que « l'âme adhère au Verbe et par là lui est transfusé son esprit » (*De Isaac* 3, 7-8). Vers la même époque, Grégoire d'Elvire voit aussi dans ce baiser l'union de l'Église au Verbe divin, d'où résulte la procréation « d'une multitude de fils » (*In Cant.* I, 4-8; CCL 69, 1967, p. 171-172). Cf. art. *Osculum*.

Un des thèmes majeurs de l'enseignement d'Augustin est l'incorporation de tous les chrétiens au Christ qui est leur Tête, et ce thème est associé fréquemment à celui de l'union nuptiale entre le Christ et les membres de l'Église, d'après *Éph.* 5, 32 (voir surtout le *Commentaire sur le Ps.* 85, 1). Ces thèmes sont exploités sous de multiples aspects; nous en retiendrons trois.

1) *Virginité et maternité dans l'Église* : comme Marie est mère du Christ à la fois par le corps et l'esprit, les âmes vierges sont « mères du Christ, si elles font la volonté du Père » (cf. *Mt.* 12, 46-50 et par.); et « l'Église tout entière est mère du Christ, car elle enfante ses membres... par la grâce de Dieu » (*De sancta virginitate* 5). Certes, les mères mettent au monde « non le Christ, mais Adam »; cependant, elles coopèrent aussi à l'enfantement de l'Église « par la foi qui opère dans la charité » (7).

2) *Grâce sacramentelle du baptême* : « Les chrétiens peuvent être appelés *christs* parce qu'ils sont oints par son *chrisma* : car le Corps tout entier avec sa Tête est un seul Christ » (*De civitate Dei* XVII, 5; cf. XX, 10). Dans les sermons de Pâques, Augustin souligne le rôle de ce *chrisma*, feu de l'Esprit Saint, qui parachève les rites du baptême pour faire des baptisés le « pur pain » du Christ et ses véritables membres (cf. DS, t. 9, col. 350-352).

3) *Filiation adoptive*, communiquée par l'Incarnation : c'est un des thèmes favoris des sermons de Noël (189, 3; 191, 3-4; 194, 3; *In Joannem* 2, 13-15). Le sermon 370 (très probablement authentique) unit le thème du baptême avec celui de la filiation, et insiste sur la croissance du Christ dans l'âme : « Baptizatus es? Natus est Christus in corde tuo. Sed numquid natus sic remansit? Crevit, ad juventutem pervenit, sed in senectutem non declinavit. Crescat ergo et fides tua, robur inveniat, vetustatem nesciat; sic pertinebis ad Christum filium Dei » (370, 4, PL 39, 659).

Que cette naissance et croissance du Christ en nous comportent un aspect mystique, c'est ce que suggère Augustin en interprétant l'*unctio* de 1 *Jean* 2, 20 et 27: « Que le Christ soit dans ton cœur, que son onction soit dans ton cœur, pour que tu ne sois pas un cœur assoiffé dans le désert, éloigné des fontaines qui l'irriguent » (*In Epist. ad Parthos* III, 13). Et lorsqu'il veut donner à comprendre l'inexplicable « nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 *Jean* 3, 2), il renvoie à cette onction : « Revenons donc à cette onction qui enseigne à l'intérieur ce que nous ne pouvons dire... Que votre action (officium) s'accomplisse dans le désir. Car la vie tout entière du bon chrétien est un saint désir » (IV, 6).

2. DÉVELOPPEMENTS AU MOYEN AGE. — 1° **Au 12e siècle,** la doctrine de la naissance divine est surtout vécue dans les milieux monastiques; elle est enseignée par exemple à l'occasion des sermons de Noël, mais parfois seulement comme une application parmi d'autres (ainsi chez saint Bernard, *In vigilia Nativ.* sermo 6, 8; *Opera*, éd. J. Leclercq-H. Rochais, t. 4, Rome, 1966, p. 240). Plusieurs auteurs accentuent cependant l'aspect mystique.

Dans l'école cistercienne, Guillaume de Saint-Thierry, sans parler explicitement de la naissance divine, souligne l'identification de l'homme à Dieu, en conséquence de l'Incarnation du Verbe et de l'action de l'Esprit. Le Verbe s'est fait chair « ut Deus homo, homo Deus fieret » (*Exposé sur le Cantique* 30, SC 82, 1962, p. 112). Dans la Lettre aux Frères du Mont-Dieu, en commentant *Jean* 1, 12-13, Guillaume distingue une triple ressemblance de l'homme à Dieu : la première est un don naturel; la seconde suppose un consentement volontaire de l'homme et le désir d'imiter le Souverain Bien; la troisième est « l'unité d'esprit » : elle est effet d'une « vertu plus efficace » par laquelle « l'homme devient avec Dieu une seule chose » (n. 258-262, SC 223, 1975, p. 350-354). Cette dernière ressemblance est l'effet de la participation de l'homme à l'Esprit saint, « baiser » qui unit le Père et le Fils (n. 263, p. 354; cf. art. *Osculum*).

Guerric d'Igny † 1157 (DS, t. 6, col. 1113-1121) reprend l'idée d'Origène sur l'inutilité de l'Incarnation si elle ne se réalisait pas aussi en nous : « Puer natus est nobis; inutiliter autem natus esset, nisi et datus esset : frustra factus esset filius hominis, si non recepissent eum filii hominum quibus daret potestatem filios Dei fieri » (*Sermon pour Noël* 2, 1, SC 166, 1970, p. 177). Or, l'âme peut « recevoir et concevoir le Verbe à l'image de Marie, par la même grâce de la foi » (*Sermon sur l'Annonciation* 2, 4; SC 202, 1973, p. 138). Et Marie elle-même « désire former son Fils unique dans tous les fils d'adoption... jusqu'à ce qu'ils atteignent la mesure de la plénitude d'âge » (*Pour la Nativité de la Vierge* 2, 3, SC 202, p. 492).

Isaac de l'Étoile † vers 1178 (DS, t. 7, col. 2001-2038), comme Guillaume, met en lumière le rôle de l'Esprit, mais dans un contexte marial et ecclésial. Déjà la grâce « enfante Jésus dans l'intime de nos

cœurs » (*Sermon* 10, sur Cana, 11-12, SC 130, 1967, p. 148). Mais en outre « nous avons reçu l'Esprit d'adoption..., ainsi le Christ nous donne de devenir fils de Dieu, nous par adoption, lui par une génération singulière ». Et Isaac distingue trois « générations » du Verbe : la première, éternelle, du Père et sans mère; la seconde, dans le temps, d'une mère sans père; la troisième, en nous, « se fait selon la substance sans père ni mère mais, selon le sacrement, de Dieu le Père par l'Esprit saint, et de l'Église, vierge et mère » (*Sermon* 42 sur l'Ascension, PL 194, 1831c-1832ab). Il met encore en parallèle le rôle de l'Esprit dans l'Incarnation du Verbe et notre filiation : « Le Christ, par l'Esprit, est devenu fils de l'homme de la Vierge Marie; par le même Esprit, nous devenons fils de Dieu de l'Église vierge » (*Sermon* 45 pour la Pentecôte, 1841bc). Autres textes sur l'union entre le Verbe et l'humanité mentionnés en DS, t. 7, col. 2024-2026, avec bibliographie.

Le *Speculum virginum*, rédigé au milieu du 12e siècle et largement répandu dans la suite (cf. art. *Monachisme*, DS, t. 10, col. 1606), montre comment le Christ enseigne à le « concevoir par sa Parole et donne de l'enfanter par les bonnes actions »; cet enfantement, que doit suivre une croissance dans la foi et l'amour, se fait à l'imitation de Marie et de l'Église. Le *Speculum* associe d'autre part la *Brautmystik* à la *Gottesgeburt* (cf. les textes cités par M. Bernards, *Speculum virginum*, Cologne-Graz, 1955, p. 190-191, notes).

Pour l'école de Saint-Victor, voir Richard, *Adnotationes mysticae in Ps. 28*, PL 196, 297cd; *Sermon pour l'Annonciation*, PL 177, 933-934 = *Liber exceptionum* II, x, 18, éd. J. Châtillon, coll. Textes philosophiques du M.A. 5, Paris, 1958, p. 409-410.

2° **Au 13e siècle,** Bonaventure † 1274 traite *De quinque festivitatibus pueri Jesu* : la première festivité est la conception spirituelle du Verbe, qui conduit à imiter Marie partant visiter Élisabeth, montant sur les hauteurs et recherchant l'amitié des hommes fervents (*Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 88-91); la seconde est la naissance spirituelle du Fils de Dieu dans l'âme : elle provoque encore à l'imitation de Marie (dont le nom signifie *amarum mare*, *illuminatrix*, *domina*), en s'affligeant des péchés du monde, en illuminant par les vertus, en dominant les voluptés charnelles; ainsi l'âme partage le bonheur de Marie, et goûte combien « le Seigneur Jésus est doux » (p. 91-92).

Au début de ce siècle apparaît aussi, semble-t-il, la tradition des « trois naissances » du Verbe (cf. *supra*, Isaac de l'Étoile) associées aux trois messes du jour de Noël. Cf. Innocent III † 1216 (DS, t. 7, col. 1767-1773), *Sermo 3 de Nativitate Domini*, PL 217, 456-460; Hélinand de Froidmont † après 1229 (DS, t. 7, col. 141-144), *Sermo* 5, PL 212, 523; Thomas d'Aquin (?), *Sermon 2 pour Noël*, *Opera*, éd. Vivès, t. 29, Paris, 1876, p. 287; Ludolphe de Saxe † 1378 (DS, t. 9, col. 1130-1138), *Vita D.N.J.C.* I, 9; surtout Jean Tauler † 1361, *Sermon* 1 « Des trois naissances et des trois messes de Noël » (éd. F. Vetter, Berlin, 1910, p. 7-12; trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 1, Paris, 1927, p. 163-174).

3° **Eckhart et ses disciples.** — La *naissance de Dieu* dans le *fond* de l'âme, dans la *petite étincelle* (*vünkelin*) où l'âme coïncide avec Dieu, occupe une place importante dans la doctrine d'Eckhart † 1327/8 et des mystiques rhéno-flamands. Cette doctrine a déjà été étudiée en détail par H. Fischer (art. *Fond de l'âme*, DS, t. 5, col. 650-661; compléments par R.-L. Oechslin, art. *Image et ressemblance*, t. 7, 1451-1460).

Nous nous limiterons à Eckhart. Pour lui la naissance divine dans l'âme est celle de la Déité, ou de la Trinité tout entière; elle se fait cependant, et en ceci Eckhart reste fidèle à la tradition, par une participation singulière à la génération du Fils; il suffira de citer un texte capital :

« Le Père engendre son Fils dans l'éternité semblable à lui-même. Le Verbe était près de Dieu et Dieu était le Verbe : il était identique à lui dans la même nature. Je dis plus encore : il l'a engendré dans mon âme. Non seulement elle est près de lui et de même il est près d'elle, lui étant semblable, mais il est en elle et le Père engendre son Fils dans l'âme de la même manière qu'il l'engendre dans l'éternité et non autrement... Le Père engendre sans cesse son Fils et je dis plus encore : il m'engendre en tant que son Fils et le même Fils. Je dis davantage : il m'engendre non seulement en tant que son Fils, il m'engendre en tant que lui et en tant que moi, et moi en tant que son être et sa nature. Dans la source la plus intérieure, je sourds dans le Saint-Esprit; c'est là une vie, un être, une opération. Tout ce que Dieu opère est un; c'est pourquoi il m'engendre en tant que son Fils, sans aucune différence. Mon père selon la chair n'est pas à proprement parler mon père, mais seulement par une petite parcelle de sa nature et je me suis séparé de lui; il peut être mort et moi vivant. C'est pourquoi le Père céleste est véritablement mon père, car je suis son fils et j'ai de lui tout ce que j'ai et je suis le même Fils et non un autre. Le Père opère une seule œuvre, c'est pourquoi il m'opère comme son Fils unique, sans aucune différence » (*Predigten* 6, *Deutsche Werke* = DW, t. 1, p. 109-110; trad. de J. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 1, Paris, 1974, p. 85; cf. *Pred.* 22, p. 382; 29, DW, t. 2, p. 84; trad., t. 1, p. 192, 239).

Cette doctrine audacieuse doit être située dans la perspective d'une métaphysique intellectualiste (cf. art. *Eckhart*, DS, t. 4, col. 99-105), qui conditionne la conception hautement mystique de l'union à Dieu. Eckhart souligne d'ailleurs les exigences de purification totale que suppose, du côté de l'âme, cette intensité d'union : c'est l'*abgeschiedenheit*, le détachement radical (cf. le traité de ce titre, dont J. Quint affirme l'authenticité, DW, t. 5, p. 400-437; trad. J. Ancelet-Hustache, *Traités*, Paris, 1971, p. 160-171), ou encore la « pauvreté d'esprit » (*Sermon* 52 *Beati pauperes spiritu*, DW, t. 2, p. 486-506; trad. *Sermons*, t. 2, 1978, p. 144-154).

3. **PROLONGEMENTS AUX 16e-17e SIÈCLES.** — On sait aujourd'hui que les grands mystiques de l'école carmélitaine ont subi l'influence des maîtres rhéno-flamands (cf. art. *Mystique*, DS, t. 10, col. 1919). L'idée de la « naissance divine » s'est ainsi transmise, mais dans une perspective différente : elle est située désormais au sommet de l'itinéraire mystique. La formule elle-même n'apparaît guère, ou apparaît avec un autre sens; on parlera plutôt de « communication », « réveil », « unité ou union », « inhabitation ».

Dans les *Septièmes Demeures*, Thérèse d'Avila † 1582 enseigne que l'âme, parvenue au « mariage spirituel », comprend en quelque façon les affirmations de la foi sur le mystère de la Trinité :

« Là les trois Personnes se communiquent à elle et lui parlent; elles lui font comprendre ce que dit le Seigneur dans l'Évangile : qu'il viendrait, lui et son Père et l'Esprit saint pour demeurer dans l'âme qui l'aime et garde ses commandements » (VII, 1, 8; cf. *Jean* 14, 23). Alors aussi « l'humanité du Seigneur apparaît au centre de l'âme... comme il apparut aux apôtres sans entrer par la porte quand il leur dit : la Paix soit avec vous » (VII, 2, 3; cf. *Jean* 20, 21).

Jean de la Croix † 1591 affirme à plusieurs reprises que l'homme peut devenir « Dieu par participation » (*Subida* II, 5, 6; *Cántico* 39, 4; *Llama* 2, 34; 3, 8), au terme de la purification active et passive, et lorsque « tous ses mouvements et opérations sont changés en mouvements divins » (*Llama* 2, 34); cette transformation est proprement « indicible », mais elle peut « se dire en cette parole : l'âme est faite Dieu de Dieu, par participation de Dieu et de ses attributs » (3, 8).

L'expression la plus haute du « mouvement » du Verbe dans l'âme se trouve, et cela est significatif, dans les dernières pages des écrits mystiques, où Jean de la Croix commente la dernière strophe de la *Llama*. A vrai dire, il ne s'agit pas proprement d'une « naissance », mais d'un « réveil » du Verbe dans l'âme; ce réveil est d'une telle intensité qu'il prend une valeur en quelque sorte cosmique, renouvelant non seulement l'âme elle-même, mais aussi son regard sur les créatures, perçues ici dans leur intime relation à Dieu :

« Ce réveil est un mouvement que le Verbe fait en la substance de l'âme, d'une grandeur, d'une seigneurie et d'une gloire si sublimes, et d'une suavité si intime, qu'il semble à l'âme que tous les baumes et parfums odorants de toutes les fleurs du monde se remuent et se démènent, se brouillant l'un parmi l'autre pour la délecter; et que tous les royaumes et seigneuries de la terre, et que toutes les puissances et vertus du ciel se remuent. Et non seulement cela, mais aussi que toutes les vertus, substances et perfections et grâces de toutes les choses créées resplendissent et sont agitées du même mouvement toutes ensemble et toutes en un » (le mystique s'appuie ici sur *Jean* 1, 3-4 : toutes choses sont vie en lui, et *Actes* 17, 28 : elles ont leur vie, leur être et leur mouvement en lui).

« Mais comment se fait ce mouvement en l'âme, attendu que Dieu est immobile, c'est chose merveilleuse (Jean de la Croix recourt alors à *Sag.* 7, 24 et 27 : la Sagesse divine « demeurant en soi stable... renouvelle toutes choses »)... Aussi devons-nous dire ici que c'est l'âme qui, en ce mouvement, est mue et réveillée du sommeil d'une vue naturelle à une vue surnaturelle... Mais, quant à Dieu, il est toujours tel que l'âme le voit ici, c'est-à-dire mouvant, gouvernant, et donnant l'être, la vertu, les grâces et les dons à toutes les créatures, les tenant toutes en soi virtuellement, actuellement et substantiellement présentes. Et l'âme voit en un seul clin d'œil ce que Dieu est en soi et ce qu'il est en ses créatures; ainsi qu'en ouvrant un palais on voit en regard la majesté de la personne qui est dedans et, en même temps, tout ce qu'elle fait. C'est ainsi, selon ce que je puis entendre, que ce réveil et cette vue se font en l'âme : l'âme étant substantiellement en Dieu, ainsi que l'est toute créature, Dieu lui ôte quelques-uns de ces voiles et quelques-unes de ces courtines qu'elle a devant soi en grand nombre, afin qu'elle puisse le voir tel qu'il est » (*Llama* 4, 4-7; trad. franç. *Œuvres*, Paris, 1967, p. 804-807).

Pierre de Bérulle † 1629 (DS, t. 1, col. 1539-1581) ignore la terminologie de la « naissance divine ». Mais sa doctrine de l'*adhérence* au Verbe incarné (col. 1564-1565) et des « états » de Jésus, auxquels l'homme participe d'une certaine manière (cf. DS, t. 4, col. 1379, 1403-1406), en constitue un équivalent (voir par exemple les textes cités en DS, t. 7, col. 1578). De même, Marie de l'Incarnation l'ursuline † 1672 (béatifiée le 22 juin 1980) parle plutôt d'une « opération du Verbe » en elle, de « l'union intime avec lui, et même avec le Père Éternel et l'Esprit saint »; voir les textes cités dans l'art. *Fond de l'âme*, t. 5, col. 663-664.

L'ouvrage du capucin Archange Ripaut, *La Divine naissance, enfance et progrès de l'âme au Saint Amour de Jésus et de Marie*, (Paris, 1631; 2e éd. augm. 1633), ne traite pas de la naissance divine dans l'âme, mais bien, comme le titre l'indique, de la « naissance de l'âme à l'amour de Jésus », et l'objet de l'ouvrage est plutôt la pratique de l'oraison. De même, *Les progrès de l'amour divin.* I *L'amour naissant*, Paris, 1643, s'adresse à des « commençants » pour introduire à la vie spirituelle.

Par contre, le thème de « l'enfantement du Verbe dans l'âme », à l'imitation de Marie, revient avec insistance dans le *Cherubinischer Wandersmann* (1674; éd. bilingue, Paris, 1946) d'Angelus Silesius, pseudonyme de Johannes Scheffler † 1677 : I, v. 23, 61, 101, 151, 256; II, 101-105, 112, 252; III, 23, 33, 188, 238; IV, 194, 216, 230; V, 249-252.

4. **PERSPECTIVES ACTUELLES.** — Chez les auteurs spirituels de notre époque, le vocabulaire de la « naissance divine » est peu employé. La tradition en reste néanmoins vivante sous d'autres formes, sans parler des études historiques sur les auteurs antérieurs ou des éditions modernes de leurs œuvres (notamment celles d'Eckhart).

1° D'abord **chez les mystiques.** — La carmélite Élisabeth de la Trinité (1880-1906; DS, t. 4, col. 590-593), dans ses notes spirituelles et sa correspondance (*Écrits spirituels*, présentés par M.-M. Philipon, Paris, 1949), fait une large place à l'inhabitation en nous de la Trinité Sainte, et particulièrement à une conformation intime au Christ. Nous devons ainsi devenir « un autre Christ, travaillant pour la gloire du Père » (p. 105), être pour lui « en quelque sorte une humanité de surcroît, en laquelle il puisse renouveler tout son mystère » (p. 107). Élisabeth est très marquée par les textes pauliniens sur l'adoption filiale (p. 127-129) et par les textes johanniques qui promettent la « demeure en nous » du Père et du Fils : « A tout instant, du jour et de la nuit, les Trois Personnes divines demeurent en toi » (Lettre à sa mère, p. 178-179).

De même, Édith Stein, juive convertie devenue carmélite et morte en déportation entre 1942 et 1945, voit dans la naissance du Christ la venue de Dieu en ce monde « pour former en nous un corps mystérieux : lui notre tête et nous ses membres... Il n'est plus d'obstacle au passage en nous de la vie divine ». Et elle étend la portée de ce mystère à l'Église entière : « Être un avec Dieu n'est qu'un commencement... Si Dieu est en nous, et s'il est l'amour, nous ne pouvons pas ne pas aimer nos frères. Aussi notre amour du prochain donne-t-il la mesure de notre amour pour Dieu » (*Das Weihnachtsgeheimnis*, rédigé vers 1930; trad. franç., Paris, 1955, p. 39, 41).

Adrienne von Speyr † 1967, dont la vie mystique a fortement inspiré la théologie de H. U. von Balthasar (cf. son ouvrage, *A. von S. et sa mission théologique*, trad. franç., Paris, 1976), revient au thème de la naissance divine dans une série de méditations sur le Prologue de *Jean* (*Das Wort wird Fleisch* = *Johannes* I, Einsiedeln, 1949, p. 124-152; trad. franç. en préparation). « Recevoir le Verbe » (*Jean* 1, 12), c'est le laisser venir en nous au point qu'il prenne totale possession de notre être et qu'on ne puisse distinguer « celui qui reçoit et celui qui est reçu »; il nous fait alors participer à son activité et à sa liberté souveraine. « Être né de Dieu » (*die Geburt aus Gott*; *Jean* 1, 13) reste un mystère caché à la plupart des hommes; ils sont fils de Dieu

sans savoir ce que cela veut dire. Mais en d'autres cette naissance fait l'effet d'un « tremblement de terre » qui les transforme entièrement, comme l'amour passionné pour une femme conduit le jeune homme à une expérience tout autre que celle des joies de la famille : « Dans celui qui naît à la vie divine, tout est retourné (*durchgewühlt*), et c'est comme s'il n'avait jamais su ce qu'est l'amour de Dieu » (p. 142).

2° **Le renouveau théologique contemporain,** en dépendance d'ailleurs d'un renouveau des études exégétiques et patristiques, a remis au premier plan des idées quelque peu oubliées par la théologie antérieure, où l'Écriture et la tradition servaient surtout à justifier des thèses spéculatives. A vrai dire, la terminologie de la « naissance divine » n'est plus utilisée, mais le sens spirituel qu'elle véhiculait revient au jour sous de multiples aspects. Nous signalerons seulement les plus apparents (on en trouverait un condensé dans la Constitution de Vatican II, *Lumen Gentium*) : le *baptême*, compris comme « nouvelle naissance » de l'eau et de l'Esprit; l'*eucharistie*, comme communion à la vie même que le Christ reçoit du Père (*Jean* 6, 57) et sacrement d'unité entre les hommes; la *liturgie*, comme acte commun du Christ et de l'Église son Épouse; la *grâce sanctifiante*, comme filiation adoptive, par laquelle le chrétien devient « filius in Filio »; l'*Église*, comme mystère et communion, et non plus seulement comme institution ou société hiérarchisée; *Marie*, comme nouvelle Ève et mère des vivants, à la fois type et mère de l'Église. Ajoutons le renouveau de la théologie trinitaire, en particulier la « redécouverte » de l'Esprit saint (du moins dans l'Église d'Occident). Ces orientations nouvelles ont sans doute atténué le caractère spéculatif et déductif de la théologie; en contrepartie, elles ont fait apparaître ses implications spirituelles dans la vie concrète du chrétien.

Conclusion. — La *naissance divine* (nous avons préféré cette expression parce qu'elle évite les ambiguïtés que recèle en français la formule « naissance de Dieu », traduction littérale de l'allemand *Gottesgeburt*) dans l'homme n'est pas une simple métaphore ni un pur symbole : elle exprime une réalité, ou plutôt une vie. C'est la naissance du croyant à une vie qui n'est plus seulement *selon Dieu*, mais *de Dieu* et *en Dieu*, vie d'un « fils de Dieu » qui a reçu du Verbe incarné le « pouvoir » de devenir tel (*Jean* 1, 12-14), et animée par l'Esprit qui lui fait dire « Abba, Père » (*Rom.* 8, 14-17; *Gal.* 4, 1-7).

Au plan du langage cependant, la « naissance divine » n'est qu'une formule, une manière de parler. Or, une formule peut être « parlante » à une époque, et cesser de l'être à une autre époque. Un penseur génial réussit parfois à lui donner une prégnance singulière : tel fut le cas d'Origène, à la suite d'une méditation de l'Écriture, plus tard de Maître Eckhart, mais cette fois en dépendance d'une métaphysique qui estompe la *différence* entre Dieu et l'homme pour souligner l'*identité*. L'essentiel n'est pas la formule, mais la réalité vécue, dans la foi et l'amour. C'est pourquoi une théologie de l'Église comme Corps et comme Épouse du Christ et une théologie des sacrements et de la liturgie comme synergie de l'action divine et de la liberté humaine peuvent faire naître une spiritualité qui prend à bon droit la relève de celle qu'exprimait la « naissance divine ». A condition toutefois que cette spiritualité soit prise au sérieux, c'est-à-dire vécue en profondeur et non pas en surface, traduite en actes et en vérité, et pas seulement en paroles ou bons sentiments. C'est à cette profondeur et à cette vérité que ramènent les mystiques de la naissance divine : à ce titre ils restent des témoins qui méritent d'être encore écoutés.

Les études spécifiques sur notre thème sont peu nombreuses : H. Rahner, cité *supra*. — P. Miquel, *La naissance de Dieu dans l'âme*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 35, 1961, p. 378-406 (abondant dossier de textes, y compris des philosophes et poètes). — A. Klein, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Milan, 1978, Postilla 7, p. 149-153 (nombreuses références, avec citations de textes importants).

L'inventaire des études où le thème est occasionnellement mentionné serait par contre très étendu. Nous signalons seulement quelques ouvrages.

Pères de l'Église. — A. Benoît, *Le baptême au second siècle. La théologie des Pères*, Paris, 1953. — H. Coathalem, *Le parallélisme entre la Vierge Marie et l'Église jusqu'à la fin du 12e siècle*, coll. Analecta Gregoriana 74, Rome, 1954. — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938.

W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931; *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955; *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1955; *Die Sakramentsmystik des Nikolaus Cabasilas*, Wiesbaden, 1977. — H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges-Paris, 1961. — J. Chênevert, *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique*, Bruxelles-Paris-Montréal, 1969, p. 152-207. — A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, Innsbruck, 1959. — Pour l'Église syriaque, voir R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, 1975, p. 142-150 (maternité de l'Église).

Moyen âge. — J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, coll. Maîtres spirituels 7, Paris, 1956. — B. Diestsche, *Der Seelengrund nach den deutschen Predigten*, dans *Meister Eckhart der Prediger*, Fribourg-en-Brisgau, 1960, p. 167-199. — D. Mieth, *Gottesschau und Gottesgeburt*, dans *Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol.*, t. 27, 1980, p. 204-223.

16e-17e siècles. — V. Dobhan, *Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila*, Francfort/Main, 1978. — F.-G. Preckler, *Bérulle aujourd'hui. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ*, Paris, 1978. — H. Cuzin, *Du Christ à la Trinité d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation*, Lyon, 1936.

Perspectives actuelles. — J. Dupont, « *Sun Christô* ». *L'union avec le Christ suivant s. Paul*, Louvain, 1952. — B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus*, coll. Lectio divina 42, Paris, 1966. — É. Mersch, *Filii in Filio*, NRT, t. 70, 1938, p. 551-582, 681-702, 809-830. — V. Warnach, *Christusmysterium*, éd. B. Neunheuser, Graz-Vienne-Cologne, 1977.

P.-Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, coll. Lex Orandi 30, Paris, 1960. — A. Hamman, *Je crois en un seul baptême*, Paris, 1970. — A. Benoît, B. Bobrinskoy, F. Coudreau, *Baptême, sacrement d'unité*, Paris, 1971 (étude de B. B., *Le mystère pascal du baptême*, p. 85-146). — J. J. von Allmen, *Pastorale du baptême*, Fribourg/Suisse, 1978, p. 33-48.

H. de Lubac, *Méditations sur l'Église*, coll. Théologie 27, ch. 9, *L'Église et la Vierge Marie*, p. 249-285 (plusieurs rééd. et trad.). — Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vol., Paris, 1979-1980.

En plus des art. du DS cités dans le texte, avec leur bibliographie, voir les art. *Baptême, Corps mystique, Divinisation, Église, Esprit Saint, Grâce, Homme* (II « dans le Christ »), *Image et ressemblance, Imitation du Christ, Inhabitation, Liturgie, Marie, Noël.*

Aimé Solignac.

NAJERA (Naxera; Manuel de), jésuite, 1604-1680. — Natif de Tolède, Manuel de Najera entra dans la compagnie de Jésus vers la fin de sa 21e année et fit

profession en 1640. Il étudia la philosophie à Huete, puis la théologie à Alcala et enseigna dans les collèges de Murcie, Alcala et Madrid. Son enseignement porta trois ans sur la grammaire, trois autres sur la philosophie, quatre sur la théologie, six sur la sainte Écriture et huit sur la politique. Il fut surtout très connu comme prédicateur, auteur de sermonnaires et de commentaires sur la Bible. Pendant douze ans, il fut prédicateur attitré de Philippe IV. Sa notice nécrologique (ARSI, *Tolet. 38* I, f. 297rv) dit qu'il exerça durant cinquante ans la fonction de prédicateur, qu'il écrivit en castillan et en latin plus de trente volumes de sermonnaires ou de commentaires sur la Bible, que les profits notables qu'il en retirait, il les appliquait entièrement à des œuvres pies. Il passa la plus grande partie de sa vie au Collège Impérial de Madrid. Homme d'allure modeste, il se distinguait en particulier par sa charité pour les pauvres et sa dévotion envers la Vierge Marie; il mourut le 11 septembre 1680.

1. *Sermonnaires.* — Ses premiers écrits, dont nous connaissions la publication, sont une *Oración funebre* en l'honneur de D. Fernando, Infant d'Espagne, cardinal et archevêque de Tolède, son *Oración panegírica* en mémoire du cardinal Cisneros et deux sermons sur François Xavier et Ignace de Loyola : le tout publié à Alcala en 1642. Vient ensuite un *Sermon de la Concepción de la Virgen* (Alcala, 1643). Si on laisse de côté divers sermons isolés, on le voit publier, de 1643 à 1658, 4 volumes de *Sermones varios* qui, avec quelques changements dans le choix des sujets, eurent diverses éditions (Lisbonne, 1648; Madrid, 1666, 1680, etc.). Suivirent des *Panegíricos en festividades de varios santos* (2 vol., Madrid, 1648), des *Sermones panegíricos, predicados en las festividades de Cristo nuestro Señor* (Madrid, 1649) et des *Sermones panegíricos, predicados en las festividades de la Virgen nuestra Señora* (Madrid, 1648; Lisbonne, 1651). Eurent aussi plusieurs éditions ses *Discursos morales sobre los Evangelios de Cuaresma* (Madrid, 1649; trad. italienne, Venise, 1665), ses *Discursos morales para las ferias de Cuaresma* (Madrid, 1649) et ses *Sermones del Santisimo Sacramento* (Alcala, 1669; Madrid, 1679).

Furent aussi traduits en italien (Venise, 1658) les *Discursos morales para las dominicas de Adviento y las demás hasta Cuaresma* (Madrid, 1652). Najera publia en outre *Sermones para las dominicas del año* (Madrid, 1657), *Sermones sobre el Salmo Miserere* (Madrid, 1652; Alcala, 1679), *Semana Santa* (Madrid, 1678; Alcala, 1679) et *Segunda Cuaresma* (Madrid, 1680).

Ses *Sermones fúnebres*, imprimés séparément en diverses occasions, furent rassemblés en un vol. in-4° de 482 pages (Madrid, Imprenta Réal, 1666). Le sermon consacré au Père E. Nieremberg, dans le style baroque et recherché propre à l'auteur et à son temps, fournit quelques données intéressantes au sujet de la vie extérieure du célèbre ascète et permet d'apprécier sa vie spirituelle intime ainsi que son zèle apostolique, en particulier dans son rôle de directeur d'âmes.

Au long de cette production oratoire, derrière le style ampoulé, la recherche des contrastes ou des paradoxes, on peut toujours constater une bonne doctrine. Le point de vue moral y domine le spirituel; on peut cependant y relever des notations de ce genre : « Plongés dans le sommeil des grâces, alors que les sens sont recueillis, on pénètre beaucoup de mystères : la présomption est délaissée; les yeux intérieurs s'ouvrent; on pleure ses péchés et on les enterre; et ainsi (cette) nourriture et (ce) repos sont des armes puissantes contre les appétits aveugles et les sentiments vagues » (*Sermones del Santisimo Sacramento*, Madrid, 1679, p. 65).

2. *Commentaires sur la Bible.* — Le premier tome des *In Josue... commentarii litterales moralesque* (Lyon, 1647; Venise et Anvers, 1650; 2e éd. corrigée, Lyon, 1651) fut suivi d'un tome 2 (Lyon, 1652). Les trois tomes *In Judices* furent imprimés à Lyon entre 1656 et 1664. Un autre tome (deux parties à pagination distincte) donna des *Excursus morales in primum librum Regum* (Madrid, 1670; Lyon, 1672), suivis par un *In secundum librum Regum* (2 vol., Lyon, 1673 et 1676).

On pourrait s'attendre à trouver dans ces commentaires quelque chose de très différent des sermons. En fait, ils fournissent à Najera l'occasion de réfléchir sur toutes sortes de questions morales et représentent une véritable encyclopédie de la vie morale chrétienne. Par ailleurs, les volumes de Najera comportent d'ordinaire de multiples *indices* concernant les termes, les références aux textes scripturaires et tout ce qu'il faut à l'usage des prédicateurs pour la composititon de leurs sermons.

Le livre *En azañas de David, el arte de la fortuna* (Madrid, 1660) présente un caractère quelque peu différent. Il témoigne d'une grande érudition scripturaire, classique et patristique. Néanmoins, ici également, les titres de certains chapitres suggèrent la même prévalence du caractère moralisant (ch. 97 : Comment s'assure un sort heureux celui qui se conduit comme il le doit, même si d'autres se conduisent comme ils ne le devraient pas; ch. 147 : Comment les grandeurs fondées sur l'injustice et la violence encourent toujours danger de ruine).

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 352-353. — Sommervogel, t. 5, col. 1600-1607. — J. E. de Uriarte, *Obras anónimas y seudónimas... de la Compañia de Jesús*, t. 1, Madrid, 1904, n. 1489; t. 5, 1916, p. 358. — J. Simon Diaz, *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, t. 1, Madrid, 1952, p. 122, 562; *Jesuitas de los siglos* XVI *y* XVII. *Escritos localizados*, Madrid, 1975, n. 927-999.

Archives romaines de la Compagnie de Jésus, *Tolet. 23-27* (catalogi triennales); *Tolet. 38* I (*Litterae annuae*, f. 297rv). — DS, t. 4, col. 1133.

Manuel Ruiz Jurado.

NAKATEN (Nakatenus; Guillaume), jésuite, 1617-1682. — Wilhelm Nakaten naquit en novembre 1617 à Gladbach (Mönchengladbach) en Rhénanie et fut baptisé le 26 novembre. Entre 1628 et 1636 il fait ses études dans les collèges jésuites de Neuss et de Cologne. Promu maître ès-arts en 1636, il entre dans la compagnie de Jésus. De 1636 à 1638 il fait à Trèves son noviciat, immédiatement suivi jusqu'en 1644 d'une période d'enseignement au collège des jésuites de cette même ville. Il fait ses études de théologie à Münster en Westphalie de 1644 à 1648 (ordination sacerdotale en décembre 1647). La troisième année de probation l'amène à Cologne en 1648-1649. Entre 1649 et 1652 il est préfet des études à Coesfeld (Westphalie) et, de 1652 à 1655, professeur au collège de la compagnie à Münster. A partir de l'automne 1655, il est appliqué à la prédication et à l'enseignement religieux, d'abord à Juliers, puis à Cologne (1657-1673), où il sera surtout prédicateur de la cathédrale et confesseur. Entre 1660 et 1664, il prêche aussi à la cour de Bonn auprès du prince électeur de Cologne; il exerce la même fonction de 1673 à 1679 à Düsseldorf à la cour de Neubourg-

Palatinat. Il fut enfin prédicateur et catéchiste à Aix-la-Chapelle; c'est là qu'il mourut le 23 juin 1682.

Les œuvres de Nakaten sont les suivantes : 1) *Thesaurus sacrae supellectilis*, Trèves, 1642, etc. — 2) *Emmanuel seu de ove perdita*, tragi-comédie, Münster, 1648 (introuvable). — 3) *Widmungsgedicht* (dédicace) de la première éd. du *Trutznachtigall* de Friedrich Spee, Cologne, 1649. — 4) *Aussführung des Novembris oder Wintermonats*, Cologne, s d (1658/60; complément de *L'Année chrestienne* de Jean Suffren, Paris, 1640-1642).

5) *Himmlisch Palm-Gärtlein*, Cologne, 1662; etc.; dernière éd., Einsiedeln, 1909; — en latin, *Coeleste palmetum*, Cologne, 1667; dernière éd., Malines, 1922; — en néerlandais, *Hemels Palmhof*, Anvers, 1682; dernière éd., Utrecht, 1947; — en français, *Le Palmier Céleste*, Anvers, 1725; dernière éd., Turnhout, 1907. — 6) *Seelen-Hülff*, Cologne, 1672; etc.; dernière éd., 1755. — 7) *Relation eines und anderen discurses über etliche Glaubenspuncten...*, sInd (Düsseldorf, 1676; aucun exemplaire connu). — 8) *Coelestes animae deliciae*, Cologne, 1687; etc.; dernière éd., 1724.

Ces écrits, surtout les n. 5, 6 et 8, n'ont cessé d'être réédités pendant trois siècles; entre 1642 et 1947, on a pu relever avec certitude au moins 670 éditions diverses, surtout dans la partie nord de l'Europe. Les points culminants de cette diffusion se situent au 18e siècle, malgré le rationalisme du Siècle des Lumières, et au 19e. Certains cantiques de Nakaten figurent encore dans les livres de chants diocésains d'Allemagne.

Le *Himmlisch Palm-Gärtlein*, qui fut de loin le plus répandu, est un recueil présentant des séries d'offices, de litanies, d'instructions et de prières pour toute sorte de circonstances. Il est caractérisé par l'utilisation très abondante de la Bible (plus de onze cents citations et soixante psaumes en entier); il recourt aussi aux Pères, en particulier Augustin et Jean Chrysostome. Nakaten est avant tout un compilateur qui transmet une doctrine éprouvée à un large public de fidèles. Il insère un Chemin de croix dont chaque station regroupe divers versets de l'Écriture; il a servi de modèle à beaucoup d'autres par la suite et jusqu'à nos jours (vg le livre de prière intitulé *Gotteslob* en usage dans les diocèses d'Allemagne et d'Autriche depuis 1975). Nakaten présente aussi la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus sous une forme bien définie dans l'édition de 1668, et cela avant même les révélations à Marguerite-Marie Alacoque (1673).

Sommervogel, t. 5, col. 1544-1554; t. 9, col. 712. — W. Bremme, *Geistliche Lieder von W. Nakatenus* (éd. de textes poétiques), Cologne, 1903. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3, Ratisbonne, 1921, p. 595-597. — L. Bopp, *Zu einem 300 jährigen Gebet- und Gesangbuch-Jubiläum*, dans *Oberrheinisches Pastoralblatt*, t. 61, 1960, p. 210-217. — K. Kamner, *Biographische Nachrichten...*, in *P. W. Nakatenus*, dans *Neues Trierer Jahrbuch*, t. 1, 1961, p. 63-68. — LTK, t. 7, 1962, col. 754.

K. Küppers, *W. Nakatenus... Biographische Daten...*, AHSI, t. 48, 1979, p. 203-247; *Das Himmlisch Palm-Gärtlein des W. N. Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit*, Ratisbonne, 1981.

DS, t. 4, col. 1628, 1827, 1829-1830; — t. 7, col. 782; — t. 8, col. 1026, 1459, 1463.

Kurt Küppers.

NAMPON (Adrien), jésuite, 1809-1869. — Né au Puy (Haute-Loire), le 12 décembre 1809, Adrien Nampon est reçu dans la compagnie de Jésus, au noviciat d'Avignon, le 7 août 1830 et doit commencer sa formation à l'étranger (Italie et Suisse). Il l'achève à Vals-près-Le Puy et va enseigner au collège de Fribourg. De retour en France, il est prédicateur de missions et de retraites, conseiller spirituel, fondateur d'œuvres. Il se dépensa beaucoup pour collecter les fonds nécessaires à la réalisation de la statue de Notre-Dame de France sur le Mont-Corneille au Puy (1860). Il mourut, étant père spirituel au scolasticat de Vals-près-Le Puy, le 15 février 1869.

Dans son œuvre écrite, signalons comme pouvant intéresser la spiritualité : *Saint Joseph. Méditations pour une neuvaine*, Bar-le-Duc, 1865; 2e éd., Le Mans, 1868. — Les rééditions du *Pédagogue chrétien*, de Philippe d'Oultreman (v. notice *infra*), sous le titre *L'instruction du chrétien*, Paris, 1854, et de *Manrèse* (cf. DS, t. 3, col. 454), Lyon, 1868. — *Beautés de la liturgie*, Avignon, 1874, où l'auteur considère la liturgie comme le lieu où resplendit la vérité révélée.

On a encore de lui : *Manuel du missionnaire*, Lyon-Paris, 1847, écrit à l'usage des prédicateurs de missions « dans nos contrées » et tissé de citations et d'exemples tirés en particulier de Paul Segneri † 1694 et de Julien Maunoir † 1683. — *Étude de la doctrine catholique dans le concile de Trente proposée comme moyen de réunion de toutes les communions chrétiennes*, Paris, 1852; 3e éd., 2 vol., 1868; trad. allemande et anglaise.

Sommervogel, t. 5, col. 1554-1557. — E. Desjardins, *Le P. Nampon et l'œuvre de Notre-Dame de France*, dans *Revue du monde catholique*, t. 25, 1869, p. 691-707. — J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle, 1814-1914*, t. 2, Paris, 1916, p. 282; t. 4, 1922, p. 174 et 206. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 3, Enghien, 1955, col. 575 et 610; t. 5, 1957, col. 6.

Henri de Gensac.

NARDIN (Jean-Frédéric), pasteur, 1687-1728. — Jean-Frédéric Nardin est né à Héricourt (Haute-Saône) le 29 août 1687, fils de Daniel Nardin, pasteur à Saint-Martin de Montbéliard, et de Marie Duvernoy, fille de Charles Duvernoy, pasteur à Héricourt puis à Montbéliard. Il fait ses études de théologie à Tübingen où il subit fortement l'influence des piétistes. En 1714, il est nommé pasteur à Héricourt; sa jeune ardeur renouvelle la piété de cette paroisse, sous le règne déplorable du prince de Montbéliard Léopold Éberhardt (1699-1723).

Il prêche hardiment, fonde de petits groupes de prières, ou *collegia pietatis*, comme il les avait vu fonctionner à Tübingen ; il donne des cours dans son presbytère aux moins instruits et compose pour ses ouailles des « Hymnes et cantiques spirituels ». Son dévouement et aussi son manque de patience lui suscitent une vive opposition; on lui reproche de ne pas suivre la coutume, on critique sa pratique des conventicules (cf. rapport du Maître-Bourgeois de la ville d'Héricourt, Paris, B.N.). Bien que les plaintes aient abouti à un non-lieu de la part du Conseil de Régence de Montbéliard, Nardin quitte Héricourt en 1718 pour Blamont, où il exerce un ministère aussi remarquable, mais moins agité. Il meurt à quarante et un ans le 7 décembre 1728.

C'était un homme de prière. « Son secret était alors de s'approcher de plus près de son Sauveur crucifié, de s'unir à lui plus étroitement que jamais de pensées et d'affection », écrit de lui son premier biographe. Le piétisme qu'il avait si fortement soutenu se développa considérablement après lui dans l'Église luthérienne du pays de Montbéliard; il en fut le principal instigateur.

Œuvres : *Le prédicateur évangélique ou sermons pour les dimanches et les principales fêtes*, Bâle, 1735; Montbéliard, 1750, 1754; 4 vol., Paris, 1821. — *Psaumes et cantiques spirituels*, éd. par D. E. Choffin élève de Nardin, Halle, 1740, 1755.

J. J. Duvernoy, *Vie de J. F. Nardin*, en tête de l'éd. des sermons de 1754; Strasbourg, 1847; revue et trad. en allemand par Choffin, Halle, 1759. — E. et E. Haag, *La France Protestante*, t. 8, 1858, p. 3-5. — O. Douen, dans *Encyclopédie des Sciences religieuses de F. Lichtenberger*, t. 9, 1880, p. 530-532. — G. Donzé, *Notice sur J.F.N.*, Paris, 1883. — A. Chenot, *L'Église d'Héricourt de 1676 à 1789*, Montbéliard, 1885. — J. Viénot, *La vie ecclésiastique et religieuse dans la principauté de Montbéliard au 18e siècle*, Paris, 1895, p. 26, 35-45.

Marc Lods.

NAREK (Grégoire de), † vers 1010. Voir sa notice, DS, t. 6, col. 927-932.

NARSAÏ. Voir aussi Nersès.

NARSAÏ, docteur nestorien, 399-502? — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. *Vie.* — C'est par deux auteurs syriaques du 6e siècle, d'assez peu postérieurs à Narsaï, Barḥadbešabba de 'Arbaia et son homonyme de Ḥulwān, que nous connaissons les grandes lignes de la vie de ce docteur, qui naquit en 399 et fit montre d'une grande précocité intellectuelle. Enfant, il aurait dû fuir une persécution des Mazdéens; orphelin, il se retire dans un monastère, auprès d'un oncle qui l'élève. Entré à l'école d'Édesse, son oncle le priera plusieurs fois de revenir auprès de lui, notamment pour recueillir sa succession, mais il ne semble pas s'être laissé beaucoup détourner de son enseignement à l'école, dont il devint le directeur en 437, à la mort de Rabboula (ou de Qiyoré?). Ayant adopté les thèses de Théodore de Mopsueste, il fut accusé de suivre aussi Nestorius, et dut finalement s'enfuir de l'école. Il se réfugia à Nisibe, auprès de Barṣauma, qui l'engagea à fonder une nouvelle école. A partir de 471, il est le principal animateur de ce centre de théologie qui supplanta Édesse, fermé en 489. Il mourut peut-être en 502, chargé d'ans.

2. *Œuvres.* — A la fois enseignant et écrivain, Narsaï a fait œuvre d'exégète et de théologien : celle-ci est importante par ses proportions, si l'on en croit Ebedjésu qui lui attribue de nombreux commentaires sur la Bible, douze volumes de discours métriques, soit 360 Memré pour chaque jour de l'année, une liturgie et d'autres compositions en prose. Mais seules ont été conservées 82 (ou 84, selon F. G. McLeod) homélies en vers, dont Mingana a publié à peu près la moitié. Le reste demeure inédit, mais le travail de publication est rendu difficile par l'absence de mss anciens (13e s.), la plupart étant des copies modernes. Seuls, six Memré sur la création et cinq autres touchant à la christologie ont fait l'objet de véritables éditions critiques. Les quatre homélies liturgiques ont été aussi maintes fois étudiées. Il faudrait néanmoins que toute l'œuvre soit publiée pour pouvoir prendre la mesure exacte du « nestorianisme » de Narsaï. Ceux qui se sont penchés sur son œuvre (y compris le cardinal Tisserant) tendent à le laver de toute hétérodoxie, dans la mesure où l'on n'entend pas son affirmation des deux natures dans le Christ dans un sens exclusif de l'unité de la personne.

3. *Doctrine.* — Narsaï apparaît d'abord comme un exégète accompli, son enseignement s'enracinant dans les deux Testaments. Mais ce qui est proprement exégétique dans son œuvre, semble avoir été négligé par les chercheurs, la littérature en ce domaine étant déjà abondante. Aussi les textes qui ont pour thème les grands personnages bibliques, ou les apôtres et les paraboles de l'Évangile sont-ils encore seulement accessibles, en syriaque, dans l'édition de Mingana. Les homélies sur la morale semblent de peu d'intérêt. Mais l'exégèse, chez Narsaï, n'est qu'un moyen, ou qu'une occasion pour définir une théologie et une vision du monde originales, même si l'on peut retrouver la filiation de certaines doctrines chez Théodore de Mopsueste ou Aphraate. Cette vision forme un tout, dans lequel les conceptions sur la création du monde, et ce qui s'y rattache (nature des éléments, de Dieu, de l'homme, des anges) sont étroitement liées aux doctrines sur la fin des temps.

Notons seulement les vues les plus originales de cet auteur : Dieu crée par son *signe*, auquel s'ajoute parfois une parole (pour la création de la lumière et de l'homme, mais non pour les anges). Il y a deux modes de création, à partir du non-être et à partir de l'être déjà existant. L'homme comme *image* de Dieu est aussi une idée centrale chez Narsaï, et le Christ est l'image première par laquelle l'homme atteint Dieu, comme l'a bien montré McLeod. L'homme est encore le *lien* de la création, parce qu'il participe à la fois aux êtres doués de parole et aux êtres muets. Mais l'homme est mortel, non parce qu'il a péché à l'origine, mais parce que la structure de son corps le montre.

La deuxième création, celle de la restauration finale, est non seulement supérieure à la première, par son caractère d'éternité, mais parce que ce sera le monde du *repos*, opposé à celui des labeurs où nous sommes présentement. Par une exégèse typologique, Narsaï manifeste les relations entre l'hexaéméron et la restauration, qui se fera aussi par un signe divin. On notera le rôle eschatologique attribué à Élie, doctrine qui semble unique dans la patristique latine et syriaque, car à la fin des temps une sorte de combat singulier opposera l'Antéchrist à Élie, aidé par le Christ. L'homélie 44 décrit l'état de repos parfait et d'immutabilité des êtres après la restauration.

Il faut souligner enfin l'intérêt des commentaires liturgiques, dont Connolly a montré l'importance pour l'histoire des liturgies orientales. Si ces textes-là se sont conservés, avec d'autres dont nous avons tenté de dégager l'essentiel, c'est sans doute parce que la récitation liturgique ou la lecture monacale leur a permis de traverser les siècles. Le caractère répétitif des textes, et leur forme métrique, dans laquelle, contrairement à Éphrem ou Jacques de Saroug (contemporain de Narsaï), l'exposé atteint rarement à un réel élan poétique, ont facilité leur mémorisation et leur conservation. Narsaï demeure pour nous un penseur et un théologien, non un poète.

1. **Œuvres.** — 1) *Éd. générales.* — A. Mingana a édité la moitié des homélies : *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, 2 vol., Mossoul, 1905. — 2) *Éd. partielles.* — Homélies sur la création (six), éd. par Ph. Gignoux, PO 34 (3-4), 1968; Homélies christologiques, éd. par F. G. McLeod, PO 40 (1), 1979.

3) *Traductions.* — Homélies liturgiques : éd. D. B. von Haneberg, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. 3, 1849, p. 231-242 (en allemand); éd. R. H. Connolly, dans *Texts and Studies*, t. 8, 1909, lxxvi-84 p. (en anglais); éd. Ph. Gignoux, dans *L'initiation chrétienne*, coll. Lettres chrétiennes 7, 1963, p. 195-247 (en français); éd. A. Guillaumont, dans *L'Orient syrien* = OS, t. 1, 1956, p. 189-

207 (en français); éd. P. Brouwers, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. 41, 1965, p. 179-207 (en français).

Homélies sur la création : éd. Ph. Gignoux, OS, t. 7, 1962, p. 307-336 et 477-506; t. 8, 1963, p. 227-250 (en français). — Homélie sur Élie : éd. E. K. Delly, dans *Divinitas*, t. 3, 1959, p. 514-553 (en latin). — Homélie sur les trois docteurs : éd. F. Martin, dans *Journal Asiatique*, t. 14-15, 1899-1900, p. 446-492 et 469-525 (en français). — Homélie sur les martyrs : éd. P. Krüger, OS, t. 3, 1958, p. 299-316 (en français). — Homélie sur l'âme : éd. Allgeiger, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 21, 1922, p. 360-396.

2. **Études.** — 1° Manuels et encyclopédies. — R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 344-345. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 109-113. — E. Tisserant, DTC, t. 11, 1931, col. 26-30. — J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 50-51. — I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Rome, 1958, p. 107-110; 2e éd. 1965, p. 115-118. — B. Altaner, *Précis de Patrologie*, 1961, p. 500. — F. Macomber, *The mss. of the metrical homilies of Narsaï*, OCP 39, 1973, p. 275-306.

2° *Études particulières.* — F. Feldmann, *Syrische Wechsellieder von Narses. Ein Beitrag zur altchristlichen syrischen Hymnologie, nach einer Handschrift der Königlichen Bibliothek in Berlin*, Leipzig, 1896. — G. Sfair, *L'ortodossia di Narsai rilevata dalla sua Omelia sui Dottori Greci*, dans *Bessarione*, t. 33, 1917, p. 313-327. — P. M. Wolff, *Drei Begräbnisgesänge Narsais*, dans *Oriens Christianus*, N.S., t. 13/14, 1925, p. 1-29. — F. C. Burkitt, *The manuscripts of Narsaï on the Mysteries*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 29, 1927-1928, p. 269-275. — P. Krüger, *Das älteste syrische nestorianische Dokument über die Engel*, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 1, 1952, p. 283-296; *Das Bild der Gottesmutter bei dem Syrer Narsai, ibidem*, t. 2, 1953, p. 110-120; *Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsaï*, OS, t. 4, 1959, p. 193-210.

L. Abramowski, *Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narsai über die drei nestorianischen Lehrer*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 66, 1954-1955, p. 140-143. — N. Sèd, *Notes sur l'homélie n° 34 de N.*, OS, t. 10, 1965, p. 511-524. — Ph. Gignoux, *Les doctrines eschatologiques de Narsaï*, OS, t. 11, 1966, p. 321-353 et 461-488; t. 12, 1967, p. 23-54. — T. Jansma, *Une homélie anonyme sur la création du monde*, OS, t. 5, 1960, p. 396-397; *Étude sur la pensée de Narsaï, l'homélie* XXXIV : *Essai d'interprétation*, OS, t. 11, 1966, p. 147-168, 265-290 et 393-429. — F. G. McLeod, *The Soteriology of Narsai*, Excerpta ex dissertatione ad Lauream, Pont. Inst. Orient. Stud., Rome, 1973, 56 p.

Sur l'école de Nisibe : J.-B. Chabot, *L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts*, dans *Journal Asiatique*, t. 8, 1896, p. 43-93. — A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, CSCO 266 (*Subsidia* 26), 1965, p. 57-65; *Un vestige d'une lettre de Narsaï et son importance historique*, OS, t. 9, 1964, p. 515-523.

Philippe GIGNOUX.

NATALE (ANTOINE), jésuite, 1648-1701. — Antonio Natale naquit à Palerme le 3 avril 1648. Après s'être formé dans la Congrégation mariale « del Fervore », qui y était florissante, et avoir fait deux années de philosophie, il entra dans la Compagnie de Jésus le 17 juin 1663. Ses études littéraires et philosophiques terminées, il fut envoyé en divers petits collèges de Sicile enseigner la grammaire et la rhétorique, offices dans lesquels il fut fort éprouvé et donna un remarquable exemple de caractère. Devenu prêtre, il fut appliqué à diverses fonctions à Salemi, Alcamo et Palerme, où il s'occupa des jeunes étudiants jésuites. Il devint finalement recteur du noviciat à Messine et maître des novices, en 1690. Mais après deux années, ayant obtenu d'être relevé de ces charges, il fut envoyé à Palerme pour diriger la Congrégation mariale dont il s'occupa avec un rare savoir-faire et des fruits abondants. Étant simultanément père spirituel de la maison et confesseur de Ferdinando Bazan, archevêque de Palerme, il étendit son influence à l'île entière, spécialement par l'entremise des nouvelles générations qui recouraient à lui. Il se vit aussi confier la direction des Missions intérieures d'une partie de la Sicile et l'assura avec six ou neuf Pères rattachés au collège de Palerme. Rare exemple de vertu et en renom de sainteté, Natale mourut à Palerme, après une douloureuse maladie, le 17 octobre 1701.

Il a laissé les ouvrages suivants : 1) *Glorie del Sacerdotio* rivelate a S. Brigida insieme coi suoi obblighi e pregiuditii (sur les devoirs et les dangers du sacerdoce), Palerme, 1693, 1701 (éd. augmentée); Naples, 1735 (*Glorie...* cavate dal libro autentico delle Rivelazioni della Santa), 1740; trad. en castillan, Mexico, 1716; en français, Paris-Lyon, 1857.

2) L'écrit peut-être le plus répandu de Natale est *Il Paradiso in terra*, spalancato a chi vuole ed è libero a scegliere il più securo stato di vita, Palerme, 1699.

Padoue, 1722, 1723, 1743; Rome, 1749; Imola, 1828; Vérone, 1834; Prato (éd. Giachetti, avec un appendice pris de la *Vocazione vittoriosa* de J.-P. Pinamonti), 1879, 6e éd., 1907; Milan, 1896.

Trad. en allemand, Augsbourg, 1750, 1840; — en anglais, New York, 1882; — en castillan, Madrid, 1889; — en français, Lyon, 1827; Alexandrie (Capriolo), 1828; Saint-Denis, 1829; Clermont-Ferrand, 1833; Gand, 1907; — en portugais, Porto, 1898, 1931.

Une première partie donne les motifs généraux qui rendent désirable la vie religieuse, permettant de voir en elle un paradis sur terre : depuis la préservation de bien des dangers et des illusions qui menacent ceux qui restent dans le monde, jusqu'à ces biens spirituels inestimables que sont une purification plus grande, la facilité à recevoir les sacrements, l'engagement à suivre le Christ par amour, l'exercice facilité de vertus sans nombre (détachement, chasteté, obéissance), l'espoir enfin d'une sainte mort. La deuxième partie traite des difficultés souvent rencontrées par ceux qui désirent se faire religieux. L'exposé est présenté sous forme de dialogue entre deux interlocuteurs, saint Stanislas Kostka et son frère Paul, choisis à dessein parce qu'ils discutèrent effectivement de la vocation du premier. La troisième partie donne des conseils pratiques aux jeunes gens décidés à se faire religieux, mais qui risquent de se laisser détourner : veiller sur l'attrait pour la maison familiale, choisir un guide pour sa vocation, garder fidèlement l'appel entendu. La clarté du style, malgré l'époque baroque où se situe la rédaction, le but pratique visé et surtout l'esprit qui imprègne l'écrit, ont été, semble-t-il, les qualités qui lui ont assuré une large diffusion. Il a été un des meilleurs guides théoriques d'inspiration ignatienne sur les motivations inhérentes à la vie religieuse; on y trouve l'écho des situations concrètes de l'époque, en un temps où la vocation, qu'elle fût au mariage ou à la vie religieuse, se voyait souvent soumise à la contrainte. L'auteur analyse et coordonne en vue d'un choix personnel les expériences spirituelles et religieuses assez communes alors chez les chrétiens, dissipant de manière simple et judicieuse nombre de préjugés courants au sujet de la vie religieuse.

3) *Esercizio divoto di otto giorni in onore di S. Ignazio*, Palerme, 1766; Venise, 1799; Rome, 1892. — 4) *Amores eucharistici*, sive de Christo Jesu in sacramentalibus deliciis animarum suavissimo Salomone Cantica divini amoris, opuscule posthume, Palerme, 1703; Syracuse, 1914 : la Sunamite chante

pour l'Époux sur trente thèmes, le plus souvent scripturaires, les élans d'amour de son cœur.

5) *De coelesti conversatione in terris a religioso viro instituenda*, 2 vol. posthumes, Palerme, 1703; Brno, 1721; Ingolstadt-Augsbourg, 1750; Naples, 1760; — trad. franç., Angers, 1861; extrait : *Pieux souvenirs. Jour de réformation chaque mois*, Paris, 1870, 1875. L'ouvrage veut servir à ranimer les pratiques spirituelles (quotidiennes, hebdomadaires et annuelles) des jeunes religieux dont les études risquent d'éprouver la sève spirituelle.

Entre autres opuscules, signalons : *Il Purgatorio inondato del sangue del divino Agnello* (Palerme, 1697, 1703); — *La spada di dolore che trapassa il cuore della Madre di Dio* (1699, 1701); — *Il giglio fra le spine* (1693; destiné aux religieuses cloîtrées) et les *Regole prattiche per le Congregationi segrete di S. Maria del Cuore dai Padri Missionari della Compagnia di Giesù* (1694); la vie spirituelle de Natale apparaît bien ici : c'était un homme animé d'une ferveur sereine, aussi bien dans sa vie personnelle qu'à l'égard de ceux qui furent confiés à ses soins.

Archives romaines de la Compagnie de Jésus, *Sic. 70, 71* (Catalogues triennaux); *162-165* (Catalogues annuels); *165*, f. 251v : notice nécrologique.

Sommervogel, t. 5, col. 1590-1594. — Éloge, en tête du *De coelesti conversatione* de Natale. — É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus*, Italie, t. 2, Paris, 1894, p. 407-408. — DS, t. 4, col. 1828; t. 7, col. 783.

Giuseppe Mellinato.

NATIVITÉ. Voir art. Noël, *infra*.

1. NATTA (Hyacinthe), capucin, † 1627. Voir Hyacinthe de Casale, DS, t. 7, col. 1208-1209.

2. NATTA (Marc-Antoine), prêtre, † 1568. — Fils de Francesco Natta, Marcantonio naquit à Asti dans les débuts du 16e siècle et y mourut en 1568. Docteur « in utroque » et prêtre, il vécut à Gênes, où il fut auditeur de Rote, à Casale du Montferrat, où il fut sénateur, à Milan, où il enseigna le droit, à Mantoue entre 1556 et 1559, à nouveau auditeur de Rote. Polygraphe et poète, sa doctrine spirituelle prend place dans le courant de la théologie humaniste à tendance éclectique. Elle utilise les classiques latins et grecs, les Pères de l'Église, notamment Ambroise, Augustin et Jérôme, et, parmi les écrivains ecclésiastiques, Bernard et Catherine de Sienne.

Écrits. — *Orationes* (Pavie, 1552), en l'honneur des jurisconsultes : exercice de rhétorique pour la croisade antiturque; — *De pulchro* (Pavie, 1553), d'allure platonico-augustinienne, en faveur de l'unité entre le « bonum » et le « pulchrum »; — *De oratione ad Deum, dialogus qui Marinus inscribitur* (Venise, 1557); c'est le meilleur ouvrage ascétique de Natta : traité sur l'oraison, qui est dite nécessaire pour tous, même en tant que contemplation. L'auteur souligne l'importance de la prière de l'esprit, qui est actif tout aussi bien dans la prière vocale, l'oraison jaculatoire ou le chant. La meilleure forme de prière se trouve dans le *Pater* et dans les Psaumes.

In divi Hieronymi stridonensis natale, oratio (Mantoue, 1557) : louange des vertus de saint Jérôme et appel à l'unité du peuple chrétien; — *De Deo, libri* XV (Venise, 1560), sur l'essence de Dieu, la création, le mal, l'eschatologie, avec des réflexions polémiques contre l'Islam; — *De humilitate liber* (Venise, 1561); l'humilité est la base de la vie vertueuse : l'auteur en appelle aux exemples tirés des auteurs classiques païens, mais surtout à celui du Christ dans le mystère de l'Incarnation; — *In festo Assumptionis sacratissimae Dei Genitricis Mariae* (Venise, 1561), avec des références à sa « Mediatio »; — *Volumina quaedam* (Venise, 1562), plutôt autobiographique.

Les *Opera* (Venise, 1564) comprennent : *De immortalitate, libri* V; *In Domini Natale oratio*; *De quadragesimali jejunio*; *De poenitentia*; *In festum Paschatis*; *De fuga saeculi et religionis studio seu de charitate Dei ad novitium monachum*; *De vita perfecta*, contre les faux moines; etc. — *Consiliorum seu responsorum...* III (Mondovi, 1566), exposé de la doctrine traditionnelle sur le sacrifice propitiatoire du Christ, qui se base sur les Pères et Catherine de Sienne pour enseigner comment vivre la passion du Christ dans la mortification quotidienne.

De eloquentia christiana (Francfort et Venise, 1572), rééd. du *De Christianorum eloquentia* édité déjà dans *Volumina quaedam* (*supra*) : c'est une brève histoire de l'éloquence chrétienne; — *Consilia* I-IV (Francfort, 1572), rééd. partielle de Mondovi, 1566 (*supra*); — *Consiliorum seu responsorum d. Marci Antonii Nattae...* IV (Turin, 1573), rééd. de Francfort, 1572; — *Additiones ad Consilia Alexandri Tartagnae* (Turin, 1575); — *De doctrina principum* (Francfort, 1603).

A. Manno, *Il patriziato subalpino* (dactylographié, Turin, Bibl. Naz., t. 18, table).

G. Cinelli Calvoli, *Bibliotheca volante continuata da D.A. Sancassani*, t. 3, Venise, 1746, p. 368. — G. Morano, *Catalogo degli illustri scrittori di Casale e di tutto il ducato di Monferrato*, Asti, 1771, p. 74. — F. A. Della Chiesa, A. Rossotto et O. de Rossi, *Scrittori piemontesi, savoiardi, nizzardi*, Turin, 1790, p. 88, 197. — A. Morano, U. Promis et M. Zucchi, *Bibliografia storica degli Stati della monarchia di Savoia*, t. 1, Turin, 1884. — DTC, t. 11, 1931, col. 35-36. — M. Bersano Begey, *Le cinquecentine piemontesi*, Turin, 1961, t. 1, p. 263; t. 2, p. 138, 532.

Antonio Niero.

NATURE ET VIE SPIRITUELLE. — Le mot *nature*, comme ses parallèles en diverses langues, est d'un usage fréquent et présente des sens multiples (le *Dictionnaire* de Littré en compte vingt-neuf). Aussi a-t-on proposé d'éviter dans le langage philosophique un terme si ambigu (cf. F. Mentré, dans *Vocabulaire... de la philosophie*, éd. A. Lalande, 6e éd., Paris, 1951, p. 670). Mais on peut, à l'inverse, en justifier l'usage en raison de « l'unité essentielle de signification, le sens que l'on fait dominer dans un cas particulier enveloppant toujours, comme un de ses harmoniques, ceux qu'on laisse momentanément de côté » (J. Lachelier, *ibidem*, p. 667; cf. p. 670).

Un indice de l'intérêt toujours actuel pour l'idée de nature est qu'elle a fait l'objet récemment de nombreux ouvrages, qui envisagent son application à diverses époques (antiquité, moyen âge, 16e-18e siècles) et sous divers aspects (sciences, éducation, philosophie).

A. Pellicer, *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris, 1966 (dans l'introduction, résumé de la thèse complémentaire portant sur le grec *phusis*). — *La Filosofia della natura nel Medioevo* (Actes du 3e Congrès international de Philosophie médiévale, Passo della Mendola, 21 août-5 septembre 1964), Milan, 1966. — H. Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, 1967. — P. Magnard, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Besançon, 1975. — R. Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine, 1700-1750*, Villemomble, 1960. — D. Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, Paris, 1907. — R. Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au 18e siècle*, Paris, 1960 (nombreuses allusions à l'idée de nature). — J. Ehrard, *L'idée*

de nature en France dans la première moitié du 18e siècle, 2 vol., Paris, 1963 (condensé dans *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, 1970).

J. Ulmann, *L'idée de nature dans l'éducation physique et l'éducation morale*, Paris, 1964. — R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, coll. L'évolution de l'humanité, Paris, 1969 (ouvrage posthume et inachevé, mais très suggestif). — Th. von Uexküll, *Der Mensch und die Natur*, Berne, 1953. — J.-M. Aubert, *Philosophie de la nature. Propédeutique à une vision chrétienne du monde*, Paris, 1965.

Les vues marxistes sur le travail et sur la dialectique homme-nature (F. Engels, *Dialektik der Natur*, Berlin, 1951; trad. franç. par D. Naville, Paris, 1951) ont également donné lieu à plusieurs études, par ex. J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, p. 380-404; éd. revue, 1970, p. 215-232).

Divers problèmes concernant les rapports de la nature avec la vie spirituelle ont été abordés dans les articles du DS, même si le mot n'est pas toujours mentionné. Voir entre autres *Abnégation*, *Anéantissement*, *Ascèse*, *Chair*, *Concupiscence*, *Corps*, *Défauts*, *Dépouillement*, *Désappropriation*, *Désir de Dieu* (où est traitée la question du *désir naturel* de voir Dieu et de la nécessité de la grâce), *Discrétion*, *Divinisation*, *Exercices spirituels*, *Grâce* (où le mot *nature* semble intentionnellement remplacé par *existence humaine*), *Homme*, *Homme intérieur*, *Humanisme et spiritualité*, *Katharsis*, *Liberté et Libération*.

Un des aspects spirituels de l'idée de nature a été cependant peu traité (sinon indirectement dans les art. *Gloire de Dieu*, *Louange*) : la nature comme chemin de contemplation, comme voie d'accès à une connaissance spirituelle de Dieu. Il existe en effet une tradition spirituelle de la *theôria phusikè* chez les Orientaux, du *liber naturae* ou *liber creaturae* chez les Occidentaux, à laquelle on peut rattacher divers traités plus généraux *De rerum natura*, et dont il convient de présenter les moments plus significatifs. Auparavant, quelques préliminaires s'imposent sur *la nature en général* et la *nature humaine*.

1. *La nature en général.* — 2. *La nature humaine.* — 3. *Nature et contemplation.* — 4. *Traités « De rerum natura ».*

1. **La nature en général.** — La philosophie grecque s'est inaugurée par une réflexion sur la *phusis* qui visait à réduire à un seul *élément* (eau, *apeiron*, air, etc.) le principe originel de la différenciation et du développement du *cosmos*, la *nature universelle* se diversifiant ainsi en *natures particulières*. Dans la suite, le lien entre ces deux aspects de la nature semble avoir été maintenu. Platon pense que « la nature de l'âme » ne peut être conçue indépendamment de « la nature du tout » et qu'elle doit être située au niveau de l'*agir* et du *pâtir* (*Phèdre* 270ce). Aristote définit sans doute la nature au niveau de l'être concret : elle est « en son sens premier et fondamental la substance des choses qui ont le principe de mouvement en elles-mêmes en tant que telles » (*Métaphysique* Δ 4, 1015a 14-15); ou encore : « le principe de mouvement et de repos pour la chose en quoi elle existe primordialement par soi et non par accident » (*Physique* B, 1, 192b 21-23). Cependant, la *Physique* aristotélicienne traite de l'ensemble des êtres sensibles et mobiles envisagés comme tels.

De nos jours, les philosophes, en dehors des marxistes, tendent à comprendre la nature en opposition à d'autres notions : nature-loi (thème déjà en faveur chez les Sophistes; cf. art. *Loi*, DS, t. 9, col. 971), nature-histoire, nature-esprit, nature-liberté, nature-personne, nature-culture (thème cher à Cl. Lévi-Strauss). Les théologiens envisagent plutôt l'opposition nature- grâce, naturel-surnaturel.

Le terme *nature* n'apparaît pas dans la Bible; il y est remplacé par des expressions comme « le ciel et la terre », les « œuvres » (*poièmata*) de Dieu, la créature (*ktisis*; ce dernier mot désigne non l'action divine de créer, mais les choses créées elles-mêmes, particulièrement l'homme, cf. *Rom.* 8, 18-19). La Bible affirme la valeur et la beauté des créatures (*Gen.* 1, 10.13.18.24; *Sag.* 1, 13-15); mais elle souligne aussi la dépendance de toutes choses à l'égard du créateur, leur fragilité et leur caducité (*Judith* 16, 14; *Sag.* 13, 5; 16, 24; *Qohéleth* 1, 2-11; etc.), parfois en rapport avec le péché de l'homme (*Sag.* 14, 11; *Rom.* 8, 20-23). Voir l'art. *Monde*, DS, t. 10, col. 1620-1633.

Nous n'avons pas ici à circonscrire la signification théologique ou philosophique du terme. Pour comprendre son usage, on peut commodément partir des deux définitions proposées par le *Dictionnaire alphabétique et analogique* de P. Robert (éd. abrégée, t. 1, Paris, 1967, p. 1139-1140) : « Ensemble des caractères, des propriétés qui définissent un être, une chose concrète ou abstraite, généralement considérée comme constituant un genre ». « Principe actif, souvent personnifié, qui anime et organise l'ensemble des choses existantes selon un certain ordre. *Les lois de la nature* ». Nous ferons seulement trois remarques.

1) La distinction entre nature singulière et nature universelle doit être aujourd'hui fortement atténuée. L'activité d'un être singulier est indissociable du milieu dans lequel elle s'exerce : en bref, comme l'avait déjà pressenti Platon, la nature singulière ne se réalise, et donc ne peut se comprendre, qu'en relation avec la nature universelle.

2) La nature universelle, et ceci est une acquisition importante de la science moderne, a elle-même *une histoire*, marquée par une évolution lente, des mutations brusques, la transformation des éléments, l'apparition ou la disparition d'espèces nouvelles.

3) Dans ces conditions, et contrairement à l'opinion courante, on ne saurait identifier nature et *déterminisme*. Même au niveau des êtres inférieurs, il y a dans la nature un élément de spontanéité, de finalité, de nouveauté. Comme l'avait remarqué J. Lachelier, l'idée de nature comporte « à côté du matériel et du mécanique, un élément téléologique et formel — ce second sens étant le meilleur, et le premier étant, au fond, la négation même de l'idée de *phusis* » (*Vocabulaire...*, éd. A. Lalande, p. 667).

2. La notion de **nature humaine** est aujourd'hui contestée (cf. art. *Homme*, DS, t. 7, col. 637), déjà en raison de l'ambiguïté terme *nature*, mais aussi et surtout par crainte d'enfermer l'homme dans un cercle de déterminisme, de le « chosifier », au risque de réduire la liberté, l'esprit, l'histoire. Voir sur ce point M.-J. Nicolas, *L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, t. 74, 1974, p. 533-590 (éd. à part, Paris, 1979), avec des remarques pertinentes sur la défiance actuelle pour la notion de nature et sur les rapports nature-esprit, nature-histoire, etc. Par contre, l'idée de *condition humaine*, avec son contexte contrasté de finitude et de liberté, de réalisation de soi et d'affrontement aux pressions sociales ou politiques, avec comme limite la mort inéluctable, est devenu un thème littéraire (vg A. Mal-

raux) ou philosophique (M. Heidegger; J.-P. Sartre) très actuel.

Il reste que l'expression *nature humaine* peut faire valoir ses droits, non seulement, parce qu'elle est plus traditionnelle, mais aussi parce qu'elle enveloppe la complexité de l'homme et sa situation particulière dans le monde.

« La nature de l'homme, écrit Pascal, se considère en deux manières : l'une selon sa fin, et alors il est grand et incomparable; l'autre selon la multitude, comme on juge de la nature du cheval et du chien, par la multitude, d'y voir la course et *animum arcendi*, et alors l'homme est abject et vil. Voilà les deux voies qui en font juger différemment, et qui font tant disputer les philosophes. Car l'un nie la supposition de l'autre; l'un dit : « Il n'est pas né pour cette fin, car toutes ses actions y répugnent »; l'autre dit : « Il s'éloigne de sa fin quand il fait ces basses actions » (*Pensées*, éd. L. Brunschvicg, n. 415).

On ne saurait mieux dire que l'ambiguïté de l'homme se révèle dans la compréhension qu'il a de lui-même. On peut en effet ramener la nature humaine à ce qui relie l'homme à la nature matérielle et animale, c'est-à-dire aux activités et passivités qui tiennent à sa composante corporelle, ou encore (seconde manière de Pascal) la définir, et plutôt la décrire, à partir d'une « moyenne statistique » tirée des comportements et tendances de la « multitude »; c'est la tentation permanente de ce qu'on appelle aujourd'hui les « sciences humaines » (cf. art. *Morale*, t. 10, col. 1697-1717). Dans cette perspective, la nature dans l'homme s'oppose visiblement à l'esprit, intelligence et liberté.

Mais on peut aussi, selon une seconde ligne de réflexion, appeler nature humaine ce qui, dans l'homme, est principe ou règle de son activité (c'est la définition d'Aristote appliquée à l'homme), et reconnaître que cette activité est orientée vers des fins (première manière de Pascal) d'après lesquelles on jugera de sa valeur. Dans cette seconde perspective, il y a toujours une « dualité » dans l'homme, une opposition entre le corporel et le spirituel, mais cette opposition n'est pas absolue car elle implique une relation et un ordre entre les deux composantes. La dualité ainsi « ordonnée » devient du même coup susceptible d'être « unifiée ». Seulement, cette unification n'est pas donnée au départ : elle est à faire incessamment (que l'on songe au processus d'*identification* dont parlent les psychanalystes; cf. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, 1967, p. 187-190).

D'ailleurs, l'homme n'est jamais *corporel* à la manière de l'animal; sa corporalité est d'emblée informée par l'intelligence et la liberté : par exemple, il *voit* avec son esprit et son cœur tout autant qu'avec ses yeux. Inversement, l'homme n'est jamais *spirituel* à la manière d'un « pur esprit » : les effets de son intelligence et de sa liberté sont toujours conditionnés par son corps, qui n'est pas seulement *rapport au monde* mais aussi *moyen et milieu* de ce rapport au monde, en particulier moyen et milieu de *communication* avec les autres hommes.

Dans cette perspective intégrale, l'intelligence et la liberté appartiennent à la *nature humaine*; elles lui appartiennent même plus que les éléments physiques et les processus physiologiques, car elles constituent la nature humaine *en tant qu'humaine*. En outre, parce qu'il est intelligent, l'homme peut connaître les lois et les conditionnements de la nature et de sa nature; et parce qu'il est libre, il peut utiliser ces conditionnements, les contourner, et même les dépasser. Les outils et instruments qu'il construit par sa technique viennent en quelque façon prolonger sa propre nature, en ce sens qu'ils lui ouvrent de nouvelles possibilités : par lui-même, l'homme est incapable de voler, mais il est capable de construire des avions.

Il peut aussi, pour la même raison, agir sur sa propre nature, voire la *transformer*. Mais cette transformation ne saurait être ni absolue, ni arbitraire; elle doit être jugée dans ses effets en fonction des *fins* et des *valeurs* qui permettent à un homme et à l'ensemble des hommes de se réaliser pleinement : la technique, qu'elle soit d'ordre biologique, sociologique ou politique, ne dispense jamais de l'éthique; cf. art. *Morale*.

Cette complexité de la nature humaine a des incidences évidentes *dans le domaine de la spiritualité*.

L'*ascèse*, par exemple, semble au premier abord contre nature. Pourtant, en cohibant les instincts inférieurs, en disciplinant les tendances et la sensibilité (sans les nier), elle permet à l'homme de parvenir à une qualité de vie qui favorise l'épanouissement spirituel. Devenir homme exige toujours un effort; agir en homme, avec pleine conscience de la solidarité envers les autres hommes, exige parfois le sacrifice de soi-même. Mais l'ascèse reste un moyen; elle devient nuisible dès que l'*exercice* est pris comme un but en soi, car elle risque alors de compromettre l'élan de l'esprit sous prétexte de dompter le corps. D'où l'insistance des auteurs spirituels sur la *discrétion* (cf. DS t. 3, col. 1311-1330).

Le rapport entre *nature* et *grâce* doit être compris dans une perspective analogue (cf. art. *Grâce*, t. 6, surtout col. 726-736). L'opposition et la relation qui se discernent dans la nature humaine entre corps et esprit offrent une voie d'approche pour saisir celles qui existent entre la nature elle-même dans ses ressources propres et cette nature rectifiée et sanctifiée par la grâce. La grâce domine la nature comme l'esprit doit dominer le corps; elle ne la détruit pas cependant, mais la « suppose » et la parfait (cf. B. Stoekle, « *Gratia supponit naturam* ». *Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, coll. Studia anselmiana 49, Rome, 1962, bibliographie). La liberté de l'homme trouve son plein accomplissement dans la liberté des fils de Dieu, qui est le fruit de l'Esprit Saint (cf. *Rom.* 8, 14-17; *Gal.* 4, 4-7). Mue par la charité divine infusée par le même Esprit (*Rom.* 5, 5), la volonté humaine se conforme alors à la volonté divine, au point que, selon une formule très dense de Bonaventure, « comme Dieu veut tout ce qu'il veut libéralement et par amour, ainsi veut aussi l'homme » (1 *Sent.* d. 48, a. 1, q. 1; éd. Quaracchi, t. 1, p. 582b).

Ajoutons cependant, pour conclure, que l'ambiguïté inhérente à la nature humaine n'est jamais totalement éliminée. Même *l'homme spirituel*, discipliné par l'ascèse et sanctifié par la grâce, garde en lui les tendances primitives de *l'homme charnel* contre lesquelles il doit lutter. Il est ainsi capable de « comprendre » ceux qui s'arrêtent à des niveaux inférieurs; et ceux-ci à leur tour restent sensibles au témoignage des hommes spirituels, car ils perçoivent en eux-mêmes, du moins à des moments privilégiés, l'appel à des valeurs plus hautes. La notion de *nature humaine* offre ainsi une « possibilité de communion » entre les hommes, et cela suffirait à justifier la formule et l'ensemble d'idées qu'elle véhicule.

Les encyclopédies philosophiques et religieuses comportent en général une notice sur *Nature*. Signalons en particulier : *Vocabulaire de la philosophie*, éd. A. Lalande, 6e éd., Paris, 1951, p. 667-673. — *Encyclopédie de la foi* (éd. allemande, *Handbuch theologischer Grundbegriffe*), t. 2, Paris, 1966, p. 189-200 (H. Kuhn, S. Otto). — *Sacramentum mundi*, t. 3, 1969, col. 675-735 (divers auteurs).

F.-J. Thonnard, *La notion de nature chez s. Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 11, 1965, p. 239-265. — G. Penco, *Il senso della natura nell'agiografia monastica occidentale*, dans *Studia monastica*, t. 11, 1969, p. 327-334. — J. Ratzinger, *Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura*, dans *Miscellanea Mediaevalia*, t. 2, Berlin, 1963, p. 483-498. — J. Gonçalves Cerqueira, *Noção e função da natureza na obra de S. Bonaventura*, dans *Bonaventura 1274-1974*, t. 3, Rome, 1974, p. 155-159. — M.-J. Nicolas, cité *supra*. — K. Rahner, *Ueber das Verhältnis von Natur und Gnade*, dans *Studien zur Theologie*, t. 1, Einsiedeln, 1954, p. 323-345; *Natur und Gnade*, dans *Fragen der Theologie heute*, éd. J. Feiner, Einsiedeln, 1957, p. 209-230 (bibliographie). — H. de Lubac, *Petite catéchèse sur la nature et la grâce*, Paris, 1980.

3. **Nature et contemplation.** — Nous n'avons pas ici à fournir un exposé exhaustif sur la connaissance de Dieu à partir de la nature (les preuves cosmologiques ou anthropologiques de l'existence de Dieu sont hors de notre propos). Nous nous limiterons à un thème assez largement répandu, celui du *liber naturae* ou *creaturae*: parallèlement à l'Écriture, la nature est un *livre* qui ouvre l'accès à la connaissance spirituelle de Dieu. Ce thème a son origine immédiate chez saint Paul : « Les aspects invisibles de Dieu se laissent voir, par la réflexion de l'intelligence, à partir de ses œuvres dès la création du monde » (*Rom.* 1, 20). Paul s'inspire d'ailleurs de l'ancien Testament (*Ps.* 18, 1-2; *Sag.* 13, 1-9, etc); cf. A. S. Pease, *Caeli enarrant*, dans *Harvard theological Review*, t. 34, 1941, p. 163-200.

1° Dans la tradition gréco-byzantine, le thème apparaît d'abord dans les commentaires d'Évagre sur les psaumes, transmis dans les chaînes sous le nom d'Origène (cf. DS, t. 4, col. 1736) :

« *Livre de Dieu* est la contemplation des corps et des incorporels, dans lequel l'esprit peut écrire grâce à la gnose. Dans ce livre sont aussi écrits les *logoi* de la providence et du jugement, et par ce livre Dieu est connu comme démiurge, sage, provident et juge : démiurge par ce qui est fait à partir du non-être, sage en raison des *logoi* cachés dans la création, provident en raison des secours qu'il nous donne par la vertu et la connaissance, juge en raison des différences corporelles des *logikoi* (êtres spirituels), des divers mondes et des siècles qui les enveloppent » (*Selecta in Ps.* 138, 6, PG 12, 1661c).

Ce texte offre une des bases de la *theôria phusikè*, mode inférieur de la contemplation et première étape vers des modes plus élevés, selon une gradation déjà exposée par Origène et développée abondamment par Évagre (cf. A. Guillaumont, *Un philosophe au désert: É. le P.*, dans *Revue d'histoire des religions*, t. 181, 1972, p. 29-56). La tradition se continue en particulier chez Maxime le Confesseur (voir surtout *Ambigua*, PG 91, 1128d-1137c), puis chez Nicétas Stéthatos et Grégoire Palamas.

La *theôria phusikè* a été longuement exposée par J. Lemaître (= I. Hausherr † 1978) dans l'art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1769, 1776-1779 (vocabulaire), 1806-1827 (développements; aux références données pour Nicétas Stéthatos, ajouter *Du Paradis* 36-38 et *De la hiérarchie* 17, dans *Opuscules et Lettres*, éd. A. Darrouzès, SC 81, 1961, p. 196-202, 320-322). Nous n'y reviendrons pas ici (pour une présentation moderne et plus large de la signification du *cosmos* dans la spiritualité orientale, voir Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 87-108; O. Clément, *Le Christ, Terre des vivants*, coll. Spiritualité orientale 17, Bellefontaine, 1976, p. 83-142).

2° Dans la tradition occidentale, Augustin est le premier à parler du *liber naturae*. Polémiquant avec le manichéen Faustus, il suggère que celui-ci aurait évité les « bagatelles sacrilèges » si, conjointement avec l'Écriture, il avait su regarder, en le référant à Dieu, « l'univers de la création... comme s'il lisait *le grand livre de la nature* » (*Contra Faustum* xxxii, 20). Dans l'*Enarratio in Ps.* 45, 7, Augustin invite ses auditeurs à lire dans l'Écriture et dans l'histoire comment l'élection divine passe des juifs aux gentils; mais il élargit le sujet : « Liber tibi sit pagina divina ut haec audias; *liber sit orbis terrarum* ut haec videas. In istis codicibus (Écriture) non ea legunt nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota ».

Toutes les créatures en effet sont « comme des voix qui louent le créateur » (*In Ps.* 26, s. ii, 12). « Ta création a été pour moi un spectacle : j'ai cherché l'ouvrier dans l'œuvre et le créateur dans toutes les créatures » (*In Ps.* 142, 10; cf. *In Ps.* 68, s. i, 5; 144, 6-7 et 13; 148, 15). La considération des créatures est, avant celle de l'homme, la première étape de la contemplation augustinienne pour accéder à la connaissance de Dieu. Ce thème est surtout développé dans les *Confessions*: ix, 10, 23-25 (avec Monique à Ostie); x, 6, 9-10 (« interrogatio mea intentio mea, et responsio eorum species eorum... Non respondent ista interrogantibus nisi judicantibus, nec vocem suam mutant, id est speciem suam »); x, 40, 65 (où le dépassement des créatures et de soi-même débouche sur un « moment mystique »). A l'inverse des manichéens qui condamnent le monde visible, l'homme spirituel voit ce monde « dans l'Esprit de Dieu » et reconnaît ainsi que toutes choses sont belles et bonnes (xiii, 31, 46). C'est pourquoi les *Confessions* s'achèvent dans l'action de grâces pour la création, bien que celle-ci doive passer pour faire place au repos en Dieu (32, 47 à 38, 53).

Selon Jean Scot Érigène (9e s.; DS, t. 8, col. 735-761), la lumière divine, qui s'était retirée de l'homme au moment où celui-ci s'éloignait de Dieu, se manifeste à nouveau « par l'Écriture et par la créature » (*Homélie sur le prologue de Jean* 11, SC 151, 1969, p. 254-257). La chaussure du Christ, que Jean-Baptiste ne peut délier, « signifie la créature visible et l'Écriture sainte, en lesquelles il a laissé comme l'empreinte de ses pieds. La créature visible, en effet, est le vêtement du Verbe, puisqu'elle le fait ouvertement connaître en nous manifestant sa beauté; la Sainte Écriture est devenue aussi son vêtement puisqu'elle contient ses mystères » (*Commentaire sur l'év. de Jean* i, 29, SC 181, 1972, p. 154-157). L'influence des *Ambigua* de Maxime, traduits par Jean Scot, est ici indéniable (cf. les notes de l'éditeur, É. Jeauneau, au bas des pages citées); on pourrait aussi penser à l'influence d'Augustin (cf. l'expression *creaturae species*), également bien connu de l'Érigène.

Au 12e siècle, Hugues de Saint-Victor reprend les formules d'Augustin, mais il leur donne un sens nouveau. Il ne s'agit plus seulement de trouver dans les créatures la signature du Créateur, mais bien de discerner en elles la puissance et la sagesse de Dieu :

« Ce monde tout entier est *comme un livre* écrit par le doigt de Dieu, c'est-à-dire créé par la puissance divine, et toutes les créatures sont comme des figures non inventées par convention humaine, mais instituées par la volonté divine pour manifester et signifier en quelque manière la sagesse invisible de Dieu » (*De tribus diebus...*, éd. V. Liccaro, Florence, 1974, p. 56). Dans le même sens, Richard de Saint-Victor : « Natura interrogata vel scriptura consulta unum eundemque sensum pari loquuntur concordia » (*Benjamin major* v, 7, PL 196, 176), et Alain de Lille : « Omnis mundi creatura, Quasi liber et scriptura, Nobis est et speculum » (*Rythmus*, PL 210, 579).

C'est cependant avec saint Bonaventure que le thème prend toute son ampleur, lié à une anthropologie qui conçoit l'homme comme interprète et chantre de la création.

L'homme est la fin de la création; à lui toutes choses corporelles sont soumises pour l'exciter à aimer et louer leur auteur : « Haec igitur sensibilis corporalium machina est tanquam quaedam domus a summo opifice fabricata, donec ad domum veniat non manufactam in caelis » (*Breviloquium* II, 4, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 222a). Et puisque le Premier Principe a fait le monde sensible pour se manifester lui-même (*ad declarandum seipsum*), c'est par l'homme que cette manifestation doit être discernée pour provoquer amour et louange. De ce point de vue, la création présente un *double livre* que l'homme, esprit et chair, est habilité à comprendre par son *double sens*, intérieur et extérieur :

« Il y a donc un double livre : l'un écrit *à l'intérieur*, qui est l'art et la sagesse de Dieu; l'autre écrit *à l'extérieur*, qui est ce monde sensible. Par suite, puisqu'existait une créature douée de sens à l'intérieur pour connaître le livre intérieur, comme l'ange, et une créature qui a tout son sens à l'extérieur, comme l'animal sans raison, la perfection de l'univers requérait une créature qui fût dotée d'un *double sens* pour connaître le livre écrit à l'intérieur et à l'extérieur, c'est-à-dire la sagesse divine et son œuvre ». En outre, « puisque dans le Christ se rencontrent ensemble la sagesse divine et son œuvre en une seule personne, il est appelé *livre écrit à l'intérieur et à l'extérieur pour la restauration du monde* » (*Brev.* II, 11, 229a).

Le chapitre suivant récapitule l'ensemble de la création en la distribuant selon les catégories de vestige, image, similitude. En tant qu'esprit raisonnable, l'homme occupe une situation médiane et médiatrice entre les créatures sans raison (vestiges) et les créatures en grâce (similitudes). Avant la faute originelle, le *liber creaturae* lui suffisait pour accéder à la sagesse; après la faute, il ne lui permet plus que d'acquérir la science. C'est pourquoi (et ici Bonaventure reprend Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* x, 2), l'homme doit désormais exercer, outre l'œil de la chair et celui de la raison, *l'œil de la contemplation* qu'il a perdu par la faute mais qu'il recouvre par la grâce, la foi et l'intelligence des Écritures (ce recouvrement n'est achevé pourtant que dans la gloire); ainsi son esprit peut « être purifié, illuminé et parfait afin de contempler les choses célestes » (*Brev.* II, 12, 230b).

Les *Collationes in Hexaemeron*, un des derniers écrits de Bonaventure, offrent un nouveau schéma, plus développé et plus précis.

La raison et la foi conduisent l'homme aux *splendeurs exemplaires*, c'est-à-dire à Dieu contemplé comme Archétype de la création et dévoilé dans ses œuvres. « En outre, un triple moyen est offert pour s'élever aux raisons exemplaires : la créature sensible, la créature spirituelle et l'Écriture sacramentelle qui contient les mystères. Quant au premier, le monde tout entier est ombre, voie, vestige : c'est *un livre écrit à l'extérieur*... Lorsque l'âme le voit, il lui apparaît qu'elle devrait passer de l'ombre à la lumière, de la voie au terme, du vestige à la vérité, du livre à la vraie science, qui est en Dieu. Lire ce livre appartient aux très hauts contemplatifs, et non aux philosophes de la nature, car ils connaissent seulement la nature des choses, mais non comme vestige » (XII, 14-15, 386b). Le second moyen, c'est l'âme elle-même, créature spirituelle qui est à la fois lumière, miroir et image. Comme miroir, « elle reçoit et représente toutes choses, car le monde entier est décrit en elle »; comme lumière, elle juge de toutes choses; miroir et lumière, elle est par là-même *image*. L'âme est donc « *un livre écrit à l'intérieur* », mais à cette profondeur de l'âme, qui est aussi son sommet, seul pénètre celui qui est simple (16, 386b-387a). Le troisième moyen est l'Écriture *sacramentelle* : « Toute Écriture est cœur de Dieu, bouche de Dieu, plume de Dieu, *livre écrit à l'intérieur et à l'extérieur* » (17, 387). On le voit, l'Écriture tient ici le rôle qu'occupait le Verbe incarné dans l'exposé de *Brev.* II, 11.

La connaissance spirituelle de Dieu fait d'autre part l'objet spécifique de l'*Itinerarium mentis ad Deum*, où la contemplation dans les créatures est développée suivant un double schème : celui de la gradation des créatures en vestiges, images et similitudes, celui de la contemplation *à travers ces degrés* (*per ipsa*) et en *eux-mêmes* (*in ipsis*). Retenons seulement que, parvenu à la considération de l'homme, Bonaventure cherche Dieu *à travers* lui au niveau de l'image, et *en* lui au niveau de l'image élevée par grâce à la similitude (3-4, 303a-308a). Cette dernière « spéculation » est principalement le fruit de la méditation de l'Écriture, tandis que la précédente relève de la philosophie, c'est-à-dire encore de la nature (4, 5, 307a). On retrouve donc ici le thème des « deux livres » bien que l'expression ne soit pas employée.

Pour Maître Eckhart, chaque créature, « néant » par rapport à Dieu mais « théophanie » par la présence de Dieu qui la fait être, devient elle-même un livre : « Celui qui ne connaîtrait rien que les créatures n'aurait jamais besoin de penser à un sermon, car toute créature est pleine de Dieu *et elle est un livre* » (*Sermon* 9; *Deutsche Werke*, t. 1, p. 156; trad. J. Ancelet-Hustache, t. 1, Paris, 1974, p. 104). Cf. A. Klein, *M. Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Milan, 1978, Postilla I, p. 133-137 (bibliographie).

Dans la suite, le thème tend à se laïciser; ainsi Raymond de Sebonde † 1436, met la considération de la nature au même plan que l'Écriture pour parvenir à une connaissance, plutôt philosophique, de l'existence de Dieu (*Theologia naturalis seu liber creaturae*, Paris, 1484; trad. par Montaigne, 1569; cf. *Essays* II, 12, Apologie de R. de S.). Pour E. Herbert de Cherbury † 1648 (*De religione gentilium*, Amsterdam, 1663), le *liber naturae* suffit à donner aux « gentils » l'équivalent de la Révélation.

Mais la nature reste pour les auteurs spirituels une voie de contemplation qui appelle à la louange, l'action de grâces et l'amour. Retenons seulement la *Contemplation pour obtenir l'amour* qu'Ignace de Loyola place au terme des *Exercices spirituels* (n. 230-237), et où il propose une attitude d'âme, plutôt qu'une méthode, pour trouver Dieu en toutes choses : Dieu qui « est présent en toutes les créatures » (235), « agit et travaille pour moi en toutes les créatures » (236), est source de « tous les biens et dons qui viennent d'en-haut » (237). Cette contemplation doit en outre mettre l'âme en disposition de répondre à l'amour de Dieu par « un amour en œuvres plus qu'en paroles », car « l'amour

consiste dans l'échange qui se fait de part et d'autre » (231).

Une étude serait à faire pour les siècles ultérieurs. Nous signalons seulement, à titre d'exemple, quelques ouvrages (en excluant les traités d'ordre apologétique ou philosophique) : L. Rumet, *Scripturae sacrae viridarium litterale et mysticum*, Paris, 1626. — J. Filère s j, *Le miroir sans tache pour voir Dieu dans toute créature*, Lyon, 1636. — J. Ray, *The Wisdom of God manifested in the Works of the Creator*, Londres, 1691 (réimpression, Hildesheim, 1974) ; trad. française, Utrecht, 1714. — P.-A. Dulard, *La grandeur de Dieu dans les merveilles de la nature. Poème*, Paris, 1749. — C. C. Sturm, *Betrachtungen über die Werke Gottes im Reiche der Natur...*, Halle, 1772; trad. française, La Haye, 1786. — R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Wurtzbourg, 1950; trad. française, *Les sens et la connaissance de Dieu*, Paris, 1954.

4. **Traités « De rerum natura ».** — En marge du *liber creaturae*, de nombreux écrits d'époque patristique et médiévale traitent de la nature en général, mais sous un angle religieux, et ont ainsi maintenu dans le public chrétien un lien entre la connaissance de la nature et la vie spirituelle. On peut les diviser en deux classes. Les premiers ne cherchent dans la nature (animaux, plantes, pierres) que des images et des symboles qui évoquent ou illustrent l'enseignement de l'Écriture d'un point de vue doctrinal, moral ou spirituel; ils relèvent du genre allégorique. Les seconds apparaissent au 12e siècle, au moment de la redécouverte du *Timée* de Platon dans l'école de Chartres et de la science grecque transmise par les penseurs arabes. Ici les auteurs ne se basent plus sur le symbolisme allégorique, mais ils voient dans les processus naturels, qu'ils commencent à envisager d'un point de vue rationnel et scientifique, les manifestations de la sagesse, de la puissance et de la bonté divines. Nous présenterons seulement quelques-uns de ces traités, sans chercher une énumération exhaustive.

1° Traités allégoriques. — 1) Le *Physiologus* est le plus célèbre et le plus répandu. L'histoire de l'ouvrage, de son origine, de ses sources et de ses diverses versions n'est pas encore pleinement élucidée. La rédaction primitive, en langue grecque, semble remonter au 2e siècle et provenir d'Alexandrie; elle fut ensuite remaniée, complétée, traduite dans les diverses langues du monde méditerranéen, plus tard en allemand, anglais et français. Chaque chapitre commence par une citation de l'Écriture qui mentionne un animal, une plante, une pierre précieuse; l'auteur expose à ce propos les opinions d'un « naturaliste » (*Physiologus dicit*; d'où le titre) et en tire des applications doctrinales, morales ou spirituelles; il n'est pas théologien de métier, ce qui explique l'inexactitude, ou plutôt la maladresse, de certains exposés doctrinaux.

Le *lion*, qui dort les yeux ouverts, évoque *Cant.* 5, 2 (Je dors, mais mon cœur veille), ou encore la mort du Christ en son corps sur la croix, tandis que sa divinité reste immortelle (ch. 1). Le *pélican*, qui nourrit ses petits de son sang, rappelle le cœur du Christ ouvert, d'où coulent le sang de l'eucharistie et l'eau du baptême (ch. 4). Comme le Christ a pouvoir « de donner sa vie et de la reprendre » (*Jean* 10, 18), le *phénix* renaît de ses cendres (ch. 7). L'*âne sauvage*, qui châtre les mâles parmi ses petits, est le symbole des « continents pour le royaume des cieux » (*Mt.* 19, 12; ch. 9). Les *sirènes*, moitié femmes moitié poissons, figurent « l'homme à l'âme double » et les hérétiques (ch. 13). Le *cerf*, ennemi des serpents qu'il fait sortir de terre en remplissant d'eau leur trou et tue ensuite, symbolise le Christ qui extirpe le démon de ses repaires et, par le sang et l'eau de son côté ouvert, fait mourir en nous la puissance diabolique (ch. 30). Bon nombre de ces thèmes seront exploités dans la littérature et l'art du moyen âge; le *Physiologus* est l'ancêtre des multiples *Bestiaires* et *Lapidaires*.

Sur l'histoire complexe du traité (mss, éditions, versions, opinions des critiques, etc.), voir désormais N. Henkel, *Studien zum Physiologus im Mittelalter*, Tübingen, 1976 (résumé par N. Gulielmi, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 21, 1978, p. 402-407).

L'éd. du texte grec par F. Sbordone, *Physiologus*, Milan, 1936 (dans les notes, indication des sources et des utilisations par les Pères), est à compléter par celles de D. Offermans, *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*, Meisenheim, 1966; D. von Kaimakis, *Der Physiologus nach der ersten Redaktion*, Meisenheim, 1974. — Pour le latin, voir par exemple F. J. Carmody, *Physiologus, éd. préliminaire, version B*, Paris, 1939. Extraits en latin et ancien français, avec figures, dans C. Cahier et A. Martin, *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*, t. 2-4, Paris, 1851-1856. — Trad. italienne de F. Zambon, *Il Fisiologo*, Milan, 1975.

Pauly-Wissowa, t. 20, 1941, col. 1074-1129 (B. E. Berry). — J. Quasten, *Patrology*, t. 3, Utrecht-Anvers, 1960, p. 393-394; trad. franç., t. 3, 1963, p. 353-355. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 11, 1967, p. 342-343 (F. J. Carmody). — *Encyclopaedia Universalis*, art. *Bestiaires*, t. 3, Paris, 1969, p. 219-223 (D. Poirion).

L. Réau, *L'iconographie de l'art chrétien*, t. 1, Paris, 1955, p. 76-141. — J. Calvet, M. Cruppi, *Les animaux dans la littérature sacrée*, Paris, 1957. — V.-H. Debidour, *Le bestiaire sculpté du moyen âge en France*, Grenoble, 1962. — Fl. McCulloch, *Mediaeval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, 1962.

2) Le *De natura rerum* d'Isidore de Séville † 636 (éd. J. Fontaine, Bordeaux, 1960, avec introd. et trad. franç.) traite de la division du temps, de cosmographie et d'astronomie, avec quelques applications morales et spirituelles; il a été utilisé, mais aussi corrigé, par Bède le vénérable † 736, *De natura rerum* et *De temporum ratione* (éd. E. Jones, Fr. Lipp, CCL 123A, 1975, p. 173-254; 123B, 1977). Cf. Pseudo-Bède, *De ordine creaturarum*, ou *De mundi caelestis terrestrisque constitutione* (PL 90, 881-910).

Raban Maur † 856, *De universo*, ou *De rerum naturis* (PL 111, 9-614; texte défectueux), compile habilement diverses sources; cf. E. Heyse, *Hrabanus Maurus' Enzyklopädie « De rerum naturis ». Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation*, Munich, 1969. Le livre viii, *De bestiis*, semble emprunter quelques traits au *Physiologus*. De même, Pierre Damien † 1072, *De naturis animalium*, ou mieux *De bono religiosi status et variorum animantium tropologia* (lettre à Didier, abbé du Mont-Cassin; PL 145, 763-791).

3) En plus des *Miroirs* de caractère encyclopédique (cf. DS, t. 10, col. 1292-1293), des traités du 13e siècle appartiennent au même genre allégorique : Alexandre Nequam † 1217, *De natura rerum* (éd. Th. Wright, coll. *Rerum britannicarum medii aevi scriptores* 34, Londres, 1863). — Thomas de Cantimpré, *De natura rerum* (éd. H. Boese, Berlin, 1973; écrit avant 1244), recopié en partie par Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, et par Albert le grand, *De animalibus*. — Barthélemy l'anglais, *De proprietatibus rerum* (vers 1230); nombreuses éd. et trad. dès la fin du 15e siècle.

Doit être mis à part, en raison de son ampleur et de son orientation philosophico-théologique, le *De*

divisione naturae de Jean Scot Érigène (cf. DS, t. 8, col. 735-746), adapté partiellement par Honorius Augustodunensis (12e s.; cf. DS, t. 7, col. 730-737), *Clavis Physicae* (éd. P. Lucentini, Rome, 1974).

2° Traités philosophiques, avec de rares notations théologiques (nous pouvons ici nous borner à quelques titres) : Adélard de Bath, 12e s., *Quaestiones naturales* (éd. M. Müller, coll. BGPTM 31/2, Münster, 1934). — Guillaume de Conches († après 1154), *Philosophia* (PL 90, 1127-1178, et PL 172, 39-102, éd. moins bonne); *Dragmaticon* (éd. J. Ribel, Strasbourg, 1567; voir la thèse inédite de Cl. Parra, *G. de C. et le Dragmaticon philosophiae*, cf. *École des Chartes. Positions de thèses*, 1943, p. 175-181); *Glosae super Platonem*, éd. É. Jeauneau, Paris, 1965 (index au mot *Natura*; introd. excellente sur la pensée de G.). — Bernard Sylvestre, *De mundi universitate* (éd. Barach-Wrobel, Innsbruck, 1876). — Thierry de Chartres, *De sex dierum operibus* (éd. N. Haring, AHDLMA, t. 22, 1955, p. 184-200). — Pseudo Hermès Trismégiste, *De sex principiis* (éd. Th. Silverstein, *ibidem*, p. 217-302); cet anonyme donne une définition suggestive de la nature : « Natura vigor quidam est universalis et specialis ex causa et racione nascens, primum caelo innascens, in universis et singulis quadripartitus, qualificatus et quantificatus, differentes rerum qualitates successive diffundens » (p. 248).

M.-D. Chenu, *La théologie au 12e siècle*, Paris, 1957 (plusieurs rééditions augmentées). — Dans *La Filosofia della natura nel Medioevo*, cité col. 44, voir surtout : B. Nardi, *Sguardo panoramico...*, p. 5-23; T. Gregory, *L'idea della natura... prima dell'ingresso della fisica di Aristotele*, p. 27-65; G. C. Anawati, *La philosophie de la nature chez les penseurs musulmans*, p. 66-89; F. Van Steenberghen, *La philosophie de la nature au 13e siècle*, p. 114-132.

Aimé Solignac.

NAUSEA (Frédéric), évêque, 1491-1552. — Friedrich, dont le nom de famille était Grau ou Graw, naquit à Waischenfeld, en Haute-Franconie (principauté ecclésiastique de Bamberg); la date de sa naissance doit être placée en 1491 et non en 1480, car en 1551 il se qualifie de « propemodum sexagenarius » (cf. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* = ZKG, t. 21, 1901, p. 554). Après des études à Leipzig, Pavie et Padoue, il obtint en 1523 dans cette dernière ville le doctorat en droit. En 1524 il accompagna en qualité de secrétaire le légat du Pape, L. Campeggio, envoyé en Allemagne à la Diète de Nuremberg et au colloque de Ratisbonne. Nommé en 1525 à Francfort curé de Saint-Barthélemy, qui deviendra plus tard paroisse de la cathédrale, il fut contraint dès 1526 de quitter la ville, par suite des agitations religieuses, et se rendit à Mayence, où lui fut confiée la charge de prédicateur attitré de la cathédrale. Au synode diocésain de Mayence en 1527, il prononça le sermon d'ouverture. Dans les années suivantes, Nausea devint l'un des plus remarquables prédicateurs d'Allemagne. A la Diète de Spire en 1529, il se vit confier, sur l'ordre du roi Ferdinand, les prédications officielles et il y obtint un tel succès que le roi l'appela à Vienne comme prédicateur de la cour. En 1538, il est promu coadjuteur de l'évêque de Vienne Johann Fabri. A ce poste, Nausea se consacra à un intense travail de prédication et déploya de plus une importante activité littéraire. En 1540 il participa au colloque d'Haguenau et au premier Colloque de Worms. Nommé évêque de Vienne en 1541 il prit en charge ce diocèse alors fort endetté et, au cours des années suivantes, il y exerça une activité épiscopale très fructueuse. A partir de 1551 il prit part au concile de Trente, et c'est dans cette ville qu'il mourut le 6 février 1552.

Nausea a beaucoup écrit et son œuvre n'a pas bénéficié d'éditions modernes. Nous retiendrons ici quatre aspects majeurs de son activité en les illustrant de quelques écrits.

1. *Réforme de l'Église.* — La vigueur des efforts de Nausea en faveur de la réforme de l'Église se manifeste nettement dans ses lettres et ses ouvrages. En 1532, il publie à Mayence *Christliche Einrede... in der vermeinte new Reformation und Kirchen-ordnung* et en 1538 à Cologne ses *Responsa* aux « Gravamina germanicae nationis »; la même année, il dédie au pape Paul III ses *Rerum conciliarum libri* V : il y met en évidence la nécessité de convoquer un concile universel; il y donnait en même temps son avis sur la convocation elle-même du concile, le lieu où il se tiendrait, les sujets de ses délibérations et le déroulement du travail de l'assemblée.

D'une importance toute particulière est le rapport qu'en 1543 Nausea adressa au pape sur le concile et la réforme de l'Église. D'après lui, des milieux divers portent leur part de responsabilité dans la rupture de l'unité de la foi : les évêques allemands, qui ont donné un mauvais exemple; le pape et la curie à cause de leur pratique des bénéfices; l'empereur, qui n'aurait jamais dû accepter que la question religieuse soit traitée dans des assemblées politiques (les diètes). La véritable réforme, selon Nausea, doit commencer par la pénitence personnelle. Pour ce qui concerne la réforme de l'épiscopat, il attend des évêques qu'ils remplissent leurs devoirs de pasteurs, parmi lesquels il cite en premier lieu la proclamation du message chrétien : la prédication. Il réclame en même temps une meilleure formation du clergé. Pour lui, vingt-cinq ans constituent l'âge minimum pour être admis au sacerdoce. Quant aux prédicateurs, il attend d'eux qu'ils expliquent l'Écriture et les vérités fondamentales de la foi catholique. Il faut, pense-t-il, cesser de traiter en chaire de questions difficiles et spéculatives. Pour les cérémonies liturgiques il réclame une célébration pleine de dignité. Il propose en outre la convocation de synodes et la pratique des visites pastorales.

Dans ses écrits de 1547 sur la visite des paroisses (*Pastoralium inquisitionum elenchi tres*) et sur la formation des candidats au sacerdoce, Nausea se montre encore un défenseur résolu de la réforme à l'intérieur de l'Église. Parmi les projets de réforme liturgique à envisager, il cite : le réexamen du canon de la messe romaine et la révision de certaines séquences en l'honneur des saints. Il suggère également une simplification du bréviaire romain.

2. *Programme pour le rétablissement de l'unité.* — Dès 1532, avant l'ouverture de la Diète de Ratisbonne, Nausea rédigea un rapport destiné à Ferdinand, roi des Romains, sur la question du rétablissement de l'unité : *De summe necessario tollendis ex catholica Ecclesia abusibus, ad reformandum totum Ecclesiae corpus...* (éd. Th. Wiedemann, dans *Oesterreichische Vierteljahresschrift für kath. Theologie*, t. 4, 1865, p. 557-610). Pour préparer le colloque d'Haguenau, il publia une étude sur la *Confessio Augustana: Hortatio ad incundam in christiana religione concordiam* (Mayence,

1540); après avoir déclaré soumettre ses propositions à la décision de l'Église catholique, des conciles et du Saint-Siège (Préambule), il mettait en évidence les points de doctrine communs comme autant de facteurs d'union; il se prononçait pour la communion sous l'espèce du vin accordée aux laïcs et pour l'atténuation du célibat ecclésiastique.

Dans son rapport de 1543, Nausea reprit les mêmes points de vue tout en soulignant qu'un concile pourrait beaucoup mieux et avec plus d'autorité décider de ces questions. Sans réforme de l'Église et en particulier sans élimination des « Gravamina » affectant la nation allemande, la paix religieuse était à son avis impossible à réaliser. Cependant il mesurait bien les difficultés d'un retour à l'unité quand il remarquait : « Comment pouvons-nous nous entendre avec eux, s'ils tiennent le pape pour l'Antéchrist? ».

3. *Écrits spirituels.* — Nausea a successivement fait paraître une série d'ouvrages concernant la vie chrétienne : une apologie de la messe (Mayence, 1527), une explication du Credo (1529), une *Christliche Einrede* (1532, citée *supra*), un *Christlich Betbüchlein* (Leipzig, 1538), une explication du Pater (1542), un *Beschaulich Betrachtung* (1545) sur la méditation. Son *Catechismus catholicus* en 6 livres (in-fol., Cologne, 1543) contient aussi des commentaires du Pater et de l'Ave Maria; le 5e livre traite « De catholicae Ecclesiae precationibus et orationibus ». L'ouvrage offre des considérations d'une profonde piété sur les sacrements, en particulier sur l'Eucharistie : c'est par un amour infini que le Christ a institué ce sacrement de sa présence parmi les hommes jusqu'à la fin des temps en vue de notre réconfort spirituel.

Mais l'influence spirituelle de Nausea s'exerça surtout par sa prédication; les ouvrages qui la diffusent furent imprimés à plusieurs reprises. Pour lui, Marie est la Mère de Dieu; elle a été entrevue par les prophètes; elle est celle qui mit au monde Dieu lui-même en la personne de Jésus; comme Mère de Dieu, elle est « pleine de grâce ». Relevons aussi que Nausea exige de qui annonce le message chrétien de confirmer par sa vie la vérité de ce qu'il prêche.

Principaux ouvrages de prédication : *Evangelicae veritatis homiliarum centuriae* IV (Cologne, 1530; trad. allemande, Mayence, 1535); — *Sermonum adventualium liber unus...* (1536); — *Homiliatica pro Salutatione angelica... apologia* (Vienne, 1537); — *Conciones Pragenses* (Cologne, 1538); — *Sermones quadragesimales...* (Cologne, 1544); — *Catholicarum postillarum et homiliarum in totius anni... evangelia* (1550); — etc.

4. *Au concile de Trente.* — Dès 1543 Nausea projetait de participer au concile de Trente et il demanda au roi Ferdinand de prendre en charge ses frais de séjour à Trente. Le roi lui enjoignit de rester à Vienne, sa présence à Trente n'étant pas encore nécessaire; si cependant il voulait à tout prix aller au concile, qu'il le fît à ses frais et à ses risques et périls. Nausea eut le 15 juin 1543 à Parme une rencontre avec le pape Paul III. En 1545 Ferdinand nomma Nausea son « Orator » au concile, mais diverses raisons empêchèrent ce dernier de prendre part alors à l'assemblée conciliaire. Ce n'est qu'à partir de 1551 qu'il participa aux délibérations du concile. Arrivé à Trente le 30 août 1551, il présentait le 1er septembre 1551 son mandat d'orateur. Au cours des mois suivants, il prit la parole à diverses reprises et exprima sa pensée, entre autres, sur les questions de l'Eucharistie, du sacrifice de la messe, de la doctrine concernant les sacrements de pénitence et d'ordre.

Par ses efforts en faveur de la réforme, par ses tentatives pour rétablir l'union, par sa participation au concile de Trente et ses écrits spirituels, Nausea se range parmi les grands évêques allemands du 16e siècle.

Lettres de Nausea, éd. par W. Friedensburg, ZKG, t. 20, 1900, p. 500-545; t. 21, 1901, p. 547-594.

L. Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls* V, Fribourg /Brisgau, 1879, p. 280-287, 495-501. — J. J. I. Döllinger, *Denkschrift des Bischofs Nausea...*, dans ses *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, t. 3, 1882, p. XVII-XVIII, 152-166. — S. Brunner, *Correspondenzen und Actenstücke zum Leben und Wirken des... F. Nausea...*, dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cisterzienser-Orden*, t. 4 /2, 1883, p. 152-168.

J. Metzner, *F. N. aus Waischenfeld*, Ratisbonne, 1884. — J. G. Mayer, *Bischof F. N. auf dem Konzil von Trient*, dans *Historisches Jahrbuch* = HJ, t. 8, 1887, p. 1-27. — *Kirchenlexikon*, t. 9, 1895, col. 50-57. — L. Cardauns, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen*, Rome, 1910, p. 39-53, 150-200.

DTC, t. 11, 1931, col. 45-51. — H. Gollob, *Die Nausea Illustrationen*, coll. Studien zur deutschen Kunstgeschichte 310, Strasbourg, 1942; *Bischof F. N. Probleme der Gegenreformation*, Vienne, 1952; 2e éd. augm., Nieuwkoop, 1967. — LTK, t. 7, 1962, col. 847. — H. Jedin, *Das konziliare Reformprogramm F. Nauseas*, HJ, t. 77, 1958, p. 229-253; *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 tomes en 5 vol., Fribourg /Brisgau, 1949-1975 (tables). — *Concilium Tridentinum*, éd. de la Societas Goerresiana, Fribourg /Brisgau, 1901 svv (voir t. 4-10, t. 12, p. 364-431, t. 13).

F. J. Kötter, *Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts*, Münster, 1969, p. 61-65. — J. Beumer, *F. N. und seine Wirksamkeit zu Frankfurt, auf den Colloquien zu Hagenau und Worms und auf dem Trienter Konzil*, ZKT, t. 94, 1972, p. 29-45. — H. Immenkötter, *F. N. und die Augsburger Religionsverhandlungen*, dans *Reformatio Ecclesiae*, Paderborn, 1980, p. 467-486.

DS, t. 3, col. 860; t. 5, col. 17; t. 7, col. 139.

Remigius Baeumer.

NAVAL (François), clarétin, 1858-1930. — Francisco Naval Ayerbe naquit en 1858 au petit bourg de Olvena, diocèse de Barbastro (Huesca), en Espagne. Il avait déjà presque terminé ses études ecclésiastiques au séminaire diocésain, lorsqu'il entra au noviciat des Missionnaires Fils du Cœur-Immaculé de Marie (cmf, clarétins). Il émit ses vœux de religion en 1879 et fut ordonné prêtre le 2 avril 1881.

Sa vie religieuse se répartit en deux périodes; d'abord dans l'enseignement de la philosophie et des sciences naturelles au *Collegium maximum* de son institut à Cervera; puis durant 35 ans, dans d'importantes charges de gouvernement de sa congrégation; il y était sous-directeur général quand la mort le prit à Madrid, à l'âge de 72 ans. Il laisse le souvenir d'un religieux de grande piété, à l'esprit pénétrant, travailleur infatigable, assidu à la prédication, supérieur d'une grande prudence, conseiller éclairé et grand directeur d'âmes.

Pour ce qui est de ses écrits, Naval fut un polygraphe; il traita notamment d'art, surtout d'architecture, et de théologie.

Il publia sur l'architecture quatre ouvrages de genre didactique, qui dans les pays de langue espagnole eurent un succès extraordinaire et servirent longtemps de livres de texte dans les séminaires et les universités, et un grand nombre de mono-

graphies et d'articles érudits; ils parurent surtout dans le *Boletin de la Real Academia de Historia*, dont il fut membre associé.

Sur la pastorale, Naval a publié un *Tratado* très complet aux multiples éditions, qui a servi de livre de texte en beaucoup de séminaires, et des contributions régulières à la revue *Ilustración del Clero* (plans de sermons et homélies). Son *Sermonario breve* (2 vol., Madrid, 1896, etc.) a eu diverses éditions. Benoît XV l'appréciait beaucoup et reconnaissait s'en être servi couramment dans son ministère pastoral à Bologne.

En catéchétique, il a laissé, outre des interventions en divers congrès, deux ouvrages importants : *Planes catequisticos* (4 vol., Madrid, 1910 et 1917) et *Láminas catequisticas* (2 vol., Madrid, 1914-1915).

En théologie spirituelle, ses apports ont aussi été très notables et fort nombreux. L'ouvrage qui l'a davantage fait connaître est son *Curso de Teologia Ascética y Mistica* (8 éd. en castillan : Madrid, 1914, etc.; la dernière éd. par Fr. Juberias, 1955, augmentée de notes et d'appendices pour adapter l'exposé aux besoins actuels). L'ouvrage eut deux éd. en latin (Rome, 1919; Turin, 1925). Relevons aussi les interventions de Naval au congrès thérésien de Madrid (1923) et au congrès sanjuaniste également à Madrid (1926; cf. RAM, t. 11, 1930, p. 313-314).

Pour ce qui regarde les problèmes de théologie spirituelle agités au cours des années 1920-1930, Naval défendit fermement la thèse d'une double voie pour mener à la perfection, la voie ascétique commune pour l'ensemble et la voie mystique réservée à un groupe d'exception; conséquemment il défendit aussi la non-universalité de l'appel à la contemplation et l'existence d'une double contemplation, l'acquise et l'infuse. Ses positions doctrinales sont exposées dans son ouvrage et de façon plus expresse et détaillée en quelques articles publiés dans *Commentarium pro religiosis*, t. 1, 1920, p. 58-61, 236-242; t. 2, 1921, p. 89-93, 245-249.

Voir RAM, t. 1, 1920, p. 177-182; VS, t. 3, 1920, p. 306-312.

J. Lopez Alijarde, *A.R.P. Fr. Naval*, dans *Commentarium pro religiosis*, t. 11, 1930, p. 447-448. — S. Esteban, *El M.R.P. Fr. Naval...*, dans *Ilustración del Clero*, t. 23, 1930, p. 353-356. — L. Lorenzo, *In memoriam. El M.R.P. Fr. Naval*, dans *Iris de Paz* (Madrid), n. 1741, 23 nov. 1930, p. 923, 932-937. — M. Fernandez, *Necrologia del... Naval*, dans *Anales de la Congregación* (*C.M.F.*), t. 27, 1931, p. 263-272, 294-304, 323-336, 354-368.

DS, t. 1, col. 1011-1012; t. 2, col. 939; t. 9, col. 499.

Francisco JUBERIAS.

NAVARRE (NICOLAS), prêtre, fin 17e-début 18e s. — Nous ignorons presque tout de ce Nicolas Navarre. Il est docteur en théologie de la Sorbonne en 1672; en 1698 ou 1699, il signe la consultation des docteurs de Paris sur l'*Explication des Maximes des saints* censurant Fénelon (cf. *Correspondance de Bossuet*, éd. Ch. Urbain et E. Levesque, t. 11, Paris, 1920, p. 469). Dans le dernier de ses livres, en 1710, il est dit « ancien chanoine et théologal d'Arras ». On ignore la date de sa mort.

Après un *Sermon pour la conservation de la personne du Roy* (Paris, 1674), Navarre, beaucoup plus tard, donne un *Abrégé des maximes de la religion chrétienne ou Explication... des huit béatitudes* (Paris, 1701) sans originalité ni profondeur, et une *Retraite de dix jours pour les religieuses et autres personnes de piété* (Paris, 1710) qui offre cette particularité que seize des vingt méditations proposées traitent de la mort (les quatre dernières, de la charité); suivent des examens, sentiments et pratiques diverses. Les points de méditation donnent un enseignement élémentaire; ils sont suivis d'une prière et de la proposition de quelques lectures (ordinairement tirées de la Bible). Les divers examens (p. 251-312) concernent davantage les règles et règlements que les trois vertus théologales. Navarre prône la communion fréquente et même quotidienne (p. 163-166). Aucune doctrine spirituelle n'apparaît chez lui; il exploite et diffuse le bien commun de la vie chrétienne de son temps; relevons cependant son enseignement sur l'amour, don du Saint-Esprit (p. 232-236).

Y. Poutet, *Les docteurs de Sorbonne au 17e siècle*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 81, 1978, p. 308.

André DERVILLE.

NAVARRUS (DOCTEUR NAVARRO ou MARTIN DE AZPILICUETA), chanoine régulier, 1492-1586. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3 *Doctrine.*

1. *Vie.* — Martín de Azpilicueta naquit à Barasoain (Navarre) le 13 mai 1492. Il était cousin de François Xavier. Le jour même de sa confirmation, il reçut aussi la tonsure cléricale. A neuf ans il commença à percevoir les rentes d'un bénéfice ecclésiastique de son bourg natal et d'un autre de Falces, pour être en mesure de faire face à ses études. A douze ans, ses parents l'envoyèrent à Alcalá, où il étudia les arts et la théologie. En 1510 il passa à l'université de Toulouse pour l'étude du droit canon et du droit civil; il y obtint en 1514 le doctorat. Ordonné prêtre en 1515, il enseigna d'abord (1518-1521) à l'université de Toulouse, puis à Cahors. Le roi de France voulut le retenir, en lui offrant une chaire à Paris; mais Martín regagna la Navarre, sa patrie, en 1523. Sur les instances de son disciple Francisco de Navarra, prieur de Roncevaux, il entra comme novice dans cette communauté de Chanoines réguliers et y fit profession en 1524.

La même année, il se rendit à l'université de Salamanque pour y occuper diverses chaires. En 1532 il obtint le titre de docteur de Salamanque, pour pouvoir entrer dans le Conseil de cette université. La même année il obtint au concours la chaire des Décrets, puis l'année suivante celle de Prime en droit Canon. En 1537, à la demande du roi de Portugal Jean III et par décision de l'empereur Charles Quint — qui dut pour cela vaincre l'opposition du Conseil de Salamanque —, le docteur Navarro alla enseigner à l'université de Coïmbre, où son prestige s'accrut encore et où il commença sa tâche d'écrivain. Après sa mise à la retraite à Coïmbre (1555), il retourna en Espagne, refusant une prélature qu'on lui offrait pour le garder au Portugal. Doña Juana, gouvernante de Castille, lui offrit l'archevêché de Saint-Jacques de Compostelle, qu'il refusa de même.

Sur les instances de l'accusé et par ordre formel de Philippe II, il accepta de défendre la cause du célèbre archevêque de Tolède, Bartolomé de Carranza, cité devant l'Inquisition. Sa courageuse défense de l'archevêque eut pour conséquence que lui-même fut suspecté d'hérésie et placé sous la surveillance du Tribunal de l'Inquisition à Valladolid. Lorsque la cause de Bartolomé de Carranza fut déférée au tribunal du pape, Martín dut se rendre à Rome (1567), où sans tarder Pie V le nomma, comme canoniste, consulteur de la Pénitencerie. Il fut en haute estime auprès de Pie V, Grégorie XIII et Sixte Quint. Grégoire XIII voulut le créer cardinal, mais

Philippe II s'y opposa, le tenant pour partisan du roi de France et suspect d'être favorable à l'autonomie du royaume de Navarre.

D'une vie irréprochable, Martín fut un témoin significatif de la Réforme catholique. D'une humilité peu commune et d'une piété profonde, il avait un tendre amour pour la Mère de Dieu. D'une grande droiture morale, il ne pliait jamais devant qui que ce fût, lorsqu'il voyait de quel côté était la raison et le bon droit. Le peuple romain le considérait comme un saint. Il mourut à Rome en renom de sainteté, le 21 juin 1586, à l'âge de 94 ans. Sa vie fut insérée dans le *Flos Sanctorum*.

2. *Écrits.* — La renommée du Dr. Navarro comme professeur et écrivain fut universelle. De nos jours, certains minimisent son autorité dans le droit canon et le considèrent comme peu novateur. D'autres, par contre, ont souligné l'intérêt de son œuvre de canoniste, de moraliste, et aussi dans les domaines social et économique. Ses publications commencent à Coïmbre en 1542 et il ne cessera plus jusqu'à sa mort d'écrire de nouveaux ouvrages, de réimprimer et refondre ses œuvres antérieures. Nous donnons ici une liste incomplète de ses écrits, laissant de côté ceux qui traitent des questions de pur droit.

1) *Commentarii in tres de Paenitentia distinctiones posteriores* (Coïmbre, 1542; Madrid, 1566; Lyon, 1569). — 2) *Commento en romance a manera de repetición latina y scholastica sobre el capítulo Quando de consecratione* (Coïmbre, 1545, 1550; Saragosse, 1560); cette œuvre fameuse fut réimprimée (*Libro de la oración, horas canónicas y otros oficios divinos*, Coïmbre, 1561) et traduite par Navarrus en latin (*Commentarius de oratione...*, Lyon, 1580; *Enchiridion sive Manuale de oratione...*, Rome, 1586).

3) *Relectio in Levitico sub cap. Quis aliquando de Paenitentia* (Coïmbre, 1550, 1562 = *Commentarius de Jubileo et indulgentiis omnibus*, Lyon, 1575). — 4) *Adición a la repetición del cap. Quando de consecratione* (Coïmbre, 1551). — 5) *Manual de confesores y penitentes...* (Coïmbre, 1553; Tolède, 1554; Medina del Campo, 1554; Saragosse, 1555; corrigée : Salamanque, 1556, 1557; Medina del Campo, 1557; Estella, 1565).

6) *Comentario resolutorio de usuras...* (Salamanque, 1556); cet opuscule est habituellement joint au n. 5. — 7) *Repertorio general del Manual de confesores y de los cinco comentarios para su declaración compuestos* (Valladolid, 1565). — 8) *Capítulo veinte y ocho de las adiciones del Manual de confesores* (Valladolid, 1566; Saragosse, 1570; Lisbonne, 1775).

9) *Enchiridion sive Manuale confessariorum et paenitentium* : refonte du n. 5 (Anvers, 1573, 1575; Lyon, 1575; Cologne, 1579; Rome, 1579). — 10) *Commentarius de voto paupertatis deque fine religionis* (Lyon, 1575; Rome, 1576). — 11) *Commentarius de silentio in divinis officiis* (Rome, 1580; trad. espagnole, Rome, 1582). — 12) *De regularibus commentarii quatuor* (Rome, 1584).

13) *Compendio del Manual de confesores* (Valladolid, 1586). — 14) Quelques opuscules édités pour la première fois par A. Argita y Lisa (*El Dr. Navarro...*, Pampelune, 1895).

Éditions des œuvres complètes : Rome, 1590 (4 vol. in-fol.); Lyon, 1594 (2 vol. in-fol.); 1595 (5 vol. in-fol.); réimpr. 1597; Venise, 1598-1599 (4 vol. in-fol.); 1602 (4 vol. in-4°); Cologne, 1605 (5 vol. in-fol.); cette dernière est la meilleure.

3. *Doctrine.* — Le *Commento en romance* (n. 2) est l'ouvrage où Navarrus traite de façon plus directe de thèmes en rapport avec la vie spirituelle. C'est une œuvre très dense et assez technique; unique en son genre, elle a joui d'une grande autorité, comme le montrent les multiples réimpressions, traductions en latin et refontes qu'en fit l'auteur lui-même en peu d'années. On y trouve exposée la problématique d'alors par rapport au culte, à la liturgie, à la piété et aux dévotions de la piété chrétienne. On peut y voir une sorte d'apologie de ces pratiques, si critiquées alors par les protestants, et d'autre part aussi un souci de rénovation liturgique. Navarrus défend avec ardeur la dévotion à la Vierge et met en relief l'excellence de la récitation du rosaire : manière de prier « sans fatigue pour l'entendement et avec goût pour la volonté ». Il apprécie de façon équitable le culte des saints et des reliques, tout en critiquant les superstitions et la base historique assez fragile de nombre des manifestations de la piété populaire.

Le *Commento en romance* est avant tout une étude approfondie de la prière publique et de la prière privée. A propos de la première, toute l'argumentation est basée sur ce principe que le culte doit respecter la liturgie. Martín critique sévèrement les abus qui se sont introduits, par exemple lors des fêtes patronales, ou encore le bavardage des clercs et des fidèles dans les églises (« riendo, burlando, charlando y por ventura mintiendo y jurando »), les cavalcades brillantes, les fêtes coûteuses, l'envahissement de la musique par les refrains et les instruments populaires. Pour lui, les églises ne doivent servir de lieu de réunion que pour le culte.

Lorsque Martín étudie la prière privée, il le fait davantage en canoniste qu'en spirituel. Il regarde comme mauvaise une prière faite « pour éviter les afflictions ou obtenir la prospérité temporelle », si ces motifs en sont la « fin principale »; mais elle peut être bonne s'ils ne sont qu'une « fin moins principale »... Il insiste sur la nécessité de s'adonner « fréquemment à la prière mentale et brève », sans formules verbales; il considère le Pater lentement récité avec des pauses priantes comme la synthèse de toute prière possible; est-ce là un écho de la deuxième manière de prier recommandée par Ignace de Loyola (*Exercices spirituels*, n. 249-257)? Quoi qu'il en soit, Martín fut un ami de la Compagnie de Jésus et reflèta dans sa vie l'influence de la spiritualité ignatienne.

En nombre de ses appréciations, notamment à propos des abus dans le culte et des dévotions populaires, Martín rejoint les critiques d'Érasme. Tout en l'admirant, sans aucun doute, comme en témoignent les éloges qu'il en fait dans le *Commento*, il a voulu écarter tout soupçon de connivence avec le célèbre humaniste, guère en faveur à la Curie romaine; dans la traduction latine du *Commento* publiée à Rome, il fait disparaître le nom d'Érasme. Bien qu'il se montre beaucoup plus compréhensif que lui au sujet des manifestations de la dévotion et de la spiritualité des gens simples, il ne fait pas de doute que sa critique de fond se situe dans la même ligne que le souci rénovateur d'Érasme.

A. Artigita y Lisa, *El Dr. Navarro, ... y sus obras*, Pampelune, 1895. — H. de Oloriz, *Nueva biografía del Dr. N.*, Pampelune, 1918. — J. Goñi Gaztambide, *Por qué el Dr. N. no fue nombrado cardenal?*, dans *Príncipe de Viana*, t. 3, 1942, p. 419-455. — M. L. Larramenti et J. Olarra, *Miscelanea de noticias romanas acerca de D. Martín de A.*, Madrid, 1943.

Sur N. et le droit canon : R. S. Lamadrid, dans *Archivo teológico granadino*, t. 2, 1939, p. 8-9; t. 4, 1941, p. 5-22; E. Castañeda, *ibidem*, t. 5, 1942, p. 63-93; A. Ullastres, dans *Anales de economía*, t. 1, 1941, p. 375-407. — F. M. Castiella, *Un profesor de Coimbra, M. de A., iniciador de la doctrina internacional de contrabando de guerra*, Lisbonne, 1946.

J. Lopez Ortiz, *Un canonista español del siglo 16 : el Dr. N.*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 153, 1941, p. 271-301. — E.

Dunoyer, *El Enchiridion confessorum del N.*, Pampelune, 1957. — P. Castañeda, *La doctrina del origen de la autoridad en el Dr. N.*, dans *Scriptorium Victoriense*, t. 16, 1969, p. 5-33. — J. Guerber, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne*, coll. Analecta Gregoriana 193, Rome, 1973, p. 324-327 et table. — M. Andrés, *La Teología española...* (2 vol., Madrid, 1976-1977, tables).

Hurter, t. 3, col. 344-348. — DHGE, t. 5, 1931, col.1368-1374 (bibl.). — *Dictionnaire de droit canonique*, t. 1, 1935, col. 1579-1583. — *Dicc. de España*, t. 1, 1972, p. 167-169 (bibl.).

DS, t. 4, col. 1167; — t. 7, col. 2245; — t. 9, col. 96; — t. 10, col. 921, 1480.

Jesús Alvarez Gomez.

NAZARETH. Voir art. *Dévotion à la sainte* Famille (DS, t. 5, col. 84-93); voir aussi les art. Famille (t. 5, col. 64-65), Enfance de Jésus (t. 4, col. 652-682), Enfance spirituelle (t. 4, col. 682-714 *passim*), Joseph (t. 8, col. 1289-1323 *passim*), Marie (t. 10, col. 409-482 *passim*).

Chez les auteurs spirituels, le thème de Nazareth est souvent mis en rapport avec l'esprit d'abandon, l'humilité, la simplicité, la vie cachée en Dieu: voir par exemple A.-G. *Delage* (t. 3, col. 119-120), Ch. de *Foucauld* (t. 5, col. 729-741, surtout 735), J.-N. *Grou*, etc.

NEANDER (Joachim), poète réformé, 1650-1680. — Joachim Neander naquit en 1650 à Brême; il était fils d'un professeur de latin dans un collège. Il fut élève du collège puis, à partir de 1666, du « *Gymnasium illustre* » de sa ville natale, où il étudia la théologie réformée. La prédication du curé Undereyck, influencée par J. Cocceius et J. de Labadie, suscita chez lui une transformation intérieure et Undereyck devint son père spirituel. Neander accompagna en qualité de précepteur les fils d'une famille de négociant de Francfort qui allaient faire leurs études à Heidelberg. En 1674, il fut nommé recteur de l'école de la paroisse réformée de Düsseldorf. A l'exemple d'Undereyck il y organisa des groupes privés et entra de ce fait en conflit avec le *presbyterium* de la communauté, si bien que la prédication lui fut interdite. En 1679 il prit à Brême un poste auxiliaire de prédicant qui devenait libre. C'est là qu'il mourut le 31 mai 1680.

L'importance de Neander tient à ses cantiques, parus à Brême en 1680, qui sont présentés comme un « exercice de foi et d'amour, soutenu par des chants simples d'union et des psaumes d'action de grâce..., à lire et à chanter en voyage, chez soi ou lors de divertissements de plein air entre chrétiens ».

On ne peut nier qu'on y trouve l'influence de la « Föderal-theologie » du théologien bibliste réformé J. Cocceius (1603-1669) et du réformateur séparatiste J. de Labadie (DS, t. 9, col. 1-7). Leur thème caractéristique est la royauté de Dieu devant laquelle l'homme reconnaît son péché et son néant, et dont en même temps il chante la louange. Bien qu'ils n'aient pas été composés pour être des cantiques chantés dans les églises, les cantiques de Neander trouvèrent bientôt place dans les recueils de chants de l'Église réformée, qui ne contenaient guère que les *Psaumes* et qu'ils enrichirent. Plusieurs d'entre eux, dont Neander composa aussi partiellement la musique, appartiennent jusqu'à nos jours au fond permanent du répertoire de l'Église évangélique; le plus connu, « *Lobe den Herren, den mächtigen König* », a été repris également dans le livre de chants catholique pour les pays de langue allemande (*Gotteslob*, n. 258).

Dans certains chants de Neander s'exprime tout spécialement son amour de la nature. C'est lui, dit-on, qui a découvert la charmante vallée de Neandertal, près de Düsseldorf, à laquelle on a donné son nom et où l'on fit plus tard la découverte de « l'homme de Neandertal ».

E. E. Koch, *Geschichte des Kirchenliedes*, 3e éd., t. 6, 1869, p. 16-31. — ADB, t. 23, 1886, p. 327-330. — K. Goedecke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, 2e éd., t. 3, Dresde, 1887, p. 185-186. — *Realenzyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. 13, 1903, p. 687.

Handbuch zum Evang. Kirchengesangbuch, t. 2/1, 1957, p. 251-253. — *Evangelisches Kirchenlexikon*, t. 2, 1958, col. 1539, — RGG, 3e éd., t. 4, 1960, col. 1389. — *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 9, Cassel-Bâle, 1961, col. 1305-1306.

M. Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinischwestfälischen Kirche*, t. 2, Coblenz, 1852, p. 322-358. — K. Vornbaum, *J. Neander, Leben und Lieder*, Elberfeld, 1860. — E. Breuning, *J. Neander. Eine historische Skizze*, Brême, 1875. — J. F. Iken, *J. Neander, Sein Leben und seine Lieder*, Brême, 1880 (avec texte de 57 + 7 cantiques). — A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, t. 1, Bonn, 1880, p. 383-386. — H. Ackermann, *J. Neander, Sein Leben, seine Lieder, sein Tal*, Düsseldorf, 1980. — Sur le lied « *Lobe den Herren...* », voir *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, t. 2, 1956, p. 130-133.

Frieder Schulz.

NÉANT. — 1. *Métamorphoses de l'apophase.* — 2. *Kénose et ascèse.* — 3. *Ascèse et co-rédemption.*

Rien, dans la Bible, ne permet le moindre compromis avec le nihilisme ou l'athéisme. Rien dans l'Église d'Orient ou dans celle d'Occident (y compris la Réforme) ne prépare un nihilisme ou un athéisme chrétien; rien n'annonce une évolution qui, à la faveur d'une scolastique ou d'un nominalisme, acheminerait les consciences vers le crépuscule de Dieu ou de l'être.

Pourtant, des traditions de connaissance et de contemplation relèvent d'une histoire de la pensée négative (même si l'on fait abstraction de Jacob Boehme, Schelling, Hegel, Heidegger). On peut reprendre cette histoire, en la réduisant à ses moments essentiels, sous trois aspects :

1) *Néant et apophase.* Parler d'un « néant divin », du néant comme l'un des noms divins, c'est annoncer l'infinie indépendance de Dieu par rapport à tout être créé et à tout dire humain. — 2) *Néant et kénose.* Lorsque la deuxième personne de la Trinité entre en communion médiatrice et rédemptrice avec ce qui est infiniment séparé de la vie divine, il y a comme un renoncement infini à son être divin, renoncement nécessaire pour que cette séparation soit assumée et dépassée. — 3) *Néant et ascèse.* L'homme fini et pécheur est comme un rien devant Dieu infini et rédempteur.

Or, ces trois affirmations s'articulent différemment à l'Écriture.

1) *Ex.* 3, 14 paraît refuser l'*apophase*, quelles que soient les traductions, et même si Dieu semble y opposer un refus permanent de répondre à toute question sur lui-même. Tout, dans la scène du Buisson ardent, s'oppose à une interprétation qui retirerait l'être à Dieu sous prétexte que Dieu refuserait toute réponse à la question sur son être (cf. art. *Nom, infra*).

2) S'il s'agit de la *kénose*, *Phil.* 2, 7 ne propose pas une perspective ontique ou ontologique, mais bien une perspective éthique. Une obéissance absolue conduit le Fils de Dieu à « se vider » de tout ce par quoi il pourrait affirmer son égalité avec Dieu : il se vide de « la forme de Dieu » pour « prendre la forme d'esclave ».

3) Quant à l'*ascèse*, une convergence des textes bibliques

sur la mort, le jugement, le péché, la vanité de toutes choses, l'humilité, la conscience que nous ne sommes et n'avons rien par nous-mêmes, suffit à rendre compte de notre « néant » et à nous imposer les « renoncements » nécessaires pour vivre en Dieu et pour Dieu.

On pourrait alors proposer l'hypothèse suivante : l'idée du néant divin, celui de l'apophase, provient d'une introduction du néoplatonisme dans la terminologie chrétienne. Une réflexion sur la kénose s'inscrirait ensuite dans le prolongement des réflexions sur l'ascèse : le Christ, modèle parfait du renoncement à soi-même, donnerait une dimension divine au renoncement annoncé en *Isaïe* 53 comme signe de la messianité du Serviteur; le Messie à notre place expierait notre péché, le « mal radical » de notre infidélité, et il assumerait totalement notre destinée afin de la déifier.

Cependant, cette hypothèse renferme un étrange paradoxe. Quand il s'agit de Dieu, le néant proviendrait d'un néoplatonisme opposé à une affirmation trop fondamentaliste d'*Ex.* 3, 14. Quand il s'agit du Christ, le néant proviendrait d'une problématique ontologique qui n'était pas offerte par une lecture fondamentaliste de *Phil.* 2, 7.

En réalité, si le néant humain de l'ascèse exprime d'abord l'invitation à se nier soi-même en tant qu'obstacle à une authentique rencontre de l'Autre, le néant de l'apophase et de la kénose invite à distinguer pour les unir connaissance et contemplation; et de cette élucidation, le néant de l'ascèse pourrait recevoir un contenu nouveau. L'histoire de la connaissance théologique dépend d'une histoire de la contemplation. En dernière instance, c'est à celle-ci qu'appartiennent les aspects apophatiques, kénotiques et ascétiques de l'idée de néant. L'histoire de la contemplation appelle pour son élaboration le recours à des notions qui relèvent de l'histoire de la connaissance, mais leur origine humaine n'empêche pas la foi d'y chercher et d'y trouver l'intelligence d'elle-même.

Métamorphoses de l'apophase, mystères de la kénose, itinéraires de l'ascèse, ce triptyque déploie les trois moments intimement reliés d'une exploration noétique et contemplative de ce qu'appréhende, de ce que découvre, de ce à quoi introduit le concept de néant en tant que catégorie théologique.

1. Métamorphoses de l'apophase. — 1° De Platon a Grégoire de Nysse. — Le concept de néant n'accompagne pas toujours l'apophase. Lorsque Platon place le Bien « au-delà de l'essence » (*République* VI, 509b) et, dans la première hypothèse du *Parménide* (137c-142a), affirme que l'« Un qui est un » n'est pas, demeure ainsi au-delà de l'être, transcende l'être, déjà est monté le dispositif conceptuel du néoplatonisme. Selon celui-ci, la première hypostase se trouve au-delà de l'être et de l'intellect, transcendant à la fois l'être et le connaître, qui sont le domaine de la seconde hypostase, elle-même tirée de la seconde hypothèse du *Parménide* : l'« Un qui est ».

Cela suffit-il pour que l'apophase chrétienne fasse immédiatement se rejoindre la transcendance du Dieu biblique et celle de la première hypostase néoplatonicienne?

Philologiquement, rien ne s'y oppose. Mais Clément d'Alexandrie, transposant en théologie la méthode mathématique de *l'analyse* (ἀνάλυσις), s'arrête en-deçà de l'affirmation que Dieu est néant : « nous connaissons non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas » (*Stromates* V, 11, 70-71; éd. L. Früchtel, GCS 2, 1960, p. 374). Ne pas dire ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas, c'est affirmer la transcendance de Dieu en tant qu'être, parce qu'il dépasse tout dire humain. Ce n'est pas encore une théologie du néant divin, une affirmation de Dieu transcendant en tant que néant.

La suite du texte (12, 81, p. 380-381) développe une critique des noms donnés à Dieu. Même le nom *être* est impropre, mais au même titre que l'Un, le Bien (noms de la future première hypostase plotinienne), Esprit, Père, Dieu ou Seigneur (noms bibliques). Ici encore Clément s'arrête, évitant le passage du « ce qu'il n'est pas » au « non-être » (néant) : « Dieu est un, et même au-delà de l'Un, et au-dessus de la monade elle-même » (*Pédagogue* I, 8, 71; SC 70, 1960, p. 236).

De même pour Grégoire de Nysse. L'affirmation que l'incompréhensibilité de Dieu le sépare de tout comme une ténèbre, et celle que Dieu transcende toute connaissance, ne débouchent jamais sur l'affirmation que Dieu par sa ténèbre est au-delà de l'être. La *Vie de Moïse*, ch. 2 (PG 44, 377a; éd. H. Musurillo, *Opera*, t. 7, 1, Leyde, 1964, p. 87), propose une apophase, une *via negationis* qui dépasse les sens et l'intellect mais sans jamais retirer l'être à Dieu, bien que cet être se retire dans la ténèbre. La contemplation de l'être ainsi caché de Dieu est autre que celle de Dieu caché dans un non-être. L'apophase noétique n'entraîne pas l'apophase ontologique. Il faut donc aller jusqu'à critiquer l'usage des mots « théologie négative », « apophase », « transcendance » : ces mots restent équivoques tant qu'on ne discerne pas ce que l'on contemple de Dieu et de quelle contemplation on parle. Ni l'incognoscibilité de Dieu ni son incompréhensibilité n'exigent que Dieu transcende l'être. C'est pour ces raisons de plus haute connaissance et non de plus radicale inconnaissance que le néant entre dans l'histoire de la contemplation. — Voir aussi Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28bis, 1970.

2° Le corpus dionysien (cf. DS, t. 2, col. 1885-1911; t. 3, col. 258-286) présente d'abord une transcendance qui semble tenir à égale distance l'être et le non-être. Par exemple, la cause supra-sensible et supra-intellectuelle n'est rien de ce qui appartient au non-être, mais rien non plus de ce qui appartient à l'être (*Théologie mystique* 5, PG 3, 1048a). De même, nous nous élevons graduellement, à partir de l'ordre créé vers celui qui transcende tout être. Et voici apparaître le même équilibre, la même symétrie : « Il n'est rien de ce qui est, et on ne peut donc le reconnaître à travers rien de ce qui est, et pourtant il est tout en tout. Il n'est donc rien en rien, et il est pourtant connu par tout en tout, en même temps qu'il n'est connu par rien en rien » (*Noms divins* 7, 3, 872a; trad. M. de Gandillac, *Œuvres complètes*, Paris, 1943, p. 145). La Déité absolument supérieure à l'intelligence et à l'essence (1, 5, 593a), c'est l'Affirmation totale et la Négation totale aussi bien que l'Au-delà de toute affirmation et de toute négation (2, 4, 641a; cf. *Théol. myst.* 5, 1048ab). La Théarchie suressentielle, au-delà de la substance et du Bien, doit être située là où est dépassé tout ce qui appartient à l'être (593c); mais elle est et elle précède tout (593d).

S'agirait-il d'une radicalisation de la *via negationis* (*apophasis*) et de la *via remotionis* (*analusis*)? S'agirait-il d'une abyssalité tellement transcendante qu'elle accompli-

rait la *coincidentia oppositorum*, partout où la pensée humaine nomme deux termes qui s'opposent, même l'être et le non-être? La Déité abyssale serait-elle le terme de cette retraite de Dieu dans la ténèbre, retraite si parfaite que l'aséité divine l'exigerait séparée infiniment et de l'être et du non-être?

Mais l'abyssalité divine, si insondable soit-elle, ne requiert point, pour être infinie, cette négation de l'être et du non-être. Le néant divin, en tant que négation de l'être et du non-être (cf. *Noms divins* 1, 1 et 5-6; 7, 3; 588b, 593c, 596d, 872a), concerne l'abyssalité infinie en vertu d'un progrès non de la seule inconnaissance, mais bien d'une connaissance exigeant cette nouvelle inconnaissance : « La manière de connaître Dieu qui est la plus digne de lui, c'est de le connaître par mode d'inconnaissance, dans une union qui dépasse toute intelligence » (7, 3, 872a; trad. p. 145).

Or les textes précédemment cités concernent tous Dieu comme cause universelle. Deux autres insistent sur le lien entre apophatisme ontologique et causalité universelle. La Théarchie, principe du Divin, n'a d'être selon le mode d'aucun être; mais elle est cause ontologique de tout être et en même temps, parce que située au-delà de toute essence, « totalement exclue de la catégorie de l'être, selon la révélation qu'elle fait d'elle-même » (*Noms divins* 1, 1, 588b, trad. p. 68-69). De même « toute affirmation reste en-deçà de la cause unique et parfaite de toutes choses, (et) toute négation demeure en-deçà de la transcendance de celui qui est simplement dépouillé de tout et se situe au-delà de tout » (*Théol. myst.* 5, 1048b; trad. p. 184).

Le néant divin du *corpus* dionysien appartient alors à la *via eminentiae* et à la *via causalitatis* tout autant qu'à la *via negationis* ou *remotionis*. Le néant divin désignant la Déité révèle en Dieu une causalité matricielle infinie, et Dieu lui-même comme Source infinie : causalité créatrice et rédemptrice, éternelle au cœur de son activité extatique. Ainsi le non-être divin est, *via eminentiae*, la porte d'accès à la connaissance de cet Être infiniment secret et infiniment source, infiniment abyssal parce que infiniment matriciel, *quo nihil majus dari potest* (comme le dira saint Anselme). Le néant divin est la porte d'un temple de la Déité où l'inconnaissance maximale fait surgir la connaissance maximale de l'Être tout ensemble infiniment actif et infiniment au repos en lui-même. Mais il n'y a jamais un néant divin qui serait en Dieu un au-delà de Dieu créant.

3° Cette métamorphose de l'apophase persiste chez les PREMIERS COMMENTATEURS du *corpus* dionysien. Ainsi le *Commentaire sur les Noms divins*, qui ne semble pas de Maxime le Confesseur mais de Jean de Scythopolis (cf. DS, t. 2, col. 289-300) : « Ne pense pas que le Divin est, mais ne peut être compris; pense qu'il n'est pas : telle est en effet la connaissance dans l'inconnaissance » (PG 4, 245c). « Il faut comprendre ainsi que Dieu n'est rien : il n'est rien de ce que sont les êtres. En effet la cause des êtres est au-dessus des êtres... Il faut donc aussi qu'il ne soit rien, étant au-dessus des êtres » (204d-205a). « Dieu est donc aussi la cause du néant de tous les êtres venus après lui et sortis de la cause de l'être et du non-être. Car le néant est privation. Dieu a l'être parce qu'il n'est rien de ce que sont les êtres; et il est celui qui n'est pas, en raison de son être et de son super-être; il est tout comme créateur et il n'est rien comme au-dessus de tout...; il est plutôt... super-essentiel » (260d-261a).

Maxime le Confesseur † 662 (DS, t. 10, col. 836-847) présente une explication très claire du néant divin comme au-delà de l'être et du non-être, dans le prologue de la *Mystagogia :*

« Ainsi, par suite de son sur-être, le nom qui lui convient le mieux est le non-être. Et s'il nous faut reconnaître la distance absolue entre Dieu et les créatures, poser le sur-être sera effacer les choses et leur existence; et poser les choses sera effacer le sur-être. Il faut que les deux noms d'être et de non-être soient proprement applicables à Dieu et qu'aucun d'eux ne lui convienne proprement. Le premier lui convient en tant que Dieu est la cause de toutes choses, le second en raison de l'éminence de la cause qui efface tout l'être des choses existantes. Mais aucun ne lui convient proprement, car aucun ne livre la position de ce qu'est l'objet recherché selon l'être propre à sa nature et à son essence... Il possède une existence de toute manière inaccessible et au-delà de toute affirmation comme de toute négation » (PG 91, 664bc).

Ainsi s'élabore la possibilité de penser le rapport entre Dieu et les créatures en affirmant à la fois Dieu comme être transcendant le néant de la créature et Dieu comme néant transcendant l'être de la créature. Mais c'est toujours la *via causalitatis* qui commande la dialectique, et découvrir Dieu en son éternité précédant la création n'est jamais découvrir un au-delà du Dieu créateur.

4° JEAN SCOT ÉRIGÈNE (9e s.; cf. DS, t. 8, col. 735-761), traducteur et interprète du *corpus* dionysien, affirme tout ensemble l'éternelle fécondité divine infiniment manifestée et l'éternelle Source infiniment secrète où repose cette fécondité. Mais, s'il ne modifie pas l'idée dionysienne du néant, il pose comme éternellement uni ce que le *corpus* dionysien présentait comme identique. La *divisio naturae* prépare ainsi les voies d'une nouvelle métamorphose de l'apophase.

Le néant divin ne désigne aucunement un au-delà du Dieu créateur (cf. *De divisione naturae* I, 3; 14; 65; PL 122, 443a, 462c, 509c-510). Mais Érigène innove par rapport au Pseudo-Denys en ce qui concerne cette distinction. Denys n'opère aucune distinction réelle : les noms diffèrent simplement selon que Dieu est considéré en lui-même ou comme cause (*Noms divins* 11, 6, PG 3, 953bc). Or, chez Érigène, cette distinction nominale devient réelle en ce sens qu'apparaît la diversité réelle des figures du non-figurable, des chemins d'accès à l'inaccessible, des modalités de Dieu transcendant offertes à notre saisie. Du moins savons-nous et devons-nous distinguer qu'il y a diversité d'aspects insaisissables sans pouvoir dire ce qu'ils sont. La distinction des quatre natures (I, 11; II, 1; cf. DS, t. 8, col. 739-746) articule en Dieu la première, « créante et incréée », et la quatrième « incréante et incréée ». Cette distinction ne concerne pas Dieu, mais notre connaissance contemplative, parce qu'il s'agit de nous-mêmes d'une part en tant que nous venons de Dieu, d'autre part en tant que nous retournons à Lui; et il s'agit de Dieu non pas en lui-même, mais en tant que nous en venons et y retournons.

Érigène affirme en effet que le « principe » et la « fin » de toutes choses ne font qu'un (*unum sunt*), que toutes choses « doivent revenir à la cause dont elles procèdent » pour reposer en elle « éternellement et immuablement », sans qu'il y ait alors de nouvelles genèses spatio-temporelles (II, 2, 526-527; cf. III, 23, 688d-689a). La distinction de la première et de la quatrième natures ne se situe pas en Dieu (« non in Deo discernitur..., in ipso non sunt duo quaedam sed unum »), mais elle tient aux conditions épistémologiques de notre contemplation : « in nostra vero theoria, dum aliam rationem de Deo

concipimus secundum considerationem principii, aliam vero juxta finis contemplationem, duae veluti quaedam formae esse videntur, ex una eademque simplicitate divinae naturae propter duplicem nostrae contemplationis intentionem formatae » (II, 2, 527b).

Le néant divin désigne toujours non point la Déité, la quatrième nature, mais l'infinité de la Source et de la causalité divines, « formarum omnium causa..., infinitas omnium infinitatum » (II, 1, 525a). Mais la saisie contemplative érigénienne découvre que Dieu est en même temps celui qui me fonde infiniment en tant que créature et celui qui m'appelle à reposer dans son intimité incréée. Il y a une métamorphose érigénienne de l'apophase, mais celle-ci concerne non point la *via negationis*, mais la *via causalitatis* et la *via eminentiae*. Éternellement après nous avoir créés l'incréé nous fait demeurer en Lui tels qu'il est et tels que nous sommes en Lui lorsqu'il n'y a plus de relation causale créaturelle, mais cette seule causalité éternelle par quoi Dieu est et devient ce qu'il est par les manifestations infinies de son infinité.

5° Thomas d'Aquin présente une manière de composer les voies qui éclaire les enjeux de la contemplation apophatique. Dans son *Commentaire des Sentences* (I, d. 8, q. 1, art. 1, ad 4), il relie la *via remotionis* dionysienne à la définition damascénienne du nom être. Mais cette *via remotionis* est chez lui la voie contemplative qui commande toute la théorie thomiste de la connaissance de Dieu. Le néant de l'apophase thomiste est le nom des conditions de possibilité contemplatives d'une connaissance de Dieu. L'apophase dionysienne a pour fruit la théorie de la possibilité d'une connaissance « naturelle » de Dieu, qui part du créé mais découvre l'incréé offert à elle-même devenant ce qu'elle avait été toujours en puissance : activité contemplative :

« Alia nomina dicunt esse determinatum et particularem... Sed hoc nomen *qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi indeterminatum. Unde, quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia et secundo etiam intellectualia secundum quod inveniuntur in creaturis... et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia est, et nihil amplius; unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius (*De div. nom.* 7), et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur ».

On objectera que l'*ipsum esse* ainsi écarté, c'est celui qui désigne l'être universel créé, que par conséquent nier de Dieu l'être créaturel c'est affirmer la transcendance de l'*ipsum esse* incréé. L'*analogia entis* permettrait ainsi de nier l'univocité et, pour dépasser l'équivocité, d'affirmer que dans l'Incréé quelque chose correspond à « être ».

Mais c'est ce raisonnement qui serait équivoque. Car c'est la contemplation qui fonde l'analogie; elle découvre l'impossibilité de l'univocité et la nécessité de l'équivocité, et elle exprime cette situation par l'affirmation analogique. Le texte dionysien cité permet de comprendre l'analogie précisément comme affirmation du « mystère de l'être », pour reprendre l'expression de Gabriel Marcel (cf. DS, t. 10, col. 291). L'être divin ne saurait être compris de manière univoque : l'intelligence en effet comprend sa radicale transcendance, négatrice de toute univocité. L'analogie ne dépasse aucunement une contradiction entre univocité et équivocité. Elle est l'affirmation contemplative appelée par l'équivocité. L'intelligence contemple l'infinie négation de toute univocité et en même temps l'infinie affirmation de Celui dont elle n'affirme l'être que parce que déjà elle annonce, découvre et fonde en vérité le projet d'union à Dieu qui, des profondeurs de son être habitant une ténèbre négatrice de tout être créaturel, est ainsi Principe de tout mouvement, de toute causalité, de toute raison d'être, de toute finalité, de toute perfection et de toute beauté; il est en même temps principe des possibilités qu'a l'intellect agent de faire émerger du monde sensible sa figure intelligible, de faire émerger à l'horizon de l'actus essendi du monde créé, l'actus essendi de l'être que ne saurait nommer aucun nom. L'intelligence affirme l'être de celui qu'elle contemple, parce qu'elle découvre le projet d'union à Dieu qui l'appelle des profondeurs de sa ténèbre.

6° Il y a chez Hadewijch d'Anvers et Maître Eckhart une métamorphose nouvelle de l'apophase. Métamorphose difficile à décrire. L'histoire de l'expérience contemplative connaît ici une nouvelle étape mais la littérature mystique rhéno-flamande requiert, pour une exploration complète, l'étude de plusieurs dossiers dont l'interprétation, voire la constitution et l'analyse, ne sont pas encore achevées. On suggérera seulement quelques hypothèses de travail préalables à une théorie de l'apophatisme rhéno-flamand (cf. art. *Mystique* II A, t. 10, 1902-1919).

1) A la faveur d'une assonance propre à la langue flamande, « iet » et « niet » permettent la révélation d'une équivalence offerte à la contemplation (de même *ihtes* et *niht* chez Eckhart; cf. *Sermon* 1 et 23; *Deutsche Werke* = DW, t. 1, Stuttgart, 1954, p. 14, 402). « Een simpel iet », « quelque chose de simple », s'unit à « een bloet niet », « le Rien pur et nu », dans un même poème : « Et là, chose simple lui est révélée qui ne peut l'être : le Rien pur et Nu » (Hadewijch II, Poème 1, dans *Écrits mystiques des Béguines*, trad. J.-B.M. Porion, coll. La Vigne du Carmel, Paris, 1954, p. 134; cf p. 137, n. 2, pour Hadewijch I).

Le néant désigne la Déité abyssale comme terme de notre mouvement d'amour et en même temps comme source commune de toutes les communions d'amour possibles : entre les personnes divines et les personnes humaines, entre cette source et toute personne. Est ainsi affirmée la contemplation par les personnes de cette source infinie et éternelle de leur émergence les unes par rapport aux autres, les unes pour les autres.

2) Notre néant et le néant divin sont alors reliés de telle sorte que la « praxis annihilationis » (terme employé par Benoît de Canfield, *Regula perfectionis*, liv. III, ch. 9, édition latine, Cologne, 1610, f. 173v) est le chemin qui mène à l'union à ce néant divin. « Sinck all mein ich in Gottes niht », chante l'hymne trinitaire *Dreifaltigkeitlied* (13e s.) : « Renais de Dieu, mon âme, et fais retour en lui Que ma substance, dans le néant divin, sombre et s'écoule, dans le flot abyssal ».

3) Il y a un lieu secret, un *abditum mentis*, où Dieu et l'homme se rencontrent, s'unissent, chacun étant dépouillé du voile de l'Être. L'entrée dans ce lieu suppose renoncement à, dépassement et oubli de toute

conscience, de toute mémoire créaturelle d'un tel lieu afin que Dieu seul y demeure (Eckhart, *Sermon allemand* 52, DW, t. 2, 1971, p. 486-506; trad. franç. J. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 2, Paris, 1978, p. 144-149). Ici, comme œuvre commune, il y a engendrement de tout ce qui est et de la vie divine entière.

4) Alors, et tel serait l'apport spécifiquement eckhartien, se révèle notre identité avec Dieu, avant qu'il soit créateur et nous créatures (*Sermon* 56 de l'éd. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, t. 2, Göttingen, 1857 et 1914, p. 179-181; *Sermon* 52, éd. J. Quint, cf. *supra*). C'est cela, dans son aspect abyssal et matriciel, qu'exprime au plan contemplatif le néant, retour de l'être au néant divin sa source. *Ex nihilo* révèlerait la source infiniment créatrice et infiniment rédemptrice de Dieu qui dans sa *gottheit*, « un être suréminent et un Néant superessentiel » (*Sermon* 83, DW, t. 3, 1976, p. 442; trad., t. 3, 1979, p. 152), est *barmherzicheit*, « miséricorde » capable de tout amour, de toute mort par amour (*Sermon* 84, p. 459; trad. p. 157).

Le néant divin révèle maintenant la splendeur entière de l'infinité transcendante : source infiniment rédemptrice, abyssale, contemplée par les personnes divines et humaines, en tant que source de leur amour, source commune de la procession des unes et de la création des autres.

Ainsi apparaît l'enjeu commun à une *Brautmystik* et à une *Wesensmystik*, enjeu que Jean de la Croix et Thérèse d'Avila délivrent des tentations de dépasser l'humanité du Christ : la nuit est la voie royale, l'immensité de la distance infinie annonce déjà l'immensité de l'essence infinie. La mort de Dieu par amour est ici le geste inaugural qui révèle les significations rédemptrices du néant : « Pourquoi Dieu s'est fait homme? Pour que je sois engendré comme ce même Dieu. Dieu est mort pour que je meure au monde entier et à toutes choses créées » (*Sermon* 29, DW, t. 2, p. 84; trad., t. 1, 1974, p. 239). La kénose est ici moment de l'apophase entière.

2. **Kénose et ascèse** relèvent d'une étude de la négativité chrétienne. Mais lorsque kénose, pour le Christ, et ascèse, pour l'homme, désignent une activité qui fait advenir la Volonté de Dieu et non la sienne propre, ce renoncement à soi, à la volonté propre, n'entraîne pas une nécessaire référence au néant. Et lorsque cette abnégation, cette négation de soi va jusqu'à l'anéantissement de son être propre, c'est toujours afin que soit encore plus affirmé l'être de l'autre, Dieu ou le prochain. Mais le discours sur la négativité chrétienne ne va pas sans risques d'équivocité ou d'illégitime univocité. Comment décrire ensemble un acte humain et un acte divin de se nier? Le souci de l'analogie et l'exigence apophatique invitent à méditer rigoureusement *Isaïe* 53 et *Phil.* 2, 7, et à élaborer les conditions de possibilité analogiques et apophatiques d'une théorie de la kénose et de l'ascèse.

Que pourrait bien signifier l'expression « se nier » lorsqu'il s'agit de Dieu? Son être transcendant tout, rien de Lui n'a à se nier, à s'anéantir. L'union hypostatique unirait-elle une nature transcendante et une nature transcendée? Au contraire, la personne unique transcende par l'union en elle des deux natures et de leur périchorèse. Dieu transcendant l'être et la question de l'être — aussi bien l'affirmation que la négation —, le néant est le nom désignant cette transcendance de Dieu en tant que Un et infini. La « négation » de la deuxième Personne ajouterait-elle un deuxième néant divin, résultat d'un acte d'elle-même? Mais que devrait nier cet acte posé à partir des relations trinitaires, des relations créatrices et rédemptrices avec le cosmos et les consciences?

Parce que d'autre part l'amour extatique de Dieu révèle l'éternité et l'histoire d'un don infini à travers une dépossession infiniment donatrice et par conséquent infiniment fondatrice de ses reprises cosmiques et humaines, cet amour demande à être décrit unitairement, afin que rien ne sépare ce qui en Dieu est toujours uni : unité des moments de la vie divine; unification régénératrice d'une création en incessants naufrages, unification réconciliatrice d'itinéraires devenus contraires; union transfiguratrice des natures trouvant leur alliance, union transformante produisant la réciprocité nuptiale des personnes et leur référence à leur source essentielle.

Et pourtant l'expérience chrétienne revêt souvent une expression « dualiste ». L'ascèse n'est pas exclusivement ce mouvement de produire en soi le néant de l'apophase, de réaliser en soi — un soi nié et métamorphosé — l'infinité, l'unité, la transcendance de la source absolue. Kénose et ascèse n'annoncent pas seulement la conquête de la conscience-de-Dieu par une affirmation apophatique délivrée et retrouvée.

En réalité la kénose et l'ascèse chrétiennes affrontent un néant différent. Autre le néant de l'apophase et de l'extase, autre le néant du mal, du péché, de l'enfer. Autre le néant divin, autre le néant de la « chute ». Autre le néant de l'union à Dieu, autre le néant de l'éloignement de Dieu, du *casus ab uno*, lorsqu'il s'agit d'un mouvement luciférien de se détourner de Dieu et non point d'une extériorité due à la finitude créaturelle. La « rédemption » liée à la kénose et à l'ascèse n'est point d'abord l'achèvement d'une croissance ou le retour à une genèse initiale par une victoire sur les obstacles à cet achèvement ou à ce retour. Elle est une lutte dramatique contre des puissances qui attaquent le principe même de l'alliance, le projet même d'une histoire commune entre Dieu et son œuvre, faisant apparaître ce projet comme échoué, cette alliance comme avortée. Le néant de cette expérience chrétienne est différent du néant que rencontre l'expérience contemplative de l'Inde, de l'Islam, d'Israël.

Il faut donc penser la relation entre le néant de l'apophase et le néant de l'enfer. Peut-être l'enjeu de la kénose est-il là.

1° Dans une préface à l'ouvrage de Christos Yannaras (*De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*, trad. J. Touraille, Paris, 1971), intitulée *Situation de la parole théologique selon la tradition orthodoxe* (p. 9-39), Olivier Clément propose une « parole apophatique » saisissant la totalité de l'expérience chrétienne (nous soulignons les citations diverses que l'auteur met entre guillemets) :

> «Le néant tisse le discours même de l'homme déchu... (Le) Vivant *souffre et meurt dans la chair*... pour vaincre le néant jusque dans l'enfer et la mort » (p. 24). D'autre part, le néant apophatique intervient dans ce qu'O. Clément appelle « le sans-fond métaontologique de l'hypostase qui fonde l'ontologie » et « l'anéantissement d'une hypostase divine ». « Le *plus que Dieu* est non seulement au-delà de toute affirmation; il est aussi au-delà de toute négation. L'abîme se révèle le Vivant ». « C'est le sans-fond... de sorte que le Dieu vivant peut *sortir* de son essence pour communiquer son être même, en nous faisant entrer dans le *mouvement d'amour* de la Trinité » (p. 24-25). Alors un même mouvement saisit apophase et kénose :

« Les hypostases, parce qu'elles contiennent l'essence, peuvent *sortir* de son inaccessibilité, de son impassibilité, pour aller jusqu'au bout de l'amour sacrificiel. *Un de la sainte Trinité souffre et meurt* sur la croix et seule cette kénose, cet anéantissement d'une hypostase divine peut convaincre l'homme... de l'*amour fou* de Dieu pour lui.

Cette rencontre avec l'homme, dans la profondeur de son enfer, permet à la lumière incréée de le métamorphoser par l'intérieur » (p. 27). Car « la croix de Jésus est comme l'application de la croix trinitaire à l'*espacement* du créé et de l'incréé dans sa modalité abyssale, celle de l'enfer et de la mort ». Ainsi la kénose « permet la résurrection : car la béance entre le créé et l'incréé, dans laquelle semble s'anéantir la consubstantialité du Père et du Fils, se transforme en lieu de leur amour sacrificiel et victorieux, s'identifie à l'ouverture du flanc transpercé du Verbe fait chair d'où jaillissent l'eau du baptême et le sang de l'eucharistie, c'est-à-dire la plénitude ecclésiale et déjà eschatologique de l'Esprit de rénovation » (p. 26).

Nous avons ainsi une première corrélation entre apophase, kénose et enfer. Le mouvement extatique des hypostases, l'acte de se dépouiller de son être propre, voilà ce qui délivre de l'enfer, néant qui consiste en la séparation d'avec les énergies déifiantes. Corrélation « orthodoxe », « orientale », dont il faut reconnaître, sans pouvoir y insister ici, qu'elle propose une confrontation entre l'expérience chrétienne et la métaphysique apophatique des mystiques de l'Inde, d'Israël, de l'Islam. C. Yannaras se réfère alors à Heidegger. Car « Néant » (*Nichtseiend*) désigne, légitimement semble-t-il, l'être (*Sein*) au-delà de l'étant (*seiend*), s'il s'agit d'être délivré d'une séparation, d'une distance. Et la perception d'un néant créaturel, infernal, devient perception de ce néant qui désigne l'être au-delà de l'étant, après avoir désigné, dans les apophatismes préheideggériens, l'au-delà de l'être.

2° Cependant cette première corrélation ne suffit pas à rendre compte de l'expérience spécifiquement chrétienne du néant et de la rédemption. La THÉOLOGIE BÉRULLIENNE des divers néants (cf. *infra*), puis l'expérience du néant chez *Thérèse de Lisieux*, introduisent à une nouvelle corrélation. Il s'agit que l'homme soit délivré du néant infernal et retrouve ce néant de l'apophase « qui ne répugne pas à Dieu » (Bérulle) : tel est l'enjeu de la rédemption, le sens de la fonction médiatrice de la kénose. Mais le drame est ici plus grave. Du néant que célèbre l'apophatisme orthodoxe et heideggérien d'O. Clément et C. Yannaras, on ne voit pas comment affirmer son règne infaillible au fond de l'âme sans tenir compte du sens théologique et mystique des critiques luthériennes du néoplatonisme, ainsi que de l'apport de cette tradition qui passe par Boehme, Schelling et Hegel. Satan n'aurait-il fait que briser un projet d'alliance avec Dieu et séparer la création des chances de l'accomplir? La théologie bérullienne et l'expérience thérésienne préparent une nouvelle compréhension du néant, une nouvelle expérience de la kénose.

L'opuscule de Bérulle pour le jour de la Septuagésime (135, Bourgoing, *Œuvres*, Paris, 1644 = 30, Aubier, *Opuscules de piété*, Paris, 1944, éd. que nous citons) distingue trois néants : « le néant duquel Dieu nous tire par la création, le néant où Adam nous met par le péché, et le néant où nous devons entrer avec le Fils de Dieu s'anéantissant soi-même pour nous réparer » (p. 140). La *praxis annihilationis* sera triple :

1) Puisque « le néant ne répugne en rien à Dieu » et qu'il « est susceptible et capable de toutes les volontés de Dieu » (p. 142), nous ne réaliserons jamais mieux la relation de créature à créateur qu'en réalisant en nous cela même à partir de quoi Dieu manifeste sa gloire et sa transcendance comme créateur. Le néant créaturel est capable de Dieu parce qu'il est cela même à partir de quoi (*ex nihilo*) Dieu appelle infiniment.

2) Dieu nous trouvant dans le néant du péché, « entrons humblement dans le néant où Dieu nous trouve; vivons dans la défiance et le renoncement de nous-mêmes à quoi il nous oblige » (p. 142).

3) Le néant de la grâce et de la kénose « est un néant où (Dieu) nous met lui-même et dont il est l'auteur, et qu'il opère en nous par son Esprit et sa grâce; et ce néant va imitant et adorant l'état anéanti de Jésus-Christ son Fils au moment de l'incarnation » (p. 142; Bérulle cite ici *Phil.* 2, 7). Idée développée dans les deux opuscules *Sur l'abnégation* (Bourgoing, 131-132; Aubier, 141-142, p. 439-442); cf. *infra*.

Bérulle opère en outre un travail d'*architecturation* des trois néants en montrant les passages, les progrès de l'un à l'autre. L'opuscule *De la plénitude de Dieu dans le mystère de l'Incarnation* (8, Bourgoing; 141, Aubier) en donne les lignes générales :

« La théologie mystique tend à nous tirer, à nous unir, à nous abîmer en Dieu. Elle fait le premier par la grandeur de Dieu, le second par son unité, le troisième par sa plénitude; car la grandeur de Dieu nous sépare de nous-mêmes et des choses créées, et nous tire en Dieu; son unité nous reçoit et nous unit en lui, et sa plénitude nous perd, nous anéantit et nous abîme dans l'océan de ses perfections, comme nous voyons que la mer perd et abîme une goutte d'eau » (p. 171).

Déjà s'esquisse un double mouvement d'ensemble : Dieu nous tire en lui au moment de la création, nous établit en Jésus au moment de l'incarnation rédemptrice et de notre imitation parfaite de Jésus; d'autre part, notre anéantissement dans l'abyssalité divine précède et prépare l'anéantissement de la nature humaine au mystère de l'incarnation. La puissance de Dieu est telle que, quel que soit notre néant, Dieu nous en « attire » en même temps qu'il nous anéantit afin de nous établir en lui (cf. Opusc. 13, Bourgoing; 42, Aubier, qui présente les « trois empires » de Dieu sur le néant, sur l'être créé, sur la grâce, p. 173-175).

Dans le néant du péché, existe encore un mouvement vers Dieu, « imprimé par la puissance du créateur dans l'intime de sa créature, et dans le fond de l'être créé dès l'instant même qu'il est créé. Et c'est un mouvement si profond et si puissant que la volonté n'y peut atteindre pour le combattre, que le péché commis ne peut effacer, que l'enfer ne pourra effacer... Ce mouvement naturel à l'âme lui est caché en cette vie, comme l'âme est cachée à elle-même... Elle ne voit ni son être, ni ce qui est au fond de son être » (Opusc. 123, Bourgoing; 27, Aubier, p. 134).

Cette puissance de Dieu d'appeler du néant à l'être et du péché à la grâce se poursuit en puissance de Dieu de s'abaisser, de s'anéantir pour communiquer la puissance transformante, rédemptrice, de l'anéantissement. C'est ce qu'explique, à propos de Marie, le commentaire de l'annonciation :

« L'Ange la conduit et l'élève de grandeurs en grandeurs, et elle rentre d'abaissement en abaissement. Auparavant elle était abaissée dans son néant, c'est-à-dire dans le néant de la créature, et maintenant elle s'abaisse dans un autre néant, c'est-à-dire dans le néant du Créateur qui se fait créature...; et la Vierge entre dans l'état humble et profond, où doit nous

porter l'abaissement, et comme anéantissement d'un Dieu fait homme par le mystère sacré de l'Incarnation » (*Vie de Jésus*, ch. 12, éd. A. Molien, Juvisy, 1929, p. 90).

Au mouvement de Dieu vers nous par l'Incarnation répond notre mouvement vers lui : « Puisque Dieu s'abaisse jusqu'à nous..., nous nous devons élever à lui..., appliquer à lui et non plus à rien de sensible et de créé hors de lui et de sa grâce » (Opusc. 41, p. 171).

Ce premier ensemble de références au néant reste encore indépendant de la finalité rédemptrice. Mais l'opusc. *Du double mouvement de l'âme vers Dieu et vers les créatures* (Bourgoing, 122; Aubier, 26) permet de comprendre comment le mal provient d'une crise de cette synergie entre Dieu et nous :

Devant « référer à Dieu tout ce qui est procédant de Dieu », il nous faut aussi lui référer « l'usage » des créatures, « afin que Dieu qui est tout en lui-même soit tout en nous... et que nous adhérions au mouvement par lequel Dieu créant et formant toutes choses, les réfère et rapporte toutes à soi-même ». Or « l'âme en la terre et en ce corps ne se sent pas elle-même.., elle n'aperçoit que le mouvement des sens vers les choses corporelles » (p. 128). L'équilibre cosmique est ici la métaphore de l'équilibre spirituel : « Il y a deux mouvements en l'âme, qui font et distinguent le cours de la vie sur la terre, voire dans l'éternité. Le mouvement de l'occident à l'orient propre au soleil, qui nous convient par la création et par la grâce, et nous conduit à Dieu qui est notre Orient, et le mouvement qui tend de l'orient à l'occident, du Créateur à la créature par le péché; ce sont les deux mouvements qui établissent le ciel et l'enfer » (p. 129).

De même que l'abîme de Dieu a l'empire sur le néant de la création, de même l'abaissement de Dieu a l'empire sur le néant de péché et d'enfer. C'est ce que marque l'opusc. 151 *De l'abnégation* :

« Nous n'avons droit par nous-même qu'au néant, au péché, à l'enfer, c'est-à-dire au néant en toute façon » (p. 439). Mais « la vie et forme de grâce que Dieu donne maintenant à l'homme est une sorte de grâce d'anéantissement et de croix, et la grâce... tire l'âme hors de soi-même par une sorte d'anéantissement et la transporte, l'établit et l'ente en Jésus-Christ, comme en lui notre humanité est entée en sa divinité » (p. 440-441). L'opusc. 152 sur le même sujet montre clairement cette double relation au néant : « L'abnégation est fondée en la grandeur de Dieu, et en l'état de la créature tirée du néant, et tendant au néant par sa condition propre et par le péché; et en une autre sorte de néant de soi-même par la grâce » (p. 442).

Ainsi tout dépend du mouvement d'ensemble, de l'architecturation dynamique de l'ensemble. Au commencement, le néant est ce à partir de quoi l'être créé est appelé — création —, ce vers quoi Dieu s'abaisse — incarnation —, ce vers quoi l'être créé se tourne pour le référer à Dieu; dès que l'être créé se tourne vers le néant en excluant toute référence à Dieu, de lui-même et de toutes choses y compris le néant, alors l'abaissement de Dieu par l'Incarnation devient activité rédemptrice.

Alors le mouvement de Dieu vers l'être créé et le mouvement de l'être créé vers Dieu viennent habiter le néant d'où ils étaient exclus afin que sans cesse la puissance infinie de Dieu s'abaisse vers toutes choses, y compris le néant. Ainsi Dieu par cette puissance les abime et anéantit dans l'infinité de son être, dans la plénitude abyssale de son être : être infiniment transcendant, infiniment puissant, infiniment capable de s'unir à son œuvre et de l'unir à sa vie trinitaire.

3. **Ascèse et corédemption.** — Une science ultérieure de l'ascèse aurait-elle encore à découvrir de nouvelles métamorphoses du néant? Apophase et kénose seraient les deux sources d'un mouvement de nier le moi et le monde pour affirmer Celui qui se donne d'un don si infiniment transcendant lorsqu'Il crée, que par ce don Il a cette force infiniment transcendante de livrer sa vie à la mort, d'entrer dans la mort. Par cette mort, par les énergies sacrificielles dont elle est la source, par ce don de Lui-même lorsqu'Il partage son destin entier, il délivre d'une mort que seule dépasse une nouvelle naissance. Naissance produite par les énergies sacrificielles de cette mort qui est ainsi l'événement éternel révélant une profondeur abyssale de l'Être divin, la kénose révélant le cœur de l'apophase et le sens de toute ascèse. La profondeur abyssale peut ainsi s'appeler néant à cause de ce qu'elle produit : se donner si infiniment soi-même et n'être rien que ce don, qu'être ainsi infiniment c'est nier infiniment soi-même comme subsistant hors de ce Don, nier infiniment soi-même comme plus fondamental et plus essentiel que cet élan infini vers l'autre jusqu'à l'anéantissement de soi pour le faire naître et renaître infiniment à la Source infinie de tout être.

Et pourtant une histoire de l'ascèse contemplative découvre de nouvelles expériences du néant.

L'enfer, ou, selon la définition de Bérulle (*Opusc.* 51, p. 440) « la consommation et l'établissement en ce néant misérable, où le damné perd tout l'usage de tout le bien qui est en son être naturel », donne lieu à diverses expériences : vision de l'enfer, traversée de l'enfer ou de situations dont le tragique est analogue à celui de l'enfer; soucis concernant la condamnation à l'enfer, qu'il s'agisse de ceux qui sont actuellement condamnés ou qu'il s'agisse de ceux que nous cherchons à sauver de l'enfer. Autre le néant de la damnation, autre le néant de la rédemption. Autre le néant d'un enfer appelé à une apocatastase, autre le néant d'un enfer désignant une damnation définitive et sans appel.

Qu'en est-il de ce néant luciférien appartenant à ce presque second principe disant : « Ich bin der Geist der stets verneint » : « Je suis l'esprit qui nie toujours » (J. W. Goethe, *Faust*, 1e partie, Studierzimmer)? Pourquoi l'ascèse contemplative devrait-elle expérimenter la crise de toute certitude, la vanité de toute affirmation, le crépuscule de toutes les sagesses, toutes les gnoses, toutes les quêtes du sens? Que signifie l'expérience d'une déréliction qui n'est appelée par aucune nécessaire dialectique de l'amour, de la purification, ou de l'initiation? Pourquoi une déréliction liée à ce néant de la « seconde mort » transcendant toute dialectique réconciliatrice?

Jean de la Croix (*Noche*, liv. II) et Thérèse d'Avila (*Moradas* V-VI) relient encore cette expérience à l'histoire d'un amour, d'une purification, ou d'une initiation, l'ascèse contemplative étant un itinéraire vers une métamorphose de toute vie. Thérèse de Lisieux, au contraire, présente un itinéraire qui, sans nommer l'enfer, chemine à travers les étapes d'une déréliction éprouvée comme situation-limite indépassable. Par le même terme de néant, elle reprend une thématique antérieure et affronte un « néant » dont elle livre le secret. Le terme ascèse est ici insuffisant à moins d'entendre une participation d'amour à la kénose du Christ.

Lorsque, dans le manuscrit A, Thérèse écrit : « J'ai compris que sans l'amour, toutes les œuvres ne sont

que néant, même les plus éclatantes » (*Manuscrits autobiographiques*, éd. du Carmel de Lisieux, 1957, p. 203), elle ne formule pas un simple jugement de valeur, elle reprend pour l'amour une affirmation anti-humaniste, théocentrique, christocentrique.

Dans le manuscrit C, Thérèse reprend encore ce thème : « la véritable joie qu'elle savoure en son cœur, se voyant ce qu'elle est aux yeux du Bon Dieu : un pauvre petit néant, rien de plus » (p. 243). Qu'il s'agisse du faire ou de l'être, le faire et l'être humains en eux-mêmes sont néant. De ce néant créaturel la conscience est le commencement de l'ascèse, la connaissance en est le centre, le dépassement en est la finalité. J.-J. Surin, dont Thérèse avait lu *Les Fondements de la vie spirituelle* (p. 184), critiquait ainsi l'une des figures de l'amour-propre : « On se regarde comme quelque chose et on oublie que dans le fond on n'est qu'un néant » (Livre 3, ch. 1, éd. revue par J. Brignon, Paris, 1737, p. 202).

Mais dans les manuscrits B et C, écrits pendant l'année de son épreuve (1896-1897), Thérèse se réfère au néant pour décrire et l'expérience de sa vocation et l'expérience de son épreuve. S'il y a une relation entre l'une et l'autre, comment ne point découvrir la même relation concernant le néant? L'expérience thérésienne représenterait un tel progrès de la *praxis annihilationis* que ce progrès ne peut pas ne pas retentir sur la théologie du néant.

Racontant à sœur Marie du Sacré-Cœur la découverte de sa vocation, Thérèse écrit : « Comme Madeleine se baissant toujours auprès du tombeau vide finit par trouver ce qu'elle cherchait, ainsi, m'abaissant jusque dans les profondeurs de mon néant, je m'élevai si haut que je pus atteindre mon but » : habiter le cœur de l'Église, l'amour, « dans le cœur de l'Église... je serai l'Amour » (*Manuscrits*, p. 228-229).

Jean de la Croix avait dit, selon la traduction citée par Thérèse : « En m'abaissant si bas, si bas, je m'élevai si haut, si haut que je pus atteindre mon but » (*Poème* VI, 2; *Obras*, Madrid, BAC, 1950, p. 1339). Or, rappelant plus loin son offrande en victime à l'amour miséricordieux, Thérèse explique en ces termes la conformité d'elle-même à Dieu : « L'Amour m'a choisie pour holocauste, moi, faible et imparfaite créature... Ce choix n'est-il pas digne de l'Amour? ... Oui, pour que l'Amour soit pleinement satisfait, il faut qu'Il s'abaisse, qu'Il s'abaisse jusqu'au néant et qu'Il transforme en feu ce néant » (*Manuscrits*, p. 230).

Certes, le cadre est parfaitement bérullien (*Opuscule* 30, p. 142; cf. *supra*, col. 73). Thérèse par la grâce de la miséricorde prévenante expérimente que le « néant » qui est le sien ici, le néant dans les profondeurs duquel elle s'abaisse, — et jusqu'à ce même néant l'Amour s'abaisse et le transforme en feu —, ce n'est point le néant du péché ni celui de la grâce, encore moins celui de l'enfer. L'abnégation thérésienne concerne le seul néant créaturel.

Mais parce que sa vocation est l'activité co-rédemptrice, il paraît difficile de ne pas découvrir la kénose dans ce mouvement par lequel « l'amour... s'abaisse jusqu'au néant » et « transforme en feu ce néant » (p. 230). Car Thérèse s'offrant à l'amour appartient à une nouvelle ère : « Autrefois les hosties pures et sans taches étaient seules agréées par le Dieu Fort et puissant. Pour satisfaire la Justice Divine, il fallait des victimes parfaites, mais à la loi de crainte a succédé la loi d'amour » (p. 230). Par conséquent Thérèse annonce en même temps deux choses : puisque le sacrifice du Christ diffère des sacrifices de l'ancienne Loi, la spiritualité réparationniste de l'offrande en victime à la Justice doit et peut être complétée par une spiritualité de l'offrande en victime à l'amour. Jésus alors accepte de changer le néant créaturel thérésien en feu d'amour co-rédempteur, de ce même mouvement par lequel il s'abaisse en rédempteur vers le néant de péché et d'enfer des créatures pour les en délivrer en le transformant en feu, en néant de grâce. L'amour qui habite le néant créaturel thérésien reçoit ainsi par grâce la perfection originaire qui eût été celle de l'homme prélapsaire si son développement n'eût pas été interrompu par le néant du péché. Cet amour se veut co-rédempteur avec Jésus et en plongeant dans le néant par un mouvement de désappropriation extatique et aucunement égocentrique il devient conforme à ce même mouvement tel qu'il s'accomplit en Jésus.

L'expérience contemplative thérésienne découvre ainsi deux aspects de la puissance extatique et kénotique de l'amour divin. Jésus « s'abaisse » — selon la terminologie bérullienne — d'une part vers le néant de ce qui est à sauver, d'autre part vers ce néant que telle aventure d'amour rejoint parce que la désappropriation infinie de soi fait devenir demeure des énergies de l'Amour infini. Que la réalisation infinie de ce néant devienne plénitude des énergies de l'Amour infini, qui dans son extase et sa kénose est déploiement de cette causalité matricielle infiniment créatrice et rédemptrice désignée par le néant de l'apophase! Mais de cette manière la contemplation thérésienne articule deux moments de l'activité rédemptrice : s'abaisser vers tel néant créaturel en tant qu'il est à sauver parce que devenu néant lapsaire de péché et d'enfer; s'abaisser vers tel néant créaturel en tant que l'amour qui l'habite invite à le transformer en feu d'amour co-rédempteur.

Qu'y a-t-il de commun entre le néant en tant que désignant la nécessité créaturelle lapsaire de la rédemption et le néant en tant que désignant la capacité créaturelle de la co-rédemption? Entre le néant comme nom de ce qui est à sauver et le néant comme nom de cet amour humain qui est en puissance l'énergie rédemptrice, la causalité infiniment matricielle de l'amour divin? L'espace ouvert par l'expérience contemplative thérésienne fait émerger à l'horizon la promesse d'une réponse si l'on accepte que Dieu exerce aussi son activité rédemptrice en s'associant des co-rédempteurs, comme si la rédemption passait aussi par telle et telle élection à la rédemption. Il y aurait alors entre les deux néants des relations telles que l'ordre de la création, l'ordre de l'incarnation, l'ordre de la rédemption en recevraient une nouvelle articulation.

L'expérience de la déréliction est, pour Thérèse, la suite et le fruit de l'expérience de sa vocation. La situation-limite ici éprouvée prolonge et dépasse toutes les expériences antérieures de la négativité en les marquant du signe du non-sens, de l'absurde comme sens définitif de l'absence et de l'inconnaissance de Dieu. Car dans les profondeurs de la conscience, les puissances d'un « mal radical » viendraient détruire toute mémoire de l'image « in patria », la mémoire de l'image de ce que nous désirons « in via ». Ces puissances se rient de toute nostalgie de l'être et de toute recherche de l'absolu. Elles annoncent leur règne en utilisant la voix des puissances pécheresses, le néant du péché étant ainsi le porte-parole d'un néant pire :

« Il me semble que les ténèbres, empruntant la voix des pécheurs, me disent en se moquant de moi : Tu rêves la lumière,

une patrie embaumée des plus suaves parfums, tu rêves la possession éternelle du Créateur de ces merveilles, tu crois sortir un jour des brouillards qui t'environnent. Avance, avance, réjouis-toi de la mort qui te donnera, non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant » (p. 252).

L'épreuve thérésienne est la contemplation d'une descente aux enfers, la participation co-rédemptrice à une descente aux enfers trop souvent décrite en langage mythologique alors que s'accomplit le drame ontologique de la relation entre σάρκωσις et θείωσις. Le néant devenu privé de Dieu doit être sauvé et rendu à Dieu par un néant toujours plein de Dieu.

Est-il possible de « conclure »? Le néant désignerait l'infinité transcendante de Dieu en tant que :

1) la source abyssale matricielle de tout être;

2) l'énergie créatrice et rédemptrice par laquelle la force de cette source est partout donnée jusque dans la mort;

3) l'immensité du champ relationnel qui étend universellement sa présence et fait de toute distance qui sépare une distance qui relie.

Ce néant est alors sataniquement privé de Dieu et devient le néant privé de la conscience que Dieu y règne — le néant de l'athéisme — en même temps que le néant privé de la conscience que Dieu le sauve — le néant de l'enfer. Mais la rédemption est à la fois victoire sur l'enfer et révélation que le néant d'abord est le nom de l'infinité entière de Dieu. Cette rédemption et cette révélation passent par des nuits qui ont, à cause de cet enjeu, le visage de l'infini, qui sont, à cause de cet enjeu, l'image de l'infini.

Études d'ensemble. — H. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit, Die philosophischen Wurzeln negativer Theologie*, Munich, 1970. — M.-M. Labourdette, *Mystique et apophase*, dans *Revue thomiste*, t. 70, 1970, p. 629-640 (revue critique d'ouvrages divers). — M. Sales, *La théologie négative: discours ou méthode*, dans *Axes*, t. 3, décembre 1970, p. 11-22. — J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, Munich, 1976.

Antiquité et patristique. — W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Francfort /Main, 1965, p. 339-382. — J. Trouillard, *Théologie négative et autoconstitution psychique chez les Néoplatoniciens*, dans *Savoir, faire, espérer...*, Bruxelles, 1976. — H. Armstrong, *Negative Theologie*, dans *The Downside Review*, t. 95, 1977, p. 176-189.

P.-Th. Camelot, *Foi et gnose, introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. La doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, 2e éd., Paris, 1945. — H. A. Wolfson, *The Meaning of « ex nihilo » in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas*, dans *Mediaeval Studies in Honor... J. D. M. Ford*, Cambridge Mass., 1948, p. 355-370; *The Identification of « ex nihilo » with Emanation in Gregory of Nyssa*, dans *Harvard theological Review*, t. 63, 1970, p. 53-60; *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge Mass., 1973, p. 207-221.

VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944 (réimpress., *La théologie mystique*, 1977). — H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys et la tradition patristique*, dans *Études carmélitaines* 23, Paris, 1938, p. 33-53. — W. Völker, *Kontemplation und Extase bei Ps. Dionysius...*, Wiesbaden, 1958, p. 145-146. — J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur... la doctrine mystique du Ps.-Denys...*, Paris-Bruges, 1959. — H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947.

Moyen âge et temps modernes. — VI. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez M. Eckhart*, Paris, 1960. — M. Nambara, *Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus*, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. 6, 1960, p. 143-277. — St. Breton, *Métaphysique et mystique chez M. Eckhart*, RSR, t. 64, 1976, p. 161-182. — A. Klein, *M. Eckhart, La dottrina mistica della giustificazione*, Milan, 1978 (Postilla 5; p. 162-167, abondante bibliographie).

Altdeutsche und Altniederländische Mystik, éd. K. Ruth, Darmstadt, 1964 (recueil d'articles). — M. Windstösser, *Étude sur la « Théologie germanique », suivie d'une traduction*, Paris, 1911. — J. Paquier, *Le livre de la vie parfaite* (la Théologie germanique), trad. franç., Paris, 1928. — A. M. Haas, *Die « Theologia deutsch ». Konstitution eines mystologischen Texts*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 25, 1978, p. 304-350.

J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959; *S. Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris-Bruges, 1966. — L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, trad. A. Posner, Paris, 1969. — St. Breton, *La croix du non-être. L'expérience mystique de S. Paul de la Croix*, RHS, t. 52, 1976, p. 3-18.

Les ouvrages cités dans l'article n'ont pas été repris dans la bibliographie. — Voir aussi DS, art. *Abnégation, Anéantissement, Ascèse, Contemplation, Dépouillement, Mort mystique, Mortification, Mystique, Nudité*.

Alain Gouhier.

NÉDONCELLE (Maurice), prêtre, 1905-1976. — Né à Roubaix le 30 octobre 1905, après ses années d'études au séminaire Saint-Sulpice et à la Sorbonne, il est ordonné prêtre en 1930 et nommé professeur à l'École Albert de Mun, à Nogent-sur-Marne.

De 1943 à 1945 il enseigne aux Instituts catholiques de Lille et de Paris. En 1945 il est nommé maître de conférences à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. En 1946 il y succède à Jean Rivière dans la chaire de théologie fondamentale et en 1956 à Michel Andrieu dans la charge de doyen. En 1975 il fait valoir ses droits à la retraite et meurt à Strasbourg le 27 novembre 1976.

Si on ne peut dire que Nédoncelle soit un auteur spirituel, on ne peut nier que sa philosophie religieuse ne soit source de spiritualité. Parti d'un solipsisme farouche qui crée l'autre gratuitement, Nédoncelle en vint à l'affirmation native d'une réciprocité des consciences qu'il hésita d'abord à adosser à une métaphysique de l'être. Une progression décisive se fit jour dans *Intersubjectivité et Ontologie* où sa pensée semble atteindre sa maturité définitive : les personnes sont des *étants* qui communiquent entre eux par l'*être* du monde; mais ils ne peuvent communier entre eux que dans l'*Étant divin* qui les fonde dans leur relation de réciprocité. L'intuition maîtresse de la réciprocité commande quelques thèmes majeurs de la vie spirituelle : la réciprocité, l'amour, la souffrance, la prière.

La réciprocité des personnes est une donnée constitutive de la personne. Dans le heurt de la rencontre, le « nous » est plus souvent découvert réflexivement que vécu intuitivement. Paradoxalement, le « nous » est une identité hétérogène. Au sein de cette unité, chacun ne reçoit l'influence de l'autre que pour rester bien autre. Il y a un va-et-vient dialectique entre l'identité du « nous » et l'hétérogénéité du Je et du Toi.

L'amour est avant tout une volonté de promotion mutuelle. Aucun amant ne peut ne pas *se* vouloir voulu par l'aimé lui-même, sinon il limiterait le don de l'aimé. Cette promotion mutuelle ne peut se réaliser qu'à travers une œuvre qui en est moins le but ultime que l'expression périlleuse toujours inadéquate. Aucun amour n'est saturé par sa propre réciprocité. Toute dyade est pour les myriades.

La souffrance est un problème majeur pour qui met la joie de la communion comme fait primitif. Excluant tout dolorisme, Nédoncelle ne veut pas que l'on console (ou se console) trop vite : il ne faut se moquer ni de l'homme ni de Dieu. Celui-ci envoie-t-il la souffrance? Comme si Dieu aimait torturer ses créatures! Toute tristesse est à exorciser, car elle amène une usure de la volonté qui entame le don de soi. Mais les consolations de la foi ne doivent pas nous aider « à nous en remettre » trop vite. Les blessures du cœur, les ruptures en plein midi sont parfois plus cruelles que la mort. Jouer l'indifférence revient à une anesthésie de l'âme : ne pas souffrir d'un manque de réciprocité est toujours l'indice d'un manque de générosité.

La prière n'est pas seulement divine. Elle est aussi humaine. Elle est le signe d'une entrée dans la civilisation : elle réside dans un dialogue où la contemplation, la demande, l'oblation du priant sont suspendues à un acte de liberté qui décide d'exaucer (ou non) l'orant. Mais la prière divine peut-elle être un dialogue? Dieu répond toujours, mais à son mode à Lui. L'Incarnation est là pour nous le rappeler, car à la différence de la prière humaine aux réponses précaires, Dieu maîtrise la fatalité : le destin est son serviteur.

Nédoncelle a aussi fait œuvre d'historien, s'intéressant surtout au problème du catholicisme anglais. Il fit mieux connaître en France le baron Frédéric von Hügel et surtout Newman.

Ce penseur original aux dons multiples gardait dans sa philosophie la hantise de l'histoire et de la théologie. Les dogmes « donnent à penser » et ne dispensent jamais de philosopher.

Parmi ses ouvrages on retiendra surtout : *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, Paris, 1934. — *La pensée religieuse de Dietrich von Hügel*, Paris, 1935. — *Les leçons spirituelles du 19e siècle*, Paris, 1937. — *La souffrance. Essai de réflexion chrétienne*, Paris, 1939, 1950. — *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris, 1942. — *La personne humaine et la nature*, Paris, 1943, 1963. — *La philosophie religieuse de Newman*, Strasbourg, 1946. — *Vers une philosophie de l'amour*, Paris, 1946. — *Newman, bienfaiteur de deux Églises*, Strasbourg, 1947. — *Trois aspects du problème anglocatholique au 19e siècle*, Paris, 1951. — *De la fidélité*, Paris, 1953. — *Introduction à l'esthétique*, Paris, 1953. — *Newman, Sermons universitaires*. Introduction et commentaire, Paris, 1955. — *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* Paris, 1956. — *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, 1957. — *Conscience et logos, Horizons et méthode d'une philosophie personnaliste*, Paris, 1961. — *Prière humaine, prière divine*, Paris, 1962. — *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Paris, 1963. — *Le Chrétien appartient à deux mondes*, Paris, 1970. — *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Paris-Louvain, 1974. — *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*, Paris, 1977. Ces deux derniers recueils rassemblent les écrits publiés entre 1970 et 1977. Pour les années antérieures, voir bibliographie complète dans ses *Explorations personnalistes*, Paris, 1970, p. 283-298. — Nédoncelle a donné dans le DS le chapitre 2 de l'art. *Intériorité* (intériorité et vie spirituelle, t. 7, col. 1889-1903).

Études : M. Marini, *La relazione interpersonale e l'incontro con Dio in M. Nédoncelle*, Brescia, 1976. — L. Jerphagnon, art. *Nédoncelle*, dans *Encyclopedia Universalis*, Universalia 1977, p. 524-525. — B. Renaud, *Mgr M. Nédoncelle, doyen honoraire de la Faculté, 1905-1976*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 51, 1977, n. 2-3, p. 145-147. — F. De Beer, *L'Être parmi nous. A propos d' « Intersubjectivité et Ontologie », de M. Nédoncelle, ibidem*, p. 148-168. — En mars 1979, a eu lieu à Strasbourg un colloque sur « La pensée philosophique et religieuse de M. Nédoncelle » (cf. *Mélanges de science religieuse*, t. 36, 1979, p. 98-100); éd. Paris, 1981.

DS, t. 2, col. 2370 /1; t. 4, col. 272-273; t. 7, col. 855, 857, etc.

Francis De Beer.

NEEFFS (Naevius, Nevius; Jean), ermite de Saint-Augustin, 1576-1656. — Jean Neeffs naquit à Malines, dans une famille noble, fils de Pierre et de Barbe Mompeliers dite Suys. Son frère Rombaut était échevin de sa ville natale. Entré chez les augustins à Malines en 1594, Jean fit sa profession le 9 juin 1595. Le 14 avril 1595 il soutint ses thèses devant le chapitre provincial de son ordre, tenu à Enghien, et obtint le grade de bachelier en théologie. Peu après son ordination sacerdotale (1600), il fut nommé sous-prieur du couvent de Malines et en 1610 maître des novices.

Plusieurs fois il fut prieur (Bruges, 1611-1613; Hasselt, 1616-1625; Louvain, 1632-1634; Anvers, 1634-1637; Malines, 1637-1638), définiteur (1611, 1643, 1649) et recteur de la province (1630, 1637). Dès octobre 1625 jusqu'en 1628 (succédant à G. Maigret, DS, t. 10, col. 101-102), il fut provincial de la *Provincia Belgica*, qui comptait alors 800 membres dans 45 couvents situés en Belgique, Hollande, Allemagne et France. Continuant la prudente direction de son prédécesseur, Neeffs fit preuve de fermeté et de discernement dans le maintien de la discipline et dans la stimulation de la vie spirituelle, plus spécialement en ce qui concerne la formation des novices et des scolastiques. Afin d'obtenir plus d'uniformité et, partant, un progrès plus poussé dans l'éducation des novices, il procéda à la réunion des novices de tous les couvents dans une seule maison de formation. Il décréta aussi que toutes les communautés observeraient chaque jour un temps de méditation après les matines et un autre après les complies.

A Neeffs revient également l'honneur d'avoir été le grand promoteur de l'enseignement augustinien dans les Pays-Bas méridionaux. A peu près six mille élèves reçurent alors leur éducation dans les collèges dirigés par les augustins belges. Étant prieur du couvent de Hasselt, grâce à ses efforts le collège devint un des plus florissants du pays. Ce fut aussi lui qui en 1616, donna l'habit augustinien à Jean Mantelius, le futur historiographe de cette ville et de la région. Pendant qu'il était définiteur et visiteur, Neeffs fut impliqué dans une très pénible controverse concernant la participation des délégués conventuels au chapitre provincial (1645).

Quand l'agitation autour du livre de Jansénius commença à se faire sentir, Neeffs apposa sa signature à une lettre qui prenait la défense de la doctrine de saint Augustin et qui fut envoyée par un bon nombre d'augustins belges à Jacques Boonen, archevêque de Malines. Cela lui valut en 1652 d'être accusé de jansénisme par quelques confrères. Neeffs mourut à Malines le 28 juin 1656. Un portrait de lui est conservé à Gand au couvent des augustins.

L'activité littéraire de Neeffs est à considérer dans le cadre du réveil religieux au début du 17e siècle, qui dans les Pays-Bas méridionaux fut propagé et guidé par les Archiducs Albert et Isabelle. Ses œuvres traitent des sacrements, d'hagiographie, des confréries et surtout de l'observance monastique. Concernant la discipline du monastère, son attention se porte principalement sur la règle de saint Augustin. De plus, Neeffs insiste avec ferveur sur la nécessité de fréquenter les sacrements, propageant surtout la confession régu-

lière et la communion fréquente. Telles sont les dominantes spirituelles de ses œuvres.

Horologium monasticae perfectionis, Louvain, 1623, 1630. — *Verclaeringe van de HH. Sacramenten der Biecht en des Outaers met bijvoegsel over de broederschappen en aflaeten*, Louvain, 1625. — *'T Leven van S. Monica*, Anvers, 1628. — *De pratycke der goede meyninghe*, Malines, 1629.

Son chef-d'œuvre est *Den Lusthof der Woestijnen...* (Louvain, 1630; éd. augmentées : en latin, *Eremus Augustiniana*, Louvain, 1638, et en néerlandais, 1638; nouv. éd., prête en 1645, mais publiée seulement après la mort de Neeffs); on y trouve des biographies des saints Augustin, Monique, Fulgence, Guillaume, Nicolas de Tolentino, Jean de Sahagun, Thomas de Villeneuve, Claire de Montefalco, Rita, Christian d'Aquila, et de divers augustins de la province belge : J. Cools, R. De Jonghe, H. Jaupen, J.-B. a Glano, C. Lancelotz (DS, t. 9, col. 177-178). Simplicien de Saint-Martin a utilisé l'ouvrage de Neeffs pour son *Histoire de la vie du glorieux Père S. Augustin...* (Toulouse, 1641); L. Maroten recourt aussi à notre auteur (DS, t. 10, col. 644-645).

Den Reghel van den Hl. Vader Augustinus, met een corte uytlegghinge der dry geloften, Anvers, 1630 (en latin, Malines, 1639). — *Het Testament van onsen Salighmaker... ofte Verclaringhe van de seven HH. Sacramenten*, Anvers, 1631, destiné aux catholiques des Pays-Bas du Nord vivant en zone protestante. — *Een corte verclaringhe der geestelycker Broederschappen*, Anvers, 1631; Malines, 1686; Bruxelles, s d et 1780 : *Verklaeringe van het doorluchtig Aertsbroederschap van den Riem ingestelt...* — *Den Reghel van de derde Orden der Eremyten van S. Augustyn*, Anvers, 1632 (dépend de *Den Lusthoff*).

Quelques mss attribués à Neeffs sont conservés aux archives de l'archevêché de Malines, à celles des augustins de Gand et à la Bibl. univ. de Gand.

N. de Tombeur, *Provincia Belgica* (OESA), Louvain, 1727, p. 116. — L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique...*, t. 7, Paris, 1759, p. 957 (erreurs). — J. F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt-Augsbourg, 1768, p. 617-618. — *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. 5, 1865. — *Biographie nationale* (de Belgique), t. 15, 1899, col. 537-539. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954 (table). — A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, t. 7, Wurtzbourg, 1976, p. 250-391 *passim*. — DS, t. 4, col. 996, 1013; t. 10, col. 645.

Martijn Schrama.

NEERCASSEL (Jean de), évêque, 1626-1686. — Jean de Neercassel naquit, selon les plus récentes recherches, en 1626, à Gorinchem, d'une famille bourgeoise aisée. Son père, Geoffroi de Neercassel, était brasseur; sa mère, Michelina van Wevelinchoven, était apparentée à de grandes familles hollandaises. Jean grandit dans un milieu où le calvinisme était favorisé par les autorités et où le catholicisme était interdit ou tout au plus toléré. Il fit ses humanités chez les croisiers de Sainte-Agathe, près de Cuyk (Brabant), et la philosophie à Louvain. A dix-neuf ans, il entra dans l'Oratoire à Paris et reçut sa formation théologique à Saumur. Il y fit tant de progrès qu'il figura dans le corps des enseignants pour l'année d'études 1647-1648. En 1650, ses supérieurs le chargèrent d'enseigner la philosophie à ses jeunes confrères de Paris. Cette incorporation à l'Oratoire, sa formation théologique dans le milieu bérullien et son long séjour à Paris firent qu'il sortit de France imprégné de la spiritualité bérullienne. En 1652, il fut ordonné prêtre et désigné comme professeur de théologie au séminaire archiépiscopal de Malines. Mais dès 1653, le vicaire apostolique de la mission de Hollande, Jacques de la Torre, l'appela dans ce pays et se l'attacha comme un de ses grands vicaires. Après la mort de de la Torre (1662), Baudouin Catz lui succéda. Neercassel lui fut donné, en même temps, comme coadjuteur avec le titre d'évêque de Castorie. L'année suivante, Catz mourut et Neercassel devint, par ce fait même, à l'âge de 37 ans, vicaire apostolique de la Mission de Hollande.

Il se comporta comme un bon évêque, remplit à merveille ses fonctions sacrées, prêcha beaucoup, fit de nombreuses visites pastorales dans son vaste territoire, et exhorta son clergé et ses fidèles par d'excellentes lettres pastorales. L'exercice de sa charge fut plus d'une fois contrarié, non seulement par les tracasseries des pasteurs calvinistes, mais encore par des démêlés avec les missionnaires religieux, surtout avec les jésuites, sur des questions de juridiction et d'administration sacramentelle; il en fut de même avec certains catholiques de l'ancienne noblesse qui usurpaient le droit dit de patronage. En 1670, il se rendit à Rome pour rendre compte de l'état de son Église et pour se défendre contre toutes sortes d'imputations. Il y fut très bien reçu et y signa le formulaire d'Alexandre VII concernant les cinq propositions de l'*Augustinus* de Jansénius. Durant son vicariat, Neercassel offrit, pendant quelques années, à Antoine Arnauld, quand celui-ci dut se retirer de France, un asile sûr et hospitalier. Il ne cachait d'ailleurs pas sa sympathie pour d'autres partisans de Port-Royal.

Après un vicariat d'à peu près 25 ans, Neercassel mourut le 6 juin 1686, à Zwolle (province d'Overijssel), durant une visite pastorale où il ne s'épargna point et qui épuisa ses forces. Il fut enterré dans la chapelle des religieuses Tertiaires à Glaen.

Neercassel a enrichi la littérature religieuse de quelques publications : 1) *Bevestigingh in 't geloof en troost in vervolgingh* (Affermissement dans la foi et consolation dans la persécution), Bruxelles, 1670. — 2) *Tractatus de Sanctorum et praecipue B. Mariae Virginis cultu*, Cologne, 1675 (trad. franç. par G. Leroy, Paris, 1679). — 3) *Tract. de lectione Scripturarum*, suivi de *Dissertatio de interprete Scripturarum*, Emmerick, 1677 (trad. franç. par G. Leroy, Cologne, 1680). — 4) *Amor Poenitens, sive de divini amoris ad poenitentiam necessitate et recto clavium usu*, Emmerick, 1683; 2e éd. revue et augmentée, 1685 (trad. franç. par P. Guilbert, 3 vol., Utrecht, 1741). — 5) *Gods woord verdedigd, ofte bemerkingen over zeeker boexken, uytgegaen op de naem van Antonius Suivius, onder dezen tytel: Het schaedig lezen der H. Schrifture*, Anvers, 1685.

Outre ces traités, Neercassel a écrit d'autres opuscules restés manuscrits et qui se trouvent dans les Archives de l'État à Utrecht (fonds de l'Oud Bisschoppelijke Clerezie, OBC 619-623). Le plus important, sinon le plus étendu, est celui qui traite *de l'adoration en vérité et en esprit* (OBC 619). Cet écrit autographe a été conçu à l'occasion des monitions que le délégué pontifical, Louis Bevilacqua, adressa au clergé de Nimègue lors de son départ (1679) de cette ville, après les négociations de la Paix de Nimègue. Neercassel a inséré certains passages de cet écrit dans son *Amor Poenitens*. Ce traité comprend 134 pages et présente beaucoup de ratures et de renvois.

Un autre manuscrit, contenu dans le même dossier, mais de moindre envergure, traite *du zèle immodéré de certains prêtres*, qui n'ont pour but que de pouvoir se vanter d'attirer un grand nombre de fidèles dans leurs églises, et préfèrent la quantité à la qualité. Cet écrit de 60 pages a été presque entièrement inséré dans les premiers chapitres du livre 2 de l'*Amor Poenitens*. — Relevons encore : *De sacrificio Missae* (OBC 619[1]); *De voca-*

tione ad clerum (OBC 619[3]); *Iudicium de libello cui titulus « Monita Salutaria »* (de Widenfelt) (OBC 619[4]); *Traité sur l'amour* (OBC 620[1]); *Lof der Suyverheid* (Éloge de la chasteté) (OBC 620); une longue *Lettre* du 27 mars 1686, en forme de dissertation, adressée aux cardinaux pour la défense de son *Amor Poenitens* (OBC 620[2]; est aussi à la Bibl. Vaticane, fondo Borghese latino, t. 38, f. 1-28v); *Dissertation sur le droit de patronage* (OBC 620[3]).

Dans son activité littéraire, Neercassel n'est pas très original, ni sur le terrain de la théologie spéculative, ni sur celui de la spiritualité. En théologie, il s'appuyait sur les grands théologiens jansénistes : Pasquier Quesnel, Gabriel Gerberon et surtout Antoine Arnauld; quant à sa spiritualité, elle était greffée sur celle de Bérulle qui, dans notre vie spirituelle, attribue une place prépondérante au Christ, Dieu incarné et Rédempteur. Chez Neercassel, cette spiritualité est marquée d'un esprit janséniste indéniable, c'est-à-dire qu'on y discerne un pessimisme latent quant au pouvoir de la nature humaine de coopérer à notre justification et quant au nombre des élus, un rigorisme plus ou moins prononcé en matière de morale, et un penchant manifeste pour l'ancienne Église, accompagné d'une aversion envers la théologie scolastique et d'une prédilection pour la théologie positive. En outre, la sensibilité bérullienne est plus ou moins masquée par le caractère nordique de Neercassel. Toutefois, elle reste assez apparente pour représenter un élément plutôt rare dans la littérature religieuse des Pays-Bas.

Cette spiritualité se manifeste dans ses œuvres, surtout dans son écrit principal *Amor Poenitens*, où il défend, dans la première partie, un contritionnisme radical et, dans la seconde partie, la pratique du délai de l'absolution, surtout à l'égard des pécheurs récidivistes. Ces points de vue ne sont pas le résultat d'un esprit sectaire, mais bien de sa conviction inébranlable que l'amour de Dieu, un amour prédominant sur toute autre affection, constitue la loi fondamentale du christianisme et doit régler toute la conduite humaine. Pour confirmer cette doctrine, il fait appel à l'Écriture sainte et aux anciens Pères, quoiqu'il ne néglige pas non plus les grands scolastiques, comme Thomas d'Aquin et Duns Scot, ni des autorités plus récentes, comme Thomas de Villeneuve et Charles Borromée. Les textes qu'il allègue sont convaincants. Tout cela n'a pas empêché la suspension « *donec corrigatur* » de la première édition de son *Amor Poenitens*, suspension qui fut décrétée par le Saint Office le 20 juin 1690, cinq ans après la parution de la seconde édition.

Mais Neercassel est avant tout pasteur d'âmes. Son rigorisme, plutôt théorique, est mitigé par la pratique de la cure des âmes, qui s'avère son côté le plus fort. De même, son penchant pour la théologie positive semble dû aux circonstances, à savoir la polémique et le dialogue avec les protestants, plutôt qu'à une conviction scientifique. Ainsi, son attitude pastorale apporte un correctif à ce qu'il pourrait y avoir d'excessif dans sa doctrine.

L. Batterel, *Mémoires domestiques... de l'Oratoire*, t. 3, Paris, 1904, p. 209-239. — J. Carreyre, DTC, t. 11, 1931, col. 58-60 (bibl.). — G. Brom, *Neerkassels zending naar Lodewijk* XIV *in* 1673, dans *Archief Aartsbisdom Utrecht* (cité AAU), t. 22, 1895, p. 103-114. — R. R. Post, *De apostolisch vicaris J. Neercassel naar Rome*, dans *Mededelingen van het Ned. Hist. Instituut te Rome*, 2e série, t. 4, 1934, p. 97-132. — L. Ceyssens, *J. van Neercassel en de Maria-Devotie*, AAU, t. 64, 1940, p. 1-49; *Neercassel in verband met de Leuvense deputatie en het rigorisme*, dans *Historisch Tijdschrift*, t. 20, 1941, p. 126-136. — L. J. Rogier, *Neercassel en het vaderland in* 1672, dans *Beschouwing en onderzoek*, Utrecht-Anvers, 1954, p. 129-182.

M. G. Spiertz, *Les relations de Neercassel et des théologiens de Louvain Van Vianen et Huygens, concernant la formation des prêtres*, dans *Actes du Colloque sur le Jansénisme* (Rome, 2-3 nov. 1973), Louvain, 1977, p. 47-63; *L'Église catholique des Provinces-Unies et le Saint-Siège pendant la deuxième moitié du 17e siècle*, Louvain, 1975, *passim; Jeugd- en vormingsjaren van J. van Neercassel, apostolisch vicaris* (1663-1686), dans *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland*, t. 18, 1976, p. 169-197. — É. Jacques, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, Louvain, 1976, p. 93-98 et *passim*. — Ph. Dieudonné, *Ernest Ruth d'Ans et l'* « *Amor poenitens* » *de J. van Neercassel*, RHE, t. 75, 1980, p. 5-39.

Dans *Actes du Colloque sur Jansénius et le Jansénisme aux Pays-Bas* (Louvain, 4-6 avril 1979), à paraître, voir : C. P. Voorvelt, *L'* « *Amor Poenitens* » *de Neercassel*, et M. G. Spiertz, *J. de Neercassel, pasteur et polémiste*.

DS, t. 6 col. 290, 1293; — t. 7, col. 68-69; — t. 8, col. 124; — t. 9, col. 695.

Gebhart (C. P.) Voorvelt.

NEERINCK (Jeanne de; Jeanne de Jésus), fondatrice, 1576-1648. — Jeanne de Neerinck est née à Gand le 3 août 1576 dans une famille pieuse et noble. Son père était percepteur général de Gand; sa mère donna à ses enfants une éducation soignée, les initiant à l'abnégation et à l'amour de la solitude. A vingt-huit ans, Jeanne entra chez les Sœurs Grises de la paroisse Saint-Jacques de Gand, qui assuraient le soin des malades à domicile (1604). Elle conçut bientôt le dessein d'une vie plus contemplative, probablement sous l'influence de la rénovation de la vie religieuse féminine consécutive au concile de Trente (primat de l'oraison, clôture plus stricte, etc.). Elle fut élue supérieure en 1619; dans ce poste, elle ne put amener ses compagnes à accepter la clôture et donna sa démission.

Pierre Marchant († 1661, DS, t. 10, col. 299-301), franciscain, promoteur ardent de la réforme des ordres religieux, habitait alors le couvent de Gand. Il aida Jeanne à fonder en 1623, avec quatre sœurs grises, un couvent de cloîtrées à Limbourg (actuellement province de Liège). Jeanne de Jésus devint ainsi la fondatrice des Pénitentes Récollectines de la réforme de Limbourg. L'afflux des vocations (32 en trois ans) amena Jeanne à ouvrir un deuxième couvent à Philippeville en 1626. D'autres suivirent : Fontaine-l'Évêque et Couvin en 1629, Liège en 1636, Aix-la-Chapelle en 1645. De son côté, Marchant amenait plusieurs autres couvents de sœurs grises à entrer dans la réforme de Limbourg (Valenciennes, 1626; Saint-Pierre de Gand, 1627; Nieuport, 1629; Furnes, 1632; Braine-le-Comte, 1640; Namur, 1644; Hondschoote, 1645; Bruges, 1645; Audenarde, 1648). Ces réformes se heurtèrent à l'opposition des municipalités de plusieurs villes qui exigeaient le maintien du service des hôpitaux et des malades; ce service fut assuré par les sœurs converses. Les *Constitutions des religieuses réformées pénitentes*, rédigées par Marchant (éd. Gand, 1635), avaient été approuvées par Urbain VIII (bulle *Exponi nobis*, 15 juillet 1634).

A sa mort (26 août 1648), Jeanne de Jésus avait fondé sept nouveaux couvents et en avait réformé neuf avec l'aide de Marchant. Les principales préoccupations de la fondatrice étaient la séparation d'avec le monde par la clôture, le renoncement et l'abnégation. Divers témoignages assurent qu'elle fut favorisée de ravissements et du don de prophétie. Ses écrits ne nous sont connus que par des copies ou des adaptations.

Jeanne avait ordonné que l'on brûle ses œuvres. On conserve quelques petits traités : *Dévot chapelet sur les mystères et la Passion du Seigneur*, *L'Ave de l'heure, un point de la Passion*, et *Quarante cellules pour le carême de bénédiction de N. Père S. François;* plus importants, le *Jardin de Plaisance du Seigneur*, traité ascétique organisé autour de la nécessité de correspondre à la grâce (éd. par Simon Mars † 1700, DS, t. 10, col. 656, dans sa biographie de Jeanne), et la *Pratique pour marcher le Chemin royal* (ms de 1660, couvent de Philippeville). Ce dernier traité, corrigé par le franciscain Philippe Rutius, est une introduction à la vie mystique dont le plan suit les quatre points suivants : « Qui veut venir après moi, — qu'il se renonce lui-même, — qu'il prenne sa croix, — et qu'il me suive » (*Mt.* 16, 24).

La cause de béatification de Jeanne de Jésus a été ouverte à Liège le 9 novembre 1928; ses écrits ont été approuvés à Rome le 22 mai 1953.

Simon Mars, *La vie admirable de ... Jeanne de Jésus*, Ypres, 1688; Tournai, 1864. — N. J. Cornet, *Vie et opuscules spirituels de ...*, Tournai, 1864; *Notices historiques sur l'ancienne congrégation des Pénitentes récollectines de Limbourg...*, Bruxelles, 1869. — (Marie-Ange du Sacré-Cœur), *Noble fleur de Belgique ou la V. M. Jeanne de Jésus*, 3e éd., Fayt-lez-Manage, 1913. — P. Bernards, *Die ehrwürdige Mutter Johanna von Jesus*, Eupen, 1946. — Optat de Veghel, *De Geest van... Joanna van Jesus*, Tilburg, 1948. — Divers articles de L. Ceyssens dans *Franciscaans Leven* (t. 30, 1947, p. 3-15, 44-50, 86-92; 169-180; t. 31, 1948, p. 9-21, 58-62, 71-87, 102-110; t. 32, 1949, p. 52-60, 78-81; t. 33, 1950, p. 141-151; t. 34, 1951, p. 43-51, 116-123, 145-149). — M. Lekeux, *M. Jeanne de Neerinck*, Paris, 1965. — C. De Clercq, *Comment une biographie de Jeanne de Neerinck fut écrite et ne parut point*, dans *De Gulden Passer*, t. 43, 1965, p. 90-128; art. *Joanna van Jesus*, dans *Nationaal Biografisch Woordenboek*, t. 7, 1977, p. 438-443. — DIP, t. 6, 1980, col. 268. — DS, t. 5, col. 1128.

Archange Houbaert.

NÉERLANDAISE (Spiritualité). Voir art. Pays-Bas (*anciens*).

NÉGATIVE (Théologie). Voir art. Théologie et spiritualité. Sur la connaissance négative chez les mystiques, voir DS, t. 10, col. 1966-1970. Voir aussi art. Néant, *supra*, col. 64-80.

1. NEGRI (Paule-Antoinette), angélique, 1508-1555. — Virginia Negri, en religion Paola Antonia, fit partie de la congrégation des angéliques, fondée par saint Antoine-Marie Zaccaria. Personnalité peu connue et fort discutée du mouvement spirituel italien au 16e siècle, c'était une religieuse au caractère intransigeant et décidé, favorisée de charismes, tenue pour « un oracle » et vénérée de son vivant par ses disciples comme une « divine Mère et Maîtresse », condamnée sur la fin de sa vie comme rebelle et infidèle aux devoirs de sa charge.

Née à Castellanza (province de Milan, à présent de Varese) en 1508 — on ignore la date précise —, elle eut deux sœurs religieuses et un frère prêtre barnabite. A Milan, elle prit contact avec l'Oratorio dell' Eterna Sapienza et fut initiée à la vie spirituelle par G. A. Bellotti. En 1528 elle rencontra le dominicain Battista Carioni da Crema (DS, t. 2, col. 153), qui la présenta à la comtesse de Guastalla, Lodovica Torelli; à partir de 1533, elle connut A. M. Zaccaria, avec qui elle fut, en 1535, à l'origine des angéliques. L'année suivante, elle fut la première à revêtir leur habit et remplit l'office de maîtresse des novices. En 1537, on la trouve à Vicence pour la réforme de deux monastères; puis elle travaille à Venise, Padoue, Vérone et Crémone. De 1540 à 1550 elle est au plus haut point de sa réputation et on la tient pour une sainte chez les barnabites et les angéliques : tous recourent à elle pour les décisions importantes et on se conforme à ses directives, on suit ses avis dans les chapitres et elle impose de dures pénitences. Elle écrit des lettres de direction, voyage, suscite des vocations d'hommes et de femmes, admet à la vêture et à la profession, renvoie de la congrégation, etc. En 1551, pour des raisons politiques, les barnabites et les angéliques sont expulsés de la Vénétie. En 1552 arrive à Milan comme visiteur apostolique Mgr Marini : il sépare les deux instituts; Paola Antonia est l'objet de graves accusations d'orgueil, de vanité, d'usurpation de pouvoir, de bizarreries et se voit reléguée au monastère des clarisses à Milan, où elle demeure en clôture jusqu'en décembre 1554. Obligée d'en sortir pour raisons de santé, elle est reçue dans une maison amie et là, le 4 avril de l'année suivante, elle meurt « in contumacia », à l'âge de 47 ans.

Ainsi condamnée au terme de sa vie, les historiens barnabites ont nié qu'elle fût l'auteur des *Lettere spirituali* et les ont attribuées au P. Gianpietro Besozzi + 1584, d'abord son fervent admirateur,puis son adversaire tenace. Ainsi fait encore l'auteur de la notice Besozzi dans le DS (t. 1, col. 1585-1586).

Néanmoins, un examen attentif montre qu'elles sont bien l'œuvre de l'angélique qui, « illettrée », dictait sa correspondance à divers copistes. L'édition romaine de 1576 contient 72 lettres, divisées en trois groupes : « sur les fêtes du Seigneur » (22), « sur les fêtes de la Madone et des saints » (25), « sur divers sujets, à diverses personnes » (25). Les destinataires sont des barnabites, des angéliques, les *Maritati di San Paolo* (sorte de tiers ordre), des personnages illustres comme le pape Jules III, le marquis Del Vasto, Gasparina Stampa, et d'autres laïcs. Mise à part la première lettre qui est de 1538, les autres se situent entre le 2 décembre 1542 et le 1er août 1551, aux dates liturgiques indiquées.

La doctrine spirituelle contenue en ces pages, souvent exubérantes dans les sentiments et dans le style, peut être ramenée à quelques thèmes : spiritualité biblique et liturgique, christocentrisme, mariologie, paulinisme, culte des saints, vocation religieuse, ascèse traditionnelle. Les lettres sur les fêtes du Christ expliquent longuement les mystères de sa vie terrestre, l'envisageant dans ses prérogatives d'homme, de pasteur, de roi, de prophète, de prêtre, de pontife, de transfiguré; certaines considérations sont accompagnées de péroraisons et d'exhortations pratiques. Quatre lettres traitent *ex professo* des privilèges de Marie, en fonction de son culte et de l'imitation de ses vertus. Quatre se rapportent à la Conversion de saint Paul; elles renferment des réflexions typiques de Paola Antonia sur le paulinisme des origines barnabites : théologie, mystique, apostolat, et témoignent d'une connaissance peu ordinaire des épîtres pauliniennes. Dix-sept autres lettres s'inspirent des fêtes des saints et veulent mettre en lumière leur témoignage, leurs exemples, leur vocation à la sainteté. D'autres aspects de la pensée de l'auteur concernent l'itinéraire de toute vie chrétienne : de la connaissance de soi à la conversion à Dieu, des souffrances aux mortifications comme éléments essentiels de la « vie spirituelle », du « support allègre de la persécution » à la réforme des hommes et de l'Église. Il est toujours question de croix, jamais de résurrection. Le ton redondant et la prolixité rendent souvent la

lecture fatigante; mais elle offre une nourriture substantielle dans une saine orthodoxie.

G. P. Folperto et G. Rainoldi, *Lettere spirituali de la devota Religiosa Angelica Paola Antonia De'Negri*, slnd (= Milan, 1564) · 17 lettres bientôt retirées du commerce; — *Lettere spirituali della devota... P. A. De'Negri Milanese. Vita della medesima...*, par G. B. Fontana De' Conti, Milan, 1576 : 72 lettres (dont les 17 de la 1re éd.); trad. franç., Paris, 1611, 1613. — Autres lettres inédites à l'Archivio Generale dei Barnabiti, Rome (dont 22 adressées au vénitien Angelo Michiel, barnabite sous le prénom de Pietro).

Aux mêmes archives, *Atti Capitolari*, 1544-1579, S. I-IV. — F. L. Barelli, *Memorie dell' origine, ... de' Chierici Regolari di S. Paolo*, t. 1, Bologne, 1703, p. 235-249. — L. Ungarelli, *Bibliotheca scriptorum e Congreg. Cler. Reg. S. Pauli*, Rome, 1836, p. 57-59. — G. A. Gabutius, *Historia Cong. Cler. Reg. S. Pauli...*, 1852, p. 112 svv. — I. Gobio, *Vita del P. Pietro M. Michiel*, Milan, 1859; *Vita del V. P. G. Besozzi*, 1861. O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Rome, 1913, *passim*. — G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, 4 vol., Florence, 1933-1937 (t. 1, p. 24, 208; t. 2, p. 5, 34, 539; t. 3, p. 84; t. 4, p. 62, 258-262). — M. Petrocchi, *Pagine sulla letteratura religiosa lombarda del '500*, Naples, 1956, p. 23-33. — G. Caldiroli, *L'ambiente e la personalità dell' Angelica P. A. Negri* (thèse inédite de l'Univ. de Pérouse, 1968/69, 2 vol.). — A. Gentili, *S. Antonio M. Zaccaria. Appunti per una lettura spirituale degli scritti*, t. 1, Rome, 1980, p. 29-49. — Corriger DS, t. 1, col. 578 (*Angélique*).

Andrea M. Erba.

2. NEGRI (Vincent), des *Pii Operai* de Naples, 17e s. — Vincenzo Negri, napolitain, médecin philosophe, professeur de théologie, vécut dans la première moitié du 17e siècle. Il appartenait à la congrégation des *Pii Operai*, dont le but était la prédication des missions dans les campagnes. Ceux de Naples disparurent presque tous en 1656 en assistant les pestiférés. Dans sa congrégation, Negri semble avoir eu un rôle assez important; il n'est pas certain qu'il y soit resté jusqu'à sa mort, dont on ignore la date.

De Negri, Toppi énumère une liste de quatorze ouvrages de caractère spirituel ou dévotionnel, liste qu'il trouve dans l'une de ces œuvres : *La perfetta guida, o vero Maestro dell' Anima christiana...* (Naples, 1620, 1633); il ne donne aucun renseignement biographique, pas plus que G. Minieri Riccio et G. Cinelli Calvoli.

Le *Luminoso sole per mezzo del quale l'anima christiana può entrare nel sacro regno della mistica e occulta theologia* (Venise, G. Imberti, 1629, 141 p.) a été mis à l'Index (16 mars 1634). Les cinquante et un rayons qui émanent du *Luminoso Sole* aident l'âme chrétienne à parvenir, en six mois ou un an, à se donner totalement à Dieu. L'étape purgative dépassée (rayon 2), l'âme parvient à la voie illuminative, à quoi sont inaptes les paresseux, avares, colériques, scrupuleux et orgueilleux (rayon 6); y sont, au contraire, aptes ceux qui aiment, les joyeux, les charitables, ceux qui ont le cœur « puro e bello, semplice e tenerello » (rayon 8). Eux parviennent à la « chambre d'amour », c'est-à-dire à la contemplation. La perfection consiste à s'anéantir totalement, à être tenu pour « abject et à être méprisé » (rayons 11, 15, 19, 25).

L'auteur ne suit aucun plan déterminé; il se laisse guider par sa ferveur intérieure invitant à une ascèse volontaire rigoureuse, passant d'un rappel de théologie à des prières à Jésus et à la Vierge. La rigueur de son ascèse se manifeste dans le rayon 25 qui suggère cinq moyens pour se vaincre soi-même (manquer de tout, désirer être méprisé et tourné en dérision, avoir un maître sévère qui ne tienne aucun compte de nos vues personnelles, vivre solitaire pour être seul avec Jésus, prier avec assiduité et avec ardeur). Les moyens suggérés pour atteindre à la vraie dévotion (rayon 26) manifestent aussi même rigueur d'ascèse : ainsi la description des onze voies qui nous écartent de la prière.

Bien que les références à l'Écriture soient quasiment absentes, que les renvois aux autorités de la tradition soient rares, l'ouvrage révèle un auteur aux dons peu ordinaires, plein de chaleur et de sentiments (cf. ses poèmes, sonnets, madrigaux à la Vierge), d'une rare candeur aussi, sans ce contrôle et cet équilibre que l'on trouvera, au siècle suivant, chez Alphonse-Marie de Liguori.

La *Sonora Tromba per svegliare i Religiosi dal sonno della tepidezza e negligenza spirituale* (Venise-Palerme, 1666; trad. latine, *Sonora Tuba*, Fribourg-en-Brisgau, 1699; Kempten, 1711) est un ouvrage du même genre; le Christ, en quinze coups de trompette, rappelle autant d'exigences de la vie religieuse.

P. Gisolfo, *Vita del P. D. Carlo Carafa...*, Naples, 1667, p. 154. — N. Toppi, *Biblioteca napoletana...*, 1678, p. 308. — G. Cinelli Calvoli, *Biblioteca volante*, Venise, 1734-1747 (t. 3, p. 391). — C. Minieri Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1844, p. 236. — R. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell' età moderna*, 1971, p. 108-109. — G. Esposito, *Dai Pii Operai ai Pii Operai catechisti rurali*, Reggio (Calabria), 1977.

Pietro Zovatto.

NEGRONE (Nigronius; Jules), jésuite, 1553-1625. — Né à Gênes en 1553, Julio Negrone entra dans la Compagnie de Jésus en 1571 et y fit en 1591 la profession des quatre vœux. Il enseigna la rhétorique, la philosophie et la théologie. Savant et sage, doué d'un grand talent pour enseigner et prêcher, il eut en fait presque toute sa vie à exercer ses dons de gouvernement : recteur en trois collèges (Vérone, Crémone et Gênes), il fut le premier préposé de la maison professe de Gênes (1604), dont il rédigea en 1605 les mémoires historiques; il fut ensuite à trois reprises préposé de la maison professe de Milan. Pendant quelque temps il remplit la fonction de « socius » du provincial, puis celle de vice-provincial. Il fut également instructeur de la troisième probation. Il mourut à Milan le 17 janvier 1625, sans avoir pu écrire le commentaire qu'il avait en vue sur le *Sommaire des Constitutions* ignatiennes.

Negrone a sa place dans l'histoire de la spiritualité en raison de ses *traités ascétiques* amples et érudits, solides et minutieux. Au cours des premières années de sa vie apostolique, Negrone publie d'abord quelques sermons (réunis en un volume : *Orationes quinque et viginti*, Milan, 1608; Mayence, 1610; Douai, 1614). Mais il trouve bientôt sa manière propre comme auteur ascétique avec ses *Regulae communes S. J. commentariis asceticis illustratae* (Milan, 1613; corrigé et augmenté, 1616; Cologne, 1617; 4 vol., Cracovie, 1913-1915). Pour se faire une idée de l'étendue des commentaires de Negrone, il suffit de noter que, dans l'édition de Cracovie, l'explication du titre, divisée en 3 parties — *Regulae* — *Communes* — *Societatis Jesu* — s'étend sur plus de trois cents pages (t. 1, p. 47-371). Sa large culture lui permet d'utiliser avec aisance les classiques, les Pères, les écrivains ecclésiastiques, les documents et histoires des divers ordres religieux, les décisions des

Papes, etc. Son exposé est une vraie mine pour qui étudie l'histoire des usages ascétiques, de l'application des principes de perfection aux réalités de la vie quotidienne dans la communauté religieuse. Son œuvre fait suite aux grands traités d'Alvarez de Paz, La Puente et Rodriguez, mais d'une manière plus concrète, plus réaliste, moralisante et érudite, genre de plus en plus utilisé au cours du 17e siècle. Negrone garde bon sens et équilibre, reste en contact avec la veine spirituelle et avec les sources; certains de ses procédés, par exemple ses schèmes littéraires tirés de la rhétorique, ne répondent pas au goût d'aujourd'hui; son exposé des sujets pèche aussi par l'abondance et par la minutie.

Relevons quelques commentaires : ceux de la 1re règle (sur l'oraison, l'examen et la lecture spirituelle), de la 9e (sur l'usage des choses avec permission), de la 22e (sur le respect à l'égard des supérieurs), de la 26e (sur le silence religieux), de la 28e (éviter le vacarme et les discussions) et de la 42e (sur la conversation spirituelle avec le prochain) : ils constituent de véritables traités.

En 1621 parurent à Milan ses dix premiers *Tractatus ascetici*; deux années plus tard, de nouveau à Milan, *Tres novi tractatus ascetici* et *Quattuor novi tractatus ascetici*. En 1624, ces 17 *Tractatus ascetici* furent imprimés ensemble à Cologne. Lorsqu'il rédige ces traités, Negrone a en vue l'*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* d'Alphonse Rodriguez; il veut le compléter en traitant des questions de perfection religieuse qui n'y sont touchées qu'en passant ou sans grande insistance (cf. *Praefatio ad lectorem*). Ainsi écrira-t-il : 1) sur la nécessité et l'utilité du guide spirituel, 2) sur l'exhortation domestique à faire aux religieux, 3) sur la récollection spirituelle, 4) le soin à apporter aux petites choses, 5) la lecture au réfectoire, 6) la lecture spirituelle en privé, 7) la retraite et les Exercices spirituels, 8) la bénédiction et l'action de grâces aux repas, 9) la diligence spirituelle, 10) la discipline et la vie des religieux, 11) la fuite de l'oisiveté, 12) les relations épistolaires, 13) les amitiés particulières, 14) les engagements séculiers, 15) la manière de passer les récréations de façon religieuse, 16) l'amour des parents, 17) l'amour de la patrie.

Dans ces traités, l'auteur manifeste les mêmes qualités déjà relevées à propos de l'ouvrage précédent; peut-être avec un recours plus rare à l'Écriture et plus fréquent aux thèmes de la rhétorique. Sur nombre de sujets notés on trouvera difficilement un exposé aussi ample et aussi sérieux.

Negrone donna encore une *Pars postrema asceticorum tractatuum* (Milan, 1625) : il y parle de l'union de la vertu avec les lettres, de ce fait qu'ecclésiastiques et religieux ne doivent que très rarement accepter les invitations aux repas et de la manière de s'y comporter, de la gratuité des ministères sacerdotaux. Les Archives Romaines de la Compagnie (= ARSI, ms, *Instit.* 85, fol. 2-53) conservent un splendide commentaire ascétique de Negrone sur la règle 27e du *Sommaire des Constitutions* ignatiennes, concernant la gratuité des ministères dans la Compagnie, et un autre concernant la pauvreté des maisons professes (fol. 54-204v).

A côté d'une *Dissertatio moralis de librorum amatoriorum lectione junioribus maxime vitanda* (Milan, 1622; corrigé et augmenté, Louvain, 1624; Cologne, 1630), Negrone a encore écrit au sujet de l'intention qu'aurait eue Ignace de Loyola d'entrer chez les théatins, au cours de son séjour à Venise en 1536. D'après une tradition théatine présentée par J. B. Gastaldo en 1618, Ignace aurait eu cette intention et Gaétan de Thiene l'aurait dissuadé, lui prédisant qu'il était appelé par Dieu à fonder un autre ordre. L'*Historica disputatio* de Negrone réfute Gastaldo point par point (Cologne, 1630; Naples, 1631).

Gastaldo ayant répliqué (*Pacificum certamen*, Messine, 1635; Sorrente, 1636), le jésuite G. Rho intervint à son tour (*Ad J. B. Gastaldum, interrogationes apologeticae*, Lyon, 1641). Aujourd'hui, la publication des lettres d'Ignace datant de cette époque et d'autres documents historiques ont rejeté cette discussion dans l'ombre.

Sommervogel, t. 5, col. 1614-1618. — É. de Guilhermy, *Ménologes...* d'Italie, t. 1, Paris, 1893, p. 86-87. — J. Cordara, *Historia Societatis Jesu, Pars* VI, livre 11, n. 40 (t. 2, Rome, 1859, p. 14). — A. Monti, *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia Torinese*, t. 1, Chieri, 1914, p. 66-70. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 260-261. — A. Jiménez Oñate, *El origen de la Compañía de Jésús. Carisma fundacional y génesis histórica*, Rome, 1966, p. 29-31.

ARSI, *Mediol.* 47-48 (Catalogi triennales); 81 (Historia domus professae Genuensis), p. 20-35, 53-57; 80 (Storia del collegio di Genova), f. 13v, 18r, 19r, 21v, 22, 27v; *Hist. Soc.* 44 (Defuncti), f. 4r.

DS : t. 1, col. 523-524, 1011; t. 2, col. 1390, 1396, 1397, 1405; t. 3, col. 1193; t. 4, col. 219; t. 5, col. 83, 84, 209, 211, 389; t. 6, col. 622; t. 7, col. 446; t. 9, col. 494-495, 497.

Manuel Ruiz Jurado.

NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, évêque, fin 4e siècle. — 1. *L'auteur du De Natura hominis.* — 2. *Influence; traductions et éditions.* — 3. *Anthropologie.* — 4. *Sources.* — 5. *Christianisme et hellénisme.*

1. Némésius d'Émèse est communément considéré comme L'AUTEUR DU DE NATURA HOMINIS (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου), écrit dans la dernière décennie du 4e siècle (W. Telfer, cité *infra*, p. 206). Son nom se trouve dans la plupart des mss grecs et Anastase le Sinaïte (archevêque de Nicée, † peu après 700; DS, t. 1, col. 546-547) se réfère deux fois explicitement à lui, en donnant de larges extraits de l'ouvrage dans ses *Quaestiones et responsiones*, q. 18 et 24 (PG 89, 505c-507a, 524b-552a).

D'autres mss, parmi lesquels Harvard 46 (10e s.), citent les noms de Grégoire de Nysse et d'Adamantius d'Émèse. L'attribution à Grégoire date du 9e siècle; elle s'expliquerait, selon J. Dräseke (*Ein Testimonium Ignatianum*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 46, 1903, p. 505-512) par le fait qu'on a considéré les chap. 2-3 du *De Natura hominis* comme un écrit de Grégoire sur l'âme, d'où l'attribution de l'ouvrage tout entier à cet illustre Père de l'Église. Mais la critique moderne a écarté cette opinion en se basant sur le principe de la *lectio difficilior*, et surtout à cause du style et de la doctrine, trop différents de ceux des écrits authentiques de Grégoire.

D'autre part, il n'est pas impossible que la référence « ἀδαμαντίου νεμεσινοῦ » (ou les variantes de quelques mss) soit une altération ultérieure de « ἀδαμαντίου ἐμεσηνοῦ». Mais jusqu'à présent on n'a découvert aucune trace d'un Adamantius d'Émèse, philosophe ou médecin syrien de la fin du 4e siècle. Il paraît donc indiqué de maintenir Némésius d'Émèse comme auteur.

Pour des renseignements sur sa vie et sa personnalité, on doit se référer presque exclusivement à l'ouvrage même. Il a vécu en Syrie à la fin du 4e siècle; il s'est converti au christianisme et fut élu évêque d'Émèse (aujourd'hui Homs), à ce moment centre culturel important de Syrie. Cette date se justifie par les mentions d'autres auteurs chrétiens que Némésius traite comme ses contemporains, nommément Eunomius

† 393, évêque de Cyzique, près de Constantinople, qui refusa en 383 d'accepter les définitions du Concile de Constantinople et qui eut pendant les dernières années de sa vie des controverses avec Basile le Grand et Grégoire de Nysse (*De Nat. hom.*, éd. G. Verbeke, p. 40, 87-89), et Apollinaire, évêque de Laodicée de 363 à 392 (*ibidem*, p. 4, 14-15; p. 42, 28-29; 68, 87-88). Némésius réagit contre un ouvrage d'Apollinaire, dans lequel celui-ci admet la composition tripartite de l'homme comme fondement de son enseignement christologique; cette conception fut condamnée en 381 au Concile de Constantinople (W. Telfer, *op. cit.*, p. 225).

Némésius connaît aussi Théodore, évêque de Mopsueste, † 428, évêque à partir de 392 (Telfer, p. 303), mais il paraît ignorer la condamnation d'Origène (à Alexandrie en 399 et à Rome en 400). L'hypothèse de Le Nain de Tillemont, selon laquelle Némésius aurait été le gouverneur de Cappadoce (383-389) ami de Grégoire de Nazianze, doit être rejetée, car ce gouverneur était un spécialiste du droit romain (A. Siclari, *L'antropologia*.., p. 13 et n. 12). Il n'est pas impossible que Némésius ait été d'abord médecin; en tout cas il était bien informé en matière de médecine par la lecture d'auteurs comme Galien; son ouvrage fournit de nombreuses données d'ordre anatomique et physiologique.

Certains auteurs (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*..., t. 3, 2, p. 509, n. 1; E. Amann, DTC, t. 11, col. 64-65) ont voulu situer le *De Natura hominis* au milieu du 5e siècle, mais leurs arguments sont peu convaincants (W. Jaeger, *Némésios*..., p. 6, n. 2).

2. Influence; *traductions et éditions*. — L'ouvrage de Némésius a exercé une grande influence sur la pensée chrétienne, en Orient comme en Occident. Il a été utilisé, parfois littéralement, par Maxime le Confesseur et Jean Damascène.

Dès le moyen âge, il a été traduit en diverses langues (cf. CPG 2, n. 3550) : version arménienne, peu précise et incomplète à Constantinople en 716; avant 910, version arabe par Ishaq ben Hunain (cf. éd. G. Verbeke, citée *infra*, p. LXXXVI); version géorgienne vers 1076 par Jean Petrici (éd. S. R. Gorgadze, Tiflis, 1914; cf. M. Tarchnisvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, Rome, 1955, p. 211-212, 218). En Occident, Nicolas Alfano † 1085, archevêque de Salerne, donne une première traduction latine, incomplète et défectueuse, sous le titre *Premnon Physicon* (éd. C. J. Burkhard, Leipzig, 1917); une seconde, complète, est publiée en 1165 par le juriste Ricardus Burgundio de Pise et dédiée à Frédéric Barberousse. Cette version est citée fréquemment par les auteurs médiévaux, tel Albert le Grand, et a propagé l'attribution à Grégoire de Nysse (éd. C. J. Burkhard, dans les Programmes du Carl-Ludwig-Gymnasium, Vienne, 1891, 1892, 1896, 1901, 1902).

Trois nouvelles traductions latines datent de la Renaissance : celle de Georges Valla † 1499, publiée par Gaudentius Merula, Lyon, 1538; la révision humaniste par Jean Cono de la trad. de Burgundio, Strasbourg, 1512, incorporée dans l'éd. de Grégoire de Nysse, Bâle, 1562; enfin la version de Nicasius Ellebodius, chez Plantin, Anvers, 1565.

Le traité a été depuis lors traduit en langues modernes : italienne, par Domenico Pezzimenti (*Operetta d'un incerto, della natura degli animati*, vers 1500); anglaises par George Wither (*The Nature of Man*, Londres, 1638 et R. Croft (*The Character of Man*.., Londres, 1657); allemande (onze premiers chap.) par W. Osterhammer, Salzbourg, 1819; française par J.-B. Thibault, Paris, 1844; russe par F. S. Vladimirsky, Pogaev, 1905. Plus récemment, trad. all. d'E. Orth, Sarrebruck, 1925; angl. de W. Telfer (*Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Londres et Philadelphie, 1955, avec introd. et bref commentaire, p. 201-453).

Nous citons (chapitre, page et lignes) l'éd. récente de la trad. de Burgundio : *Némésius d'Émèse, De Natura hominis*, éd. critique avec une introd. sur l'anthropologie de Némésius, par G. Verbeke et J. R. Moncho, Leyde, 1975 (Corpus Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl. 1), car elle tient compte de la révision du texte grec par B. Einarson, qui prépare une nouvelle édition à Chicago; en outre, elle donne en marge les pages de l'éd. grecque courante (suivie d'une trad. latine) de C. F. Matthaei, Halle, 1802 (réimpr. Hildesheim, 1967), reprise, avec des erreurs, en PG 40, 508-818.

3. Anthropologie. — Selon W. Telfer, l'œuvre de Némésius marque « la naissance de l'anthropologie chrétienne » (*The Birth of Christian Anthropology*, dans *Journal of theological Studies*, t. 13, 1932, p. 347-354), non qu'auparavant on n'ait pas essayé d'élaborer une vision chrétienne de l'homme, mais parce que Némésius veut montrer qu'il est possible d'intégrer la philosophie grecque dans une synthèse d'anthropologie chrétienne. A une époque où le christianisme était en pleine expansion chez les intellectuels, le *De Natura hominis* présente une doctrine authentiquement chrétienne de la réalité humaine, repensée et réexprimée à l'aide des catégories empruntées à la pensée grecque. Le traité veut être une apologie qui rende la doctrine chrétienne intelligible pour les chrétiens et acceptable pour les intellectuels incroyants (41, p. 153, 30-31, cité *infra*). L'essentiel de l'ouvrage ne réside pas dans les nombreuses données médicales, ni dans les disputes théologiques, mais bien dans son contenu philosophique, qui est pour la plus grande partie emprunté à la pensée grecque; il relève donc de l'histoire de la philosophie, plutôt que de l'histoire de la théologie.

Le *De Natura hominis* se présente comme le premier véritable traité d'anthropologie « en forme abrégée » (λόγος κεφαλαιώδης, selon plusieurs mss grecs), où les questions capitales concernant la nature humaine et sa place dans l'univers sont méthodiquement abordées. Le traité veut aussi chanter la grandeur de l'homme (1, p. 4, 6-8; p. 22, 96-97 : « hominis scribere laudationes et non solum naturam exponere »), créé par la Providence divine comme une unité complexe comprenant les constituants de la réalité entière, tant matérielle qu'immatérielle, pour être dans sa nature même une image vivante de l'univers : un microcosme dans le macrocosme (1, p. 21, 80-82 : « fert in sui ipsius natura omnis creationis imaginem, propter quae et parvus mundus dictus est, qui tanta dignus factus est a Deo providentia »). Situé au sommet du monde corporel par son corps mais aussi relié aux êtres incorporels et intelligents par son âme, l'homme est un être-limite, à la frontière du sensible et de l'intelligible, qui en lui se rencontrent et s'unissent de façon permanente (1, p. 6, 49-52 : « velut medius est intellectualis et sensibilis substantiae, copulatus secundum corpus quidem... irrationalibus animalibus..., secundum rationale vero incorporeis substantiis »). La présence de l'homme dans l'univers n'est donc pas accidentelle, mais au contraire indispensable pour assurer la conti-

nuité et l'unité du corporel et de l'incorporel dans la création (1, p. 16-17; 21, 78-88). Dans cette optique (c. 1), de nombreux sujets sont examinés selon un ordre systématique autour de trois centres d'intérêt : le caractère spirituel de l'âme humaine et son union au corps (c. 2-3), la structure complexe et le fonctionnement de l'organisme corporel en rapport avec les différentes activités humaines (c. 4-27) et le problème de la liberté humaine (c. 28-33, 38-40) en rapport avec le destin (c. 34-37) et la providence divine (c. 41-42).

1° Némésius soutient une *conception spiritualiste de l'homme* (c. 2). L'âme est une substance (p. 30, 72), qui se suffit à elle-même (p. 38, 25-26 : « autoteles, id est per se perfecta »), et qui grâce à son mouvement autonome entraîne celui de l'organisme corporel. Elle doit préexister à son union avec le corps, si la doctrine de la réminiscence est vraie (p. 31, 87). On comprend dès lors que Némésius insiste sur le caractère incorporel (p. 49, 83) et donc immortel (p. 49, 92) de l'âme humaine. Il s'oppose fermement au matérialisme des Stoïciens (p. 23, 13-23; 24, 41-30, 70) et à l'entéléchisme d'Aristote, interprété dans un sens matérialiste par Némésius (p. 35, 75-39, 62).

Quant à l'origine de l'âme, Némésius rejette aussi bien le créationisme (vg d'Eunomius, p. 40, 87-89) que le traducianisme (vg d'Apollinaire, p. 42, 28-34), qui conduisent tous deux à la négation de l'immortalité (43, 35-39). Ainsi il rejoint une fois de plus la doctrine platonicienne de la préexistence (p. 49, 92-95), car, selon la conviction répandue chez les Grecs, l'âme doit exister depuis toujours pour pouvoir être immortelle. Némésius constate l'association de l'idée de métempsychose avec celle de l'immortalité, mais il ne se prononce pas clairement pour ou contre la théorie de la transmigration des âmes, même limitée aux seuls corps humains, comme le proposait Jamblique (p. 46, 8-13).

L'union de l'âme incorporelle et de l'organisme corporel (c. 3) en un seul être pose un problème difficile, car Némésius doit assumer en même temps le caractère substantiel de l'âme et l'unité de l'homme. Cette union ne peut pas se concevoir à la manière d'une simple juxtaposition, d'un mélange ou d'une relation instrumentale, comme le prétend Platon (p. 51, 19-34). Se fondant sur l'enseignement d'Ammonius (p. 52, 36), Némésius estime que l'âme, substance spirituelle, peut s'unir un corps de telle façon que sa nature incorporelle et immortelle n'est en rien entamée. Les deux constituants ne se confondent pas (p. 52, 53 : « inconfusibiliter »), quoiqu'il existe entre eux une véritable union, en raison de la *sympathie* (p. 52, 54 : « compassio ») qui relie l'âme au corps comme l'amoureux à l'aimée (p. 54, 86), ou comme l'air entièrement traversé par la lumière sans que la pureté de la lumière ne soit altérée (p. 53, 67-71). L'union hypostatique du Verbe Divin et de l'homme se reflète dans l'union psychosomatique de l'homme, avec cette nuance toutefois que Némésius écarte dans le Christ toute forme de sympathie, car le Verbe Divin reste complètement « inconfusibiliter », terme consacré plus tard par le concile de Chalcédoine en 451 (p. 55, 1-13).

2° Némésius s'étend longuement sur *la structure et le fonctionnement de l'organisme corporel* (c. 4-27). La source principale de son exposé est Galien, fondateur de la physiologie expérimentale. Quoique l'âme spirituelle demeure inchangée et incorruptible (3, p. 52-39), il existe un rapport étroit entre les activités psychiques (16, p. 95, 61 à 96, 67) et l'organisme corporel, dont les quatre humeurs sont les composants immédiats (4, p. 58, 58-65). Ainsi la supériorité de l'homme par rapport aux autres animaux se manifeste déjà clairement dans sa structure corporelle (p. 60, 5-6).

Le fonctionnement du corps est mis en rapport avec ses trois principaux organes : le cerveau, le cœur et le foie (23, p. 107, 27-31). Les ventricules du cerveau sont remplis du *pneuma psychique*, conduit aux différentes parties de l'organisme par les nerfs qui en émanent (5, p. 71, 52-54). Ce souffle psychique est l'organe de la connaissance sensible (c. 5-10), il intervient également dans l'exercice de la pensée (c. 11) et l'activité de la mémoire (c. 12); il est le principe des mouvements libres et instinctifs (c. 26). Le foie est le principe du sang et, à l'aide des veines, il remplit la fonction de la nutrition (c. 22) et de la procréation (c. 24); il est l'organe de la vie appétitive (c. 15-17). Le cœur est le centre du *pneuma vital* (23, p. 107, 25-26), qui se répartit à travers le corps par la voie des artères pour apporter la chaleur naturelle à toutes les parties de l'organisme. Il est le siège de l'appétit irascible (c. 19). La respiration collabore avec le cœur à la production de ce souffle vital et elle rend l'homme capable de conserver un équilibre de chaleur naturelle (c. 27).

Soulignons enfin la collaboration étroite entre les nerfs, les veines et les artères (23, p. 107, 27-34) et le rôle important accordé au *pneuma*, qui est une sorte d'intermédiaire entre l'âme et le corps.

3° Un tiers environ du traité est consacré à l'étude de *la liberté humaine*, surtout en ce qui concerne les problèmes épineux du fatalisme et de la providence divine.

A l'encontre des doctrines fatalistes, largement répandues durant la période hellénistique, — Némésius en distingue cinq, basées sur l'astrologie, le stoïcisme et le platonisme (c. 34-37) —, il souligne la coexistence de la liberté humaine et de la liberté divine (39, p. 147, 75 à 148, 99). Dieu est la source créatrice de tout ce qui existe; par sa providence, il prend soin des êtres qu'il a créés et les gouverne (41, p. 158, 53-54), de sorte qu'un ordre plus parfait de l'univers ne serait pas possible (p. 158, 57). L'homme avec son esprit fini est incapable de comprendre pleinement ce gouvernement divin de l'univers (42, p. 167, 65-78).

L'étude sur la liberté est une des plus importantes que la pensée ancienne nous ait transmises. L'exposé de Némésius examine les actes volontaires et involontaires (c. 28-31), le concept du choix (qui résulte de la combinaison de trois éléments : délibération, jugement et désir, 32, p. 128, 70), l'homme comme principe véritable de certains actes (c. 38), le champ de notre libre initiative (action morale, travail technique, activité psychique et intellectuelle, c. 39), et enfin le libre arbitre (c. 40), qui est la véritable origine de la liberté humaine (cf. G. Verbeke, éd. citée, introd., p. IX-LXXXV).

4. Le problème des SOURCES de Némésius a été très étudié, car tous les chapitres de son traité sont remplis d'informations précieuses concernant la pensée grecque depuis Thalès ou Héraclite jusqu'à Platon ou Porphyre, et son exposé sur l'organisation du corps humain reflète les connaissances médicales de son époque.

Se basant sur W. Jaeger (*Nemesios*, 1914), H. A. Koch (*Quellenuntersuchungen zu N.*, 1928) et ses propres articles (dans *Symbolae Osloenses*, 1938-1942), E. Skard en donne un aperçu clair et nuancé (Pauly-Wissowa, *Suppl.*, t. 7, 1940, col. 562-566) : il met bien en évidence l'éclectisme de Némésius, malgré ses préférences pour le Platonisme et plus encore le Néoplatonisme; il souligne sa dépendance à l'égard d'Aristote (dont le nom est cité 25 fois), des stoïciens (« les plus sages des

philosophes », 36, p. 137, 60-61), surtout de Posidonius, de Galien (qui n'est pas seulement cité mais presque pillé, c. 4-27) et d'Origène pour son interprétation de la *Genèse*. Sans doute Némésius ne connaît-il pas ces auteurs et leurs œuvres de première main, mais par des *Placita philosophorum*, qui circulaient à l'époque; par contre, il a étudié d'assez près certaines sources, par exemple au moins quinze traités de Galien (W. Telfer, *op. cit.*, p. 206-207); il a certainement eu une connaissance directe de certains traités d'Aristote (*Éthique à Nicomaque* III et VI; peut-être *Histoire des Animaux*, à laquelle il renvoie, et le *De Anima*, car il donne assez de renseignements sur la psychologie du Stagirite).

Dans son exposé des différentes opinions, il ne procède pas comme un simple doxographe, mais il les examine de manière critique, sans pourtant faire preuve d'originalité. Il ne s'engage pas dans les discussions trop spécialisées des arguments métaphysiques, comme les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme, parce qu'il les estime peu accessibles à ses lecteurs (2, p. 49, 92-95).

L'étalage d'érudition par Némésius est bien mis en évidence par G. Verbeke dans l'apparat critique de son édition et dans les notes de sa vaste introduction (éd. citée, p. IX-LXXXV), où les références et textes parallèles sont indiqués en grand nombre.

Contrairement à W. Jaeger, qui prétendait que la conception de l'univers exposée dans le ch. 1 est stoïcienne (*Nemesios*, p. 96 svv), G. Verbeke a montré qu'elle est franchement néoplatonicienne, quoique modifiée sous l'influence du christianisme (*Filosofie en Christendom...*, 1971, p. 20 svv). Quant au ch. 2, H. Dörrie estime qu'il dépend d'un document du moyen platonisme, où la conciliation entre platonisme et aristotélisme était rejetée (*Porphyrios' Symmikta Zetemata*, p. 127); un passage (p. 24, 45 à 25, 50) est emprunté à la même œuvre (Dörrie, p. 130); l'exposé des vues manichéennes sur l'âme (2, p. 43, 46-52) et une partie du ch. 3 (p. 51, 15 à 55, 99) seraient aussi une paraphrase du « zètèma » sur l'union de l'âme et du corps (Dörrie, p. 16, 36-103, 142-144); enfin, les seules traces conservées des *Symmikta Zetemata* se trouvent dans *De Natura hominis* (3, p. 56, 15-22).

5. Christianisme et hellénisme. — Le *De Natura hominis* est l'œuvre d'un croyant convaincu, qui admire la sagesse hellénique et emprunte aux penseurs grecs la plupart de ses arguments. Contrairement à d'autres croyants, comme Tertullien, qui refusent d'interpréter la Parole de Dieu à la lumière trop faible d'une pensée rationnelle, Némésius est persuadé qu'une synthèse harmonieuse est possible entre la philosophie grecque et le message divin (G. Verbeke, *Filosofie en Christendom...*, p. 31-32).

L'œuvre garde en effet un caractère indéniablement chrétien. Némésius cite plusieurs fois l'Écriture : *Gen.* 3, 19; 3, 7; 1, 26-27; 2, 2-3; 1, 1 (p. 9, 16; 11, 61; 21, 85-86; 42, 24-25, 33-34; 68, 86-87); *Ps.* 48, 13-21; 94, 11 (p. 9, 17; 147, 80); *Jér.* 5, 22; 10, 23 (p. 141, 44; 147, 78-79); *Prov.* 8, 24 (p. 68, 89-90); *Jean* 5, 17 et *Mt.* 5, 28 (p. 42, 26; 147, 90-91); 1 *Cor.* 15, 48; *Rom.* 11, 33; 2 *Cor.* 12, 7-10 (p. 9, 20; 167, 67-68; 168, 1-2). Il commente le récit de la *Genèse* et fait allusion à 2 *Macc.* 7, 28 pour formuler sa notion de création comme production sans matière préexistante (4, p. 68, 94-95).

Comme preuves de certaines conceptions philosophiques sur la nature de l'homme et sa relation à Dieu, il renvoie à l'histoire de Joseph en Égypte (29, p. 121, 12; cf. *Gen.* 39, 7-12), à celle du peuple juif dans le désert ou en exil à Babylone (41, p. 153, 22-26), à David et Salomon (2, p. 43, 39-45), à Suzanne (29, p. 121, 12; 41, p. 154, 44; cf. *Dan.* 13, 22-23), aux douleurs de Job (39, p. 147, 91-92; 42, p. 168, 95-97 et 6; cf. *Job* 1, 5), à Josué, Élie et Hénoch (37, p. 141, 55-59), aux épreuves de Daniel (1, p. 21, 77-78) et aux tribulations de Paul (1, p. 9, 16; 21, 77-78; 42, p. 168, 1-6; 169, 16; cf. *Actes*, 28, 3-6), à l'exemple de Lazare (42, p. 168, 3; cf. *Luc* 16, 19-31) et de l'aveugle-né (42, p. 168, 7-8; cf. *Jean* 9, 1-3).

Dans les discussions philosophiques, Némésius n'hésite pas à faire appel à des arguments d'ordre religieux : le fait de l'incarnation est pour un chrétien la meilleure preuve de l'existence de la providence divine (41, p. 153, 27-30); la valeur indiscutable de la prière chez tous les peuples est considérée comme un argument important contre le fatalisme (34, p. 133, 63-64; 35, p. 136, 27-30); la relation entre l'âme et le corps est illustrée par l'union hypostatique (3, p. 55, 1-13); la conception de l'âme d'Eunomius ou d'Apollinaire et la doctrine d'Origène sur la descente de l'âme sont rejetées sur la base de l'enseignement de l'Écriture (2, p. 41, 9-43, 45; 3, p. 57, 53-55 : « nullo convenientes divinis scripturis neque concordantes christianorum dogmatibus »).

Mais la Bible est plutôt discrète sur les difficultés de première importance, avec lesquelles les chrétiens furent confrontés dans l'élaboration d'une anthropologie (la nature de l'âme humaine, sa préexistence, la métempsychose, la liberté humaine et le destin, etc.). Némésius est donc obligé de consulter la philosophie grecque et de choisir les courants et les doctrines qui, à son avis, peuvent contribuer à l'élucidation du message biblique pour ses lecteurs croyants, et à le rendre acceptable pour des intellectuels incroyants : « quia vero non ad hos (christianos) solos est sermo, sed et ad gentiles, age et per alia (scil. philosophiam) demonstremus » (41, p. 153, 30-31). La philosophie néoplatonicienne lui semble la mieux adaptée pour traduire la révélation dans les catégories philosophiques et inversement un chrétien cultivé incline plutôt à sympathiser avec le néoplatonisme. Ainsi l'interprétation chez Némésius de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », de la tentation et du péché originel s'inspirent largement de la métaphysique néoplatonicienne sur la connaissance de soi et la position intermédiaire de l'âme (1, p. 10, 34-11, 51); le problème de l'union hypostatique du Verbe Divin est résolu dans la ligne du dualisme psychologique d'origine néoplatonicienne. D'autre part, quand Némésius passe en revue une série de doctrines philosophiques concernant l'immortalité de l'âme, il adhère aux arguments des platoniciens, parce que leur doctrine ne s'appuie pas seulement sur des raisons philosophiques valables, mais surtout parce qu'elle est compatible avec la foi chrétienne, qui enseigne la résurrection et la vie éternelle (2, p. 49, 92 à 50, 99).

Sans parvenir à une véritable synthèse du christianisme et de l'hellénisme, Némésius s'efforce pourtant d'exprimer le message biblique en catégories philosophiques, surtout néoplatoniciennes, et d'adapter la pensée grecque à ses convictions religieuses.

H. von Arnim, *Quelle der Ueberlieferung über Ammonios Sakkas*, dans *Rheinisches Museum*, t. 42, 1887, p. 278-285. — D. Bender, *Untersuchungen zu N. von E.*, dissertation, Leipzig, 1898. — B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, coll. BGPM 3/1, Münster, 1900. — H. Krause, *Studia neoplatonica*, dissertation, Leipzig, 1904. — W. Jaeger, *N. v. E. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfän*

gen bei Poseidonios, Berlin, 1914. — H. A. Koch, *Quellenuntersuchungen zu N. v. E.*, Berlin, 1921. — B. Einarson, *Studies in N.* (cf. *Abstracts of Theses*, Univ. of Chicago's Humanistic Series, t. 9, 1930-1932, p. 363-366). — E. Santangelo, *Questioni Nemesiane*, Palerme, 1936. — E. Skard, *Nemesiosstudien*, dans *Symbolae Osloenses*, t. 15-16, 1936, p. 23-43; t. 17, 1937, p. 9-25; t. 18, 1938, p. 31-45; t. 19, 1939, p. 46-56; t. 22, 1942, p. 40-48.

F. Lammert, *Hellenistische Medizin bei Ptolemaios und N.*, dans *Philologus*, t. 94, 1940, p. 125-141. — E. Dobler, *N. v. E. und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin*, dissertation, Werthenstein (Lucerne), 1950. — H. Dörrie, *Porphyrios' « Symmikta Zetemata ». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus...*, Munich, 1959. — F. M. März, *Anthropologische Grundlage der christlichen Ethik bei N.*, Munich, 1959.

E. A. Wyller, *Die Anthropologie des N. v. E. und die Alkibiades I-Tradition...*, dans *Symbolae Osloenses*, t. 44, 1969, p. 126-145. — G. Verbeke, *Filosofie en Christendom in het mensbeeld van Nemesius van Emesa*, avec résumé en anglais (Mededelingen van de... Vlaamse Academie... Klasse der Letteren, t. 33/1), Bruxelles, 1971. — A. Siclari, *L'antropologia di N. di E.* (Università di Parma, Filosofia e Religione 9), Padoue, 1974. — A. Kallis, *Der Mensch im Kosmos : das Weltbild Nemesios' v. E.* (Münsterische Beiträge zur Theologie 43), Münster, 1978. — G. Verbeke, *Foi et culture chez N. d'Ê.*, dans *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di G. Lazzati*, coll. Studia patristica mediolanensia 10, Milan, 1979, p. 507-531.

DTC, t. 11, 1931, col. 62-67 (É. Amann). — J. Quasten, *Patrology*, t. 3, Utrecht-Anvers, 1960, p. 351-355 (trad. franç., t. 3, Paris, 1963, p. 495-501, bibliographie).

DS, t. 1, col. 865; t. 3, col. 298; t. 4, col. 1524; t. 5, col. 485, 501; t. 6, col. 1017; t. 7, col. 2036; t. 8, col. 455; t. 9, col. 656, 820; t. 10, col. 269.

Willy Vanhamel.

NENTE (Ignace Del), frère prêcheur, † 1648. Voir Del Nente, DS, t. 3, col. 129-130.

1. NÉOPHYTE LE CAUSOCALYBITE, moine athonite, 1713-1784, auteur d'un traité «Sur la fréquente communion », Venise, 1777; rééd. Athènes, s d (1976). Voir art. *Nicodème l'hagiorite*, *infra*, col. 235.

2. NÉOPHYTE LE RECLUS, fondateur monastique, hagiographe et prédicateur chypriote (1134 — † après 1214). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Jugement d'ensemble.*

1. **Vie.** — Néophyte a livré lui-même dans ses œuvres, notamment dans son *Typikon* (BHG 1325m; nos références se rapportent à la dernière éd. de Tsiknopoulos, Nicosie, 1969; paragraphe, page et lignes) les principaux éléments de sa biographie.

Il est né à Leukara, près de l'antique Amathonte, face à l'Olympe de Chypre (5, p. 77, 26), au pied des contreforts orientaux de la montagne entre Larnaka et Limassol, précisément au village de Kata Drys (Tsiknopoulos, *The Encleistra*, p. 69; photo de l'endroit dans *Byzantion* = Byz, t. 37, 1967, pl. III et IV, après p. 414). Sa date de naissance se calcule d'après une autre donnée autobiographique : en juin 6667 (= 1159) Néophyte avait vingt-cinq ans (*Typikon*, p. 77, 3-5). Son adolescence ne bénéficie d'aucune instruction (3, p. 75, 21-22). Chaque fois qu'un mendiant vient frapper à la maison paternelle, le garçon brûle secrètement d'embrasser le style de vie du vagabond (3, p. 74, 25-31).

Néophyte a dix-huit ans (1152) lorsque ses parents lui préparent un mariage. Après sept mois de résistance, il se soustrait définitivement à ce projet en s'enfuyant à Saint-Chrysostome du Mont Koutzoubendè (3, p. 74-75), monastère fondé en 1090 (Byz, t. 43, 1973, p. 507), à dix milles au nord de Nicosie. L'higoumène Maxime l'affecte à une métairie du monastère; au bout de cinq ans, il le rappelle au monastère et lui confie la charge de *parekklèsiarchès* (sous-sacristain) que Néophyte remplit pendant deux ans (4, p. 75, 24-29).

Avec l'espoir de rencontrer un ermite capable de satisfaire sa « passion philhésychaste », idéal pour lequel le jugent trop tendre (p. 75, 31-32) les higoumènes Maxime et Euphrosyne (*Atheniens.* B.N. 522, f. 385), Néophyte quitte Saint-Chrysostome et entreprend le pèlerinage en Terre Sainte au cours duquel il visite plusieurs laures palestiniennes (p. 76, 1-9). Espoir déçu. Au bout de six mois, il réintègre la *monè* chypriote. Comme Euphrosyne persévère dans son refus de permettre au cénobite de s'isoler en marge du monastère, Néophyte s'éloigne définitivement de Saint-Chrysostome où, un peu plus tard, entrera son frère Jean, par la suite higoumène de ce couvent. Une cruelle méprise retient l'exclaustré à Paphos d'où il comptait s'embarquer pour le Mont Latros (4, p. 76). Le 24 juin 1159, dans un repli de la montagne qui domine le port d'Aphrodite, à 430 m. d'altitude et à une dizaine de km. au nord-ouest de Ktèma, il trouve une caverne solitaire qu'il aménage en caveau et où il s'enferme le 14 septembre 1160 (5, p. 77, 3-9). Réclusion qui durera cinq ans (1160-1165).

Après avoir résisté quatre ans aux sollicitations de l'évêque de Paphos, Basile Kinnamos, Néophyte accepte l'ordination sacerdotale et la compagnie d'un disciple. Bientôt quatorze disciples l'entourent, pour lesquels on construit des cellules, des salles communes et une église dédiée à la « vénérable croix ». Travaux terminés la 26e année de la réclusion du fondateur (5, p. 78, 11), c'est-à-dire en 6691 (= 1183) comme l'indiquent sur place des inscriptions murales (Tsiknopoulos, *The Encleistra*, p. 34; *La personnalité*, p. 322-325). Néophyte continue d'y mener la vie érémitique jusqu'au jour où l'affluence des visiteurs le pousse à s'installer dans une grotte plus élevée qu'il baptise *Nea Sion*, nom désormais de toute l'*Enkleistra* dont cette résidence devint le centre (*Typikon*, titre, p. 73, 3; 20, p. 90, 16). C'était en 1197; une inscription tardive place cette nouvelle fondation en 6704 = 1196 (Tsiknopoulos, *The Encl.*, p. 15).

Le dernier point de repère chronologique est l'année 1214, lorsque Néophyte signe, le 9 mai, la rédaction définitive de son *Typikon* (p. 104, 8). Sa commémoraison inscrite au 12 avril implique qu'il est mort ce jour-là. L'année 1219 retenue par Tsiknopoulos paraît arbitraire (*The Encl.*, p. 86; *La personnalité*, p. 328). Le 28 septembre 1750 eut lieu l'invention et la déposition des reliques. L'autre mémoire liturgique locale, celle du 12 avril, fut transférée, en 1856, au 24 janvier, jour où Néophyte avait « miraculeusement » échappé à la mort (cf. n. 6 et Tsiknopoulos, *La personnalité*, p. 331-334).

I. P. Tsiknopoulos, *The Encleistra and saint Neophytos*, Nicosie, 1965; « La merveilleuse personnalité de Néophyte, prêtre et reclus » (en grec), Byz, t. 37, 1967, p. 311-335 (cité : *La personnalité*); illustration photographique de la récluserie en son état actuel, pl. I-XXII, *ibidem*, après la p. 414; voir aussi C. Mango, E. J. W. Hawkins, *The hermitage...*, cité *infra*.

2. **Œuvres.** — Les seize « livres » (*biblia*) constituant la bibliothèque du Reclus dont Néophyte donne le titre au ch. 12 de son *Typikon* (éd. cit., p. 83) sont

en réalité la liste de ses propres œuvres. La tradition manuscrite permet d'en retrouver une bonne partie.

1° Panegyrikon. — Néophyte présente cet ouvrage plus exactement comme « les trois panégyriques majeurs », le nombre trois se référant ici aux trois premiers « livres » de la liste susdite (1-3; nous indiquerons désormais les numéros de cette liste entre parenthèses).

Le premier livre de cette série d'éloges hagiographiques a été seul transmis intégralement par le *Paris. gr.* 1189 du 13e-14e s. qui contient 30 panégyriques ou homélies concernant des saints dont la fête se célèbre au cours du premier tiers de l'année liturgique byzantine (1er septembre-31 décembre). Pour les éditions, nous renvoyons à la BHG en n'indiquant que ce qui a été publié depuis.

1) Sur le début de l'indiction (BHG 821); 2) Éloge de saint-*Mamas* (BHG 1022); 3) de saint *Michel* archange (BHG 1290; inédit); 4) Sur la *nativité de la sainte Vierge* (BHG 1083); 5) Sur le moine séduit par le démon en 1184 (BHG 1450; il s'agit de *Gabriel l'Ibère*, moine de Palestine); 6) Pour la *dédicace de l'Anastasis* à Jérusalem (BHG 809f; inédit); 7) sur *la croix et la passion* du Christ (BHG 439); 8) Sur l'*exaltation* de la croix (BHG 423); 9) Sur l'*Apocalypse* de saint Jean (BHG 932n; inédit).

10) Éloge de saint *Polychronios* et de ses compagnons (BHG 1565; cf. BS, t. 10, col. 991-993); 11) des saints *Andronic et Athanasie* son épouse (BHG 123); 12) de saint *Theosebios* Arsinoïte, ascète en Chypre (BHG 1796; cf. BS, t. 12, col. 361-362); 13) de saint *Hilarion*, moine thaumaturge en Palestine (BHG 756); 14) de saint *Arkadios*, évêque d'Arsinoé en Chypre (BHG 164; voir K. Chazépsaltès, *Mélanges sur Chypre byzantine*, dans Κυπριακαί Σπουδαί, t. 32, 1968, p. 57-68); 15) de saint *Démétrius* (BHG 547).

16) Mémoire de divers tremblements de terre ou de la divine providence (BHG 1701); 17) Éloge de saint *Diomède le jeune*, ascète chypriote (BHG 353); 18) des saints *Côme et Damien* (BHG 384; inédit); 19) des saints *Michel et Gabriel* (BHG 1293; inédit); 20) de saint *Jean Chrysostome* (BHG 881).

21) Sur la *présentation* de la sainte Vierge au temple (BHG 1102n). Cette homélie, rythmée en finale par une dizaine d'Ave « pour réveiller ceux qui dorment », a été prononcée peu après la construction de la *Nea Sion* sur laquelle l'orateur implore la protection de la Theotokos; 22) Éloge de saint *Alype* le stylite (BHG 66); 23) de saint *Sabas* (BHG 1610); 24) de saint *Nicolas* de Myre (BHG 1364).

25) Pour la *vigile de Noël*, sur la corruptibilité ou l'incorruptibilité du Corps du Christ dans l'eucharistie (BHG 809e); 26) Sur la *naissance du Christ* (BHG, 1899); 27) autre homélie pour *Noël* : contre les Juifs sur certains passages de l'Écriture (BHG 1919); 28) Éloge de saint *Étienne* (BHG 1665; inédit). 29) de saint *Jean l'aumônier* (BHG 889; extraits édités par Tsiknopoulos, *La personnalité*, p. 339-343); 30) de *Gennade*, patriarche de Constantinople (BHG 667). Ces deux derniers *encomia* (12 et 20 nov.) ne se trouvent pas à leur place dans le manuscrit parisien.

Au deuxième livre appartiendraient, selon Tsiknopoulos, trois homélies, uniques vestiges de cette partie de l'œuvre :

1) Pour le 3e dimanche de Carême, sur l'*adoration de la croix* (BHG 414 m; éd. Tsiknopoulos, *Ta elassona*, Byz, t. 39, 1969, p. 321-324; analyse et commentaire, p. 324-329). Cet écrit sur la croix, signe salutaire et maléfique, s'articule autour du canon « Crucem tuam adoramus » et pourrait appartenir à l'œuvre signalée ci-dessous (n. 8).

2) Pour le mercredi de la mi-carême ou quatrième semaine des jeûnes, « homélie morale » sur l'*adoration de la croix* (BHG *Auct.* 446b; éd. Tsiknopoulos, *Ta elassona*, p. 330-333; anal. et comment., p. 333-336). Pour la périlleuse traversée qu'est cette vie nous disposons d'un nautonnier, le Christ, et d'un gouvernail, la croix.

3) Pour le jeudi-saint sur le *Sacerdoce du Christ* (BHG 811n), plus exactement « Au sujet de la *hierarchia Christi* et des azymes et de la dernière Cène et Histoire d'un certain Théodore juif (racontée) à un certain Philippe argentier et Comment le Christ est devenu grand prêtre » (éd. Tsiknopoulos, *Ta classona*, p. 344-348; anal. et comment., p. 348-351); cette homélie touche également à la virginité de Marie. A propos de l'attribution à Néophyte le reclus, voir Darrouzès, dans *Revue des études byzantines* = REB, t. 8, 1950, p. 175.

Au troisième livre (mai-août) appartiendrait, selon son éditeur, l'homélie pour le dimanche des saints Pères (de Nicée) au sujet des sept conciles œcuméniques et du schisme entre l'ancienne et la nouvelle Rome (BHG 2343; éd. Tsiknopoulos, *Ta elassona*, p. 352-357; anal. et comment., p. 357-360). La rupture est attribuée à l'introduction, au temps de Charlemagne, du pain azyme dans l'Église romaine; mais la politique est responsable de la permanence de la division, à laquelle on ne peut remédier que par la réunion d'un huitième concile œcuménique.

2° (= 4-5) Lettres édifiantes, chapitres ascétiques et télonies. — Comme contenu des « deux livres » suivants de sa bibliothèque, Néophyte enregistre de « très nombreuses lettres très utiles à l'âme, quatre cents chapitres ascétiques et vingt-quatre *telonia* ».

De cette abondante correspondance (150 lettres, d'après Tsiknopoulos, *La personnalité*, p. 343) ne subsistent que trois lettres : 1) Réponse (à son frère Jean) au sujet de la *Theosèmia* (voir ci-après n. 5); transmise avec ce récit, elle a été éditée à la suite (Kyprianos, p. 47-49); 2) « A un supérieur pour lui rappeler qu'il lui appartient de prendre soin de l'âme de ses sujets » (éd. Tsiknopoulos, *La personnalité*, p. 343-344); 3) A Euthyme, hiéromoine du couvent chypriote de Saint-Jean-Chrysostome : comment disposer saintement de son temps (*Coislin grec* 287, f. 202v-207v; la fin manque; cf R. Devreesse, *Le fonds Coislin*, Paris, 1945, p. 272).

Le ms du *Typikon* n'a conservé que les destinataires (les moines chrysostomites en résidence à Constantinople) d'une *hypomnésis* (éd. Tsiknopoulos, p. 102, 4-5) qui faisait peut-être partie du recueil épistolaire (Chatzèpsaltès, *Notice*, ci-dessous n. 16, 6, p. 127-131).

Les quatre *centuries ascétiques* n'ont pas été retrouvées, pas plus que les *télonies* dont subsiste pourtant l'énoncé (24 vices disposés suivant les 24 lettres de l'alphabet grec et personnifiés par autant de démons aériens ou douanes célestes barrant la route à la montée des âmes vers le paradis) dans le *Biblos pentèkontakephalos* décrit ci-après (*Athen.* 522, f. 382v); un échantillon (sur l'amour de l'argent) a été édité par Tsiknopoulos (*La personnalité*, p. 345).

3° (= 6) Biblos pentèkontakephalos. — Ce titre indique que l'ouvrage était divisé en cinquante chapitres. Le témoin décrit ci-dessous, s'inspirant d'un passage du début de l'œuvre, l'intitule « Discours étendu en long et en large par des témoignages moraux et scripturaires et adressé à son frère le moine Jean » (f. 11). Néophyte le composa entre 1176 et 1181 (Tsiknopoulos, *La personnalité*, p. 351).

On le retrouve conservé presque intégralement dans le ms 522 de la B.N. d'Athènes. Le texte s'interrompt peu après le début du ch. 3 (f. 12v) et reprend au ch. 10 (f. 13) mutilé du début. Le reste est complet (f. 13-91 = chap. 10-40), mais la fin du chap. 40 et les dix derniers chapitres (41-50) ont été rejetés vers la fin du ms (f. 377-412v). Le *pinax* ou index initial (f. 8-10v), qui donne le contenu de l'ensemble (et donc des sujets traités dans les chapitres perdus) a été édité par K.

Dyobouniotès, dans Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν = EEBS, t. 13, 1937, p. 41-43, et reproduit par Tsiknopoulos (*To syggraphikon ergon...*, p. 122-128). Dyobouniotès a publié, à la suite, le ch. 1 et la fin du ch. 50, à savoir l'introduction (le bien suprême est de connaître et d'aimer Dieu) et l'épilogue de l'ouvrage, puis le ch. 31 sur Manuel Comnène (*loc. cit.* p. 43-46). Des extraits du ch. 49 (la charité fraternelle comme thème du jugement dernier) et du ch. 16 (notre nature prisonnière du péché) ont été édités par Tsiknopoulos. *La personnalité*, p. 353-355, qui a encore publié treize courts passages (*To syggraphicon...*, p. 130-133); photocopie du f. 404v (ch. 49) dans Byz, 1967, pl. XXVII.

Dans l'introduction, Néophyte présente son *logos* comme un « Discours très étendu embrassant toute vertu, flétrissant tout vice et citant toute Écriture en témoignage incontestable de ce qui est dit » (éd. Dyobouniotès, p. 44). Plus exactement, après avoir rappelé « ce dont les frères ont le plus besoin » (ch. 1) et le commandement primordial (« connaître le Seigneur et l'aimer de tout son cœur », ch. 2), l'écrit se présente comme une suite assez décousue de réflexions et d'exhortations spirituelles. A l'occasion de questions (réelles ou imaginaires) posées par le destinataire à propos de passages scripturaires tirés de la *Genèse* (œuvre de six jours, l'arbre du paradis, etc.) (ch. 3-9, 22-26; éd. part. du ch. 24 sur les « peaux de bête » par Tsiknopoulos dans *Apostolos Barnabas* (en grec), t. 15, 1954, p. 146-151), ou relatifs à l'exemple de Job (ch. 12), de Jonas (ch. 29), du fils prodigue (ch. 16), du bon Samaritain (ch. 27), à l'écharde de s. Paul (ch. 10), à la vanité de la vie et à la réclusion sépulcrale (ch. 35; éd. part. *ibidem*, p. 216-217), à la *Katanyxix* (ch. 23, éd. Tsiknopoulos, *Tria anonyma*, p. 80-87), à tel fait édifiant emprunté aux Paterika (ch. 38-40), Néophyte touche à toute une gamme de problèmes moraux et ascétiques.

Les *kephalaia* sont, la plupart, assez courts. Le plus long (29e, f. 61v-73) prend appui sur *Isaïe* 1, 2.11-13 pour flétrir le ritualisme qui est aux antipodes de la « metanoia » intérieure déjà exposée au ch. 27 (éd. part., *Ap. Barn.*, p. 292-297). La vraie conversion basée sur l'humilité est d'ailleurs le thème préféré de l'auteur qui parle avec insistance de la componction (ch. 17), de l'*hypomenè* (patience) dans les épreuves (ch. 11, 12, 16; éd. part. *ibidem*, p. 47-49, 76-77), de l'obéissance comme soumission à la volonté de Dieu (ch. 12 et 37) et des hommes (ch. 38). L'*hypakoè* cénobitique est illustrée entre autres par un récit édifiant Περὶ τοῦ μαργονίου (ch. 39, f. 83v-88) qui mériterait de figurer dans le nouvel *Auctarium BHG*. Ce « diègèma » a été publié par le même éditeur (*Symmeikta*, p. 221-223), avec une partie du ch. 50 (f. 405-412v; *ibidem*, p. 224-227; la fin avait déjà été éditée par Dyobouniotès dans EEBS, t. 13, 1937, p. 44-45). Ce ch. 50 traite, en référence au *Cantique*, du Christ époux et des vierges consacrées, annonçant ainsi l'opuscule suivant.

4° (= 6) Commentaire synoptique du Cantique des Cantiques. — Néophyte présente cet écrit comme une partie intégrante du « livre » précédent (*Typikon*, p. 83, 19). En effet, dans l'*Atheniensis* 522, f. 412v, l'opuscule suit immédiatement le chap. 50 du *Biblos Pentèkontakephalos ;* il s'y trouve mutilé de la fin (424v). Le prologue se lit encore dans une demi-douzaine de manuscrits (Tsiknopoulos, *Symmeikta*, p. 353).

Il a été édité, d'après l'*Athen.* 522, par Dyobouniotès, *loc. cit.*, p. 47-49 (avec le début du commentaire) et repris par Tsiknopoulos, en tenant compte de l'*Iviron* 165, qui édite en outre la partie conservée du commentaire (*Symmeikta*, p. 227-228; 235-243); celui-ci s'inspire du commentaire de Psellos et voit dans l'Époux le Christ et dans l'épouse l'Église.

5° (= 7) Theosèmia (BHG 1325n; dernière éd. Tsiknopoulos, *Ta elassona*, p. 361-378, avec comment. p. 378-390). — Au cours des travaux d'aménagement de sa cellule supérieure, Néophyte, coincé par un rocher, échappe miraculeusement à la mort. Avec candeur, il raconte cet accident survenu le 24 janvier 1198, date commémorée dans le synaxaire de Saint-Néophyte par une acolouthie (publiée à la suite des éd. de la *Theosèmia* signalées dans la BHG; autres éd. signalées par Tsiknopoulos, *La personnalité*, p. 412).

6° (= 8) Commentaire de l'Hexaèmeron en seize discours (éd. Kyprianos, p. 56-115; rééd. Chatzèïoannou, *Historia*, p. 157-231; titre des chapitres et extraits dans Tsiknopoulos, *To syggraphikon*, p. 139-140). — L'intention première de Néophyte était de se limiter à l'œuvre des six jours. Sous l'action du Saint-Esprit il a été poussé, dit-il, à embrasser dans dix autres discours les épisodes bibliques de la création de l'homme et du paradis (Chatzèïoannou, *Historia*, p. 187, 10-16) et même jusqu'à Abraham (p. 169, 14-16). En réalité, il s'étend jusqu'à Jacob et Joseph. Comme guide il disposait de l'*Hexaèmeron* de Jean Chrysostome; il dit avoir dû renoncer, après trente-sept ans de recherches, à mettre la main sur celui de Basile, Dieu compensant par un miracle la pauvreté de son inspiration personnelle (p. 169-170). Chaque *logos* se termine par de chaleureuses exhortations spirituelles suivies d'une prière (rééd. de la prière finale du premier discours dans Tsiknopoulos, *La personnalité*, p. 360-362).

7° (= 9) « Commentaire des psaumes en douze logoi ». — Plus précisément dix discours sont consacrés au psautier. A la demande de son neveu Isaïe, hiéromoine et économe de l'Enkleistra, qu'il proposera comme son successeur (*Typikon*, 16, p. 87), Néophyte ajoute, en deux *logoi*, un commentaire des dix odes ou cantiques liés au psautier et insérés dans l'office choral (Moïse 2, Anne, Abbacuc, Isaïe, Jonas, Daniel 2, *Benedictus* et *Magnificat*). Le commentaire se veut original, indépendant en tout cas des œuvres similaires de Basile et Jean Chrysostome auquel Néophyte ne put avoir recours directement, alors qu'il eut accès au commentaire de Théodoret de Cyr; éd. I. Ch. Chatzèïoannou, « Commentaire sur les Psaumes et les cantiques » (en grec), Athènes, 1935.

8° (= 10) Commentaire des canons des douze fêtes du Seigneur. — L. Petit pensait avoir retrouvé la majeure partie de cet ouvrage dans le recueil d'homélies de Néophyte constitué par le *Lesbiensis Leimon* 2 (15e s.), tout en notant qu'il ne s'agit ni d'un commentaire systématique ni d'une œuvre limitée aux seules fêtes « despotiques » (*Échos d'Orient*, t. 2, 1899, p. 268). Il semble bien qu'il faille abandonner cette opinion communément reçue. Par conséquent, ce *Commentaire* mentionné dans la liste du *Typikon* doit être considéré comme perdu (B. Englezakès, « Commentaire des canons des fêtes du Seigneur, par S. Néophyte » (en grec), dans *Apostolos Barnabas*, 3e série, t. 39, 1978, p. 367-375).

9° (= 11) Manuel du reclus, littéralement « Autre *dôdekalogon*, le *procheiron* du reclus où se lit une *anaphora* (des événements survenus) au cours des quarante et des cinquante ans (de sa réclusion?) et (une *anaphora*) de physiologie ».

Sous ce titre d'autant plus ambigu que l'écrit n'a pas été retrouvé, Néophyte exposait, en douze *logoi*, vraisemblablement des faits personnels et des phénomènes physiques.

10° (= 12) « Brefs commentaires en une double série de dix discours des commandements du Seigneur contenus dans la nouvelle et l'ancienne Loi (*nomothesia*) ». Ouvrage composé à l'âge de quarante ans (1176) à l'intention de son frère Jean (Tsiknopoulos, *La personnalité*, p. 346). La première série de dix *logoi* ou premier décalogue (« commandements du Christ ») a été transmise presque intégralement par un manuscrit du 13e s., le *Coislin grec* 287, f. 1-197v (R. Devreesse, *Le fonds Coislin*, p. 271).

Mutilé du début, ce codex a perdu la première homélie et le commencement de la deuxième. Le descripteur s'est risqué de donner un titre à quelques-unes de ces homélies : sur le baptême (n. 3), le bon larron (n. 4), le sens du corps (n. 5), la parousie (n. 8). En réalité, Néophyte parle de plusieurs sujets dans chacune d'entre elles. Voir le contenu bariolé et quelques extraits de chaque *logos* dans Tsiknopoulos, *To syggraphikon*, p. 112-117; *La personnalité*, p. 347-350; *Symmeikta*, p. 207-208.

On retiendra les thèmes suivants : la *metanoia*, les béatitudes, l'*agapè*, « cherchez et vous trouverez », « si ton œil te scandalise », l'œil lumière du corps, la porte étroite, la perle précieuse, pourquoi le Christ s'est appelé le Fils de l'homme, les apôtres pierres bâties sur l'unique fondement le Christ, le malheur des temps (occupation latine de Chypre), l'échelle de Jean Climaque (hom. 9), le travail des champs, le pain de vie, « doux et humble de cœur », pourquoi aucun homme n'est parfait.

11° (= 13) « Le livre des Catéchèses » ou brèves instructions adressées à ses moines. — Le *Paris. Suppl. grec* 1317, probablement l'ancien *Metochion S. Sepulcri* 370 de Constantinople, ms contemporain de l'auteur qui a corrigé lui-même la main de son secrétaire, le prêtre Basile, notaire de l'évêché de Paphos, contient, divisées en deux livres, cinquante-six catéchèses (24 + 32) composées par Néophyte sur la demande et à l'intention de son frère Jean, higoumène de Saint-Chrysostome (Ch. Astruc et M.-L. Concasty, *Le Supplément grec*, t. 3, Paris, 1960, p. 602-608; la description est de Ch. Astruc). « Catéchèses utiles à l'âme et divines », lit-on dans le prologue (f. 2) en partie édité par Tsiknopoulos (*La personnalité*, p. 372-373); ce recueil constitue un véritable *kyriakodromion*. La première partie est intitulée « Catéchèses pour les grandes fêtes de l'année ». En voici la liste. Sauf indication contraire, elles sont inédites.

1) Pour *le dimanche des saints Pères* ou avant Noël (BHG 2344r); 2) *Noël* (BHG 1894c; texte gravement mutilé); 3) la *Circoncision* (BHG 262n); 4) l'*Hypapante* (BHG 1957n; extrait dans Tsiknopoulos, *ibidem*, p. 373-374); 5) l'*Annonciation*, « sur l'écoute des lectures (liturgiques), sur le divin Gabriel et sur les annonces de la Mère de Dieu » (éd. avec introd. et trad. ital. par Toniolo, *Omelie*, p. 191-193, 284-291, et à part, p. 10-12, 191-193). Thèmes évoqués : avoir soif de la parole de Dieu, la joie du salut annoncé par l'ange, participation à cette joie et à la conception du Sauveur, la pratique du jeûne.

6) Pour le 1er dim. de carême, sur le travail spirituel (mutilée du début); 7) 2e dim. de carême, sur la doxologie (mutilée de la fin); 8) 3e dim. de carême, sur la parabole des vignerons (Auct. BHG 413z); 9) 4e dim. de carême (sans titre); 10) dimanche de la Passion, sur les cinq sens corporels; 11) dim. des Rameaux, sur le mystère du jour; 12) Pâques, sur le prologue de Jean Chrysostome sur la Résurrection; 13) mi-Pentecôte, sur l'humilité; 14) Ascension, sur le mystère du jour; 15) dim. des saints Pères (de Nicée), sur la foi (BHG 1431d; mutilée de la fin); 16) sur le Saint-Esprit; 17) Pentecôte, sur la Trinité.

18) Fête des saints Pierre et Paul (BHG 1501n); 19) éloge de s. Macrine (BHG 1169d) prononcé sans doute en 1211, le 17 juillet tombant un dimanche cette année-là (éd. Tsiknopoulos, dans *Apostolos Barnabas*, t. 16, 1955, p. 326-329); 20) Transfiguration (BHG 1996c; éd. B. Englezakès, dans Θεολογία, t. 44, 1973, p. 698-701) : en développant le thème de la lumière du Thabor cher à la mystique hésychaste, mais ici rapprochée de la lumière de l'Épiphanie et de la Parousie, Néophyte préluderait, selon l'éditeur, aux théories palamites; 21) pour la Dormition (BHG 1103v; éd. et trad. ital. Toniolo, *Omelie*, p. 292-295 et à part, p. 111-114) : exhortation spirituelle adressée aux apôtres par la Vierge sur le pain de vie qu'elle a engendré; macarismes et louanges à la Théotokos.

22) Décollation de s. Jean-Baptiste (BHG 843m); 23) Nativité de la Mère de Dieu (BHG 1103n; éd. et trad. ital. Toniolo, *Omelie*, p. 193-194, 296-298 et à part, p. 12-13, 115-117) : exhortation mariale et allégories; 24) Présentation de la Mère de Dieu « où on enseigne qu'il ne faut pas décourager ceux qui sont tombés, mais plutôt les relever avec optimisme » (BHG 1086n; éd. et trad. ital. Toniolo, *Omelie*, p. 194-195, 300-302 et à part, p. 13-14, 119-121) : appel à la conversion et à la sainteté. Suit un billet à son frère pour lui annoncer que, si Dieu lui accorde le temps nécessaire, il enverra un second livre.

Le « deuxième livre » contient en effet « trente-deux catéchèses ».

1) Pour la Toussaint (1er dim. après Pentecôte), sur la diversité des cœurs et sur le temps image de l'éternité; 2) sur le bien et le mal; 3) la ruse et la gourmandise; 4) la fornication; 5) les fruits de la gourmandise et de la fornication; 6) le serment et l'avarice; 7) l'*acedia*, la colère et la tristesse; 8-12) 8e-12e dim. après la Pentecôte, sur l'odgdoade, l'ennéade, la décade etc., où Néophyte trouve dans les nombres (par ex. les onze disciples, les ouvriers de la onzième heure) prétexte à exhortation; 13-14) sur la tonsure monastique et la renonciation au monde; 15-16) manquent (chute d'un cahier).

17) Sur le triple mouvement de l'âme; 18) les parties de l'âme : l'*épithymètikon*; 19) le *thymoeidès*; 20) récapitulation de deux catéchèses précédentes; 21) les quatre vertus cardinales : la tempérance (*sôphrosynè*); 22) la prudence (*phronèsis*); 23) la justice; 24) la force (*andreia*) du corps et de l'âme; 25) récapitulation des réflexions sur les vertus cardinales; 26) les quatre vertus morales qui accompagnent ces dernières : *boulè*, *asphaleia*, *phronèsis* et *ischys*; 27-28) la sagesse; 29) l'obéissance et les vertus voisines; 30) les supérieurs, où il est encore question de l'obéissance, de l'*enkrateia* et de l'humilité (extraits dans Tsiknopoulos, *Symmeikta*, p. 195-196); 31) le pharisien et le publicain; 32) le fils prodigue et la *metanoia*. Adresse finale au frère Jean avec synthèse.

Une autre catéchèse sur l'obéissance se lit dans le *Coislin gr.* 287, f. 198-201v (Devreesse, p. 271).

12° (= 14) Poèmes pénitentiels. — Néophyte mentionne encore un « petit (livre) de stichères katanyctiques », c'est-à-dire propres à inspirer la componction. Ce recueil n'a pas été retrouvé. Quelques strophes tirées du *Pentèkontakephalos biblos* (Athen. 522, f. 38-39v) ont été éditées par Tsiknopoulos, *Symmeikta*, p. 376, pour donner une idée de ce que devait être cet opuscule (voir aussi l'éd. signalée *supra* du ch. 23).

13° (= 15) Typikon monastique, littéralement *typikè diataxis* (dans la liste susdite) ou *typikè diathèkè* (titre de la Règle elle-même dans sa rédaction définitive, mai 1214), transmise par un témoin contemporain quelque peu lacuneux (BHG 1325m; ajouter l'éd. de Tsiknopoulos, dans *Kypriaka Typika*, Nicosie, 1969,

p. 71-104; notes p. 117-122) et approuvée par les évêques de Paphos Basile Kinnamos en 1190 et Bacchus en 1194. Le règlement primitif n'a pas été conservé. La particularité de ce Typikon en 24 chapitres est d'être pour une notable partie un document autobiographique. Après deux courts chapitres (sur la nouvelle Règle substitutive de l'ancienne et sur la *memoria mortis*), Néophyte raconte sa vocation, sa double réclusion, d'autres événements qu'il a vécus. Les dispositions proprement réglementaires concernent entre autres la réduction du nombre des membres de la communauté (de 20-25 à 15-18), l'interdiction de donner classe aux enfants dans l'*Enkleistra* (ch. 9), la fonction d'économe, celle de reclus (higoumène), le choix du successeur (Isaïe) et le rituel de sa réclusion (ch. 10, 14-15), les biens (ch. 12, 18, 20 : la propriété, exclue dans un premier temps, est considérée maintenant comme un mal nécessaire), la *metanoia*, la confession des péchés et des pensées mauvaises (ch. 21). Le ch. 23 (mutilé au début) contient vingt « canons ascétiques » relatifs à la conduite du moine et aux vertus monastiques; le dernier porte sur la charité, plénitude de la loi. Suivent un résumé de ces canons en 20 stiques alphabétiques et un « choix utile » de 12 sanctions (sous forme de canons) empruntées à s. Basile. Au dernier chapitre, Néophyte donne des directives pratiques et des dispositions testamentaires en vue de sa mort et de sa sépulture avant la « prière finale sur les frères ».

V. Laurent, *Le Typicon monastique de Néophyte le reclus*, REB, t. 7, 1949, p. 52-55 (étude de chronologie). — R. Janin, *Le monachisme byzantin au moyen âge. Commende et typica* (x^e^-xive *siècles*), REB, t. 22, 1964, p. 27. — K. A. Manaphès, Μοναστηριακὰ τυπικά-διαθῆκαι..., Athènes, 1970, p. 151-153 (simple index du Typikon de Néophyte).

14° (= 16) To teleutaion. — Néophyte mentionne enfin : « Et un autre (livre) encore, celui qu'on appelle le dernier ». Plutôt qu'au testament proprement dit, on a pensé aux « Canons ascétiques » insérés à la fin du *Typikon*, « expression suprême et dernière » de la volonté du fondateur (Petit, *Vie*, p. 268) ou au recueil d'homélies dont il va être question ci-après (Englezakès, dans *Apostolos Barnabas*, t. 39, 1978, p. 374). Pures hypothèses.

15° Homélies diverses. — Un ms du 15e siècle (*Lesbos Leimon* 2) a transmis neuf homélies de Néophyte, moine et reclus. On trouvera une présentation de ce codex dans Toniolo, *Omelie*, p. 196-204 (à part, p. 15-24), Englezakès, *ibid.*, p. 367-374, et Congourdeau (ci-après, hom. 3). Ces deux derniers auteurs s'accordent à rejeter l'hypothèse de L. Petit qui voyait dans ce recueil un des ouvrages mentionnés par Néophyte dans son catalogue (ci-dessus, n. 8) et celle d'A. Ehrhard qui pensait y découvrir des éléments du 2e et du 3e livre du *Panegyrikon* (*Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche*, 1, t. 3, fasc. 5, p. 683-684). En réalité il s'agirait d'homélies que Néophyte n'a pas cru opportun d'insérer dans son œuvre primordiale et que la tradition manuscrite postérieure a recueillies dans l'ordre suivant :

1) *Présentation* de la sainte Vierge (BHG 1085h; éd. et trad. ital. E. Toniolo, *Omelie*, p. 210-237; à part, p. 30-56). Cette homélie adressée à son frère Jean s'insère entre celles pour la Nativité et l'Hypapante auxquelles elle fait allusion (p. 55) : éminente sainteté de la Théotokos, temple vivant du Verbe, chef de file des vierges du Christ qui sont à leur tour un exemple pour les moines; Marie et l'Église; en passant, légitimité du culte des images.

2) *Noël* (BHG 1923. — 3) *Épiphanie* (BHG 1946v; M.-H. Congourdeau, *Le « Discours sur les saintes Lumières » de N. le R.*, dans Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου..., t. 8, 1975-1976, paru en1978, p. 113-185; texte et trad. franç., p. 139-174). Il convient de célébrer le baptême du Christ, fête de la lumière, en se revêtant de clarté, en répondant à l'appel au repentir qu'impliquait le baptême de Jean, en suivant le Christ au désert où, par sa victoire sur les tentations, il nous apprend à vaincre les trois passions-mères (gourmandise, vaine gloire, amour de l'argent) et à pratiquer les vertus cardinales (tempérance, humilité, pauvreté), enfantées par le jeûne et mères elles-mêmes des autres vertus.

4) *Hypapante* (BHG 1951; court extrait éd. par Tsiknopoulos, *Symmeikta*, p. 215). — 5) *Annonciation* (BHG 1076v; éd. et trad. ital. E. Toniolo, *Omelie*, p. 238-262; à part, p. 57-18). Ne disposant, de son propre aveu, d'aucun texte ancien ou moderne pour alimenter son inspiration, Néophyte recourt aux invocations litaniques chères aux prédicateurs byzantins (une série de 77 χαῖρε dont un « Ave, sel des vertus qui a relevé le monde »), puis il commente la salutation angélique, le *fiat* de Marie, la salutation d'Élisabeth et le *Magnificat*, pour terminer par une salve de 22 χαῖρε.

6) *Naissance de Jean-Baptiste* (BHG 861v; inédite). — 7) *Apôtres Pierre et Paul* (BHG 160k; un passage sur la conversion de Pierre après son reniement édité par Tsiknopoulos, *Symmeikta*, p. 204-207). — 8) *Transfiguration* (BHG 1991p; inédite). — 9) *Dormition* (BHG 1085n; éd. et trad. ital. E. Toniolo, *Omelie*, p. 264-283; à part, p. 83-102) : histoire du salut présenté de manière symbolique; utilisation assez libre des apocryphes *de Transitu*.

16° Œuvres disparates. — 1) *Sur les malheurs du pays de Chypre*; éd. princeps avec trad. lat. par Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. 2, Paris, 1681, p. 457-462 (= PG, 135, 495-502). Cet écrit, plusieurs fois réédité et traduit (dernière éd. commentée par Tsiknopoulos, *Ta elassona*, p. 336-348), évoque la troisième croisade et présente comme une punition divine peut-être salutaire la situation « tempétueuse » où s'agite l'île depuis onze ans (1185-1197).

2) *Sur les divins et redoutables mystères*; éd. Tsiknopoulos, *Ta elassona*, p. 391-394, comment. p. 394-397 : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang aura la vie éternelle ». Cette parole du Sauveur se vérifie seulement pour ceux qui communient dignement. Récit de miracles eucharistiques survenus récemment. — 3) *Sur les saints dons incorruptibles*; éd. et trad. fr. M. Jugie, REB, t. 7, 1949, p. 1-11; rééd. commentée par Tsiknopoulos, *Ta elassona*, p. 397-403. Néophyte reprend les récits merveilleux de l'opuscule précédent en guise d'intervention (maladroite) dans la controverse sur l'incorruptibilité du corps du Christ dans l'eucharistie (donc peu après 1200).

4) Circulaire « aux indisciplinés qui violent le début du carême »; éd. et comment. par Tsiknopoulos, *Ta elassona*, p. 404-410. Pendant une vacance du siège épiscopal de Paphos, Néophyte s'adresse au clergé pour qu'il veille au respect de la discipline du carême, notamment pour l'interdiction des célébrations matrimoniales, occasions d' « œuvres diaboliques ». Il s'étonne du silence des évêques à propos de ces abus. — 5) Livre des *épitimies* ou pénitences imposées aux moines qui transgressent la règle de l'*Enkleistra*. Ce pénitentiel évoqué dans le *Typikon* (p. 95, ligne 25) n'a pas été identifié.

6) *Ordonnances synodales* (V. Grumel, *Regestes* 731 et 1200) relatives à la liberté laissée aux hiéromoines

qui ont revêtu le grand habit de continuer à célébrer la sainte liturgie; éd. K. Chatzèpsaltès, dans Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου..., t. 6, 1972-1973, p. 125-132. — 7) *Inventaire* des biens meubles de l'*Enkleistra*. Probablement perdu. — 8) *Poèmes divers*, notamment distiques (vers iambiques) inscrits par Néophyte sur les parois de sa récluserie; éd. Tsiknopoulos, *Ta elassona*, p. 411-419 avec ill. et Mango-Hawkins, *The hermitage...* Voir aussi une quinzaine de maximes tirées de ses œuvres (Tsiknopoulos, *La personnalité*, p. 126). — 9) *Notes autographes* conservées en plusieurs manuscrits (J. Darrouzès, REB, t. 8, 1950, p. 168, 171, 172, 177, 179, 188).

Enfin, il faudrait rechercher si n'appartient pas à une des œuvres susdites la « fin d'une lettre ou petit traité » répondant, semble-t-il, à des questions sur l'Écriture, transmis par le *Paris. suppl. gr.* 1317, f. 213 (Astruc, p. 607).

3. **Jugement d'ensemble.** — On a parlé, au sujet de Néophyte, de « Chrysostome de Chypre » (Tsiknopoulos, *La personnalité*, p. 402). La comparaison tient de l'hyperbole, même sous le simple rapport de la masse des écrits. Il s'en faut, de toute façon, que la qualité soit, ici, à la mesure de la quantité. Cela n'empêche pas de reconnaître que force l'admiration le cas du moine illettré de Koutzoubendè devenu autodidacte loin de tout centre intellectuel et réussissant, à force de patience, à constituer une honnête bibliothèque ecclésiastique, à tirer le meilleur parti de ses lectures scripturaires et patristiques pour fournir à ses moines une nourriture abondante et variée. On peut cependant regretter que Tsiknopoulos († 1972), après avoir dispersé, en éditions fragmentaires, les écrits de son héros, et l'avoir étudié surtout du point de vue philologique, n'ait pas livré une synthèse doctrinale qui eût été la meilleure justification du culte rendu par lui au reclus de Paphos.

Pour l'instant on en est réduit à des évidences : en hagiographie, Néophyte dépend du Métaphraste; partout ailleurs ses sources sont les grands noms de la patristique grecque (Basile, Chrysostome) et de l'ascétisme byzantin (Jean Climaque) utilisés souvent sans citations explicites (Tsiknopoulos, dans *Kypriakai Spoudai*, t. 29, 1965, p. 115-138). L'originalité n'est sans doute pas la qualité dominante du reclus chypriote.

On s'interroge plus d'une fois sur les destinataires de ses exhortations; adressée aux moines comme aux laïcs, sa parole en reste le plus souvent aux notions générales concernant la foi et l'agir chrétiens. Cette « banalité », outre l'absence d'étude systématique, explique probablement pourquoi Néophyte, qui pratiqua l'ascèse et rappela les idées maîtresses de l'Évangile face à la mer où la mythologie situe la naissance d'Aphrodite, n'a pas encore pris sa place dans les ouvrages classiques de spiritualité orientale, que ce soit le volume historique de L. Bouyer (*La spiritualité orthodoxe*, Paris, 1965) ou le récent manuel systématique de T. Špidlik (OCA 206, 1978). Sur la base de la publication intégrale des œuvres et en replaçant l'héritage laissé par Néophyte dans la littérature religieuse médiévale grecque, on souhaite une étude étoffée qui déterminerait la contribution apportée au développement et à l'enrichissement de la spiritualité monastique orientale de ce « très doux prédicateur de la *metanoia* » (Tsiknopoulos).

L. Petit, *Vie et ouvrages de Néophyte le Reclus*, dans *Échos d'Orient*, t. 2, 1898-1899, p. 257-268, 372. — J. Chr. Chatzèioannou, « Vie et œuvres de Néophyte, prêtre, moine et reclus » (en grec), Alexandrie, 1914. — M. Jugie, *Le témoignage de N. le R. sur l'Immaculée conception*, dans *Bessarione*, t. 35, 1919, p. 17-20; repris dans *L'Immaculée conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale*, Rome, 1952, p. 209-212. — V. Grumel, DTC, t. 11, col. 67-68. — A. C. Indianos et G. H. Thomson, *Wall-paintings at Saint Neophytos Monastery*, dans *Kypriakai Spoudai*, t. 3, 1939, p. 155-224.

De nombreuses études consacrées à Néophyte par I. P. Tsiknopoulos (voir une liste autographe, *La personnalité*, p. 411; deux listes incomplètes dans Toniolo, *Omelie*, p. 206-209; à part, p. 25-28, et N. B. Tômadakès, notice nécrologique dans Μνημοσύνη, t. 4, 1972-1973, p. 326-327), nous n'avons retenu que celles citées au cours de l'article et non mentionnées ci-dessus après la notice biographique : Τὸ συγγραφικὸν ἔργον... Νεοφύτου, dans *Kypriakai Spoudai*, t. 22, 1958, p. 67-214; Σύμμεικτα... Νεοφύτου,, t. 25, 1961, p. 185-274; Τρία ἀνώνυμα Βυζαντινὰ ποιήματα..., t. 27, 1963, p. 75-118; Τὰ ἐλάσσονα τοῦ Νεοφύτου..., Byz, t. 39, 1969, p. 318-419. — C. Mango et E. J. W. Hawkins, *The hermitage of St. Neophytus and its wallpaintings*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 20, 1966, p. 121-206 + 123 pl. — E. M. Toniolo, *Omelie e catechesi mariane inedite de Neofito il Recluso* (1134-1220 *c.*), dans *Marianum*, t. 36, 1974, p. 184-315. — G. Beck, p. 633-634.

Daniel Stiernon.

NEPSIS. — Transcription en caractères latins d'un terme de la langue grecque, ce mot est caractéristique du vocabulaire de la tradition spirituelle de l'Orient chrétien, dont il exprime un concept clef.

1. Sens du mot. — Le verbe neutre νήφειν est courant dans le grec classique. Au sens propre, il signifie « être sobre », par opposition à μεθύειν, « être ivre ». Au sens figuré, qui n'est pas rare, il indique l'état d'un esprit maître de lui-même, sage, prudent et vigilant, libre de toute forme d'ivresse mentale et spirituelle due à la passion, la précipitation, la confusion, l'absence de sens critique, etc. « Sois vigilant (νῆφε) et souviens-toi d'être défiant; ce sont là les nerfs de la prudence », dit le présocratique Épicharme († 486 av. J.-C.), dont le conseil sera souvent cité par les Anciens (H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, 7e éd., Berlin, 1954, p. 201, n. 3).

Du verbe dérive le substantif, d'ailleurs tardif, de νῆψις, qui peut avoir, lui aussi, un sens propre et figuré. Comment le rendre? par « sobriété », « tempérance », « lucidité », « vigilance »? C'est un peu tout cela à la fois que le mot veut dire. Pour éviter de trahir la réalité complexe qu'il désigne, on se contente généralement dans les études de spiritualité orientale de le transcrire sans le traduire, comme nous avons choisi de faire ici.

2. Préhistoire du concept. — L'usage de « nepsis » avec une signification spirituelle déterminée est déjà attesté dans le judaïsme alexandrin et la gnose hermétique.

Chez Philon, l'ivresse est le symbole de l'enténèbrement de l'esprit et de l'ignorance (*De ebrietate* 4 et 160; *De sobrietate* 5). A l'état d'ivresse mentale s'oppose la sobriété de l'esprit (*De sobrietate* 30 : ὅταν ὁ νοῦς νήψῃ = « lorsque l'esprit est sobre »). Être sobre dans sa vie (νηφάλια βιοῦν), d'une sobriété non seulement physique mais mentale, est la condition pour s'adonner à la contemplation, comme le montrent les Thérapeutes (*De vita contemplativa* 74). L'acte suprême de connaissance, qui consiste dans l'extase du « noûs » et l'union mystique avec le divin, n'en est pas moins conçu par Philon comme une ivresse, mais il s'agit

alors d'une « sobre ivresse » (μέθη νηφάλιος). L'expression est relativement fréquente chez lui (cf. DS, t. 7, col. 2313). Elle deviendra traditionnelle chez les Pères de l'Église.

L'hermétisme oppose radicalement la voie de la mort qui est ténèbre, ignorance, erreur, ivresse, perdition, et la voie de la vie qui est lumière, gnose, vérité, nepsis, salut. On passe de l'une à l'autre par la « métanoia » ou conversion (C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 2e impression, Londres, 1954, p. 178, 183, 187, 189). Les écrits hermétiques exhortent à la sobriété spirituelle ou nepsis : « O peuples, hommes nés de la terre, vous qui êtes abandonnés à l'ivresse, au sommeil et à l'ignorance de Dieu, soyez abstèmes, νήψατε » (*Corpus hermeticum*, traité I, 27, coll. Budé, t. 1, Paris, 1945, p. 16). Voir aussi le traité VII, 1-2 (Budé, p. 81), où ivresse et ignorance de Dieu se trouvent en opposition avec nepsis et gnosis.

Dans la *Pistis Sophia*, « la coupe de la sobriété (nepsis) » est mise en relation avec la recherche et la découverte des mystères de la Lumière éternelle, dont l'âme purifiée doit hériter (147, éd. C. Schmidt, 2e éd., Berlin, 1954, p. 252-253). Le terme *nèphein* revient souvent dans cet écrit. La nepsis peut y être considérée comme la disposition à la gnose (H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der Antiken Mystik*, Giessen, 1929, p. 93, note 3).

3. Le nouveau Testament. — Les évangiles synoptiques contiennent, en termes stéréotypés, diverses exhortations qui recommandent d'être vigilant (ἀγρυπνεῖτε, *Marc* 13, 33; *Luc* 21, 36), de veiller (γρηγορεῖτε, *Mt.* 24, 42; 25, 13; *Marc* 13, 35, 37), d'être attentif et sur ses gardes (προσέχετε, *Mt.* 6, 1; 16, 6; *Luc* 12, 1; 21, 34), de se garder (φυλάσσεσθε, *Luc* 12, 15). « Veillez », dit de même saint Paul (1 *Cor.* 16, 13; *Éph.* 6, 18). Ces expressions feront fortune dans la spiritualité de l'Orient chrétien.

Quant au verbe *nèphein*, il se rencontre en cinq passages différents des épîtres pauliniennes et de la 1e lettre de Pierre, pris en un sens manifestement métaphorique et associé parfois au verbe « veiller », dont il semble être plus ou moins synonyme : 1 *Thess.* 5, 6 : « Veillons et soyons sobres » (γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν); 2 *Tim.* 4, 5 : « Pour toi, sois sobre en tout » (νῆφε, que la Vulgate rend par « tu vero vigila in omnibus »); 1 *Pierre* 1, 13 : « Ceignez donc les reins de votre esprit, soyez sobres » (νήφοντες); 1 *Pierre* 4, 7 : « Soyez donc sages et sobres (νήψατε) en vue des prières »; 1 *Pierre* 5, 8 : « Soyez sobres, veillez (νήψατε, γρηγορήσατε)! Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant circule, cherchant qui engloutir. Résistez-lui, solides dans la foi ». C'est le texte qui sera le plus souvent cité par la suite.

Mais on trouve également les composés *eknèphein* en 1 *Cor.* 15, 34 : « Dégrisez-vous (ἐκνήψατε), comme il sied, et ne péchez plus, car certains sont dans l'ignorance de Dieu », et *ananèphein* en 2 *Tim.* 2, 25 : « Qui sait si Dieu ne leur donnera pas le repentir pour connaître la vérité et revenir à la raison (ἀνανήψωσιν), hors du filet du diable qui les tient captifs ».

Enfin, l'adjectif *nèphalios*, « sobre », est employé par saint Paul deux fois, à propos des devoirs de l'évêque (1 *Tim.* 3, 2) et de ceux des vieillards ou presbytres (*Tite* 2, 2). Est-ce dans un sens littéral ou métaphorique? Dans les deux peut-être.

Quand on replace ces textes dans leur contexte immédiat, on constate qu'ils sont liés à une constellation d'images et de concepts très semblable à celle des écrits hermétiques. Comme dans ces écrits, la nepsis néo-testamentaire est mise de fait en connexion avec la lumière et le jour, mais en opposition avec les ténèbres et la nuit, l'ivresse et le sommeil (1 *Thess.* 5, 6-9), l'éloignement de la vérité (2 *Tim.* 4, 25-26), le péché, la convoitise et l'ignorance de Dieu (1 *Cor.* 15, 24; 1 *Pierre* 13, 14), la captivité dans les filets du diable (2 *Tim.* 2, 26; 1 *Pierre* 5, 8). Il ne s'agit sans doute pas d'influence directe, mais d'un mode d'expression provenant d'une ambiance culturelle apparentée.

Originale cependant et spécifiquement chrétienne, la nepsis néo-testamentaire l'est par son attente eschatologique de l'Avènement du Seigneur (1 *Thess.* 5, 4) et de la Révélation de Jésus-Christ (1 *Pierre* 1, 13), car « la fin de toutes choses est proche » (1 *Pierre* 4, 7); par l'insistance sur le combat spirituel (5, 8), qui conduit à l'acquisition du salut, et que symbolisent la cuirasse de la foi et de la charité, le casque de l'espérance (1 *Thess.* 5, 8-10); par la pratique de la prière, qu'elle conditionne (1 *Pierre* 4, 7), et par le service de l'Évangile, qu'elle permet. (2 *Tim.* 4, 5),

O. Bauernfeind, νήφω (et ses dérivés), dans Kittel, t. 4, p. 935-940. — E. Lövestam, *Ueber die neutestamentliche Aufforderung zur Nüchternheit*, dans *Studia theologica* (Lund), t. 12, 1958, p. 80-102.

Chez les Pères apostoliques E. J. Goodspeed (*Index patristicus*, Leipzig, 1907, p. 148) ne relève que trois exemples de l'emploi du verbe *nèphein*, qui font, dans le prolongement du nouveau Testament, allusion au combat spirituel, à la prière et à la pratique du bien en général :

Ignace d'Antioche, *A Polycarpe* II, 2, SC 10, 4e éd., 1969, p. 148, « Sois sobre (νῆφε), comme un athlète de Dieu : le prix c'est l'incorruptibilité et la vie éternelle »; — Polycarpe de Smyrne, *Aux Philippiens* VII, 2, SC 10, p. 186, « Restons sobres (νήφοντες) pour la prière » (cf 1 *Pierre* 4, 7); — 2e *Clementis* XIII, 1, dans F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. 1, Tübingen, 1901, p. 198, « Faisons pénitence, restons sobres (νήφωμεν) pour faire le bien, car nous sommes remplis de toute espèce de folie et de malice ». La dimension eschatologique de la nepsis comme vigilante attente n'est ici ni mentionnée ni démentie. C'est un aspect qui ne reparaîtra guère non plus par la suite. L'accent sera mis principalement sur la lutte intérieure et la défensive.

4. Nepsis et combat spirituel. — La spiritualité chrétienne a souvent et dès les premiers siècles comparé l'ascèse à un combat (DS, t. 2, col. 1135-1142). Le thème est fondamental dans la tradition ascético-monastique orientale, où ce combat est principalement conçu comme une lutte contre les démons (DS, t. 3, col. 182-212), qui agissent sur l'homme par le moyen des pensées qu'ils suggèrent ou « logismes » (DS, t. 9, col. 955-958).

Importante à cet égard par l'influence qu'elle aura, la doctrine ascétique d'Origène † 253/254 (S. T. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus*, coll. Studia anselmiana 16, Rome, 1945), parle de « batailles de pensées » à soutenir (*Comm. in Cant.* II, éd. W. A. Baehrens, GCS 8, Leipzig, 1925, p. 133, 16), et souligne la nécessité de la vigilance du cœur, du contrôle à conserver de nous-mêmes pour ne pas donner prise aux démons (voir les références réunies dans SC 269, 1980, p. 81-82, note 40). Gardant notre cœur nuit et

jour avec une âme « vigilante », nous rejetterons les suggestions des esprits mauvais qui s'arrangent pour faire irruption dans les intelligences négligentes et lâches, et ferons place à l'action des bons esprits envoyés par Dieu en vue de notre salut (*Traité des principes* III, 3, 6, SC 268, 1980, p. 196-198).

La *Vie de saint Antoine* par saint Athanase le montre opposant une âme en éveil (γρηγορῶν) et bien vigilante (νηφῶν) aux adversaires démoniaques qui l'assaillent (9, PG 26, 857; trad. B. Lavaud, coll. Spiritualité orientale 28, Bellefontaine, 1979, p. 31). De saint Pachôme il est dit que « son cœur était aussi vigilant (νήφουσα) qu'une porte de bronze solidement défendue contre les brigands » (*S. Pachomi vitae graecae*, Vita I, 18, éd. F. Halkin, Bruxelles, 1932, p. 11, 25; trad. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 4/2, Paris, 1965, p. 168). Saint Arsène, autre grande figure du monachisme primitif, déclarait que la nepsis ou vigilance est nécessaire à tout homme s'il ne veut pas se fatiguer en pure perte (*Apophthegmata Patrum*, Arsène, n. 33, PG 65, 104a).

Le pseudo-Macaire (4e-5e siècle), selon qui « tout le combat de l'homme se passe dans les pensées » (*Hom.* 6, 3, PG 34, 520c; éd. H. Dörries, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, coll. Patristische Texte und Studien 4, Berlin, 1964, p. 66), ne s'exprime pas autrement. Il enseigne la nécessité de la nepsis en toutes choses, car on perd facilement ce que l'on possède de bon (*Hom.* 16, 9, PG 34, 620bc; Dörries, p. 163). Les vierges sages furent νήψασαι, vigilantes, tandis que les vierges folles οὐκ ἔνηψαν, ne veillèrent pas avec vigilance (*Hom.* 4, 6, PG 34, 476d; Dörries, p. 31). A la nepsis s'oppose l'ἀμέλεια ou négligence (477a; Dörries, p. 31). Chez Dorothée de Gaza (6e siècle), la même antithèse est courante (*Instructions* X, 104, SC 92, 1963, p. 336; XI, 123, p. 376; XV, 160, p. 148, etc).

Saint Jean Chrysostome † 407 ne s'adresse pas à des moines, mais au peuple chrétien. Son langage n'est guère différent. Il exhorte instamment ses auditeurs à pratiquer sans cesse « la sobriété spirituelle et la vigilance » pour que l'ennemi de leur salut ne puisse trouver aucune brèche (*Huit catéchèses baptismales* IV, 30, 6, SC 50, 1957, p. 198, avec la note de A. Wenger). La formule caractérise chez lui l'ascèse chrétienne. « Pratiquons tous par conséquent la sobriété spirituelle, νήφωμεν » (V, 28, 1, p. 214). La condition essentielle à tout progrès dans la vertu est que nous restions dans la vigilance spirituelle, ἐαν νήφωμεν! (*Homélie sur Pâques*, PG 50, 441; *Huit cat. bapt.* VI, 24, 10, SC 50, p. 227; VII, 2, 2, p. 230). Voir DS, t. 8, col. 338-339.

Dans les *Parénèses* du pseudo-Éphrem, qui sont probablement d'origine égyptienne, on trouve de fréquentes exhortations à la nepsis conçue comme l'attitude de fond de celui qui lutte avec le démon (2, éd. J. Assemani, t. 2, Rome, 1743; p. 75a; 5, p. 79a; 14, p. 87b; 20, p. 96b-d et 97a; 21, p. 97e; 50, p. 185a, etc). Même manière de voir chez un autre pseudo-Éphrem grec : « Tu as besoin de beaucoup de nepsis (πολλῆς νήψεως). Tu es dans la fosse des athlètes... Tu vois comme l'Adversaire est insatiable... Il dévore bientôt qui n'est pas vigilant, μὴ νήφοντα » (*In illud, Attende tibi ipsi* 6, éd. Assemani, t. 1, Rome, 1732, p. 237ef).

Nil d'Ancyre († vers 430), dont la *Correspondance* use du mot avec son sens habituel de vigilante lucidité (PG 79, 148a; 228b; 245d; 452d), écrit que le diable qui nous afflige nous pousse lui-même à pratiquer la nepsis et à nous tourner vers Dieu comme l'enfant se réfugie dans le sein maternel (*Epist.* I, 227, PG 79, 166c).

D'après saint Maxime le Confesseur † 662, on acquiert la nepsis par la parfaite *amerimnia* ou insouciance des choses terrestres (cf. DS, t. 7, col. 389-391) et la continuelle méditation ou *meletè* de la divine Écriture (cf. DS, t. 8, col. 1128), qui conduisent l'âme à la crainte de Dieu. Celle-ci produit la nepsis (*Discours ascétique* 16-18, PG 90, 924-925). « Alors l'âme commence à voir les démons qui lui font la guerre par le moyen des logismes, et les repousse » (925b). La pratique de la nepsis nous protège du retour offensif de nos ennemis, les passions (que les démons excitent), et nous aide à garder les vertus que nous avons acquises (*Centuries sur la charité* II, 11, PG, 988a; SC 9, 1945, p. 96).

Dans ses *Pandectes* (vers 620), Antiochus de Saint-Sabbas ne fait que résumer la tradition quand il dit qu'il faut de la lutte et beaucoup de nepsis pour combattre les pensées mauvaises qui s'offrent à l'esprit par instigation du diable (*Hom.* 81, *De cogitationibus*, PG 89, 1677a).

Mais la nepsis n'est pas seulement le fruit de l'activité propre de l'homme. Barsanuphe († vers 540), qui la met en rapport avec l'extermination des huit nations étrangères que sont les vices (*Correspondance* 44, éd. de Volos, 1960, p. 52; trad. L. Regnault et Ph. Lemaire, Solesmes, 1972, p. 41), enseigne qu'elle fait partie des dons précieux de Dieu (264, p. 162; trad., p. 210). Elle est un « charisme », une grâce accordée par Dieu, qui ne dispense pas pour autant de faire effort, car « sans labeur du cœur, personne n'arrive à discerner les pensées » (265, p. 163; trad., p. 211). En réalité, charisme et labeur ne s'opposent pas. « Tout charisme est donné avec la peine du cœur. Et le charisme de la vigilance (τῆς νήψεως) ne laisse pas entrer les pensées, ou, si elles entrent, il ne leur permet pas de nuire. Que Dieu t'accorde d'être vigilant et bien éveillé, τὸ νήφειν καὶ τὸ γρηγορεῖν » (267, p. 164; trad., p. 212).

Dorothée de Gaza, qui fut au moins par correspondance à l'école de Barsanuphe, forme le souhait que Dieu accorde la nepsis à ceux qui l'écoutent ou le lisent (*Instructions* X, 112, SC 92, p. 354; XVI, 173, p. 472); il les engage à la demander (Lettre 7, 192, SC 92, p. 514), et cela comme une grâce (Lettre 13, 198, p. 520).

5. Nepsis, attention et garde du cœur. — Les spirituels orientaux ont soigneusement analysé le mécanisme psychologique de la tentation et ses divers moments (DS, t. 6, col. 102). A la simple suggestion (προσβολή), qui s'introduit dans cette partie inférieure de notre faculté cognitive où l'on raisonne pour ou contre (la διάνοια), succède le dialogue intérieur avec la pensée mauvaise (συνδυασμός), qui achemine au consentement coupable. Le meilleur moyen de ne pas consentir est de ne pas entrer en « conversation » avec la suggestion (comme fit Ève avec le serpent) et de couper court dès la première apparition de celle-ci. Pour cela il faut être en état d'alerte et sur le qui-vive. Telle est la fonction de la nepsis, qui maintient l'esprit sobre et vigilant. Cette vigilance implique une grande attention ou « prosochè », laquelle à son tour se concentre sur un objectif bien déterminé : la garde de soi-même. Ces notions sont souvent plus ou moins synonymes.

C'est ce que montre, par exemple, le pseudo-Macaire qui accole spontanément la nepsis à la « prosochè » (*Hom.* 5, 6, PG 34, 512c; Dörries, p. 59), et passe insensiblement de l'une à l'autre pour parler de la garde de soi-même (*Hom.* 4, 2-5, PG 34, 473a-476d; Dörries, p. 27-31).

Dans ses *Instructions* Dorothée de Gaza dit : « Ayons souci de nous-mêmes, frères, soyons vigilants (νήφωμεν) » (x, 104, SC 92, p. 336). Chez lui il y a parenté évidente de la nepsis avec l'attention (xi, 114, p. 358) et avec la garde de soi-même (iii, 46, p. 218; x, 106, p. 342).

Maxime le Confesseur écrit de son côté : « Soyons vigilants et veillons sur la garde de nous-mêmes » (*Epist.* v, PG 91, 424b).

Le moine réprimandé du *Pré spirituel* de Jean Moschus † 619 accepte humblement le reproche : c'est, pense-t-il en son cœur, « afin que je sois vigilant (νήψω), que désormais je me tienne en garde » (219, PG 87, 3109d; SC 12, 1946, p. 293).

Jean Climaque († vers 650), chez qui le mot de nepsis apparaît assez fréquemment sans qu'il fasse la théorie de celle-ci (PG 88, 656c; 657c; 896b; 1013d; 1017d; 1097c), la met en apposition avec τήρησις (= surveillance) et φυλακή (= garde) comme s'il s'agissait de termes équivalents (*Scala*, Gradus 4, PG 88, 712d).

De nombreuses homélies patristiques ont pour titre : « Fais attention à toi-même » (DS, t. 6, col. 108). Chez saint Basile ce précepte se transforme tout naturellement en « sois vigilant », « Πρόσεχε σεαυτῷ, νηφάλιος ἴσο » (*Hom. in illud, Attende tibi ipsi* 5, PG 31, 208b). Il en est de même chez le pseudo-Éphrem grec (*In illud, Attende tibi ipsi* 8, éd. Assemani, t. 1, p. 243f).

Mais les spirituels orientaux sont loin de restreindre l'attention à la surveillance des suggestions dangereuses et à la guerre contre les logismes, encore que pratiquement elle trouve là un terrain d'élection. Dans la spiritualité chrétienne la notion d'attention a sa propre histoire (DS, t. 1, col. 1058-1077). Il faut en dire autant de la garde de soi, ou de l'esprit, ou du cœur (considéré comme le siège de l'esprit), qui comporte toute une stratégie morale et psychologique de défensive ayant pour but d'arrêter et d'éliminer dès leur première approche les « pensées » indésirables (DS, t. 6, col. 100-117). On ne peut donc entièrement réduire ces notions les unes aux autres, mais elles s'appellent mutuellement, s'enchaînent, et c'est sans doute celle de nepsis qui est la plus fondamentale.

6. Nepsis et oraison. — Cette rigoureuse discipline de l'esprit n'a pas comme unique visée d'éviter le péché; elle prépare aussi le climat intérieur où l'oraison pourra s'épanouir. D'où la nécessité d'écarter non seulement les pensées « passionnées » mais également les pensées « simples » qui, sans être mauvaises en elles-mêmes, sont cependant une cause de divagation et de distraction (DS, t. 6, col. 104-105).

Le pseudo-Macaire, qui met la nepsis en relation avec la prière, a une formule qui indique bien la finalité de cette disposition : il s'agit « par la vigilance exercée sur les pensées, d'appliquer son attention au Seigneur, λογισμοῖς νήφουσι προσέχειν τῷ Κυρίῳ » (*Hom.* 6, 1, PG 34, 517c; Dörries, p. 64).

Jean Chrysostome exhorte ses auditeurs à s'adonner assidûment à la prière « avec un esprit sobre et une âme vigilante » (*Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, hom. 4, SC 28 bis, 1970, p. 254 et note).

Nil d'Ancyre écrit qu'il faut beaucoup de lutte et une oraison pleine de vigilance (προσευχῆς νηφούσης) pour chercher et trouver cet état intérieur où le Seigneur fait du cœur de l'homme sa demeure et un autre ciel (*Epist.* iii, 148, PG 79, 452d).

Le *De recordatione mortis* d'un pseudo-Éphrem d'époque byzantine (DS, t. 4, col. 813) dit que la nepsis est la patronne et la protectrice de tout bien, car à l'esprit vigilant (*nèphonti*) est toujours présente la *mnèmè Theou*, le souvenir de Dieu (DS, t. 10, col. 1407-1414). Or là où est établi le souvenir de Dieu, il n'y a plus de place pour l'action mauvaise (éd. J. Assemani, t. 3, Rome, 1746, p. 115a-b).

La *Lettre à des moines* du pseudo-Chrysostome, difficilement datable mais relativement tardive (cf. J. A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris, 1965, n. 540) semble jouer sur le sens du mot nepsis, l'entendant à la fois comme « sobriété » et comme « vigilance ». La nepsis, en tant que « vigilance » de l'esprit, est une condition antécédente de la prière (l'atmosphère morale et psychologique qui y prédispose), mais aussi, en tant que « sobriété » de l'esprit par opposition à verbosité, une qualité même de la prière. « Ce n'est pas dans la multiplicité des paroles, mais dans la sobriété (= nepsis) de l'esprit que réside l'exaucement » (PG 60, 753; la sentence est d'ailleurs un emprunt au vrai Chrysostome, *De Anna*, sermo 2, PG 54, 646). D'où la recommandation d'une forme de prière courte et fréquente, qui consiste dans l'invocation : « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi » (DS, t. 8, col. 1133-1134).

7. Nepsis et praxis. — Le nepsis est un des traits caractéristiques de la doctrine spirituelle de ce grand courant de spiritualité qui compte les meilleurs représentants de la tradition contemplative de l'Orient chrétien, et qu'on appelle l'hésychasme. Voir DS, t. 7, col. 381-399 (spécialement col. 391-392, « Hésychia et nepsis »).

De la prière hésychaste, un des maîtres est Hésychius le Sinaïte (8e-10e siècle; DS, t. 7, col. 408-410; t. 6, col. 103-104; t. 7, col. 392, 393-394). Avec lui, toute l'ascèse semble, par une audacieuse réduction, se ramener de quelque manière au moins à la nepsis. Expliquant dans ses *Centuries sur la nepsis et la vertu* les nombreux avantages de la nepsis, Hésychius dit qu'elle est une « méthode spirituelle » qui libère des pensées et paroles passionnées et des actions mauvaises, procure la pureté du cœur, incline à accomplir tout commandement de Dieu, augmente de jour en jour les quatre grandes vertus, obtient la gnose de Dieu, est la montée vers la theoria ou contemplation (i, 1, PG 93, 1480-1481; trad. J. Gouillard, *Petite philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, p. 124-125).

Or plusieurs de ces expressions dérivent d'Évagre le Pontique, mais sont appliquées par lui à la *practikè* ou vie « pratique », qu'il définit précisément comme « la méthode spirituelle qui purifie la partie passionnée de l'âme » (*Traité pratique* 78, SC 171, 1971, p. 666), « repose sur l'observance des commandements » (81, p. 670), et consiste dans l'exercice des vertus, dont le quaternaire symbolise la plénitude nécessaire pour arriver à l'oraison véritable (*De oratione* 1, PG 79, 1168d; I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960, p. 13-16).

Quant à « la montée vers la *theoria* ou contemplation », c'est une expression classique depuis Origène (*In Lucam*, hom. 1, éd. M. Rauer, GCS 9, Leipzig, 1930, p. 9-10; cf. Th. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Rome, 1978, p. 320). Mais dans cette expression l'agent normal de la montée est la praxis, et non pas la nepsis comme chez Hésychius. Pour celui-ci, la nepsis est en réalité devenue synonyme de praxis. Ou mieux peut-être, tout ce qui constitue la praxis est

rattaché chez lui à cette sobre vigilance de l'esprit qu'est la nepsis, si bien que la praxis tend à s'absorber dans la nepsis et à en prendre le nom.

Sur la division de la vie spirituelle en *praxis* (ou ascétique) et en *theoria*, voir DS, t. 2, col. 1769-1770 (Origène); t. 4, col. 1738-1739 (Évagre).

Philothée le Sinaïte (probablement antérieur aux 11e-12e siècles), qui ne cesse lui aussi d'exalter la nepsis, l'attention, la garde du cœur, la lutte contre les esprits mauvais qui font une guerre invisible au moine « à coup de pensées » (DS, t. 2, col. 1854; t. 6, col. 104; t. 8, col. 1131), écrit dans ses *Quarante chapitres sur la nepsis* que celle-ci non seulement purifie la conscience (24; dans la *Philocalie* de Nicodème l'Hagiorite, t. 2, Athènes, 1958, p. 282; trad. J. Gouillard, *Petite philocalie...*, p. 150), mais fait passer l'esprit de la condition passionnée à l'impassibilité ou apatheia (3, p. 275; trad., p. 146-147). Or chez Évagre « l'impassibilité est la fleur de la pratique » (*Traité pratique* 81, SC 171, p. 670). C'est la *practikè* qui conduit à l'apatheia. Ici Philothée, comme Hésychius, ramène en fait et assimile la praxis à la nepsis.

L'un et l'autre, par leur insistance sur la nepsis qui se centre autour de l'invocation ou prière de Jésus (DS, t. 8, col. 1131), sont les témoins d'une simplification de la spiritualité hésychaste qui annonce, sans pourtant la fameuse technique respiratoire et la vision de la lumière thaborique, le néo-hésychasme athonite du 13e-14e siècle : Nicéphore l'Hésychaste, son traité *Sur la nepsis et la garde du cœur* et sa *Méthode de la sainte oraison et attention* (cf. *infra*, col. 198), et Grégoire le Sinaïte avec son traité *De l'hésychia et de la proseuchè* (DS, t. 8, col. 1134-1139).

Le mot *practikos* désignait dans les Apophtegmes des Pères du désert (PG 65, 156c) et chez Évagre, dont le *Traité pratique* parle de Macaire l'Égyptien comme d'un maître saint et « très pratique » (29, SC 171, p. 566), un moine qui, après s'être longuement exercé dans la praxis, se distingue par sa vie spirituelle. L'hésychasme postérieur introduira le terme de « neptique » (*nèptikos*) avec un sens similaire puisqu'aussi bien nepsis est devenue en réalité l'équivalent de praxis. D'où le titre de la *Philocalie des saints Neptiques* (Venise, 1782) donné par Nicodème l'Hagiorite et Macaire de Corinthe à leur recueil de textes sur la vie hésychaste et la prière à Jésus (DS, t. 8, col. 1140-1141), livre que Nicodème présente comme « le trésor de la nepsis, la sauvegarde de l'intelligence, le mystique didascalée de la prière de l'esprit... » (Préface, p. IV, col. 2; éd. d'Athènes, t. 1, 1957, p. XXIII, col. 1). Il ne s'agit pas d'une chrestomathie des principaux auteurs de la spiritualité orientale. L'absence de certains noms de premier plan le montre. Mais ces saints « neptiques », au nombre d'une trentaine, allant d'un pseudo-Antoine à des auteurs mineurs des 14e et 15e siècles byzantins, n'ont pas été choisis d'une manière entièrement arbitraire. Ils possèdent entre eux un air de parenté. Ce sont les maillons, parfois obscurs, d'une tradition ascético-monastique orientée vers une prière simple et contemplative, qui suppose comme condition nécessaire la paix intérieure, le recueillement de l'esprit. Cf. art. *Philocalie*.

Conclusion. — Dans la spiritualité de l'Orient chrétien la nepsis désigne donc au sens propre et strict une attitude mentale de sobre et lucide vigilance par laquelle, avec un esprit bien éveillé, présent à Dieu et à soi-même, on met toute son attention à se garder avec la plus grande diligence non seulement des pensées mauvaises qui inclinent au péché, mais de celles simplement inopportunes et importunes qui tendent à nous faire perdre le souvenir de Dieu et à nous plonger dans l'oubli des choses spirituelles. De ce point de vue la nepsis conditionne toute vie sérieuse de prière, et constitue une partie fondamentale et très importante de la praxis (ou ascétique).

Mais il y a aussi un sens large du terme qui consiste à attribuer à la nepsis les qualités et les effets qu'on assigne normalement à la praxis. Nepsis est alors synonyme de praxis, soit que la partie ait servi par un compréhensible phénomène de métonymie à signifier le tout, soit que le tout ait eu tendance à se résorber jusqu'à un certain point dans la partie, ce qui s'explique avec des contemplatifs menant une forme de vie souvent solitaire : la vigilante surveillance des pensées et la discipline constante de l'esprit que cela comporte ont pu leur paraître résumer et condenser le principal sinon l'essentiel de l'effort ascétique. Ce sens large n'apparaît d'ailleurs qu'à une époque déjà quelque peu avancée de l'histoire de l'hésychasme. Il faut éviter de le confondre avec l'autre, plus ancien et plus traditionnel.

I. Hausherr, *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, OCP, t. 22, 1956, p. 273-285 (Nepsis), reproduit dans *Hésychasme et prière*, OCA 176, Rome, 1966, p. 225-237. — Th. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, OCA 206, 1978, p. 237-238.

Pierre Adnès.

NEPVEU (François), jésuite, 1639-1708. — Né à Saint-Malo le 29 avril 1639, entré au noviciat des jésuites de Paris à moins de seize ans, François Nepveu eut une longue formation classique, tour à tour élève et professeur à Blois, La Flèche, Tours et Paris. Après sa troisième année de probation à Rouen, il est appliqué huit ans de suite à l'enseignement de la philosophie, après quoi commença pour lui une carrière de supérieur (1679 à 1708) qui dura jusqu'à sa mort (17 février 1708), et pendant laquelle il écrivit tous ses ouvrages. Homme calme et fin, il avait le don de pacifier et d'encourager. Il ne fut ni orateur ni polémiste. Son œuvre d'écrivain est d'ordre purement spirituel.

1. *Association de l'Amour de notre Seigneur.* — C'est comme supérieur de la résidence de Nantes qu'il eut l'occasion d'instituer, avec l'approbation de l'évêque, Gilles de Beauvau, une Association de l'Amour de notre Seigneur Jésus-Christ « des fidèles de l'un et l'autre sexe, qui n'est point affectée aux personnes d'aucun art ou d'état particulier et dont les associés ont coutume de faire plusieurs œuvres de piété et de charité ». C'est pour elle qu'il publie en 1681 l'opuscule qui devint le thème de tous ses ouvrages pendant plus d'un quart de siècle : *De l'amour de notre Seigneur Jésus-Christ et des moyens de l'acquérir.*

Il y reprend de façon claire et solide un livret d'Antoine Le Gaudier paru soixante ans auparavant : *De Sanctissimo Christi Iesu Dei et hominis amore, opusculum paraeneticum in quo eius amoris causae, praxis et fructus exponuntur* (1619; cf. DS, t. 9, col. 529-539). L'idée de l'association s'y trouvait : « En dernier lieu, qu'il se fasse recevoir en la société de l'amour de Jésus-Christ. Cette société contient un certain pacte ou convention spirituelle faite entre quelques personnes dévotes en intention d'augmenter en eux-mêmes et planter ès cœurs des autres une particulière dévotion et amour envers Notre Seigneur » (*Petit traité du très saint amour de Jésus-Christ...*, mis en français, Reims, 1620, ch. 21).

Nepveu écrit : « Le huitième et dernier moyen (d'acquérir l'amour de Jésus-Christ) est d'entrer dans une association établie pour demander continuellement au Père éternel qu'il produise et augmente la connaissance et l'amour de son fils unique, notre Seigneur Jésus-Christ, et la conformité de cœur avec lui, premièrement dans les cœurs de ceux qui sont de cette sainte association; en second lieu dans les cœurs de tous les justes et enfin dans les cœurs des pécheurs et des infidèles. C'est sainte Thérèse, cette amante admirable de Jésus-Christ, qui, vivement touchée de l'insensibilité des hommes pour Jésus-Christ et de le voir si peu connu, si peu honoré, si peu aimé, a la première formé et proposé ce dessein (peut-être *Vie par elle-même*, ch. 16, vers la fin), mais ne l'ayant pas exécuté, deux grands serviteurs de Dieu (A. Le Gaudier et J.-B. Saint-Jure, noms imprimés en marge) furent inspirés, il y a quelques années, de réduire ce dessein en pratique et en donnèrent un plan; mais comme il n'était qu'ébauché (l'Association fondée par Saint-Jure à Amiens en 1646 comptait dès lors 200 membres; il en parle à Jeanne des Anges dans presque toutes ses lettres; voir RAM, t. 9, 1928, p. 346-358, et t. 11, 1930, p. 3-16, 113-120), je crus que je ferais une chose qui contribuerait à la gloire de Jésus-Christ, à la consolation des âmes qui sont touchées du désir de l'aimer et à l'édification de tous les fidèles si je mettais la dernière main à l'exécution d'un si grand et si beau dessein. C'est ce que je fis il y a quelques années, ayant imprimé un livre sous le titre d'*Association pour demander l'amour de notre Seigneur* et ayant même obtenu une bulle d'Innocent onzième, d'heureuse mémoire, qui confirmait cette Association et lui accordait des indulgences qu'on trouvera à la fin de ce livre. J'ai donné dans ce livre quelques pratiques et quelques règles générales et particulières de cette Association et comme elles peuvent beaucoup contribuer à augmenter l'amour de Notre Seigneur dans les cœurs des fidèles, j'ai cru que je les devais mettre ici » (4e éd., Paris, 1698, p. 104-106).

Les éditions précédentes ne contiennent que huit motifs et huit moyens. Ici Nepveu ajoute huit effets de l'amour de Notre Seigneur, suivant ainsi Le Gaudier (*causae, praxis, fructus*). L'opuscule réédité plusieurs fois a été aussi traduit en allemand, anglais, espagnol, italien, néerlandais, slovène, etc., mais les traducteurs ont souvent ignoré l'existence de la troisième partie, notablement postérieure aux premières éditions.

2. *Dévotion au Cœur de Jésus.* — Nepveu survécut vingt-six ans à Claude La Colombière (1641-1682), mais on ne trouve chez lui aucune influence de la dévotion parodienne au Sacré-Cœur. Sa « Consécration du cœur à l'amour de Jésus » (8e moyen) demeure dans la ligne ignatienne de Le Gaudier, Saint-Jure, Vincent Huby et Jacques Nouet (*Exercices spirituels*, n. 104 : « Demander une connaissance intérieure du Seigneur qui pour moi s'est fait homme, afin de mieux l'aimer et de le suivre »). C'est au Christ, « Dieu tout-puissant », que les jésuites, après saint Ignace, font leur consécration (*Constitutiones Societatis Iesu*, coll. Monumenta Historica S.I., t. 63, Rome, 1934, p. 68 et t. 64, 1936, p. 505) :

« Je m'offre et me consacre à vous par un dévouement particulier pour m'appliquer uniquement à vous connaître, à vous aimer et à vous imiter afin que vous soyez désormais le Dieu de mon cœur, mon amour et mon tout; que je n'aime que vous; que je ne désire que vous; que je ne cherche que vous et que je ne vive et ne meure que dans vous et pour vous; que je sois tout à vous, et que vous me soyez toutes choses; que vous soyez mon bien, ma vie, mon repos, ma joie, ma gloire et mon unique et souverain bonheur. Et pour cela je m'unis par une sainte alliance avec toutes les âmes que je crois être dans le même dessein de vous aimer uniquement, quelque part qu'elles soient sur la terre, et même avec les bienheureux qui sont dans le ciel, pour conspirer avec eux à m'exercer dans la pratique de ce saint amour, et à faire tous mes efforts pour l'augmenter en toutes les manières que je pourrai dans tous les cœurs, afin qu'étant tous unis sur la terre par les liens de votre divin amour, ce même amour nous unisse un jour dans le ciel, pour vous y posséder, pour vous y louer, pour vous y bénir et pour vous aimer dans tous les siècles des siècles » (p. 109-110). Le commentaire qui suit est basé sur deux textes de saint-Paul : « vous n'êtes plus à vous » (1 *Cor.* 6, 19), et « ceux qui vivent ne doivent plus vivre pour eux, mais pour celui qui est mort pour eux » (2 *Cor.* 5, 15). Il est simple et fort. Finalement, « les associés se regarderont tous comme frères et sœurs, étant unis dans le Cœur de Jésus-Christ, qui est le centre du divin amour et de cette sainte association » (p. 118-119).

3. *Les commentaires des Exercices.* — On a remarqué, à propos de Nepveu et d'autres (I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios Ignacianos... Repertorio critico*, Rome, 1967, n. 340, p. 167-168), que de nombreux jésuites français des 17e et 18e siècles qui se réclamaient des Exercices ignatiens ne donnaient dans leurs retraites imprimées qu'une série de méditations sur la personne, les enseignements et les exemples du Christ, sans retenir le choix opéré par saint Ignace ni souligner beaucoup sa dialectique de discernement et d'élection. C'est vrai en particulier de Nepveu. Son affectivité réelle s'encadre volontiers dans des catégories scolastiques, dans des divisions symétriques. Il éprouve le besoin de raisonner méthodiquement son amour. Ses diverses retraites visaient d'ailleurs des renouvellements annuels de huit ou dix jours, moins dramatiques que l'élection de vie, objet normal des Exercices de trente jours. De plus, il fallait varier le thème pour renouveler l'intérêt. Ces retraites sont écrites dans un style simple, concis, sans apparat d'érudition, mais solidement basées sur l'Évangile et sur saint Paul, cités constamment. Nepveu vise à l'essentiel et son œuvre imprimée présente une harmonie parfaite :

« La dévotion des dévotions, celle que nous devons avoir à la sacrée personne de Jésus-Christ... devrait être l'objet du zèle des prédicateurs, la matière la plus ordinaire de leurs sermons; ce devrait être un des principaux soins de ceux qui font profession d'aimer Jésus. Ce devrait être le but principal des directeurs, qui ne doivent, aussi bien que saint Paul, travailler qu'à former Jésus-Christ dans les âmes, puisque c'est là le moyen le plus sûr, le plus court et le plus aisé de conduire en peu de temps les âmes à une haute perfection » (*De l'amour de NSJC*, préface; cf. aussi *L'Esprit du christianisme*, préface).

4. *Imitation de Jésus-Christ.* — Former Jésus-Christ dans les âmes en les aidant à le former en elles, tel est le but de l'ensemble des écrits de Nepveu, dont la synthèse se trouve dans *L'Esprit du Christianisme*, justement réédité et largement répandu.

On a tenté de rattacher Nepveu à l'« école du P. Lallemant » (H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, t. 5, Paris, 1920, p. 23, 69, 342; et d'autres après lui), probablement à cause de l'expression mise en exergue dans le titre de sa dernière retraite : *De l'importance de se donner à Dieu sans réserve*. C'est vraiment un indice trop court : Nepveu reprend seulement la doctrine de l'Évangile. Il est certain toutefois que la publication de la *Doctrine spirituelle* de Louis

Lallemant (cf. DS, t. 9, col. 125-135) par Pierre Champion au moment où Nepveu achevait ses fonctions d'instructeur du troisième an à Rouen (1690-1694), aura impressionné son lointain successeur et inspiré peut-être le titre : *Retraite spirituelle pour les personnes... qui aspirent à une plus grande perfection. De l'importance de se donner tout à Dieu et sans réserve.* Lallemant et Nepveu sont authentiquement ignatiens, mais avec des tempéraments nettement différents : Lallemant avait une rigueur de pensée qui fait parfois défaut à Nepveu. Ainsi lit-on au début de la première retraite de ce dernier : « Nous devons nous donner à Dieu sans réserve parce que, quand il nous donne, il ne réserve rien ». Lallemant disait : « Nous devons considérer en Dieu comme deux actes à notre égard. L'un par lequel il veut nous faire telles ou telles grâces pour nous conduire à un tel degré de gloire, si nous lui sommes fidèles. L'autre par lequel il ne veut pas nous faire davantage de grâces ni nous élever à un plus haut degré de gloire » (*Doctrine spirituelle*, éd. Fr. Courel, Paris, 1959, p. 85).

Voir aussi, sur la « facilité » de Nepveu, Bremond, *Histoire...*, t. 10, p. 325, 327. Cette facilité, qui parfois simplifie trop, est le côté faible d'une confiance et d'un optimisme surnaturels qui lui gagnaient les cœurs. Dans l'unique lettre autographe que nous connaissons de lui, il écrit, le 24 janvier 1697, comme recteur du collège d'Orléans, au supérieur général des jésuites, à Rome : « Les plus jeunes (jésuites) sont les plus fervents; aussi font-ils l'objet de mes soins particuliers, car on peut en espérer davantage et ce qu'on fait pour eux est à plus longue portée » (ARSI, *Franc.* 49, f. 68).

Œuvres (1re éd. Paris, sauf pour les deux premiers ouvrages). — *Association pour demander l'amour de notre Seigneur Jésus-Christ*, Nantes, 1681. — *De l'amour de notre Seigneur Jésus-Christ et des moyens de l'acquérir*, Nantes, 1684; une quinzaine de rééd., plusieurs trad. — *Retraite selon l'esprit et la méthode de S. Ignace*, 1687; une vingtaine de rééd., plusieurs trad. — *Méthode facile d'oraison, réduite en pratique*, 1691; une quinzaine de rééd., plusieurs trad. — *Exercices intérieurs pour honorer les mystères de notre Seigneur Jésus-Christ*, 1691; 6 rééd. — *Retraite sur notre Seigneur Jésus-Christ*, 1692. — *Manière de se préparer à la mort pendant sa vie, qui peut servir pour une retraite de huit jours*, 1693; plusieurs rééd. — *Pensées ou réflexions chrétiennes pour tous les jours de l'année*, 1695, 4 vol.; une vingtaine de rééd. et 8 traductions. — *L'Esprit du Christianisme ou la conformité du chrétien avec Jésus-Christ*, 1700; au moins 25 rééd. (la dernière en 1914, avec une bonne préface de P. Debuchy), sans compter les morceaux choisis; plusieurs trad. — *Conduite chrétienne ou règlement des principales actions et des principaux devoirs de la vie chrétienne*, 1704. — *Retraite selon l'esprit et la méthode de S. Ignace, pour les ecclésiastiques*, 1706; 8 rééd. — *Retraite spirituelle pour les personnes religieuses et pour celles qui aspirent à une plus haute perfection. De l'importance de se donner tout à Dieu et sans réserve*, 1708; 8 rééd., la dernière en 1934.

Études. — Sommervogel, t. 5, col. 1625-1635; t. 9, col. 715; t. 12 (Rivière), n. 628, 1817, 4989; — J. E. de Uriarte, *Catálogo de obras anónimas y seudónimas...* (Madrid, 1904 svv; voir table); ces deux ouvrages donnent une idée de la diffusion des œuvres de Nepveu, mais l'inventaire reste incomplet.

Il n'existe aucune étude sérieuse de la doctrine. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 358-359. — H. Kroppenberg, *Eine Abhandlung über die Skrupeln von P. Nepveu*, ZAM, t. 5, 1930, p. 164-173; il s'agit de l'introduction et de la traduction du 5e ch. de l'opuscule *Méthode facile d'oraison*, où Nepveu donne des remèdes contre les scrupules en glosant les règles données par les *Exercices* de saint Ignace à ce sujet. — E. Valentini, *La vocazione negli autori del sec.* XVII, dans *Salesianum*, t. 15, 1953, p. 324-364; p. 346, l'auteur range Nepveu parmi les tenants de la doctrine commune des jésuites.

DS, t. 1, col. 362, 723; — t. 2, col. 1461; — t. 4, col. 1544, 1545; — t. 5, col. 1006; — t. 6, col. 1164; — t. 7, col. 848, 1583, 2280; — t. 8, col. 613, 1565; — t. 9, col. 133.

Georges BOTTEREAU.

NERI (PHILIPPE; SAINT). Voir art. ORATOIRE PHILIPPIN, *infra*.

1. NERSÈS D'ÉDESSE, nestorien, † 502? Voir NARSAÏ, *supra*, col. 39-41.

2. NERSÈS DE LAMBRON (LAMBRONAC'I; SAINT), archevêque et docteur de l'Église arménienne, 1152/53-1198. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Le réformateur.* — 4. *Le promoteur de l'union des Églises.* — 5. *Doctrine.* — 6. *Spiritualité.*

La vie et l'œuvre de Nersès de Lambron se situent en continuité de celles de son grand-oncle Nersès Šnorhali (cf. sa notice, *infra*, col. 134-150, qu'il convient de lire avant celle-ci); sa mère Šahanduxt était en effet la fille de Zôravar, frère de Šnorhali.

1. **Vie.** — Nersès naquit en 1152/3 dans la forteresse de Lambron (aujourd'hui Nemrun, ou Çamli Yayla), au nord-ouest de Tarse en Cilicie. Son père Cšin descendait d'une famille princière originaire de la région d'Arc'ax en Arménie orientale, établie en Cilicie après la chute des Bagratides (1045); le grand-père avait été honoré du titre de « sébaste » par l'empereur de Byzance; la grécophilie sera toujours un signe distinctif de la politique de cette maison, en opposition avec la politique d'indépendance nationale des princes roubéniens. Il fut appelé Smbat à son baptême; ses parents avaient fait vœu de le consacrer à la vie monastique mais changèrent d'avis lorsqu'ils virent la beauté de l'enfant; une maladie les contraignit à le porter au monastère de Skewra pour obtenir sa guérison et à renouveler leur vœu.

Nersès reçut sa première instruction dans ce monastère aux pieds de Yovhannēs vardapet, devenu ensuite évêque. Sa première rencontre avec son grand-oncle eut lieu en 1165, lorsque celui-ci vint à Lambron après sa mission de pacification entre les princes Ošin et T'oros. Le petit Nersès l'entendit alors parler de la visite à Cov du légat pontifical Albéric et de sa rencontre avec Grigoris III et Šnorhali, comme il le dira vingt ans plus tard dans le colophon de sa traduction de la lettre d'Innocent II.

A seize ans, il fut emmené par sa mère à Hṙomklay et confié aux soins de Šnorhali, qui l'ordonna prêtre peu après en 1168/69 et lui donna son propre prénom, Nersès. Le jeune prêtre partit alors vers la Montagne Noire pour y étudier de plus près la tradition monastique des Arméniens, mais aussi celle des Grecs, Latins et Syriens. De retour à Lambron en 1172, il passa l'année suivante au monastère de Skewra, jusqu'à ce que le nouveau catholicos Grigor Tlay, élu en 1173, le fît venir à Hṙomklay. Il y fut disciple du vardapet Step'anos, dans la suite higoumène de Surb Xač' (Sainte-Croix), en Vaspurakan. Sa renommée était déjà remarquable. Le scribe Yovsēp' l'appelle dans un colophon de 1175 « docteur universel » (*tiezerakan vardapet*).

La même année, Nersès reçoit du catholicos la consécration épiscopale. Il est envoyé à Skewra pour en assumer l'higouménat, selon le désir de son père († 1167/68). Mais il cherche à éviter cette charge en

s'enfuyant au désert avec quelques compagnons; il s'établit enfin dans l'érème de Salru où il mène une vie intense d'ascèse, d'étude et de contemplation. Là lui arrive l'invitation du catholicos au Concile de Hłomklay, qui devait reprendre la question de l'union des Églises arménienne et byzantine, restée ouverte avec la mort de Šnorhali. C'est dans ce concile (1179) que Nersès prononce son célèbre *Discours Synodal* (cf. *infra*).

Il reste à Hłomklay jusqu'en 1180/81. Le catholicos lui confie alors la responsabilité du diocèse de Tarse, que Nersès accepte, bien qu'à contre-cœur. Il établit sa résidence à Skewra, dont il est l'higoumène, et descend chaque jour à Tarse pour ses ministères pastoraux. En peu de temps il conquiert l'estime des diverses populations de cette ville cosmopolite, dont il connaît bien les langues, les rites et les coutumes.

En 1185, Nersès reçoit à Tarse la visite de Grigor Tlay. Ils y accueillent l'évêque arménien de Philippopolis, Grigor; celui-ci avait été envoyé au pape Lucius III par le catholicos pour demander son aide contre les vexations infligées aux Arméniens par l'empereur Isaac Ange qui avait rompu avec la politique de détente de Manuel Ier.

A la nouvelle de l'arrivée de la 3e Croisade, conduite par Frédéric Barberousse, Nersès fut envoyé par le prince de Cilicie Léon au catholicos de Hromklay pour préparer l'accueil. Sur la voie du retour, dans les environs de Maras, la caravane fut pillée par des brigands musulmans. Parmi les objets dérobés se trouvait l'unique manuscrit du *Commentaire sur la Liturgie* de Nersès. Heureusement le butin sera récupéré en 1192, au prix d'une forte rançon.

Barberousse meurt (1190) avant que le prince Léon et le catholicos, accompagnés par Nersès, aient rejoint Séleucie où campaient les armées. Ils sont reçus par le fils de Frédéric, Henri VI, qui ne donne pas suite à la promesse faite par son père de couronner Léon. Nersès invite cependant à Tarse l'évêque et prince de Münster, Hermann, suivi par mille chevaliers.

Alarmé sans doute par l'éventualité d'une alliance arméno-franque, l'empereur Alexis III de Byzance (1195-1203) envoie en 1196 une couronne à Léon, le reconnaissant roi et proposant de reprendre les négociations pour l'union. L'année suivante, Nersès est envoyé par Léon à Constantinople pour un premier sondage. Nersès est malheureusement déçu — une des grandes désillusions de sa vie — par le fanatisme des Grecs; malgré toute l'estime et l'admiration qu'il leur portait de loin, il les trouve maintenant « lourds dans leurs pensées, attachés à la matière à la façon des Hébreux, qui ne veulent pas servir Dieu dans la nouveauté de l'esprit, mais dans la vieillesse de la lettre; déçus dans notre propos spirituel, nous sommes retournés honteux de l'espoir que nous avions en leur sagesse » (Yovsēp'eanc', col. 601).

Peu avant cette déception, les dernières années de Nersès avaient été marquées par une grave amertume : certains vardapets et évêques orientaux l'avaient dénoncé à Léon comme un traître à la vraie foi et aux traditions de l'Église arménienne, à cause de son ouverture aux autres Églises et de son zèle pour l'union. Il dut se justifier par une apologie adressée à Léon. Celle-ci atteignit son but, puisque Nersès fut encore jugé par le prince assez digne de sa confiance pour être envoyé à Constantinople. Nersès mourut en 1198, probablement le 14 juillet.

2. **Œuvres.** — L'activité littéraire de Nersès fut très abondante. Nous chercherons à donner une liste complète de ses œuvres et des éditions principales ou récentes (en indiquant seulement les premiers mots du titre arménien et en abrégeant parfois la traduction en français). Pour de plus amples renseignements, voir N. Akinian, *Nersès Lambronac'i...*; cf. bibliographie.

1° Commentaires. — 1) *Meknut'iwn Srboy Pataragi* (Commentaire sur la Sainte Liturgie), un des premiers écrits, achevé en 1177. En 11 chapitres, Nersès examine différentes questions sur la foi, la discipline, les nouveautés introduites dans le rite, les ordres ecclésiastiques, la valeur de la prière, les différences rituelles entre Églises, la célébration de l'eucharistie; le dernier chapitre traite de la succession hiérarchique qui ne doit pas se faire selon la descendance naturelle.

Éd. Venise, 1847. Trad. partielle dans É. Dulaurier, *Recueil des historiens des Croisades, Documents arméniens*, t. 1, Paris, 1859, p. 569-578; *Alcuni squarci del Commentario di S. N. L...*, Venise, 1814.

2) *Bac'ayaytut'iwn dawanut'ean...* (Explication du symbole...), en 1177, inédite. — 3) *Tesut'iwn k'nnut' eamb...* (Exposition... de la prière du saint évangéliste Jean), sur la demande de son maître Step'anos en 1179 : commentaire d'un apocryphe en grec conservé seulement dans une version arménienne du 5e siècle; celle-ci fut publiée avec une trad. latine par J. Gatergian, *Hangist eranelwoyn Yovhannu.* — *Ecclesiae Ephesinae de obitu Joannis Apostoli narratio*, Vienne, 1877.

Éd. Constantinople, 1736; trad. russe partielle par N. O. Emin', dans *Pravoslavnoe Obozrenie*, 1876, p. 19-28, reprise en *Perebody... N. O. Emina*, Moscou, 1897, p. 32-41.

4) *Meknut'iwn erkotasan margarēic'* (Commentaire des Douze prophètes), suivant Éphrem et Cyrille d'Alexandrie, comme l'indique aussi le titre; achevé en 1180. Ed. Constantinople, 1825/26.

5) *Meknut'iwn... Salmosac'... Dawt'i* (Exégèse des Psaumes de David), rédigée entre 1177 et 1181, pour son instructeur Iovhannès et les ermites de Salru, encore inédite mais conservée dans un ms copié sur l'unique exemplaire de Nersès par Samuel, moine de Skewra, en 1190. Suivant peut-être Grégoire de Nysse, qui voyait dans la division des livres du Psautier les phases de la vie spirituelle, Nersès considère chaque psaume comme une étape dans l'itinéraire tortueux de l'âme vers Dieu. Le commentaire exégétique se transforme en ouvrage de haute spiritualité qui révèle les expériences intimes de l'auteur. Œuvre de jeunesse, mais aussi « œuvre d'un âge parfait, d'une haute expérience et d'une mystique profonde » (L. M. Alishan, *Sisuan*, éd. arm., p. 142).

6) *Meknut'iwn Aṙakac'...* (Comm. sur *Proverbes*, *Ecclesiaste*, *Sagesse* et *Cantique des Cantiques*), entre 1193 et 1197.

Éd. et trad. allem. par le prince Max de Saxe : *Erklärung der Sprichwörter*, Leipzig, 1919-1926; *... des « Versammlers »*, 1929. Les Comment. sur *Sagesse* et *Cantique* sont inédits; N. Akinian, *op. cit.*, p. 148-150, émet des doutes sur l'authenticité du dernier.

7) *Lucmunk' Nareki...*, Brèves explications du *Livre de Prières* de Grégoire de Narek (cf. DS, t. 6, col. 927-932); inédit.

2° Discours et sermons. — 1) *Nerbolean i Verap' oxumn...* (Sermon pour l'Assomption de la Mère de Dieu), prononcé peut-être le jour de la fête en 1172, lors du retour à Lambron. Éd. H. Oskian, dans *Handes Amsorya* = HA, t. 39, 1925, col. 355-366, 442-462; reprise en *Azgayin Matenadaran*, n. 112, Vienne, 1926, p. 66-119. — 2) *Barebanut'iwn... ôr Hambarjman* (Bénédiction... du jour de l'Ascension); et 3) *Govest*

nerbołakan... yôr Pentēkostēin (Louange... pour le Saint-Esprit et... le jour de Pentecôte). Ces deux discours sont les meilleurs de Nersès après le Discours synodal. Éd. avec d'autres œuvres de Nersès, Venise, 1787, p. 61-100; 1838 et 1865, p. 243-317.

4) « Sermon sur le fils prodigue », éd. H. Oskian, HA, t. 42, 1928, col. 120-135, 311-319. — 5) « Sur la parabole de l'intendant », éd. Oskian, HA, t. 53, 1939, col. 90-102. — 6) « Sur l'homme riche », inédit.

7) *Atenabanut'iwn* (Discours synodal), prononcé au concile de Hṙomklay pour persuader ses membres de la nécessité de l'union des Églises. Le discours est construit sur la typologie du Temple préfigurant l'Église, que des divisions entre chrétiens rendent captive comme le peuple élu à Babylone. Seule l'union mettra fin à cette captivité et l'Église sera restaurée dans sa splendeur primitive.

Ce discours a été hautement apprécié par les critiques tant arméniens qu'étrangers : « Monument d'éloquence persuasive et pathétique, de haute et saine raison et de science théologique » (É. Dulaurier, *Documents...*, p. 561). « Quand on compare son ton irénique aux violences communes aux Grecs et aux Latins, on ne peut qu'admirer la hauteur des vues, la sérénité et l'esprit profondément catholique de Nersès » (Ch.-B. Mercier, trad. citée *infra*, p. 6). « Preuve sans faute non seulement de son art consommé d'orateur, mais encore de la grâce divine... qui est au-dessus de tout art » (Alishan, *Sisuan*, p. 87).

Éditions de Venise, cf *supra*, 1787, p. 3-60; 1838 et 1865, p. 91-202; Calcutta, 1851. Trad. latine de C. Galano, *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana... Pars* I, Rome, 1650, p. 326-331 (extraits); trad. italienne par P. Aucher, Venise, 1812; trad. allemande annotée par D.C.F. Neumann, Leipzig, 1834; par le prince Max de Saxe, dans *Die Kultur...*, t. 18, 1917, p. 71-93; trad. russe par M. Emin, dans *Provaslavnoe...*, 1865, p. 131-197, reprise en *Perebody...*, p. 171-240; trad. franç. par Ch.-B. Mercier, Venise, 1948.

3° Lettres et dialogues. — 1) *T'ult... Lewon* (Lettre à notre prince Léon), apologie dont il a été question; postérieure à l'élection de Grigor Apirat en 1197, elle date de cette année ou de la suivante; c'est un des derniers écrits de Nersès et des plus importants. Éd. Venise, 1838 et 1865, p. 203-242; trad. franç. partielles par V. Langlois, *Lettre à Monsieur... Brosset*, dans *Mélanges asiatiques*, t. 3, 1860, p. 280-291; par E. Dulaurier, *Documents..*, t. 1, p. 579-603 (extraits, avec texte arménien).

2) « Réponse à Yusik, ermite à Antioche »; celui-ci est admonesté par Nersès, avec deux autres prêtres, pour ses critiques de l'Église arménienne et certains défauts de conduite. Il avait écrit à Nersès en prétendant que, selon la vision du patriarche saint Sahak, le sacerdoce et le pouvoir d'ordonner n'étaient plus valides dans l'Église arménienne. La réponse mentionne le *Commentaire sur l'Apocalypse*, traduit en 1179. Éd. Jérusalem, 1842 (à la suite du *Comm. sur la Liturgie*), p. 21-27; par M. Msereanc', dans *Čṙak'al*, 1859, p. 37-45.

3) *Glxakargut'iuwnk Hoṙomoc'...* (Chapitres que les Grecs exigent de nous pour la paix); ce sont les « Neuf Chapitres » proposés par les Grecs comme conditions de l'union : 1. Anathématiser ceux qui affirment une seule nature dans le Christ (Eutychès, Dioscore, Timothée Élure); 2. Affirmer dans le Christ une seule personne subsistant en deux natures; 3. Chanter le *Trisagion* sans ajouter « Qui a été crucifié pour nous »; 4. Célébrer les fêtes avec les Grecs; 5. Préparer le Saint-Chrême avec l'huile d'olive; 6. Célébrer l'eucharistie avec du pain fermenté et mêler de l'eau au calice; 7. Que les fidèles assistent aux offices dans les églises, et non dans les gawit'; 8. Accepter les cinq conciles œcuméniques; 9. Accepter la confirmation du catholicos par l'empereur. Nersès répond à ces propositions sur ordre du catholicos Grigor Tłay.

Éd. et trad. latine par C. Galano, *Conciliationis...*, p. 331-345; la trad. a été reprise dans Mansi, t. 22, col. 197-204; texte grec des Chapitres, PG 133, 269. Bibliographie plus détaillée dans L. B. Zékiyan, « Un dialogue œcuménique au 12e siècle » (arm.), Venise, 1978, p. 16-17, n. 11.

4) *Teaṙn Nersesi...*, sur l'ambassade de la part du roi Léon à Constantinople : question du Patriarche et réponse de Nersès.

Éd. Constantinople, 1757; 1861 (titre différent). L'ambassade eut lieu en 1197, selon les données chronologiques certaines de la vie de Nersès; le Patriarche était donc Georges II Xiphilinos et non Jean Kamératos, nommé en 1198 selon V. Grumel (*Les Regestes des Actes du Patriarcat...*, t. 1, fasc. 3, Paris, 1947, p. 194; nouvelle éd. de ce fascicule annoncée), ou en 1199 (cf *Acta Innocentii...* III, éd. Th. Haluščynskyj, Rome, 1944, p. 182, note à la lettre 5).

5) *Lucmunk'* (Solution de différentes énigmes...), bref écrit à la demande d'un certain Siméon; inédit.

4° Compositions hagiographiques. — 1) *Govest... Nersēsi*, Éloge de Nersès Šnorhali, écrit sans doute au premier anniversaire de sa mort en 1174. Malgré sa faible qualité littéraire, ce poème en 255 vers est un document historique de valeur.

Édité avec les *Lettres* de Šnorhali, cf. *infra*, col. 140; avec l'*Élégie sur Edesse* du même, Calcutta, 1832, p. 167-216.

2) *Vark' ... Grigori Narekac'woy* (Vie de saint Grégoire de Narek), brève introduction au *Livre des prières* de Narek, transcrit pour l'usage personnel de Nersès en 1173 (ms Ējmiacin-Erévan, 1568).

Éd. par H. Oskian, HA, t. 54, 1940, col. 214-220; par Hovsèp'eanc', *Yčšatakarank'*, col. 143-146.

5° Écrits liturgiques. — 1) « Prescriptions pour la prière, les lieux de culte, le Baptême, l'Extrême-onction, etc »; inédit. — 2) « Canon pour la purification des puits et des eaux... »; éd. en *Girk' Mec Maštoc'* (Grand rituel), Constantinople, 1807, p. 94-95. — 3) « Canon de bénédiction de l'eau », *ibidem*, p. 92-94; *Maštoc'*, Venise, 1840, p. 712-716.

4) *Šarakank'* (Tropaires); on attribue à Nersès les Canons de Pâques, Quasimodo, des fils et petits-fils de Grégoire l'Illuminateur; et aussi ceux de l'Ascension, des 6e et 7e jours de l'octave de Pentecôte (cf. bibliographie : F. Nève).

5) *Talk'* (Odes) : — Sur la sépulture du Grand-samedi; éd. en *Bazmavep*, t. 11, 1853, p. 132-134; par A. Tchobanian, en *Hay ēčer*, Paris, 1912, p. 51-52; — Sur les Douze Apôtres; Sur les Saints Archanges; inédites; — Sur saint Georges, éd. *Vark' ... Gēorgay*, Venise, 1849, p. 60-62 (attribuée à « Nersès le catholicos » par le ms Erévan 372); — Sur Jean l'évangéliste; sur l'Annonciation; inédites.

6° Ouvrages douteux : *Panégyrique de la Sainte-Croix; Commentaires sur Genèse, Daniel, Matthieu, Épîtres catholiques; Lettre à Jacques le syrien; Réponse à Tutēordi.* Ces écrits sont attribués à Nersès sans preuves sérieuses. Peut-être a-t-il écrit un *Commentaire sur Job* (perdu), un autre sur le *De hominis opificio* de Grégoire de Nysse (ou un nouvel essai d'anthropologie suivant Grégoire). Il ne reste pas trace d'un *Commentaire des huit mystères*, ni des *Vies* et *Actes des Martyrs* qui lui sont parfois attribués. Cf. Akinian, p. 236-243.

7° Traductions. — Nous laissons de côté celles de documents juridiques (Code syro-romain; Lois civiles des empereurs Constantin, Théodose et Léon; Canons byzantins, etc).

1) *Écrits exégétiques.* — *Commentaire sur l'Apocalypse* d'Aréthas, évêque de Césarée († après 932; cf. LTK, t. 1, col. 832), compilant celui de son prédécesseur André (vers 600). Ms à Hromklay, provenant de Béthias. Éd. Jérusalem, 1855; original grec, PG 106, 493-785. — Correction de la trad. arménienne de l'*Apocalypse* (1198, peu avant la mort de Nersès); c'est en fait une nouvelle version, qui devient dès lors version canonique dans les éd. imprimées. — *Hawak'umn meknut'ean...* (Commentaire des sept Épîtres catholiques), correction en 1176 de la version faite sous Grigoris III en 1163. Inédit; original grec en PG 119, 451-721 : l'auteur est inconnu, cf. l'art. *Œcumenius, infra.* — *T'ult Barnabay* (Épître de Barnabé), traduite probablement lors de la mission à Constantinople en 1197 (cf. finale de la main de Nersès dans le *Vatic. gr.* 859; fac-similé en *Sissouan*, p. 96; éd. arm., p. 92).

2) *Écrits hagiographiques et monastiques.* — *Grigori... Papi...*, *Dialogues* de Grégoire le Grand (cf. DS, t. 6, col. 878-880), traduits à Hromklay en 1179 d'après la version grecque du pape Zacharie 1er existant dans le monastère de Béthias à Antioche (PL 77, 149-432). — *Srboy hôrn Benediktosi...*, *Règle* de saint Benoît, traduite en 1179 à Antioche, avec l'aide du moine Kilam (= Guillaume). — *Sahmank' vanic'* (Constitution monastique... écrite par Bérenger, du monastère de Fécamp, qu'il porta à Antioche où il réforma la cénobie de Saint-Paul), traduite en ce même monastère avec l'aide de Kilam. L'original latin est perdu. Éd. et trad. latine, *Statutum monasticum Benedictinum*, Venise, 1880, p. 10-111; p. 113-123 : *Vie* de S. Benoît selon le Synaxaire arménien et trad. latine.

Sur les circonstances de ces traductions, cf. Akinian, p. 281-289, et H. Anasyan, « Bibliologie arménienne » (arm.), t. 2, Érévan, 1976, col. 1482-1485; l'auteur pense à tort, en se basant sur l'interprétation erronée d'un colophon de Nersès, que la traduction de Bérenger a été faite sur une version grecque.

4) *Livres liturgiques.* — « Rituel de l'Église de Rome », d'après un ms apporté par Grigor, évêque de Philippopolis; trad. faite sur ordre de Grigor Tlay et révisée dans la suite. Voir Akinian, p. 302-316, qui compare le ms 1026 d'Ejmiacin avec des rites semblables mentionnés par E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, 4 vol., Venise, 1783. — « Rituel du sacre du roi », selon le ms apporté par l'évêque de Münster. Les mss 1026 d'Ejmiacin et 2673 de Jérusalem contiennent deux versions différentes, l'une « selon la grande Église de Rome », l'autre « selon notre rite d'Arménie »; c'est probablement la première qui fut employée pour le sacre de Léon (6 janvier 1199); éditée par L. Alishan, *Sisuan*, p. 472-475; trad. franç. par G. Bayan, *Léon le Magnifique*, p. 327-336.

5) *Documents ecclésiastiques.* — *Lettre d'Innocent* II *à Grigoris* III (1141); éd. par A. Ter-Mikelian, *Ararat*, t. 26, 1893, p. 133-138; colophon de Nersès, Akinian, p. 296-297. — *Lettre de Lucius* III *à Grigor Tlay*, éd. M. Č'amč'ean, « Histoire des arméniens », t. 3, Venise, 1786, p. 142-144; reprise par A. Balgy, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos*, éd. arm., Vienne, 1877, p. 49-51; éd. lat., 1878, p. 54-56. Détails bibliographiques dans B. L. Zekiyan, *Le colonie armene del Medioevo in Italia*, dans *Atti del* I *Simposio Intern. di Arte Armena*, Venise, 1978, p. 850, n. 126. — Deux *Lettres de Clément* III *à Grigor* VI *Apirat* et une *Lettre au prince Léon*, à l'occasion du départ de la 3e Croisade (1187-1191); éd. presque complète de la première par Alishan, *Sisuan*, p. 467; trad. franç. dans *Léon le Magnifique*, p. 163-164; éd. complète par Ter-Mikelian, *Ararat*, p. 140-144.

D'autres documents ont été traduits en 1179 avec l'aide du métropolite Constantin; plusieurs ont été édités, avec l'original grec, par N. Finck, dans *Zeitschrift für armenische Philologie*, t. 1, 1903, p. 198-204.

Nersès a recueilli également la Correspondance de Šnorhali et de Grigor Tlay avec les Grecs (éd. Jérusalem, 1871); on lui attribue encore la réunion en un seul volume de la Bible arménienne. Plusieurs mss conservent encore des colophons attestant son activité de copiste; cf. Hovsep'anc', col. 465-466, 609-610, etc.

3. **Le réformateur.** — L'activité de Nersès comme réformateur est en étroite liaison avec ses efforts constants pour dépasser la pratique d'un christianisme borné par des limites ethniques, historiques ou politiques et s'ouvrir au dialogue avec tous les chrétiens, en quête d'une communion vraiment évangélique. Il constatait en outre que certains usages en vigueur dans l'Église arménienne résultaient d'évolutions assez récentes, causées ou imposées parfois par les situations politiques; ils ne pouvaient être justifiés ni par leur antiquité ni par des raisons théologiques et pastorales.

Dans le contexte de l'époque, où l'on soulignait tout ce qui distinguait les Arméniens des autres chrétiens, surtout des Byzantins, et accentuait l'identité du rite arménien, les critiques de Nersès, parfois ironiques et implacables, avaient peu de chances d'être accueillies avec faveur. Au contraire, elles étaient facilement interprétées comme un mépris de sa nation et de son Église.

Cette accusation énoncée du vivant de Nersès par ses adversaires de l'Arménie orientale, n'avait pas résisté à son prestige croissant et à sa renommée de sainteté, surtout après sa mort. Même Grégoire de Tat'ew † 1410, un des représentants les plus distingués du mouvement nationaliste et de la pleine indépendance de l'Église arménienne, n'hésite pas à couronner Nersès du titre de « Grand » (cf. *Sissouan*, p. 97, n. 2). La question a été cependant ranimée vers la fin du siècle dernier par le philologue K. Ezeanc' qui dans son *Introduction* à la *Chronologie* de J. Dardel (cf. bibliographie) attaque Nersès d'une façon véhémente, mettant en cause son patriotisme, mais aussi sa sainteté, sa taille morale d'homme et de religieux. Selon Ezeanc' Nersès était mené « moins par la charité chrétienne... que par ses passions personnelles... Il cherchait partout la popularité. C'est pourquoi il pactisait avec les doctrines de toutes les Églises, même dans les questions les plus essentielles. Vaniteux et âpre à la gloire, contrairement à sa vocation, il n'était pas étranger aux intérêts mondains » (p. XXV).

Cette prise de position souleva une marée de réactions que nous ne pouvons exposer en détail; ces polémiques ont cependant cessé, et l'Église arménienne s'accorde aujourd'hui pour reconnaître à Nersès sa vraie grandeur de saint et de docteur de l'Église. Ajoutons qu'un dossier contre Nersès avait été envoyé au Saint-Office lors de la publication du *Commentaire sur la Liturgie* par les Mékhitaristes de Venise; l'une des accusations principales était son indifférentisme religieux!

Les réformes envisagées par Nersès sont exposées en grande partie dans son *Commentaire sur la Liturgie*, qui reste à cet égard son œuvre fondamentale. Nersès s'y exprime avec l'enthousiasme idéaliste de ses vingt-quatre ans, la franchise d'un caractère étranger à la diplomatie, l'ardeur de son tempérament fougueux. Sa jeunesse et son style passionné n'étaient certainement pas les facteurs les plus indiqués pour faire accepter ces idées dans un milieu déjà mal disposé. Il faut donc distinguer entre la valeur objective des réformes et la manière un peu abrupte de les proposer.

Ces réformes sont d'ordre liturgique et disciplinaire.

1° Liturgie. — *La Messe* : 1) célébrer avec les vêtements liturgiques, usage qui s'était perdu à l'époque de la chute du royaume; 2) supprimer l'appropriation des intentions de messe

et le calcul du nombre de messes en fonction de l'aumône reçue, malgré l'usage qui avait prévalu à partir du 10e siècle; 3) rétablir la concélébration; 4) faire quelques emprunts à la Liturgie de Jean-Chrysostome; 5) lire l'évangile en plusieurs langues, là où il y a nécessité pastorale.

L'Office : 1) célébration distincte de chaque heure, suivant l'usage ancien; 2) célébrer à l'église, et non dans les *gawit'* sorte de vestibules apparus dans l'architecture arménienne à partir du 10e siècle et richement ornementés.

Les fêtes : célébrer la Noël le 25 décembre, l'Assomption et l'Exaltation de la Croix au jour où elles tombent, et non le dimanche le plus proche; 2) selon l'Anonyme (cf. bibliographie), Nersès aurait établi un calendrier pour les fêtes des saints; si ce témoignage est valable — on n'en connaît pas d'autres —, il s'agirait là d'une vraie nouveauté par rapport à la tradition séculaire.

2° Discipline. — 1) L'évêque doit résider dans son diocèse, et non dans un monastère lointain; 2) la succession héréditaire est exclue, sauf si elle s'explique par les qualités du candidat, comme dans le cas de Šnorhali; 3) exclusion des ordinations prématurées (bien que Nersès soit devenu prêtre très jeune); 4) permission des troisièmes noces, suivant l'usage romain, « à cause de la faiblesse des enfants de ce temps ».

Nersès suggère en outre la réforme du rite et surtout des implications canoniques de la bénédiction des moines, en s'appuyant sur la tradition primitive de la distinction entre sacerdoce et monacat.

4. Le promoteur de l'oecuménisme. — Un des traits caractéristiques de la figure de Nersès est sa dimension œcuménique; avec son grand-oncle Šnorhali, il est une des rares personnalités médiévales qui dépassèrent l'irénisme pratique des milieux les plus ouverts pour ébaucher une véritable théologie œcuménique.

L'objection majeure qu'on pourrait soulever à propos de l'œcuménisme de Nersès est celle qu'Ormanian avance à propos de sa charité, en disant qu'elle s'étendait aux étrangers mais non à ses compatriotes (*Azkabadum*, t. 1, col. 1516). Mais cette objection ne résiste pas à une critique sérieuse : son « arménité » est même trop évidente pour avoir besoin de preuve. La véritable question est de discerner si sa manière d'agir était la plus apte à l'apaisement des esprits et à la réalisation d'une entente. Ici, la réponse peut être hésitante. On peut dire néanmoins que Nersès réussit au concile de Hromklay, par le feu de sa parole, à persuader la hiérarchie arménienne de signer la formule d'union; c'est la mort prématurée de l'empereur Manuel et la politique religieuse très différente de son successeur Isaac Ange qui firent échouer cette union à peine ébauchée.

Il est vrai que, dans son *Discours synodal* comme dans ses autres écrits, Nersès donne parfois l'impression d'exiger plus de concessions de la part des Arméniens que de leurs partenaires. Mais il faut tenir compte que ces écrits s'adressent exclusivement aux Arméniens; il est donc normal que ceux-ci soient invités à la condescendance et à l'estime des autres. D'ailleurs, les sages réponses aux « Neuf chapitres », adoptées par le concile de Hromklay, suffisent à montrer que sa conception de l'union restait celle de Šnorhali : les modifications rituelles ou disciplinaires proposées supposent une condescendance réciproque et non la suprématie d'un parti sur l'autre.

L'approfondissement majeur que Nersès apporte au fondement théologique de l'idéal œcuménique est l'enracinement de cet idéal dans l'action salvifique du Christ, par laquelle le Sauveur unit tous les rachetés dans un seul corps dont il est la Tête : « Nous avons divisé le Corps unique du Christ en de nombreux corps, et nous avons partagé son Église unique en beaucoup de parties (*Discours synodal*, trad. Mercier, p. 30). « Nous n'avons qu'une Tête, le Christ. Comment est-il possible à des membres d'une même tête d'être dissociés? Avons-nous des blessures? guérissons-nous les uns les autres; bonne santé? sachons nous en réjouir mutuellement » (p. 52).

Nersès voit la racine du mal dans l'oubli du commandement de la charité et de l'esprit de pardon, plus encore dans un nationalisme ou sectarisme exacerbé qui affaiblit le sens fondamental de notre rédemption par le Christ : « Abandonnant le nom du Christ, nous nous jetons au visage... ceux de Haïq, d'Arame, de Romains, d'Hellènes; et devant les reproches que Paul nous adresse sur ce point, nous faisons les sourds. « O insensés! dit-il, Haïq est-il monté sur la croix pour vous? Ou bien avez-vous été baptisés au nom d'Arame? Comment se fait-il que vous ayez moins d'estime pour le nom du Christ, qui est mort pour vous, et que vous vous glorifiez des anciens païens? » (p. 30). Le dépassement de toute considération d'éthnie ou de groupe atteint ici son sommet.

Nersès est pleinement conscient que les chrétiens, — surtout Grecs et Arméniens en l'occurence —, n'ont aucun motif réel de dresser entre eux un mur de séparation. Il expose cette conviction en parlant du mystère de l'Incarnation, principale pierre de scandale au plan dogmatique, et aussi des différences de rite ou de discipline. Ainsi, l'Eucharistie, qui devrait être l'expression la plus profonde de l'union entre chrétiens, devient par un paradoxe incroyable le signe de leurs divisions : « Unique est la bénédiction, unique le nom du Christ que nous, les nations, nous prononçons (sur le pain), chacun en une langue différente. Et, une fois venue notre inimitié, ce pain, que nous acceptons les uns des autres et mangeons sans scrupule avant de l'avoir béni, dès que nous invoquons sur lui le nom du Christ et en faisons son Corps par une même bénédiction, l'Arménien répugne à y participer dans le sacrifice béni par le Grec, et le Grec dans celui de l'Arménien » (p.55-56; trad. remaniée).

Comme Šnorhali, Nersès est convaincu que ce mouvement vers l'union est une œuvre divine : « Qui a mis en mouvement ce dessein?... Nous ne pouvons citer personne, hors Dieu et Notre-Seigneur Jésus-Christ, la source de la paix » (p. 36).

Cette conviction l'aide à résoudre une objection d'ordre historique : « Mais pourquoi, disent-ils, jusqu'aujourd'hui, personne n'a-t-il montré cela clairement, mais plutôt le contraire? » (p. 47), c'est-à-dire qu'il n'y a pas de différence substantielle entre la profession de foi des Grecs et celle des Arméniens. Il répond d'abord : « Laissons-en à Dieu l'examen ». Mais il ajoute aussitôt : « beaucoup l'ont dit parmi les nôtres, à la suite des premiers saints ». Et si leur avis n'a pas prévalu contre les fauteurs de séparation, c'est parce que « la nature humaine aime l'opposition. Ils ont dédaigné les paroles qui étaient la défense de la vérité et de la paix » (p. 47). C'est le mystère d'iniquité opérant dans le monde qui est aussi à la racine de la rupture dans l'Église; c'est l'œuvre du Malin (cf. p. 20-25).

Lorsqu'il parle des Neuf Chapitres, Nersès fait preuve d'un sens remarquable de mesure et de réalisme : « Des articles qu'ils nous ont présentés, acceptons donc ceux que nous approuvons et que nous pouvons porter, comme une loi des anciens Pères et non comme une loi d'étrangers, de bon cœur et non de mauvais gré, convaincus que c'est pour la gloire de Dieu et non à son déshonneur » (p. 68). Et il ne dédaigne pas d'ajouter aux raisons évangéliques certaines considérations d'ordre politique sur les avantages de l'union : « Ce n'est pas sortir de mon discours de dire encore ceci : Appuyons notre

Église ébranlée à la verge de fer; dans notre captivité, procurons-nous le secours du Centre du monde ... Considérons combien l'Église géorgienne, séparée de nous, appuyée sur eux, resplendit de jour en jour davantage dans le Christ. Au moins sur le tard, nous aussi faisons de même » (p. 68-69). Mais Nersès ajoute : « Je ne dis pas de livrer l'âme pour libérer le corps. Qu'on ne détourne pas mes paroles dans ce sens » (p. 69). Il est pleinement d'accord avec Šnorhali qui tenait pour pire que les infidèles celui qui aurait trahi sa foi pour des motifs humains. Mais comme il est persuadé qu'il n'existe aucun obstacle à l'union quant à la foi, « considérant la faiblesse de certains, en disciple du Christ, je m'efforce, dit-il, de ressembler au Maître, qui a joint la guérison des âmes à celle des corps » (p. 69).

Très sensible à la pneumatologie, Nersès se devait d'encadrer sa vision de l'union dans l'action sanctifiante de l'Esprit-Saint. Il le fait dans la finale du *Discours* : « Prions donc pour que le Seigneur donne la douceur en plus grande abondance encore et qu'il développe, sur notre terre, par la rosée de l'Esprit-Saint, cette semence; peut-être, grâce à sa force, pourrons-nous donner aussi des fruits, de façon à restaurer la paix de l'Église du Christ, aujourd'hui d'intention, demain, dans les faits » (p. 74-75).

5. **Doctrine.** — Nous mentionnerons ici brièvement les autres points principaux de la théologie de Nersès.

1° Sur la question épineuse de la CHRISTOLOGIE, il affirme avec la plus grande fermeté l'orthodoxie de l'Église arménienne. Élégante est à cet égard la réponse à la deuxième proposition des Grecs dans les Neuf Chapitres : « Huic confessioni consentientes invenimus omnes sanctos, ... et divum Cyrillum, qui ... dixit : Una est natura Verbi incarnati. Quod recipientes Patres nostri, juxta eandem Beati Cyrilli mentem idipsum confessi sunt, nobisque tradiderunt, quod secundum conjunctionem Verbi cum carne dicatur per declamationem una natura Verbi cum carne, et non secundum definitionem simplicis essentiae : hoc enim qui poterat a confitentibus Christum Deum et hominem, asseri? ».

Quant à la christologie spéculative, Nersès porte à terme le travail d'une systématisation terminologique amorcée par Šnorhali dans ses discussions avec Théorianos. Une partie du *Discours Synodal* est en fait une étude historico-spéculative sur l'emploi des différents termes christologiques (p. 43-48). Quand il explique pour son compte la doctrine de l'Incarnation, Nersès fixe une terminologie où les mots *bnut'iwn* (nature) et *ēut'iwn* (essence) se réfèrent aux principes d'union dans l'abstrait, tandis que les termes *anjn* (*prosôpon*) et *goyut'iwn* (existence, subsistance) signifient le subsistant concret, l'hypostase (cf. Tékéyan, p. 73-78).

2° La question des INTENTIONS DE MESSE, à la fois théologique et disciplinaire, est traitée en détail. La réflexion théologique de Nersès se situe dans le contexte de sa campagne contre les abus des messes privées et la fausse conception des intentions de messe. On peut résumer sa doctrine dans les points suivants :

1) La Messe est la commémoration, le Sacrement (xorhurd) de la mort et de la passion du Christ, et ne peut être offerte qu'au nom et pour la gloire de Dieu. La Messe ne peut donc être célébrée « au nom » (yanun) d'un défunt, formule qui se rencontre chez quelques auteurs arméniens antérieurs, dans le sens cependant d'une oblation pour le profit spirituel du défunt. Nersès, dans le contexte de son époque et pour extirper toute ambiguïté, préfère bannir l'expression « au nom de ».

2) La vertu de la Messe étant celle même du Christ, personne ne peut se l'approprier. Nersès n'approuve donc pas, à notre avis, les « honoraires de messe » au sens classique de ce terme.

3) La messe est célébrée pour le salut des vivants et des morts. Elle est donc célébrée pour tous, sans distinction, selon la vertu universelle de la Rédemption du Christ. Chacun reçoit les fruits du Sacrifice dans la mesure de sa participation par la foi vive et la componction du cœur.

3° La réflexion de Nersès sur la question de l'*épiclèse* est assez personnelle. Il se situe dans la ligne de la tradition patristique et surtout orientale, qui voit dans l'épiclèse le moment culminant de la célébration eucharistique. Nersès approfondit cependant, de manière originale, la relation entre anamnèse et épiclèse. L'*anamnèse* est déjà une première « consécration », en ce sens que par elle les offrandes deviennent symboles (au sens fort du mot), types et sacrement (xorhurd, ôrinak) du Corps et du Sang du Seigneur; elles sont ainsi absolument séparées du monde profane et, entrées dans la réalité sacramentelle de l'Église, elles sont déjà devenues les moyens de l'action salvifique du Christ. Cependant leur conversion au Corps et Sang du Christ est consommée par les paroles de l'épiclèse, car c'est par l'invocation de l'Esprit Saint, qui porte à son terme l'action salvifique du Christ, que les sacrements acquièrent leur perfection et leur pleine efficacité. Cette interprétation diffère de celles de Salaville et de Sab (cf. bibliographie). On doit souligner cependant que les efforts pour distinguer un moment, ou plutôt un instant, où le Mystère s'accomplit pèchent par anachronisme et se situent en outre hors des perspectives de Nersès, qui traite surtout de l'accomplissement du Mystère dans le temps liturgique.

4° L'EXÉGÈSE de Nersès mériterait une étude approfondie. On soulignera seulement son caractère intensément spirituel, et son insistance sur le sens mystique et tropologique.

6. **Spiritualité.** — 1° *La dimension soteriologique* est l'aspect fondamental sur lequel Nersès appuie sa vie d'intimité avec Dieu. La personne du Christ est au centre de son univers spirituel.

La rédemption est le besoin le plus radical de l'homme et l'objet de son effort le plus engagé. Mais où l'homme trouve-t-il son salut, sinon en Jésus-Christ, qui est le salut même? « Le salut c'est Toi, Jésus, et sur qui d'autre nous appuyerons-nous? Tu partages notre tentation, et en qui d'autre nous réfugierons-nous? Ce n'est pas Toi qui envoies la tentation, et en qui d'autre trouverons-nous abri?... Regarde, Seigneur, vers nous qui sommes tentés et détruits, trahis et dévorés, enivrés et devenus sots. Sauveur, Toi qui as enseigné à demander le Salut, nous T'implorons par tes paroles mêmes, sauve-nous de Celui qui nous menace » (*Commentaire des Psaumes*). La description de cet état désolé de l'homme tenté et pécheur revient souvent sous la plume de Nersès, avec des coloris pathétiques. C'est une expérience différente, cependant, de celle de Grégoire de Narek; celui-ci (cf. DS, t. 6, col. 930) est comme obsédé par le péché qui domine l'homme, réalité quasi ontologique, faisant presque partie de la constitution même de l'homme concret. En Nersès nous avons plutôt l'expérience aiguë de la défaite de l'homme, de l'homme qui combat, qui lutte, d'une puissance plus forte que lui; il ne peut en être libéré que par la vertu du Sauveur.

Pour l'homme qui livre ainsi sa bataille de délivrance, le Sauveur représente « l'espérance, la lumière, la vie,

l'expiation et l'immortalité ». Jésus est par antonomase tout cela à la fois, pour l'homme qui l'invoque et s'abandonne à lui.

2° Dans ce contexte sotériologique prend une signification spéciale la dévotion de Nersès à *la célébration du Sacrifice divin*, ainsi que ses efforts pour que cette célébration fût aussi digne que possible de la grandeur du Mystère. Il avait l'habitude de célébrer chaque jour. Selon l'Anonyme, Nersès portait à l'autel une étoffe sur la poitrine, et le diacre devait la presser deux ou trois fois pour en filtrer la sueur; ce qui indiquerait avec quelle intensité Nersès vivait le Mystère célébré.

3° La sévère ascèse qui accompagnait ces expériences mystiques, outre les austérités et la solitude, offre encore un aspect commun à beaucoup de saints « intellectuels » : *l'amour et l'application pour l'étude*. Nersès a exprimé sa conviction à cet égard dans une phrase lapidaire : « comme le savent bien ceux qui ont l'expérience de l'amour de l'étude, qui est elle-même amour de Dieu » (Hovsēp'eanc', col. 479).

4° Le zèle de Nersès pour *la beauté de la maison de Dieu*, prolongement de sa dévotion à la messe, est un autre trait de sa spiritualité. Nous avons un témoignage significatif sur le triple amour de Nersès : les pauvres, l'étude, la beauté de la maison de Dieu : des 30 000 pièces d'or héritées de son père, il attribua un tiers aux pauvres, un tiers à la transcription des manuscrits, le dernier tiers aux besoins des églises.

Concluons cet exposé en revenant au sens pneumatologique de sa spiritualité. Si Jésus est Sauveur, Vie et Lumière, il guide, instruit, renouvelle et sanctifie par l'Esprit qui est partout présent, dans la vie personnelle du chrétien comme dans la réalité sacramentelle de l'Église. Les exposés de Nersès sur l'épiclèse et sa décision d'introduire au début de la messe l'invocation à l'Esprit Saint composée par Grégoire de Narek (*Livre de prières*, trad. franç., SC 78, 1961, p. 206-209) sont l'expression synthétique de la place donnée à l'Esprit sous ce double aspect.

Répertoires bibliographiques. — A. Łazikian, *Haykatan nor matenagitu'iwn* (Nouvelle bibliologie arménienne), t. 2, Venise, 1912, col. 212-223. — N. Akinian, *Nersēs Lambronac'i*... (N. de L..., sa vie et ses œuvres littéraires...), Vienne, 1956, p. 5-10, 131-326. — G. Hakobyan, *Nersēs Lambronac'i*, Érévan, 1971, p. 363-365. Ces deux derniers ouvrages sont aussi des biographies de valeur.

Sources. — Les colophons de Nersès sont une des sources principales; réunis par L. Alishan, dans *Hayapatum*, Venise, 1901, n. 305-306, p. 425-433; repris par Hovsēp'eanc' dans son *recueil* « Colophons de manuscrits », t. 1, Antélias, 1951 (index analytique); ajouter deux colophons publiés par N. Akinian, cité *supra*, p. 292, 296-297. — « Colophon de Samuel de Skewra », copiste du *Commentaire sur les Psaumes*, qui donne à la fin une sorte de biographie; éd. Hovsēp'eanc', col. 541-550. — « Panégyrique et mémoire de saint... Nersès », appelé « l'Anonyme », qui remonte aux années 1198-1204, écrit par un familier; éd. Alishan, *Hayapatum*, n. 304, p. 419-424. — Grigor Skewrac'i, « Panégyrique de S.N. de L. », rédigé en 1204 par un moine de Skewra; éd. L. Alishan, dans *Sop'erk' Haykakank'*, n. 15, Venise, 1854, p. 1-90. — « Histoire et mémoire du saint et lumineux docteur... N. », qui se trouve dans le Synaxaire; Akinian pense qu'il fut rédigé peut-être par Kirakos Arewelc'i ou Ganjakec'i (13e s.); éd. et trad. G. Bayan, *Le Synaxaire arménien de Ter Israel*, PO 21, Paris, 1930, p. 726-729, 1770-1773 (14 juillet). — Xač'atur Skewrac'i, disciple de Nersès, « Élégie sur l'archevêque de Tarse... »; éd. Akinian, cité *supra*, p. 89-93; trad. franç. en *Sissouan* (cf. *infra*), p. 100-102.

Études. — Voir dans la bibliographie de l'art. *Nersès Šnorhali* les études de Ter Mikelian, Der Nersessian, Arpee, Boyajian, Tournebize, Dzoulikian, Mécérian, de Serpos, Anninskij, etc.

F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886, p. 110-120 (étude et trad. partielle des hymnes pour les 6e et 7e jours de Pentecôte). — L. Alishan, *Sisuan* (en arm.), Venise, 1885; trad. franç., *Sissouan*, Venise, 1899, p. 89-112 et *passim*; *Léon le Magnifique*, cf. *supra* (trad. franç. par G. Bayan de la dernière partie de *Sisuan*). — F. C. Conybeare, *On Some Armenian Noticial*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 5, 1896, p. 118-136. — J. Karst, *Grundriss des armenischen Rechtes*, t. 1, Stuttgart, 1906, p. 24-42. — J. Kohler, *Altsyrisches und armenisches Recht*, dans *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, t. 19, 1906, p. 103-130. — G. Amaduni, *Influsso del diritto romano giustinianeo sul diritto armeno*.., dans *Acta Congressus Iuridici internationalis*, t. 2, Rome, 1935, p. 227-258.

S. Salaville, *Consécration et épiclèse dans l'Église arménienne au 13e siècle... Nersès de L.*, dans *Échos d'Orient*, t. 16, 1913, p. 28-31. — I. Naslian, *De parte christifidelium actuosa in sacrificio Missae... juxta doctrinam S. Narsetis Lampronensis*, Venise, 1939. — Joseph-Sab, *La forma dell'Eucaristia e l'Epiclesi nella liturgia armena secondo N. L.*, dans *Studia Orientalia*, t. 4, 1959, p. 132-184. — P. Tekeyan, *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie... (1165-1198)*, OCA 124, 1939.

M. Ormanian, *L'Église arménienne*, Paris, 1910, p. 51-52. — H. Thorossian, *Histoire de la littérature arménienne*, Paris, 1951, p. 137-140. — W. Hecht, *Byzanz und die Armenier nach dem Tode Kaiser Manuels* I (*1180-1196*), dans *Byzantion*, t. 37, 1967, p. 66-74. — Y. Dachkevytch, *Les Arméniens à Kiev (jusqu'en 1240)*, dans *Revue des études arméniennes*, t. 11, 1975-1976, p. 343-346 Projet d'une coalition religieuse antibyzantine arméno-ruthène dans les années 70 du 12e siècle. — J. Richard, *La Papauté et les missions d'Orient au moyen âge (13e-15e siècles)*, Rome, 1977, p. 48-50.

DTC, t. 11, 1931, col. 72-76 (J. Karst). — BS, t. 9, 1967, col. 730-732 (R. Janin).

Des études en arménien, nous mentionnons seulement les écrits les plus significatifs sur la personne et l'œuvre de Nersès, après l'attaque de K. Ezanc' (introd. à son éd. arménienne de J. Dardel, *Chronique des Arméniens*, St.-Pétersbourg, 1891). Voir aussi les études de Kibarian, Akinian, Hakobyan, mentionnées ci-dessus.

K. B. (Karekin Badriark' Xač'adurian), *S. Nersēs Lambronac'i*... (S. N. de L. A l'occasion du 739e anniversaire de sa mort), dans *Šołakat'*, t. 6, 1957, p. 176-180. — N. Der Nersessian, *Mer naxneac'*... (La foi de nos Ancêtres... § 9, N. L.), dans *Pazmaveb*, t. 117, 1959, p. 189-196. — A. Š. Mnac'Akanyan, *Grigor Tłay*... (G. T., poésies et poèmes), Érévan, 1972, introd. et *passim*. — G. H. Grigoryan, *N. L. p'ilisop'akayan hayec'k'nerē* (Les conceptions philosophiques de N.), dans *Lraber Hasakarakan Gitut' iwnneri*, 1975/3, p. 70-80 (avec résumé en russe).

DS, t. 1, col. 863-872 *passim*; t. 4, col. 50; t. 6, col. 928; t. 10, col. 948-949.

Boghos Levon Zekiyan.

3. NERSÈS IV ŠNORHALI (saint), catholicos et docteur de l'Église arménienne, 1102-1173.

1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Le pasteur.* — 4. *Christologie.* — 5. *Le prophète de l'œcuménisme.* — 6. *Spiritualité.*

1. **La vie** de Nersès Šnorhali (le *Gracieux*; l'adjectif indique douceur et amabilité, mais aussi abondance et équilibre des dons de nature et de grâce) se situe en cette période critique de l'histoire arménienne qui suit la destruction du royaume des Bagratides d'Ani par l'empire byzantin (1045). Les Arméniens sont dispersés en Asie mineure et sur les côtes septentrionales de la Mer Noire jusqu'en Transylvanie. Une partie, installée en Cilicie où se trouvait déjà une colonie arménienne,

cherche à conquérir son autonomie sur les territoires reçus en fief de l'empereur en échange de possessions patrimoniales cédées à l'empire.

Né en 1102 (cf. Yovsep'eanc', cité *infra*, 418), dans la forteresse Covk', près du lac de même nom (aujourd'hui Gölcük), dans la 4e Arménie, au sud-est de l'actuel Elâziğ (cf. Ananian, dans *Bazmavep* = Baz, 1973), Nersès descendait du jeune rameau des Pahlawuni (*Nor Pahlawunik'*); ceux-ci se considéraient comme les héritiers des anciens Pahlawuni, famille de Grégoire l'Illuminateur (cf. DS, t. 1, col. 867), à travers la lignée des Kamsarakan. Son père Apirat était fils d'Apljahap et de la fille aînée de Grigor Magistros † 1058, général et écrivain célèbre dont l'un des fils, Vahram, devint catholicos sous le nom de Grigor II Vkayasēr (le martyrophile, 1056-1105). La famille aurait donné deux autres catholicoi avant Nersès : Barseł I (1105-1113), fils de Vasak, oncle de Nersès, et Grigoris III (né en 1096; 1113-1166), frère aîné de Nersès.

Nersès semble avoir reçu sa première éducation dans la maison familiale où il resta jusqu'à la mort de son père (vers 1111). Il rejoint alors son frère Grigoris au Karmir Vank' (Monastère Rouge) de K'esun, dans les domaines du prince arménien Goł Vasil. Les deux frères jouissent de la protection du catholicos Barseł II, qui semble y avoir installé son siège depuis 1106. L'higoumène était alors le Vardapet Step'anos, surnommé Manuk (enfant) et aussi Šnorhali, comme d'autres vardapets du monastère; mais l'histoire réservera par excellence cet adjectif à notre Nersès. Ce Step'anos, qui n'a laissé aucun écrit, fut sans doute à l'époque un des meilleurs théologiens d'Arménie, si l'on juge d'après ses brillants disciples : les exégètes Ignatios, Barseł, Sargis, le catholicos Grigoris III et Šnorhali.

Grigoris III, à la suite de la mort de Goł Vasil (1112), doit encore déplacer le siège catholicossal; ayant acquis du prince d'Antioche la forteresse de Cov ou Covk', au nord-est d'Ayntab (Gaziantep), avec les quinze villages des environs, il s'y établit avec sa cour (vers 1116, en tout cas avant 1121, date où le transfert est évoqué par Nersès dans sa *Vipasanuti'wn*). Nersès resta peut-être quelques années encore à Karmir Vank', mais en 1120, il est ordonné prêtre à dix-huit ans par Grigoris, qui lui impose le nom de Nersès, ce qui entraînera l'oubli du nom de baptême. Grigoris le prit probablement comme son premier collaborateur et quelques années plus tard lui conféra la consécration épiscopale.

L'expédition du sultan seldjoukide d'Ikonion (Konia), Masud, oblige Grigoris à déplacer une nouvelle fois son siège; il se fixe dans la forteresse de Hṙomklay (Romaiôn Koulà, Qal'at-el-Rum, Rumkale), le *Ranculat* des croisés, au nord-ouest de Gaziantep et au nord de Birecik (Apamée), près de la localité appelée aujourd'hui Halfeti ou Halifati. Hṙomklay, acquis de Béatrice, veuve de Jocelin II, restera la résidence des catholicoi arméniens jusqu'à leur établissement à Sis, capitale du royaume de Cilicie, en 1292. De Hṙomklay, Nersès hérita le titre de *Klayec'i* (habitant de la forteresse), comme premier catholicos qui y fut élu.

Parmi les activités importantes du catholicossat à cette époque, il faut signaler les relations avec l'Église romaine. Selon le *Gawazanagirk'* (Liber pontificalis) de Sis, le pape Honorius II (1124-1130) avait adressé une lettre à Grigoris (cf. Alishan, *Šnorhali*, p. 171 svv). Grigoris prend part avec Nersès au concile de Jérusalem (Pâques 1140), présidé par le cardinal Albéric de Beauvais, évêque d'Ostie, légat pontifical (cf. Guillaume de Tyr, *Historia...* XV, 18). Peut-être Grigoris avait-il participé aussi au Concile d'Antioche, présidé par le même légat. Grigoris remit à Albéric une lettre pour le pape dont nous ne possédons que la réponse en version arménienne (éd. A. Ter-Mikelian, dans *Ararat*, t. 26, 1893, p. 133-138; sur la date de cette lettre, cf. Zekiyan, *Le colonie armene in Italia*, dans *Atti del* I *Simposio*.., Venise, 1978, p. 849). La réponse du pape était accompagnée d'un pastoral et d'un voile (*pallium*?) pour le catholicos (cf. Nersès de Lambron, dans sa biographie en vers de Šnorhali). Nersès joua un rôle dans cette affaire, car le pape exprime le désir de voir ce «saint évêque, agréable à Dieu..., versé dans la langue des arméniens et des latins », et de converser avec lui. Aussi est-il très probable que la délégation envoyée à Rome en 1144 par Gregoris fut conduite par Nersès (cf. Othon de Freising, *Chronikon* VII, 32).

En 1165, Nersès est engagé dans une délicate mission de médiation entre deux grands seigneurs arméniens de Cilicie, T'oros et Ošin, divisés jusqu'à l'affrontement armé par leur politique vis-à-vis de Byzance. Grigoris et Nersès penchaient sans doute pour la politique d'indépendance nationale poursuivie par T'oros. C'est dans ses domaines qu'ils avaient trouvé refuge lors de la première invasion de Masud (1149). En 1151, au moment où Manuel Comnène venait d'acquérir les territoires de Béatrice, ils avaient acquis de celle-ci le territoire de Hṙomklay, pour rester hors des frontières de l'empire, éviter d'être soumis au pouvoir musulman et sauver ainsi l'autonomie et l'existence même du catholicossat. Ils étaient cependant liés avec Ošin, seigneur de Lambron, qui avait épousé leur nièce.

La rencontre entre les deux rivaux, sans doute chez T'oros, aboutit à la paix, paix passagère pourtant car l'antagonisme entre les deux maisons produisit encore de nouveaux affrontements.

Ošin invita Nersès à venir avec lui en Cilicie occidentale. En cours de route, ils s'arrêtèrent à Mamistra où Nersès eut une importante rencontre avec le gouverneur grec de la région, Alexis Axouch le protostrate, gendre de Manuel, rencontre probablement programmée par le grécophile Ošin, dans l'espoir de briser le mur d'incompréhension qui séparait grecs et arméniens. Fasciné par la sagesse et la douceur de Nersès, le gouverneur lui demanda de mettre par écrit la profession de foi arménienne; ce fut le début d'une longue correspondance et de négociations théologiques entre les deux Églises (*cf. infra*).

Au retour de Nersès, Grigoris, âgé et malade, voulut se retirer du ministère actif. Au synode général du jour des Rameaux (17 avril 1166), il proposa Nersès pour lui succéder. Les électeurs acceptèrent et Nersès devint co-catholicos avec droit de succession, le catholicos arménien gardant son titre jusqu'à sa mort. Grigoris mourut au mois d'août suivant. Ce fut donc Nersès qui conduisit les pourparlers avec les Grecs, représentés par une délégation impériale conduite par Théorianos, théologien assez érudit et ouvert, accompagné d'ailleurs par Jean Atman, évêque de Philippopolis, d'origine arménienne. La délégation arriva à Hṙomklay le 15 mai 1170, et y revint en fin d'année 1171. Nersès et Théorianos purent s'entendre sur les termes de l'union, mais la réponse définitive des Arméniens fut remise au concile prévu pour l'été suivant. Nersès avait déjà convoqué au concile les pasteurs, les supérieurs religieux et les vardapets de toutes les régions d'Arménie lorsqu'il mourut le 13 août 1173. Le concile n'eut lieu qu'en 1179: Nersès de Lambron (cf. *supra*, col. 122-134), son petit-neveu, en fut le protagoniste. Entre temps

les négociations se poursuivirent sous le successeur de Šnorhali, Grigor Tłay (le jeune).

La source principale sur la vie et les activités de Nersès est contenue dans ses *œuvres*, en particulier les mémoriaux (cf. *infra*). Sur les tentatives d'union avec les grecs, le recueil constitué par Nersès de Lambron, petit-neveu de Šnorhali, *Patčar xndroy miabanut'ean*, est aussi une source importante; il est publié dans les éd. de la Correspondance; la relation des discussions par Théorianos est aussi un document précieux (PG 133, 119-279), à utiliser cependant de façon critique (autres éd. de ce document signalées L. Zekiyan, *Un dialogue œcuménique...*).

Parmi les *notices biographiques*, la *Biographie* en vers de Nersès de Lambron tient une place à part (publiée avec la Correspondance de Šnorhali, dans les deux premières éditions, St-Pétersbourg, 1788; Constantinople, 1825). Le mémorial annexé à l'*Épître Générale* (cf. *infra*) est un document de grand intérêt en raison de son antiquité; cf. Yovsēp'eanc', « Colophons des Manuscrits » (en arm.), t. 1 (du 5e s. à 1250), Antélias, Liban, 1951, col. 415-417. Une autre *Biographie*, assez étendue, date de 1240; elle a été éditée par Alishan, dans *Sop'erk'*, n. 14, Venise, 1854 (trad. en arm. moderne par H. Klnjan, Venise, 1974; un abrégé de cette biographie, de 1273, se trouve en Yovsēp'eanc', 423-444). Les mémoriaux ou colophons contemporains recueillis par Yovsēp'eanc' offrent aussi une source inestimable. Les historiens de l'époque et le Synaxaire (*Yaysmawurk'*) complètent nos informations (cf. Zekiyan, cité *supra*).

2. **Œuvres.** — Šnorhali compte parmi les auteurs les plus féconds de l'ancienne littérature arménienne.

1° *Œuvres en vers.* — 1) *Vipasanut'iun*, la première en date, est une Histoire d'Arménie, en 1590 vers octosyllabiques, richement rimés. L'auteur donne une attention particulière aux vicissitudes de la famille Pahlawuni, depuis les ancêtres jusqu'à Grigoris III. Éd. dans *Bank' Č'ap'aw* = BC (Œuvres en vers), Venise, 1830, p. 492-559; 2e éd., 1928, p. 242-608.

2) *Olb Edessioy* (Élégie sur Édesse), pour la prise de la ville par Imad-ed-Din Zengi, atabeg d'Alep (23 décembre 1144). Le poème, en 1046 vers de seize syllabes, fut rédigé en 1145-1146 à la demande de son neveu Apirat (le futur catholicos Grigor VI, 1194-1203). Dans une brillante prosopopée, la Ville elle-même raconte sa destruction après une adresse aux cinq sièges patriarcaux de l'antiquité et aux anciennes capitales d'Arménie, Vałaršapat et Ani, pour les inviter à pleurer sur son sort. Le poème s'achève par l'espoir du retour des Francs.

Éditions : Madras, 1810; Paris, Société Asiatique, 1828 (texte arménien par J. Zohrab, « Notice sur Nersès Klaïetsi » en français par Saint-Martin; variantes textuelles, p. 91-106); Tiflis, 1829; Calcutta, 1832 (= éd. de Madras); *Recueil des historiens des Croisades, Documents arméniens*, t. 1, éd. É. Dulaurier, Paris, 1869, p. 256-258 (extrait de la partie historique); Érévan, 1968 (= éd. de Tiflis). — Éd. critique par M. Mkrtč'yan, introd. de P. Xač'atryan, Érévan, 1973.

Traductions : en français, fragments par Ch. Cirbied, dans J.-F. Michaud, *La Bibliothèque des Croisades*, 3e partie, *Chroniques grecques et arméniennes*, Paris, 1829, p. 499-504 (cf. J.-F. Michaud, *Histoire des Croisades*, t. 1, Paris, 1812 et t. 5); *Extrait..*, par E. Boré, dans *Journal Asiatique*, 1835, p. 293-297; É. Dulaurier, cité *supra*; fragments par P. Gamarras, dans *Poésie arménienne. Anthologie*, éd. R. Melik, Paris, 1973. En allemand, fragments dans P. Norrenberg, K. Macke, *Literaturgeschichte*, Münster, 1896, p. 307-310 (cf. Tazikean, p. 255).

3) *Ban Hawatoy* (La parole de la foi), 1359 vers octosyllabiques et un mémorial de 144 vers, en 1151, à la demande d'Apirat. Description de la vie de Jésus, avec réflexions dogmatiques et spirituelles. Éd. en BC, p. 167-227; 2e éd., p. 179-245.

4) *Yisus Ordi* (Jésus Fils unique du Père), premiers mots du poème de 3840 vers octosyllabiques, divisé en trois livres par les éditeurs, suivi d'un mémorial de 160 vers, achevé le premier jour de l'an arménien 600 (12 février 1152; cf. mémorial). Le titre long de l'auteur le présente comme « plainte et gémissement du cœur, colloque avec Dieu » et « Tragédie historiée des Écritures saintes »; visiblement inspiré de Grégoire de Narek (10e s.; DS, t. 6, col. 927-932), c'est le chef-d'œuvre de Šnorhali (C.F. Neumann, *Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur*, Leipzig, 1836, p. 152 svv); « librum plane divinum » selon J. Villotte (*Dictionarium novum latino-armenianum*, Rome, 1714, p. 751); cf. encore Alishan, p. 241, qui en loue la profondeur spirituelle.

Éd. Venise, 1565, 1643, 1660, 1686; Amsterdam, 1660; Marseille?, 1702; Constantinople, 1724, 1746, 1796, 1824; St-Pétersbourg, 1785; Madras, 1792; BC, p. 7-166; 2e éd., p. 7-177. — Trad. angl. par J. Wingate, New York, 1947; trad. franç. annotée par I. Kéchichian, SC, 203, 1973 (nouvelle division tripartite en 1 000 quatrains; les mss donnent le texte sans interruption, cf. introd., p. 21); en arménien moderne, par Š. Kalustian, Istamboul, 1974.

5) *Malt'ank' ar surb hreštaksn* (Supplication aux Saints Anges), 200 vers octosyllabiques et mémorial de 12 vers; composé en 1162 sur la demande de Grigoris, ce poème complète le Panégyrique en prose sur les Anges.

6) *Yałags erknic' ew zarduc' nora* (Sur le ciel et ses ornements), 187 vers en général dodécasyllabiques; écrit à la demande du médecin et astronome Mxit'ar Herac'i, le poème est suivi d'une « exhortation » en 62 vers de onze ou douze syllabes; c'est une profession de foi en Dieu, Trinité créatrice, et le Verbe incarné.

7) *Nerbołean kensatu surb xač'in* (Panégyrique de la Sainte Croix vivifiante), 220 vers de douze syllabes et 386 de huit syllabes, inspiré du discours *Barjrac'uc'ēk* (Exaltez), attribué au philosophe David Anyalt (6e s.); composé à la demande d'un certain Vardan Vardapet, moine de Hałbat en Arménie orientale. Plusieurs mss le donnent anonyme, d'autres l'attribuent à Nersès de Lambron.

8) Deux lettres : à son neveu Apirat, alors à Constantinople (Alishan la date de 1151 environ); à un prince de la grande Arménie.

9) *Poèmes didactiques* : trois poèmes allégoriques à partir de l'alphabet arménien : la foi, la morale, exhortation aux enfants; une poésie sur Salomon, suivie de six brèves paraphrases sur les livres sapientiaux (en 1141, d'après la 3e paraphrase); une prière en 36 vers de seize syllabes, *Ban malt'anac'*.

10) Des *Talk* (Odes), dont plus de 40 sont publiées, sur les mystères du salut et les saints. Les meilleures du point de vue poétique concernent l'Annonciation, le Vendredi-Saint, la Croix, sainte Hṙipsimē. Nersès exploite ici toutes les ressources de la versification syllabique arménienne, dont il est le premier grand maître, des rythmes les plus simples aux plus compliqués.

11) Deux *Ganj* (Trésors), en prose rythmée sur la Transfiguration et l'Assomption de la Vierge. — 12) Des *Devinettes* (Hanelukk') et *Allégories* (Aṙakk'), écrites « pour la joie des hommes », mais où perce aussi une intention pastorale; il y en a plus de 200, en un

style proche de la langue et des formes poétiques populaires.

Éditions. Les ouvrages 5)-12) figurent dans les éd. vénitiennes de BC. Les *Devinettes* y sont au nombre de 120. Quelques-uns de ces écrits et d'autres *Devinettes* figurent dans d'autres recueils : *Girk' or i mnac'ordac' Yisus Ordwoy groc'n*, s l, 1677; cf. Tazigian, col. 237 svv; *Hanelukk' kam arelcuaeck'...*, Constantinople, 1724 (p. 33 svv, conte médiéval de l'enfant Farman); *Arakk' ew otanawork'...*, Venise, 1790; éd. de *Olb Edesioy*, Paris, 1828, p. 107-122; éd. du même ouvrage, Érévan, 1968.

Trad. allem. P. Vetter, *N. Schorn. Kirchenlieder*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 81, 1899, p. 89-111 (13 odes); trad. franç. A. Tchobanian, *La Roseraie d'Arménie*, t. 2, Paris, 1923, p. 7-10 (*Devinettes*).

13) Un grand nombre de *Tropaires* (sărakan), *Hymnes* (erg) et quelques chants de la Messe, dont Nersès compose aussi la musique. C'est lui qui a sans doute le plus enrichi l'hymnaire et l'office arménien. Certains tropaires et hymnes sont restés populaires jusqu'à nos jours : *Canons des dimanches du Carême*, *Hymnes du Vendredi-Saint* (*Aysor Ančaṙ* et *Norogol*, d'après les premiers mots), hymnes de Prime (*Arewagal*) durant le carême, chant du Nocturne *Aṙawôt Lusoy* (Matin de Lumière), devenu la prière du matin de tout fidèle arménien. L'auteur y déploie la même maîtrise de la langue et du rythme.

Pour les éd. et trad., cf. les bibliographies des livres liturgiques arméniens. Signalons : en turc, deux chants du Nocturne (*Aŝxarch amenayn* et *Aṙawôt lusoy*), trad. G. Tercagian, Constantinople, 1874; en arm. moderne par E. Turian, *Luys*, N. S., t. 1, Constantinople, 1905 (diverses hymnes); en français, A. Renoux, *Le Triduum pascal dans le rite arménien et les hymnes de la Grande Semaine*, dans *Revue des études arméniennes* = REArm, t. 7, 1970, p. 55-75, textes, p. 77-122; F. Nève, *Les hymnes funèbres de l'Église arménienne*, Louvain, 1855, p. 22-27; en italien, *Inni Sacri di San Nersès..*, par P. M. Gianascian, Venise, 1973 (la traduction veut se limiter aux pièces d'authenticité plus assurée; pour une discussion détaillée quant aux tropaires, cf. Djemdjemian, Baz, 1973, p. 362-393; 1974, p. 86-105).

L'œuvre poétique de Nersès « dépasse 20 000 vers, et égale en quantité celle de Grégoire de Nazianze » (I. Kéchichian, SC 203, p. 32).

2° Œuvres en prose. — 1) Deux *Panégyriques* (Nerbol) sur les Anges et sur la Croix, en liaison avec les poèmes sur les mêmes sujets. Le premier s'inspire du pseudo-Denys. La langue de ces sermons dénote les caractéristiques grécisantes de leur source.

Éditions : le premier en *Nerboł Srboc Hreštakapetac'* (cité *infra*) ; le début du second en *Crak'al*, t. 3, 1861-1862, p. 37-40 (publication interrompue avec la cessation de cette revue). — Trad. latine J. Cappelletti, *S. Nersetis Clajensis... Opera*, t. 2 Venise, 1833, p. 210-240, 241-323; les deux volumes de cette trad. contiennent toutes les œuvres en prose; on s'y reportera pour les titres suivants.

2) *Atenabanut'iwn* (Discours synodal), prononcé lors de la promotion au catholicossat devant les membres du Synode; il constitue avec l'*Épître générale* et la *Lettre sur les « Arewordi »* la grande charte de l'activité pastorale de Nersès. Édité dans les principales éd. de la Correspondance.

3) *Correspondance* (T'ult'k'). — a) *Lettre aux Arméniens de Mésopotamie* sur des questions dogmatiques, morales, liturgiques, disciplinaires, par ordre de Grigoris III. — b) *Lettre à Jacques le syrien* de Mélitène, sur le mystère de l'Incarnation, en particulier l'*incorruptibilité* du corps du Christ; date aussi du temps de Grigoris.

c) *Tult' ēndhanrakan* (Épître générale), lettre encyclique à toute l'Église arménienne après la mort de Grigoris. La première partie, adressée à tous les fidèles, expose avec clarté les points fondamentaux de la doctrine de l'Église; les parties suivantes s'adressent successivement aux moines, supérieurs religieux, évêques (bien qu'ils aient le premier rang avant les moines), prêtres, princes, soldats, paysans, femmes.

d) Correspondance avec les Grecs sur la question de l'union. Toutes les lettres de Nersès et une partie de celles des Grecs ont été conservées dans un recueil formé par Nersès de Lambron; pour la chronologie, qui se situe entre 1165 et 1172, cf. L. Zekiyan, p. 55-58.

e) Lettre à Michel le syrien, conservée en arménien : réponse de Nersès aux propositions des syriens après l'élection de Michel le Grand (1166-1199) qui avait aussi envoyé une délégation à Hṙomklay. Bar Hebraeus rapporte une autre lettre à Michel sur la question de l'union (cf. Michel le syrien, *Chronique*, éd. J. Chabot, t. 3, 3, XIX, 5, p. 335; Assemani, t. 2, p. 346-347). Certains doutent de l'authenticité de cette lettre; peut-être s'agit-il d'une adaptation ou d'un résumé par Bar Hebraeus (cf. Zekiyan, p. 58).

f) *Lettre encyclique* (Gir šṙjaberakan) au diocèse de Kars après la consécration par Šnorhali de l'évêque Xač'atur, qui portait aussi le Saint-Chrême reçu du catholicos (dans l'Église arménienne, seul celui-ci consacre les évêques et bénit le Chrême qu'il envoie aux diocèses en signe de communion). — g) *Lettre aux évêques et vardapets* arméniens sur la charité et l'union avec les Grecs (1172).

h) *Lettre à la ville de Samostia sur la conversion des « Arewordik' »* (Fils du Soleil); les Arewordik constituaient une secte, ou un résidu païen dans la Mésopotamie supérieure. Nersès donne des directives sur leur instruction et leur accueil dans l'Église; il refuse la coercition et implicitement le recours au pouvoir civil.

i) *Lettre de consolation* aux lépreux de la ville d'Édesse qui se plaignaient à lui d'être méprisés. — j) Neuf lettres à des personnes privées dont une à un prêtre arménien grécisé, Pawłos, qui de Constantinople accusait l'Église arménienne. Nersès lui reproche son erreur et son comportement.

Éditions. *Girk or koc'i ēndhanrakan*, St-Pétersbourg, 1788; *T'ult'endhanrakan*, Constantinople, 1825; Ejmiacin, 1865; *Namakani*, Venise, 1838, 2e éd., 1873 intitulée T'ult'k'; Jérusalem, 1871. Ces éditions contiennent la correspondance entière, sauf la lettre à l'évêque Georg de Halbat, qui accompagnait la Passion de S. Serge (cf. *infra*); celle-ci figure en latin dans Cappelletti, t. 2, p. 176-178. Éd. de l'*Épître générale*, Venise, 1830.

Traductions : en latin dans Cappelletti, t. 1; celui-ci traduit à part l'*Épître générale*, Venise, 1829, et y ajoute le texte arménien dans une éd. de la même année; en russe, trad. partielle dans l'éd. de St. Pétersbourg, 1788 et 1847, par A. Khudobašev; de l'*Ép. sur les Arewordik'* par H. Bartikian, « Le Proche Orient hellénistique. Byzance et l'Iran », Moscou, 1967, p. 102-112; en arménien moderne, *Épître générale*, Constantinople, 1853; des trois lettres à un « téméraire », par E. Durian, dans « Mgr E. Durian, 2e Šnorhali » (en arm.), Istamboul, 1960, p. 329-332; en français, exposé doctrinal de la 1re lettre à Manuel, dans É. Dulaurier, *Histoire... de l'Église arménienne*, Paris, 1855, p. 49-86; de l'*Ép. sur les Arewordik'* par M. Canard, REArm, t. 5, 1968, p. 282-288.

4) *Commentaires.* — a) *Sur l'Évangile de Matthieu*, jusqu'à 5, 17, à la demande de Grigoris. — b) des *Épîtres catholiques*. — c) du dernier chapitre des *Définitions* de Dawit'Anyalt; l'original arménien reste inédit, seule la dédicace est publiée dans les éd. de la correspondance; le texte commenté, qui figure parmi les œuvres de Grégoire de Nysse (PG 46, 541-542), est attribué par M. Richard à Jean de Césarée (6e s.; nouvelle éd. en CCG 1, 1977, p. 151-153. — d) Sur les *dix canons* (d'Eusèbe), attribué à Nersès par H. Kurdian, avec des preuves sérieuses. — e) Sur divers écrits de Grégoire de Nysse, et le *Sermon sur la Nativité* de Grégoire de Nazianze (PG 36, 312-333), à la demande de Vardan; de ces derniers non conservés il reste peut-être quelques traces dans les *Lucmunk'* (Solutions) de Vardan lui-même (cf. Alishan, p. 263-265).

5) *Prière pour les 24 heures de la journée*, précédée d'une brève exhortation; adoptée par le Bréviaire arménien pour les Complies et devenue la prière du soir des fidèles.

En plus des livres liturgiques et euchologes, cette prière a été éditée et traduite de multiples fois : la 1e éd. avec trad. ital. apparut en complément de la *T'ult' Dašanc'* (Lettera dell'Amicitia et dell'Unione), Padoue, 1690; les éd. polyglottes se succèdent à Venise depuis 1780 jusqu'à celle de 1882. Autres trad., parfois avec l'arménien : polonaise, Varsovie, 1700; russe, St-Pétersbourg, 1786?; suédoise, Venise, 1829; allemande, 4e éd., Vienne, 1861; en douze langues, Moscou, 1830. Dans la trad. lat. de Cappelletti, t. 2, p. 171-175, la prière est précédée des *Monita animabus utilia pro precibus*, p. 169-171. Le texte arménien de l'exhortation a été édité en Pologne dans un Psautier de 1616 (cf Tazigian, col. 259). Nouvelle trad. italienne dans *Preghiere armene*, Milan, 1978, avec texte arménien, p. 64-80.

6) Un petit traité inédit sur *les degrés de parenté et d'affinité* en vue du mariage (Alishan, p. 266-268). Dans sa *Lettre générale*, Nersès prescrit l'empêchement au mariage jusqu'au quatrième degré de parenté.

7) *Travaux rédactionnels* : a) révision des rubriques de l'office jusqu'à none, suivant les traditions des monastères de Mak'enoc'k' et T'elenik' (inédit); b) traductions du grec et du syriaque mises au point par Nersès : *Panégyrique* de Jean Chrysostome sur *Grégoire l'Illuminateur* (trad. lat., Venise, 1878); une homélie de Jacques de Sarûg, *De crucifixione* 5, cf. Assemani, t. 1, p. 325; texte arménien en *Girk' ew Car hogesah*, recueil patristique, Constantinople, 1722 (6e sermon); c) Passion des Martyrs d'Anazarbe, traduite du grec, éd. Alishan, *Vark' ew Vkayabanut'iwnk srboc'* (Vies et Passions...), t. 2, Venise, 1874; Passion de S. Serge et de son fils Martyros, traduite du syriaque.

Il reste encore probablement des inédits à découvrir dans les mss (cf. l'allusion de Nersès, trad. Cappelletti, t. 1, p. 257).

3. **Le Pasteur.** — Pour Šnorhali, le contact direct entre le pasteur et le troupeau est à la base de toute l'action pastorale (cf. p. 95-96 du t. 1 de la trad. lat. de Cappelletti, que nous citons désormais, en indiquant le tome et la page).

1° Le maintien de l'unité de l'Église est le devoir fondamental du pasteur. On comprend par là l'extrême sévérité de son langage, malgré la douceur de son caractère, contre ceux qui introduisent des scissions dans l'Église (t. 1, 137-139; t. 2, 205). Dans ces passages, Šnorhali vise en particulier le schisme d'Altamar : pour y apporter un remède Grigoris III avait convoqué au début de son ministère un grand Synode à Karmir Vank' avec la participation, selon le témoignage de Šnorhali, de 2 500 évêques, supérieurs, vardapets ou moines; mais le schisme persista. La même préoccupation de l'unité est évidente dans ses démarches avec les Grecs : bien que convaincu de la possibilité et de la nécessité de l'union, il ne veut franchir aucun pas décisif sans consulter d'avance ses évêques et susciter en eux les mêmes convictions (t. 1, 232-233, 246-247; cf. PG 133, 271).

2° Le fondement de cette unité est la vérité de la foi dont l'enseignement doit constituer la première activité pastorale (1, 99). Toutefois l'adhésion à la Parole doit se faire en pleine liberté. Nersès insiste avec vigueur sur ce point (1, 198-200, 270).

3° La pédagogie de la persuasion est une des qualités essentielles du vrai pasteur, selon l'exemple du Christ. Cela n'exclut pas cependant une sévérité mitigée lorsqu'il est requis, toujours suivant le modèle du Seigneur qui se servit d'un « fouet de cordes » (1, 135).

4° Le luxe, les ornements superflus, les occupations mondaines comme le commerce ou l'emploi d'armes, les fonctions civiques ou laïques, les loisirs somptueux comme la chasse ou l'équitation, sont à exclure de la vie des clercs (1, 130-156).

Cela n'empêche pas Šnorhali d'approuver les prêtres qui durant une invasion prennent les armes avec leurs fidèles (cf. « Élégie sur Édesse », Érévan, 1973, v. 414; trad. Dulaurier, p. 253).

5° Le pasteur ne devra rien exiger à titre de taxe pour les services cultuels, mais acceptera comme une offrande à l'Église les donations faites de bon gré par ceux qui peuvent. Et cela pour trois raisons : la grâce dont il est ministre n'a pas de prix; un préjudice qui pourrait s'ensuivre pour la Parole de Dieu; la pensée des pauvres (1, 150, 275).

6° Le souci des pauvres, des faibles, des inférieurs dans la hiérarchie sociale est constant chez Nersès. Il en parle souvent, mais surtout ce qu'il écrit aux « Princes du monde » dans l'*Épître Générale* est un témoignage éloquent de sa haute sensibilité « sociale ». Il avait organisé lui-même une assistance pour les pauvres par les moyens du catholicossat, souvent en cachette (Hovsēp'ianc', col. 438).

7° La sollicitude pastorale de Nersès trouva un champ privilégié dans la liturgie (cf. son activité d'hymnographe). Son idée maîtresse est de rendre plus accessible à l'intelligence des simples fidèles les textes et les rites liturgiques. Quelques-unes de ses compositions, entrées plus tard dans la liturgie officielle, ne furent conçues originairement que pour la piété populaire. Nersès déploya aussi une activité réformatrice, visant surtout à corriger l'usage répandu chez les Arméniens après la chute du royaume de célébrer les fonctions hors des églises ou sans vêtements liturgiques. Un autre domaine où se déploya le zèle réformateur de Nersès fut la discipline de la vie religieuse, en particulier la pratique de la pauvreté, de la stabilité monastique et de la vie communautaire.

8° Parmi les prescriptions pratiques, relevons les plus importantes :

S'abstenir de baptiser les enfants de parents non chrétiens, malgré une coutume assez ancienne, si l'on n'a pas les garanties suffisantes qu'ils croîtront dans la foi chrétienne. Il admet cependant quelques exceptions, considérant l'éventualité de

mort en bas âge (1, 150s). Ne donner la communion qu'à qui s'est confessé (1, 145). Tous les fidèles se confesseront au moins deux ou trois fois par an (1, 274).

Que les évêques s'en tiennent avec la plus grande rigueur à l'ancienne discipline sur l'indissolubilité du Sacrement du mariage : « invicem ne disjungat (episcopus), nisi ob fornicationem, aut ob aliam ex iis causis, quae in sanctorum Patrum canonibus scriptae sunt : quemadmodum audimus de quibusdam Orientis episcopis, qui contemptis Dei legibus separant indiscriminatim ob parvam excaecantem mammonam » (1, 265).

Tous les prêtres doivent avoir un minimum de formation liturgique et spirituelle. Aux jeunes prêtres qui deviennent veufs (tout le clergé séculier est marié) Nersès prescrit de choisir la vie monacale, sinon qu'ils renoncent au ministère en raison des dangers auxquels ils s'exposent au contact des femmes. Cela n'est pas exigé pourtant de ceux qui deviennent veufs à un âge avancé (1, 157).

4. La Christologie. — La doctrine du Verbe Incarné est au centre de toutes les expositions théologiques de Nersès. Nous croyons que le fond de sa christologie, celui même de la doctrine traditionnelle dans l'Église arménienne, resta identique à travers toute sa vie. C'était la doctrine professant le même Christ, vrai Dieu et vrai homme sans division, confusion, diminution et altération; ou bien, dans la perspective de la christologie descendante, le Christ Verbe éternel qui s'unit dans le temps une humanité parfaite. Cette foi fondamentale est exprimée par Nersès, selon la tradition prévalente au sein de l'Église arménienne, dans une terminologie cyrillienne ou pré-chalcédonienne. Il faut ajouter que, jusqu'à ses discussions avec Théorianos, il pensait que les Grecs « *divisionem* (in Christo) *opinantur* » (*Lettre à Jacques le syrien*). Il le dit lui-même à l'Empereur en des termes explicites dans sa lettre après la première rencontre avec Théorianos : « mente sanati sumus... Nos enim, quique ante nos fuerunt, aegroti mente eramus ob scandalum, quasi vos ex parte ad Nestorii opinionem inclinati fuissetis »; et il conclut : « fuitque firmatum, vos longe abesse a Nestorii divisione, nosque ab Eutichetis confusione » (1, 232).

Il est à noter d'une part que ni les Arméniens, ni Šnorhali lui-même, n'identifiaient tout à fait la christologie « grecque » ou chalcédonienne avec le nestorianisme, mais ils y voyaient comme une tentation et un risque de cette doctrine. Nersès corrigea donc cette opinion sur la christologie dyophysite et c'est tout ce qu'il put concéder à Théorianos quant à la reconnaissance d'une « erreur » dans sa position antérieure. Il est vrai que l'« erreur » dont parle Théorianos concerne en quelque façon la christologie même de Nersès. Mais cela ne peut trouver aucun point d'appui dans l'analyse interne des écrits du Saint, tant antérieurs que postérieurs à ses dialogues avec le théologien grec. Cela peut s'expliquer quand même par une mésentente avec Théorianos, due à ses catégories théologiques et au caractère rédactionnel de la relation des colloques; en fait Šnorhali acceptait à la fin des discussions de *s'abstenir de l'emploi* de la terminologie arménienne, seulement par amour de la concorde, sans cependant la rejeter ou la désapprouver absolument. Aussi il écrit à l'Empereur : « Quantum coarctari patietur antiqua Gentis nostrae consuetudo... vestram interim accipiemus; idque propter divinae caritatis communicationem, non autem quasi ex errore ad veritatem conversi » (1, 240; cf. Zekiyan, p. 28-32).

Un aspect particulier de la christologie de Šnorhali est la question de l' « incorruptibilité » (anapakanut'iwn) du corps du Christ. Nous croyons que le Saint a tenu, conformément par ailleurs à la tradition arménienne, une doctrine proche de celle de Julien d'Halicarnasse dont il a été affirmé : « Remises dans leur contexte, ces formules n'expriment rien de contraire à la foi » (R. Draguet, DTC, t. 7, col. 1938). Tout comme Julien, Šnorhali aussi est conduit à soutenir l'incorruptibilité du corps du Christ par une idée de la « corruption » intimement liée au péché (1, 31, 81, 82, et surtout 84). Il ne considère pas la nature humaine dans l'abstrait, pour en déterminer les exigences selon cet ordre théorique. Il la considère dans le concret, dans l'ordre de l'économie actuelle du salut. La corruption, qu'il entend comme la « nécessité » de la mort, des souffrances et des autres besoins naturels du corps « indépendamment » de la volonté de l'homme (1, 83, 90, 175-176), est une conséquence du péché propre à chaque individu (84). Cette « nécessité » ne pouvait donc exister dans le Christ; par suite, il a accepté « volontairement » les indigences de la nature, la passion et la mort.

Šnorhali, cependant, regarde Julien comme hétérodoxe (cf. *Lettre à Michel le syrien*). Cela s'explique par le fait que les Arméniens avaient, au 8e siècle, condamné Julien qu'ils considéraient comme un vrai « phantasiaste », mais ils n'avaient pas cessé de tenir la doctrine de l' « incorruptibilité ». La distinction que Šnorhali pose sur ce point entre sa doctrine et celle de Julien paraît être plutôt verbale (1, 146). Une particularité terminologique de Nersès, est que le terme de l'acte d'assomption est une nature pécheresse et corruptible, issue de la race d'Adam; mais à l'instant même de son union avec la divinité, elle devient impeccable et « incorruptible » (1, 31, 81, 175). Enfin, notre saint ne veut pas insister sur le terme, mais sur le concept de l'incorruptibilité. Si l'on appelle « corruption » les passions naturelles et irrépréhensibles telles que la faim, le sommeil, etc., *soumises* à la domination de la volonté, comme elles étaient dans le Christ, tout en restant naturelles, on peut et l'on doit alors affirmer la « corruption » en son corps (1, 191).

5. Prophète d'œcuménisme. — C'est surtout dans ses relations avec les Grecs en vue de l'union des Églises que Šnorhali se révèle comme un vrai prophète d'œcuménisme.

Nersès, lors de ses premiers contacts avec les Grecs, était sous l'impression des « mœurs belliqueuses » de ses adversaires qui les conduisaient à détruire les églises arméniennes, à renverser leurs autels et à des actes de cruauté ou des calomnies envers les clercs, etc. (*Lettre à Manuel*, 1, p. 199-200). De fait, la rivalité pluri-séculaire entre les deux nations, dont le prétexte était leur attitude différente vis-à-vis du Concile de Chalcédoine, mais qui s'enracinait d'une part dans les ambitions expansionnistes de Byzance, d'autre part dans l'attachement des Arméniens à leur patrimoine culturel coûte que coûte, s'était exacerbée violemment après la prise d'Ani, avec des scènes de cruauté de part et d'autre.

Mais tel était le zèle de Nersès pour dépasser cette situation malsaine, reconstruire l'unité des membres déchirés du Christ, qu'il fit à cet effet tout ce qui était en son pouvoir et d'une manière exemplaire. Cette disposition d'âme s'exprime dans ces paroles : « Nostra autem alacritas ad haec implenda tanta est, ut non solum viventes etsi infirmitate affecti, verum etiam e sepulchro, si fieri posset, Lazari instar, resurgens post vocis divinae vocationem, sicut ille, veniremus » (1, 196). De fait, si Nersès ne put pas conclure

l'union avec les Grecs, « il traça néanmoins des directives pour une union des Églises qui resteront toujours valides » (Ananian, BS, t. 2, col. 753). En voici les principales :

a) L'union est une œuvre divine. La prière est la condition première et le meilleur moyen pour y arriver.

b) L'unique chose essentielle requise pour l'union est la vérité de la foi unie à la charité. Toute différence de rites, de traditions, et même de formules dogmatiques (lorsqu'elles expriment en substance la même foi), devient secondaire.

c) Cependant, lorsque l'une des parties insiste sur quelque point que l'autre ne reconnaît pas nécessaire, celle-ci cherchera, autant que possible, à céder pour sauver la communion de la charité. Un critère à ne pas négliger ici est l'importance des différentes traditions et la gradation de leur valeur de représentation. Nersès ne formule pas de principes pour l'application de ce critère, mais nous pouvons saisir en général quelle était son échelle de valeurs par plusieurs traits.

Ainsi il insiste d'un côté sur la célébration de la Messe sans mêler de l'eau au vin, tandis qu'il se montre tout à fait disposé à céder sur la date de Noël. En fait, tout en étant convaincu de la légitimité de ces deux traditions de l'Église arménienne, la célébration de Noël avec tout le monde chrétien lui paraissait quelque chose de plus important, compte tenu aussi du scandale des non-chrétiens.

D'ailleurs il ne manque pas de souligner le rôle de facteurs comme le temps, le tact, la patience. Une fois réalisée l'union, il sera plus facile d'introduire quelque modification, si cela est suggéré par des motifs valables. En d'autres mots, il ne faut pas forcer les temps et surtout ne pas prendre pour condition de l'union ce qui pourrait en être une éventuelle conséquence.

d) L'union ne doit pas se faire au détriment de l'unité intérieure de chaque Église. Il faut déployer tous les efforts afin qu'elle soit une œuvre communautaire. Šnorhali a pleine conscience qu'une union hâtive et isolée d'un groupe particulier risque d'avoir un résultat éphémère. La préparation psychologique des esprits est donc une condition indispensable. Le même principe vaut aussi pour les modifications rituelles ou disciplinaires.

e) Un des plus importants facteurs dans cette préparation psychologique est l'ouverture à la charité réciproque, en oubliant le passé. Charité qui doit s'étendre à tous les domaines de la convivence humaine.

f) La charité et le respect mutuel sont aussi la loi fondamentale qui doit guider les pourparlers. L'égalité et la franchise dans le dialogue sont une condition essentielle pour arriver à une entente, même si l'une des parties est décidément supérieure à l'autre. Bien plus, une humilité spéciale est requise de celle-ci, afin que le plus faible ne se sente pas accablé par le prestige ou la grandeur de son partenaire. Les discussions ne doivent jamais être animées par le désir d'emporter une victoire, mais par une sincère disposition à se corriger, ayant pour critère unique l'humble recherche de la Parole du Christ.

g) Enfin, l'union des Églises étant une œuvre divine, elle ne peut avoir d'autre motif que la charité chrétienne et l'amour de la paix, soutenus par la conviction intérieure. Aucun intérêt politique ou considération humaine ne peuvent la conditionner : ce serait un reniement de la propre conscience proche de l'infidélité.

Cette exposition succincte des principes de Šnorhali pour l'union des Églises en montre d'une part le caractère œcuménique; d'autre part, dans le contexte concret des problèmes à résoudre, ces principes révèlent des intuitions profondes et originales qui portent sur des questions délicates de la théologie : le rapport entre l'unité de l'Église et son expression visible, le principe de l'unité intérieure de l'Église, la substance des Sacrements et les différences dans leur célébration même en ce qui touche leur « matière et forme », l'égalité fondamentale des rites et des Églises particulières, la tolérance, la signification des rites et de la discipline et leurs limites, le langage théologique et en particulier son caractère conventionnel. Dans toutes ces questions Šnorhali élargit d'une manière étonnante les frontières de son époque. Il suffit de rappeler ici sa position théologique sur la Messe célébrée sans le mélange d'eau — comme chez les Arméniens — ou les autres différences dans la matière ou la forme des Sacrements chez les différentes Églises, en la comparant avec la théologie sacramentaire d'un saint Thomas.

On pourrait en dire autant de l'attitude catégorique de Šnorhali dans la question des *Arewordik'*, dont quelques-uns suspectaient fort la sincérité. Šnorhali répond : à nous de prêcher l'Évangile, « eligere vero et congregare bonos in vasa..., malos autem foras mittere ad justum Judicem spectat » (1, 270). Attitude très différente de la théorie du recours au bras séculier en faveur de la foi, soutenue même par saint Bernard. Nous croyons qu'on ne saurait indiquer d'autre parallèle à l'esprit de Šnorhali, à travers tout le moyen âge chrétien, que le *Poverello* d'Assise, avec cette différence que Šnorhali est aussi un théologien et donne une fondation spéculative à son action pratique.

Quant à Théorianos, il est sans doute un esprit ouvert, peut-être un des plus ouverts de son époque à Byzance, choisi exprès par Manuel pour une mission si délicate. Cette ouverture apparaît aussi dans son attitude envers les Latins (PG 99, 1719; 133, 297). Mais cette disposition positive n'atteint pas l'envergure théologique de Nersès pour se débarasser de certaines restrictions rituelles et disciplinaires (cf. PG 133, 257, 265, 268, 269) sans parler de l'attitude irréductible de Théorianos sur les formules dogmatiques. Mieux que comme « un prélude à l'œcuménisme » sa position serait qualifiée comme un irénisme, remarquable cependant, et rare sans doute dans son environnement.

Šnorhali considère l'union avec les Grecs comme un pas vers la reconstruction totale et désirée de l'unité de toutes les Églises, avec pour centre le siège de Rome (cf. *Première Lettre à Manuel*; 1, 202). La « primauté » de ce siège est indiquée d'une manière plus détaillée dans l'*Élégie sur Edesse* :

« Ô Rome, mère des cités, Splendide et vénérable, Toi le siège du grand Pierre, Le chef des Apôtres; Église inébranlable, Bâtie sur la pierre de Céphas, et contre laquelle ne prévaudront jamais les portes de l'Enfer, Sceau de celui qui ouvre les cieux » (*Recueil des historiens des Croisades*, tome cité, p. 228).

6. **La spiritualité** de Šnorhali est en liaison intime avec sa théologie et rayonne d'une expérience mystique. Le Mystère du Verbe Incarné est au centre de cette spiritualité comme de la théologie qui en découle. Dans ce mystère le regard de Šnorhali s'enfonce dans l'abîme de la *kénose*. C'est cet anéantissement du Verbe qui l'obsède, le remplit d'épouvante mêlée d'une déférence immense et de stupeur : le fait que le Seigneur est devenu serviteur, l'Immuable devenu altérable, l'Immortel devenu mortel, l'Inéchangeable vendu au prix de trente pièces d'argent.

Ces antithèses, comme plusieurs autres, remplissent d'un bout à l'autre la poésie sacrée de Šnorhali. Il se prosterne dans une adoration pleine de tendresse et d'admiration devant ce bouleversement incroyable de l'ordre de l'être. Bouleversement qui atteint le sommet dans la passion de Jésus, contemplée non seulement dans son dénouement de la croix et du tombeau, mais dans tous les détails des derniers jours du Sauveur qui en font le drame culminant de toute l'histoire humaine. En ce drame se déchaînent de la façon la plus frappante non seulement les antithèses qui font de l'Éternel le subjugué par le temps et la mort, mais encore celles où s'affrontent un par un les actes par lesquels l'homme s'est perdu et les actes correspondants du Sauveur revêtus de la force salvifique de sa Rédemption. On peut dire que la typologie antithétique est un trait des plus caractéristiques de la conception šnorhalienne de l'œuvre du Salut. Aussi lorsqu'il recourt très souvent à la typologie de l'Ancienne Alliance, ce qu'il en souligne davantage ce sont les aspects antithétiques de l'ancien et du nouveau, de l'ombre et de la lumière, du corporel et du spirituel.

Cette expérience savoureuse du Mystère trouve une expression des plus vibrantes et la plus achevée, peut-être, dans les Hymnes du Vendredi Saint, au début des Évangiles du Nocturne et de l'Office après None (trad. A. Renoux, p. 101-114). Ils forment deux poèmes complets dont le premier suit Jésus du Lavement des Pieds au Cénacle jusqu'à la Crucifixion, et le second depuis les opprobres des soldats jusqu'à la sépulture. Ces poèmes, qui reprennent souvent, en les réélaborant, des passages de *Ban Hawatoy* et de *Yisus Ordi*, sont un chef-d'œuvre de la poésie religieuse et mystique.

Šnorhali vit le drame de l'abaissement du Verbe dans les dimensions historiques de l'économie du Salut. Et, dans ce cadre transcendant ou cosmique de l'œuvre divine, il se situe dans une relation personnelle en cœur à cœur avec Jésus souffrant et aimant. Sa voix s'élève, au milieu de ce chœur universel et en accord avec lui, dans un élan de dévotion intime et pénétrée des accents les plus personnels : « Mon cœur crie vers Toi, Verbe qui, dès le commencement, es avec le Père; Toi qui, pour les hommes, volontairement, as souffert tout cela » (strophe finale de l'hymne 2 (trad. Renoux, p. 114). Ou encore : « Jésus, Amour est ton nom, Presse par ton amour, Mon cœur de pierre » (chant *Aṙawôt Lusoy*).

Cette intimité avec le Seigneur dans l'expérience du mystère du Salut, est nourrie par une rigoureuse ascèse personnelle pour imiter, dans les limites humaines, la kénose divine. Cet effort atteint à une ressemblance de l'humilité paradoxale du Sauveur dans une pratique ascétique que nous rapportons avec les paroles mêmes du biographe :

« Nersès, aux nombreuses vertus qu'il possédait en cachette ou visiblement, ajouta encore ceci qu'il préparait lui-même chaque jour à manger pour les pauvres, aux temps de disette. Recueillant plusieurs pauvres, il leur fournissait la nourriture et lui, il se déguisait en inconnu. Au moment où les pauvres devaient partir, se jetant devant la porte il les adjurait en disant : Avant de sortir foulez ma tête et ma face, car je suis un grand pécheur et c'est la pénitence qu'on m'a infligée. Et plusieurs fois il se comportait ainsi, tandis que les autres lui foulaient le visage et disaient : Que Dieu veuille expier tes péchés et te remettre tes fautes. Ils disaient ainsi et ne le reconnaissaient pas » (Hovsēp'ianc', col. 417 svv). Même si l'on veut faire quelque réserve sur la fidélité littérale de ce récit, il garde une haute signification religieuse, comme les *Fioretti* de François d'Assise, nouveau signe d'une étonnante affinité spirituelle entre les deux saints. Pauvreté d'esprit dans le sens de cette humilité paradoxale qui rend l'homme à Dieu, comme l'expliquait Nersès dans son *Commentaire sur Matthieu* sur la béatitude des pauvres :

« Quoniam vero impossibile est, Deo omnino assimilari, quomodo beatitudinis etiam participes erimus? Secundum excellentiorem naturam, numquam sane; sed secundum humilitatem, qua propter nos humiliatus est, possibile est volentibus. Unde mihi videtur, paupertatem spiritus ultraneam humilitatem vocari, ad cujus exemplum est Christi humilitas » (2, 140).

La douceur vient compléter les traits essentiels de la spiritualité šnorhalienne. La douceur, plutôt qu'une vertu particulière, devient l'optique même par laquelle la réalité de l'homme, mais aussi de la création tout entière, transparaît dans l'œuvre du Salut : optimisme chrétien foncier qui fait voir le bien même à travers le mal et espérer contre toute espérance dans sa victoire finale. Cet optimisme chrétien s'exprime avec une onction particulière dans les Tropaires des Dimanches du Carême, où sous les images des allusions bibliques et des paraboles évangéliques se laissent deviner les souffrances de l'âme et du corps qui affligeaient le cœur du saint patriarche et son troupeau.

C'est dans cette perspective que se situe aussi ce témoignage d'un autre biographe écrivant en 1273 : « Dans tous les jours de sa vie il ne s'est fâché contre personne. Et s'il arrivait à quelqu'un de prononcer une parole ou de commettre une action dignes de colère, il ne s'excitait pas et ne montrait pas la colère, mais disait d'une voix paisible et très douce : « Ô lumière, si je n'épargnais pas moi-même, je me serais fâché contre toi » (Hovsēp'ianc', col. 427). Cette attitude est attestée aussi par un témoignage vivant dans la correspondance de Nersès dont nous restent trois pièces contre un insolent qui l'insultait et l'accusait d'être indigne de son siège. Nersès lui répond :

« Quibus in responsum haec prius dico. O tu, ignoras mea multiplicia diversaque vitia in anima mea abscondita; unde, plusquam a te, a conscientia mea semper condemnor, angor, et perturbor » (1, 259); et lui propose : « Collige ... racemos armeniae Gentis, et omnes unanimiter Dei virum, qui Dei zelum zelare possit, eligant ... Et ego chirographum, Deo teste, praebeo, quatenus non discepto, neque objicio; sed ultro abrenuntio, magnaque laetitia, utpote a gravi onere liberatus; tibique ceu veraciter dilecto gratias ago » (1, 260).

La douceur chrétienne devient ainsi comme un espace spirituel où se rencontrent l'ascèse christocentrique et la vie d'union avec le Christ; elle incarne le mouvement de l'esprit qui dans la pauvreté de l'abaissement et du dépouillement s'ouvre aux rayons de la charité .

C'est dans ce milieu vital que trouvent leur sens et leur rapport les différents aspects de la vie chrétienne. La vie sacramentelle tout d'abord, qui découle directement du mystère de la Croix : « Il meurt en notre nature, Dieu est proclamé immortel. Des deux ruisseaux (coulant) de son côté, Il affermit son Église; Elle est purifiée avec l'eau, elle boit le sang, elle glorifie le Fils avec le Père » (trad. Renoux, p. 110-111). La vie sacramentelle introduit l'homme dans le mystère du Salut, elle insère l'Église dans la communion vivante avec son Sauveur; mais aussi elle relève en même temps d'une dimension d'intimité toute personnelle avec le Seigneur : « Daigne avec la sainte Assemblée / Me rendre moi aussi participant à ta Table, / A ton Pain de Vie dont je suis affamé, / Et à ton Breuvage dont je suis altéré » (*Jésus, fils Unique*, SC 203, p. 176). On comprend par là l'assiduité de Šnorhali à célébrer la

Messe, soulignée par Nersès de Lambron dans la Biographie versifiée de son grand-oncle : chose peu commune dans l'Église arménienne de l'époque, hors des Messes de Requiem.

La vie sacramentelle, comme toute la typologie dont est issue l'histoire du Salut, ouvre à la communion et à la fraternité humaine. Un aspect de cette communion d'un relief singulier en Šnorhali est le souvenir des morts, la piété à leur égard, attestés par les nombreux tropaires et hymnes dont il enrichit l'Office de Requiem. Piété pour les défunts qui est inséparable du souvenir de la mort, du Juge terrible et glorieux, dans l'attente confiante de la Parousie. Dans le drame du Sauveur se dénoue donc le drame de l'homme. C'est dans les moments les plus critiques de ce double drame que la figure de la Mère Vierge, toujours discrètement présente, apparaît dans son éclat de tristesse et de gloire : « Elle versait des larmes dans sa douleur, debout près de la croix, la mère du Seigneur » (trad. Renoux, p. 110); et c'est elle que supplie Nersès pour l'instant suprême : « Ô Théotokos, inexperte de noces, / Épouse sur la terre consacrée au Ciel, / Quand tu siègeras comme la lumière / A la droite de ton Fils Unique, / Élève avec nous alors la même prière, / Que nous soyons sauvés du feu effroyable, / Que soyons rangés avec les chœurs des justes, / Pour chanter les louanges avec les chœurs célestes » (*Tropaire du 6e Dimanche de Carême*, dernière strophe).

Ainsi ce saint « Gracieux », dans le merveilleux équilibre de sa personnalité humaine et mystique, se présente comme la réalisation d'une synthèse parfaite entre la grande tradition de spiritualité liturgique et ecclésiale, héritée des âges patristiques, et la dévotion fortement teintée d'effusions personnelles qui se développait parallèlement dans le monde latin (cf. *supra*, art. *Mékhitar*, DS, t. 10, col. 919).

1. **Bibliographie** (avec parfois une étude générale). — A. Łazigian, « Nouvelle bibliologie arménienne » (arm.), t. 2, Venise, 1912, col. 223-263. — P. Kibarian, « Histoire de la littérature arménienne », t. 1, Venise, 1944, p. 282-283. — Gr. Hakobyan, « Nersès Šnorhali », Érévan, 1964, p. 291-298. — P. Ananian, art. *Narsete* IV, BS, t. 9, 1967, col. 746-759. — I. Kéchichian, SC 203, p. 27-35. — L. Zekiyan, « Un dialogue œcuménique au 12e siècle. Les pourparlers entre... N. Š. et .. Théorianos », Venise, 1978, p. 7-8, 10-12, 30-32.

2. **Études en langues européennes.** — P. Vetter, *Die biblische Elegie des armenischen Katholikos N..*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 80, 1898, p. 239-276 (résumé en arm. dans *Handes Amsorya*, t. 12, 1898, p. 140-144). — A. Ter-Mikelian, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, Leipzig, 1904, p. 115-130, 143-151. — *Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwischen Ost und West*, éd. F. Heyer, Stuttgart, 1978 (p. 59-69 : art. de V. Nersessian sur la vie et l'œuvre de Nersès).

S. Der Nersessian, *Armenia and the Byzantine Empire*, Harvard, 1945, p. 42-48. — L. Arpee, *A History of Armenian Christianity*, New York, 1946, p. 140-145. — K. Sarkissian, *A Brief Introduction to Armenian Christian Literature*, Londres, 1960, p. 44-46. — D. H. Boyajian, *The Pillars of the Armenian Church*, Watertown, Mass., 1962, p. 197-205.

F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886, p. 269-286. — Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 239-253. — P. Chalandon, *Les Comnène*, t. 2, Paris, 1912, p. 654-659. — P. Tékéyan, *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du 12e siècle (1165-1198)*, OCA 124, Rome, 1939. — H. Thorossian, *Histoire de la littérature arménienne*, Paris, 1951, p. 132-137. — P. Dzoulikian, *Deux évêques arméniens du 12e siècle apologistes de l'union*, dans *Proche-Orient chrétien*, t. 11, 1961, p. 36-43. — J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'Église arménienne*, Beyrouth, 1965, p. 178-179, 224-228, 293, 306-309. — H. Bartikian, *Les Arewordi... en Arménie et Mésopotamie et l'Épître du catholicos Nersès le Gracieux*, REArm, t. 5, 1968, p. 271-288 (trad. de l'original russe « Proche Orient hellénistique... », Moscou, 1967, p. 102-112). — L. Zekiyan, *Un prophète d'œcuménisme au 12e siècle. S. Nersès Šnorhali en dialogue avec les Grecs*, dans *Études arméniennes en souvenir de Haïg Berbérian* (sous presse).

G. de Serpos, *Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione armena*, t. 2, Venise, 1786, p. 63-85. — M. Gianascian, *Inni Sacri...*, cité *supra*, introd., p. IX-XXXI.

A. Anninskij, *Istorija armjanskoj cerkvi..*, Kišinev, 1900, p. 239-253. — N. Abegjan, *Istorija drevnearmjanskoj literatur*, Érévan, 1975, p. 377-408 (trad. de l'ouvrage en arm., 2 vol., Érévan, 1944-1946). — K. V. Ajvazjan, *Nerses Šnorhali na russkom jazike*, dans *Banber Erevani Hamalsarani*, 1974, n. 2 (23), p. 106-116.

3. **Études en arménien** (titres traduits en français). — Ł. Alishan, *Šnorhali et son temps*, Venise, 1873. — A. Kalēndērian, *La question de l'union et Šnorhali*. Étude historico-critique, Marzouan (Marzivan, Turquie), 1910. — M. Ôrmanian, *Histoire de la Nation* (arménienne), t. 1, Constantinople, 1912, col. 1335-1446. — E. Turian, *La traduction d' « Aysôr Ančat ». Une réponse à la « Correspondance de « Biwzandion »*, dans *Luys*, N. S., t. 1, 1905, p. 761-764, 927-930, 1026-1028; reproduit en « Mgr. Turian, 2e Šnorhali », cité *supra*, p. 321-329 (l'auteur répond aux critiques faites à ses traductions).

K. Kibarian, *Histoire de la littérature arménienne*, t. 1, Venise, 1944, p. 272-282 (bibliographie). — S. Sołomonyan, *Šnorhali, son époque et les questions religieuses de son temps*, dans *Ejmiacin*, t. 7, 1950, mai-juin, p. 23-26; juillet-août, p. 42-48 (publication incomplète de la thèse présentée à l'Académie Geworgean d'Ejmiacin en 1893 par le diacre Sołomonyan qui deviendra le célèbre compositeur et musicien Komitas). — P. Aynt'abyan, *Les devinettes inédites de Nersès...*, *ibidem*, t. 8, 1951, n. 9-10, p. 61-64. — N. Der Nersessian, *La foi de nos ancêtres. S. Nersès le Gracieux*, Baz, t. 111, 1953, p. 233-244; ... *Messe de Requiem. 8. S. Nersès..*, t. 117, 1959, p. 187-189. — G. A. Hakobyan, *Les devinettes inédites de Nersès..*, dans *Patma-banasirakan Handes*, 1962, n. 4 (19), p. 105-114.

Publications pour le 8e centenaire de la mort de Nersès (1173-1973). — Anapatakan, *La vie, l'œuvre et la production littéraire de S. Nersès*, Tabriz, 1973. — N. T'ahmizyan, *N... compositeur et musicien*, Érévan, 1973. — A. S. Mnac'akanyan, *N. Š.*, dans *Patma-banasirakan Handes*, 1973, n. 4 (63), p. 17-32. — Dans la revue *Bazmavep* : K. Kibarian, *S. N... le Catholicos*, t. 131, 1973, p. 412-418; H. Kurdian, *Le commentaire des Canons des évangiles..*, p. 419-429; S. Djemdjemian, *La question de l'authenticité des hymnes... à la lumière des mss.*, p. 362-393; t. 132, 1974, p. 86-105; P. Ananian, *S. N... catholicos des arméniens*, t. 131, p. 326-361; t. 132, p. 229-258; t. 133, 1975, p. 348-364 (à suivre) — dans *Ejmiacin*, t. 30, 1973, n. 12 : Š. Aemian, *Les traductions de Š. en langues étrangères*, p. 44-48; H. Anasyan, *N... et le recueil « La racine de la foi »*, p. 83-92; N. Bôlarian, *Les mss des œuvres... dans la Bibliothèque du couvent Saint-Jacques... à Jérusalem*, p. 40-43; Z. der Hagobian *Commentaire sur... Matthieu*, p. 49-57; ... *sur les Épîtres catholiques*, p. 57-60; A. Hatityan, *S. N... et la question de l'union..*, p. 61-71; Zareh Vardapet, *S. N... le musicien et les chants de la Messe*, p. 479-483; A. Tayan, *Les œuvres de N... en langues étrangères*, t. 31, 1974, n. 7-8, p. 62-65; — dans *Hask*, t. 42, 1973 : A. K'ešišian, *Š... théologien*, p. 486-490; *N... le plus grand œcuméniste de l'Église arménienne...*, p. 502-511; A. Patmagrian, *Les réformes musicales de N...*, p. 491-498 (reproduit du livre de l'auteur, « Le chant arménien à travers les siècles », Beyrouth, 1973, 1977); P. Eliayian, *S. N... réformateur*, t. 43, 1974, p. 104-111.

M. Djanachian, *Les hymnes de S. N..*, Venise, 1975 (étude littéraire). — *Nersès Šnorhali* (recueil d'articles), Érévan, 1977. — DS, t. 1, col. 871-872; t. 10, col. 1468.

Boghos Levon Zekiyan.

NEUBERT (Émile), marianiste, 1878-1967. — Émile Nicolas Neubert, né à Ribeauvillé (Haut-Rhin) le 8 mai 1878, émit ses premiers vœux dans la Société de Marie le 15 septembre 1895, ses vœux définitifs le 7 septembre 1902, et fut ordonné prêtre à Fribourg (Suisse) le 5 août 1906 par Mgr Jaquet. Il termina ses études littéraires, à Paris, par la licence ès lettres, en 1903, et passa sa thèse de doctorat en théologie à Fribourg, en 1907 : *Marie dans l'Église anténicéenne* (Paris, 1908), travail préparé sous la direction de J.-P. Kirsch, professeur de patrologie, fut la première thèse patristique consacrée à Marie, présentée dans une faculté de théologie catholique. Ainsi commença la carrière de l'un des mariologues responsables des développements de cette branche de la théologie durant la première moitié du 20e siècle. Un événement encore plus important pour la carrière du jeune prêtre fut la découverte de l'héritage spirituel de G.-J. Chaminade, fondateur de la Société de Marie (DS, t. 2, col. 454-459). En 1904, le P. Klobb, alors secrétaire du P. Simler, supérieur général, lui révéla la pensée du fondateur sur la nature originale de la Société de Marie : un esprit apostolique issu de la consécration à Marie qui unissait les membres de la Société à la mission apostolique de la Vierge, une alliance concrétisée par un quatrième vœu (de stabilité), et signifiée par le port d'un anneau (non selon un symbole d'ordre conjugal, mais comme « alliance » apostolique). Dans une lettre à un confrère américain (15 mars 1960). à la fin de sa carrière, Neubert écrivait que, depuis qu'il en eut connaissance, « cette idée a été constamment reprise dans toute ma prédication mariale et mes écrits ».

Ses supérieurs l'envoyèrent dès la fin de son séminaire, en 1907, aux États-Unis où commença sa longue carrière de directeur spirituel : maître de novices, de scolastiques, aumônier... Désormais, Neubert sera un « spirituel » qui veut former le Christ, par Marie, dans son apostolat direct comme dans ses écrits, et très spécialement auprès des membres des deux Sociétés religieuses fondées par Chaminade — les Filles de Marie Immaculée, la Société de Marie — et de leurs affiliés. Rentré en Europe en 1921, il fut supérieur au séminaire marianiste de Fribourg de 1923 à 1949. Il devint l'un des membres fondateurs de la *Société française d'études mariales* (1935, à Paray-le-Monial). Il fut aussi membre du comité des congrès marials nationaux de France et de l'académie mariale internationale de Rome. Il collabora à ces activités jusqu'en 1961(congrès marial de Lisieux), date à laquelle l'âge le força à réduire son travail, mais non son apostolat de directeur spirituel et d'écrivain marial (en 1962, il publiait son dernier livre : *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la Vierge*, Paris-Colmar). Le 29 août 1967, à 89 ans, il mourut à Art-sur-Meurthe (près de Nancy), où il s'était définitivement retiré en 1962. Le 7 mars 1966, l'université de Fribourg lui avait décerné encore un doctorat d'honneur, pour reconnaître une carrière bien remplie.

La bibliographie de ses œuvres atteste une activité incessante (184 n. dans B. Wyder, cité *infra*). Mais la doctrine spirituelle de Neubert doit encore être analysée avec le matériel de ses nombreuses retraites et de ses lettres de direction. Ce travail reste à faire (comme aussi celui d'une biographie). On peut toutefois tenter une esquisse à partir des documents connus (publications; pièces d'archives de l'Administration générale des Marianistes à Rome, des administrations provinciales de Paris, et de Cincinnati, Ohio).

Mon idéal, Jésus Fils de Marie (Marseille, 1933) mit à la portée d'un large public le message spirituel de l'auteur, disciple de Chaminade et par suite de l'École française. On estime que plus d'un demi-million d'exemplaires furent vendus (trad. en quelque 20 langues jusqu'en 1966 : éd. coréenne). La spiritualité de Neubert est une dévotion mariale christocentrique : 1) Il faut enraciner cette dévotion dans une solide doctrine : notre sainteté, c'est le Christ (I, ch. 1, 3); nous participons donc à son amour pour sa Mère, à sa piété filiale envers Marie. — 2) Cet amour entraîne une correspondance filiale à l'amour de Marie pour nous (III), à son action maternelle dans la grâce pour nous transformer en Jésus. Le secret de la sainteté, du succès, c'est de ne jamais agir qu'au nom de Marie (III, 8); car elle est vraiment notre Mère pour cette vie de grâce (I, 4). — 3) Marie appelle à partager sa mission apostolique (IV). Neubert utilise le terme « soldat » de Marie, qui a vieilli. Il voyait, comme Grignion de Montfort, un avenir de lutte : « on verra Satan broyé par le talon d'une Femme, comme il ne l'a jamais été ».

Marie dans le dogme (Paris, 1933) développa les fondements doctrinaux de la dévotion. — Après la *Vie de Marie* (Mulhouse, 1936) et pour adapter cette spiritualité aux divers états de vie de ses dirigés, Neubert écrivit toute une série de livres; *Marie et notre sacerdoce* (Paris, 1952); *Marie et la vie religieuse* (Paris-Colmar, 1959); *Marie et l'éducateur chrétien* (Mulhouse, 1960); *Marie et la famille chrétienne* (Paris-Colmar, 1961). — L'union à Marie dans l'apostolat fut spécialement étudiée dans *La Reine des militants* (Le Puy, 1944) qui doit beaucoup à l'abbé R. Mougel, et dans *La mission apostolique de Marie et la nôtre* (Paris-Colmar, 1956).

L'insistance sur une spiritualité d'amour inspira *La vie d'union à Marie* (Paris-Colmar, 1954) et *L'âme de Jésus contemplée avec Marie* (1957, préface de J.-J. Weber). En 1954, il publia l'édition définitive de *Notre don de Dieu* (Tours), une œuvre de base pour la spiritualité de la Société de Marie. L'importance donnée à la maternité spirituelle de Marie apparaît en tous ces livres; Neubert insiste sur notre relation filiale et donc notre amour envers la personne de Marie et non sur d'abstraites définitions (cf. *Notre Mère. Pour la mieux connaître*, 1941).

Les biographies de deux de ses dirigés montrent les profondeurs de sainteté que Neubert s'efforçait de révéler. Marie-Reine de Jésus, Fille de Marie, s'était offerte à Jésus comme victime pour les pécheurs avec Marie († 1938; *Une âme mariale victime. S. Marie-Reine de Jésus*, Paris, 1956). L'abbé R. Mougel, après s'être dévoué à la J.O.C. suisse, s'offrit « en victime d'amour à Jésus, par Marie », et mourut en 1946 offrant sa vie pour les jocistes (*Apôtre de la Vierge et de la J.O.C.*, Paris, 1954).

L. Gambero, *Un maestro di vita spirituale: E. Neubert*, dans *Marianum*, t. 30, 1968, p. 26-52. — Dans *Ephemerides mariologicae*, t. 17, 1967, p. 530-538 (notice et bibliographie). — B. Wyder, *Bibliographie mariale marianiste*, Brusasco, 1967, n. 882-1066. — G. M. Besutti, *Bibliografia mariana*, 5 vol., Rome, 1967-1972.

Théodore Koehler.

NEUBURG (Gaétan-Marie), théatin, † 1751. — Gaetano Maria Neuburg fit profession chez les théatins de Prague le 19 mars 1691; il compléta ses études dans la maison de son ordre à Munich; celles-ci achevées (1698), il fut envoyé à Salzbourg, où il vécut jusqu'à sa mort, s'adonnant aux ministères sacerdotaux, surtout à la prédication. Il mourut, « chargé d'années et de mérites » (Vezzosi, p. 97), le 28 décembre 1751.

Son œuvre imprimée, écrite en allemand malgré les titres en latin, est devenue rare; en voici la liste établie d'après Vezzosi : *Horologium spirituale* (Augsbourg, 1712) : 24 sermons, dans le genre de la dévotion populaire de l'époque baroque; — *Spiritualis Corona stellarum ter duodecim* (1718) : 36 sermons et 4 panégyriques; — *Gloriosus Sanctorum triumphus* (1729) : 30 sermons pour les fêtes des saints; — *Suspiria animarum in Purgatorio detentarum* (1729) : 24 sermons sur le Purgatoire, aspect dévotionnel cher aux théatins; — *Lux Evangelica* (1729) : sermons pour tous les dimanches de l'année.

A cette série de sermons, Neuburg avait ajouté un ouvrage sur « La parfaite religieuse » (Munich, 1700) et des méditations sur la vie de saint André Avellin (Prague, 1716).

Neuburg a vécu au milieu des querelles quiétiste et janséniste qui marquèrent un déclin dans les parutions spirituelles; il participe cependant au renouveau éphémère qui se manifesta en Allemagne du sud à son époque. Son ouvrage sur la vie religieuse féminine annonce déjà quelque peu la *Monaca Santa* (Venise, 1761) d'Alphonse-Marie de Liguori.

Archives générales des théatins, à Rome : *Libri della Consulta*, ms 43, f. 31; ms 44, f. 58. — A. F. Vezzosi, *I Scrittori de' Cherici Regolari... Teatini*, t. 2, Rome, 1780, p. 97-98. — DS, t. 6, col. 47; — t. 7, col. 760.

Francesco Andreu.

NEUDECKER (Sigismond), franciscain, 1664-1736. — Né à Geisenhausen en Bavière, le 21 octobre 1664, Sigismond Neudecker entra chez les frères mineurs de la province Saint-Antoine de Bavière le 7 novembre 1683. Approuvé pour le ministère de la prédication et des confessions en 1694, il fut appelé la même année, en raison de son excellente culture, à enseigner tour à tour philosophie, théologie et droit canonique aux jeunes étudiants de sa province. Ses mérites d'enseignant lui valurent en 1705 le titre de lecteur général et, en 1709, celui de lecteur jubilaire. Visiteur des provinces d'Autriche et de Bohème, il présida successivement les chapitres de Klosterneuburg, le 23 novembre 1708, et de Prague, le 9 septembre 1710. La province de Bavière, dont il assuma trois fois le gouvernement en qualité de Ministre provincial (1714-1717, 1723-1726 et 1732-1735), lui dut une nouvelle floraison. Outre la fondation de dix maisons, il envoya des missionnaires, en 1724, à Siebenbürgen en Transsylvanie et en Bulgarie.

Il assura la formation religieuse et intellectuelle des novices et des jeunes étudiants en édictant, lors du chapitre de 1714, un ensemble de normes sous le titre : *Methodus instruendi et educandi nostram Iuventutem religiosam* (*Protokollbuch, 1714-1717*, p. 13-47). Le nom de Neudecker est attaché aussi aux Statuts de la province promulgués en 1717 et à des œuvres de bienfaisance : il fonda un orphelinat à Freising et institua, sur le modèle des Monts de Piété d'Italie, le *Liebesbund* pour l'aide aux pauvres à Straubing en 1709, à Freising en 1709/10 et à Berchtesgaden en 1713. Il mourut à Munich le 3 septembre 1736.

En tant que lecteur et responsable des études, Neudecker présida diverses soutenances de thèses dont les textes ont été édités entre 1696 et 1702. Il collabora, pour le tome 3, à l'édition du *Jus canonicum* (Munich, 1700) de son confrère Anaclet Reiffenstuel † 1703.

Il est lui-même l'auteur de deux manuels de spiritualité à l'usage des jeunes religieux et des moniales. Le premier (Freising, 1720) porte le titre : *Gottseliges Hand-Büchel christlicher Unterweiss- und Uebungen aus Göttlicher Schrift, Hl. Vättern, vornehmsten Asceten oder geistlichen Lehrern zusammengetragen*, volume in-12° de 7 fol. et 684 p. Le second (in-4° en deux parties, Munich, 1738 et 1757) est intitulé *Schola religiosa seu tractatus asceticus universalis, specialiter pro instructione et educatione iuventutis religiosae in perfectione et vera vita religiosa* (trad. allemande, Ingolstadt, 1740 et 1749-1751; Munich, 1902-1904 : *Geistliche Lehr-Schuel, d. i. allgemeine Unterweisung der geistlich-Clösterlichen Jugend zu dem wahren Clösterlichen-Tugendsamen leben*). L'ouvrage, bien documenté, aborde des sujets proprepent spirituels, comme la présence de Dieu, la conformité à sa volonté, la mortification, la lecture spirituelle, l'oraison vocale et la méditation, la perfection religieuse, etc.

H. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, t. 3, Rome, 1936, p. 294. — P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 150-151, 156. — B. Lins, *Das Totenbuch der bayerischen Franziskanerprovinz zum hl. Antonius von Padua von 1621 bis 1928*, t. 2, Landshut, 1930, p. 129 (3 septembre); *Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz zum hl. Antonius von Padua von ihrer Gründung bis zur Säkularisation 1620-1802*, t. 1, Munich, 1926, p. 101-124; *Scriptores Provinciae Bavariae Fratrum Minorum, 1625-1803*, Quaracchi, 1954, p. 84-85. — EC, t. 8, 1952, col. 1789. — LTK, t. 7, 1962, col. 893-894.

DS, t. 1, col. 342; t. 5, col. 1400; t. 10, col. 1445.

Clément Schmitt.

NEUFVILLE (François de), grandmontain, † 1596. — Né on ne sait quand, neveu de François de Neufville, abbé commendataire de Grandmont (de 1525 à 1561), notre François fut tonsuré en 1546 et fit profession à Grandmont en 1553. Le 18 mai 1561, son oncle ayant résigné en faveur de son neveu sa charge d'abbé, celui-ci lui succéda; Henri III ayant rendu à l'abbaye le droit d'élire son abbé (mai 1579), François de Neufville passa de l'abbatiat commendataire à l'abbatiat régulier, et désormais Grandmont n'eut plus d'abbé commendataire.

Il fut très connu des rois Charles IX et Henri III, et résida souvent à la Cour; il participa à l'ambassade du cardinal de Lorraine à Venise et à Rome (1572). Il fut aussi l'un des délégués du Limousin aux États-généraux de Blois (1588). Après la mort d'Henri III (1589), il résida habituellement à Grandmont; il y mourut le 10 mai 1596.

On doit à Neufville : *Concion de joie et action de grace pour la bienvenue du roy Henry* III (à Grandmont), Limoges, H. Barbou, 1574 (cf. J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, 5e éd., t. 4, Paris, 1863, col. 34); — *De l'origine et institution des festes... ecclesiastiques* (Paris, J. Hulpeau, 1582, 117 f.); — *Discours en forme de Dialogue, contenant un Abrégé familier de la Philosophie d'Aristote* (Paris, Le Mangnier, 1584, 95 f.).

C'est son *Discours utile et nécessaire pour tous les estats, sur la vie des hommes illustres de la généalogie de N. S. Iesus Christ* (Paris, G. Gorbin, 1577, 239 f.) qui donne une petite place à notre abbé dans l'histoire spirituelle. L'ouvrage fut réédité sous le titre *Le triomphe et conduicte de l'ame, au vray chemin de Salut* (Paris, O. de Varennes, 1597); seule la page de titre a changé; la typographie des 239 f. est la même que dans l'édition de 1577; le titre courant des deux éditions est « Le droguier de l'ame chrestienne », titre qu'on trouve chez certains bibliographes.

L'ouvrage, assez décevant, suit la généalogie du Christ et utilise chacun de ses ancêtres pour mettre en lumière un point particulier de la doctrine catholique, d'une manière évidemment très artificielle; on trouve

des développements apologétiques et polémiques (contre les protestants du temps), mais aussi des considérations sur les mystères chrétiens, sur la vie monastique, sur les vertus théologales et morales, les sacrements, etc. L'ensemble est basé sur une lecture allégorisante, qui date, même à l'époque.

Certains attribuent encore à notre grandmontain le *Recueil de prières et méditations chrestiennes* (Paris, Chaudière, 1578), que nous n'avons pas vu; d'autres l'attribuent à un certain Jean de Neufville (vg Du Verdier cité *infra*, t. 6, supplément, p. 136), auteur des *In septem Davidis Psalmos... commentarii* (Paris, 1556, 291 p.) et du *De Pulchritudine animi... in epicureos et atheos homines* (Paris, 1556, 285 p. — Cf. Fr. Joukovski, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 41, 1979, p. 111-114). — Notons qu'un Jean de Neufville apparaît comme signataire dans un inventaire de reliques de Grandmont en date du 22 mai 1566 (cf. A. Lecler, cité *infra*, p. 368).

Les Bibliothèques françaises de La Croix du Maine et de Du Verdier, éd. M. Rigoley de Juvigny, t. 3, Paris, 1772, p. 662. — A. Leclerc, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, dans *Bulletin de la soc. archéologique et historique du Limousin*, t. 59, 1909, p. 366-378. — DS, t. 4, col. 1511-1512.

André Derville.

NEUMARK (Georges), poète, 1621-1681. — Georg Neumark est né le 17 mars 1621 à Langensalza. De 1630 à 1640, il fut élève des collèges de Schleusingen et de Gotha. Son projet d'étudier à l'université de Königsberg échoua d'abord, car, alors qu'il s'y rendait, il fut détroussé de tout ce qu'il avait. Après d'assez brefs séjours dans différentes maisons hospitalières de l'Allemagne du Nord, il passa l'hiver à Kiel dans un grand dénuement. Ayant trouvé au printemps de 1641 un poste de précepteur, il exprima sa reconnaissance à Dieu en composant le cantique « Wer nur den lieben Gott lässt walten » (Celui qui s'abandonne au bon Dieu).

En 1643 il put commencer ses études de droit à Königsberg et se fit admettre comme poète et musicien dans le cercle littéraire de Simon Dach. S'étant mis en quête d'un emploi tranquille dans son pays d'origine, il trouva en 1652 un poste de bibliothécaire à Weimar; il devint poète de la cour ducale et membre de la « Fruchtbringenden Gesellschaft ». Il mourut le 8 juillet 1681.

Les innombrables poèmes de circonstance de Neumark sont justement oubliés; de même ses travaux en faveur des sociétés linguistiques, typiques de son époque. Deux livres de prières, formés d'emprunts à des recueils d'autres auteurs, sont les seuls écrits spirituels en prose de Neumark.

Son cantique de reconnaissance confiante cité plus haut, dont la musique est aussi son œuvre, est resté jusqu'à nos jours en vivant usage. Les livres de chants en allemand des Églises protestantes et catholiques (Gotteslob, n. 295) l'ont conservé.

E. E. Koch, *Geschichte des Kirchenliedes*, 3e éd., t. 3, 1867, p. 410-420; t. 4, 1868, p. 146-147. — ADB, t. 23, 1886, p. 539-541. — K. Goedecke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, 2e éd., t. 3, Dresde, 1887, p. 74-77. — *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 13, 1903, p. 771.

Handbuch zum Evang. Kirchengesangbuch, t. 2/1, 1957, p. 169-171. — RGG, t. 4, 1960, col. 1425. — *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Cassel-Bâle, t. 9, 1961, col. 1399-1401.

E. Pasqué, dans *Allgemeine Musikzeitung*, 1864, p. 409-414, 425-429. — F. Knauth, *G. Neumark nach Leben und Dichten*, Langensalza, 1881. — G. Claussnitzer, *G. N.* (Dissertation, Leipzig, 1924).

Sur le Lied « *Wer nur den lieben Gott...* » : R. Jauernig, dans *Musik und Kirche*, t. 21, 1951, p. 89-91; H. Holliger, dans *Der evang. Kirchenchor*, t. 64, 1959, p. 5-6; H. Friese, *Wer nur den lieben Gott...*, Berlin (DDR), 1960.

Frieder Schulz.

NEUMAYR (François), jésuite, 1697-1765. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Né à Munich, le 17 janvier 1697, François Neumayr commença ses classes au collège des jésuites de cette ville. Mais il en fut renvoyé, sans doute à cause de son caractère trop exubérant. Après trois ans d'études au couvent des chanoines de Saint-Augustin à Polling, il revint au collège des jésuites, et entra le 13 octobre 1712 au noviciat de la Compagnie de Jésus. Ses études à Ingolstadt s'achevèrent par une soutenance publique. Il enseigna ensuite la rhétorique dans des collèges suisses et prononça ses derniers vœux le 2 février 1730.

Ses premiers travaux apostoliques consistèrent en missions populaires dans la région de Salzbourg, puis il enseigna les belles-lettres à Munich pendant dix ans. E. M. Rivière, dans la préface de son édition de l'*Idea theologiae asceticae* donne un ordre chronologique plus vraisemblable : 1731-1736, professeur de rhétorique, 1736-1738, prédicateur de missions populaires; mais d'après quelles sources?

De 1739 à 1750, il dirigea la congrégation mariale de Munich. En 1743, et de 1745 à 1747, on lui confia aussi la direction du collège et lycée. Puis de 1752 à 1763, il fut le prédicateur ordinaire de la cathédrale d'Augsbourg, où son succès fut considérable. Un de ses sermons de controverse sur le probabilisme fut mis à l'Index à Rome. L'intervention du prince-électeur de Bavière fit adoucir la dureté de la condamnation romaine (29 mai 1760), lors de sa publication en Bavière le 4 juin 1760, surtout par crainte d'un soulèvement populaire en faveur d'un prédicateur aimé et apprécié (cf. B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten...*, p. 126-128). Neumayr mourut à Augsbourg le 1er mai 1765.

Le prémontré Sébastien Sailer prononça son oraison funèbre; il avait déjà en 1762, pour le jubilé de Neumayr, publié une apologie de son ami, *Frag: ob der... P. Fr. Neumayr... ein wahrer Gesell Jesu seie?* (74 p.), avec un « Arcus triumphalis » lui décernant les plus beaux titres. Ses contemporains ont reconnu sa piété, sa connaissance approfondie de la théologie, le caractère personnel de sa pensée. Par un labeur acharné, il a voulu rendre son savoir accessible au plus grand nombre, spécialement par la catéchèse, les exercices spirituels, le théâtre religieux, la prédication et les ouvrages de théologie et d'ascétique. Son unique but fut celui d'Ignace de Loyola : « aider les âmes ». Le catalogue de ses œuvres éditées compte 112 numéros.

2. Œuvres (pour le détail des éditions, nous renvoyons à la bibliographie de Sommervogel). — 1° *Catéchèse.* — Aux yeux de Neumayr, c'est la « catéchèse » qui ouvre la voie à la piété et à la vie chrétienne; il propose une méthode dans sa *Rhetorica catechica sive Methodus practica doctrinam christianam ad captum omnis aetatis insigni cum animarum fructu explanandi...* (Augsbourg et Fribourg/Brisgau, 1766; trad. allem., 4e éd., Augsbourg, 1780). On a dit que cet ouvrage était « la première méthodologie qui méritât vraiment ce nom » (cf. Duhr, p. 189). La catéchèse ainsi conçue

vise à une intelligence profonde de la doctrine et à sa pratique.

En cette matière, on peut encore citer : *Nucleus Christianismi seu fidei et morum principia olim tenerae juventuti in catechesi tradita nunc etiam adultis facta communia* (Augsbourg, 1768, traduction de l'ouvrage allemand *Kern des Christentums*, Augsbourg, 1762; nombreuses rééditions jusqu'en 1891; trad. hongroise et italienne) et *Religio prudentum. Opusculum paraeneticum cum reflexionibus practicis de vita ex fide* (Augsbourg-Ingolstadt, 1764); dans cette œuvre, comme dans l'ensemble de la pensée de l'auteur et sa manière de l'exprimer, on sent l'influence du rationalisme du siècle des lumières pour lequel le point essentiel est l'aspect raisonnable de la vie et de l'action.

Aux laïcs, il rend l'Écriture Sainte accessible dans *Kath. Kirchenjahr oder die Erklärung der festägl. Evangelien des ganzen Jahres* (Augsbourg-Munich, 1760; plusieurs rééd.) et *Micae Evangelicae sive puncta meditationum in Evangelia* (Munich, 1749; 5e éd. 1791; trad. allem. *Nützliche Sammlung Brosamen*, Augsbourg, 1770; rééd. par le dominicain A. Eisenbarth en 1771). — A propos des misères suscitées par les guerres, il donne une *Curatio melancoliae oder Gedult in Trübsalen* (Augsbourg, 1757). Vers la fin de sa vie, il écrivit *Die Freude in Gott*, livre de prières et de piété (10e éd. 1891); après sa mort, I. Bonschab édita son *Christlich zu leben und selig zu sterben* (1767).

2° *Exercices spirituels.* — Neumayr fit imprimer les retraites qu'il donnait à diverses catégories de retraitants : pour les prêtres, *Gratia vocationis sacerdotalis* (Munich, 1745; trad. *Geistesübungen...*, par A. Hefele, Ulm, 1856), complété par *Vir apostolicus* (Munich, 1755), sorte de directoire sur la façon de remplir les fonctions sacerdotales, où l'on trouve, p. 124-129, une liste de livres devant figurer dans une bibliothèque de prêtres. — Pour les religieux : *Via compendii ad perfectionem*, 1e partie, *Meditationes* (Augsbourg-Munich-Ingolstadt, 1757); 2e partie, *Examina*, *Dissertationes*, *Considerationes*, *Instructiones* (Augsbourg, 1770); c'est une retraite de huit jours qui suit d'assez près les *Exercices* ignatiens. — Pour congréganistes et personnes cultivées : *Triduum sacrum* (Munich, 1740; 7e éd. Augsbourg, 1774). — Pour les étudiants, *Via salutis, sive sacra exercitia juventuti litterariae accomodata* (Augsbourg, 1770).

Mentionnons encore : *Sacrorum Exercitiorum* (Augsbourg, 1757); *Wesenheit, Krafft und übung der Göttlichen Tugenden...* (Ingolstadt-Augsbourg, 1749; encore édité à Augsbourg en 1845); *Exterminium accediae* (Munich, 1755); *Geistliche Einöde oder jahrlich Uebungen des Geistes*, pour 8 à 10 jours, rédigés d'après Neumayr par G. P. Meyer (Augsbourg, 1768).

Le petit livret d'examens de conscience, *Vita reflexa* (2e éd., Augsbourg, 1761, 28 p.), n'est qu'un extrait de la *Via Compendii*. Signalons aussi *Ordo diurnus*, pour la sanctification de la journée, publié avant 1749 (éd. allem. *Heilige Lebensordnung*, Augsbourg, 1779; éd. française, 1763) et, dans le même but, mais écrit pour les membres de la congrégation mariale, *Idea cultus mariani sodalitatibus Deiparae consecratis proprii* (Munich, 1747).

3° *Prédication.* — Neumayr, chaque dimanche et jour de fête, montait en chaire. Outre une cinquantaine de sermons de controverse contre les protestants et les « Frey-Denker » (libres-penseurs) commençant tous par « *Frag: Ob...?* » (Question : est-ce que...?) et qui furent réunis dans *Heilige Streitreden über wichtige Glaubensfragen* (2 vol., Munich-Inglostadt, 1757-1760, etc.), ont été publiés des recueils de sermons sur la contrition (*Festum Lacrymarum*, Augsbourg-Innsbruck, 2e éd., 1764), sur la pénitence (*Miserere Oder der fünfzigste Buss-Psalm*, « ouvrage à avoir chez soi », Munich, 1745; 4e éd., 1763; rééd. par M. von Auer, Tübingen, 1852), sur la patience dans l'adversité (Augsbourg, 1764), sur le Notre Père (Augsbourg, 1763), et sur le Rosaire (Ingolstadt, 1764, etc). Beaucoup de ces sermons sont froids et plutôt rationnels.

4° *Théâtre.* — Pour les représentations théâtrales annuelles du collège des jésuites de Munich, Neumayr composa à partir de 1731 de nombreuses pièces de théâtre en latin à but ascétique, qui furent réunies en 3 volumes : *Theatrum asceticum sive meditationes sacrae* (Munich, 1747 : six pièces jouées de 1739 à 1747); *Theatrum asceticum sive Mundus in maligno positus* avec la musique de Placide Camerloher (Munich, 1754 : trois pièces des années 1748-1750); *Theatrum politicum sive Tragoediae ad commendationem virtutis et vitiorum detestationem* (Augsbourg-Ingolstadt, 1760 : huit pièces des années 1732-1736). Toutes ces pièces présentent une forme originale de théâtre religieux à but catéchétique, surtout celles qui s'adressent à la Congrégation mariale.

Dans le premier volume, on relève les thèmes suivants : *Augustinus* (1739 : Idea perfectae conversionis), *Devotio Mariana* (1740 : Oratio et devotio Mariana), *Jeroboam* (1741 : Horror peccati), *Timor Dei* (1745), *Spes* (1746), *Amor Dei* (1747); un index propose d'utiliser ces thèmes pendant les retraites de 3 et 8 jours.

La structure de ces pièces était ingénieuse; elle présente cinq méditations, divisées en Argumentum et Praeludium et en deux points, entre lesquels s'intercalent un chœur et une mélodie (Aria). A son tour chaque point se compose de deux tableaux scéniques. La représentation, qui durait plusieurs heures, pouvait exercer une impression profonde sur les spectateurs de cette époque baroque. Plus encore que son compatriote F. Lang (DS, t. 9, col. 202-203), Neumayr est sous l'influence de la théorie dramatique des Corneille, Racine et Gottsched. Il interprète les trois unités de lieu, de temps et d'action plus strictement que Lang; voir aussi sur ce point son traité *Idea poeseos sive methodica institutio de praeceptis praxis et usu verbis ad ingeniorum culturam animorum oblectationem ac morum doctrinam accomodata* (Ingolstadt, 1751).

5° *Théologie et ascétique.* — On a dit plus haut la mise à l'Index d'un sermon sur le probabilisme que Neumayr avait publié en latin, en 1759, *Quaestio an probabilismus sive doctrina moralis benignior... execratione sit digna?* Contre ses adversaires, qui lui reprochaient entre autres d'avoir traité ce thème dans la chaire chrétienne, Neumayr écrivit *Notae theologicae pro tutela Probabilismi* (Munich, 1760). Après la condamnation, il se soumit et aurait fait cette réflexion : « Dieu sait bien pourquoi il a permis cela » (*Kirchenlexikon*, t. 9, p. 189).

Son *Idea Theologiae asceticae scientiam sanctorum... exhibens* (Augsbourg, 1781, 107 p.) fut éditée par Ch. Crauer, qui l'a aussi traduite en allemand (nombreuses rééd.). L'auteur présente les principes universels : fin de l'homme, puis les obstacles et les moyens pour y atteindre : on reconnaît là clairement l'influence du Fondement des *Exercices* de saint Ignace. Ensuite sont décrits brièvement les éléments essentiels des trois voies : purgative (ch. 2), illuminative (ch. 3)et unitive (ch. 4). Puis viennent des règles d'action pour les trois états des commençants, de ceux qui progressent et des parfaits (ch. 5).

Par théologie ascétique, l'auteur entend la « scientia supernaturalis, animam dirigens ad summam perfectionem, cujus in hac vita est capax »; elle comprend l'éthique de l'homme individuel et du citoyen, la catéchèse du chrétien et l'ascèse qui fait le saint; c'est pourquoi on l'appelle aussi « scientia sanctorum » ou « ars sanctitatis »; elle est science parce qu'elle procède par démonstration, elle est surnaturelle parce qu'elle fonde ses principes sur la Révélation (Préface). Comme on le voit, le mot ascèse prend chez Neumayr son maximum d'extension, elle englobe tout ce qui conduit à la perfection de l'homme et du chrétien; il distingue quatre ordres de perfection : naturel, acquis, par grâce et dans la gloire. Il place dans la volonté et l'affectivité le moteur principal de la marche vers la perfection, parce que l'amour seul rend semblable : « amor similes aut invenit aut facit, non tam velut causa efficiens quam ut formalis ». A la base de tout son édifice, Neumayr place le désir de la béatitude, laquelle dépend de Dieu seul, mais le désir de cette béatitude doit néanmoins se vérifier et s'approfondir dans le service de Dieu. L'ouvrage est solide, sans développements fouillés et sans discussions d'opinions différentes de celles que prend l'auteur; il expose essentiellement une suite cohérente de principes, sans assez s'attarder aux aspects pratiques.

L'éd. par E. M. Rivière (Paris, 1893), remplace le ch. 5 par deux appendices : « De virtutibus theologicis et moralibus » et « De unione caritatis cum Deo », extraits par le jésuite D. Gaye du *Semitae perfectionis* de J. Dirckinck (DS, t. 3, col. 1000-1002) et de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. L'ouvrage a été traduit dans les principales langues européennes.

Sommervogel, t. 5, col. 1654-1683; t. 9, col. 716. — C. V. Wentzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, t. 20, Vienne, 1869, col. 292. — ADB, t. 23, 1886, col. 361-363 et 541. — *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. 9, Fribourg/Brisgau, 1895, col. 187-189; cf. t. 1, col. 1468 (art. *Aszese*) et t. 7, col. 278 (art. *Katechese*). — H. Thoelen, *Menologium... der dt. Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu*, Roermond, 1901, p. 275 (bibl.).

Hurter, t. 5, col. 235-237. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten..*, t. 4/2, Munich-Ratisbonne, 1928, p. 126 svv, 178 svv et tables. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1287-1288. — W. Kosch, *Das Kath. Deutschland*, Augsbourg, 1935, col. 3231. — LTK, t. 7, 1re éd., 1935, col. 515; 2e éd., 1962, col. 914-915.

H. Gumbel, *Fr. N. Ein Beitrag zur Geschichte des lateinischen Dramas im 18. Jahrhundert* (Dissert., Münster, 1938). — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 420-421. — J.-M. Valentin, *Le théatre des Jésuites dans les pays de langue allemande* (1554-1680), 3 vol., Berne, 1978.

DS, t. 1, col. 343; — t. 3, col. 1725; — t. 4, col. 1540, 1544-1546, 1550; — t. 6, col. 27, 1165; — t. 7, col. 1250; — t. 8, col. 1024, 1026, 1463; — t. 9, col. 202; — t. 10, col. 954.

Constantin Becker.

NEUMEISTER (Erdmann), pasteur luthérien, 1671-1756. — Erdmann Neumeister est né le 12 mai 1671 à Uichteritz près de Weissenfels : son père était instituteur de village. Après avoir achevé sa scolarité à Schulpforta, il étudia la théologie à Leipzig, y donna des cours sur l'art poétique et entra en 1697 au service de l'Église. Les différentes étapes de sa carrière le menèrent dans les communautés paroissiales de Bibra et de Eckartsberga, en Thuringe; il fut ensuite diacre et prédicateur à la cour de Weissenfels, finalement prédicateur principal et surintendant à celle de Sorau (Niederlausitz), où il fit la connaissance du musicien compositeur G. Ph. Telemann. De 1715 jusqu'à sa mort, le 18 août 1756, il exerça la charge de pasteur principal à l'église Saint-Jacques de Hambourg.

Neumeister fut connu comme un luthérien strict, adversaire du piétisme exalté, contre lequel il polémiqua dans de nombreux écrits. Son goût et ses dons pour la poésie sa manifestèrent dans une histoire de la littérature allemande (1694) et surtout par ses quelque sept cents cantiques dont quelques-uns se trouvent encore dans des livres de chants protestants. Ses deux recueils de sermons sur la prière, deux livres de prières et surtout le livre de communion plusieurs fois réédité ont exercé une réelle action sur la vie spirituelle de ses contemporains.

Pour accroître la portée de ses prédications, Neumeister prit l'habitude de rédiger des « Denkzettel », fiches-mementos largement diffusées qui donnaient le canevas du sujet traité en chaire. Neumeister s'était accoutumé également à exprimer poétiquement la substance du sermon prêché. Avec le temps il disposa ainsi de cinq cycles annuels de cantates spirituelles. En empruntant à l'opéra de son époque récitatif et aria, il supplanta les formes de motets en usage alors dans la musique d'église. Complétée par des versets de la Bible et des chants religieux, la cantate spirituelle trouva ainsi sa structure; J. S. Bach mit en musique cinq des cantates de Neumeister. Grâce à lui, cette forme de cantate a gardé jusqu'à nos jours son efficacité; elle permet l'expression d'une prière où s'associent, soutenues par la musique, proclamation du message, méditation et louange.

Parmi les œuvres, citons : *Der Zugang zum Gnadenstuhle Jesu Christi* (1705), — *Geistl. Cantaten* (1705), — *Priesterlichen Lippen, das ist Sonntag — und Festpredigten durchs zange Jahr* (1714), — *Heilige Sonntagsarbeit* (1716), — *Geistl. Poesien* (1717), — *Evangelischer Nachklang* (2 vol., 1718-1729), — *Psalmen, Lobgesange und Geistl. Lieder*, 1755, — etc.

E. E. Koch, *Geschichte des Kirchenliedes*, 3e éd., t. 5, 1868, p. 371-381. — *ADB*, t. 23, 1886, p. 543-548. — K. Goedecke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, 2e éd., t. 3, 1887, p. 314, 340. — *Realenzyclopadie fár protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. 13, 1903, p. 771-772.

Handbuch zum Evang. Kirchengesangbuch, t. 2/1, 1957, p. 226-227. — *Evangelisches Kirchenlexikon*, t. 2, 1958, col. 1563. — RGG, t. 4, 1960, col. 1426. — *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 9, Cassel-Bâle, 1961, col. 1401-1405.

M. von Waldberg, *E. Neumeister, Versuch einer Charakteristik*, dans *Germ.- roman. Monatsschrift*, t. 2, 1910, p. 115-123. — P. Brausch, *Die Kantate. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Dichtungsgattungen* (Dissertation, Heidelberg, 1921, p. 51-84). — L. F. Tagliavini, *Studi sui testi delle cantate sacre di J. S. Bach*, Padoue-Cassel, 1956, p. 41-59.

Frieder Schulz.

NEUVILLE (Charles Frey de), jésuite, 1693-1774. — Né à Coutances, le 22 novembre 1693, Charles Frey de Neuville entra dans la Compagnie de Jésus le 12 septembre 1710. Après six ans de régence, il étudia la théologie à Paris et fut ordonné prêtre en 1723. Il enseignait la philosophie à Orléans quand ses talents oratoires le firent remarquer. Il fut dès lors appliqué à la prédication à Compiègne, à Alençon, enfin à Paris (1736), tantôt à la maison professe, tantôt au noviciat.

Désigné en 1737 pour prêcher l'Avent à la cour, il y fut apprécié à maintes reprises pendant vingt ans, soutenant les défenseurs de la bulle *Unigenitus* et invitant franchement Louis xv à la conversion. Il prêcha

également dans les principales chaires de la capitale. Quand fut fermée la maison professe en 1762, il finit par se retirer à Saint-Germain-en-Laye, protégé par le Dauphin. Exilé en Lorraine en 1764 comme ceux qui refusaient de renier leur appartenance à la Compagnie, il rentra en France lorsqu'un édit royal le permit l'année suivante et séjourna à Vernon, puis à Vitré, avant d'être à nouveau accueilli à Saint-Germain-en-Laye en 1769. C'est là qu'il revit ses sermons, assisté par Yves-Mathurin de Querbeuf, et qu'il mourut le 13 juillet 1774.

En bonne place parmi les prédicateurs du second rang, à l'école de Bourdaloue, il connut une vogue supérieure à sa valeur réelle. Mais sa connaissance du cœur humain et sa pratique du confessionnal enrichissaient sa prédication et lui inspiraient des portraits qui piquaient l'attention. Son souci réel d'instruire et de porter à Dieu font qu'on lui pardonne sa grandiloquence, de mode à cette époque.

Les pères Y.-M. de Querbeuf et Mat tirèrent de ses papiers 8 volumes de *Sermons* publiés à Paris en 1776 (rééd. 1777, 1826; trad. en allemand, espagnol, italien, néerlandais, polonais). On y trouve une *Retraite spirituelle* où son éditeur ou lui-même ont introduit des passages tirés de Cl. Judde. Le t. 57 des *Orateurs sacrés* de Migne contient les sermons de Ch. de Neuville, mais en tête de sa notice il faut lire Pierre Charles Frey de Neuville, et non Anne-Joseph-Claude. Une brochure apologétique *Observations sur l'Institut de la Société des Jésuites*, Avignon, 1761, attribuée à son frère Pierre-Claude Frey, a pour auteur Charles lui-même.

Sommervogel, 5, 1687-1690; 12 (Rivière), n. 1822. — J. Bézy, *Un prédicateur apostolique au 18e siècle*, Paris, 1904. — A. Chérel, *De Télémaque à Candide*, Paris, 1933, p. 257-262. — *Dictionnaire de biographie française*, t. 14, col. 1255-1257.

Hugues Beylard.

NEUVILLETTE (Madeleine de), laïque, 1610-1657. — Née à Paris en 1610, de Guy Robineau et de Marie de Mongorny, issue de deux familles de robe, Madeleine épousa le 19 février 1635 Christophe de Champagne, baron de Neuvillette. En 1640, elle perd sa mère, puis son mari tué au siège d'Arras.

Entre ces deux décès, elle fit connaissance de Gaston de Renty et ce fut lui qui lui annonça la mort de son mari; on garde une lettre du 4 août 1640 où Renty console, d'une manière d'ailleurs assez pompeuse, la jeune veuve et l'appelle à la conversion. Renty reprend le 8 août le corps de cette lettre pour consoler la présidente de Castille qui vient de perdre un enfant. Sur les conseils de Renty, Madeleine décida de se consacrer tout à Dieu et prit le directeur qu'il lui indiqua; on en ignore le nom. D'autres lettres furent envoyées par Renty à Madeleine, mais elles n'ont pas été retrouvées.

Dévote, charitable, en particulier pour les condamnés à mort, adonnée à l'oraison, Madeleine mena une existence sans grand relief jusqu'à sa mort à Paris le 10 avril 1657. Trois ans plus tard, Cyprien de la Nativité (DS, t. 2, col. 2669-2672) publiait le *Receuil des vertus et des écrits de Madame... de Neuvillette* (Paris, 1660, 1666).

La première partie (éd. de 1660, p. 1-187) est un portrait spirituel où les détails concrets sont rares; la seconde partie (p. 195-520) reproduit 49 lettres adressées par Madeleine à son directeur (dont on ne possède pas les réponses); la première semble datée de mai 1647. Bremond et, plus récemment, R. Triboulet ont souligné l'intérêt spirituel restreint de ces documents; Madeleine parle de sa vie intérieure avec grande abondance et trop de généralités. Notons qu'en 1673 l'anonyme *Chemin asseuré et plus court pour aller au Ciel* « par Mr D.T.P. M.S. » (Rennes) invoque Mr de Kériolet et Madeleine comme exemples de conversion d'une vie mondaine à une vie d'oraison (p. 77-79).

H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 6, p. 387-390. — G. de Renty, *Correspondance*, éd. R. Triboulet, coll. Bibliothèque européenne, Paris, 1978, p. 6, 64-66, 120, 926-929.

André Derville.

NEWBOLT (William Charles Edmund), prêtre anglican, 1844-1930. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits et doctrine spirituelle.*

1. *Vie.* — W.C.E. Newbolt naquit à Somerton (Somerset) en 1844. Il fut formé à Uppingham School et grandement influencé par les principes éducatifs et chrétiens du directeur, Edward Thring. En 1863 il se rendit à Pembroke College, Oxford, pour y étudier les classiques, sans cependant acquérir grande compétence académique. Au cours de son séjour à Oxford, il fut affermi dans son attachement à la tradition catholique au sein de l'Église anglicane, tirant grand profit de l'enseignement de E.B. Pusey, H. P. Liddon et R. M. Benson.

En 1868 il fut ordonné pour assurer un vicariat à Wantage (Berkshire), sous la direction de W. G. Butler, plus tard doyen de Lincoln. Butler acquit un grand respect pour son vicaire et Newbolt lui-même, sans aucun doute, put aussi beaucoup apprendre du zèle pastoral de Butler, qui fit de Wantage un modèle de paroisse tractarienne. En 1870 Newbolt fut présenté pour un bénéfice, celui de Dymock (Gloucestershire), par Frederick Lygon, comte Beauchamp, l'un des principaux soutiens laïcs du renouveau catholique dans l'Anglicanisme. Sept années plus tard, le même Lygon le présentait pour la paroisse de Malvern Link (Worcestershire), où il assura le ministère de 1878 à 1888, date à laquelle il devint Principal au collège théologique de Ely.

Deux ans plus tard, en 1890, il fut nommé chanoine à la cathédrale Saint-Paul de Londres, à la place laissée vacante par H. P. Liddon, le Premier Ministre ayant reçu assurance du frère de Liddon que ce dernier avait désiré voir Newbolt lui succéder. Liddon avait exercé à Saint-Paul un rôle important de prédicateur. Newbolt fit de même, sans toutefois le brillant intellectuel de son prédécesseur. Il imita également Liddon dans son activité de directeur spirituel, notamment auprès du clergé. D'abord sous le doyen Church, puis sous le doyen Gregory, il s'appliqua à assurer la réputation de Saint-Paul pour le soin et le respect du culte, sujet fréquent de ses multiples allocutions et sermons.

Dans sa vie personnelle, il fut éprouvé par la maladie mentale de sa femme, Fanny Charlotte Wren; ils s'étaient mariés en 1870 et elle souffrit de ce mal durant ses trente dernières années, jusqu'à sa mort en 1923. Newbolt lui-même mourut en 1930.

2. Écrits et doctrine spirituelle. — Newbolt a écrit une cinquantaine de livres ou de brochures et publié des discours; presque tout l'a été à partir de son entrée en fonction à Londres. Les plus importants sont les suivants :

Speculum sacerdotum (Londres, 1894); *The Gospel of Experience* (1896); *Priestly Ideals* (1898); *The Spiritual Letters of Edward Bouverie Pusey* (éd. avec J. O. Johns-

ton, 1898); *Religion* (1899); *Priestly Blemishes* (1902); *The Holy Eucharist* (1903); *The Sacrament of the Altar* (1908).

Il était spécialement attentif à la vie spirituelle du clergé, dirigeait des retraites annuelles pour les prêtres et en recevait beaucoup pour la confession. Dans *Speculum Sacerdotum*, il traite des principes de la spiritualité sacerdotale et du souci pastoral dans une série de méditations sur 2 *Cor.* 6, 4 svv; il reprit et développa le même thème dans *Priestly Ideals* et *Priestly Blemishes*. Il inculquait une haute conception du devoir pastoral et de la discipline intérieure, comme lui-même l'avait appris de W. J. Butler, et une solide dévotion sacramentelle, centrée sur l'Eucharistie, insistant sur la respectueuse et fréquente réception de la communion, préparée à intervalles réguliers par le jeûne et la confession. Il encourageait l'habitude de la méditation et tenait pour importantes les retraites. Pour lui « l'essence du Catholicisme était l'obéissance à l'autorité », tandis que « l'essence du Protestantisme était le jugement privé ».

Il avait estime et grand respect pour le *Book of Common Prayer* et blâmait tout ensemble pour leur mépris des lois et leur étrangeté certains adhérents du mouvement ritualiste, les suspectant de substituer à la sainteté personnelle les cérémonies extérieures. Il admirait chez les premiers Tractariens leur grande piété et leur science, et la sobriété de leur culte. Newbolt rappelait à ceux de ses lecteurs qui appartenaient au clergé l'importance de la récitation régulière de l'office du jour, de prières privées plus spontanées, et la nécessité d'une vie disciplinée. Le portrait de Newbolt lui-même comme pasteur ressort de ses ouvrages de direction pour le clergé : il y montre comment le vrai pasteur sait unir ensemble fermeté et douceur. L'urgence d'une prédication de haut niveau est sans cesse inculquée et Newbolt lui-même, dit-on, était « un prédicateur à l'aise, au parler facile et travaillé ».

Dans le domaine théologique, comme Liddon, il resta conservateur, sans souci réel d'aborder au plan social ou intellectuel, les problèmes du jour. Le ton de ses sermons était pieux, exhortateur, moralisant à l'occasion; il visait à fournir les bases de la vie intérieure, mais sans analyse approfondie du point de vue psychologique. Sa préoccupation catéchétique se manifeste dans la fondation en 1893 de la « St. Paul's Lecture Society » qui édita (par Darwell Stone) pour laïcs pieux la collection *The Oxford Library of Practical Theology*; Newbolt y donna un volume : *Religion* (1899).

Voir, de Newbolt lui-même, *Years that are Past* (1921). — DNB, *1922-1930*, 1937, p. 631-632. — J. H. L. Morrell, *The Heart of a Priest* (introduction et extraits), 1958. — DS, t. 1, col. 669.

Geoffrey Rowell.

NEWMAN (John-Henry), cardinal, 1801-1890. — 1. *Famille et personnalité.* — 2. *Vie, œuvres et doctrine.*

Il est difficile de présenter la vie de Newman et son apport à l'histoire de la spiritualité dans un article de Dictionnaire. D'autre part, la publication déjà très avancée de ses *Letters and Diaries* permet de voir sa personnalité sous un nouveau jour. Nous présenterons d'abord ce nouveau visage de Newman, avant de suivre le cours de sa vie et de son œuvre, en y insérant quelques aspects de sa spiritualité.

1. **Famille et personnalité.** — 1° L'histoire de la famille de Newman au 18e siècle n'a été élucidée que récemment (S. O'Faolain, *Newman's Way*, 1952, p. 1-19, p. 280).

Ses ancêtres ont vécu à Swaffham Bulbeck (Cambridgeshire); ils étaient cultivateurs ou tailleurs, de condition modeste et plutôt pauvre; on n'a trouvé aucune preuve d'une tradition locale selon laquelle certains membres de la famille seraient d'origine étrangère. Un premier John Newman s'établit à Londres peu avant 1763; devenu « coffee-man » (patron d'un café), il put faire donner à son fils John et à sa fille Élisabeth, père et tante de John-Henry, une instruction convenable. Le père de Newman débuta, semble-t-il, comme clerc dans une banque et devint ensuite associé dans une autre. Mais celle-ci dut fermer ses portes en 1816 et, après divers insuccès en affaires, John Newman fut déclaré en faillite (1821); il mourut en 1824, âgé de cinquante-sept ans.

John-Henry exigea que l'infortune de son père ne fût jamais rendue publique; il écrivit sur le dossier de l'affaire la mention « tout à fait secret ». On ne sait s'il connut quelque chose de son grand-père, mort en 1799, l'année même du mariage de ses parents.

Le père de John-Henry était un anglican traditionnel. Sa mère, Jemima Fourdrinier, anglicane également, appartenait à une famille huguenote de fabricants de papier fort à l'aise, qui comptait dans son ascendance au 16e siècle un amiral français devenu vicomte. Pieuse, très instruite pour l'époque, de nature équilibrée malgré une certaine fragilité nerveuse, elle mourut en 1836 âgée de soixante-trois ans. Aîné des enfants, John-Henry, né à Londres le 21 février 1801, tenait plus de sa mère que de son père.

Le deuxième fils, Charles-Robert, renonça très vite au christianisme; il était d'un caractère si étrange qu'il fut à deux reprises soumis à un examen médical en vue d'un internement légal; John-Henry a laissé un long rapport à son sujet. Francis-William, quelque peu excentrique lui aussi, fut un brillant *scholar* et réussit dans le monde; il devint unitarien (membre d'une des sectes refusant le dogme de la Trinité). Parmi les filles, Harriett rompit avec son frère quand celui-ci manifesta sa sympathie pour Rome; Jemima resta en assez bons termes avec lui; Mary mourut à dix-neuf ans (1828). La grand'mère paternelle, chez qui John-Henry passa deux ou trois années de son enfance, assura les bases de son éducation religieuse : « Combien je lui suis redevable » (*Letters and Diaries* = LD, t. 1, p. 233); « Combien elle m'aimait » (*Autobiographical Writings* = AW, p. 205; cf. LD, t. 1, p. 232, n. 1). Au temps de sa jeunesse, la famille de Newman était heureuse et unie; lui-même ne manqua jamais de respect ou d'affection envers les siens.

2° Esquisse de sa personnalité. — Newman fait penser à saint Paul, avec quelques traits de Wellington ou de Jules César. Après sa première conversion à quinze ans, sa vie s'orienta d'après trois principes : foi au surnaturel et amour de Dieu, profondeur d'intuition, force de la volonté. Il y eut dès lors chez lui un fonds d'inspiration catholique qui se développa assez rapidement pour prendre ces traits caractéristiques : importance du baptême et de l'eucharistie, incluant l'idée de *sacrifice* et de *présence* réelle, mais sans admettre la transsubstantiation, dans toute la mesure permise à un anglican, amour de l'Église et haine du schisme, volonté de ne rien faire sans son évêque, zèle des âmes, profond respect pour Dieu et les choses saintes, amour de la pureté, attirance pour les Pères de l'Église.

Les qualités principales de son caractère étaient la hardiesse dans les projets et l'énergie pour les mettre

en œuvre. Homme d'action, il appliqua le plus souvent cette énergie à des réalisations efficaces. Simple prêtre de paroisse, anglican ou catholique, il fonda une université et une *public school* (cf. *infra*); il bâtit ou aida à construire cinq églises et fit le projet d'une sixième; il publia trente-six ouvrages et laissa inédits trois cents sermons, des lettres et des *Diaries* qui devaient remplir trente et un volumes. Comme leader du mouvement d'Oxford (cf. DS, t. 1, col. 649-654, 667-670; voir aussi les art. *Faber*, *Keble*, *Manning*), il modela son pays entre 1833 et 1841; il tenta d'en attribuer le mérite à Keble (1792-1866; DS, t. 8, col. 1692-1694), mais on ne peut en cela le prendre au sérieux. Devenu catholique, il triompha de l'hostilité de ses compatriotes entre 1845 et 1864; l'*Apologia pro vita sua* (1864) rendit l'Angleterre protestante fière de lui.

Sa tournure d'esprit était fortement réaliste et personnelle. Naturellement porté à l'optimisme, il fut dans ses dernières années affecté par l'opposition qu'il rencontra. Son attitude n'avait rien d'autoritaire, et, une fois devenu « fellow » d'Oriel (1822), il ne nourrit plus aucune ambition personnelle. Dans les affaires publiques, il sollicitait volontiers des conseils et il les suivait; dans les questions plus personnelles, il manqua le plus souvent de bons conseillers. Avec ses amis intimes, et parfois dans les controverses, il manifestait un humour qui pouvait devenir mordant : on le voit surtout dans ses *Lectures on the present position of Catholics* (1851) et dans les préliminaires (supprimés plus tard) de l'*Apologia*. Sa connaissance des langues classiques était solide; il était bien doué pour les mathématiques et quelque peu pour la musique. Cavalier expérimenté et marcheur infatigable, il était solidement bâti, malgré des épaules étroites.

Un des termes le plus souvent employés à propos de Newman est celui de « sensitivité » (*sensitivity*); cette expression a introduit de graves incompréhensions dans les biographies, aussi vaut-il mieux la proscrire absolument. Le qualificatif « presque féminin » (*almost feminine*) est tout aussi déplacé : le seul trait quasi-féminin chez lui est une attention excessive aux détails, spécialement quand il parle de lui-même.

Il y avait néanmoins un certain défaut dans la personnalité de Newman : quand il se trouvait en butte à la contradiction, il perdait sa sérénité et pouvait devenir son pire ennemi. Ce sont ces réactions excessives qui lui ont attiré des critiques parfois sévères et que l'on a mises au compte de la *sensitivity*, dans un sens plus ou moins favorable, chez les auteurs catholiques. Mais le mot est trop imprécis pour être éclairant. Les exemples allégués suggèrent plutôt un manque d'assurance, ou un souci excessif d'auto-défense. Quelles qu'en soient les causes, il est certain que sa compréhension des hommes et de lui-même était limitée. En ce domaine, les récits qu'il a laissés dans ses lettres, ses notes, son *Journal*, son *Autobiographical Memoir*, quand on les analyse avec soin, révèlent une certaine dose de subjectivité (cf. *infra*).

Ainsi à propos de son « échec universitaire », lors de l'examen de graduation à Oxford (1820), les raisons qu'il donne pour n'avoir pas obtenu la distinction (*honours*) ne sont pas convaincantes. De même dans la *tutorship quarrel* (1828-1830), provoquée par son projet de réorganisation des études (cf. *infra*), le motif pastoral qu'il met en avant l'entraîna à défendre sa position avec des arguments douteux. Dans les démêlés avec Faber (1855; cf. DS, t. 5, col. 6-7), et avec l'Oratoire de Londres (1884), il n'est pas surprenant qu'il ait mal évalué les situations. En 1855, les convertis anglais et la Propagande de Rome n'arrivaient pas à se comprendre; en outre, l'Oratoire était, pour les évêques anglais, une institution nouvelle et qui leur semblait étrange. Newman disait aussi : « Je ne puis avoir confiance dans le Père Faber » (LD, t. 17, p. 27); mais alors, pourquoi lui écrivait-il? En 1884, lorsque les oratoriens de Londres l'invitèrent pour l'inauguration de leur église, le défaut de sérénité dont il fit preuve n'est pas en sa faveur.

Pour comprendre ses différends avec Nicholas Wiseman (1802-1865), cardinal et archevêque de Westminster en 1850, il faut savoir que celui-ci était un homme de bonne volonté évidente, mais que, dominé par une seule idée : l'Église, il était peu sensible aux problèmes de personnes; en outre, dès 1859, sa santé s'était altérée. L'opposition des ultramontains, — Manning (1808-1892; DS, t. 10, col. 222-227), W. G. Ward (1812-1882), H. Vaughan (1832-1903, cardinal et archevêque de Westminster après Manning) —, était d'ordre idéologique. Dans de telles circonstances, Newman risquait de céder à la panique; en bien des cas, il manqua de prudence dans le choix de ses correspondants.

Les jugements sévères qu'il formule ici ou là posent des questions plus sérieuses. Ils ont contribué à rabaisser aux yeux d'un grand nombre Faber et plusieurs cardinaux. Newman savait que ses journaux intimes et ses lettres seraient un jour publiés; il n'a pas rétracté cependant des termes démesurés comme « *injustice..., cruelty* » (AW, p. 260). En dépit de ses protestations, le ton et la logique de ses formules impliquent un grief de malveillance et ont été compris de la sorte par de nombreux lecteurs. La totale incohérence de cette attitude avec l'ensemble de la vie de Newman conduit à conclure finalement que, lorsqu'il fut en butte à la contradiction, il glissa de quelques pas dans la pénombre, au-delà des bornes de la raison.

A l'inverse, certains comportements qui lui ont été reprochés étaient bien réfléchis et, dans le climat de l'époque, parfaitement défendables. Ainsi sa manière de traiter Ch. Kingsley dans les préliminaires de l'*Apologia* (cf. introd. de M. J. Svaglic à son édition, et celle de M. Nédoncelle à l'éd. française, *Textes newmaniens* = TN v, Paris, 1967, p. 57-65), ou les « libéraux » d'Oxford, et encore sa virulence (*fierceness*) à l'égard de l'Église anglicane.

Que Newman ait passé toute sa vie sans prendre conscience de ce défaut n'a rien de surprenant au 19e siècle. Pour le corriger, il eût fallu recourir soit à la psychothérapie, soit à la direction spirituelle; or, il n'eut jamais à sa portée, comme confesseurs ou amis intimes, des hommes d'autorité, de compétence et de discernement suffisant pour lui venir en aide. C'est le duc de Norfolk qui le comprit le mieux, mais il était trop jeune et Newman vieillissant. Il est certain que ces taches sombres étaient inconscientes, et donc, on peut le croire, en-deçà de la culpabilité. Si ce jugement est exact, il est permis, au plan strictement humain, de mettre entre parenthèses ces lacunes, après les avoir reconnues, quitte à ne pas oublier qu'elles furent pour lui un fardeau de surcroît.

2. **Vie, œuvre et doctrine.** — 1° Période anglicane. — 1) *Enfance et jeunesse.* — « Je fus accoutumé dès mon enfance à trouver une grande joie dans la lecture de la Bible » (*Apologia*, p. 1; pagination de l'édition standard). Mis en pension dans une école privée dès l'âge de sept ans, John-Henry s'y trouva très à l'aise : le règlement n'était pas sévère.

Au plan de sa vie spirituelle, aucune influence ne peut être comparée à celle de sa première conversion à l'âge de quinze ans (il l'a datée du 1er août au 21 décembre 1816) : « Ta grâce merveilleuse me retourna complètement, alors que je ressemblais plus à un démon qu'à un mauvais garçon... Elle me donna ce que, avec ton aide, je n'ai jamais perdu » (1859; AW, p. 250). Ses fautes avaient été surtout d'orgueil intellectuel : « Y eut-il adolescence aussi impie que quelques années de la mienne? Ne t'ai-je pas mis au défi de faire ce qui est pour toi le pire? Ah! comme j'ai lutté pour me dégager de toi; mais tu es le plus fort et tu l'as emporté » (vers 1855; *Meditations and Devotions*, p. 552); et il affirme avoir été « impur » (p. 410). Tout cela, il l'a rappelé brièvement et en termes semblables à maintes reprises; il rédigea même un long compte rendu qu'il détruisit plus tard. Il faut ici noter que Newman a conservé délibérément tout ce qu'il a conservé; lorsqu'il a détruit quelque document important, il l'a dit et en a donné la raison, ou du moins laissé de claires indications à ce sujet.

Cette conversion se fit, pour des raisons de circonstance, dans un climat « évangélique » (régénération non par le baptême mais par conversion intérieure; cf. DS, t. 1, col. 665-666), teinté de calvinisme. Jusqu'en 1824, Newman se dépeignit lui-même comme calviniste. De ces deux influences, dans la mesure où elles étaient erronées, il se dégagea peu à peu à l'instigation de ses collègues, et surtout par son expérience pastorale et sa réflexion personnelle. Le point essentiel de cette conversion fut un « changement de pensée », une illumination et une conviction intellectuelles :

« Je tombai sous l'influence d'un *credo* bien défini et reçus en mon intelligence des impressions du dogme qui, grâce à Dieu, ne se sont jamais effacées ni obscurcies » (*Apologia*, p. 4). Ces « impressions du dogme » portaient, à l'époque, sur la Trinité, l'Incarnation, la Prédestination, et la doctrine luthérienne de « l'appréhension du Christ » (cf. art. *Luther*, DS, t. 9, col. 1233-1234). « Les trois premières, qui sont doctrines de la religion catholique..., ne se sont pas effacées; elles sont restées indélébiles à travers tous mes changements d'opinion » (1876; AW, p. 81).

En ce sens, cette première conversion fut un retour à la Bible et au christianisme de son enfance. Nous pouvons encore avec lui rappeler avec respect les auteurs protestants qui l'ont influencé, notamment Thomas Scott, Philip Doddridge, William Beveridge, et aussi son guide spirituel durant la conversion, « cet excellent homme, le Rév. Walter Mayers » (*Apologia*, p. 4).

De nombreux témoignages indirects et quelques brèves attestations personnelles autorisent à conclure que cette conversion, *pro humana fragilitate*, fut totale et définitive. Malgré les excès du nouveau converti, dus à la tension nerveuse de son tempérament, — « J'ai un très mauvais caractère, je suis vaniteux, arrogant, colérique et passionné » (1821; AW, p. 174) —, la grâce travaillait à le changer pleinement. Le 12 mars 1822, il écrivait à sa mère :

« Croyez-moi..., ces opinions ne sont ni nouvelles ni superficielles. Si elles me rendaient mélancolique, morose, sévère, distant, secret, maussade, elles pourraient à bon droit être sujet d'inquiétude; mais si, et c'est, je crois, la vérité, je reste toujours gai, si à la maison je suis toujours disposé, empressé à me joindre à tout divertissement, si je ne suis pas assombri par la tristesse, si mes méditations ne me rendent ni absent d'esprit, ni moins apte à l'action, dans ce cas mes principes sont peut-être de nature à attirer l'attention, à rendre perplexes ceux qui les remarquent, mais on ne peut leur imputer des conséquences pratiques mauvaises ». Se regardant lui-même à la lumière de ces principes, il ajoutait pourtant : « je frémis à ma propre vue » (LD, t. 1, p. 124-125).

2) *Activités à Oxford.* — Le 8 juin 1817, Newman vint résider au Trinity College d'Oxford, et y conquit ses grades en décembre 1820, mais sans distinction. Il était en principe destiné à une carrière dans le droit, mais son choix fut différent, comme il le note lui-même à la date du 11 janvier 1822 : « Mon père ... déclara que je devais décider ce que je comptais faire... Je fis donc mon choix; je résolus d'être d'Église. Dieu merci! c'est ce pour quoi j'avais prié » (AW, p. 180). Le 12 avril suivant, il fut élu « fellow » d'Oriel, situation qui lui assurait l'aisance financière; il conserva cette fonction jusqu'au 3 octobre 1845.

Ordonné diacre le 13 juin 1824, Newman devint immédiatement « curate » (vicaire) à l'église St Clement d'Oxford; il a relevé en détail dans ses *Diaries* le zèle apostolique et l'activité débordante qu'il y déploya. Ordonné prêtre le 29 mai 1825, il résigna sa charge à St Clement le 21 février 1826 pour devenir « tutor » à Oriel, fonction qu'il exerça durant environ cinq ans. Il choisit ce poste surtout à cause des activités pastorales qu'il lui offrait, mais il dut s'en retirer peu à peu lorque le prévot d'Oriel (Edward Hawkins) refusa d'accepter la réorganisation des cours que Newman estimait nécessaire pour connaître ses élèves individuellement et de manière intime. En raison de sa personnalité, on aurait pu s'attendre à le voir donner le meilleur de lui-même comme guide spirituel des étudiants, et lui-même y comptait. Mais son succès fut limité; une des raisons de cet échec fut l'absence pratique de confession sacramentelle et de principes d'ascèse dans l'Église anglicane.

Du 14 mars 1828 au 19 septembre 1843, Newman fut « vicar » (curé) de St Mary the Virgin, l'église de l'Université à Oxford. Il s'occupait principalement de la paroisse, qui incluait Littlemore (où il bâtit une église en 1836), mais de nombreux membres de l'Université venaient entendre ses prédications. Sur ses sermons universitaires, cf. *infra*.

En 1832, il fut invité par son ami Hurrell Froude à l'accompagner, lui et son père l'archidiacre Froude, dans un voyage autour de la Méditerranée (décembre 1832 à juillet 1833). Ce fut un épisode important, en raison de l'effet qu'il produisit sur son esprit : « Car c'est toi qui apaises le cœur, toi, Église de Rome » (1833; *Verses on various occasions*, p. 153). Il n'aurait pu écrire cette phrase s'il n'avait pas vu Rome, car son imagination était auparavant marquée par l'image traditionnelle dans la Réforme du pape comme « antichrist » et de Rome comme « corrompue » (cf. *Apologia*, p. 52-55).

Newman ne prit contact qu'avec un petit nombre de catholiques, soit au cours de ce voyage soit plus tard. C'est en ce sens qu'il put écrire (1860) : « Ce ne sont pas les catholiques qui nous ont faits catholiques »; et il ajoutait : « C'est Oxford qui nous a faits catholiques » (LD, t. 19, p. 352). Comment cela? D'abord en lui fournissant les moyens d'une étude scientifique des Pères de l'Église, dont il avait fait le projet dès 1826 et qu'il inaugura en 1828; ensuite (1841) en écartant le type de christianisme qu'il avait cru trouver chez les Pères.

Jusqu'en 1839, sa pensée fut dominée par la théorie de la *Via media* : l'Église anglicane, étant « catholique » mais non « catholique romaine », représente une « voie moyenne » entre la Réforme et Rome. Au cours de l'automne 1839, il lut l'article de Wiseman sur les donatistes dans la *Dublin Review* (août 1839), lecture qui fit naître en lui l'idée que « l'Église de Rome se trouvera avoir raison, après tout » (*Apologia*, p. 118). Dès lors, pour une courte période, il remplaça la théorie de la *Via media* par la *théorie des branches* de l'Église (*branch theory*). Oxford écarta celle-ci en rejetant le *Tract* 90 où Newman s'était efforcé de « déprotestantiser » les *Trente-neuf Articles*; il en tira la conclusion que l'Église anglicane n'était même pas une *branche* de l'Église catholique.

Comment en donner la preuve, puisque l'Église post-tridentine semblait si différente de l'Église apostolique? La réponse à cette question, élaborée dans la prière et le calme de Littlemore, est à chercher dans l'*Essay on development of Christian Doctrine* (1846; trad. française, TN IV, 1964), traité qui n'est ni définitif, ni seulement dialectique, mais bien pratique : il expose une réponse qui l'avait satisfait lui-même, et que d'autres pourraient développer. Dès 1833, il avait affirmé sa maîtrise en ce domaine en publiant *The Arians of the Fourth Century*. « Ce ne sont pas les catholiques qui nous ont faits catholiques » : cette affirmation n'a rien de surprenant si l'on songe que, jusqu'en 1845, une de ses plus grandes difficultés fut qu'il avait trouvé de la sainteté dans l'Église anglicane mais n'avait guère eu l'occasion de la découvrir dans l'Église catholique.

3) *L'histoire du mouvement tractarien* est bien connue. Newman est l'auteur d'environ vingt-huit des quatre-vingt-dix *Tracts for the Times*; les premiers, très brefs, sont spécialement révélateurs par leur spontanéité, leur insistance pressante, et leur esprit catholique; on les accusa de « papisme » (*popery*), et Newman en prit occasion pour mettre en garde contre cette fausse interprétation. Les sujets principaux abordés par les *Tracts* concernaient la succession apostolique, le baptême et l'eucharistie comme source de grâce *ex opere operato*, le péché de schisme, l'indépendance de l'Église, face à un parlement semi-chrétien et des évêques serviles, en ce qui concerne sa liturgie, ses dogmes, sa discipline et son gouvernement, la valeur de la pénitence et du jeûne, la continuité de la foi et de la pratique avec l'Église primitive : en un mot, la *Via media*.

Le *Tract* 75 (1836) a pour titre : « Du Bréviaire romain comme incorporant la substance des services cultuels de l'Église Catholique » (en anglais « the Church Catholic » : l'inversion qui met l'adjectif après le nom est suggérée par cette théorie).

4) *La prière* de Newman durant ces années (matin et soir) était basée sur la *lectio divina* (cf. DS, t. 9, col. 470-510) et le *Book of Common Prayer* anglican, avec des prières d'intercession pour de longues listes de personnes et de groupes, ou pour obtenir telle ou telle vertu. Depuis son enfance, il avait acquis une profonde connaissance de la Bible (cf. *supra*), et il en savait par cœur une bonne partie. « J'étudierai ma Bible au moins une heure par jour... Je ferai de mon mieux pour écarter toute distraction durant mes prières » (1822; AW, p. 186). Les listes d'intercessions ont été conservées, et Newman devenu catholique continuera d'en faire usage, en les revisant périodiquement. Il existe aussi une collection manuscrite de prières, composées en partie par lui-même; les premières d'entre elles sont des effusions d'inspiration biblique, avec un souffle de tendre piété; il continue d'en réciter quelques-unes après sa conversion. A plusieurs reprises, il note son habitude de prier en marchant seul. Il fit l'expérience des difficultés ordinaires : « Je suis négligent dans la prière privée et la lecture des Écritures. Je lutte *réellement* contre ce défaut, mais *comme* c'est difficile! » (1827 : AW, p. 210).

A St Mary, il introduisit en 1830 des offices pour les fêtes des saints; en 1834, un service quotidien de prières; en 1837, la célébration hebdomadaire de l'eucharistie (jusque-là seulement tous les mois et aux grandes fêtes). « J'avais une vraie dévotion envers la Bienheureuse Vierge, je vivais dans son Collège, je servais à son autel et j'avais accordé une grande importance à sa Pureté immaculée dans l'un de mes premiers sermons » (*Apologia*, p. 165; cf. *Parochial Sermons*, t. 2, p. 127-138, en 1832).

Newman fut-il un mystique? Si l'on entend par là le sentiment intime de la présence de Dieu, il fut mystique toute sa vie. On peut même ajouter qu'il vécut intensément le sens du « mystère » tel que l'entendaient les Pères (cf. art. *Mystère*, t. 10, col. 1861-1874), spécialement dans sa manière de comprendre la liturgie. Si l'on prend le mot « mystique » au sens de grâces extraordinaires dans la prière, Newman n'a laissé aucun témoignage qui permette de trancher la question. Interrogé, vers 1860, sur saint Jean de la Croix, il répondit qu'il ne l'avait jamais lu et que l'*Imitation du Christ* suffisait à ses besoins. Très anglais sous cet aspect, il était sobre en matière d'émotions. Il écrit en parlant de lui-même à la troisième personne : « Les... singularités du mouvement évangélique n'ont jamais été dans son tempérament, encore qu'il se fût imaginé les avoir. La dévotion émotive et fiévreuse de ce mouvement et ses expressions tumultueuses étaient étrangères à sa nature, manifestement déficiente en sens contraire, incapable qu'elle était, d'une certaine manière et pour ainsi dire physiquement, d'enthousiasme, si légitime et si réservé qu'il fût » (1876; AW, p. 82).

Il est vrai que, jetant un regard en arrière vers sa vie anglicane où il avait ressenti, sans le savoir, l'exil du cœur, il écrivait : « Je sentais ma religion morne, mais non pas ma vie »; il ajoutait en parlant de sa vie catholique : « Je sentais ma vie morne, mais non pas ma religion » (AW, p. 254); mais ces phrases datent d'une heure sombre (1863), avant l'*Apologia*. Nous pouvons mettre en contraste quelques lignes des *Difficulties of Anglicans* (1850; t. 2, p. 81-82) : « Puis-je effacer de ma mémoire, ou désirer effacer, ces heureuses matinées du dimanche, où je célébrais selon votre rite de communion dans mon église de St Mary? »; et aussi ces lignes plus tardives (1877) mais faisant allusion au même contexte : « Mais l'Église d'Angleterre *comme telle* n'entre pas dans mes souvenirs les plus chers » (Archives de l'Oratoire, Birmingham, A.46.3). En 1836, il avait découvert le Bréviaire romain, et l'année suivante, il commença de le réciter en partie, omettant l'invocation des saints, comme non autorisée pour un anglican. Dès la même époque, il note un jeûne régulier.

En avril 1843, il découvrit les *Exercices spirituels* de saint Ignace; très frappé par cet exemple de sainteté proche du concile de Trente, il commença de faire les Exercices une ou deux fois dans l'année (plus tard, il en vint à les considérer comme peu adaptés à l'Ora-

toire; voir P. Murray, *Newman the Oratorian*, p. 212 svv).

Certains ont vu dans ses notes spirituelles de 1816-1845, avec leurs sévères accusations contre lui-même et les mentions trop appuyées du jeûne, des documents incompréhensibles; d'autres y ont vu la délicatesse de conscience des saints. Ce regard pénétrant sur lui-même était affaire de tempérament; il fut fortement favorisé par le fait que, tout au long de sa vie, Newman n'eut jamais de supérieur religieux ou de directeur spirituel capable de répondre à ses plus grands besoins. Il semble n'avoir jamais remarqué cette lacune.

Il peut paraître surprenant qu'il n'ait pas songé à faire revivre la confession quasi-sacramentelle autorisée par le *Prayer Book*. C'est seulement en des cas très rares que les anglicans songeaient à confesser leurs fautes à un directeur spirituel, mais, à l'exception de Pusey, ils restaient tout à fait dans le vague en ce qui concerne l'absolution; en 1838, Newman en ignorait le rôle. En 1843, faisant pour la première fois les *Exercices*, il n'éprouva nullement le désir d'une confession générale à un membre de son Église; il n'avait pas non plus « une pleine foi dans le pouvoir d'absoudre de notre Église ». Pourtant, le 8 septembre de la même année, il note pour la première fois dans son Journal : « confessé à Pusey ».

5) *Newman prédicateur.* — Pratique en tout, Newman se demandait d'abord : de quoi cet auditoire a-t-il le plus besoin? Ceci explique ses choix : un sermon doit porter sur un seul point, même si celui-ci est souligné de façon disproportionnée. Le but visé n'était pas « satisfaction » des auditeurs, mais bien « sainteté » (AW, p. 172). Il écrit à propos du premier volume des *Parochial Sermons :* « La raison pour laquelle je me suis arrêté à ce dernier sujet (le repentir) a été ma conviction *que nous avons besoin de la loi* non de l'évangile en notre époque; nous avons besoin d'être réveillés; nous avons besoin de voir nettement placés devant nous les appels du devoir et les exigences précises de l'obéissance » (4 février 1835). Mais en même temps il donnait autre chose : une vue d'ensemble, d'une profondeur théologique étonnante, sur les mystères de la Rédemption, la présence du Christ dans l'Église et l'eucharistie, l'action de l'Esprit Saint; tout cela dans le cadre de l'année liturgique, qu'il avait assidûment médité. Pour lui, le mystère pascal était central.

Les descriptions de l'action de la grâce dans les âmes (voir aussi les *Lectures on Justification*, 1838) sont manifestement autobiographiques. Dès les années 1830, il prêchait la doctrine de la grâce incréée, bien avant qu'elle ne fût redécouverte par les théologiens catholiques. Il y a, dans ses lettres et ses notes spirituelles, des indices qu'il considérait presque comme un devoir de dire au monde, aussi bien qu'à quelques personnes, *quanta fecit animae meae*. Il avait néanmoins une humble idée de sa prédication : « Je reconnais que mes sermons ne sont pas de nature à exercer de l'influence... C'est comme prêtre que je devrais avoir de l'influence » — c'est-à-dire en attirant les gens au culte public et à l'eucharistie. Il ajoutait : « Puisque l'ordre divinement établi (des sacrements) est (hélas!) trop pauvrement développé parmi nous, rien d'étonnant que je paraisse froid et sans influence » (même lettre). On a dit à juste titre que Newman n'était pas orateur; mais il avait un art parfait de la rhétorique. Sa première manière a été souvent décrite : élocution rapide et distincte, longs silences, beauté du langage, sincérité indéniable; cette manière grave et même austère laissait deviner des réserves de force et rendait d'autant plus poignante l'émotion soudaine. Les sermons catholiques sont moins denses quant à la pensée parce qu'il savait ce qu'il pouvait tenir pour admis; on y voit aussi davantage la marque de l'humilité. Anglican, il lisait ses sermons selon la coutume; catholique, il disait « lire n'est pas prêcher » (*Idea of a University*, p. 424); son contact avec les auditeurs était alors direct, et sa manière n'était plus austère.

Pendant la période anglicane Newman publia : *Parochial and plain sermons*, 8 vol., 1834-1843; *Sermons on subjects of the day*, 1843; *Fifteen sermons preached before the university of Oxford*, 1843 (trad. française, Sermons universitaires, TN 1, 1955).

Les sermons universitaires sont une anticipation de l'*Essay in aid of a grammar of assent* (1870). Newman y montre que la raison peut être non seulement explicite mais aussi implicite : « Tous les hommes ont une raison, mais tous ne peuvent pas donner une raison » (*University sermons*, p. 259). Tout raisonnement part de principes premiers que l'on ne peut démontrer. L'orientation que prend d'emblée la raison, et que chacun regarde comme une probabilité préalable, est affaire de dispositions morales : la conscience exige que l'on suive toute lumière, fût-elle faible, dans une affaire aussi importante que la religion. Newman admit devant Wilfrid Ward qu'il n'était pas entièrement satisfait de la théorie exposée dans la *Grammar of assent;* peut-être y manquait-il surtout l'idée de dynamisme, qui a été fortement développée depuis lors. Il basait toute son apologétique sur un point de vue réaliste, sur la façon dont l'esprit humain travaille *de facto*, considérant cela comme un aspect de la providence divine à l'égard de l'homme. Cette approche de sens commun l'avait frappé dans l'article de Wiseman sur le donatisme, lui suggérant l'idée que la *Via Media* était une religion artificielle.

6) *Newman et ses amis.* — Isolé par ses talents et l'ampleur de ses vues, Newman appréciait ses amis en raison de l'encouragement et de la collaboration qu'ils lui apportaient, en raison d'échanges spirituels et comme occasions d'une influence pastorale. Tels furent dans les premiers temps J. W. Bowden, Frederic Rogers (plus tard Lord Blachford), Hurrell Froude, Henry Wilberforce, et d'autres moins intimes; dans les dernières années J. R. Hope (plus tard Hope-Scott), Edward Bellasis, et surtout Ambrose St John. Comme « tutor » d'Oriel, il eût souhaité faire des étudiants ses amis et même ses fils spirituels. A cette époque et plus tard, des hommes judicieux reconnurent son génie et sa personnalité séduisante, Keble et Pusey entre autres, mais leur mariage les éloigna quelque peu de lui.

Néanmoins, les mots de l'*Apologia* (p. 15) : « Ce n'est pas moi qui cherchais des amis, mais les amis qui me cherchaient », posent des questions à la fois psychologiques et concrètes. La plupart de ses amis le furent à distance : R. W.Church, Hope-Scott, Lord Coleridge, l'évêque Clifford, Miss Holmes, Emily Bowles, Lord Blachford, Lord Emly (William Monsell), le duc de Norfolk (d'abord son élève à l'Oratory School), Mr et Mrs William Froude, et plusieurs autres de condition modeste. Newman était affectueux, et il avait de bons amis, à la fois hommes et femmes; le soupçon exprimé en certains milieux qu'il aurait été *trop* affectueux ne survivra pas à la publication de ses lettres.

7) *Newman et les affaires politiques.* — L'Église d'Angleterre étant « établie par la loi », Newman dut s'intéresser aux questions politiques, et même plus que la plupart des hommes d'Église car il avait une idée plus claire de la révélation. Son ennemi fut le *libéralisme*, et son incidence profonde sur la religion : la

répugnance à se laisser enseigner par Dieu. Et comme l'idée de la révélation s'était affaiblie dans l'anglicanisme, des hommes d'Église respectés sous d'autres aspects, comme Hampden, Arnold, Whately, furent l'objet de ses attaques, parfois très vives, en tant que libéraux. Ils étaient tels en effet, mais la différence entre eux et maints autres n'était qu'une affaire de degré. Le libéralisme politique (la liberté de l'individu) lui était d'ailleurs suspect, pour des raisons analogues et à cause des effets regrettables qu'il avait eus récemment en France. Pourtant, Newman n'était pas favorable au « désétablissement » de l'Église, sinon comme une solution extrême. En 1833, il l'envisagea comme une possibilité; l'année précédente en effet, les whigs libéraux, — qu'il dénonçait dans ses lettres avec une extrême vigueur, jusqu'à les appeler « vermine » —, avaient supprimé dix évêchés en Irlande, et les évêques anglais avaient dû finalement se soumettre, contraints par le roi et le parlement.

L'existence des classes sociales, patrons et inférieurs, enseignants et enseignés, était pour Newman un aspect de l'ordre divin des choses, et dans le *Reform Act* de 1832, il vit un danger pour la religion. Dans le même sens, il déplorait la généralisation de l'instruction et la multiplication d'une littérature de bas étage pour satisfaire les besoins d'un nombre croissant de lecteurs. Il considérait l'assistance aux pauvres comme affaire de charité privée tout autant que de dispositions légales. Lui-même entendait distribuer le dixième ou le sixième de son revenu, mais en y incluant de généreuses donations pour la construction de nouvelles églises ou pour des besoins semblables. Il désapprouvait les sociétés de tempérance parce qu'elles favorisaient la tendance à se justifier soi-même, et il lui arrivait de donner du vin aux malades pauvres. Son sens aigu du christianisme comme religion enseignante et sa fonction d'enseignant le rendaient sans doute trop craintif devant les changements de l'ordre établi et dénué de sympathie pour la démocratie.

2° Période catholique. — 1) *La conversion.* — Après les années de vie retirée à Littlemore (1842-1845), avec quelques compagnons, Newman ne connut aucune illumination extraordinaire, mais seulement la conviction croissante qu'il n'y avait pour lui d'autre alternative que de se faire catholique. Le passionniste Dominique Barberi (maintenant bienheureux) fut appelé à Littlemore au soir du 8 octobre 1845; dans la nuit, Newman commença de lui faire sa confession, qu'il acheva le lendemain, et il fut reçu dans l'Église. Sous l'influence du mouvement tractarien, quelques convertis l'avaient déjà devancé; après 1845, à Oxford, à Cambridge et dans tout le pays, ils firent l'effet d'une foule; toutes proportions gardées cependant, ils ne furent pas tellement nombreux : Keble, Pusey, les évêques, les professeurs restèrent inébranlés.

2) *Épreuves diverses.* — Après quelques mois d'acclimatation à Old Oscott (Maryvale) près de Birmingham, sous la conduite de Wiseman, Newman fit six mois de théologie à Rome où il fut ordonné prêtre le 30 mai 1847. Il considérait alors les ordinations anglicanes comme valides, mais on lui donna l'assurance que sa réordination était faite sous condition. Plus tard il mit en doute son ordination anglicane pour une raison pratique : le respect insuffisant dont l'Église d'Angleterre témoignait à l'égard de l'eucharistie. Après mûre délibération, il choisit d'entrer dans la congrégation de l'Oratoire, suivant une suggestion de Wiseman, et il reçut un bref du pape pour instaurer l'Oratoire en Angleterre, ce qu'il fit le 1er février 1848 après un court noviciat chez les oratoriens de Rome. Le bre, fixait Birmingham comme premier lieu de fondationf comme Newman l'avait suggéré au Préfet de la Propagande, bien qu'il en connût les inconvénients : « Londres est un centre, Oxford est un centre, Birmingham n'est nullement un centre » (LD, t. 11, p. 30).

Après un peu plus d'un an, sa communauté de dix-huit membres (incluant le groupe de Faber) sc divisa : la moitié d'entre eux allèrent à Londres avee Faber comme recteur, puis formèrent un Oratoire indépendant dès le 9 octobre 1850 (cf. art. *Faber*, DS, t. 5, col. 4-7). Ainsi Newman fut bien le fondateur juridique de l'Oratoire londonien, mais Faber en fut le fondateur réel; ce groupe connut une pleine réussite.

La robustesse de santé physique et mentale de Newman apparaît bien en 1851-1853 dans l'affaire Achilli (Hyacinthe Achilli, dominicain passé au protestantisme, emprisonné à Rome pour inconduite, avait trouvé refuge en Angleterre où il menait une violente cam pagne contre les catholiques romains). Newman dut soutenir un procès en diffamation pour avoir révélé les écarts de ce prêtre apostat. Durant cette période d'extrême anxiété, qui coïncidait avec les débuts de son action pour l'Université d'Irlande, bien que passible de prison, il domina complètement la situation, répétant sans se lasser que seule la prière pouvait le sauver. Elle le sauva en effet : au lendemain de la sentence (une amende pour la forme), le *Times* et la majorité des anglais se rangèrent de son côté. En cette circonstance et en d'autres moments de dures épreuves, Newman trouvait sa plus grande consolation dans le Saint-Sacrement.

Du point de vue religieux, Newman était tout à fait bien préparé à vivre dans l'Église catholique; il l'était moins pour affronter le monde humain qu'il allait y trouver. Il avait été l'homme le plus éminent dans l'Église anglicane; il ne tenait à présent qu'une petite place dans un vaste ensemble, isolé, vulnérable, comptant très peu d'amis aux postes importants. Il avait déploré la passivité des évêques anglicans; il se trouvait maintenant face à d'autres évêques qui, pour des raisons d'idées ou de politique, exerçaient leur pouvoir avec autoritarisme et sans égards pour les personnes. C'est seulement après un certain temps qu'il perçut cette situation. Il atteignit néanmoins sa pleine stature comme recteur, et pratiquement fondateur, de l'Université d'Irlande. On y disait de lui : « Sa gaieté répand la bonne humeur, comme un rayon de soleil la lumière » (LD, t. 17, p. xvi). Son activité trouva son expression littéraire dans *The Idea of a University* (1858, dans sa forme définitive; trad. française, TN vi, 1968). A son retour à Birmingham en 1858, il fut profondément consterné par la manière d'agir à son égard des archevêques de Dublin et Tuam, Cullen et MacHale; dans la suite, il ne fut plus tout à fait le même homme.

Les années 1858-1867 ne furent pas des plus heureuses. Newman aspirait à réformer l'Église, et sans délai. Finalement, il accomplit sans doute tout ce qu'un homme pouvait faire dans ces circonstances, et il l'accomplit en restant fidèle à lui-même et à sa conscience. Il reste qu'il mit les défauts de l'esprit du temps, du système romain (la Propagande), et de l'erreur humaine tout court, au compte de quelques personnalités sur lesquelles il émit des jugements que l'historien a le devoir de mettre en question (cf. *supra*). Dans sa façon d'agir envers ses adversaires, il manqua souvent de simple bon sens, il évalua les situations de manière erronée et devint comme obsédé par le soupçon. Lui donner tort n'est pas donner raison à

ses opposants. Néanmoins, si l'on reconnaît qu'il suivait sa conscience, on doit le reconnaître tout autant pour Faber et les membres de son Oratoire, pour Wiseman, Manning, Ward et Vaughan.

Newman en fait était porté, selon son expression, à « préférer l'excellence intellectuelle à l'excellence morale » (*Apologia*, p. 14). Même si l'on ne peut, dans les cas cités, justifier ses paroles et ses actes, il est possible de les expliquer. Au cœur de son intuition, intelligence et volonté ne faisaient qu'un. Lorsque ses vues sur l'Église se trouvaient contestées, ou ses mobiles faussement interprétés, sans doute se concentrait-il avec une intensité renouvelée sur son intuition, jusqu'à ce qu'elle devînt éblouissante comme un soleil, au point de l'aveugler sur tout le reste plutôt que de le lui faire voir. Dès 1826, il parlait de l'excès de travail qui entraînait « une *déchirure* ou un *éclatement* (c'est lui qui souligne) des membranes du cerveau et des vaisseaux du cœur » (LD, t. 1, p. 309). On peut voir là avec vraisemblance une prédisposition naturelle à des tensions de l'esprit moins faciles à réparer que celles d'ordre physique.

De surcroît, en 1859 Newman fut dénoncé à Rome comme hérétique pour son article du *Rambler* (juillet 1859), *On consulting the faithful in matters of doctrine*. Comme on pouvait le prévoir, il fut pris de panique, mais on n'a aucune preuve d'intention malveillante à son sujet. La même année il ouvrit l'Oratory School, où le duc de Norfolk fut envoyé en 1861 : telle fut la réponse silencieuse de la duchesse de Norfolk aux « racontars » (*whisperings*) de Faber dans le West End (quartier aristocratique de Londres). Les laïcs anglais, et d'abord ceux de Londres, purent juger par eux-mêmes des deux hommes, comme ils le firent plus tard au temps de Manning : lorsqu'en avril 1867 l'orthodoxie de Newman fut à nouveau attaquée dans le *Weekly Register*, ils signèrent et publièrent une attestation de pleine confiance en lui.

3) *De l'Apologia à la Grammar of assent.* — A la fin de l'année 1863, Newman lut les quelques lignes de Charles Kingsley (celui-ci l'accusait d'enseigner que la véracité n'est pas une vertu nécessaire au clergé catholique) qui furent à l'origine de l'*Apologia pro vita sua* (1864; éd. critique de M. J. Svaglic, 1967; trad. française, TN v, 1966). Non seulement la majorité des catholiques, mais encore une grande partie des protestants d'Angleterre, accueillirent avec faveur cet ouvrage et, il est à peine exagéré de le dire, firent à Newman une place dans leur cœur. A cet effet contribuèrent aussi les vers de 1833, *Lead, kindly Light*, qui étaient devenus une hymne protestante populaire. Déjà des anglicans avaient renoué avec lui des liens d'amitié, ainsi Keble, W. J. Copeland, Richard Church, Frederic Rogers. Tout cela était boisson amère pour les ultramontains, qui redoublèrent d'efforts contre lui. La Propagande, sous l'influence de Manning, s'opposa à sa présence à Oxford en 1864 et 1866; en fait il n'avait pas souhaité s'y rendre en 1866, et plus tard il considéra cette exclusive comme providentielle. Son dernier mot sur Ullathorne, son évêque et répondant, « c'est un couard » (LD, t. 23, p. 296), vient de la zone ténébreuse de son esprit. En 1867, une délégation à Rome de deux membres de sa communauté fit beaucoup pour éclairer la Propagande et Pie IX sur les événements des années précédentes.

Le premier concile du Vatican et l'infaillibilité pontificale ne firent pas difficulté pour Newman du point de vue doctrinal; il avait admis l'infaillibilité dès les premiers temps de sa conversion. Néanmoins, il se rangea parmi les « non-opportunistes » pour les raisons alléguées par d'autres théologiens, et surtout parce qu'il avait conscience du malaise que cette définition causerait à certains catholiques qui étaient ses amis. Manning, lui, n'avait aucune sympathie pour les hésitants; avec eux, Newman se montrait à la fois calme et ferme. Mais la situation lui arracha, à l'époque et plus tard, quelques mots attristés. En outre, il pensait que la définition ne servirait pas en définitive à accroître le pouvoir du pape, mais plutôt à l'amoindrir; de même il doutait que la définition de l'Immaculée Conception pût accroître la dévotion mariale.

En 1874, il acheva de tranquilliser catholiques et protestants anglais au sujet de l'infaillibilité en écrivant *A Letter to the Duke of Norfolk on the occasion of Mr Gladstone's recent expostulation* (trad. française, TN VII, 1970), insérée plus tard dans le second volume des *Difficulties of Anglicans* (1876).

Il ne faudrait pas croire pourtant que ces années-là furent pour Newman constamment assombries; ses lettres montrent clairement que, dans la vie quotidienne, il gardait son vieil entrain, et même son humour.

L'année 1870 fut aussi celle de la publication de *An Essay in aid of a grammar of assent* (trad. française, TN VIII, 1975) : c'est une justification de la foi religieuse de l'homme moyen et une contribution de valeur à une philosophie réaliste et concrète. La première partie montre que l'on peut croire ce qu'on ne réussit pas à comprendre entièrement; la seconde que l'on peut tenir pour certain ce qu'on ne réussit pas à prouver de manière absolue.

4) *Les dernières années.* — En 1874, Newman commença à rédiger son *Autobiographical Memoir* (trad. française dans *Écrits autobiographiques*, TN II, 1956), destiné à Ambrose St John pour le cas où celui-ci serait son biographe. Mais St John mourut en 1875 et ce fut Anne Mozley qui l'utilisa, revu en 1876, pour son édition d'un choix de lettres de la période anglicane (*Letters and Correspondence...*, 2 vol., Londres, 1891, 1911). Le *Memoir* va seulement jusqu'à l'année 1833. Sa valeur historique est très réduite. Faits, jugements, cohérence, style, tout y soulève des problèmes. Pour dire vrai, le principe « *Newman suiipsius interpres* » n'est pas admissible.

La popularité de Newman auprès du peuple anglais en général allait toujours croissant. On le disait « plus anglais que les anglais » (G. Talbot à Manning, 20 février 1866; cité dans E. S. Purcell, *Life of card. Manning*, t. 2, Londres, 1896, p. 323). En 1875, un anglican lui écrivait :

« Je ne connais dans l'histoire anglaise rien de comparable au changement profond qui s'est produit dans l'opinion publique en Angleterre à votre sujet. A une réception, à laquelle je me suis trouvé présent quelques jours après la parution de votre *Letter to the duke of Norfolk*, un ultramontain exprima le vœu que votre brochure fût mise à l'Index; sur quoi un protestant tout à fait convaincu rétorqua que « Rome n'oserait pas infliger un tel affront *à l'Angleterre* » (LD, t. 27, p. 240, n. 2).

En 1878, Newman fut nommé *fellow* honoraire de Trinity, son premier collège. On pourrait presque dire que c'est l'Angleterre tout entière qui le fit cardinal. Léon XIII, qui s'était intéressé à lui avant d'être pape, accueillit favorablement la délégation conduite par le duc de Norfolk à la fin de l'année 1878 et apprit ainsi que son élévation au cardinalat serait applaudie en

Angleterre; c'est ce qui arriva quand Newman reçut le chapeau rouge le 15 mai 1879. Il mourut onze ans plus tard à Edgbaston, le 11 août 1890, passant ainsi « des ombres et des images à la lumière » (*ex umbris et imaginibus in veritatem*), selon la formule qu'il avait choisie lui-même pour son épitaphe.

5) *La spiritualité* de Newman, à partir de 1847, fut purement oratorienne dans son inspiration et dans sa règle de vie. Il avait une grande dévotion à saint Philippe Néri (1515-1595), en qui il voyait son propre idéal d'influence personnelle et directe par la sainteté, tel qu'il l'avait proposé dans le cinquième *Sermon universitaire* (1832), comme la manière voulue par Dieu pour propager la vérité religieuse (en commentant *Hébr.* 11, 34). Les difficultés théoriques et pratiques rencontrées dans la fondation et le développement de l'Oratoire sont exposées dans les discours adressés à sa communauté, rassemblés maintenant dans *Newman the Oratorian* (1969, « *Chapter Addresses* »). Les lecteurs auront peut-être l'impression qu'il poussait parfois avec trop d'insistance de bonnes idées.

Dans la vocation oratorienne telle que Newman l'adapta aux conditions propres à l'Angleterre, diverses orientations étaient possibles : la première, exclusivement paroissiale, fut choisie par Faber; la seconde envisageait en outre un apostolat intellectuel. Dans la pensée de Newman, celle-ci n'était pas moins pastorale; elle l'était même plus en Angleterre, où le besoin s'en faisait davantage sentir. Il élargit quelque peu la tradition intellectuelle de l'Oratoire pour y inclure l'éducation, que, dès ses débuts à Oxford, il avait senti être dans sa ligne. La formation du clergé restant une possibilité théorique mais non réalisable, il s'assigna comme but de donner aux laïcs une formation intellectuelle en rapport avec leur foi.

L'Université d'Irlande n'était pas une solution pour l'Angleterre, car les catholiques anglais n'acceptaient pas de s'y rendre. Créer son équivalent en Angleterre était tout aussi impensable, en partie pour les mêmes raisons. Newman en vint à opter pour la solution qui devait finalement être officiellement acceptée peu après sa mort : permettre aux catholiques d'accéder aux universités séculières en créant à côté une forte aumônerie catholique.

L'exemple donné par l'Oratory School contribua à relever le niveau des études dans les établissements catholiques de même ordre. En 1922, cette école fut transférée à Reading (Berkshire), et en 1940 cessa d'être sous le contrôle de l'Oratoire.

Pour connaître la vie spirituelle de Newman devenu catholique, la lecture des *Meditations and Devotions* (publiées après sa mort en 1893) s'impose : ce sont des méditations brèves et simples sur la doctrine chrétienne, la Passion du Christ, la Vierge Marie, accompagnées de litanies ou d'autres courtes prières. Plus proche des anciens catholiques anglais, Newman n'avait aucun goût pour les dévotions « à l'italienne » (*Italianate*) introduites par Faber. La *Letter to Pusey* (1865; dans *Difficulties of Anglicans*, t. 2; trad. française, Paris, 1908, œuvre de L.-H. Cottineau osb) est un très bel exposé de la meilleure théologie mariale. Paul et les Pères de l'Église furent ses saints préférés dès les premières années; un portrait de François de Sales dominait son autel de cardinal.

Dépouillée de la beauté du langage, de l'intuition psychologique et de la ferveur des écrits, une vue sommaire de la spiritualité de Newman peut paraître décevante : il est si ordinaire, universel, équilibré, pratique. Il n'écrivit jamais un traité spécifique de spiritualité, et on ne peut l'imaginer occupé à un tel ouvrage. Il avait horreur des « mots sans portée », de « jouer avec des instruments tranchants », d' « enseigner sans pratique » (cf. *Parochial sermons*, t. 5, sermon 3; t. 1, s. 10), et il détestait les abstractions. Ses sermons furent écrits pour des auditoires qui lui étaient familiers. De même, il n'aimait pas donner des conseils spirituels à des personnes qu'il ne connaissait pas bien; pourtant, ceux qu'on trouve dans ses lettres, surtout au cours des dernières années et pour des personnes de conditions très variées, sont de tout point admirables.

Mais on peut dire aussi que les œuvres de Newman, surtout les principales (y compris l'*Apologia*, l'*Essay on development* et la *Grammar of assent*), laissent affleurer l'intensité de sa vie intérieure et la profondeur de sa prière, et cela non seulement par la beauté émouvante du style, mais encore par les témoignages autobiographiques, explicites ou implicites, qu'elles transmettent. Sa spiritualité est à chercher moins dans le contenu de ses œuvres que dans leur forme, c'est-à-dire dans la vigueur intellectuelle et la force affective qui les caractérisent. Newman parle tout ensemble à l'esprit et au cœur, et cela parce que son œuvre est toujours, plus ou moins, l'expression de sa propre vie. Voir par exemple J. Honoré, *Itinéraire spirituel de N.*, et les ouvrages plus anciens de H. Bremond et L. Bouyer, qui ont cherché dans son œuvre, avec la doctrine, l'histoire d'une âme (cf. bibliographie).

L'originalité consiste soit dans la découverte du neuf, soit dans la synthèse de l'ancien; dans les deux cas, elle peut produire des œuvres de génie; Newman excelle en ces deux genres, mais sa spiritualité relève du second : elle n'est qu'une synthèse du nouveau Testament. Le reproche qu'on fait à certains de ses sermons d'être trop sévères vient de ce qu'on ne tient pas assez compte des circonstances, de la méthode du prédicateur : un sermon était équilibré par un autre. De même le sentiment que tout est « vanité des vanités » était équilibré par une vue « sacramentelle » du monde (cf. par exemple, *Parochial Sermons*, t. 3, s. 9; t. 8, s. 11).

6) *La théologie de Newman* est avant tout celle des Pères grecs. Il n'avait rien lu de Platon et assez peu de saint Augustin; il n'était pas entré profondément dans la pensée de saint Thomas et n'avait pas de dons pour la métaphysique. Il fit l'acquisition des œuvres de Robert Bellarmin en 1836 et les utilisa largement pour la question de la justification et la théologie de la Réforme; en morale, il estimait Alphonse de Liguori (cf. DS, t. 1, col. 387-389). En philosophie, mis à part sa théorie originale et féconde de l'*assentiment religieux*, il est surtout connu par sa preuve de Dieu à partir de la conscience, qui reçut une large audience. Sa philosophie de l'éducation eut aussi une grande influence : développement de l'intelligence conçue comme un bien en soi, autonomie de chaque discipline en son domaine, mixité des hautes classes à décider selon les circonstances. Pour la soumission due aux supérieurs, son exemple est lumineux : dans les situations les plus difficiles, il ne faillit jamais à l'obéissance.

7) *Influence.* — En Europe, l'intérêt pour l'œuvre de Newman, d'abord épisodique et parfois orienté vers des interprétations subjectives, est désormais largement affirmé et fondé sur des études sérieuses. Les rencontres internationales ou interconfessionnelles consacrées à sa personne et à son œuvre deviennent main-

tenant fréquentes. En Amérique, ses œuvres furent immédiatement accueillies avec faveur; parmi les meilleures études à son sujet, plusieurs sont l'œuvre d'auteurs américains (sur le « Newman Apostolate » en Amérique, cf. C. Albright, dans NCE, t. 10, 1967, p. 420-424).

L'influence directe ou indirecte de la pensée de Newman sur le second concile du Vatican est indéniable, encore qu'il soit difficile de l'évaluer avec précision. Les faiblesses de l'Église au 19e siècle furent surtout d'ordre psychologique et social, et le renouveau du 20e en ces domaines a montré qu'une réforme était indispensable. Mais il est bien vrai que les idées directrices de Newman ont été endossées par les Pères du Concile : le juste équilibre entre le pape et les évêques, la totalité de l'Église incluant les laïcs comme gardiens de la tradition, la conscience reconnue comme voix de Dieu et fondement de la foi, le rôle des facteurs subjectifs dans la foi et la connaissance, la nécessité de montrer au monde un Christ attirant, la dimension historique en théologie, le retour à la Bible, le respect des personnes, l'exercice plus souple de l'autorité, *in dubiis libertas*, l'irréductibilité du Peuple de Dieu à l'Église et aux seuls baptisés, la priorité des existences sur les essences et de la parole vivifiante sur les formules.

Newman s'est révélé un point de ralliement privilégié dans le dialogue œcuménique. Il était suffisamment intéressé à l'Église orientale pour traduire dans la *Lettre à Pusey* de nombreux textes empruntés aux livres de prière (*Euchologion*, *Pentecostarion*) utilisés dans l'Église orthodoxe, et pour éditer à 81 ans le gros ouvrage de William Palmer, *Notes on a visit to the Russian Church* (1882).

Si le modernisme (cf. DS, t. 10, col. 1424) ou d'autres erreurs doctrinales ont pu invoquer le patronage de Newman, cela est dû à une seule cause : l'ignorance de sa vie personnelle. La publication des *Lettres*, qui sera bientôt achevée, permet de tracer, pour la première fois, un portrait plus équilibré.

La cause de béatification de Newman a été introduite le 17 juin 1958.

Newman a beaucoup publié, et ses œuvres principales ont été traduites en diverses langues; en outre sa pensée a fait l'objet de nombreuses études. Une bibliographie étendue et mise à jour périodiquement a été publiée dans la coll. *Newman Studien*, t. 1-10, Nüremberg, 1948-1978; voir aussi les bulletins newmaniens de B.-D. Dupuy (RSPT, t. 45, 1961, p. 125-176; t. 56, 1972, p. 78-125) et de J. Artz (dans *Theologische Quartalschrift*, t. 150, 1970, p. 239-255; t. 154, 1974, p. 166-179, 228-245; t. 157, 1977, p. 119-139; t. 160, 1980, p. 213-221). — V. F. Blehl, *J. H. N.: A bibliographical catalogue of his Writings*, Charlotesville, 1978, inventaire des écrits publiés durant sa vie et après sa mort.

Éditions. — L'édition standard, *Cardinal Newman's Works*, 37 vol., Londres, 1868-1879, a été plusieurs fois réimprimée; dernière réimpression, Westminster, Maryland, 1966-1977. — *Collected Works*, 25 vol., New York, 1890-1927.

Œuvres ou recueils posthumes : *Autobiographical Writings*, éd. H. Tristram, Londres, 1956 (trad. partielle, TN II, Paris, 1956; trad. allemande, Stuttgart, 1959). — *N. the Oratorian: his unpublished Oratory papers*, éd. P. Murray, Dublin, 1969 (avec un essai sur Newman the priest). — *The philosophical Notebook*, éd. E. Sillem, 2 vol., Louvain, 1969-1970. — *The theological papers of J. H. N.*, éd. M. de Achaval et T. D. Holmes, t. 1-2, Oxford, 1976, 1979; t. 3 en préparation. — *Early anglican Sermons*, en préparation. — *The Letters and Diaries of J. H. N.*, éd. C.S. Dessain, t. 11-31, Oxford, 1961-1976 (période catholique); t. 1-4, éd. I. T. Ker et Th. Gornall, 1977-1980; t. 5-10 en préparation.

Éd. critiques, *Apologia Pro Vita Sua*, éd. M. J. Svaglic, Oxford, 1967. — *The Idea of a University*, éd. I. T. Ker, Oxford, 1976.

Traduction allemande : *Ausgewählte Werke*, 9 vol., Mayence, 1951-1976. — Trad. française : coll. *Textes newmaniens*, 8 vol., Paris, 1955-1976. — *Œuvres philosophiques*, trad. S. Jankélévitch, introd. M. Nédoncelle, Paris, 1945.

Biographies. — Il n'existe pas de biographie quasi définitive; nous signalons seulement les plus importantes. W. Ward, *The Life of J. H. card. N.*, Londres, 1912. — Maisie Ward, *Young Mr N.*, (jusqu'en 1845), Londres, 1952. — S. O'Faolain, *Newman's Way*, (jusqu'en 1845), Londres, 1952. — M. Trevor, *N. The Pillar of the Cloud; N. Light in Winter*, 2 vol., Londres, 1961. — C. S. Dessain, *J. H. N.*, Londres, 1966. — H. Bremond, *N. Essai de biographie psychologique*, Paris, 1906 (voir aussi la préface de Bremond à la trad. partielle des *Méditations et Dévotions*, Paris, 1905, et trois volumes d'extraits commentés, Paris, 1905-1906). — L. Bouyer, *N., sa vie, sa spiritualité*, Paris, 1952; trad. anglaise, Londres, 1958. — L. Cognet, *N. et la recherche de la vérité*, Paris, 1967. — P. Chiminelli, *J. H. N. L'annunciatore della « seconda primavera »...*, Modène, 1964.

Philosophie. Théologie. — M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse de N.*, Strasbourg, 1946. — J. Seynaeve, *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture...* Louvain, 1953 (résumé dans DBS, t. 6, 1960, col. 427-474). — J.-H. Walgrave, *N., le développement du dogme*, Tournai-Paris, 1957. — Th. L. Sheridan, *N. on justification*, New York, 1967; trad. française, Paris, 1968. — J.-G. Saint-Arnaud, *N. et l'incroyance*, Paris-Tournai, 1972. — Th. J. Norris, *N. and his theological Method. A Guide for the Theologian Today*, Leyde, 1977. — P. Gauthier, *La théologie à l'Université pour J. H. N.*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 80, 1979, p. 29-48.

Église et tradition. — D. Gorce, *N. et les Pères*, Bruges-Paris, 1934, 1947. — *J. H. N. Die Kirche* (textes traduits et présentés par O. Karrer), 2 vol., Einsiedeln, 1945; trad. française, *Pensées sur l'Église*, coll. Unam Sanctam 30, Paris, 1956. — O. Chadwick, *From Bossuet to Newman*, Cambridge, 1957 (cf. H. A. Meynell, dans *Journal of Theological Studies*, t. 30, 1979, p. 138-152). — G. Biemer, *Ueberlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach J. H. N.*, Fribourg-en-Brisgau, 1961; trad. anglaise, *N. and Tradition*, Londres, 1961. — J. Stern, *Bible et tradition chez N. Aux origines de la théorie du développement*, coll. Théologie 72, Paris, 1967. — J. Coulson, *N. and the Common Tradition. A Study of the Language of Church and Society*, Oxford, 1970. — P. Misner, *Papacy and Development, N. and the Primacy of the Pope*, Leyde, 1976. — C. S. Dessain, *Card. Newman and the Eastern Tradition*, dans *Downside Review*, t. 94, 1976, p. 83-98. — K. Bucher, *Charism and Institution. The Functions of the Church in the Catholic Life and Writings of... N.*, Louvain, 1977 (thèse).

Œcuménisme. — N. Schiffers, *Die Einheit der Kirche nach J. H. N.*, Düsseldorf, 1956. — W. Becker, *N. als ökumenische Gestalt*, dans *Newman Studien*, t. 3, 1957, p. 248-268. — C. S. Dessain, *Card. N. and Ecumenism*, dans *The Clergy Review*, 1965, p. 119-137, 189-206. — G. Rombold, *J. H. N. Wegbereiter des Konzils*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. 113, 1965, p. 132-144.

Doctrine mariale. — Fr. J. Friedel, *The Mariology of N.*, New York, 1928. — P. Chiminelli, *Maria nella vita e nel pensiero di... N.*, dans *Studium*, 1939, p. 285-298. — Fr. H. Davis, *Doctrina mariana Cardinalis N.*, dans *Maria alma socia Christi*, t. 11, Rome, 1952, p. 233-243; *La mariologie de N.*, dans *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 3, Paris, 1954, p. 533-552 (bibliographie). — H. du Manoir, *La nouvelle Ève chez N.*, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, t. 14, 1956, p. 67-85. — J. O'Connell, *The Mariology of card. N. in the Light of his Eirenicon Controversy*, thèse, Rome, 1961. — G. Velocci, *La mariologia del N.*, dans *Divinitas*, t. 11, 1967, p. 1021-1046. — M.-M. Olive, *Un petit traité de mariologie*

selon les Pères...: la « Lettre à Pusey ».., dans *De primordiis cultus mariani*, t. 3, Rome, 1970, p. 303-332. — C. S. Dessain, *Card. Newman's Teaching about the Blessed Virgin Mary*, coll. Mother of Jesus 11, Londres, 1971.

Spiritualité. — L. F. Barmann, *The Spiritual Teaching of N's Early Sermons*, dans *Downside Review*, t. 80, 1962, p. 226-242. — G. Velocci, *N. mistico*, Rome, 1964; *L'esperienza mistica in J. H. N.*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 73, 1979, p. 293-304. — H. Dittrich, *Realisierung des Glaubens. Grundzüge christlicher Lebensgestaltung nach J. H. N.*, Munich, 1966. — H. Graef, *God and Myself. The Spirituality of J. H. N.*, Londres, 1967; trad. allemande, Francfort, 1967. — J. Honoré, *Itinéraire spirituel de N.*, Paris, 1967. — G. Dolan, *The Gift of the Spirit according to J. H. N.*, dans *Franciscan Studies*, t. 30, 1970, p. 77-130. — P. Boyce, *Christian perfection in the writings of J. H. N.*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 24, 1973, p. 215-290; *The challenge of Sanctity. A Study on the Christian perfection in the writings of ... N.*, Rome, 1974. — F. Frost, *Le personnalisme dans l'itinéraire théologique et spirituel de N.*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 32, 1975, p. 57-70. — S. Karotemprel, *Experience of God according to Cardinal Newman*, extrait de thèse de l'Univ. Grégorienne, Rome, 1977. — P. Masson, *L'Esprit saint dans l'œuvre du Card. Newman*, thèse de l'Univ. du Latran, Rome, 1978. — P. Boyce, *J. H. Newman: The Birth and Pursuit of an Ideal of Holiness*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 30, 1979, p. 292-348.

Voir aussi : *J. H. Newman. Mélanges pour le centenaire du cardinalat*, éd. par M. K. Strolz, Rome, 1979.

Influence. — W. Becker, *N. in Deutschland*, dans *Newman Studien*, t. 2, 1954, p. 281-306. — Ph. P. Callaghan, *N. and Newmanism in France*, 1898-1908, thèse ronéotypée, Institut catholique de Paris, 1965.

DTC, t. 11, 1931, col. 327-398 (H. Tristram et F. Bacchus); *Tables*, col. 3301-3307. — EC, t. 8, 1952, col. 1800-1806 (A. Piolanti). — LTK, t. 7, 1962, col. 932-936 (W. Becker). — NCE, t. 10, 1967, p. 412-424 (J. P. Whalen, F. X. Connolly, C. Albright). — *Encyclopedia Universalis*, t. 11, Paris, 1968, p. 780-781 (B.-D. Dupuy). — Cross-Livingstone, p. 965-966.

Le DS mentionne fréquemment Newman; retenons : t. 4, col. 433-436 (sens ecclésial de N.), 1783 (Ève et Marie); — t. 5, col. 3-10 (F. W. Faber), 129 (L. Félix-Faure-Goyau), 1538-39 (R. H. Froude); — t. 8, col. 1692-94 (J. Keble); — t. 10, col. 223-224 (H. E. Manning), 472-473 (Marie).

Thomas Gornall.

NEYLA (Francisco Ascensión), mercédaire, 1637-1703. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. Vie. — Francisco Ascensión Neyla naquit à Saragosse, au faubourg de l' « Arrabal », en 1637. Il prit l'habit de l'ordre de la Merci au Real Convento de San Lázaro de sa ville natale, le 11 mai 1648, à l'âge de onze ans, et y fit profession le 22 mai 1655. Il obtint le titre de docteur en théologie de l'université de Saragosse et celui de « Maestro de Número » dans la province aragonaise de son ordre, fut qualificateur du Saint-Office, théologien de la nonciature d'Espagne et examinateur synodal au diocèse de Saragosse. Dans son ordre, il remplit diverses fonctions : directeur des études au collège de San Pedro Nolasco à Saragosse et au Real Convento de San Lázaro, commandeur des couvents de Estella, Calatayud et Saragosse, définiteur et électeur général. Il fut nommé « premier rédempteur » au chapitre de Huesca en 1692 et, à travers des difficultés sans nombre, assura le rachat à Alger de 82 captifs. — Il s'adonna à la prédication avec une véritable ardeur apostolique; les églises de Saragosse, Barcelone, Huesca, Pampelune, Barbastro et Daroca gardèrent le souvenir de son zèle, de son exemple et de son action bienfaisante. Il mourut à Saragosse le 9 novembre 1703.

2. Écrits. — La doctrine spirituelle de Neyla, prédicateur et écrivain, est centrée sur la dévotion à la Vierge Marie, dont il exalta les privilèges et les gloires, comme le montrent les deux principaux ouvrages qu'il publia : *Oración panegírica a la pureza de la Virgen María* (Saragosse, 1668) et *Gloriosa fecundidad de María en el campo de la Iglesia Católica. Descripción de las excelencias del Real Convento de San Lázaro* (Barcelone, 1698). Le premier ouvrage expose la Conception très pure de Marie; le second est un hommage de gratitude à Notre-Dame pour avoir fondé l'ordre de la Merci et plus précisément le couvent de San Lázaro qui a été illustré par de nombreux religieux, dont l'auteur présente des biographies succinctes.

Autres ouvrages : *Trabajos del Cautiverio y excelencias de la Redención*, Saragosse, 1681; — *Oración fúnebre por la reina doña María Luisa de Borbón*, 1689; — *Alfa y Omega sacros. Discursos evangélicos, morales y panegíricos*, 1691; — *Acto de contrición que compuso el mercedario fr. Fernando de Santiago*, 1698; — *Vida de D. Sancho de Aragón, hijo del rey D. Jaime* I *y arzobispo de Toledo*, Barcelone, 1698. — Neyla laissa manuscrits un bon nombre de sermons au couvent de San Lázaro, d'où ils disparurent en 1835.

F. de Latassa, *Biblioteca... de escritores aragoneses*, t. 1, Saragosse, 1884, p. 155-156. — *Biografía eclesiástica completa*, t. 14, Madrid, 1862, p. 1121-1122. — G. Placer, *Bibliografía mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 390-394. — DS, t. 10, col. 1035.

Juan Devesa.

1. NICÉPHORE (saint), patriarche de Constantinople, 758/59-828/29. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Appréciation générale.*

1. Vie. — La vie de Nicéphore a été écrite par un contemporain (BHG, n. 1335), le grammairien et hagiographe Ignace (plus tard métropolite de Nicée), alors qu'il était diacre et skeuophylax de Sainte-Sophie (voir W. Wolska-Conus, « *De quibusdam Ignatiis* », dans *Travaux et mémoires* = TM, t. 4, 1970, p. 329-351). Y sont insérés de longs discours et des dialogues prêtés au patriarche, courageux défenseur de l'iconophilie. Mais avant tout, le biographe, en réponse à ceux qui critiquaient son brusque passage de la condition laïque à l'épiscopat, veut montrer comment Nicéphore « s'établit lui-même sur le fondement de la vertu et garda en son cœur des montées » (PG 100, 49b; cf. 60a) par la pratique de l'ascétisme.

Nicéphore naquit à Constantinople en 758/759. Son père, Théodore, secrétaire impérial, préféra recevoir « les stigmates du Christ » plutôt que de trahir les images (48c) et mourut en exil vers 767. Eudocie, sa mère, après l'avoir élevé, entra dans « le stade de la palestre ascétique » (49a) et mourut moniale, après 806. Secrétaire impérial lui aussi (vers 780), Nicéphore travailla sous la dépendance de Taraise, bientôt patriarche (784). En cette qualité il prit part au second concile de Nicée (787).

Le souci de son salut, un irrésistible attrait pour « la solitude de la bien-aimée *hèsychia* » (53c) et, peut-être, une certaine disgrâce (en 797?) l'incitèrent à se retirer, tel Élie au Carmel, sur une hauteur sauvage de la Propontide, au-dessus de Chrysopolis, et à y fonder un monastère où il pratiqua, sans revêtir canoniquement l'habit des cénobites, l'ascétisme et les vœux de religion, jusqu'à parvenir à l'*apatheia* (53c-60d).

L'empereur, sans doute Nicéphore I (802-811), le rappela dans la capitale et lui confia la direction du grand asile des pauvres.

A la mort de Taraise (18 février 806), le basileus le choisit comme patriarche. C'est alors seulement que Nicéphore échangea « l'habit laïque contre la *politeia* angélique des moines » (68a), le 5 avril 806, au monastère des Saints-Serge-et-Bacchus. Après avoir reçu le diaconat et la prêtrise (9 et 10 avril), il fut ordonné évêque à Sainte-Sophie, le jour de Pâques (12 avril).

Le nouveau patriarche s'attaqua avec succès à la répression des hérésies (« Juifs déicides », « radotages des Phrygiens et rêves des Manichéens », 69c) et entreprit la réforme monastique, en particulier par l'abolition des monastères doubles (69d-72; cf. DS, t. 10, col. 1604). Le biographe a soin de taire la rigueur extrême, en certains cas la peine de mort, que Nicéphore préconisait contre les Pauliciens — il s'agit d'eux surtout — et que d'autres sources nous révèlent (voir P. Lemerle, *Histoire des Pauliciens d'Asie mineure d'après les Sources grecques*, TM, t. 5, 1971, p. 81-82). Il passe aussi sous silence la pénible controverse avec les chefs stoudites. En effet, Platon et ses neveux Théodore et Joseph (de Thessalonique) avaient manifesté, lors de l'élection du « laïc » Nicéphore, un tel mécontentement que l'empereur avait dû les emprisonner pendant vingt-quatre jours (Théodore Stoudite, *Éloge de saint Platon* 34-35; PG 99, 837 bc). La tension s'aggrava lorsque le prêtre Joseph, coupable d'avoir béni le mariage adultère de Constantin VI, fut rétabli par Nicéphore (vers juin 806), mesure de clémence révoquée seulement six ans plus tard (Grumel, *Regestes*, n. 377, 387).

Un autre conflit surgit en décembre 814, lorsque le nouvel empereur Léon V l'Arménien ordonna au patriarche de soustraire les images sacrées à la dévotion populaire. Nicéphore refusa. Pour prévenir de plus graves désordres, il accepta d'abandonner son siège qui fut occupé par Théodore Mélissénos Kassiteras († vers janvier 821). En mars 815, Nicéphore prenait le chemin de l'exil. Après un arrêt au monastère Ta Agathou qu'il avait fondé, il fut définitivement interné dans une autre de ses fondations, la monè de Saint-Théodore, située plus loin sur le Bosphore.

A l'avènement de Michel II (25 décembre 820), les iconophiles furent rappelés d'exil. Comme il avait repoussé le compromis impérial qui exigeait de sacrifier Nicée II, Nicéphore ne put rentrer à Constantinople et sur son siège, alors vacant, monta l'iconomaque Antoine Kassimatas (janvier 821-janvier 837). C'est à Saint-Théodore qu'il mourut, un 2 juin (828 ou 829), jour où l'Église byzantine a inscrit sa mémoire; elle l'honore aussi le 13 mars, en souvenir de son exil et du transfert de son corps, en 847, de Sainte-Sophie aux Saints-Apôtres (BHG, n. 1336-1337). Le martyrologe romain a retenu cette dernière date.

2. Écrits. — L'œuvre de Nicéphore est principalement consacrée à la défense du culte des saintes images (cf. DS, t. 7, col. 1509-1511, 1514-1516).

1° Antérieurement au second iconoclasme, peut-être même avant Nicée II, il avait composé une *Historia syntomè* ou *Breviarium* qui relate les événements historiques, de 602 à 769, et fait de Nicéphore, avec Théophane le confesseur, un des plus importants historiens des 7e-8e siècles (PG 100, 876-994; meilleure éd. par C. de Boor, *Nicephori Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig, 1880, p. 3-77).

2° Sa *lettre « enthronistique »* ou synodale au pape Léon III (fin 811) expose, après un long préambule autobiographique, le dogme trinitaire et christologique dans une profession de foi que le pape est prié, au besoin, de compléter fraternellement par « l'autorité de sa vie » et son « charisme » personnel pour que « l'unité et la concorde dans la foi » soient consacrées par « le lien de l'agapè » (Grumel, *Regestes* 382).

3° *Apologeticus minor* (titre d'éditeur) ou « Apologetikos en faveur de l'Église catholique à propos du nouveau schisme à cause des images sacrées », écrit peu après décembre 814 pour défendre Nicée II et tenter de persuader Léon l'Arménien de renoncer à sa politique iconomaque (PG 100, 833-850).

4° *De Magnete* (titre factice) ou « Jugement ou éclaircissement, donné par les défenseurs du dogme orthodoxe de l'Église, des citations invoquées à tort contre les images sacrées ». Extraits de l'*Apokritikon* de Macaire Magnès (cf. DS, t. 10, col. 13-17) en vue de démontrer que la commission impériale chargée, en 814, de constituer un florilège iconomaque a invoqué à tort cet écrit. Date probablement de 814-815 (éd. Pitra, dans *Spicilegium Solesmense*, t. 1, Paris, 1852; réédit. Graz, 1959, p. 302-335).

5° *Apologeticus major* ou « Discours sur l'irréprochable et pure foi des chrétiens et contre ceux qui croient qu'elle est idolâtre »; retrace l'histoire de l'iconoclasme à partir de Léon l'Isaurien et repousse l'accusation d'idolâtrie portée contre le culte des images (PG 100, 533-832).

6° *Trois Antirrhetika* ou « Réfutation et renversement des vains radotages lancés par ignorance et impiété par l'impie Mamônas contre l'incarnation salvifique du Dieu-Verbe ». Monument polémique dirigé (entre 816-820) contre Constantin V Copronyme (Mamônas) dont l'iconomachie est assimilée à l'hérésie arienne (PG 100, 205-533).

7° *Contra Eusebium et Epiphanidem* ou « Réfutation (Ἀντίρρησις καὶ ἀνασκευή) des discours d'Eusèbe et d'Épiphanidès qui radotent contre l'Incarnation du Christ notre Sauveur ». Cet ouvrage vise les citations patristiques déployées par le florilège de « Mamônas » en faveur de sa croisade iconoclaste. L'autorité d'Eusèbe de Césarée est théologiquement sans valeur (il était arien); sa doctrine de l'Incarnation est d'ailleurs contredite par les autres Pères auxquels se réfère ledit florilège. Quant aux textes attribués par celui-ci à Épiphane de Salamine, ils sont inauthentiques ou appartiennent à un certain Épiphanidès. Les deux parties qui composent cet écrit ont été éditées comme œuvres distinctes par Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. 1, p. 371-503, et t. 4, p. 292-380.

8° *Contre les iconomaques* ou « Contre ceux qui appellent idole l'image et la représentation de Dieu ». Traité plus simple et plus direct à l'usage des iconodoules (Pitra, *ibidem*, t. 4, p. 233-291). — 9° Les très intransigeants « *Douze chapitres contre les iconomaques* » datent vraisemblablement du premier trimestre de 821. Éd. par A. Mai, *Spicilegium Romanum*, t. 10, 1, Rome, 1844, p. 152-156, et (mieux) par A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. 1, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 454-460; cf. V. Grumel, dans *Revue des études byzantines*, t. 17, 1959, p. 127-135.

10° *Refutatio et eversio* ou « Réfutation et renversement de l'Horos illégal, vague et vraiment faux, promulgué par des hommes qui ont abandonné l'Église catholique et apostolique et adhéré à une pensée étrangère pour détruire l'économie salvifique du Verbe de Dieu ». Apologie dirigée (entre 820 et 828) contre la proclamation dogmatique du concile iconoclaste de 815 et contre son florilège. Encore inédite; son contenu est résumé par P. J. Alexander (*The Patriarch*, p. 180-182, 242-262) qui annonce une édition; citations textuelles dans P. O'Connell, *The ecclesiology...*, cf. bibliographie *infra*.

11° La campagne, appuyée par un recueil documentaire, que Nicéphore mena contre les cohabitations suspectes suggère de voir en lui l'auteur du *Corpus asceticum* constitué d'extraits chrysostomiens dirigés contre cet abus (J. Dumortier, *L'auteur présumé du Corpus Asceticum de saint Jean Chrysostome*, dans *Journal of theological studies*, t. 6, 1957, p. 99-102).

12° La tradition manuscrite attribue à Nicéphore, patriarche de Constantinople, une collection d'ordonnances, de *canons disciplinaires* et de réponses canoniques sur divers sujets (culte, morale, vie monastique). Tous ces actes sont douteux. Ignace ne souffle mot d'une telle activité et les témoins sont assez tardifs (Grumel, *Regestes*, n. 404-407). On retiendra cependant un décret disciplinaire concernant le jeûne des mercredi et vendredi de la semaine de la tyrophagie (*ibidem*, n. 403).

13° Au moment des adieux à Sainte-Sophie, Ignace met sur les lèvres du patriarche une touchante *prière* (PG 100, 129c-133a). — L'homélie sur les trois saints *Hiérarques* est considérée comme apocryphe (BHG, n. 748), la fête n'ayant été instituée qu'au 11e siècle.

3. Appréciation générale. — Nicéphore de Constantinople inaugure, avec saint Théodore Stoudite, la période « scolastique » de l'iconologie, en ce sens que, pressé par l'argumentation de ses adversaires, il utilise en faveur de l'iconodoulie les catégories d'Aristote et sa théorie sur l'*eikôn* et ses rapports avec l'archétype, sans jamais cependant nommer le philosophe antique. « Peut-être, tenait-il à donner à ses écrits une forme d'universelle apodicticité tout en évitant de se rendre trop visiblement tributaire d'un auteur païen » (Baudinet, *La relation*, p. 86). Pourtant, même si elle met puissamment en œuvre les ressources de la dialectique, la rigoureuse apologétique de Nicéphore, d'ailleurs dépendante de celle de ses devanciers iconodoules (DS, t. 7, col. 1513-1516), n'est jamais un pur jeu de l'esprit, une simple jonglerie d'intellectuel.

Sa plume, si vigoureuse soit-elle, ne puise pas d'abord sa verve dans l'animosité du hiérarque évincé de son « trône » et goûtant l'amertume de l'exil. Il reste avant tout le pasteur qui a payé de sa personne pour sauvegarder la pureté de la foi et préserver ce qu'il croit être la réalité de l'Incarnation. Car « qui refuse l'image refuse l'économie » ne cesse-t-il de répéter (39 fois dans le 1er *Antirrhétikon*, cf. Baudinet, p. 93). En effet, depuis la kénose du Verbe en Jésus-Christ, la Divinité a cessé d'être incirconscrite et il est devenu possible et salutaire de la représenter picturalement, les images actualisant et sacramentalisant en quelque sorte ce mystère, en tant que manifestations de la philanthropie divine (*Antirrhetikon* II, 2; PG 100, 356a). De même que la Parole de Dieu est matérialisée dans les lettres du texte sacré, ainsi les icônes sont des symboles de foi qui parlent à Dieu et aux hommes (PG 100, 380bd; *Spic. Solesm.*, t. 4, p. 313-314).

A l'encontre des iconomaques pour qui seule l'Eucharistie (et l'empereur imitateur de Dieu!) traduisait la présence visible de Dieu parmi les hommes, Nicéphore voyait dans l'image du Christ le regard de Dieu posé sur le contemplateur (Baudinet, p. 97), un Dieu revêtu de notre pauvreté et fait obéissant jusqu'à la mort (PG 100, 781c, 804c). Il savait justifier les images des saints par la *mimèsis tou Christou* : « cœurs purs », incarnation des béatitudes, « limpides miroirs de Dieu », « blessés par l'agapè pour le Christ » qui ont marché sur ses traces et porté leur croix à sa suite, qui vivent encore aujourd'hui « dans la main de Dieu », lui offrent nos demandes pour la rémission de nos péchés et l'accroissement de notre foi (478-480c, 101d-102d).

De même les anges, êtres spirituels, « liturges de la première lumière » (769b, 353b), aèdes qui contemplent la face du Seigneur et communient directement à lui, conversant avec cette familiarité (*parrèsia*) née de leur perfection (108d), transmettent aux hommes les messages divins, présentent à Dieu leurs prières. Comment leurs images seraient-elles sans âme et insensibles? Cf. les textes relevés par Giannopoulos, cité *infra*.

Un esthète, sans doute, doublé d'un dialecticien amant de la rigueur et de la méthode; avant tout un homologète, un confesseur de la foi qui, même après sa promotion patriarcale et les avatars de sa démission, resta, à l'exemple d'Élie et de Jean-Baptiste, un « ami de la solitude et de l'*hèsychia* » (152a), un « pur temple de Dieu et des choses divines » (162c) : elle n'est pas surfaite la haute estime qu'Ignace et Théophane lui prêtent de la vie monastique. D'où les invectives de Nicéphore contre Constantin V, contempteur de l' « habit angélique », tortionnaire des moines (*Spicil. Solesm.*, t. 1, p. 377), qui « maudit l'*enkrateia*, l'humilité, la douceur, l'*hèsychon*, la patience, la solitude, la fuite du monde et des mondanités » (PG 100, 516d-524).

Enfin Nicéphore sait, au fil de ses raisonnements et de ses estocades, s'enthousiasmer pour la vie nouvelle infusée par le baptême (628-629), chanter la beauté de l'Église, nouvel Israël, Jérusalem céleste, montagne de Dieu, bercail du Christ, route royale du salut et lieu de la révélation divine, déplorer la blessure que les iconoclastes infligent au corps du Christ, séparés qu'ils en sont par leur rejet de la communion ecclésiale; celle-ci est œuvre de l'Esprit saint qui maintient les croyants dans l'unité de la foi, par la fidélité à la tradition apostolique et à l'enseignement des conciles universels, et grâce à la concorde des patriarches, du premier surtout et du deuxième, à savoir l'évêque de Rome dont la primauté est moins juridictionnelle que charismatique, et de son frère, l'évêque de Constantinople, la nouvelle Rome (O'Connell, *The ecclesiology*, p. 65-194).

P. J. Alexander, *The patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiatical policy and image worship in the Byzantine empire*, Oxford, 1958. — H.-G. Beck, p. 489-491. — BS, t. 9, 1967, col. 871-884 (D. Stiernon). — P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, p. 99-102, 130-135. — P. O'Connell, *The ecclesiology of St Nicephorus* I (*758-828*), *patriarch of Constantinople. Pentarchy and primacy*, Rome, 1972. — B. N. Giannopoulos, « L'enseignement sur les anges du patriarche... Nicéphore I » (en grec), dans Θεολογία , t. 44, 1973, p. 312-338. — Chr. von Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques...*, 2e éd., Fribourg/Suisse, 1976, p. 203-217.

S. Gero, *The eucharistic doctrine of the Byzantine iconoclasts and its sources*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 68, 1975, p. 4-22. — R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975, p. 23, 27. — J. J. Travis, *The Role of patriarch Nicephorus* (*A.D. 758-828*), *archbischop of Constantinople, in the iconoclastic controversy* (Thèse dactyl.), Iliff, 1977. — G. Dumeige, *Nicée* II, Paris, 1978, p. 166-170 et *passim*. — Marie-José Baudinet, *La relation iconique à Byzance au 9e siècle d'après Nicéphore le patriarche : un destin de l'aristotélisme*, dans *Les études philosophiques*, t. 33, 1978, p. 85-106. — H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. 1, Munich, 1978, p. 166-167. — V. Byckov, *Die philosophisch-ästhetischen Aspekte des byzantinischen Bilderstreites*, dans Φιλοσοφία, t. 8-9, 1978-1979, p. 341-353. — J. L. Van Dieten, *Nikephoros von K...*, dans *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, t. 3, Munich, 1979, p. 318-319.

Daniel Stiernon.

2. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, écrivain byzantin et fondateur monastique (1197/98-1272). — 1. *Autobiographie.* — 2. *Autres écrits.*

1. Autobiographie. — En 1264-1265, Nicéphore Blemmydès (dans les mss, plus souvent Blemmidès) a consigné, en deux *logoi* complémentaires intitulés Διήγησις μερική (récit partiel), les principaux événements de sa vie (éd. Heisenberg, citée *infra*). Un des thèmes dominants de cette autobiographie conçue comme une autodéfense est la tumultueuse recherche de l'*hèsychia*.

Nicéphore commença à dresser sa « stèle d'*homologia* », qui n'est pas un monument d'humilité, en mai 1264 (titre du premier *logos*), à soixante-six ans accomplis (p. 1). Sa naissance se place donc dans la seconde moitié de 1197. Byzance est sa patrie (p. 55). Fils d'un médecin (p. 3), il était le deuxième d'une famille de cinq enfants (p. 53). L'occupation latine de Constantinople (avril 1204) l'oblige à passer en Bithynie (p. 55). Pendant quatre ans, il étudie à Prousias (Brousse) « l'art de la grammaire » (p. 55; cf. p. 6), ayant comme « mystagogue » Monastèriôtès, plus tard métropolite d'Éphèse (p. 15). Vers 1209, il va poursuivre son instruction à Nicée, alors capitale de l'empire (p. 55; cf. p. 2). En logique, il suit les cours de Dèmètrios Karykès, hypathos des philosophes et grand logoriaste (p. 55). A dix-sept ans (1213/14), il se rend à Smyrne, dans l'entourage du métropolite Nicolas, et il est bien connu du clergé (p. 12). Pendant sept ans (1213/14-1219/20), il y étudie et pratique la médecine (p. 3). A vingt ans passés (p. 3), la grâce l'empêche de sombrer dans « l'abîme de perdition » où l'entraînait une « folle » relation (l'amante de son ami) qui durait depuis trois ans (p. 3-4; cf. p. 1). Il manquait alors de *nepsis* et de protection (p. 2). Il a donc étudié pendant seize ans (1205-1220), mais se trouve sans guide pour accéder au niveau supérieur (p. 2-3).

Providentiellement arraché à Smyrne, le voici amené « pour peu de temps » à la cour impériale (p. 4). Puis il prend le risque de passer en Troade, alors sous domination latine, et achève à Skamandros (aujourd'hui Akköy Yakasi, à 2 km d'Ézine) sa formation philosophique et scientifique à l'école d'un certain Prodromos (p. 4-6; cf. p. 55). A son retour à Nymphée (p. 6) où l'empereur Jean Batatzès avait fixé sa résidence (p. 7), Nicéphore se plonge éperdûment dans l'étude des Livres saints. Quitte à sacrifier son repos nocturne, il avait toujours uni la science sacrée à la culture profane, sachant bien que « la réflexion théologique illumine l'esprit et discipline les mœurs » (p. 6). Revenu à Smyrne, il y rencontre le basileus qu'il accompagne au palais (p. 55). Pour évaluer ses capacités oratoires, l'empereur le fait examiner par Dèmètrios Karykès qui propose à son ancien élève de commenter le début du psautier (*Ps.* 1, 1). L'exposé tourne à la confusion de l'examinateur (p. 55-95).

Batatzès voulant le retenir à son service, Nicéphore s'enfuit du palais et se donne à l'Église (p. 60). Il a maintenant achevé sa vingtième année (1223/24) et peut réaliser son rêve d'antan. A Nicée, il est agrégé au clergé patriarcal (p. 6-7). Germain II l'établit lecteur (vers le 10 décembre 1223), l'ordonne diacre (Noël) et lui confie, à l'Épiphanie (1224), la charge de logothète (p. 7). L'ensemble du clergé, jaloux de cette promotion, est bientôt monté contre le dauphin du patriarche. On l'accuse des plus graves désordres. A la demande de Germain, Blemmydès accepte de se livrer à l'anathème. La scène pathétique de Noël (1125?) se retourne finalement contre ses calomniateurs qui cependant ne désarmeront jamais (p. 7-13). Le patriarche lui accorde à nouveau sa confiance. Comme il doit s'absenter pour s'occuper des « Manichéens » (Pauliciens), il remet à son logothète le soin de régler certaines affaires du diocèse (p. 16). Par d'heureuses médiations Nicéphore s'efforce de tempérer le sévère gouvernement et les brutalités des archontes. Sa modération lui vaut d'être victime d'un attentat (p. 17). Chargé d'administrer l'éparchie vacante de Nymphée (cf. Laurent, *Regestes*, n. 1245; en 1227 ou peu après), il s'emploie notamment à ramener un moine apostat (p. 19).

Cette activité, jointe à la persistance des calomnies, lui pèse bientôt. Il aspire au repos des études et se retire à Lesbos (p. 21). Sous peine de censures, le patriarche le rappelle à Nicée (p. 21; cf. Laurent, *Regestes*, n. 1246; en 1227-1230) où il reprend son ministère. Un temps assez long se passe. Germain II ne s'oppose plus de front au désir de l'*hèsychion bion*, mais essaie d'en détourner Nicéphore en exploitant la séduction de la *carriera*. Peine perdue. Considérant les éventuelles promotions comme « une ombre fugitive » (p. 22) et les « succès humains comme un rêve », Blemmydès décide de « renoncer pleinement à la cléricature » et de « rompre totalement avec le monde » (p. 22, 60).

Vers 1230-1231, il prend la route monastique du Latros. Il fixe sa retraite (p. 5), sans se faire moine, aux Deux-Monts (Janin, p. 23). Manassès, métropolite d'Éphèse, le prend bientôt à son service et lui donne, pour deux ans, l'habit monastique (p. 22, 60). Ensuite, poussé par le désir de vénérer les Lieux saints, Nicéphore s'embarque, avec la permission de son évêque (p. 61), pour l'île de Rhodes (automne 1232 ou 1233) où le retient le césar Gabalas en dissidence avec l'empire de Nicée. Il séjourne dans un des plus célèbres monastères du mont Artamytès où « nuit et jour » il dévore les livres de la riche bibliothèque sans négliger les exercices monastiques (p. 62).

En 1233, les soldats de Jean Batatzès venus réduire l'autonomie rhodienne l'arrachent à ses études, interrompant du même coup le pèlerinage en Palestine. Nicéphore rentre à Éphèse (p. 62-63). Germain II le convoque bientôt à Nicée-Nymphée pour être le principal porte-parole de l'orthodoxie dans le débat avec les légats du pape sur la procession du Saint-Esprit (p. 63-70), en janvier et avril-mai 1234 (Laurent, *Regestes*, n. 1267-1268). Blemmydès revient ensuite à Éphèse et s'engage définitivement dans l'état monastique en recevant, sans changer de nom, le « parfait habit » (p. 22, 70) en l'église Saint-Sauveur. Il est ordonné prêtre, huit jours plus tard, en la cathédrale Saint-Jean. Il a maintenant trente-huit ans (1235) et a passé plus de dix ans dans la cléricature (p. 22, 70).

L'amour de la solitude le pousse vers le mont Ida (p. 23), mais le métropolite d'Éphèse le ramène en ville où il l'exhorte à trouver « l'*hèsychia* désirée » (p. 23). Nicéphore croit enfin réaliser ses rêves (p. 24) aux portes d'Éphèse dans le *phrontistèrion* (école monastique) Paxamidion (p. 23) où ils ne sont que trois : un « enfant », Pierre, que Nicéphore initie à la vie religieuse, et Cosmas, un vagabond qu'il a recueilli mais qui faillit l'égorger un peu plus tard (p. 25-27). Nicéphore l'introduit finalement dans un monastère voisin, (Saint-Grégoire) le Thaumaturge (p. 27) où lui-même, par décision épiscopale, sera transféré un peu plus tard et dont il assumera la direction (p. 33).

Après la mort de ses parents, qu'il a préféré ne pas voir et dont il a rejeté l'héritage (p. 71-72), « convoitant la santification corporelle et spirituelle qui rayonne des Lieux saints » (p. 28), Blemmydès réalise enfin le

pèlerinage à Jérusalem, alors (1237) au pouvoir de « Rome » (p. 27-28); il revient, par le même bateau, à son *phrontistèrion* où il se consacre « à l'*hèsychia* et aux études », surtout sacrées (p. 29).

En 1238 (cf. PG 140, 1072cd : éclipse solaire du 8 décembre 1238 ou du 3 juin 1239), Batatzès lui impose cinq élèves à instruire en logique (p. 29). Un de ceux-ci, Georges Acropolites, assure que toute la jeunesse de ce temps tenait Blemmydès pour le prince des philosophes (*Chronikè*, 32; PG 140, 1056d-1057a). Deux autres lui causent de très sérieux ennuis (p. 29, 32), d'où l'interdiction faite à Nicéphore par le nouveau métropolite d'Éphèse, Constantin de Claudiopolis, de résider sur son territoire (p. 30-33). Blemmydès se retire donc « à Samos, dans la grotte de Pythagore » (p. 33). Mécontent de cet ostracisme, l'empereur réintègre l'exilé dans ses responsabilités abbatiales (p. 33, 35; Dölger, *Regesten*, n. 1760a, 1761, vers 1238).

Vers 1239, à la veille d'un voyage « dans les régions occidentales », voyage retardé par de nouvelles mesures policières et sa relégation au Galèsion (p. 34; cf. Janin, p. 247-248), Nicéphore obtient de l'empereur de nouvelles garanties concernant la direction du *phrontistèrion* (de Paxamadion?) et du monastère du Thaumaturge (p. 35). Au cours de cette expédition (Athos, Thessalonique, Larissa) destinée à recueillir et à copier des livres (p. 35, 37, 72), il refuse l'archevêché d'Ochrida, vacant depuis la mort, après 1235, de Dèmètrios Chomatianos (p. 36-37); à Thessalonique, il échappe « miraculeusement » à un accident mortel où il voit une machination diabolique (p. 37-38).

Il rentre à la cour. Il est très lié au fils de l'empereur, Théodore Laskaris (p. 38), dont il fut le professeur. En été 1240 (*Revue des études byzantines* = REB, t. 27, 1969, p. 137), Germain II, moribond, interrogé par Batatzès sur la succession patriarcale, propose Nicéphore. Le basileus objecte l'hostilité que celui-ci suscite par son intransigeance sur les droits de Dieu; il lui préfère Méthode (p. 39), « très peu de temps » patriarche (p. 74).

En août-octobre 1243 (REB, 1969, p. 138-139), après une vacance de trois ans, le patriarcat est confié à Manuel II. Blemmydès n'accepte même pas d'être son « pédagogue », « nouveauté » qui lui aurait procuré des « troubles inutiles » (p. 38-39). Il préfère poursuivre ses travaux dans l'*hèsychia* du Thaumaturge (p. 39) en attendant mieux.

En effet, « souhaitant vivement construire un asile d'*hèsychia* » et ayant trouvé une terre dans les Èmathia, il y établit son *hèsychastérion*, tout en continuant de résider au Thaumaturge et de diriger ce monastère (p. 72-73), dont il verra la propriété accaparée par l'archonte d'Éphèse (p. 91-92). Vers la fin, semble-t-il, des travaux de construction de l'*askèterion* qui se prolongèrent pendant sept ans et neuf mois (p. 74; 1242-1249), se produisit un épisode révélateur de la rigueur morale de Nicéphore : l'humiliation infligée à la favorite de l'empereur (p. 39-40; cf. p. 74), incident auquel, pour justifier sa conduite, il consacre une circulaire (cf. *infra*).

Bientôt après (printemps 1250) arrivent à Nymphée (p. 75) les légats du pape venus « dialoguer au sujet du dogme et du sacrifice » (p. 40), c'est-à-dire de la procession du Saint-Esprit et du pain azyme. Blemmydès assiste à la séance. La disgrâce encourue à la suite de l'incident évoqué le condamne au silence. Mais le profond mutisme des interlocuteurs grecs devant la déclaration latine touchant la procession *per Filium* force l'empereur à appeler Nicéphore à la rescousse pour défendre la doctrine orthodoxe (p. 75-80). Constatant un atermoiement analogue de la hiérarchie, ce dernier intervient aussi, mais spontanément, dans la discussion avec des « Ciliciens » (Arméniens théopaschites) sur la portée doctrinale du *Trisagion*, la matière du sacrifice (pain azyme et vin mêlé d'eau) et la présence eucharistique (p. 81-83).

Ces victorieuses interventions le réconcilient avec le basileus, dont il refuse toutefois la substantielle récompense (p. 41). L'autobiographie parle ensuite des difficultés que lui créa son apologie du *Dia tou hyiou*, dans un panégyrique de Jean l'Évangéliste (cf. *infra*). Convoqué à Nicée devant le synode patriarcal, il y défend sa cause avec succès (p. 83-87).

A l'automne 1254 meurent, à quelques jours d'intervalle, le patriarche Manuel II et l'empereur Jean Batatzès à qui succède son fils Théodore Laskaris. Pour la succession de Manuel, selon Nicéphore, l'accord quasi unanime se fait sur son propre nom. Le synode n'attend plus que le consentement de l'élu. Il aurait fini par céder à l'insistance de son ancien élève, si celui-ci, au cours d'une scène pathétiquement évoquée, n'avait pas trop mis l'accent sur les honneurs de la fonction. Uniquement soucieux de l'honneur divin, Nicéphore refusa une fois de plus. « Sans votes, sans élection », l'empereur désigne alors Arsène (p. 41-45; cf. p. 88). Nicéphore refuse aussi, par amour de la paix, la présidence de tous les monastères de l'empire (p. 88).

Quelque temps plus tard, à Magnésie, sur l'ordre du basileus, le synode fulmine l'excommunication contre Michel II, prince dissident de « Basse Thessalie et territoires annexés » (despotat d'Épire) et contre sa principauté. Blemmydès, au cours d'une entrevue avec Théodore, critique cet anathème au nom de la volonté salvifique du Christ. L'empereur annule la sentence (p. 45-47; cf. Laurent, *Regestes*, n. 1335 : en 1257-1258). Consulté en dernier ressort, il s'élève aussi contre la condamnation à mort d'un dignitaire aulique prononcée à l'unanimité. L'empereur lui donne raison (p. 49-50; Laurent, *Regestes*, n. 1329 : vers déc. 1254).

Une « maladie étrange » ronge le souverain qui obtient du patriarche et des autres évêques des lettres d'absolution (p. 47; Laurent, *Regestes*, n. 1334, en 1257-1258). Il en exige une aussi de Nicéphore qui refuse. Le mal s'aggrave. Blemmydès est rappelé à Magnésie et révèle à Théodore la cause de son tourment : « Tu ne gouvernes pas selon Dieu » (p. 89). Désespérant de la conversion du prince, il se promet de ne plus jamais revenir au palais (p. 47-48; cf. p. 88). Il supprime peu à peu ses sorties du monastère et décide de ne plus rencontrer les visiteurs qu'à l'intérieur, y compris l'empereur. Il inaugure déjà la vie céleste (p. 88-89).

A la fin de 1259 le jeune Georges de Chypre (futur patriarche Grégoire II), attiré par la renommée de celui qui passait pour le plus grand philosophe, manifeste aux Éphésiens son désir de se mettre à l'école de Blemmydès; ceux-ci l'en détournent : le lieu est inaccessible, et surtout le maître lui-même est « inabordable, raide, hautain » (Georges de Chypre, *Récit partiel*, PG 142, 24bc; éd. et trad. Lameere, p. 180-181).

Convoqué à l'assemblée de Magnésie (13 septembre ou 13 novembre 1258; cf. REB, t. 38, 1980, p. 29-30) qui doit se prononcer sur la promotion de Michel Paléologue, Nicéphore s'y rend à contrecœur. Ce qui le touche, ce sont les machinations de ses ennemis, et la vengeance d'un de ses moines, Gabriel, qui le calomnie auprès du Paléologue, avec l'appui du préfet de la région (duc des Thracésiens), ce Théodote Kalothetos, l'accapareur du Thaumaturge, dont il évoque la triste fin (p. 89-92).

Ainsi s'achève, sur une vision de mort, une autobiographie qui n'avait jamais manqué de rappeler la fin misérable réservée à tous les archontes persécuteurs de

Nicéphore, et, en général, à tous ceux qui l'avaient diaboliquement empêché de réaliser son idéal de parfaite quiétude (p. 31, 33).

L'auteur ne se vante pas d'avoir été choisi par Michel VIII comme panégyriste de sa joyeuse entrée à Constantinople, redevenue capitale de l'empire (15 août 1261). Acropolite, qui est ici notre source, écrit qu'il offrit ses services à cet effet en remplacement de Blemmydès, inaccessible à Éphèse (*Chronikè* 87; PG 140, 1216).

Comme événement postérieur à la rédaction de la 2e partie du *Récit partiel* (1265), l'historien Pachymère a retenu la visite rendue à Nicéphore par le patriarche Joseph pour trouver un appui dans la controverse qui l'opposait à Arsène (cf. *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 996-998). Bien qu'il tînt pour anticanonique l'accession d'Arsène au patriarcat (*Récit...*, p. 45), Blemmydès ne pouvait se désolidariser de la cause de Joseph, écarté pour avoir condamné l'assassinat de Jean IV Lascaris par Michel Paléologue. Les considérations de haute sagesse chrétienne qu'il adressa à son hôte (reclus dans sa cellule, il n'en sortit pas pour l'accueillir, ni ne se leva pour le saluer) durent laisser sur sa faim le patriarche contesté. Nicéphore s'intéressait surtout à l'avenir du monastère du « Dieu qui est » (nom de la fondation des *Èmathia*, absent de l'autobiographie); il profite donc du passage du patriarche pour rédiger son testament où étaient sauvegardées l'immunité de sa fondation et les donations impériales, et le faire signer par Joseph, puis, grâce aux bons soins de celui-ci, par l'empereur (Pachymère, *Michel Paléologue* V, 2, *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, t. 34, Bonn, 1835, p. 341-342). Cette rencontre, en 1270-1271 (Laurent, *Regestes*, n. 1391), est le dernier point de repère dans la vie de Blemmydès, qui dut mourir en 1272.

La dernière phrase de l'autobiographie concernait la sauvegarde des biens de l'auteur qui s'en remettait à la bonne gestion de son administrateur (p. 92). Confiance illusoire : à la mort du fondateur, on cassa son testament; l'argent passa au trésor patriarcal et le monastère fut réduit au rang de *métoque* du Galésion (Pachymère, *ibidem*, p. 342; cf. Laurent, *Regestes*, n. 1405, en 1273-1274), monastère du patriarche Joseph, où Blemmydès avait été relégué en 1239.

A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina*, Leipzig, 1896, p. 1-92. Nombreuses corrections proposées par Ed. Kurtz (*Byzantinische Zeitschrift* = BZ, t. 4, 1897, p. 394-440), qui améliorent le texte et rectifient certaines erreurs du résumé latin donné en préface (p. IX-XXV). Rectifications dont a tenu compte V. N. Barvinok, *Nikefor Vlemmid i ego sočinenija*, Kiev, 1911, p. 1-84, mais non les notices de dictionnaires (DHGE, DTC, etc.). — G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. 3/2, Francfort, 1962, p. 831-875. — V. Laurent, *Les regestes de 1208 à 1309* (= *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, t. 1/4), Paris, 1971. — J. Irmscher, *Autobiographien in der byzantinischen Literatur* (J. Irmscher et P. Nagel, *Studia byzantina* II), Berlin, 1973, p. 4-5. — M. Angold, *A Byzantine government in exile (1204-1261)*, Oxford, 1975 (*passim*). — R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975. — H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. 1, Munich, 1978, p. 166-167.

2. Autres écrits. — Considéré comme la plus belle intelligence qui illustra l'empire de Nicée, Blemmydès est le type même du lettré byzantin dont la production littéraire embrasse à peu près toutes les branches du savoir. Vers la fin de son 2e *logos* autobiographique, il donne une liste de ses travaux (Heisenberg, p. 87-88). Laissant de côté les *epitomai* de logique, physique, météorologie et géographie (cf. W. Lackner, *Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmydes*, dans *Byzantinische Forschungen* = BF, t. 4, 1972, p. 157-169), nous signalons le contenu des écrits énumérés ensuite.

1° *Peri psychès*. — Blemmydès y traite de l'âme en général (en s'inspirant d'Aristote), de l'âme des êtres vivants; surtout des facultés de l'âme raisonnable « forme du corps », de son immortalité; enfin de la résurrection bienheureuse et de l'éternelle damnation.

Ce *logos*, composé d'après un témoin en mars 1263 (Heisenberg, p. XXVII), a été transmis en double recension. La recension longue, mieux attestée, a été éditée, après le *Peri sômatos* (rédigé selon le même témoin en avril 1267, donc après l'autobiographie), par Dorothée Boulismas d'Ithaque comme troisième « livre » (avec pagination propre) faisant suite à l'*Epitomè logikè* et à l'*Epitomè physikè*, Leipzig, 1784, p. 24-48. Joseph le philosophe l'a inséré dans son *Encyclopédie* (DS, t. 8, col. 1390-1391). On le trouve, glosé en latin, dans la compilation de G. Valla, *De expetendis et fugiendis rebus opus*, Venise, 1501, livre 46. Cf. Marthe Verhelst, *Le* Περὶ ψυχῆς *de N. B. Préliminaires à une édition critique*, BF, t. 4, 1972, p. 214-219; *Le « Traité de l'âme » de N. B. Histoire du texte, édition critique et analyse du contenu doctrinal*, thèse dactyl., Louvain, 1976.

2° *Peri pisteôs*. — Dans l'adresse, Nicéphore dit avoir composé ce *De fide* à l'intention des moines du *Phrontistèrion* et présente l'opuscule comme une « hypotyposis ». Cet écrit forme en effet le premier *logos* ou chapitre de son *Typikon*, comme il ressort de la meilleure tradition manuscrite (G. de Andrés, *Catálogo de los códices griegos desaparecidos de la real biblioteca de El Escorial*, Escorial, 1968, p. 66, n. 138; cf. J. Iriarte, *Regiae bibliothecae Matritensis graeci mss*, t. 1, Madrid, 1769, cod. 59, p. 199); par conséquent la leçon ἐκ τοῦ τρίτου (PG 142, 585) est à corriger en ἐκ Τυπικοῦ (G. Mercati, *Minuzie*, n. 28, dans *Bessarione*, t. 23, 1917, p. 339-340; repris dans *Opere minori*, t. 4, Rome, 1937, p. 43-44). Blemmydès y expose le dogme trinitaire et christologique.

Éd. Boulismas citée *supra*, p. 106-120. L'éd. antérieure du patriarche Dosithée de Jérusalem (Τόμος ἀγάπης, Jassy, 1698, p. 494-501) a été reprise, avec sa finale adventice, en PG 142, 585-606 (avec trad. latine). Joseph le philosophe l'a insérée dans son *Encyclopédie* sous le titre Περὶ εὐσεβείας (DS, t. 8, col. 1391); transmis aussi comme un *De Trinitate* de Cyrille d'Alexandrie (PG 77, 1120-1174) dont la majeure partie se retrouve dans le *De fide orthodoxa* de Jean Damascène. On a déjà remarqué que les chapitres 13-22 de l'opuscule pseudo-cyrillien (PG 77, 1148d-1161d) ne se lisaient pas dans le *De fide orthodoxa* (B. Fraigneau-Julien, *Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à saint Cyrille d'Alexandrie*, RSR, t. 49, 1961, p. 189, n. 5, 202, 204), mais sans s'apercevoir qu'ils constituent presque intégralement le *Peri pisteôs* de Blemmydès (PG 142, 589a-601c12, 603d13-604a5 = PG 77, 1145b 10-c3). Ceci repose le problème de l'origine de l'écrit attribué à Cyrille : loin d'être antérieur à Jean Damascène, il nous paraît être une compilation due à Joseph le philosophe. Pour certains points de la doctrine, cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica...*, t. 2, Paris, 1933, p. 651, 667, 671-672.

3° *Peri aretês kai askèseôs*. — Le traité « Sur la vertu et l'ascèse » est destiné, comme le *De fide*, « aux héritiers de la vraie vie » (moines) dont la foi serait vaine et morte, si elle restait inopérante. Après quelques évidences, en partie empruntées au *Peri psychès* (facul-

tés de l'âme, maîtrise des passions, nécessité de la prière ininterrompue, fuite des mauvaises compagnies) suit, avec plus d'ampleur, mais toujours en courtes phrases axiomatiques, l'exposé sur la vertu en général et les vertus cardinales : justice, tempérance, force et prudence.

Éd. Boulismas, p. 21-140. D'après la tradition manuscrite évoquée ci-dessus, l'opuscule formait le 2e *logos* du *Typikon* de Blemmydès (G. de Andrès, p. 66). Sous le titre *Peri aretès*, Joseph le philosophe l'a inséré dans son *Encyclopédie* (chap. 1-27; cf. DS, t. 8, col. 1390-1391; on le trouve déjà, avec trad. lat., dans l'éd. J. Wegelin, *Anonymi... liber de virtute*, Augsbourg, 1602, p. 1-45; p. 54-103).

4° *Basilikòs andriàs.* — Dans une lettre à Théodore II Laskaris, Nicéphore présente cette « Statue impériale » comme un « *logos ethikos* où l'on fait le procès du mal et l'éloge de la vertu » (Lettre 13, éd. Festa, p. 303). Composé vers 1250, l'opuscule invoque les exemples de l'histoire antique à l'appui des vertus morales et religieuses et des qualités politico-militaires d'un prince chrétien.

PG 142, 657-674 (texte grec seul) reproduit l'éd. d'A. Mai (Rome, 1827) basée sur un ms déficient. Éd. plus correcte par K. Emminger, *Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln.* I. *Zum* ἀνδριὰς βασιλικός *des N.B.*, Munich, 1906, dont le texte peut encore être amélioré. — Sous le titre *Logos peri basileias*, Georges Galesiotès † 1357 (cf. St. Kourousès dans Ἀθηνᾶ, t. 75, 1974-1975, p. 335-374) et Georges Oinaiotès en ont donné une « métaphrase » éditée par Mai (avec trad. lat.) que reprend PG 142, 611-658.

S. G. Mercati, *Observations sur le texte de l'*Ἀνδριὰς βασιλικός *de N.B.*, dans *Byzantinoslavica*, t. 9, 1948, p. 182-185, repris dans *Collectanea byzantina*, t. 1, Bari, 1970, p. 538-542. — I. Ševčenko, *A new manuscript of N.B.* « *Imperial statue* » *and some patriarcal letters*, dans *Byzantine studies*, t. 5, 1978, p. 222-231. — Adriana Pignami, *Parafrasi o metafrasi, a proposito della Statua Regia di N.B.?*, dans *Atti dell'Accademia Pontaniana*, t. 24, 1976, p. 1-7. — E. Barker, *Social and political thought in Byzantium*, Oxford, 1957, p. 152-153. — L.-P. Raybaud, *Le gouvernement et l'administration centrale de l'empire byzantin... 1258-1354*, Paris, 1968, p. 22-24 (avec renvois à la « métaphrase »).

5° *Commentaire du psautier et des cantiques.* — « Nous avons expliqué quelques psaumes non comme dits par un autre, mais comme venant de ceux qui les chantent », écrit Blemmydès dans son style cryptique (Heisenberg, p. 88). A quoi répondent, d'une certaine manière, les témoins de la tradition manuscrite :

1) *Psautier commenté.* — Sous le titre *Psaltèrion exègèménon* (par ex. dans *Vallicell. gr.* C 98 du début du 14e s. = *Vatican. gr.* 683) ou, plus justement, *Scholia eis tèn dabidikèn biblon*, s'est transmis un bref commentaire des 150 psaumes. La première mouture, qui a prêté le flanc à de fâcheuses confusions (cf. Bell cité *infra*), était sans doute trop proche de son modèle (Euthyme Zigabène) pour que Blemmydès en fasse état dans son *Récit partiel.* Le commentaire est introduit par une dissertation (transmise parfois séparément) sur le psautier : origine, éléments, auteur (David, type du Christ), utilisation dans la lutte contre les démons.

2) « *Exégèse sur quelques psaumes* » (pour le titre, voir par ex. *Monac. gr.* 225, 14e s., f. 282). Commentaire plus développé des *Ps.* 1 à 23, 50 et 83 (allusion au commentaire du *Ps.* 14 dans le *Récit partiel*, Heisenberg, p. 18). Verset par verset, l'auteur éclaire la signification littérale de tel mot, dégage le sens spirituel, la portée morale, éventuellement la visée christologique du texte sacré. Ces deux écrits ont été pris en considération par Daniel Barbaro dans son *Aurea catena in 150 psalmos*, Venise, 1509.

Aucune édition satisfaisante ou complète. Sous le titre *Exègèsis tou Psalteriou*, PG 142 édite (texte grec seul) : a) l'introduction générale sur le psautier (1321-1326c); — b) une note où Blemmydès déclare que, pour être agréable aux moines de *Tou Theou ontos* et à ses élèves, il s'est proposé de composer une « *hypomnèsis* partielle, claire et brève autant que possible, de quelques psaumes » (1326c-1326d), ce qui paraît se rapporter à l'*Exègèsis*. Mais voir l'interprétation de Mercati (*Il Niceforo*, cité *infra*, p. 163-165); — c) le commentaire des *Ps.* 1-10 (1326d-1376b); — d) un commentaire des *Ps.* 11-23 (1376b-1423a) qui est en réalité d'Euthyme Zigabène (= PG 128, 169d-304b); — e) les scholies aux *Ps.* 24-150 (1433b-1622a).

Les scholies aux psaumes 1-13 ont été publiés anonymement, avec attribution supposée à Zigabène, par C. F. Matthaei, *Lectiones Mosquenses*, t. 2, Leipzig, 1779, p. 41-53. Sous le même nom, Matthaei a édité le commentaire de Nicéphore au *Ps.* 109 (*Euthymii Zigabeni commentarius in quatuor evangelia*, t. 1, Leipzig, 1792, p. 26-35).

Pour la tradition manuscrite, voir Heisenberg, *Curriculum*, p. LXXXIX-CII. — A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Göttingen, 1914, p. 403. — H. I. Bell, *The Commentary on the Psalms by N.B.*, dans *Byzantinische Zeitschrift* = BZ, t. 30, 1929-1930, p. 255-300. — G. Mercati, *Il Niceforo della Catena di Daniele Barbaro*, dans *Biblica*, t. 26, 1945, p. 153-162, 178-181. — R. Devreesse, *Le fonds Coislin*, Paris, 1945, p. 11 (cod. 14), p. 90 (cod. 102); *Codices Vaticani graeci*, t. 3, Rome, 1950, p. 145. — M. Richard, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, 2e éd., Paris, 1958, p. 180 (*Oxford Bodl.* gr. th. c. 2). — Ševčenko, dans *Byzant. Studies*, t. 5, 1978, p. 222.

3) *Commentaire des neuf* « *odes* » ou cantiques de l'ancien et du nouveau Testament insérés dans l'Horologion : Moïse (*Ex.* 15, 1-19; *Deut.* 32, 1-43), Anne (1 *Sam.* 2, 1-10), Habaquq (3, 2-19), Isaïe (26, 9-20), Jonas (2, 3-10), Azarias et les trois jeunes dans la fournaise (*Dan.* 3, 26-56), *Magnificat* et *Benedictus*. Il est transmis le plus souvent à la suite du *Psaltèrion Exègèménon* (par ex. *Vatican. gr.* 683, Devreesse, t. 3, p. 145), parfois séparément (*Coislin gr.* 208, 2, f. 1-42v); inédit, tout comme le commentaire analogue de Zigabène.

6° *Compositions liturgiques.* — « Nous avons érigé au Seigneur d'éloquentes stèles : hymnes, *eucharistèria*, supplications » (*Récit...*, p. 88). Par là sont sans doute désignés :

1) *Eklogai ek tès biblou tôn Psalmôn* : « choix de versets psalmiques » destinés à être récités « aux grandes fêtes de l'année ». Ce titre est tiré d'un des plus anciens témoins, *Athen.* BN 857, 13e-14e s.; aux pièces qu'il contient, p. 414-485, nous ajoutons celles de nombreux autres mss, et des éditions : Naissance de la Theotokos; Jean et les autres apôtres; Démétrius et les martyrs, Michel, Gabriel et les anges; Jean Chrysostome et les hiérarques; Sabas et les *hosioi*; Présentation de la Vierge; Noël; Théophanie ou Épiphanie; Hypapante; Annonciation; Rameaux; dimanche de Thomas; Ascension; Pentecôte; Naissance de Jean-Baptiste; Dormition d'Anne; Élie; Transfiguration; Dormition de la Vierge; autres fêtes.

La 1re éd., à la suite du Psautier, fut exécutée aux frais de Constantin Kouskouroulès, Vienne, 1793, p. 193-216 (absente des bibliographies de Legrand et d'Éliou); rééd. dans *Biblion kaloumenon... Panagion*, Venise, 1808, p. 104-140. A part sous le titre *Eklogarion ètoi Syllogè tôn Psalmôn...*, Constantinople, 1850. De nos jours, on la recopie encore à l'Athos (*Lavra* M

146; cf. *Epetèris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn*, t. 28, 1958, p. 175, n. 115). La composition avait paru d'abord en version slavonne dans le *Sledovannyi Psaltir*, Moscou, 1568; trad. souvent reproduite, mais sans le nom de Nicéphore, dans les différentes éd. du *Psaltir* (par ex. Rome, 1906, p. 73-85). Sur la tradition manuscrite grecque et slavonne, cf. Barvinok, *Nikifor...*, p. 185-209.

2) *Hymne à Dieu* (cf. Follieri, *Initia*, t. 3, p. 564); se chante au début de l'*orthros* (cf. art. *Office divin* en Orient), comme l'indiquent certains témoins de l'*Horologion* (*Athènes*, Fac. de théol., cod. 3, 15e s., f. 67; Phytrakis, p. 14). Agapios Landos l'a introduite dans son *Biblion kaloumenon Thèkaras*, éd. princeps, Venise, 1643, p. 23-34; rééd. Venise, 1683, 1691 et 1783 (sous le titre *Encheiridion kaloumenon Thèkaras*, p. 54-74); Jasy, 1814, p. 36-39; Moscou, 1833, p. 37-41; et par Barvinok, en appendice non paginé de son *Nikifor*, sans doute d'après *Moscou*, Bibl. synodale (Vladimir 305, f. 66v).

3) *Prière à Dieu le Père* (Vatic. gr. 607, 15e s., f. 62-63v; Devreesse, t. 3, p. 13). — 4) *Prières pénitentielles* (Athos *Lavra* A 162, 17e s.; Eustratiadès, p. 292, n. 1653; Athos *Dochiariou* 216, 17e s.; Lambros, t. 1, p. 258, n. 2890). — 5) *Canons* divers avec notations musicales (British Museum, *Add.* 28821, 16e s.; cf. *Add.* 100072, 15e-16e s.; Richard, *Inventaire...*, p. 50 et 14). — 6) Acolouthie *pour les défunts* (*Vallicell. gr.* B. 80, début 14e s., f. 156v-164; E. Martini, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, t. 2, Milan, 1902, p. 23, n. 10).

7° *Sur la procession du Saint-Esprit.* — Outre les chapitres de l'autobiographie qui relatent les discussions théologiques avec l'ambassade romaine (Heisenberg, p. 63-70, 75-80), Nicéphore a consacré à ce problème épineux des écrits de controverse (ces travaux et les suivants ne sont pas mentionnés dans la liste autobiographique).

1) *Logos* à Jacques, archevêque de Bulgarie (retiré à l'Athos); démontre par des citations patristiques que « le Saint-Esprit est *théologisé* par le Fils et du Fils » (PG 142, 533-565). — 2) *Logos* à l'empereur Théodore II Doukas Laskaris (PG 142, 565-583) sur le même sujet. La tradition patristique, de saint Athanase à saint Taraise, surtout avec saint Cyrille d'Alexandrie, confond les théologiens byzantins qui refusent, dans leur opposition au *Filioque* latin, la procession « par le Fils ». — PG reproduit l'éd. d'Allatius alors que celle-ci venait d'être améliorée par H. Laemmer, *Nicephori Blemmidae orationes duae*, dans sa *Scriptorum Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 99-107 (introd.), p. 108-158, 159-186 (texte et trad. lat.).

3) *Problèma hèmin* ou petit mémoire remis par les Grecs à la délégation latine (1234). Malgré les divergences avec le récit autobiographique, Blemmydès a probablement contribué à la rédaction de ce libelle qui rejette l'argumentation latine en faveur du *Filioque* tirée de l'expression scripturaire « Esprit du Fils ». — Éd. P. Canart, *N. B. et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire* IX (*Nicée, 1234*), OCP, t. 25, 1959, p. 310-326.

4) *Réponse* à l'empereur Jean Doukas (Batatzès) : l'ἐκ τοῦ Υἱοῦ, quoi qu'en disent les latins, introduit nécessairement deux causes ou principes dans la Trinité (PG 142, 604, en finale erratique du *De Fide*). — V. Grumel, *N.B. et la procession du Saint-Esprit*, RSPT, t. 18, 1929, p. 636-656. — M. Jugie, *Theologia dogmatica*, t. 2, Paris, 1933, p. 327-342, 304-306.

8° *Écrits hagiographiques et poèmes divers.* — 1) *Éloge de saint Jean le théologien.* A l'occasion d'un séjour dans un monastère dédié à l'apôtre saint Jean (*Récit*, p. 84), Blemmydès composa un *encomium* (inédit, BHG, n. 931) qui est plutôt une dissertation sur la théologie du quatrième évangéliste, notamment au sujet de la procession *per Filium* exposée ici avec trop de liberté selon certains censeurs qui intentèrent un procès à l'auteur, sans réussir toutefois à le faire condamner (*Récit*, p. 84-85). Dans les panegyrika qui l'ont transmis, ce texte est indiqué comme lecture du 26 septembre (*Neapolitanus* BN III B 7, 13e s., f. 98v-112v; G. Pierleoni, *Catalogus codicum graecorum bibliothecae nationalis Neapolitanae*, t. 1, Rome, 1963, p. 145; cf. *Hierosol. biblioth. patr.* 48, début 15e s., Papadopoulos-Kerameus, t. 4, p. 69-70; *Athos Vatopédi* 638, de 1417, Lampros, p. 551, n. 3).

2) Acolouthie en l'honneur de saint *Grégoire le théologien* (= de Nazianze). Éd. Heisenberg, *Curriculum*, p. 122-126. L'éditeur analyse la veine poétique de Nicéphore, mais se trompe sur l'identité du saint honoré (p. XCV-CIII). — 3) Deux canons en l'honneur de saint *Grégoire le thaumaturge*. Éd. Heisenberg, p. 127-132; J. B. Bury, *Inedita N.B.*, BZ, t. 1, 1897, p. 531-537. — 4) Poésie en l'honneur de saint *Démétrius*. Éd. Heisenberg, p. 119-121.

Pour la vie de saint Paul de Latros qu'on lui a attribuée, voir AB, t. 11, 1892, p. 9-10; Heisenberg, p. LVIII; Bury, *Inedita*, p. 537.

5) Vers « héroïques » iambiques pour le monastère de *Sôsandra* (Éd. Heisenberg, p. 112-114, 115-119), le grand couvent impérial (voir H. Ahrweiler, dans *Travaux et mémoires*, t. 1 1965, p. 88-90, 95) où se déroulèrent, à cette époque, de tragiques événements. — 6) *Poème* pour réconforter Jean III Batatzès après la mort d'Irène, son épouse (1241), simple « éclipse » dont triomphera la lumière là où l'espérance chrétienne place les retrouvailles définitives. Éd. J. B. Bury, *An unpublished poem of N.B.*, BZ, t. 10, 1908, p. 418-424.

7) *Hexamètres* magnifiant les travaux de restauration de l'enceinte de Smyrne entrepris par Jean III. L'attribution à Blemmydès est hypothétique; cf. F. Halkin, *Inscriptions grecques*, AB, t. 71, 1953, p. 77-78, n. 55.

8) *Poèmes* à la gloire de Jean III (Heisenberg, p. 100-109) et à l'occasion de la naissance, vers 1250, du fils de Théodore Laskaris, Jean IV Doukas, naissance comparée à celle du Christ (*ibidem*, p. 110-111). — 9) Vers en hommage au « sage et brillant professeur Nicolas le jeune de Méthone » (*ibidem*, p. 133).

9° *Epistolè katholikôtera.* — Lettre-circulaire où Blemmydès se justifie d'avoir interrompu la liturgie lors de la pompeuse visite, à Saint-Grégoire-le-Thaumaturge, de la « markesina », la « rivale de l'impératrice » (*Récit*, p. 39) parce que maîtresse de Jean Batatzès. Agir autrement n'eut pas été digne d'un disciple du Christ, qui doit préférer plaire à Dieu plutôt qu'aux hommes, dût-il endurer les pires tourments. L'éd. d'Allatius, avec trad. lat., a été plusieurs fois reproduite (PG 142, 605-610). Pour les détails de l'incident, voir Ch. Diehl, *Impératrices de Byzance*, 2e éd., Paris, 1959, p. 253-257.

10° *Typikon.* — En raison sans doute du sort réservé au monastère des Êmathia après la mort de Nicéphore, sa règle ne s'est pas conservée intégralement. Les trois premiers chapitres (*De la foi*, *De la vertu...*, *De l'âme*) nous sont parvenus parce qu'ils ont circulé comme traités indépendants. Leur appartenance au Typikon est attestée par ce que l'on sait d'un ancien ms de l'Escorial disparu (cf. G. de Andrès, *Catálogo...*, cité *supra*, p. 166, n. 138; *De l'âme* y figurait dans la recension longue). Cette trilogie est souvent transmise dans cet ordre par des mss des 13e-14e s. (*Madrid*, BN 59, cf. Iriarte, p. 199; *Athènes*, BN 375, f. 115-125, cf. Sakellion, p. 64; *Vallicell. gr.* C. 14, cf. Martini, t. 2, p. 52). Il est possible que ces trois chapitres corres-

pondent aux trois *Logoi peri psuchès* mentionnés par Joseph Bryennios dans son *Testament* (A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra*, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 296).

Le ch. 4 traite de « ceux qui offrent à Dieu le pain, le vin et l'encens ». Inédit, il est conservé dans le *Monac. gr.* 225, f. 369v-370v, à la suite des ch. 1-2 *supra* (cf. Heisenberg, *Curriculum*, p. XXVII). Ce même ms conserve trois autres chapitres. Le 9e « De ceux qui entrent au monastère » : âge minimum (10 ans), vêture, grand habit (éd. Heisenberg, p. 93-96); quelques passages sont cités dans une lettre (après 1530) de Pachomios Rhousanos à Macaire de Thessalonique, cf. Bees, cité *infra*. Le 11e « De la nourriture des ascètes » : un seul repas après la sixième heure, avec liberté de privations plus grandes ou d'adoucissements; usage du vin permis (Heisenberg, p. 96-97). Le 13e « De la louange divine... » : pas de chant à l'office; voix modérée, silence et recueillement; station debout, même pour les vieillards et les malades, qui peuvent aller s'asseoir hors du temple (p. 98-99).

G. Mercati, *Per il testamento di Blemmide*, dans *Bessarione*, t. 23, 1917, p. 337-340, et *Opere minori*, t. 4, p. 41-44. — N. A. Bees, *Die Klosterregeln des N. B. in Bezug auf Pachomios Rhosianos sowie eine Inschrift aus Jenischehir*, dans *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, t. 10, 1932-1934, p. 115-123. — M. Wawrik, *Initiatio monastica in liturgia byzantina*, Rome, 1968, p. 98-99, 233-234 (sur le ch. 9). — DS, t. 4, col. 947.

11° *Prooimion diatyposeôs* : préambule à son testament insistant sur la condition mortelle de l'homme, la pensée de la mort (éd. par R. Browning, *Notes on byzantine prooimia*, Vienne, 1966, p. 24-26 avec trad. anglaise); ce document semble lié au *Typikon*.

12° *Prostagma* garantissant l'immunité de son monastère (*Vallicell.* gr. C. 4, f. 388v-389). — 13° *Sur la limite de la vie* : deux courts traités (*Vatican.* gr. 723, f. 212v-223, 233-234; Devreesse, t. 3, p. 224).

14° *Correspondance.* — Blemmydès a principalement correspondu avec Théodore II Laskaris dont on a 48 lettres adressées à son ancien maître, considéré « comme le modèle de toutes les vertus », « le seul sage » (N. Festa, *Theodori Ducae Lascaris epistulae* CCXVII, Florence, 1898, p. 4, 6); on a le texte de 33 réponses de Nicéphore (*ibidem*, Appendix III, p. 290-319). Cette correspondance, malgré la rhétorique, révèle en Nicéphore, sinon un directeur spirituel, du moins un guide soucieux de voir fructifier en Théodore les leçons de la bonne éducation reçue. Signalons l'attention accordée à Moïse, contemplatif rayonnant d'*hèsychia* (3, p. 294; 9-10, p. 298-302), à la Providence (7, p. 298), à la procession du Saint-Esprit (27, p. 314-317). Sur ce dernier sujet, traité dans trois lettres (cf. PG 142, 536a), Nicéphore avait répondu (peu avant 1250 probablement) à une consultation de Jean III Batatzès (éd. G. Mercati, dans *Bessarione*, t. 33, 1917, p. 433-440). On a encore une lettre à Michel, despote d'Épire réconcilié avec sa femme, sur l'amour conjugal (éd. Bury, *Inedita...*, p. 528-531; Festa, p. 320-324) et une autre, aigre-douce, au patriarche Manuel. Manque la lettre à laquelle répondit l'higoumène Sabas (Festa, p. 330-332).

Les lettres qui lui sont attribuées par L. G. Westerink, *Some unpublished Letters of B.*, dans *Byzantinoslavica*, t. 12, 1951, p. 43-55, ne sont pas authentiques; cf. J. Darrouzès, REB, t. 12, 1954, p. 176-177.

Les descripteurs de mss (Lampros, Eustratiodès, etc.) ont attribué à Blemmydès l'opuscule « Sur la garde du cœur » qui revient à Nicéphore l'hésychaste (cf. DS, t. 6, col. 107 et *infra*, col. 198-203).

Peu aimé de son vivant, d'après ses propres confidences, Blemmydès a été la cible de critiques posthumes, dont celles de l'anonyme « Discours renversant les bavardages de Blemmydès » (*Jérusalem*, bibl. patriarc. 144, 18e s.; Papadopoulos-Kérameus, t. 4, p. 127). Outre Théodore Laskaris, quelques admirateurs qualifiés l'ont désigné comme un homme « orné de beaucoup de vertus et paré de beaucoup de sagesse » (Nicéphore Grégoras, *Histoire* II, 7, PG 148, 1726b; cf. Manuel Kalekas, *Contre les Grecs*, PG 152, 212a). On ne peut lui refuser le mérite d'avoir élaboré un bouillon de culture aristotélicienne et offert des principes de vie spirituelle au « vénérable plérôme des ascètes et hésychastes » (Heisenberg, p. 99), et à une certaine postérité. Pourtant il a peu contribué à rendre aimable la vertu et attirant l'idéal monastique. Dès lors, on est en droit de s'interroger sur le témoignage qu'il se rendait à lui-même : « avoir toujours recherché en tout la plus grande gloire de Dieu ».

DTC, t. 11, 1931, col. 441-445 et Tables (V. Grumel). — DHGE, t. 9, 1937, col. 178-182 (L. Bréhier). — *Catholicisme*, t. 2, 1949, col. 85-86 (V. Grumel). — B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, 1949, p. 232-235, cf. p. 220). — D. Deraedt, *La politique monastique des empereurs de Nicée (1204-1261)*, thèse, Louvain, 1952. — H.-G. Beck, p. 671-673 et *passim*. — N. Tômadakès, Σύλλαβος Βυζαντινῶν μελετῶν καὶ κειμένων, Athènes, 1961, p. 459-462. — LTK, t. 7, 1962, col. 970 (H.-G. Beck). — Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, t. 3, 1963, col. 939-944 (P. K. Chrèstou).

Daniel STIERNON.

3. NICÉPHORE GRÉGORAS, théologien byzantin, 1296-1359/60. Voir GRÉGORAS, DS, t. 6, col. 1027-1028; cf. t. 8, col. 1139, 1363.

4. NICÉPHORE L'HÉSYCHASTE, moine athonite (2e moitié 13e s.). — 1. *Éléments biographiques.* — 2. *Écrits.*

1. ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES. — D'origine « italienne (« ex Italôn ») et de foi romaine, Nicéphore reconnut l'erreur (*kakodoxia*) des Latins qu'il rejeta pour s'attacher à l'Église orthodoxe; il renonça aux *patrôa* (sa famille) en même temps qu'aux *patria* (sa patrie et ses coutumes ancestrales, ce qui pourrait écarter l'hypothèse toute spontanée d'une origine italo-grecque; cf. DS, t. 8, col. 1135), préférant à son pays celui (l'empire byzantin) « où se dispense fidèlement la parole de vérité ». Arrivé là, il choisit l'austérité de la vie monastique à la sainte montagne de l'Athos. Il y pratiqua l'obéissance sous la direction de « l'élite des Pères » et, après leur avoir donné « pendant longtemps » la preuve de son humilité, il reçut d'eux « l'art des arts, c'est-à-dire l'expérience de l'*hèsychia*, et devint *archègos* (chef) de ceux qui se sont dépouillés (du vieil homme) pour mener dans le monde spirituel la lutte contre les esprits du mal ». Il fut donc higoumène ou du moins *pater pneumatikos*. Parce qu'il avait confessé la « belle profession de foi » (orthodoxe), il fut condamné à l'exil, sous le règne du premier des Paléologues (Michel VIII), « l'empereur qui partageait la doctrine des Latins ».

C'est en ces termes que Grégoire Palamas présente Nicéphore, qualifié en l'occurrence de « saint » et de « confesseur » (*Triade* II, 2, 2, éd. et trad. J. Meyendorff, *Défense des saints*

hésychastes, t. 1, Louvain, 1959, p. 320-321). Plus haut, Palamas note que Nicéphore passa « plusieurs années dans la solitude et l'hèsychia » et se plut à séjourner ensuite dans les parties les plus solitaires de la sainte montagne sans s'accorder de loisir (*Triade* I, 2, 12, p. 99). Il ajoute que, durant son exil, Nicéphore fut en contact avec Théolepte, le futur métropolite de Philadelphie, auquel il enseigna « les choses divines » (*Triade* II, 2, 3, p. 323).

Sans le désigner nommément, Nicéphore Choumnos semble faire allusion à notre personnage, lorsqu'il parle du chef de file des ascètes qui initia Théolepte à la vie spirituelle (vers 1275) dès l'arrivée de celui-ci à l'Athos (*Éloge de Théolepte de Philadelphie*, éd. J. F. Boissonade, *Anecdota graeca*, t. 5, Paris, 1833; réimpr. Hildesheim, 1962, p. 201-203); cf. J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos* (*ca 1250/1255-1327*), Paris, 1959, p. 100, 145, 192.

Nicéphore lui-même a laissé un récit épique (voir ci-dessous *Dialexis*) de son arrestation à l'Athos, avec un compagnon, par les sbires de Michel VIII en février-mars 1276, de sa comparution devant le tribunal impérial où il refusa la communion du Siège apostolique; de son incarcération de cinq mois et demi dans la capitale; de son renvoi par l'empereur devant la juridiction ecclésiastique latine et, dans ce but, de son transfert, par bateau vénitien, à Ptolémaïs (Saint-Jean-d'Acre), où des envoyés du légat du pape (le patriarche de Jérusalem Thomas Agni op, de Lentino en Sicile) le soumirent à un interrogatoire doctrinal. Devant le tribunal présidé par le légat, au bout de quarante-huit jours de détention (fin octobre-début décembre 1276), Nicéphore persévéra dans son rejet de l'autorité papale. Cependant il promit d'accepter les décisions du « concile œcuménique » que Michel Paléologue projetait de réunir à Constantinople. Le légat mit alors un terme au procès. Nicéphore fut exilé à Chypre. Dix mois plus tard, après la mort du légat (septembre 1277), on le relâchait « de force » par décret impérial.

Ce récit, qui laisse entendre qu'à l'époque Nicéphore était higoumène (*Dialexis*, p. 489), se termine sur le regret de n'avoir pas été jugé digne de communier au calice du Seigneur; de toute façon, le synode des Blachernes (19 février 1277) n'avait pas été le concile œcuménique attendu par les adversaires de la politique religieuse de Michel VIII.

Il est normal de supposer que le moine rebelle à cette politique revint finalement à l'Athos. Une tradition fixe Nicéphore à Karyès où sa mémoire est encore en vénération (cf. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de G. Palamas*, p. 32, n. 24). La date de sa mort est antérieure à 1300, car lorsque Palamas se retira, en 1317, à la Sainte Montagne, Nicéphore y avait la réputation d'un maître spirituel appartenant à une autre génération.

2. Écrits. — 1° *De la sobriété et de la garde du cœur*, œuvre principale du moine Nicéphore, celle du moins qui l'a rendu célèbre dans l'histoire de la spiritualité comme initiateur de la méthode psychosomatique; elle a été éditée sous le titre *Logos peri nèpseôs kai phylakès kardias*, mais le plus courant dans les mss est : *Logos ôphelias mestôs peri phylakès kardias*. Palamas évoque ce traité quand il écrit que Nicéphore, « en recueillant la voix de tous les Pères, nous a transmis la *nèptikèn praxin* » ou pratique de la sobriété (*Triade* I, 2, 12, p. 99). Plus loin, Palamas indique mieux les deux parties, rédigées en deux temps, dont est formé ce *logos* :

« Nicéphore... fit pour eux (les moines) un recueil d'instructions patristiques qui prépare aux combats, règle les moyens de soutenir la lutte, laisse entrevoir la récompense et esquisse une image des couronnes de victoire. Ensuite, voyant que beaucoup de débutants ne pouvaient, même en partie, maîtriser l'instabilité de leur esprit, il leur proposa aussi un moyen d'en réprimer, dans une certaine mesure, les vagabondages et l'imagination » (II, 2, 2, p. 323).

1) *Préambule.* — Pour répondre au désir des moines qui ambitionnent d'accéder à la « photophanie » du Christ, de « saisir sensiblement dans leur cœur le feu supracéleste », d' « obtenir l'expérience sentie du pardon de Dieu » et d'atteindre à « la connaissance expérimentale du royaume de Dieu présent au-dedans », Nicéphore se propose d'exposer la « méthode » de vie divine qui « introduit sans fatigue ni sueur celui qui la pratique dans le port de l'*apatheia* ». Il exhorte ses disciples au retour en eux-mêmes, à l'imitation des Pères, et à croire en la possibilité d'une seconde naissance.

2) *Recueil patristique.* — La première partie aligne comme « pièces à conviction » une série de textes et de traits édifiants tirés de l'hagiographie ancienne, des *paterika* et autres auteurs spirituels que Nicéphore présente à sa manière et assaisonne de commentaires de son cru.

D'abord viennent des extraits empruntés à six vies de saints orientaux : Antoine le grand (sobriété de cœur devant le mystère de la mort); Théodose le cénobiarque (blessure d'amour); Arsène (humilité et recueillement); Paul de Latros (méthode évoquée pour éloigner les tentations); Sabas (la garde de l'esprit, condition de la vie érémitique); Agathon (la garde de l'esprit, fruit dont le labeur corporel est l'arbre). Suivent des citations, de longueur diverse, tirées d'auteurs spirituels. Nicéphore se limite à huit textes : abbé Marc à Nicolas (rentrée en soi-même et *prosochè*; cf. DS, t. 10, col. 274); Jean Climaque (définition de l'*hèsychia*); abbé Isaïe (regret des fautes et confiance en la miséricorde divine); Macaire le grand (l'adultère de l'âme); Diadoque de Photikè (l'homme intérieur échappe aux convoitises de la chair); Isaac le syrien (la chambre intérieure et la chambre céleste); Jean de Karpathos (l'*apatheia*, second ciel du cœur); Syméon le Nouveau Théologien (se protéger du démon par le souvenir constant de Dieu). Cf. DS, t. 5, col. 508-509.

Ces extraits sont censés avoir convaincu les frères qu'il existe une « méthode spirituelle » capable de conduire rapidement celui qui l'utilise « à l'apatheia et à la théoptie » : c'est la garde de l'esprit.

3) *La méthode psychosomatique.* — La seconde partie est introduite par la conviction exprimée par l'auditeur qu'il existe une occupation (*ergasia*) qui délivre l'âme de ses passions. Reste à savoir ce qu'elle est précisément et comment y arriver. Dans sa réponse, Nicéphore explique d'abord ce qu'est cette attention désignée diversement (*prosochè*, *kardiakè phylakè*, *nèpsis*, *noera hèsychia*) en annexant à cette notion pratiquement tous les aspects de la vie spirituelle, dans la ligne de l'hésychasme sinaïtique, et en soulignant la nécessité d'un maître.

Puis, à partir de considérations physiologiques sur les rapports entre le cœur, la chaleur du corps, la respiration, il expose la technique de la respiration profonde et de l'apnée en mettant l'accent sur la prière pure, la prière à Jésus. Les passages les plus caractéristiques de cet exposé ont été cités dans l'art. Prière à *Jésus*, en parallèle avec les descriptions tirées de Grégoire le sinaïte et du pseudo-Syméon (DS, t. 8, col. 1135-1137).

Connu d'abord par la trad. latine (paraphrasée) de P. Poussines (17e opuscule de son *Thesaurus asceticus sive syntagma opusculorum octodecim e graecis olim patribus*, Toulouse, 1683),

le texte grec a été introduit par Nicodème l'hagiorite et Macaire de Corinthe (DS, t. 10, col. 10) dans leur *Philocalie des saints neptiques*, Venise, 1782 (= PG 147, 945-966, avec trad. de Poussines), 3e éd., t. 4, Athènes, 1960, p. 18-28; trad. franç. J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, p. 185-205.

2° *Méthode de la sainte prière et de l'attention*, intitulée aussi *Peri tôn triôn tropôn tès proseuchès*. — Cet opuscule décrit en effet, dans une première partie, après un préambule sur le lien vital qui unit sobriété et prière, les trois formes d'attention et de prière.

La première forme de prière est démonstrative (mains et yeux levés vers le ciel) et imaginative, figurative ou sensitive. Ses consolations (joie, larmes) sont illusoires. Pratiquée par un solitaire, sans contrôle fraternel, elle mène aux pires dérèglements. De toute façon, elle ne peut conduire à la possession des vertus et à *l'apatheia*. La « deuxième prière », de loin supérieure à la première, veut faire abstraction des objets sensibles, refouler les sensations extérieures. En définitive, elle est tension et violence illusoires. C'est une « lutte dans la nuit ». C'est pourquoi elle ne peut apporter la paix.

La « troisième prière » est d'abord obéissance et conscience droite et aussi sobriété dans les choses matérielles. Elle est surtout garde du cœur. L'auteur énonce alors des aphorismes et propose des réflexions et des conseils qui rejoignent les considérations du premier traité, avec plus de références néo-testamentaires et l'énoncé du procédé omphaloscopique (DS, t. 8, col. 1135-1137).

La deuxième partie de la *Méthode* répond à la question qui l'introduit : « Pourquoi donc la première et la deuxième garde sont-elles incapables de faire un moine accompli? ».

L'auteur en appelle à l'ordre et à la loi de la croissance spirituelle analogue aux principes qui commandent les âges de la vie et l'art de la construction. La première et la deuxième forme de prière ne respectent pas cet ordre qui n'est autre que les quatre degrés décrits par Jean Climaque : mortification des passions, assiduité à la psalmodie, persévérance dans la prière, contemplation (*theôria*) apanage des parfaits.

Plusieurs mss attribuent cet opuscule à Syméon le Nouveau Théologien (10e s.), attribution qui semble partagée par Barlaam le Calabrais et Palamas. C'est sous ce nom qu'il a été introduit dans la *Philocalie* et publié d'abord en « dialecte plus commun » (= PG 120, 701-710). I. Hausherr en a donné une édition critique avec trad. franç. dans *La méthode d'oraison hésychaste*, OC, t. 9, n. 36, 1927, p. 150-172 (autre trad. par J. Gouillard, *Petite Philocalie*, p. 154-164), après avoir montré que Syméon ne peut en être l'auteur, expliqué comment l'attribution a pu s'opérer et avancé l'hypothèse de l'appartenance à Nicéphore de cet écrit dépendant toutefois de la spiritualité sinaïte. On le suivra avec plus de peine dans sa défense de l'antériorité de la *Méthode* par rapport au *Logos peri nèpseôs*, antériorité soutenue aussi par M. Jugie (*Échos d'Orient*, t. 30, 1931, p. 179-185) qui se base sur une fausse datation de ms (cf. DS, t. 8, col. 1135).

Quoi qu'il en soit des influences musulmanes et hindouistes diversement proposées (cf. DS, t. 8, col. 1147-1149; D. Stiernon, *Bulletin sur le Palamisme*, dans *Revue des études byzantines*, t. 30, 1972, p. 335-336), d'ailleurs niées par certains au nom de l'originalité de l'anthropologie chrétienne (Tatakès, p. 334), la méthode psychosomatique n'eût sans doute pas débordé la « presqu'île des caloyers » ou les cercles monastiques byzantins, et le nom de son « inventeur » serait resté dans l'ombre du cloître si Barlaam le Calabrais ne s'était avisé de ridiculiser maladroitement l'une et l'autre, dans une série de pamphlets qui provoquèrent la vive réaction de Grégoire Palamas, déclenchant ainsi la célèbre controverse hésychaste (cf. art. *Palamas*). Tout en reconnaissant les limites de l'exposé de Nicéphore, Palamas s'appliqua à dégager l'essentiel de l'accessoire et à sauvegarder l'auréole de l'homologète. Sur le sort réservé à cette méthode dans l'Église orthodoxe, cf. DS, t. 8, col. 1138-1150.

3° *Dialexis*. — « Clément et Nicéphore. Notre *discussion* avec le légat au sujet de la foi orthodoxe » (éd. et trad. V. Laurent et J. Darrouzès, *Dossier grec de l'union de Lyon*, p. 486-507). Circulaire adressée par Nicéphore et son compagnon d'infortune, aux moines et aux fidèles dans le but de leur faire part des tribulations subies en raison de leur opposition à la politique unioniste de Michel VIII Paléologue (pour les éléments biographiques, cf. *supra*).

Le titre de la pièce indique bien que celle-ci s'étend principalement sur le contenu doctrinal de l'interrogatoire subi par les deux hommes, dans leur prison de Saint-Jean-d'Acre, de la part des envoyés du légat papal. Les thèmes appartiennent à la controverse gréco-latine : azymes, procession du Saint-Esprit et purgatoire (le texte est ici mutilé, suite à la perte d'un folio). Devant le légat, Nicéphore et Clément invoquèrent l'autorité des sept conciles œcuméniques garantie par les sept papes contemporains de ces événements; à leurs yeux, le schisme remontait au lendemain de Nicée II (787).

Dans cette discussion Nicéphore a évidemment le beau rôle. Est-ce à dire que tout soit fictif? Il y a trop de détails qui prennent un accent de vérité pour rejeter en bloc comme inauthentique la substance des interrogatoires préliminaires et du compte rendu de la séance du tribunal.

En conclusion, Nicéphore exhorte ses confrères à répondre de même, s'il leur arrivait d'être interrogés par les « italiens » ou leurs semblables. Il leur recommande toutefois la soumission et la prudence, sans exclure, si les circonstances l'exigent, l'éventualité du martyre.

4° *Sur la procession du Saint-Esprit*. — La *dialexis* témoigne que Nicéphore l'hésychaste, à l'exemple d'un Nicétas Stéthatos, savait être au besoin un redoutable controversiste. On prêtera donc foi très volontiers à Palamas lorsque, dans une lettre à Barlaam, il attribue à Nicéphore des *logoi* contre les Latins, à savoir, d'après le contexte, leur doctrine sur la procession du Saint-Esprit (*Grègoriou tou Palama syngrammata*, éd. J. Meyendorff, t. 1, Thessalonique, 1962, p. 234).

Un ms tardif, *Mosq. synod.* 250, 17e s., contient, f. 262-263, des *Hypothetikoi syllogismoi* concernant la procession du Saint-Esprit « du Père seul »; ils sont attribués à « Nicéphore, philosophe et moine » (Vladimir, *Sistematičeskoie opisanie*, t. 1, p. 339). L'intitulé de l'écrit et le titre de philosophe feraient penser plutôt à Nicéphore Blemmydès.

Le ms athonite *Lavra* Λ 135, 15e s., a conservé (f. 149-153) un écrit « Sur la foi trinitaire orthodoxe et aussi sur l'économie du Dieu-Verbe de notre père Nicéphore, moine, philosophe et hésychaste et prêtre » (Eustratiadès, *Katalogos*, 1626, p. 287) qu'on a défini comme « le testament doctrinal » « de contenu assez banal » laissé par Nicéphore l'athonite à ses disciples (Meyendorff, *Défense...*, introd., t. 1, p. XXIX, n. 1). En réalité, il s'agit du *Peri pisteôs* de Nicéphore Blemmydès (cf. *supra*, col. 192).

I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, cité *supra*; *Note sur l'inventeur de la méthode...*, OC, t. 20, n. 66, 1930, p. 178-182; *A propos de spiritualité hésychaste : controverse sans contradicteur*, OCP, t. 3, 1937, p. 260-272; *Variations récentes dans les jugements sur la Méthode d'oraison des Hésychastes*, OCP, t. 19, 1953, p. 424-428; *Les Exercices spirituels de saint Ignace et la méthode d'oraison hésychaste*, OCP, t. 20, 1954, p. 7-26 (ces quatre dernières études sont reprises dans I. Hausherr, *Hésychasme et prière*, OCA, t. 176, 1966, p. 4-7, 50-62, 129-133, 134-153). — M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, dans *Échos d'Orient*, t. 30, 1931, p. 179-185; *Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison*, t. 35, 1936, p. 409-412.

Un moine de l'Église d'Orient (Lev Gillet † 1980), *La prière de Jésus*, 3e éd., Chevetogne, 1959, p. 31-43. — H. G. Beck, *Kirche...*, p. 693. — J. Meyendorff, éd. citée de Palamas, *Défense...*, t. 1, p. XXVIII-XXXIII; *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 201-202, 210-211. — I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA, t. 157, 1960, p. 270-276. — B. N. Tatakès, « Nicéphore moine hésychaste » (en grec), dans *Klèronomia*, t. 1, 1969, p. 325-335 (résumé en français, p. 336). — V. Laurent et J. Darrouzès, *Dossier grec de l'union de Lyon (1273-1277)*, Paris, 1976, p. 82-88. — Th. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, OCA, t. 206, Rome, 1978, p. 307-308, p. 320, n. 38.

LTK, t. 7, 1962, col. 969-970 (Th. Špidlík). — DS, art. *Garde du cœur*, t. 6, col. 107; t. 8, col. 590; Prière à *Jésus*, t. 8, col. 1135-1138 *passim*; *Nepsis*, *supra*, col. 110-118.

Daniel STIERNON.

5. NICÉPHORE KALLISTOS XANTHOPOULOS, historien et polygraphe religieux byzantin (seconde moitié 13e siècle - premier tiers 14e). — 1. *Jalons biographiques.* — 2. *Écrits.*

1. JALONS BIOGRAPHIQUES. — « Dès sa jeunesse » (*exeti néou*) — évidemment après la reconquête de Constantinople (1260) —, Nicéphore fréquenta assidûment les « Mémoires » (archives et bibliothèque) « réunis dans la grande nef de la Sagesse du Dieu-Verbe » (le triclinos jouxtant Sainte-Sophie, selon Manaphès, « Les bibliothèques... », p. 134), où il reçut « longtemps le vivre et le couvert » (*Histoire...* I, 1, PG 145, 609c). Il n'avait pas encore « atteint l'âge de trente-six ans » (620c) lorsqu'il entreprit la rédaction de cette œuvre maîtresse (cf. *infra*).

Un intitulé de ses écrits le qualifie de « prêtre de la Grande Église », donc membre du clergé patriarcal (Oxford, *Bodl. Auct.* E.5, 14, fin 13e s., f. 1), et la correspondance que lui adresse Michel Gabras (vers 1290-après 1350) le traite sinon comme un cartophylax attitré, du moins comme un bibliophile (Fatouros, *Die Briefe*, p. 9-13, 38-39, 423-424, 427-428, 483). Un autre intitulé signale son activité de professeur (J. Glettner, *Die Progymnasmata des N. K. X.*, dans *Byzantinische Zeitschrift* = BZ, t. 33, 1933, p. 7). Dans les poèmes qu'ils lui dédient, Manuel Philès (vers 1275-1345) le célèbre comme « un flambeau de chaleureuse agapè », une lumière qui scrute « les redoutables profondeurs de l'Écriture » (E. Miller, *Manuelis Philae carmina*, t. 2, Paris, 1847, réimpr. Amsterdam, 1967, p. 16 et 27) et Théodore Métochite assure que son nom est « synonyme de science » (R. Guilland, *Les poésies inédites de Th. M.*, dans *Byzantion* = Byz, t. 3, 1926, p. 295-296). L'importance du personnage ressort encore de sa correspondance avec Nicéphore Choumnos (vers 1250/55-1327; J.-Fr. Boissonade, *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 124), voire avec Nicéphore Grégoras (cf. *infra*).

Ces relations le situent vaguement dans le temps. Les dates proposées par M. Jugie (DTC, t. 11, col. 446) : 1256-vers 1335, admises par V. Laurent (LTK; G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, 2e éd., t. 2, Berlin, 1958, p. 459, donne : 1256-1317), sont fondées principalement sur l'attribution erronée à notre Nicéphore de la *Vie* d'André Salos (BHG 116), transmise par le *Paris. gr.* 1547, daté de 1286.

Restent quelques points de repère. — 1) Composition des œuvres liturgiques au plus tard à la fin du 13e siècle, si on peut dater de cette époque le *Bodl. Auct.* E.5. 14 (autrefois *Miscell. gr.* 79; cf. H. O. Coxe, *Catalogi... Bodleianae*, pars I, Oxford, 1853, p. 662). — 2) Liste des patriarches de Constantinople composée par Nicéphore (PG 147, 468d) arrêtée au début du second patriarcat d'Athanase I (1303-1309); le *Vatic. gr.* 487 où figure cette liste est daté par R. Devreesse (*Codices graeci...*, t. 2, p. 299-300) du 13e s.; de même le *Chisian. gr.* 88. — 3) Deux monodies (perdues) composées à la mémoire du despote Jean (mort en 1307), fils d'Andronic II (Fatouros, *Die Briefe*, t. 2, p. 61-63; cf. t. 1, p. 9).

4) Achèvement de l'*Histoire* sous le règne d'Andronic II vieillissant (1282-1328), après la restauration de Sainte-Sophie, des Blachernes et du palais impérial (PG 145, 581d-589a), travaux entrepris à partir de 1317 (R. Janin, *Les églises et les monastères...*, Paris, 1969, p. 459). Le *Vindob. hist. gr.* 8, écrit en 1320 sur l'ordre de Nicéphore, est l'exemplaire offert à Andronic II (G. Gentz et Fr. Winkelmann, *Die Kirchengeschichte des N. C. X. und ihre Quellen*, Berlin, 1966, p. 1).

5) Les deux dernières lettres de Gabras à « Nicéphore Xanthopoulos » peuvent être datées de 1325-1326 (Fatouros, *Die Briefe*, t. 1, p. 58). Cette date semble être le point extrême de la vie de Nicéphore.

D'autres repères sont discutables. — 1) Nicéphore avait un frère (Guilland, *Les poésies...*, p. 295), cadet sans doute, célébré par Georges Galèsiotès dans une oraison funèbre comme maître en théologie (A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. 6, 2, Rome, 1853, p. 419-422). Ce *Théodore* Xanthopoulos, encore attesté en décembre 1327 (S. Kourousès, dans Ἀθηνᾶ, t. 75, 1974-75, p. 356, n. 3) fut en rapport avec les mêmes personnages et avec Maxime Planude (1260-1310), cf. M. Treu, *Maximi monaci Planudis epistulae*, Breslau, 1890, *epist.* 28, p. 45-47 et p. 217. On ignore la date de sa mort.

2) Deux lettres de Nicéphore Grégoras (1296-1359/60; DS, t. 6, col. 1027-1028) sont adressées à un Xanthopoulos. « Il s'agit vraisemblablement de Nicéphore », écrit R. Guilland qui les date de 1335-1340 (Nic. Grég., *Correspondance*, Paris, 1927, p. 103-104, 382). On voit mal sur quoi reposent cette chronologie et la préférence donnée à Nicéphore plutôt qu'à Théodore. De plus, un autre Xanthopoulos figure dans les adresses des poésies de Manuel Philès (éd. E. Miller, citée *supra*, t. 1, p. 302; t. 2, p. 133).

3) La réponse d'un certain Kallistos au métropolite Manuel de Thessalonique, écrite après la mort du patriarche Arsène (30 septembre 1274) et dans l'année qui suivit le départ du patriarche Joseph Ier (9 janvier 1275), est attribuée à notre Nicéphore par son éditeur (Sykoutrès, cité *infra*, p. 28-33). Celui-ci suppose qu'à cette époque (1276) Nicéphore avait environ vingt ans, ce qui placerait sa naissance vers 1256, date retenue d'après une autre voie (erronée) par M. Jugie (cf. *supra*). H. Grégoire a accepté l'identification proposée, mais en pensant à un âge de trente-six ans (*Le schisme*, p. 763). Il est peu vraisemblable en effet qu'un tout jeune homme ait rédigé cette lettre au nom de la communauté (monastique?) à laquelle il appartenait et manifesté une si vaste connaissance de l'Histoire

jusqu'à rejoindre, sur plusieurs points, l'œuvre majeure de Nicéphore. Ce rapprochement, certes très frappant, doit céder sous le poids des témoignages qui situent de part et d'autre de 1300 les meilleures années de Xanthopoulos.

4) Enfin, si celui-ci est vraiment devenu moine sous le nom de Nil, comme l'affirme un lemme du 15e siècle (*Vatican. Regin. gr.* 182, daté de 1446, f. 1), ce fut tout à la fin de sa vie. On a pensé au monastère τοῦ Κουζηνᾶ situé en Lydie, dans la région de Smyrne (cf. DTC, col. 447). Simples hypothèses.

I. Sykoutrès, « Sur le schisme des arsénites. III. Lettre de Kallistos à Manuel de Thessalonique » (en grec), dans Ἑλληνικά, t. 3, 1930, p. 15-44. — H. Grégoire, *Le schisme arséniate et Nicéphore C. X.*, Byz, t. 5, 1929-1930, p. 758-765. — J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos*, Paris, 1959, p. 31-33, 44, 65, 70, 103, 181. — K. A. Manaphès, « Les bibliothèques à Constantinople... jusqu'à sa ruine » (1453), Athènes, 1972, p. 133-141. — St. I. Kourousès, « Manuel Gabalas..., t. 1 Biographie » (en grec), Athènes, 1972, p. 8-11, 41-42, 47 n. 4. — G. Fatouros, *Die Briefe des Michael Gabras* (*ca.1290-nach 1350*), t. 1, Vienne, 1973, p. 1, 58, 75, 124-125, 132, 152; t. 2, *epist.* 1-3, 5, 29, 31, 266, 269, 270, 305, p. 9-13, 38-39, 61-64, 423-424, 427-428, 483, 630-631. — V. Laurent et J. Darrouzès, *Dossier grec de l'union de Lyon* (*1273-1277*), Paris, 1976, p. 54, 58.

2. Écrits. — Nicéphore Calliste a touché aux divers secteurs de la science religieuse : histoire, hagiographie, liturgie, Écriture, patrologie, poésie.

1° *Histoire.* — Son nom est attaché avant tout à l'*Ekklèsiastikè Historia* (PG 145, 557-1332; PG 146; PG 147, 1-448) dont l'ambitieux programme (« des origines à nos jours ») n'a pu être réalisé. Elle s'achève au temps de l'empereur Phocas (602-610), tout en formant un ensemble bien arrêté puisque les initiales de ses dix-huit livres donnent l'acrostiche : *Niképhorou Kallistou*; la seconde partie aurait sans doute complété ainsi : *Xanthopoulou ponèma*. Conçue comme une entreprise hagiographique (605a), elle remonte à l'histoire de l'ancien Testament avant d'aborder la théologie du Verbe incarné et les grands moments de l'histoire du salut en Jésus-Christ. Ni original ni critique, Nicéphore est un compilateur dévot qui enregistre avec satisfaction légendes et récits édifiants.

2° *L'héritage hagiographique* est constitué de pièces de modeste envergure, certaines empruntées à l'*Histoire ecclésiastique.*

1) La plus consistante est une *Histoire du sanctuaire de Notre-Dame* de la source de vie (*Zôodochos pègè*), de Constantinople, et des miracles qui s'y sont accomplis (BHG 1074b). Nicéphore l'a résumée dans un synaxaire (BHG 1074) et a composé pour la fête (vendredi de Pâques) l'acolouthie insérée dans le *Pentèkostarion* (éd. de Venise, 1810, p. 19-20). — 2) *Miracle marial* : la Théotokos punit le propriétaire d'une maison où des ivrognes l'ont blasphémée (BHG 1076f).

3) *Éloge de sainte Marie Madeleine.* — Avant de placer Marie de Magdala dans le sillage du Christ jusqu'au matin de Pâques et à la Pentecôte, Nicéphore en fait une jeune fille exemplaire dont la virginité fut victime du démon croyant voir en elle la future mère du Messie. Il la promène ensuite, missionnaire « égale aux apôtres », en Italie et dans les Gaules et la fixe enfin à Éphèse, près de Jean à qui elle aurait apporté la « pierre rouge » de l'onction, transportée ensuite à Constantinople où le corps de la sainte fut aussi transféré et déposé en l'église Saint-Lazare par Léon VI le sage (BHG 1162; ajouter l'éd. en PG 147, 539-576).

4) Miracle de sainte *Glycérie* et de saint *Laodikios* (BHG 699m). — 5) Récit sur l'empereur Maurice relatif à sainte *Euphémie* de Chalcédoine (BHG 624n; PG 147, 389-392 = *Historia* XVIII, 31). — 6) Miracles de saint *Nicolas* de Myre (BHG 1361). — 7) Vie de saint *Cyrille* d'Alexandrie (BHG 2099h).

8) Court récit sur saint *Romanos* le mélode (BHG 2382). Nicéphore lui attribue la composition des hymnes pour tous les saints de l'année et l'invention du kontakion (J. Grosdidier de Maton, *Romanos le mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris, 1977, p. 160, 193-196). — 9) Vie de sainte *Euphrosyne* la jeune de Constantinople (BHG 627). — 10) Synopse métrique de *tous les saints* (BHG et *Auctarium* 161n; AB, t. 96, 1978, p. 34). — 11) Notice en vers sur sainte *Théodora* d'Alexandrie (BHG *Auctarium* 1730c). — 12) Vie abrégée de saint *Grégoire* d'Assos (*Auctarium* 760c).

3° *L'œuvre liturgique* de Nicéphore est passée en partie dans la prière officielle de l'Église byzantine.

1) *Synaxaires* : a) « Pour les principales fêtes du *Triôdion*... en commençant par le dimanche du publicain et du pharisien (dim. avant le Carême) pour aboutir au dimanche de tous les saints » (1er après la Pentecôte). Cet intitulé donné par le ms *Bodl. Auct.* E.5.14 laisse entendre que dans le *Triôdon* (actuellement le Carême) est aussi intégré le *Pentèkostarion* (de Pâques à la Pentecôte); il est d'autres témoins antérieurs de cette intégration, par ex. *Vatican. gr.* 721, 11e s.

Ces notices, qui expliquent d'après les « saints Pères théophores » l'origine et la disposition des fêtes, ont été insérées à leur place, celle précisément du synaxaire, dans les mss du Triôdion (par ex. *Vatican. gr.* 769, 14e-15e s.; Devreesse, t. 3, p. 285), puis dans les éditions imprimées (déjà celle de Venise, 1522); de même les notices qui conviennent au temps après Pâques figurent dans les anciennes éditions du *Pentèkostarion* (Venise, 1543, etc.).

L'intitulé du ms de la Bodléienne montre qu'il n'y a pas de raison de mettre en doute l'attribution de cet ensemble à Nicéphore. Éd. en grec plus simple par M. Cigalas, Venise, 1639; réimpr. par D. Bardakas, Vienne, 1797.

b) « Synopse des *saints* de toute l'année »; légendes hagiographiques dont l'attribution à notre Nicéphore est tardive, et donc douteuse; éd. en grec simple (*koinè*) par Maxime Margounios, Venise, 1607 (cf. DS, t. 10, col. 333), qui ne souffle mot de Xanthopoulos.

c) Un ms du 15e s. met sous son nom le synaxaire sur l'institution de la fête des trois *Hiérarques* (Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome), transmis d'ordinaire sans nom d'auteur (A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 1re partie, t. 3 = TU 52, p. 846-847).

2) *Commentaires hymnologiques* : a) des *Anabathmoi* (tropaires) de l'*octoèchos*; b) du tropaire marial « Plus vénérable que les séraphins » de Cosmas le mélode. Les deux sont dédiés à l'archimandrite Kallinikos du monastère de Kouzènas; éd. C. Athanasiadès, Jérusalem, 1862. Dans le second, Nicéphore interprète, bien qu'avec réserve, dans le sens de la purification de la « souillure originelle » la *katharsis* dont parle la tradition orientale au moment de l'Incarnation (M. Jugie, *L'Immaculée Conception*, p. 218-219).

c) Réponse aux consultations du même Kallinikos : — sur la signification des tropaires appelés *hypakoè*, *kontakion*, *oïkos*, *exapostolarion*; éd. Athanasiadès, *supra*; — sur la ques-

tion : « Pourquoi célèbre-t-on la messe des présanctifiés et pourquoi n'y lit-on pas l'évangile? etc. » (inédite).

4° *Études scripturaires et patristiques*, attestant l'activité de Nicéphore comme didascale.

1) « *Synopse de l'Écriture sainte* », en vers iambiques. Après quelques vers sur la Trinité (affirmation que le Saint-Esprit procède du Père seul), et sur la création des anges, résumé du Pentateuque et des livres historiques (PG 147, 605-624). — 2) *Résumé de l'histoire juive* « après les Maccabées, comme la raconte (Flavius) Josèphe, jusqu'au Christ et la chute de Jérusalem », en vers iambiques (PG 147, 623-632); « *La chute de Jérusalem* d'après ... Josèphe », en vers (PG 147, 601-606, avec trad. latine).

Le *Commentaire des Psaumes* (*Paris. gr.* 149, de 1561, 303 folios; cf. H. Omont, *Catalogue des mss grecs*, t. 1, Paris, 1886, p. 18) est d'attribution douteuse.

3) *Scholies* sur 30 discours et 2 lettres de *Grégoire de Nazianze* (CPG 2, n. 3031).

4) Nicéphore Kallistos a commenté le Corpus ascétique de *Jean Climaque* (correspondance avec Jean de Raïthou, *Échelle*, *Lettre au pasteur*; cf. DS, t. 8, col. 369-389); l'œuvre est transmise par le *codex 1* des archives de la métropole de Prévéza en Épire. Le véritable contenu de ce ms du 14e siècle a été découvert par L. Politès, « événement de la plus grande importance », selon M. Richard (*M... Richard docteur honoris causa de... Louvain*, Louvain, 1972, p. 12); faute de pouvoir donner une éd. intégrale, L. Politès a publié des extraits des commentaires sur la Lettre de Jean de Raïthou, sur le 1er degré (*apotagè*), le 3e (*xeniteia*), le 4e (obéissance), le 13e (acédie, « narcose de l'âme ») et a montré que ce commentaire différait des scholies d'Élie de Crète (« Une œuvre découverte de N. K. X. : Le commentaire de Jean Climaque », dans Κληρονομία, t. 3, 1971, p. 68-84, avec résumé en allemand).

On savait déjà que Nicéphore avait commenté la *Lettre au pasteur* (*Chisian. gr.* 88, f. 229-246v, fin 13e s.). Cet intérêt pour Jean Climaque, bien que général dans la tradition byzantine, expliquerait peut-être la place que lui ont donnée Calliste et Ignace Xanthopoulos (cf. DS, t. 8, col. 386), dont les liens de parenté avec Nicéphore restent obscurs; celui-ci a correspondu avec un Ignace (*Ottobon. gr.* 32, 17e s., f. 33-35).

5) Des *Progymnasmata*, échos de son enseignement de la rhétorique, retenons la *gnomè* finale, éloge de la pauvreté volontaire, où on voudrait voir une confirmation de l'appartenance de Nicéphore à l'état monastique (éd. J. Glettner, BZ, t. 33, 1933, p. 10-12; cf. p. 3-4).

5° *Poésies religieuses et prières*. — Non content de dresser la liste des mélodes grecs (éd. L. Allatius, *De libris ecclesiasticis graecorum*, Paris, 1642, p. 220), cet admirateur de Romanos a enrichi l'hymnographie byzantine. Il réussit à formuler des idées et sentiments de valeur en s'enchaînant à de véritables servitudes stylistiques (acrostiches alphabétiques).

1) Poème en vers politiques sur l'économie de l'*Incarnation* (éd. A. Papadopoulos-Kerameus, BZ, t. 11, 1902, p. 38). — 2) Parénèse sur « la crainte de Dieu début de la sagesse » (*ibidem*, p. 42-43). — 3) Deux poésies sur le Christ « plérophorète » (qui exauce), avec hommage à Théodore Paléologue, marquis de Montferrat (p. 44-45). — 4) Hymne de louange et de componction; stychères katanyctiques; sept tropaires de louange, de componction, de supplication à la Théotokos (éd. M. Jugie, *Poésies rythmiques de N. C. X.*, Byz., t. 5, 1929-1930, p. 357-390). — 5) Sur la *Dormition* de Notre-Dame, et autres vers sur la Théotokos (BZ, t. 11, p. 45, n. 12; p. 46, n. 13). La piété de Nicéphore est celle du pécheur contrit, débordant de confiance envers la Mère de Dieu dont il proclame l'éminente pureté, les privilèges et le rôle d'universelle intercession en déployant la traditionnelle litanie des Χαῖρε.

6) Épigramme sur le nom des douze apôtres (Jugie, p. 390). — 7) Idiomèles sur les trois Hiérarques attribués à « Nil » Xanthopoulos (C. Émereau, *Hymnographi byzantini*, dans *Échos d'Orient*, t. 22, 1923, p. 430-431). — 8) Poésies sur des images et icônes : du Christ dans la coupole centrale des Saints-Apôtres (BZ, t. 11, p. 46, n. 14); de la Théotokos avec l'Enfant-Jésus (p. 45, n. 12); sur la Vierge *Hodogètria* (Jugie, p. 366-367); sur l'image de saint Michel (BZ, p. 46-47), de Jean écrivant son évangile (p. 46, n. 15), de saint Georges (p. 44); sur des reliques : bois de la Croix, pierre du Calvaire, pierre à l'effigie du Christ (p. 43).

9) *Prières en prose* : Action de grâces « pour la guérison subite... d'une maladie » (p. 47-49); « Prière d'homologèse à Dieu notre créateur où sont confessées... toutes les passions humaines » (PG 147, 591-600).

Chargé d'années et hanté par la mort (597a), Nicéphore s'y avoue le plus grand des pécheurs, surpassant Caïn, les habitants de Sodome, etc. Il crie cependant sa confiance en la miséricorde divine, et en l'intercession de la Mère du Verbe, de Jean-Baptiste, des apôtres, de Jean Chrysostome « deuxième prédicateur de la métanoia », afin que, « pardonné davantage, il aime davantage ».

M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale*, Rome, 1952, p. 217-221 et *passim*.

DTC, t. 11, 1931, col. 446-452 (M. Jugie). — DHGE, t. 11, 1945, col. 447-449 (L. Bréhier). — Beck, p. 705-707. — Art. *Xanthopoulos*, LTK, t. 10, 1965, col. 1284; NCE, t. 14, 1967, p. 1057 (V. Laurent). — « Encyclopédie religieuse et morale » (en grec), Athènes, t. 9, col. 649-654 (S. G. Papadopoulos). — PLS 1, 795. — DS, t. 3, col 247, 311; — t. 7, col. 531; — t. 8, col. 586, 588, 1407; — t. 10, col. 262, 280, 569.

Daniel Stiernon.

6. NICÉPHORE THÉOTOKÈS, évêque orthodoxe (1731-1800). — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. Vie. — Nicolas (nom de baptême) Théotokès naquit en 1731 à Corfou, quatrième d'une honorable famille de sept enfants. Les premiers éléments d'instruction lui furent dispensés par un excellent maître corfiote, Jérôme Kabbadias, qu'il quitta pour se mettre au service de l'Église, à quatorze ans, comme lecteur.

Malgré l'opposition de son père, il embrassa décidément l'état clérical à dix-sept ans. Muni de l'autorisation du provéditeur vénitien de l'île (15 décembre 1748), le grand sacellaire E. Chalkiopoulos, vice-protopapas de Corfou, l'envoya le 24 (?) décembre à Chrysanthe Psômas, archevêque de Leucade, en vue de l'ordination au diaconat (L. S. Vrokinès, *Biographika*, p. 17-18 : la date ϛ' est à corriger en ×ϛ' ou ιϛ'). Mais le 8 juillet 1749 le provéditeur mandait au grand sacellaire d'infliger à Nicolas la suspense *a divinis* et de lui interdire tout ministère avant d'avoir atteint l'âge canonique de 25 ans (*ibidem*, p. 24). Désireux de parfaire sa formation intellectuelle et scientifique, Théotokès vint alors en Italie et, pendant cinq ans, il fréquenta les universités de Padoue et de Bologne.

De retour dans son île natale (1754), il se fit moine sous le nom de Nicéphore. Le 12 juillet de cette année-là, Spyridon Boulgarès, protopapas de Corfou, écrivait à l'archevêque de Leucade qu'il lui envoyait, en vue de l'ordination sacerdotale, « Nicéphore Théotokès, hiéromoine..., orné de toute vertu et sagesse, homme de science versé dans les deux langues » grecque et latine

(p. 29). Nicéphore se consacra à l'enseignement et remplit les fonctions de recteur de l'église monastique Saint-Jean-Prodrome-et-sainte-Parascève. Avec son ancien maître Kabbadias, il collabora à la fondation, en 1758, de l'École supérieure de Corfou, initiative contrée par l'archevêque latin. Cette opposition explique pour une part son éloignement de Corfou. En outre, le patriarche œcuménique Iôannikios (1761-1763) avait l'intention de lui confier la direction du « musée public de l'Athos » ou Académie athonite. Nicéphore se rendit à Constantinople, mais ne semble pas avoir accepté cette charge. Il fut quelque temps à Constantinople prédicateur de la « Grande Église ». Très lié avec Nicéphore, le grand drogman Grégoire Ghika (1758-1764), élu voïvode de Moldavie (mars 1764-janvier 1767), s'établit à Jassy et y appela Théotokès pour diriger l'Académie de cette ville, enseignant aussi les mathématiques, la physique et la géographie (année universitaire 1764-1765). On trouve ensuite Nicéphore à Leipzig surveillant l'impression de ses ouvrages (1766-1767). En 1767 il revint à Constantinople où résidait à nouveau le prince Ghika, bientôt élu voïvode de Valachie (octobre 1768).

Avec l'autorisation du grand Conseil des Dix, le chapitre général de la confrérie grecque de Venise élut Théotokès, alors à Leipzig, archevêque de Philadelphie et de Dalmatie (résidence à Venise) le 26 janvier 1772, élection approuvée le lendemain par le même conseil. Pour ne pas trahir sa foi orthodoxe en répondant aux exigences du Saint-Siège, Nicéphore préféra finalement démissionner au bout de deux ans de démarches (Breslau, 4 juillet 1774). Il se rendit ensuite à Jassy où il assuma derechef la direction de l'Académie. Diverses oppositions l'obligèrent à quitter nuitamment la ville et à se rendre à Vienne. Nous ignorons s'il se trouvait encore en Roumanie en octobre 1775, lorsque son ami et compatriote Eugène Boulgarès lui écrivit pour lui annoncer sa propre promotion à l'archevêché de Slavjansk et de Cherson (résidence à Poltava) et lui demander de le rejoindre en Russie. En 1776-1777, Nicéphore fit partie du conseil archiépiscopal. Deux ans plus tard, il succédait à Boulgarès démissionnaire, comme archevêque de Slavjansk et Cherson. L'ordination eut lieu à Saint-Pétersbourg (6 août 1779). Son action pastorale porta principalement sur la réconciliation des Raskolniks. En 1787, il fut transféré à l'archevêché d'Astrakhan et Stavropol où il resta jusqu'en 1792 (16 avril), date de sa démission. Il se retira au monastère Saint-Daniel de Moscou, où il mourut (30 mai 1800) et fut inhumé. Ses compatriotes avaient en vain soutenu sa candidature comme archevêque de Corfou.

2. Œuvres. — La production littéraire de Nicéphore Théotokès est considérable. Outre plusieurs ouvrages scientifiques (cf. DTC, t. 11, col. 469), il a œuvré dans le domaine religieux comme éditeur et traducteur, orateur et prédicateur, controversiste et épistolier.

1° *Traductions et éditions.* — 1) *Œuvres ascétiques d'Isaac de Ninive*, Leipzig, 1770; Athènes, 1895 (cf. DS, t. 7. col. 2052). Dans sa préface, Théotokès indique la source manuscrite de cette éd. princeps en version grecque et l'adresse à toutes les communautés monastiques (Jérusalem, Sinaï, Athos, etc.) pour leur offrir « la meilleure école de tout enseignement ascétique »; suit un épigramme sur le silence de l'*hèsychia*, en l'honneur d'Isaac, modèle de « vie angélique ».

2) *Seira*, « Chaîne de cinquante et un commentateurs de l'Octateuque et du Livre des Rois », 2 vol., Leipzig, 1772-1773. La préface est suivie d'une prière à l'Église. Cette entreprise est le premier essai de comparaison entre Procope et les chaînes vétéro-testamentaires. Fondée sur un mauvais témoin (*Athen.* B.N. 43) et « travail hybride », la *Catena Lipsiensis* « malgré sa célébrité et sa présentation magnifique n'est strictement d'aucune utilité » (Fr. Petit, *L'édition des chaînes exégétiques grecques...*, dans *Le Muséon*, t. 91, 1978, p. 194). Sur le mérite de ce travail, voir cependant R. Devreesse, *Chaînes exégétiques*, DBS, t. 1, 1928, col. 1102-1114. — CPG 4, c. 2 et 4.

3) *Ponèma Chrysoun* ou « *Opus aureum* de Samuel Rabbi le juif... traduit d'abord de l'arabe en latin, maintenant du latin en langue commune des grecs », Leipzig, 1769; Constantinople, 1834; Nauplie, 1850; réédité à Zante en 1861 avec d'autres ouvrages par S. Raphtanès (*Ta Ioudaïka*).

Apologie du Christianisme par un juif converti à l'intention du chef de la synagogue de Subiulmesta (Maroc); traduite en latin (1339) par Alfonso Buenhombre op, évêque de Marrakech † 1353 (*Tractatus ad rabbi Isaac,... per quem probatur adventus Christi...*, éd. princeps, Macerata (1450?), et souvent rééditée; pour la trad. roumaine, cf. Strempel, p. 44, n. 140). En livrant sa version démotique en regard de la trad. latine, Théotokès déclarait dans sa préface (rééd. É. Legrand, *Bibliographie hellénique... 18e siècle*, t. 2, Paris, 1928, p. 106-110) vouloir faire œuvre de vérité et contribuer, à la suite de bien d'autres, à la conversion d'un Juif au moins.

4) *Apodeixis*, « Preuve de l'autorité des livres de l'ancien et du nouveau Testament... ou Réfutation du livre de Voltaire appelé *La Bible enfin expliquée* », Vienne, 1794 (anonyme; p. 5, armoiries de Théotokès); 2e éd., Vienne, 1804?

La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de SMLRDP (Sa Majesté le Roi de Prusse) de Voltaire (Londres, en fait Genève, 1776) attira la réponse de G. J. Clémence † 1792, *L'authenticité des livres, tant du nouveau que de l'ancien Testament...* (Paris, 1782). En 1790, Théotokès terminait la version grecque de cette réfutation (p. 1-406 de l'éd.) et la faisait suivre de « quelques remarques » théologiques, philosophiques, historiques et critiques, qui forment en fait un nouvel ouvrage (p. 407-663). L'intérêt de celui-ci réside moins dans son contenu doctrinal que dans le ton acerbe avec lequel Théotokès s'en prenait à la personne et au rationalisme de Voltaire (cf. G. P. Henderson, *Theotokis and Katatzès. A translations' choice*, dans *The revival of Greek thought 1620-1830*, Albany, 1970, p. 76-78.)

2° *Prédications.* — 1) « *Sermons pour le saint et grand carême* avec quelques panégyriques, discours et oraisons funèbres », 2 vol., Leipzig, 1766; Jérusalem, 1859; Athènes, 1968. Trois séries de sermons prononcés à Corfou et à Constantinople pendant trois carêmes (les cinq dimanches, le vendredi saint et le dimanche de Thomas; la troisième série n'a rien pour ce dernier dimanche), soit vingt sermons qui traitent, entre autres, du péché, de la conversion, de la foi, de l'eucharistie, de la patience, de l'agapè, des souffrances du Christ (1re éd., p. 1-274).

Suivent des sermons de fête : Dormition de la Mère de Dieu, naissance de Jean-Baptiste, Spyridon le thaumaturge (p. 275-300). Puis quatre sermons pour la vêture d'une moniale : sur la consécration monastique (p. 301-308), sur l'obéissance (p. 309-315), sur l'oraison mentale (p. 316-322), sur la *memoria mortis* (p. 323-330). Enfin les oraisons funèbres de Spyridon Boulgarès (p. 330-338) et du hiéromoine Daniel Oikonomos (« l'homme dans le monde et l'homme hors du monde », p. 339-346). C'est le seul ouvrage de Nicéphore rédigé en langue populaire. Les autres sont en « kathareousa », mais toujours simple et sans recherche.

Un choix de ces sermons a été publié par B. Tatakès, *Skouphos, Mèniatès, Boulgarès, Theotokès*, Athènes, 1953, p. 250-

353; introd. p. 29-34. Trad. roumaine, Bucarest, 1801. — Il existerait en manuscrit sept versions roumaines des allocutions pour la profession d'une moniale (Camariano-Cioran, p. 568, n. 60). Nous en avons repéré trois (G. Strempel, p. 116, n. 456; p. 295, n. 1328, 14; p. 346, n. 1482).

2) *Homéliaire dominical.* — a) « *Kyriakodromion* ou commentaire suivi d'une homélie morale pour l'*évangile* lu chaque dimanche dans les saintes églises orthodoxes », 2 vol., Moscou, 1796; Jassy, 1816; Venise, 1831; Moscou, t. 2, 1837; Athènes, 1840, 1854, 1885, 1930; Tripolis, 1871-1872. — Trad. russe, Moscou, 1809, 1847; roumaine (en cyrillique), Bucarest, 1905. — Trad. anglaise partielle par l'archimandrite S. Nicolaides, *An evangelical and exegetical commentary... founded on the writings of Nicephoros Theotoces*, t. 1 (seul paru), Londres, 1860 (53 extraits dont 23 de *Mt.*, 4 de *Marc*, 16 de *Luc* et 10 de *Jean*).

Après le commentaire littéral de la péricope évangélique, Théotokès développe tel ou tel sujet qui s'y rapporte : les vertus théologales et morales, le péché, bref les divers aspects du mystère et de l'agir chrétiens. Le cycle annuel débute par la fête de Pâques.

b) « *Kyriakodromion* ou commentaire suivi d'une homélie morale sur les (péricopes des) *Actes des apôtres* lues dans les saintes églises orthodoxes les dimanches à partir de Pâques jusqu'à la Pentecôte, et sur les (péricopes des) *Épîtres de s. Paul* lues les autres dimanches de l'année », 2 vol., Moscou, 1808; Athènes, 1840, 1854, 1885, 1925; Tripolis, 1871-1872.

La 10e éd., Athènes, 4 vol., 1959, groupe les deux recueils : « *Kyriakodromion* ou commentaires et homélies morales des péricopes des évangiles et des apôtres lues chaque dimanche »; c'est plutôt un arrangement (langue simplifiée, commentaires exégétiques réduits) qu'une réédition proprement dite (Mouroutès-Gkenakou, p. 60, n. 348). — Trad. roumaine, Neamt, 1811, et turque (en caractères grecs), t. 1, Constantinople, 1817 (cf. S. Salaville et E. Dalleggio, *Karamanlidika*, t. 1, Athènes, 1958, p. 180-181, n. 55). On a noté la vigueur avec laquelle Nicéphore prend la défense des pauvres et des faibles contre les injustices des grands, l'arrogance des notables, la vénalité des juges. Sa parole inspire depuis deux siècles et continue d'informer l'éloquence religieuse orthodoxe.

3) *Allocutions de circonstances.* — a) Oraison funèbre d'Hélène Ghika, mère du voïvode Grégoire (éd. Mouroutès-Gkenakou, p. 219-228). Prononcée à Constantinople en 1768, elle porte sur le thème « Heureux celui qui a trouvé la prudence » (*Eccli.* 25, 9).

b) « *Prosphonèma*... prononcé le jour de sa promotion à la dignité archiépiscopale », adressé à Catherine II (6 avril 1779), Saint-Pétersbourg, 1779 (texte gréco-russe et trad. franç.). Éloge des expéditions militaires antiturques et de la politique religieuse de la tsarine. — Publié comme inédit par R. Benedicty, *Eine unedierte Rede von Nikephoros...*, dans J. Irmscher et M. Mineemi, Ὁ Ἑλληνισμὸς εἰς τὸ ἐξωτερικόν... *Ueber Beziehungen des Griechentums zum Ausland in der neueren Zeit*, Berlin, 1968, p. 289-295.

c) *Sur le retour des Raskolniks.* Prononcée en 1780 à l'occasion de la dédicace de l'église des vieux-croyants réconciliés (éd. K. Dyobouniôtès, dans Ὁ ἱερὸς σύνδεσμος, 1er octobre 1915, p. 2-6). Joie de l'Église causée par ce retour de fils aimés. Pour défendre le bien-fondé des réformes du patriarche Nicon, Nicéphore apporte son témoignage de grec, étranger aux querelles intestines de l'Église russe, mais en contact avec la réalité orthodoxe dans les Balkans, en Valachie et en Moldavie, en relations personnelles avec les patriarches de Constantinople et de Jérusalem, l'épiscopat géorgien, les chrétiens melkites et dalmates, les communautés monastiques de l'Athos et du Sinaï, « ces moines qui observent avec une grande exactitude et dans leurs moindres détails les règles de l'Église ancienne » (p. 6).

d) Sermon prononcé à Poltava le *dimanche de l'orthodoxie* (*ibidem*, 15 octobre 1915, p. 8-9).

e) Allocution lors du départ de son éparchie d'Astrakhan en avril 1792 (éd. P. Pyrromallès, dans Σωτήρ, t. 15, 1892, p. 186-189). Adieux émouvants qui se réfèrent à la retraite de Samuel (1 *Sam.* 13, 1-15) et au discours de Paul à Milet (*Actes* 20, 17-35). Ultime testament spirituel : les deux ailes qui permettent de surmonter la malice du monde et de parvenir au ciel sont la foi orthodoxe et la vertu.

Certains sermons isolés dont on signale la traduction roumaine, comme celui « Contre les fous perturbateurs qui désirent la liberté selon la légèreté de leur esprit et que les hommes soient égaux quant à la fortune et aux honneurs », Neamt, 1850 (Camariano-Cioran, p. 569), et celui « sur le feu purificateur » (Strempel, p. 108, n. 426, f. 73-83), appartiennent sans doute à l'un ou l'autre sermonnaire.

3° *Controverses.* — 1) *Apokrisis* : « Réponse d'un orthodoxe à un frère orthodoxe au sujet de l'impérialisme des ' catoliques ' (κατολικῶν)... et au sujet de l'Ounia, comme on l'appelle vulgairement (*barbarikôs*), et des Uniates, et ... comment les orthodoxes doivent-ils riposter à la tyrannie des ' catoliques ' » (Halle, 1775; Corfou, 1851; Athènes, 1853). Libelle anonyme.

L'auteur dénonce d'abord, au nom de la liberté religieuse, les violences déclenchées contre les orthodoxes par les catholiques en Lithuanie à partir de 1765 et les erreurs répandues par ces derniers dans une « petit livre en quatre langues ». Il esquisse ensuite l'historique du schisme provoqué par le *Filioque* et des fausses unions, la seule véritable « ounia » étant le concile de 879-880. En définitive, l'union des Églises « n'est pas tellement difficile ». Il suffirait que l'Église romaine supprime l'addition du *Filioque* au symbole, réduise « l'orgueilleuse mégalomanie du pape à l'humilité de l'Évangile » et se débarrasse des nouveautés dont elle s'est affublée pour reprendre son antique parure. « Alors, tout de suite, l'Église catholique (καθολική) la reconnaîtra comme sa vraie sœur bien-aimée et comme un membre précieux. Tout de suite, nous deviendrons une seule âme et un seul corps. Tout de suite l'Église « catolique » (κατόλικα), au lieu d'une tête corruptible, humaine et pécheresse, celle du pape, récupérera une (tête) incorruptible, divine et sans péché, Jésus-Christ, c'est-à-dire le Fils de Dieu » (p. 48, éd. d'Athènes).

L'adaptation en vers de cet ouvrage par P. Contos, en révélant le nom de son auteur, annonce dans le titre que la propagande uniate vise aussi la Transylvanie et a comme promoteur l'évêque de Muchačevo et Maramures, J. J. de Camillis (DS, t. 2, col. 62) : « Réponse orthodoxe écrite et publiée à Halle en l'an 1775 et mise en vers pour l'utilité commune des orthodoxes... », Vienne (après 1790); réimpr. Bucarest, 1829, à la suite d'une paraphrase en vers du symbole; trad. en roumain, Bucarest, 1829.

2) Dissertation sur le *saint chrême* (en russe), Moscou, 1800; 5e éd., 1834.

4° *Correspondance.* — Soixante-huit lettres de Nicéphore ont été répertoriées (Mouroutès-Gkenakou, p. 188-216); seize restent inédites. Près de trente (dix-huit en italien) concernent ses rapports avec la fraternité hellénique de Venise, spécialement son élection au siège de Philadelphie (éd. L. Vrokinès, *Biographica*, p. 178-180; M. Paranikas, dans Ὁ ἐν Κωσταντινουπόλει ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος = *Syllogos*, t. 20, 1891, p. 11-126; E. Koukkou, dans Ἀθηνᾶ, t. 70-75, 1973, p. 478-524). Dix-huit lettres à Théodore Moustatzas et au hiéromoine Théodoret portent sur le *Commentaire de l'Apocalypse* de ce dernier (éd. Th. Charmidès de Vatopédi, dans Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια = EA, t. 9, 1880, p. 348-350; Mouroutès-Gkenakou, p. 229-252).

La correspondance, en partie inédite, avec le moine athonite Nicéphore le kausokalybite traite de l'*eucharistie*. S'appuyant sur la tradition patristique et quelques docteurs orthodoxes, Nicéphore affirme que le corps eucharistique du Christ est « animé » (*empsychos* et non *apsychos*) et ressuscité; il l'engage à adorer plutôt qu'à rationaliser le mystère (éd. K. Dyobouniotès, dans Νέα Σιών = NS, t. 13, 1913, p. 532-540, 680-685). Il l'éclaire ensuite sur l'universalité de la prédication apostolique, l'économie du salut, la découverte du nouveau monde (éd. I. Sakkeliôn, Τοῦ μακαρίου N. Θ. πονήματα = *Ponèmata*, Athènes, 1890, p. 44-53; rééd. G. A. Antoniadès et M. M. Papaïôannou, *Iôhannou Oikonomou Larissaiou... epistolai*, Athènes, 1964, p. 494-501).

A propos des difficultés présentées par Éleuthère Michaelès de Larissa, Nicéphore traite des sacrifices de l'ancienne loi et de la rémission des péchés (éd. Sakkeliôn, *Sôter*, t. 12, 1889, p. 34-38, et *Ponèmata*, p. 54-58; Antoniadès-Papaïôannou, p. 501-504); du rapport de l'âme et du corps dans la souffrance, dans le contexte de 2 *Cor.* 4, 16 (Sakelliôn, *Ponèmata*, p. 58-63; Antoniadès-Papaïôannou, p. 504-508). Dissipant trois apories nées des relations d'Éleuthère avec Parthénios de Jérusalem, Nicéphore se prononce pour l'origine non miraculeuse du feu du samedi saint au Saint-Sépulchre, l'incorruptibilité de l'eau bénite, la permanence de la présence réelle dans le pain eucharistique affecté de moisissure (éd. M. Gedeôn, EA, t. 31, 1911, p. 261-263, 268-272; Dyobouniotès, NS, 1913, p. 431-435, 525-529). Trois autres lettres évoquent des sujets ascétiques et moraux (Dyobouniotès, p. 531, 532-534, 534-536). Enfin, Nicéphore console l'athonite de la mort de son frère (Sakkeliôn, *Ponèmata*, p. 63-65). Une lettre à un « despote » rappelle le sens chrétien de l'épreuve et de la maladie (Dyobouniotès, NS, 1913, p. 529-531).

Les lettres aux notables de Taganrog fournissent les rares renseignements que nous ayons sur le ministère de Nicéphore comme archevêque de Cherson : ses démarches en vue d'obtenir pour la communauté grecque de ce chef-lieu du Nord Caucase la construction d'une église pourvue d'un pasteur; son souci des pauvres et des malades, d'un clergé et de parents exemplaires (éd. E. Iôannidès Amorginos, dans *Syllogos*, Suppl., t. 18, 1861-1886, p. 102-111). De la même époque date sa lettre aux vieux-croyants ou raskolniks (éd. Dyobouniotès, dans Ὁ ἱερὸς σύνδεσμος, 15 sept. 1915, p. 4-8). Enfin, une longue lettre à un disciple, sous forme de dialogue, prend la défense de la foi traditionnelle en l'intercession des saints (éd. Sakkeliôn, *Ponèmata*, p. 1-42; meilleur texte dans le cod. *Athen.* 2390, p. 659-713).

A. Stourtza, *Eugène Bulgaris et Nicéphore Théotokis, précurseurs du réveil intellectuel et national de la Grèce*, Paris, 1839. — L. S. Vrokinès, Βιογραφικὰ σχεδάρια τῶν... Κερκυραίων, t. 2, Corfou, 1884; repris dans Κερκυραικὰ χρονικά, t. 16, 1972. — DTC, t. 11, 1931, col. 467-470 (V. Grumel). — Hélène E. Koukkou, Νικηφόρος Θεοτόκης (1731-1800), Athènes, 1973. — Ariadna Camariano-Cioran, *Les académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessalonique, 1974, p. 560-569. — G. Strempel, *Catalogul manuscrilor românesti. B.A.R. 1-1000*, Bucarest, 1979. — Zoé Mouroutès-Gkenakou, Ὁ Νικηφόρος Θεοτόκης (1731-1800) καὶ ἡ συμβολὴ αὐτοῦ εἰς τὴν παιδείαν τοῦ Γένους, Athènes, 1979 (ouvrage fondamental; bibliogr. p. 253-261, que nous avons complétée; p. 269-270 résumé en français). — DS, t. 2, col. 544; t. 10, col. 276.

Daniel Stiernon.

1. NICÉTAS (saint), évêque de Rémésiana, † après 414. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvre.*

1. Vie. — La personne et l'œuvre de Nicétas n'ont vraiment émergé de l'ombre qu'à la fin du 19e siècle. Son nom est diversement orthographié dans les documents anciens : Nichas, Niceas, Nicetas (Paulin de Nole écrit *Niceten* au nominatif, Niceta au vocatif, puis Nicetae, Nicetam); on l'a confondu longtemps avec Nicétas d'Aquilée † 485 ou Nicétius de Trèves † 566. Il était évêque de Rémésiana, en Dacie méditerranéenne, aujourd'hui Bela Palanka (Yougoslavie), à 40 km au sud-est de Nish (Naissus), sur la route de Belgrade à Sofia.

Quelques dates sûres permettent cependant de jalonner son existence. Paulin de Nole (353-431), qui fut son ami, lui dédie le *Carmen* 17 (CSEL 30, 1894, p. 81-96) où nous voyons que Nicétas vint à Rome en 399, puis à Nole en janvier 400 pour les *natalicia* de saint Félix (cf. *Ep.* 29, 14, à Sulpice Sévère, CSEL 29, 1894, p. 261); il est de nouveau à Nole en janvier 403 (*Carmen* 27, v. 148-640). Nous suivons les dates proposées par P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Paris, 1948, p. 38, 115, 138-139; elles ont été confirmées par J. T. Lienhard, *Paulinus of Nola...*, p. 162-191; voir aussi N. Moine, *Melaniana*, dans *Recherches augustiniennes*, t. 15, 1980, p. 33-36. En outre, Nicétas est mentionné dans une lettre du pape Innocent I en 409 (*Ep.* 16, PL 20, 520b) et figure parmi les destinataires d'une autre en 414 (*Ep.* 17, 527a). On doit donc placer sa mort après 414.

La date de sa naissance est incertaine. Une lettre de l'évêque Germinius de Sirmium, transmise par Hilaire de Poitiers (*Collecta antiariana Parisina*, fr. XV, CSEL 65, 1916, p. 160-164), est adressée vers 366-367 aux évêques des régions voisines, parmi lesquels figure un *Nichas*. Faut-il l'identifier avec notre Nicétas? Ce n'est pas impossible, à condition toutefois d'admettre que celui-ci devint évêque très jeune et avait une soixantaine d'années lors de son premier voyage à Nole (Paulin le décrit à Sévère comme « un évêque *vénérable* et très savant », *Ep.* 19, 14). Dans cette hypothèse, Nicétas serait né vers 335 et aurait vécu jusqu'à près de 80 ans.

Paulin voit en Nicétas l'apôtre des Besses, Scythes, Gètes et Daces (*Carmen* 17, 205-249), propageant le chant des hymnes (17, 85-100) et transformant les repaires des brigands montagnards en cellules de moines (217-232). Cette activité missionnaire, comparable à celle de Martin de Tours (cf. DS, t. 10, col. 688-690), dont Paulin dit avoir décrit la carrière à Nicétas (*Ep.* 29, 14), explique le caractère avant tout catéchétique de l'œuvre.

L'étude fondamentale reste celle de A. E. Burn, *Niceta of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge, 1905; cité Burn. Pour le milieu historique, J. Zeiller, *Les Origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918 (sur Nicétas, p. 549-559). — P. Fabre, *S. Paulin de N. et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949, p. 221-231. — J. T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Cologne-Bonn, 1977.

2. Œuvre. — Le nombre et le contenu des écrits de Nicétas sont difficiles à fixer. Pour plus de clarté, nous donnerons d'abord les *testimonia* avant d'étudier un à un les écrits ou fragments d'écrits qui nous sont parvenus.

1° *Testimonia.* — 1) Gennade de Marseille (*De viris illustribus* 22, éd. E. C. Richardson, TU 14, 1, Leipzig, 1896, p. 70) rapporte que Nicétas, évêque de Rémésiana, a composé « dans un style simple et limpide six petits livres (*libellos*) d'instruction pour les candidats au baptême »; il en donne le contenu livre par livre : 1. « comment doivent se comporter les candidats »; 2. « les erreurs des païens »; 3. « la foi en l'unique majesté »; 4. « contre les astrologues »; 5. « du symbole »; 6. « l'agneau victime pascale ». Il lui attribue en outre « un petit livre à une vierge déchue, bien propre à pousser à l'amendement tous les pécheurs ».

2) Cassiodore (*Institutiones...* I, 16, 3, éd. R.A.B. Mynors, Oxford, 1961, p. 53) recommande son « livre sur la foi », remarquable par sa clarté et sa brièveté.

3) Un *Ordo de catechizandis rudibus* (ms Munich, lat. 6325, 9e siècle) situe Nicétas parmi les grands auteurs qui ont traité du symbole, avec Athanase, Hilaire, Jérôme, Ambroise, Augustin, etc.

4) Divers catalogues anciens de bibliothèques monastiques signalent la présence d'écrits de Nicétas : Bobbio (10e s.), « librum instructionis Nicetae episcopi »; Lorsch (10e s.) : « liber Nicoti de aequalitate Dei patris et Dei filii... et eiusdem de Spiritu sancto »; Pomposa (11e s.) : « Nicetae episcopi de ratione fidei I, eiusdem de spiritus sancti potentia lib. I, eiusdem de diuersis appellationibus D.N.I. Christo convenientibus » (cf. Burn, p. XVI-XVII).

Pour la liste des œuvres, cf. CPL, n. 646-652; pour les mss et les éd. anciennes, Burn, introd.; Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, n. 5659-5663.

2° *Œuvres identifiées.* — 1) *De diversis appellationibus Domino nostro Iesu Christo convenientibus* (Burn, p. 1-5) : ce court traité, peut-être œuvre de jeunesse dans le prolongement de la lettre de Germinius, explique dans un sens anti-arien les appellations suivantes : « verbum, sapientia, lux, virtus; dextera, bracchium, angelus; homo, agnus, ovis, sacerdos; via, veritas, vita; vitis, justitia, redemptio; panis, lapis, medicus, fons aquae vivae, resurrectio, judex, janua », et montre comment un chrétien peut trouver dans ces « noms du Christ » un soutien pour les épreuves de la vie.

2) *Instructio ad competentes.* — Du premier livre restent trois fragments (Burn, p. 6-7). Le premier définit le but de l'ouvrage : éclairer les candidats au baptême (même les *animae rusticae*) sur « ce qu'ils ont à quitter, ce qu'ils vont recevoir et ce qu'ils doivent observer »; la foi et le baptême en effet font « de l'infidèle un fidèle, du pêcheur un juste, de l'esclave un homme libre, de l'étranger un familier, de l'ennemi un ami de Dieu », et cela pour tout homme « tam libero quam servo, tam viro quam feminae, tam diviti quam pauperi, tam Romano quam servo ».

Le second livre devait traiter de l'idolâtrie; selon Gennade, Nicétas y racontait la « divinisation » d'un chef de famille pour sa libéralité, d'un paysan pour sa force; il en reste deux fragments sur la nécessité de renoncer « au démon et à ses pompes » avant de proclamer la foi par le symbole; Nicétas conseille de réciter ce *Credo* avant le sommeil et au lever, de même que l'oraison dominicale, « en se protégeant contre le diable par le signe de la croix » (fr. 4, Burn, p. 8).

Au troisième livre, on rattache habituellement le *De ratione fidei* et le *De spiritus sancti potentia*; comme ils sont donnés à part dans les mss, nous les étudierons plus loin.

Le quatrième livre est perdu; il reprenait sans doute la polémique traditionnelle contre les astrologues.

Le livre V contenait sûrement le *De symbolo*, comme le prouve un extrait sur l'immortalité de l'âme (fr. 7, Burn, p. 53); un autre extrait rappelle les fr. 4-5 qui seraient aussi à leur place dans ce livre, mais on peut admettre que l'*Instructio* comportait des répétitions. Le *De symbolo* existant aussi à part, nous l'étudierons plus loin.

Le livre VI n'a pas été retrouvé. On ne peut l'identifier ni au traité pseudo-athanasien, *De ratione paschae*, remanié en Gaule au 6e siècle (Burn, p. LXXV-LXXXI; texte, p. 92-110; ce remaniement ne semble pas dû à Martin de Braga, cf. DS, t. 10, col. 679-680), ni, comme le voudrait Kl. Gamber, au *De sacramentis*, dont l'authenticité ambrosienne est de plus en plus reconnue.

Sur cette controverse : Kl. Gamber, *Die Autorschaft von De Sacramentis* (Studia patristica et liturgica 1), Ratisbonne, 1967; J. Schmitz, *Zum Autor der Schrift « De sacramentis »*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* = ZKT, t. 91, 1969, p. 59-69, et p. 587-589 (réplique de Gamber et réponse de Schmitz).

Kl. Gamber est trop tenté d'étendre la production littéraire de Nicétas. Malgré leur intérêt à titre de rapprochements, on ne peut accorder une valeur critique aux reconstructions de l'*Instructio* qu'il a proposées et publiées : *N. v. R., Instructio ad competentes...*; *Weitere Sermonen ad competentes* Teil I; ... *Weitere Sermonen...* Teil II = Textus liturgici et patristici I, II, V, Ratisbonne, 1964, 1965, 1966; voir d'ailleurs sa mise au point dans *Die Autorschaft...*, p. 139-144. Plus arbitraire encore est la tentative d'identifier Nicétas à l'Ambrosiaster : Kl. Gamber, *Fragen zu Person und Werk des Bischof N. v. R.*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 62, 1957, p. 222-231. Sur l'Ambrosiaster, voir la notice de A. Stuiber, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 13, 1970, p. 119-123.

3) *De ratione fidei* (Burn, p. 10-18) : ce bref traité expose, avec une clarté remarquable et en s'appuyant sur l'évangile de Jean et les épîtres de Paul, d'abord la distinction et l'unité consubstantielle du Père et du Fils (Nicétas n'emploie pas l'*homoousion* de Nicée mais la formule « unius substantiae cum Patre », 3), ensuite la réalité de l'humanité du Christ sans détriment de sa divinité.

4) Le *De Spiritus Sancti potentia* (Burn, p. 18-38) suit immédiatement le *De ratione fidei* dans le *Vaticanus lat.* 314 (ce ms de 1439 semble avoir pour archétype un ms connu de Cassiodore, cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 2e éd., Paris, 1948, p. 369-371). Le traité s'oppose particulièrement aux Macédoniens et, s'appuyant encore sur Jean et Paul, montre que l'Esprit n'est pas une créature mais procède du Père et est envoyé par le Fils; « nous le connaissons comme une personne propre et vraie, source de sanctification, lumière des âmes,

distributeur des grâces » (5); il opère conjointement avec le Père et le Fils dans la création, la sanctification (6-10), l'inspiration prophétique (15); par le Père nous sommes appelés « hommes de Dieu », par le Christ « chrétiens », par l'Esprit « spirituels » (22).

5) Le *De symbolo* (Burn, p. 38-52) intéresse particulièrement l'histoire des formulations diverses du *Credo* baptismal. Le § 10 définit l'Église comme « sanctorum omnium congregatio »; elle comprend ceux qui dans tous les temps, depuis les patriarches, « una fide et una conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt, cuius corporis caput Christus esse perhibetur »; elle englobe encore les anges et les puissances célestes. « Ergo in hac una ecclesia credis te *communionem* consecuturum esse *sanctorum* » : Nicétas est un des premiers témoins de l'explicitation en ce sens de l'article sur l'Église, et aussi de la formule « et vitam aeternam ».

Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Oxford, 1949, p. 389-391; W. Elert, *Die Herkunft der Formel « Sanctorum communio »*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 71, 1949, col. 577-586; J. Mühlsteiger, *Sanctorum communio*, ZKT, t. 92, 1970, p. 113-132. On notera que l'idée d'un « corps social » des chrétiens, d'une communion dans l'amitié sainte, tient une grande place dans les écrits de Paulin (cf. *Ep.* 2, 3, CSEL 29, p. 11-12; *Ep.* 27, 1, p. 238 : « reditum ad nos sanctorum fratrum et unanimorum communium »).

6) *De vigiliis servorum Dei* (Burn, p. 55-67; meilleure éd. par C. H. Turner, dans *Journal of theological Studies* = JTS, t. 22, 1920-1921, p. 305-312, avec commentaire textuel, p. 313-320). Ce sermon justifie par l'Écriture la pratique des vigiles, au moins dans les deux nuits du samedi et du dimanche; il en dit ensuite l'utilité : si la *meditatio* est bonne durant le jour, « elle est bien plus agréable et plus efficace durant la nuit » :

« Quia per diem necessitates variae obstrepunt, occupationes distrahunt mentem, sensum multiplex cura dispergit; nox autem secreta, nox quieta opportunam se praebet orantibus, aptissimam vigilantibus dum... collecto sensu totum hominem divinis conspectibus sistit » (8, éd. Turner, p. 311).

7) *De utilitate hymnorum* ou *De psalmodiae bono* (Burn, p. 67-82; meilleure éd. par Turner, *N. of R.* II, JTS, t. 24, 1922-1923, p. 233-241, avec introd., p. 225-232, et notes textuelles, p. 242-252; le texte de Turner est repris en PLS 3, 199-202). Dans ce sermon qui est une suite du précédent, Nicétas montre encore d'après l'Écriture comment le chant des hymnes est agréable à Dieu; il donne comme exemples les Psaumes de David, le *Benedictus* et le *Magnificat*, l'hymne du Christ et des apôtres après la Cène, etc. Il invite cependant à chanter *sapienter* : « ut psalmus scilicet non solum spiritu, hoc est sono vocis, sed et mente dicatur, et ipsum quod psallimus cogitemus, ne captiva mens extraneis cogitationibus (ut saepe fit) laborem habeat infructuosum » (13). Après avoir cité saint Cyprien, *Ad Donatum* 16, il ajoute encore ce trait qui témoigne de la participation de tous les assistants à la liturgie : « Quand on chante un psaume, que tous chantent; quand on prie, que tous prient; quand on fait la lecture, que tous fassent silence et l'écoutent; quand le lecteur lit, qu'un autre en priant ne fasse entendre des cris » (13).

Nicétas est un des témoins de l'attribution du Magnificat à Élisabeth (9 et 11); sur l'état de la question, Br. M. Metzger, *A Textual Commentary on the New Greek Testament*, Londres-New York, 1975, p. 130-131.

3° *Œuvres douteuses.* — Le *Libellus ad virginem lapsam* signalé par Gennade n'a pas été identifié avec certitude. Une lettre *De lapsu Suzannae*, mise également sous les noms d'Ambroise et Jérôme, est attribuée à Nicétas par trois mss parmi les plus anciens (Épinal, 8° s.; Autun et Einsiedeln, 10° s.; cf. B. Lambert, *Bibliotheca hieronymiana manuscripta* III A, Steenbrugge-La Haye, 1970, n. 320, p. 100-106); cette lettre (Burn, p. 112-128; autres éd. par Kl. Gamber, *N. v. R.*, *De lapsu Susannae*, Ratisbonne, 1967 et 1969, avec concordance des écrits de Nicétas) existe en plusieurs recensions; elle correspond bien à la description de Gennade, mais on n'y reconnaît guère le style de Nicétas. — Une autre lettre, mutilée au début, sur un sujet semblable, se trouve dans un ms venu de Corbie (*Parisinus* lat. 12097, 6° s.). G. Morin crut d'abord y reconnaître le *libellus* de Nicétas, mais il changea d'avis dans la suite, cf. CPL, n. 652; texte dans Burn, p. 131-136, repris en PLS 3, 199-202.

Une dizaine de mss irlandais attribuent le *Te Deum* à Nicétas; malgré G. Morin, Burn (p. XCVII-CXXV, 83-91) et Kl. Gamber (cf. *Die Autorschaft...*, p. 120-129), cette attribution doit être abandonnée; cf. CPL, n. 650; M. Huglo, art. *Te Deum*, dans NCE, t. 13, 1967, p. 954-955. — Sur le *De ratione Paschae*, cf. *supra*. — Par contre, semble bien authentique un fragment de catéchèse sur le Christ et la samaritaine, *Das Wiener Fragment der Lorscher Annalen. Christus und die Samariterin. Katechese des N. v. R.*, éd. F. Unterkirchen, Graz, 1967.

Modeste dans ses dimensions et sa visée, l'œuvre de Nicétas n'est nullement négligeable. L'étude des sources (Cyprien, Cyrille de Jérusalem, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse), esquissée par Burn et reprise par W. A. Patin (*Niceta Bischof of Remesiana als Schriftsteller und Theologe*, diss., Munich, 1909), mériterait d'être reprise sur de nouvelles bases, en tenant compte des éditions récentes. Une étude sur la *survie* de l'œuvre s'impose plus encore : Isidore de Séville en recopie plusieurs passages dans le *De ecclesiasticis officiis* (I, 21 = *De vigiliis* 5, 6-15 éd. Turner; I, 22 = *De vig.*, 6, 20-22 et 7, 8-11; II, 22 = *Institutio*, fr. 2 et 5; cf. A. C. Lawson, *The Sources of the De eccl. off.*, dans *Revue bénédictine*, t. 54, 1938, p. 25-36 : résumé d'une thèse inédite d'Oxford); Eugène de Carthage lui emprunte aussi dans sa *fides* (transmise par Victor de Vita, *Historia persecutionis Africae provinciae*, cf. CPL, n. 799). Gennade possède encore l'*Instructio* en sa totalité, et l'époque carolingienne ne l'ignore pas (cf. les mss des fragments); c'est à cette époque surtout que l'enquête devrait être étendue, et pourrait apporter de nouveaux témoignages. A partir du 10° siècle, Nicétas et son œuvre semblent sombrer dans l'oubli, jusqu'à la fin du 19° siècle.

Pour la bibliographie ancienne, voir Bardenhewer, t. 3, 1912, p. 508-605. Nous ajouterons seulement quelques titres aux études signalées dans l'article.

J. Zeiller, *Un ancien évêque de l'Illyricum peut-être auteur du « Te Deum »*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1942, p. 356-369. — J. G. Coman, *Operele litere als Sf. Niceta de R.*, dans *Studii teologice* (Bucarest), t. 9, 1957, p. 200-232. — E. Kähler, *Studien zum Te Deum*, Göttingen, 1958, p. 117-130. — Kl. Gamber, *Die Sechs Bücher Ad competentes des N. v. R.*, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 9, 1960, p. 123-173; *Nochmals zur Schrift Ad competentes...*, *ibidem*, t. 13, 1964, p. 192-202; *Der Sermo Homo ille. Probleme des Textes und Frage der Autorschaft*, dans *Revue bénédictine*, t. 80, 1970, p. 293-300. — L. Tautu, *La Badia di San Niceta presso Melendugno* (*Lecce*), dans *La Chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo*, t. 3, Padoue, 1973, p. 1187-1199 (pense pouvoir rattacher ce monastère au passage de Nicétas en terre d'Otrante après son premier séjour à Nole). — Z. Senjak, *N. v. R. Christliche Unterweisungen und christliches Leben im*

spätantiken Dacien, diss. Fribourg-en-Brisgau, 1975. — T. Harjunpää, *Niceta of Remesiana and Te Deum*, dans *Nova et vetera. Studia in honorem Martti Parvio*, Helsinki, 1978, p. 73-103.

DTC, t. 11, 1931, col. 477-479 (É. Amann); cf. Tables, col. 3306. — EC, t. 8, 1952, col. 1838-1839 (E. Peterson). — LTK, t. 7, 1962, col. 974-975 (P.-Th. Camelot). — NCE, t. 10, 1967, p. 440 (M.R.P. Mc Guire). — BS, t. 9, 1967, col. 893-897 (G. Bosio), bibliographie. — Cross-Livingstone, p. 969.

Aimé Solignac.

2. NICÉTAS D'HÉRACLÉE, métropolite byzantin, fin 11e-début 12e s. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Né vers 1060 (?), ce Nicétas était le neveu du métropolite Étienne de Serrès († après 1071), d'où son nom ὁ τοῦ Σερρῶν, mal rendu par Nicétas « de Serrès ». D'abord *prôximos* (enseignant) à Chalkoprateia (cf. *Revue des études byzantines* = REB, t. 18, 1960, p. 181), c'est-à-dire à l'école annexée à cette église de Constantinople (plutôt que préposé à l'ordre des cérémonies; cf. J. Darrouzès, *Recherches*, p. 559, n. 28), ensuite didascale de la « Grande Église », comme l'indique, outre l'intitulé de telle œuvre, l'*épigraphè* des lettres que lui adressa, entre 1089 et 1117, Théophylacte de Bulgarie (*Epist.* 9 et 3, PG 126, 373 et 509). Sa charge de skeuophylax, attestée par d'autres intitulés (Sickenberger, *Die Lukaskatene*, p. 16) fait difficulté. En 1117, sans doute après le 19 mai, Nicétas fut promu au siège d'Héraclée, une des premières métropoles de la hiérarchie byzantine. On ignore la date de sa mort.

2. Œuvres. — L'héritage littéraire de Nicétas procède principalement de son activité professorale qui a fait de lui un caténiste (le dernier de l'époque byzantine), un scholiaste et un canoniste.

1° Ses *chaînes scripturaires*, éditées en partie, remontent au temps où il occupait, comme didascale de l'évangile, le plus haut poste dans l'enseignement religieux sous la responsabilité du patriarche. Elles accordent une place prépondérante aux citations de Jean Chrysostome et, avec une fréquence décroissante, à celles de Cyrille d'Alexandrie, des Cappadociens, de Théodoret, Athanase, Isidore de Péluse, Tite de Bostra, Maxime le confesseur, etc.

Nicétas a laissé une chaîne sur les *Psaumes* (CPG 4, c. 21), un remaniement d'une chaîne sur *Job* (7e-8e s.) que certains attribuent à Olympiodore (*ibidem*, c. 51; la chaîne sur *Isaïe* mise parfois sous son nom n'est pas différente de celle de Jean le drongaire, *ibidem*, c. 60); en outre, des chaînes sur *Matthieu* (c. 113), *Luc* (c. 135, remaniée par Macaire Chrysoképhalos; cf. DS, t. 10, col. 8), *Jean* (c. 144) et sur *Hébreux* (c. 163). Thomas d'Aquin s'est préoccupé de faire traduire la chaîne patristique de Nicétas sur les évangiles (*Catena aurea*, prol.).

2° *Commentateur* d'écrits patristiques, Nicétas a composé : 1) Des *scholies* sur seize des discours de *Grégoire de Nazianze* (DS, t. 6, col. 960) : 1; 11; 14-16; 19; 21; 24; 38-45. Ont été éditées intégralement les scholies aux disc. 1 (Pâques, PG 36, 944-969), 11 (amour fraternel, pureté de cœur, PG 36, 969-984), 14 (amour des pauvres, éd. K. Dyobouniotès, dans Θεολογία, t. 21, 1950, p. 354-384; cf. REB, t. 9, 1951, p. 190, n. 14), 38 (Noël-Épiphanie, éd. D. Hoeschel, *Homiliae quaedam*, Augsbourg, 1587, p. 20-84) et 41 (Pentecôte, *ibidem*, p. 242-333). De l'ensemble du recueil : des bribes en grec (PG 36, 908c-913b) et des extraits en trad. latine (cf. CPG 2, n. 3027).

Les commentaires des poèmes du même Grégoire sont attribués à Nicétas David le Paphlagonien (cf. *infra* et CPG 2, n. 3046).

2) Des scholies inédites sur les canons liturgiques de *Jean Damascène* (Νέος Ἑλληνομνήμων, t. 10, 1913, p. 339).

3° Son œuvre *historico-juridique* comprend : 1) Un *logos* ou *Apologie et accusation* dans laquelle il explique, en réponse à un *sèmeioma* (injonction) de l'empereur Alexis Comnène du 27 avril 1117 (P. Joannou, dans *Byzantinische Zeitschrift* = BZ, t. 47, 1954, p. 374-378) : « Comment et pour quelle raison il n'accepte pas le métropolite (Eustrate) de Nicée »; celui-ci doit partager le sort réservé, dans l'Église byzantine, aux hérétiques notoires : la déposition à vie; éd. P. Joannou, *Le sort des évêques*, p. 8-30; J. Darrouzès, *Documents*, p. 276-309, avec trad. franç.

2) Treize *réponses canoniques* à Constantin, évêque de Pamphilie, suffragant d'Héraclée.

Éd. A. Pavlov (avec la version slave de onze réponses) dans *Vizantijskij vremennik*, t. 2, 1895, p. 160-176; éd. partielle par Sophrone de Léontopolis dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. 36, 1916, p. 17-18; éd. abrégée et tardive de six réponses sur le mariage, PG 119, 936-937 (avec trad. lat.).

Les compositions poétiques de Nicétas appartiennent à la littérature profane. Notons une théotokie en finale d'un canon grammatical (cf. REB, t. 18, 1960, p. 182).

Le Nicétas « diacre de la grande Église et didascale œcuménique », correspondant de Nicétas Stethatos (P. Chrèstou, *Nikèta Stéthatou mystika suggramata*, Thessalonique, 1957, p. 161-162; J. Darrouzès, SC 81, p. 292-294), semble être un personnage plus ancien. — D'autres Nicétas ont occupé ensuite le siège d'Héraclée : en automne 1259 (Georges Pachymère, *De Michaele Palaeologo* II, 15, t. 1, Bonn, 1835, p. 113; cf. A. Failler, REB, t. 38, 1980, p. 45, 53) et, un siècle plus tard, un Nicétas qui composa un *Eucharistèrion* à la Théotokos pour la délivrance de Constantinople en 1342 (BHG *Auct.*, 1063 m).

J. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia* = TU 22, 4, Leipzig, 1902. — DTC, t. 11, 1931, col. 472-473 (V. Grumel). — H.-G. Beck, p. 651-653; les dates extrêmes de la vie de Nicétas (vers 1030-1100), acceptées par J. Reuss, LTK, t. 7, 1962, col. 973, sont sans fondement. — P. Joannou, *Le sort des évêques hérétiques réconciliés. Un discours de Nicétas de Serres contre Eustrate de Nicée*, dans *Byzantion*, t. 28, 1958, p. 1-7. — J. Darrouzès, *Nicétas d'Héraclée* ὁ τοῦ Σερρῶν, REB, t. 18, 1960, p. 179-184; introd. à Nicétas Stéthatos, *Opuscules et lettres*, SC 81, Paris, 1961, p. 19-21; *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris, 1966, p. 54-65; *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine*, Paris, 1970, p. 70 n. 4, 71 n. 5, 72, 75. — R. Browning, *The patriarchal school at Constantinople in the twelfth century*, dans *Byzantion*, t. 32, 1962, p. 172; t. 33, p. 15-17.

Ch. Th. Krikônès, *Synagogè paterôn eis to kata Loukan Euangelion hypo N. H.*, Thessalonique, 1973 (dans l'introduction, l'auteur émet l'hypothèse que Nicétas était le fils du métropolite Étienne; mais voir J. Darrouzès, REB, t. 33, 1975, p. 309). — A. M. Guglielmino, *Un maestro di grammatica a Bisanzio nell'XI secolo e l'epitafio di Michele Psello*, dans *Siculorum gymnasium*, n. s., t. 27, 1974, p. 421-463 (mais voir BZ, t. 70, 1977, p. 418 : la chronologie surtout s'oppose à l'identification de ce Nicétas avec celui d'Héraclée). — J. Reuss, *Ein unbekannter Kommentar zum* I. *Kapitel des Lukas-Evangeliums*, dans *Biblica*, t. 58, 1977, p. 224-230. — H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. 2, Munich, 1978, p. 14-15. — P. B. Paschos, « Matthieu Blastarès

et son œuvre hymnographique » (en grec), Thessalonique, 1978, p. 113. — CPG 4, 1980, p. 198-199, 214-216, 233, 240-241, 246, 253.

Daniel Stiernon.

3. NICÉTAS LE PAPHLAGONIEN (Nicétas David), hagiographe byzantin, fin 9e-début 10e s. — 1. *Identification et vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Identification et vie. — Une tradition manuscrite abondante attribue de nombreux écrits, d'ordre surtout hagiographique, à divers Nicétas, nom très fréquent chez les Grecs. La plupart d'entre eux sont transmis sous le nom de « Nicétas le paphlagonien », d'autres sous ceux de « Nicétas David », « Nicétas le philosophe » ou « le rhéteur » (cf. BHG, t. 3, et *Auctarium, index auctorum*). Les spécialistes ont longtemps hésité sur l'identification ou la distinction de ces personnages.

H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur...*, Munich, 1959 (auquel on se rapportera pour la bibliographie antérieure), distingue Nicétas le paphlagonien (p. 548-549) et Nicétas David (p. 565-566); celui-ci serait postérieur d'une génération et il faudrait lui attribuer la *Vita* du patriarche de Constantinople Ignace (847-858 et 867-877). Mais R. J. H. Jenkins (*A note on Nicetas David Paphlago and the Vita Ignatii*, dans *Dumberton Oak Papers*, t. 19, 1965, p. 241-247; résumé dans AB, t. 84, 1966, p. 514) semble avoir démontré que les appellations ci-dessus désignent un seul et même personnage, qui serait aussi le Nicétas mentionné dans la *Vita* anonyme du patriarche saint Euthyme † 917 (cf. DS, t. 4, col. 1719-1720); c'est la conclusion vers laquelle s'orientait déjà Patricia Karlin-Hayter dans sa 1re éd. de la *Vita Euthymii* (dans *Byzantion*, t. 25-27, 1955-1957, p. 169-171) et qu'elle a confirmée dans l'éd. définitive (Bruxelles, 1970, p. 217-219); les lettres de Nicétas, publiées en 1972 par L. G. Westerink (cf. *infra*), apportent un argument nouveau en faveur de cette thèse.

On peut dès lors reconstituer globalement la carrière de ce Nicétas. Originaire de Paphlagonie, il fut peut-être disciple d'Aréthas de Patras, évêque de Césarée de Cappadoce, en tout cas son contemporain et d'abord son ami (cf. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, p. 205-241); il s'intéressa comme lui à la lecture des auteurs classiques et des Pères, d'où sa désignation comme *rhéteur* et *philosophe*. Il se sépara cependant d'Aréthas au moment où celui-ci, pour des motifs de miséricorde et de paix accepta la « tétragamie », c'est-à-dire le quatrième mariage de Léon VI le sage (cf. DS, t. 9, col. 615), tandis que lui-même s'y opposait vigoureusement. C'est à ce moment (vers 907) qu'il aurait composé, selon Jenkins, la *Vita Ignatii*. Il s'enfuit alors de Constantinople et se retira dans un ermitage, près de Media, aux frontières de la Bulgarie. Arrêté et ramené dans la capitale, il aurait été sévèrement puni par l'empereur sans l'intervention du patriarche Euthyme (*Vita Euthymii*, ch. 16). Il fut seulement mis en réclusion pendant deux ans dans le monastère d'Agathos près de Psamathia, celui-là même où Euthyme dut se retirer à son tour après la mort de Léon VI en 912 (DS, t. 4, col. 1719). On perd ensuite la trace de Nicétas; sans doute resta-t-il dans un monastère, où il prit comme moine le nom de David et où il rédigea la plupart de ses écrits.

Nicétas fut-il évêque de Dadybra, petit diocèse de Paphlagonie? Une seule œuvre lui est attribuée sous ce titre, l'*Exegesis* des *Carmina arcana* de Grégoire de Nazianze, et uniquement dans des mss tardifs (*Vatic. gr.* 159 et 702, des 16e-17e s.; cf. *Codices Vaticani graeci*, t. 1, Rome, 1888, p. 111; t. 3, éd. R. Devreesse, 1956, p. 180). Le *codex cusanus*, d'où a été tirée l'éd. de E. Dronke (cf. *infra*) donne comme auteur Νικήτα τοῦ καὶ Δάδ, c'est-à-dire « Nicétas appelé aussi *David* »; c'est une mauvaise interprétation de cette abréviation qui est à l'origine de l'appellation « évêque de Dadybra » dans les mss tardifs. Le *Vatic. gr.* 488 (10e-12e s.; cf. *Codices...*, t. 2, éd. Devreesse, 1937, p. 301-302) attribue l'œuvre à « Nicétas, aussi David, serviteur de J. C., philosophe ». Il faut donc éliminer l'hypothèse de l'épiscopat. On ignore la date et le lieu de la mort de Nicétas.

2. Œuvres. — Une étude scientifique des diverses productions de Nicétas manque encore; elle exigerait un examen complet de la tradition manuscrite et une vérification critique des attibutions. Nous bornerons notre étude aux écrits publiés, en ajoutant ici ou là quelques remarques.

1° *Écrits hagiographiques.* — PG 105, 16-440 (reprenant le texte grec et la trad. latine de J. Combefis, *Auctarium novissimum...*, 2 vol., Paris, 1672) donne d'abord dix-neuf *éloges* (le chiffre entre parenthèses indique le numéro de référence de la BHG) :

Nativité de Marie (1077); *Exaltation de la Croix* (447); *Pierre et Paul* (1496); *André* (106; cf. aussi *Acta cum laudatione a Nicetа... contexta*, éd. A. Bonnet, AB, t. 13, 1894, p. 311-352 = BHG 100); *Jacques* fils de Zébédée (763); *Jean* l'évangéliste (930); *Thomas* (1842); *Jacques* fils d'Alphée (766a); *Philippe* apôtre (1530); *Barthélemy* (231); *Matthieu* (1228); *Simon* le zélote (1636); *Jude Thaddée* (1705); *Mathias* (1229); *Marc* évangéliste (1038); *Thècle* (1722); *Anastasie* martyre (78; cf. P. Devos, AB, t. 80, 1962, p. 47-51); *Eustathe et ses compagnons* martyrs (643), *Hyacinthe* d'Amastride, martyr (757).

Suivent la trad. latine seule de l'éloge de *Grégoire de Nazianze* (725; éd. récente du texte grec, cf. *infra*) et la *Vita Ignatii* (817) avec la trad. latine du jésuite Matthieu Rader (col. 487-574; l'éd. critique de cette *Vita*, annoncée par J. Vogt, OC, 23/1, p. 6, n'a pas paru).

On trouve encore en PG 140, 1221-1245, l'éloge des archanges *Michel et Gabriel* (1291), et en PG 116, 189-269 la *Vita* de *Grégoire d'Agrigente* (708; cette *Vita* est reprise textuellement dans le ménologe de Siméon Métaphraste; cf. DS, t. 6, col. 919, rectifier l'attribution au seul Métaphraste).

Au 17e siècle a paru l'éloge de *Côme et Damien* (380; éd. S. Wangnereck, R. Dehn, *Syntagmatis historici...*, Vienne, 1660, p. 26-64). Les éloges sur les *Anges* (127) et sur la *Ceinture de la Vierge* (1147) publiés par Combefis, doivent être restitués à Michel le syncelle (cf. DS, t. 10, col. 1195-1196).

A la fin du 19e siècle ont été publiés l'éloge des *Apôtres* (160; éd. C. Doudakis, *Megas Synaxaristès*, t. 6, juin, p. 391-398) et la *Translation d'Étienne*, premier martyr (1651; éd. A. Papadopoulos-Kérameus, *Analecta*, t. 1, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 54-69; attribuée aussi à Michel Psellos).

D'autres documents ont été édités plus récemment; éloge de *Pantaeleemon* (1416; éd. B. Latyšev, *Hagiographica graeca inedita*, Moscou, 1914, p. 53-65), de *Théodore* le stratélate (1753, AS novembre, t. 4, Bruxelles, 1925, p. 83-89), des apôtres *Pierre* et *Paul* (1488b et 1462n; éd. J. Vogt, avec trad. franç., OC, 23/1, 1931), du martyr *Procope* (1580; éd. F. Halkin, AB, t. 80, 1962, p. 174-193, texte grec précédé d'une importante introd.), de *Diomède* de Nicée (551, éd. L. G. Westerink, AB, t. 84, 1966, p. 165-177). L'homélie sur l'*Annonciation* (1146d) a été éditée par E. M. Toniolo, *Alcune omelie mariane dei sec.* X-XIV, dans *Marianum*,

t. 33, 1971, p. 332, 375-385; enfin J. J. Rizzo a publié en éd. critique, avec trad. anglaise, le texte grec de l'éloge de Grégoire de Nazianze (*The encomium of Gregory Nazianzen*, coll. Subsidia hagiographica 58, Bruxelles, 1976).

Notons encore que le prologue de la *Passion* de saint *Georges* (675z) a été publié par K. Krumbacher, *Der hl. Georg in der griechischen Ueberlieferung*, Munich, 1911 (Abhandl. der k. Bayerischen Akad..., t. 25/3), p. 181-182. Pour les pièces inédites, consulter l'*index auctorum* de la BHG et de l'*Auctarium*.

2° *Commentaires*. — 1) Quatre brefs fragments sur l'évangile de *Luc* (6, 32; 8, 5 et 11; 18, 24), PG 105, 576-577; cf. R. Devreesse, art. *Chaînes*, DBS, t. 1, col. 1193; il s'agit peut-être d'extraits d'autres œuvres. — 2) *Exegesis carminorum arcanorum magni Gregorii Theologi*, PG 38, 685-841 (qui reprend l'éd. d'E. Dronke, Göttingen, 1840); *prooemium* ajouté en PG 105, 577-581 (d'après A. Mai, *Spicilegium romanum*, t. 5, Rome, 1841, p. 397-401). Nicétas commente quelques vers des poèmes dogmatiques sur l'âme (8, d'après la numérotation de PG 37), les deux Testaments et la manifestation du Christ (9); des poèmes moraux sur la vertu (9), la nature humaine (14), la vanité de l'homme extérieur (15), les béatitudes et règles de vie (15), les sentences en distiques (31) et en tétrastiques (32). Ce commentaire fut utilisé au 12e siècle par Jean Zonaras (cf. DTC, t. 15, 1950, col. 3706); il n'offre guère de vues originales; notons seulement l'affirmation du primat de la vie contemplative (PG 38, 789).

3° *Lettres*. — Six lettres de Nicétas ont été publiées par L. G. Westerink en appendice de son éd. des *Scripta minora* d'Aréthas (t. 2, Leipzig, Teubner, 1972, p. 149-182); les cinq premières (deux à Aréthas, une au métropolite Nicolas, à son oncle Paul, à l'abbé Arsène) concernent la question de la tétragamie et datent de 906-907; dans la 6e, au stratège Nicolas, Nicétas fait allusion à la publication de ses écrits « en temps opportun et dans la capitale » (p. 182). Une autre lettre a été publiée par le même éditeur (*N. the P. on the End of the World*, dans « Essais en l'honneur de B. Laourdas » (titre grec), Athènes, 1975, p. 177-195). Une lettre d'Aréthas à Nicétas (n. 32, éd. citée, t. 1, 1968, p. 267-270), écrite avant 907, critique l'éloge de Grégoire de Nazianze et reproche à son auteur d'abuser des procédés rhétoriques.

Comme l'a noté F. Halkin (*Le panégyrique du martyr Procope*, AB, 1962, p. 176), « Nicétas le paphlagonien est sans doute le plus fécond et le plus éloquent des hagiographes byzantins avant celui qui devait les éclipser tous, Siméon métaphraste ». Celui-ci semble d'ailleurs le piller à plusieurs reprises (cf. P. Devos, *ibidem*, p. 47-51, à propos de la *Passion* d'Anastasie). Nicétas manque cependant d'esprit critique, et il emprunte beaucoup aux récits apocryphes. La *Vita Ignatii* mériterait une édition critique et une étude précise, car elle n'est pas dénuée de valeur historique, malgré le parti pris de son auteur. On y a vu longtemps un document contre Photius, mais R. Jenkins (*art. cité*) a montré qu'il s'agit plutôt d'une attaque indirecte contre la tétragamie de Léon VI et les évêques qui l'ont approuvée, dont Aréthas. C'est par ses écrits hagiographiques et son commentaire de Grégoire de Nazianze que Nicétas intéresse l'histoire de la spiritualité; on ne saurait cependant lui attribuer sur ce point une doctrine personnelle. Il est surtout un témoin de la rhétorique de l'époque.

Outre les études signalées dans l'article, voir surtout : Fr. Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, coll. Unam Sanctam 19, Paris, 1950, tables au mot Nicétas (l'auteur, qui date la *Vita Ignatii* de 892, pense pouvoir lui attribuer la paternité du document antiphotien conservé dans la lettre du pape Jean IX, p. 373-381; on peut mettre en doute cette hypothèse). — DTC, t. 11, 1921, col. 471-472 (R. Janin). — NCE, t. 10, 1967, p. 439-440 (Fr. Dvornik).

Notre Nicétas doit être distingué de « *Nicétas Magistros* », qui semble bien identique au « Nicétas patrice et questeur » (cf. Beck, p. 561, 563). Né vers 870 à Larissa, « spartiate de père, athénien de mère », il fit carrière dans l'administration et mourut après 946. Outre une correspondance (éd. L. G. Westerink, *Lettres d'un exilé*... avec introd. et trad. franç., Paris, 1973), on lui attribue le « roman historique » de *Théoctiste* de Lesbos (BHG 1723-1724; cf. H. Delehaye, *Sanctus*..., Bruxelles, 1927, p. 221-226) et la Vie d'*André de Crète* (BHG 113).

Aimé Solignac.

4. NICÉTAS STÈTHATOS, moine byzantin, 11e siècle. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine spirituelle*.

1. **Vie.** — Nos rares informations sur la vie de Nicétas proviennent de confidences autobiographiques dans sa *Vie de Syméon* ou ses autres œuvres, et de quelques documents historiques. Né sans doute au début du 11e siècle, il entra tout jeune (vers 1020) au monastère du Stoudios à Constantinople, où il connut Syméon le Nouveau Théologien † 1022 qui le chargea de copier ses écrits (*Vie*, n. 131). Seize ans plus tard (vers 1035), à la suite d'une vision, il sentit se renouveler sa dévotion envers « ce bienheureux Père » et se mit à composer des hymnes en son honneur (n. 133-136). Une nuit, Syméon lui apparut en songe pour l'inviter à communiquer ses écrits « à des hommes fidèles, capables d'en instruire aussi d'autres »; Nicétas prit alors soin de recueillir tous ces ouvrages, dispersés en diverses mains, et, « devenu héritier des charismes » du saint, il les diffusa largement (n. 137). Comme la *Vie* fait allusion à la translation des restes de Syméon en 1052, c'est après cette date qu'elle fut rédigée (cf. introd. de I. Hausherr, p. XVI-XVII).

Nicétas aurait mérité le surnom de Stèthatos (« le courageux », en latin *Pectoratus*) pour s'être opposé aux relations coupables du basileus Constantin IX Monomaque avec sa maîtresse Sklèraina (donc avant 1043, où celle-ci mourut). Cf. Cédrénos, *Synopsis historiarum*, éd. I. Bekker, t. 2, Bonn, 1839, p. 556 (variante du ms C, citée par A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, t. 2, p. 172, n. 1).

En 1053-1054, Nicétas intervint par ses écrits dans la controverse entre le cardinal Humbert de Moyenmoutier, principal légat du pape Léon IX, et le patriarche Michel Cérullaire. Si l'on en croit la *Brevis et succincta commemoratio*, due probablement à Humbert (éd. C. Will, *Acta et scripta... de controversiis ecclesiae graecae et latinae*..., Leipzig-Marbourg, 1861, p. 150-151), une discussion eut lieu au Stoudios le 24 juin 1054, en présence du basileus, favorable à l'union pour des raisons surtout politiques; Nicétas y désavoua son livre (l'*Antidialogos*), qui fut brûlé sur ordre de l'Empereur; le lendemain, il se rendit près du légat au palais Pègè : il en obtint une réponse satisfaisante à ses difficultés antilatines et devint son ami. Comme l'on sait, cette tentative d'union se termina pourtant avec l'excommunication réciproque du patriarche par les légats (16 juillet) et des légats par le patriarche en synode domestique (24 juillet); ces excommunications ont été levées de part et d'autre par le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras, le 7 décembre 1965, veille de la conclusion du Concile

Vatican II (trad. franç. dans *Documentation catholique*, t. 63, 1966, col. 67-69).

Après cet intermède, Nicétas retombe dans le silence du monastère, où il compose ses écrits théologiques et spirituels. La *Profession de foi*, qu'il rédige dans « l'excès de la vieillesse » (n. 18), lui donne dans l'intitulé du ms le titre d'*higoumène* : il peut en effet avoir occupé cette fonction au Stoudios entre Cosmas et Jean, mentionnés respectivement comme higoumènes en 1076 et 1092. Nicétas est donc mort avant cette dernière date (cf. J. Darrouzès, SC 81, p. 22).

2. **Œuvres.** — 1° Écrits polémiques. — 1) *Dialexis*, « Discussion contre les Francs ou Latins » (hiver 1053-1054), reprise avec une introduction différente dans l'*Antidialogos* (printemps 1054; réponse au *Dialogus* du cardinal Humbert). Nicétas y développe les principales difficultés que les Byzantins opposeront dans la suite aux Latins : usage des azymes (il y est question d'une *anticipation* de la Pâque juive par le Christ au jeudi saint), célibat des prêtres, jeûne du samedi, célébration eucharistique en carême.

Éd. en trad. latine dans C. Will, *Acta et scripta...*, cité *supra*, p. 127-136; PL 143, 973-984 et PG 120, 1011-1022; texte grec dans A. Démétrakopoulos, *Bibliothèkè ecclèsiastikè*, t. 1, Leipzig, 1866, p. 18-36; éd. plus scientifique par A. Michel, *Humbert und Kerullarios...*, t. 2, Paderborn, 1930, p. 320-342; nous n'entrerons pas dans les discussions qu'a entraînées cette édition (cf. K. Schweinburg, *Die Textgeschichte des Gesprächs mit den Franken von N. S.*, dans *Byzantinische Zeitschrift* = BZ, t. 34, 1934, p. 313-347; A. Michel, *Die vier Schriften des N. S. über die Azymen*, BZ, t. 35, 1935, p. 308-336).

2) *Synthèsis* « contre les Latins qui blasphèment contre le Saint-Esprit en disant qu'il procède du Fils »; éd. A. Michel, *Humbert und K.*, t. 2, p. 371-409. Ce texte sera repris avec diverses modifications par Nicétas Choniatès, au début du 13e siècle, dans son *Thesauros Orthodoxias*.

Sur le rôle de Nicétas dans la controverse de 1054, voir encore A. Michel, *Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054*, dans *l'Église et les Églises*, Mélanges Dom L. Bauduin, t. 1, Chevetogne, 1954, p. 411-416.

3) *Discours contre les Arméniens* : les quatre premiers sont inédits (ms *Moscou* 433, f. 171v-190v); éd. du 5e dans J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad Photium... pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 139-154; ils seraient antérieurs aux traités contre les Latins selon J. Darrouzès, SC 81, p. 9-10.

4) *Traité contre les Juifs* « accusant leur indocilité et leur infidélité »; éd. et trad. J. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos, Opuscules et Lettres*, SC 81, 1961, p. 412-443.

2° Œuvres spirituelles. — 1) *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, éd. et trad. I. Hausherr, OC, t. 12, n. 45, Rome, 1928. L'ouvrage est anonyme, mais l'attribution à Nicétas ne fait pas de doute. Voir l'introd. de I. Hausherr qui montre comment cette *Vie* est une « thèse » (prééminence des « pères spirituels », même laïcs, sur la hiérarchie) et comment Nicétas introduit dans le récit ses propres vues sur la sainteté et la vie spirituelle (p. xxi-xxxvii). Une recension plus longue (cf. n. 150) n'a pas été conservée.

2) *Chapitres pratiques, physiques et gnostiques* (trois « centuries »); éd. dans la *Philocalie des saints neptiques*, Vienne, 1782 (3e éd., t. 3, Athènes, 1960, p. 273-555), reprise en PG 120, 852-1009 ; trad. franç. des ch. 68-75 et 77 de la 2e Centurie dans J. Gouillard, *Petite philocalie de la Prière du Cœur*, Paris, 1953, p. 181-184. Cf. *infra*, *Doctrine spirituelle*. Dans certains mss, l'ouvrage est précédé par un bref « Discours par interrogations et réponses »; texte grec dans l'introd. à la *Vie de Syméon*, p. xxxiv-xxxv (définition et signes de la sainteté).

3° Œuvres théologiques. — 1) *De l'âme*, « à Nicétas, syncelle et carthophylax »; éd. et trad. SC 81, p. 56-153. — 2) *Contemplation du Paradis*, SC 81, p. 154-227 (cf. DS, t. 7, col. 771-772). — 3) *Contemplation... de la Hiérarchie céleste et de la Hiérarchie ecclésiastique*, SC 81, p. 300-361 (cf. A. Wenger, DS, t. 3, col. 307-309).

Cette trilogie est éditée aussi par P. J. Chrèstou, Νικήτα... μυστικὰ συγγράμματα, Thessalonique, 1957; l'éditeur propose dans son introduction une chronologie de la vie de Nicétas critiquée par D. Stiernon (RHE, t. 54, 1959, p. 183-189) et J. Darrouzès (SC 81, p. 15-24).

4) *Sur les limites de la vie*, SC 81, p. 366-411. — 5) *Profession de foi*, SC 81, p. 444-463; à cet écrit, le ms *Clark.* 2, f. 113v, ajoute une *Hypotyposis* qui reste inédite (cf. SC 81, p. 13). — 6) *Sur les coutumes studites*, SC 81, p. 486-507. — 7) « *Cieux nouveaux et terre nouvelle* » (fragments), SC 81, p. 508-515.

4° Correspondance. — J. Darrouzès publie trois lettres extraites de la « 3e Centurie des lettres de Nicétas » (SC 81, p. 464-485 : à Athanase, higoumène du Panagios; réponse de celui-ci; réplique de Nicétas); il en conclut à l'existence d'une collection de Lettres en trois centuries et signale la présence d'une lettre à Philothée dans le *Baroc.* 27 et la mention d'une autre à Léon d'Arcadiopolis dans la *Profession de foi* (n. 14). Il pense néanmoins que les huit lettres annexées au *Traité sur le Paradis* (SC 81, p. 228-291), de même que celle qui précède et celle qui suit le *Traité de la Hiérarchie* (p. 292-297; 360-363), ne relèvent pas d'une collection (introd., p. 12-13).

5° Sur l'activité de Nicétas comme éditeur des œuvres de Syméon, et les modifications qu'il a pu y apporter, voir les introductions aux écrits publiés récemment : *Catéchèses*, SC 96, 1963, p. 165-179; *Hymnes*, SC 156, 1969, p. 35-67 (préface de Nicétas, p. 106-135; le discours Κατὰ ἁγιοκατηγόρων, « Contre les accusateurs des saints », mentionné dans cette préface reste inédit; I. Hausherr, qui l'a eu en mains, le dit peu important, *Vie*, introd., p. xciii, note).

5° Œuvres perdues. — Un *Traité de la Providence* est mentionné dans l'opuscule *Sur les limites...* (n. 46). Nicodème l'hagiorite cite des extraits d'un commentaire sur les *Anabathmoi* dans sa *Néa klimax*; cf. SC 81, p. 13.

Sur les confusions et fausses attributions, voir SC 81, p. 14.

3. **Doctrine spirituelle.** — La doctrine des opuscules publiés en SC 81 a été bien analysée par J. Darrouzès (ch. 3, Questions doctrinales, p. 26-39), auquel nous renvoyons (y ajouter la note de A. Wenger sur l'influence du Pseudo-Denys, DS, t. 3, col. 307-309). Nous nous limiterons ici à l'enseignement des *Chapitres pratiques, physiques et gnostiques* (dont une esquisse a déjà été donnée par M.-Th. Disdier, DTC, t. 11, col. 483-486).

Une étude préliminaire des *sources* s'imposerait; elle révèlerait sans doute que Nicétas, à travers son maître Syméon, suit le schéma *évagrien* du progrès de la vie spirituelle : « le christianisme, c'est la doctrine du Christ notre Sauveur, qui se compose de la pratique,

de la physique et de la théologie » (Évagre, *Practicos* 1, éd. A. et C. Guillaumont, SC 171, 1971, p. 499; cf. art. *Évagre*, DS, t. 4, col. 1738-1739). Ce schéma « progressif » est cependant compliqué par l'introduction du schéma « hiérarchique » emprunté au Pseudo-Denys. D'autres influences jouent également, entre autres celle d'Isaac de Ninive (DS, t. 7, col. 2041-2054), dans la description des trois étapes *somatique*, *psychique*, *spirituelle*, et le rôle donné aux larmes.

La succession des trois Centuries, qui correspondent globalement aux trois états du commençant (εἰσαγωγικός), du progressant ou « moyen » (μέσος) et du parfait (τέλειος), n'offre cependant qu'un plan *formel*. En fait, suivant le genre propre des Centuries, inauguré par Évagre, continué par Diadoque de Photicé et Syméon le Nouveau Théologien, le *contenu* de chacune des parties évoque les trois étapes tout en donnant la prédominance à l'une d'elles. Les Centuries en effet ne constituent pas un traité théorique composé suivant un plan linéaire. Chaque « chapitre » (le mot n'est pas à prendre au sens actuel de « division d'un ouvrage », mais au sens étymologique de « note capitale », « sentence brève ») ne tente pas de présenter au lecteur un enseignement systématique mais bien de l'aider à se situer dans l'itinéraire, de lui offrir des suggestions, des rappels, des approfondissements, pour qu'il puisse poursuivre son cheminement et surmonter les obstacles qu'il y rencontre. « Chaque sentence est faite pour être méditée pour elle-même » (art. *Évagre*, DS, t. 4, col. 1738). Nous suivrons cependant l'ordre du texte, en nous arrêtant aux aspects plus substantiels.

1° Centuries pratiques. — Nicétas commence par indiquer quatre *conditions* pour que celui qui est « au milieu » de l'itinéraire (sans doute est-ce son propre cas) puisse progresser jusqu'à « la contemplation mystique de la Trinité » : « la liberté, c'est-à-dire l'*apatheia* de l'âme »; « la purification du *noûs* par les larmes et la prière »; « l'habitation en nous de la Trinité », qui entraîne l'illumination par l'Esprit; « la nécessité » de faire valoir le talent de « la connaissance » (1, PG 120, 852-853a). Le ch. 2 précise que « le commencement de la vie divine est la fuite du monde, le renoncement à la volonté propre et la transformation de l'esprit terrestre » (853a). Les chapitres suivants traitent des « sens intérieurs » (10, 856bc : intellect, raison, sensibilité spirituelle, connaissance, science) et des parties de l'âme (15, 857c-860d). Par un droit usage de ces « puissances », l'homme doit recouvrer l'unité primitive de son être dans laquelle il fut créé (17-18, 860ac; cf. 72, 884cd); selon les vues d'Évagre, la vie spirituelle est en effet l'itinéraire du retour à cette unité. Suit une série de conseils ascétiques destinés aux commençants et concernant surtout la lutte contre les pensées impures (23-66, 861b-889c); dans ce combat, l'âme est soutenue avant tout par la foi dans les promesses du Seigneur (30, 865ab). Nicétas insiste sur le rôle des *larmes* qui « lavent des souillures contractées »; mais il parle aussi des larmes de consolation qui « descendent d'en haut » (68-71, 881d-884bc; cf. DS, t. 9, col. 294). Retenons un chapitre sur le *vrai monachisme* : « Devenir moine, ce n'est pas se mettre à l'écart des hommes et du monde, mais demeurer à l'écart des volontés de la chair et faire en soi le désert des passions » (76, 885d); la vie cénobitique est préférée à la solitude absolue (77, 888a).

Nicétas distingue une double *apatheia* : la première résulte de la victoire contre les passions; la seconde, qui commence avec la « contemplation physique » (sur la nature et la tradition de la θεωρία φυσική, cf. art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1806-1827), est l'établissement du *noûs* dans la liberté, en sorte que celui-ci exerce au maximum sa « vision la plus pénétrante et la plus prévoyante » (89, 893b). « Celui qui se rapproche de ce degré porte des regards droits sur Dieu et sur la nature des choses; en raison de sa pureté, il monte de la beauté des créatures au Créateur; il reçoit les illuminations de l'Esprit; il a des opinions bienveillantes sur les hommes et dit du bien de tous; il les voit tous saints et purs et porte des jugements droits sur les choses divines et humaines » (90, 895bc). Le dernier chapitre souligne le rôle de l'Esprit : « De même que l'on ne peut sans huile ni feu allumer une lampe pour éclairer la maison, ainsi sans l'Esprit et le feu divins l'âme ne peut exprimer clairement les choses divines et les enseigner aux hommes » (100, 897b-900a; suit la citation de *Jacq.* 1, 17).

2° Centuries physiques « de la purification du *noûs* ». — Les ch. 3-7 (900c-904c) détaillent les trois états de la vie de l'âme : charnel, psychique, spirituel (cf. Isaac de Ninive, DS, t. 7, col. 2043-2050). Viennent ensuite des chapitres sur la lutte contre les tentations (14-22), l'humilité qui assure la victoire (24-29), les fruits de l'Esprit (30-31), la connaissance de soi-même et ses effets, dont le plus grand est encore l'humilité (40); en effet, « rien n'élève l'âme à l'amour de Dieu et à la charité envers le prochain comme l'humilité, la componction et la prière pure » (41, 917d). « Il est impossible d'ouvrir la fontaine des larmes sans une humilité profonde, et réciproquement d'être humble sans la componction que donne l'effusion de l'Esprit » (46, 921b). L'obéissance au père spirituel (un des thèmes de la *Vie de Syméon*) est une condition nécessaire de « la nouvelle naissance dans l'Esprit »; elle est aussi imitation du Christ obéissant (53, 925ab; 54, 925bc). D'autres chapitres traitent des songes et révélations (60-63; autre thème important de la *Vie*). Suit une définition de l'*hèsychia* : « c'est un état du *noûs* sans perturbation, la sérénité de l'âme libre et exultante, la fixation du cœur en Dieu sans troubles ni tempêtes, la science des mystères, la parole de sagesse jaillie d'un cœur pur, l'abîme des pensées de Dieu, le ravissement de l'esprit, la familiarité avec Dieu, l'œil sans sommeil, la prière spirituelle, le repos sans labeur au milieu des plus grands labeurs, et finalement l'union et le contact avec Dieu » (64, 932b).

Dans la psalmodie, la qualité est préférable à la quantité, car c'est par là que « l'homme parvient à l'oraison pure... et en oublie même la nourriture du corps » (70, 933cd). Plusieurs chapitres prolongent cette idée dans le sens de la prière continuelle (74-77, 936d-937b). Un chapitre sur la *lectio divina* montre que son fruit est autre chez le commençant et le progressant : elle confirme le premier dans sa lutte contre les tentations; pour le second, « elle est le vin de la coupe divine, qui réjouit son cœur »; elle le fait dépasser « la lettre qui tue » et le conduit doucement aux « profondeurs de l'Esprit » (90, 945ab). Les derniers chapitres soulignent le rôle du Verbe : il s'est incarné pour « refaire et déifier notre nature » (93, 948a), immolé pour nous donner son corps en nourriture (94, 948bc) et nous transformer entièrement (95, 948cd); il nous fait accéder à la contemplation des profondeurs de Dieu et ouvre ainsi l'accès à la vie céleste (98-100, 950c-952d).

3° Chapitres gnostiques « sur la charité et la perfection de la vie ». — *Noûs* impassible, Dieu surpasse tout intellect et toute impassibilité (1, 953a), mais l'homme est son image, précisément par le *noûs* (3,

952b-953a). La distinction des Personnes divines n'est pas obstacle à leur unité, car « le Père contient en lui le Verbe consubstantiel et l'Esprit coéternel » (5, 956a). Il y a de même une trinité dans l'homme, puisque l'*âme* contient dans son unité le *noûs* et le *logos* (6-7, 956cd). Les ch. 8-12 développent divers aspects de l'image divine en l'homme; si celle-ci atteint sa perfection par la purification, la charité, l'humilité et l'illumination de l'Esprit, l'homme « parvient à la science des mystères cachés de Dieu et les dispense par le discours de la sagesse à ceux qui sont capables de les entendre » (13, 960d). Il faut pourtant que nos facultés s'ordonnent et s'unifient pour que nous devenions « participants des biens de Dieu..., mystes et prêtres des mystères immortels » (16, 961ab).

Après un rappel des exigences de purification (17-23), Nicétas revient sur l'*hèsychia*, qui « enflamme l'amour (ἔρως) de la charité divine par la pureté de cœur et la suavité de la componction, délivre des liens des sens et invite à obtenir la liberté » (24, 964d-965a). Alors l'âme devient semblable aux chérubins, du fait qu'elle s'est élevée progressivement en suivant les degrés homologues à ceux de la hiérarchie céleste (26-32); elle atteint la « déification en cette vie, c'est-à-dire le sacrifice spirituel et divin » (33, 968d). « Blessée de l'amour de Dieu », elle ne saurait dès lors rester inactive mais doit tendre vers lui par des montées incessantes (37, 969bc), tandis que la participation à l'Esprit saint infuse en elle « une énergie et un parfum indicibles » et l'élève au-dessus des contingences humaines (38, 969cd).

Suit une description des trois voies, purgative, illuminative et mystique (41-44). La voie mystique appartient à ceux qui sont parvenus « à la plénitude d'âge du Christ » (44, 973cd). En effet, en ceux qui croissent dans la vie spirituelle croît aussi le Christ, et ils sont finalement habilités à annoncer aux autres les mystères de Dieu (50, 977cd); ils se reconnaissent fils de Dieu; l'Esprit crie en eux « Abba » et leur donne « la *parrhèsia* envers le Père » (51, 980a). Le contemplatif devient alors actif dans l'Église, et les chapitres suivants développent cet aspect (58-61; cf. Syméon, *Éthique* 11, SC 129, 1967, p. 328-382). Le vrai contemplatif jouit, dans la charité, des charismes de l'Esprit (86-88); il devient même prophète « pour l'édification de l'Église de Dieu » (89, 1001d). Le ch. 99 revient sur la correspondance entre la hiérarchie angélique et la hiérarchie humaine : les neuf ordres représentent en effet le progrès dans la contemplation, et tendent à unir au dixième, qui est Dieu lui-même (99, 1008bd). Le dernier chapitre évoque en conséquence le mouvement intime et le rayonnement extérieur du Dieu Un et Trine qui « commençant par la monade s'accomplit cycliquement comme une décade et contient ainsi les commencements et les fins de toutes choses »; il s'achève spontanément par une doxologie trinitaire (100, 1008d-1009a).

Conclusion. — Les *éléments* de cette doctrine spirituelle n'ont, à parler strictement, rien d'original. Dans son style même, Nicétas reste bien en-deçà de la chaleur affective et de la richesse des symboles qui imprègnent les écrits de son maître Syméon. Quand il aborde la vie mystique, il se contente le plus souvent de formules générales, empruntées à ses prédécesseurs; il en parle en théoricien ou en « répétiteur », plutôt qu'en homme d'expérience. On ne saurait pourtant nier la valeur de la *synthèse* qu'il propose, et qui lui est personnelle. Cette synthèse, par ailleurs, frappe par son caractère « classique », pourrait-on dire, et donc universel; elle vaut pour « tout homme pieux » (III, 55, 981a) et pas seulement pour des moines. En outre, il serait facile de montrer la correspondance de cette doctrine avec celle des spirituels occidentaux des deux siècles suivants : saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry soulignent dans le même sens la place du Verbe incarné et de l'Esprit saint dans la vie spirituelle; Richard de Saint-Victor, dans le *De quatuor gradibus violentae caritatis*, retrouve le même mouvement de l'amour qui conduit de la contemplation à l'activité dans l'Église; et maints passages de saint Bonaventure, par exemple dans l'*Itinerarium mentis ad Deum* pourraient être mis en parallèle avec tel ou tel chapitre des Centuries. Ces considérations justifieraient, croyons-nous, une édition critique et une traduction en langue moderne des *Capita*.

A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, 2 vol., Paderborn, 1924, 1930. — J. Darrouzès, SC 81, introd., p. 7-54, (cette étude fondamentale corrige les données de plusieurs travaux antérieurs).

A. Michel, *Die Anticipation des Paschamales im Schisma des* XI. *Jahrhundertes*, OCP, t. 2, 1936, p. 155-163. — M. Lot-Borodine, *Le mystère des larmes*, VS, t. 48, 1936, p. [65]-[110] (repris dans *La douloureuse joie*, coll. Spiritualité orientale 14, Bellefontaine, 1974, p. 131-195). — I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, 1944. — Th. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, OCA 206, 1978, p. 15, 77, 238, 262.

DTC, t. 11, 1932, col. 479-486 (M.-Th. Disdier); Tables, t. 16. — LTK, t. 7, 1962, col. 775 (H. Wolter). — NCE, t. 10, 1967, p. 440-441 (M. J. Higgins). — H. G. Beck, *Kirche*, p. 317-318, 363, et 557-558 (inexactitudes sur les œuvres).

Les principaux art. du DS où il est question de Nicétas Stèthatos ont été signalés dans le texte; voir encore *Apatheia*, t. 1, col. 744; Prière à *Jésus*, t. 8, col. 1224; *Marthe et Marie*; *Mnèmè Théou*, t. 10, col. 671; 1412.

Aimé Solignac.

NICKEL (Marc Adam), prêtre, 1800-1869. — Né le 9 juin 1800 à Mayence, orphelin pauvre, Markus Adam Nickel fut remarqué par Joseph Ludwig Colmar, premier évêque de Mayence après l'époque des princes-électeurs, qui le fit entrer dans son collège diocésain. Nickel fit ses études ecclésiastiques au grand séminaire de Mayence sous l'autorité du supérieur Bruno Franz Leopold Liebermann, homme d'une profonde piété, et fut ordonné en 1823.

En 1835 la faculté de théologie catholique de Mayence fut transférée à l'université libérale de Giessen et ce n'est qu'en 1851 qu'elle fut rouverte par Mgr Ketteler (DS, t. 8, col. 1716-1717). Pendant cette période de 1835 à 1851, Nickel, en qualité de directeur, eut la charge des étudiants en théologie qui revenaient de Giessen à Mayence pour leur année de préparation à l'ordination sacerdotale. Pendant cette unique année, Nickel s'efforçait de donner à ses élèves en théologie, en partant de la Sainte Écriture, une solide connaissance et une profonde piété liturgiques. Ils devaient, disait-il, « célébrer le mystère de la Rédemption en union avec l'Église catholique et prendre part à toutes ses prières, ses lectures, ses cérémonies et ses sacrements ».

En quarante ans, Nickel a publié cinquante ouvrages, dont beaucoup comptent plusieurs tomes (bibliographie dans Duffrer, cité *infra*, p. 149-151). De cet

ensemble, la majeure partie concerne la liturgie (traduction allemande des livres liturgiques, adaptations pour les laïcs, etc.); le reste est fait de livres de méditation ou de traductions de textes spirituels.

A la faveur de la réouverture de la faculté de théologie à Mayence en 1851, Nickel fut relevé de sa charge par Ketteler et remplacé par Christophe Moufang; il devint chanoine de la cathédrale. Il mourut à Mayence le 31 octobre 1869.

Nickel croyait à la force contenue dans la Parole de Dieu et voulait, par la traduction, en faire bénéficier les fidèles. Toute la profondeur spirituelle de Nickel se trouve sans doute condensée dans l'interprétation qu'il donne du Sacrifice de la messe : « Sans doute par sa mort sur la croix, le Sauveur a mené son grand Sacrifice jusqu'à son parfait accomplissement, mais nous ne pouvons bénéficier des fruits de ce sacrifice que par sa résurrection et sa vie dans le ciel, en un mot par le Sauveur vivant... (Le Sacrifice de la messe) est donc la célébration sans cesse renouvelée de la passion et de la mort de Jésus, mais en même temps la célébration du Sauveur ressuscité, éternellement vivant et agissant dans son Église » (*Messbuch*, t. 1, p. IV). Par sa conception de la puissance pneumatique de la Parole de Dieu et par le sens qu'il a du mystère de la Croix et de la Résurrection, Nickel se trouve en avance sur son temps et déjà proche des affirmations du concile Vatican II sur le mystère pascal.

Principaux ouvrages. — 1) *Liturgie*. — Traduction du Pontifical romain (3 vol., Mayence, 1836-1838), du Rituel (1839), du Missel (*Das Messbuch*, 2 vol., Munich, 1841), du Bréviaire (4 vol., Francfort, 1842, etc.). — *Die heiligen Zeiten und Feste*... (6 vol., Mayence, 1836-1838) : sur l'année liturgique. — *Die würdige Feier der heiligen Firmung*... (1837). — *Laienbrevier für Katholiken* (Dillingen, 1838, etc.).

2) Formation chrétienne, prédication, méditations. — *Der Gesandte Gottes redet Worte Gottes... auf alle Sonntage und Feste* (2 vol., Francfort, 1844). — *Das Neue Testament... für Prediger und Katecheten* (4 vol., Ratisbonne, 1846-1847). — *Die evangelischen Perikopen an den Sonntagen und Festen des Herrn, exegetischhomiletisch bearbeitet* (18 livraisons, Francfort, 1847-1854). — Etc.

3) Traductions d'ouvrages spirituels : de l'*Imitation de Jésus-Christ* et de traités de Thomas a Kempis (*Summa der mystischen Theologie*, Mayence, 1851); — des *Exercitiorum spiritualium meditationes* du jésuite Nicolas Le Paulmier (DS, t. 9, col. 676) : *Geistes-Uebungen in der Sprache der hl. Schrift*... (Mayence, 1953); — réédition des *Exercitia annua* du capucin Martin de Cochem (DS, t. 10, col. 682) (Ratisbonne-New York, 1867).

G. Duffrer, *Auf dem Weg zu liturgischer Frömmigkeit. Das Werk des M. A. Nickel*... (Thèse de l'Univ. Grégorienne), Spire, 1962.

Günter DUFFRER.

NICLAES (NIKLAES, NICHOLAS, NICOLAS; HENRI), fondateur de secte, vers 1502-vers 1580. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres et Doctrine*.

1. VIE. — Hendrik Niclaes naquit à Münster, en Wesphalie, en 1501 ou 1502 (cf. R. M. Jones, p. 428, note), d'une pieuse famille catholique.

De santé fragile, il reçut sa première formation de sa mère. Elle lui inculqua notamment le respect du culte et des cérémonies de l'Église : encore enfant, on le conduisait chaque jour à la messe. A 8 ou 9 ans, il eut des visions. Il étudia le latin et travailla d'abord dans le commerce de son père; puis, à 21 ans, s'étant marié, il s'engagea lui-même dans les affaires et s'y montra fort expert. Soupçonné d'erreurs doctrinales, il fut mis en prison, mais faute de preuves on le relâcha. Il se rendit alors à Amsterdam vers 1530 et, y continuant son commerce, entra en contact avec nombre de gens, dont certains avaient quitté l'Église.

Vers 1539 ou 1540, il eut une révélation lui enjoignant de fonder un nouveau groupement religieux. En 1540 il alla s'établir à Emden, en Frise orientale; la même révélation se renouvelant avec même injonction, il commença à recruter des adhérents pour la « Famille de la Charité ». Il écrivit là un grand nombre d'ouvrages et propagea sa doctrine là où le menaient ses affaires, en Hollande, dans le Brabant et en Angleterre, où il fit un bref séjour, probablement en 1552 ou 1553. Il eut également des disciples dans les Flandres et en France. En 1560, les autorités d'Emden ayant pris des mesures contre les activités des sectes, Niclaes quitta ce lieu et passa le reste de sa vie en diverses villes de Hollande et d'Allemagne. Il se trouvait à Cologne en 1579 et probablement c'est là qu'il mourut en 1580 ou 1581.

2. ŒUVRES ET DOCTRINE. — 1) La « *Famille de la Charité* », ainsi s'appelle le groupement ou la secte fondée par Niclaes (« Huis der Liefde », « Familia Caritatis », « Family of Love »). Niclaes avait lu les écrits de Luther, mais le désapprouvait (R. M. Jones, *op. cit.*, p. 431); l'organisation de sa secte se réfère plutôt au modèle catholique qu'à un modèle protestant : un évêque suprême, au-dessous de lui des anciens — « archevêques » ou « évêques », mais dans la Famille de la Charité on ne leur donnait jamais ces noms —, trois ordres de prêtres et les simples membres; des rites variés et un calendrier chargé de nombreuses fêtes. Ceux qui entraient dans le groupement pouvaient sembler, vus du dehors, rester attachés au culte traditionnel; en réalité ils étaient dissidents, hérétiques même. Niclaes eut des adhérents connus, tels Henri Jansen (alias Emmanuel Hiël) qui, après un temps, le quitta et fonda une nouvelle secte (cf. DS, t. 8, col. 100-102) et Christophe Plantin d'Anvers (cf. Max Rooses, *op. cit.*). Le groupement connut une certaine expansion dans les Pays-Bas, en Allemagne, en Angleterre et en France; le nombre de ses adhérents resta néanmoins fort limité, tant du vivant qu'après la mort du fondateur. Vers la fin du 17e siècle, il avait disparu.

Sur la Famille de la Charité, voir : art. *Familisten*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 5, 1898, p. 750-755 (bibl.); DNB, t. 14, p. 428; M. Rooses, cité *infra*, p. 62 svv.; R. M. Jones, cité *infra*, p. 432-433 et 440 svv; DS, t. 8, col. 102 : bibl.

2) Les *œuvres de Niclaes*, très nombreuses, ont été rédigées pour la plupart durant son séjour à Emden (1640-1660). La notice du DNB donne vingt-trois ouvrages authentiques et cinq, d'origine incertaine, communément attribués à Niclaes. Celui-ci signait « H. N. », initiales de ses prénom et nom, mais signifiant aussi « Homo novus » (Jones, p. 432, n. 2). Ces écrits sont rédigés en allemand dialectal; ils ont été presque tous traduits en anglais. Voici les principaux :

Den Spegel der Ghercticheit... (Anvers, Plantin, vers 1560); — *Ene Figuer des Warachtigen und geistelicke Tabernakels*; — *Exhortatio. De Eerste Vormaninge H. N. tot syne Kinderen*... (1573); — *Evangelium Regni*.

Ein Frolicke Bodeschop vam Rycke...; — *Die gründige refereinen die H. N.*; — *Die Lieflicke refereinem H.N.*; — *Refereinen ende rondelen edder rymische spröken* (ces trois derniers ouvrages, s l, 1575); — *Terra Pacis. Wäre getügenisse van idt geistelick Landtschop des Fredes* (Cologne, 1580); — diverses épîtres et des cantiques.

Tous ces écrits de Niclaes furent prohibés par le concile de Trente en 1570 et 1582, puis en 1590 par bulle papale (Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 1, Bonn, 1883, p. 98, 412, 604).

Sur les écrits : DNB, p. 428-430; Rooses, p. 62 svv, 87 svv; Jones, p. 433 svv.

3) *Doctrine.* — Si l'*Evangelium Regni* semble avoir été assez répandu, le principal traité de Niclaes est le *Spegel* (= *The Glass of Righteousness*; *Le Miroir de justice*), ouvrage abstrus et peu lisible (Rooses, p. 62-63). La doctrine exposée par Niclaes et professée dans la Famille de la Charité semble se ramener à une « sorte de panthéisme mystique » (Cross-Livingstone, cité *infra*), de formulation assez confuse, appuyé sur une morale austère et exigeante. L'idée centrale, inculquée avec insistance, est que la vraie justice et la sainteté réelle ne sont pas du type d'une justice simplement imputée ni d'une sainteté extérieure. Vraie justice et réelle sainteté font accéder à la Vie : l'homme nouveau se trouve inséré dans la Vie de Dieu, il se trouve ainsi « divinisé » en conformation avec le Christ (celui-ci est divinisé de manière absolue). Cette assimilation au Christ réclame une parfaite obéissance à l'Esprit d'amour.

Jones (p. 434) estime que Niclaes tenait le Christ pour vraiment Dieu, bien que ses formulations soient souvent floues et ambiguës. Les adversaires de la secte, dans les Pays-Bas et en Angleterre, lui reprochèrent des désordres moraux et dénommèrent les sectateurs « libertins ». Il se peut que le libertinage soit dans la logique d'un système de pensée dans lequel le fondateur et certains au moins de ses adeptes se tenaient pour infaillibles; cependant la doctrine morale de la secte était austère et l'accusation des adversaires semble peu fondée, au moins en ce qui concerne Niclaes (Rooses, p. 63-66; Jones, p. 435 svv).

Niclaes fut influencé par l'anabaptiste hollandais David Joris (ou George, † 1556). Un adversaire anglais contemporain, John Rogers, disait : « David George a pondu l'œuf; H. N. a fait éclore le poussin » (Jones, p. 442). Le fondateur ne semble pas avoir eu de liens avec d'autres anabaptistes. On a relevé certaines affinités entre son groupement et celui des Quakers; peut-être, à la disparition de la Famille de la Charité, certains de ses derniers membres passèrent-ils au Quakérisme.

F. Nippold, *H. Niclaes und das Haus der Liebe*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 32, 1862, p. 323-402, 473-563. — DNB, t. 14, p. 427-431 (art. *Nicholas* : sources et bibl.). — M. Rooses, *Christophe Plantin*, 2e éd., Anvers, 1897, p. 61-92. — R. M. Jones, *Studies in Mystical Religion*, Londres, 1909, ch. 18, p. 428-448. — G. H. Williams, *The radical Reformation*, Philadelphie, 1962 (nous n'avons pas vu); — NCE, t. 10, 1967, p. 458. — Cross-Livingstone, 1974, p. 973 et 502. — DS, t. 8, col. 100-102.

Hervé Coathalem.

NICODÈME L'HAGIORITE, moine athonite, 1749-1809. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Importance.*

1. **Vie.** — Outre la panoplie de ses ouvrages, surtout l'*Apologia*, la source principale d'information biographique est le *Bios kai politeia* (« Vie, *politeia* et combats menés par le très saint-savant ... Nicodème ») rédigé par le hiéromoine Euthyme, son contemporain et ami (éd. par Spyridon de Lavra, d'après la copie du géronte Théodore de Sainte-Anne d'Iviron, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς = GregPal., t. 4, 1920, p. 636-641; t. 5, 1921, p. 210-218).

Euthyme signale qu'un éloge (*Bios enkômiastikos*) avait été rédigé antérieurement par Athanase de Paros (1721/22-1813); il ne semble pas s'être conservé, car on peut difficilement l'identifier avec le « Rapport authentique sur les troubles de la Sainte Montagne », rédigé par Athanase et encore inédit (ms *Grande Lavra* Ω 6; cf. S. Eustratiadès, *Katalogos*, 1815, p. 324). Le *Bios* d'Euthyme fut utilisé pour la « Vie en résumé... de Nicodème » par Onuphre l'Ivirite; éd. par Étienne et Niphon (Skourtaioi) en préambule de la traduction par Nicodème du *Commentaire des Épîtres de S. Paul* de Théophylacte, t. 1, Vienne, 1819, p. 11-12. Pour les mots techniques désignant, entre autres, l'habitat des moines athonites, cf. DS, t. 4, col. 946.

Nicolas (nom de baptême) Kalliboutzès naquit en 1749 à Naxos, chef-lieu de l'île égéenne du même nom. Sa mère Anastasie entra plus tard au couvent sous le nom d'Agathe. Son père Antoine l'amena à seize ans (1765) poursuivre ses études à l'École évangélique de Smyrne, centre important de culture orthodoxe sous la domination turque (cf. A. Daviast, dans *Échos d'Orient* = EO, t. 2, 1888-1889, p. 297-301). En 1770, la guerre russo-turque obligea l'étudiant à regagner Naxos où il se mit au service du métropolite de Paronaxia. La fréquentation de trois moines athonites réfugiés à Naxos dans le contexte de la querelle des colybes (cf. *infra*, n. 29) éveilla Nicolas à l'idéal athonite, qu'il réalisa seulement après un séjour à Hydra, île proche de l'Argolide, auprès de Macaire de Corinthe (cf. DS, t. 10, col. 10-11) et du géronte Sylvestre, plus tard son directeur spirituel.

Arrivé à l'Athos en 1775, Nicolas se fixa au monastère de Dionysiou, sur la côte sud-ouest de la péninsule. Le papas Joseph lui donna l'habit et le nom de Nicodème. Nommé lecteur du katholicon et secrétaire de la monè, le jeune moine s'installa au kellion de Saint-Antoine. Son existence est désormais partagée entre l'*hèsychia* en divers ermitages et une dévorante activité d'écrivain, surtout après la visite à l'Athos de Macaire de Corinthe en 1777. Après un séjour d'une année près de son biographe Euthyme à Kapsala, Nicodème voulut rejoindre la communauté monastique établie en Moldavie par Païsij Veličkovskij (1722-1794; DS, t. 8, col. 1142; t. 10, col. 1598-1599). Victime d'une tempête au cours de la navigation, il profita de l'escale à Thassos pour rebrousser chemin et pratiquer l'*hèsychia* au kellion Saint-Athanase. « Épris d'oraison mentale » (GregPal, t. 5, p. 210), il s'associa au géronte Arsène, qu'il avait rencontré à Naxos, dans sa calybe au-dessus du skite du Pantocrator; il devint son dirigé spirituel et le suivit dans sa retraite de Skyropoula, « petite île aride » face à l'Eubée, qu'il décrit dans une lettre à son cousin Hiérothée, alors évêque d'Euripe en Eubée et bientôt métropolite de Janina (avril 1779); cf. Nicodème, *Encheiridion symbouleutikon*, Venise, 1801, p. 9-13.

Revenu à l'Athos en 1778, il reçoit le « grand habit » et acquiert « la calybe située en haut du kyriakon dans le maquis appelé de Théonas » (GregPal, p. 211). Au bout d'un an, son compatriote Jean (devenu le moine

Hiérothée) se fait son dirigé et le restera pendant sept ans. Une seconde visite de Macaire donne une nouvelle impulsion aux travaux de l'ermite-publiciste. Peu après, Athanase de Paros appelle Nicodème à Thessalonique pour l'édition des œuvres de Grégoire Palamas, malheureusement torpillée. De retour à l'Athos, Agapios le Péloponnésien l'oriente vers la publication du *Pèdalion*, source de nouvelles déconvenues (p. 212-213). Nicodème se fait alors l'hypotaktikos du géronte Sylvestre, au monastère du Pantocrator. « Mais l'amour de l'*hèsychia* » le pousse à s'isoler de nouveau; il s'installe « dans la calybe en face de Saint-Basile », près de l'ermitage d'Euthyme, qui énumère les œuvres rédigées alors (p. 213-214).

« En 1805, à 57 ans », Nicodème monte vers le papas Cyprien et reste avec lui toute une année. Puis, toujours « par amour de l'*hèsychia* », il retourne « à sa première calybe... dans le maquis » (p. 215). Nouveau séjour d'un an. Euthyme le décrit ensuite pratiquant l'hésychasme au milieu des troubles causés par la controverse des colybes, dans laquelle Nicodème s'était engagé à la tête des traditionalistes (p. 215-216). La composition de l'*Apologie* précéda de peu sa dernière maladie, au cours de laquelle il alla reprendre souffle au monastère de Koutloumous (5 juillet). Revenu au kellion des frères Skoutarioi à Kapsala (il leur confia le soin de publier ses œuvres encore inédites), Nicodème se fit apporter les « reliques » de Macaire de Corinthe et du géronte Parthénios, communia aux saints mystères et mourut « à six heures de la nuit » le 14 juillet 1809. Il avait soixante ans.

Par décret synodal du 31 mai 1955, le patriarcat œcuménique, sur requête unanime des moines de la Sainte Montagne, a canonisé Nicodème et fixé sa fête au 14 juillet (Ὀρθοδοξία, t. 30, 1955, p. 153-154; trad. franç. Papoulidis, p. 311-312); l'Église russe a retenu cette date pour l'insertion du nouveau saint dans ses Ménées (« Journal du patriarcat de Moscou », 1956, n. 5, p. 37).

2. **Œuvres**. — Pour une bonne part travail en collaboration, compilation, adaptation ou paraphrase, mais avec aussi des écrits originaux, la production littéraire de Nicodème forme toute une bibliothèque ascétique et morale, liturgique et hagiographique, scripturaire et canonique. Un inventaire assez récent a dénombré cent-cinq titres (Papoulidis, p. 312), tous d'un certain intérêt pour la spiritualité. De cette Somme, due au « moine le plus laborieux dont ait à se glorifier l'Église grecque depuis plusieurs siècles » (V. Grumel, DTC, t. 11, col. 486), nous retiendrons les principaux éléments, selon l'ordre des disciplines combiné autant que possible avec l'ordre chronologique de parution.

1° Philocalie des saints neptiques, Venise, 1782. — De ce recueil des textes estimés les plus représentatifs de la spiritualité orientale, l'initiative revient à Macaire de Corinthe, mais la collaboration de Nicodème fut décisive pour en assurer la richesse et la diffusion. Cf. DS, t. 2, col. 1799-1801; t. 8, col. 1140-1141; t. 10, col. 10; art. *Philocalie*.

2° Evergétinon. — Sur ce florilège spirituel très abondant, édité par Macaire et Nicodème à Venise en 1783, cf. DS, t. 5, col. 502-503; t. 10, col. 10-11; art. *Paul Evergétinos*, où l'on trouvera un résumé du contenu des quatre livres.

3° Sur la communion fréquente. — A la suite de L. Petit (DTC, t. 9, col. 1450-51), nous avons attribué à Macaire de Corinthe (DS, t. 10, col. 10) l'*Encheiridion anonymou tinos apodeiktikon* : « que les chrétiens doivent participer plus souvent aux divins mystères », Venise, 1777 (cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique au 18e siècle*, t. 2, Paris, 1928, p. 238, n. 880). Il faut restituer la paternité de cet ouvrage à *Néophyte le causocalybite* ou le Péloponnésien, né à Patras (1713-1784).

En font foi deux mss de l'Académie de Bucarest (cod. 988, f. 225-261 et 192, f. 19-60) d'où dérive, par manière de périphrase, l'édition vénitienne, et sur lesquels est établie la récente édition (anonyme, non datée et sans grande prétention scientifique) publiée à Athènes en 1976 : Néophyte hiérodiacre..., *Peri tès synechous metalèpseôs*. L'introduction restitue l'œuvre à Néophyte (p. 7-33); après le texte original (p. 35-117), le livre reproduit, avec division en chapitres et quelques corrections de style, le texte de l'éd. de 1777 (p. 118-223). Cette apologie de la communion fréquente s'appuie sur l'Écriture, les canons apostoliques et patristiques, de préférence Basile de Césarée, Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie. L'opinion qui voit dans l'opuscule de Michel de Molinos (cf. DS, t. 10, col. 1490) la source de cet écrit (Ch. S. Tzogas, « La querelle sur les *mnèmosyna* à la Sainte Montagne », Thessalonique, 1969, p. 125; cf. DS, t. 10, col. 10) demanderait un examen plus approfondi.

Sur ce Néophyte, voir A. Camariano-Cioran, *Les académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessalonique, 1974, p. 413-431 et *passim* (index : Cavsocalyvitis); il y est dit que l'ouvrage fut écrit à Brasov (p. 425, n. 306).

En 1783 paraissait à Venise, également sans nom d'auteur, le « Livre très utile à l'âme sur la fréquente communion... » (Legrand, *ibidem*, p. 398, n. 1095). L. Petit considérait cet ouvrage comme une refonte par Nicodème de l'opuscule qu'il croyait de Macaire (DTC, t. 9, col. 1450-1451; de même V. Grumel, DTC, t. 11, col. 486-487). Une fois établie la véritable paternité de l'*Encheiridion* se pose le problème de celle du *Biblion psychôphelestaton*.

Lorsque le patriarche Néophyte de Constantinople notifia à Macaire la décision de réhabiliter le livre sur la communion fréquente (1790), il tenait celui-ci pour l'auteur de l'ouvrage (DS, t. 10, col. 10); de même Athanase de Paros (après 1805) loue Macaire d'avoir écrit ce livre (*Akolouthia tou... Makariou*, Chios, 1863, p. 47). Par contre, Nicodème, dans son *Apologie* (1809), évoque son « petit livre sur la communion fréquente » (éd. de Venise, 1819, p. 84); son biographe Euthyme assure qu'il « corrigea et amplifia le précieux petit ouvrage (*panchryson ponèmation*) sur la fréquente communion » (GregPal, t. 4, p. 640). Quoi qu'il en soit de la part prise par Macaire et Nicodème, il est certain que leur collaboration a produit une refonte complète de la monographie de Néophyte.

L'écrit de Macaire-Nicodème, après un prologue sur le Corps et le Sang du Christ, manne et breuvage du nouvel Israël (p. 1-12), s'articule en trois parties. La première est un commentaire de l'Oraison dominicale (p. 13-93), centré sur la demande du pain *epiousios* (p. 44-68; Néophyte avait traité ce sujet dans un opuscule inédit, cf. éd. d'Athènes citée *supra*, p. 33, n. 2; on ne sait si notre écrit s'en inspire). La deuxième partie (p. 94-195) enrichit les témoignages patristiques par des recours aux autorités plus récentes : saint Théodore Stoudite, Job Jasitès, Gabriel de Thessalonique, Nicolas Cabasilas, Scholarios, avec même une allusion aux théologiens scolastiques (p. 128). La troisième, par objections et réponses, amplifie encore l'opuscule de Néophyte (p. 196-327).

M.-J. Le Guillou, *L'Athos et la vie eucharistique*, dans *Le Millénaire du Mont Athos*, t. 2, Chevetogne, 1964, p. 111-120. — R. A. Klostermann, *Nikodemos Hag. über das Abendmahl*, OCP, t. 45, 1979, p. 405-409 (Macaire ne serait intervenu que par de légères retouches dans cet ouvrage, bien dans le style de Nicodème; mais l'exposé est basé sur la partie centrale, la plus nicodémienne; en outre, l'écrit serait « une prise de position absolument unique » en comparaison des autres « écrits orthodoxes sur l'eucharistie »; c'est oublier l'ouvrage antérieur de Néophyte).

4° L'éd. de l'Alphabètalphabètos de Mélèce le confesseur, dont le traité sur la communion citait des passages (p. 285-287, 303), avait été préparée par Nicodème au cours de ses premières années d'écrivain mais ne put être réalisée par manque de fonds (Theoklètos, p. 116-118, donne un extrait du prologue de l'éd. projetée; voir également le prologue du *Néon eklogion*, *infra*). Cette curieuse Somme ascétique ne fut publiée qu'en 1928 (cf. DS, t. 10, col. 974-975).

5° Syméon le nouveau théologien. — Euthyme affirme que Nicodème « corrigea et embellit le livre de saint Syméon... » (GregPal, t. 5, p. 211-212), laissant entendre qu'il s'agit d'autre chose que les textes de Syméon insérés dans la *Philocalie*. De fait, en 1790, parut à Venise l'ouvrage intitulé : « De saint Syméon... les œuvres retrouvées (*Ta heuriskomena*), divisées en deux parties. La première contient les discours du saint traduits en langue commune par Denys de Zagoras... La seconde contient les ... discours en vers politiques... édités pour la première fois » (trad. partielle en turc, Constantinople, 1815; cf. S. Salaville, E. Dallegio, *Karamanlidika*, t. 1, Athènes, 1958, n. 51, p. 170-171). Ce Denys, ermite dans l'île de Piperi, face à la Sainte Montagne, s'est-il contenté du travail de copiste, signant de son nom par obéissance à l'humble Nicodème (Theoklètos, p. 176)? Ou la contribution de ce dernier se serait-elle limitée à la transmission des mss (Papoulidis, p. 111)? Mais sans doute peut-on suivre le titre et réserver à Nicodème la seconde partie, anonyme comme toutes ses publications antérieures; l'hagiorite pourrait encore avoir rédigé le prologue, qui dégage l'essentiel de l'œuvre de Syméon, une théologie du cœur et des larmes.

Denys semble avoir collaboré aussi à l'édition d'une partie des écrits de Mélèce, d'après des mss de provenance pipéritaine, site voisin du lieu où le Galésiote dit avoir composé son Florilège (cf. DS, t. 10, col. 973, 975).

De toute façon, cette édition des œuvres de Syméon, qui a tant marqué la tradition hésychaste, révèle aujourd'hui ses insuffisances critiques; voir les introductions de Mgr B. Krivochéine, *Catéchèses*, t. 1, SC 96, 1963, p. 66 n. 1 et p. 191-193; de J. Koder, *Hymnes*, t. 1, SC 156, 1969, p. 19-21, 26-27, 38-39. L'éd. de Denys-Nicodème a été cependant reprise à Smyrne en 1886 et Athènes en 1959.

6° Barsanuphe et Jean de Gaza. — Le « Livre ... contenant des réponses à diverses propositions, composé par Barsanuphe et Jean, corrigé avec soin, et enrichi de la biographie des (deux) saints et d'une table très étendue » a été publié après la mort de Nicodème, Venise, 1816 (cf. S. Vailhé, EO, t. 7, 1904, p. 268-270; DS, t. 1, col. 1256, 1262). Dans la préface, datée du 22 juin 1803, Nicodème pressent le cri d'admiration que pousseront les moines en découvrant cette mine d'instructions ascétiques (p. 3-6). Malgré sa base étriquée et ses défauts, cette édition, reproduite à Volos en 1960, est encore la seule à rendre accessible l'ensemble de ce recueil (sur l'éd. partielle en PO 31, 3, Paris, 1966, et la trad. franç., Solesmes, 1972, cf. art. *Jean de Gaza*, DS, t. 8, col. 538).

7° Pénitentiel. — « Livre très utile à l'âme divisé en trois parties... à partir d'extraits de divers maîtres et mis en bon ordre par le moine Nicodème et édité pour la première fois... », Venise, 1794.

La première partie commence par un prologue adressé aux « pères spirituels » où Nicodème rappelle l'importance de leurs pouvoirs (lier et délier les péchés) et leur quadruple fonction de médecins, juges, « chasseurs » (*kynègoi*) et pasteurs (p. 3-7). Il traite ensuite, en onze chapitres, de la vertu et de la science exigées du confesseur, des trois catégories de péchés (mortels, véniels, imperfections), des dix commandements, des circonstances du péché, de la *metanoia*, des pouvoirs du *pneumatikos*, de la conduite à tenir en général, selon les diverses catégories de pénitents et dans l'imposition des peines canoniques (*kanonizein*), enfin de la « prière » d'absolution et du secret de la confession (p. 9-92).

A propos des sanctions canoniques, Nicodème part en guerre contre l'*exomologarion* (sans doute la *Panoplia pneumatikè*, Rome, 1630) du chypriote catholique Néophyte Rhodinos (traducteur en néo-grec de l'*Imitatio Christi*), responsable d'avoir mal influencé « un homme de grand nom » (l'ex-patriarche Callinique de Constantinople), et souligne la nécessité de *kanonizein* selon les canons de Jean le jeûneur (p. 67-68).

La seconde partie rapporte les 205 canons attribués à ce patriarche (DS, t. 8, col. 588), interprétés ici d'après les grands canonistes byzantins (p. 93-133). Suivent « Quelques propositions nécessaires » non considérées par ces canons (apostats, bestialité, noces plurales, mariages mixtes, offrandes à refuser, jeûne du mercredi et du vendredi, usure; p. 134-144).

Au pénitent, la troisième partie apprend que la pénitence est un bain purificateur et un remède. En quatre chapitres, Nicodème l'entretient de la préparation à la confession, des parties constitutives du sacrement, du choix du confesseur, de l'examen de conscience, de la manière de se confesser, de l'acceptation du « canon » pénitentiel, enfin de la conduite à tenir après la confession : souvenir des péchés, confession fréquente, pensée des fins dernières, connaissance du péché, prière (p. 147-223).

« Livre tout à fait inconnu jusqu'alors dans l'Église orthodoxe » (Theoklètos, p. 181), le traité nicodémien, par son vocabulaire et son ordonnance systématique, renvoie à un modèle latin. On a pensé au traité de Rhodinos, celui que Nicodème combat (Papoulidis, p. 306). Peut-être faudrait-il s'orienter vers le correspondant latin ou italien du *Pneumatikos didaskomenos* que Nicodème cite non sans réserves (p. 5, n. 1; p. 80, n. 1; il semble avoir lu *Il direttore... della perfezione cristiana* de Pinamonti, qui au ch. 7 fait allusion aux « cacciatori »). De toute façon la mentalité est bien orientale, comme le sont les autorités alléguées. Partout prédomine la rigueur athonite. L'acribie des canons est brandie à l'égard des homosexuels, contre la condescendance préconisée par Rhodinos, et c'est en vue de sauvegarder intégralement le rituel byzantin que Nicodème reproche à Callinique d'avoir préféré la formule indicative à la « prière », ou formule déprécative, de l'absolution.

Cet ouvrage est celui de Nicodème qui a été le plus souvent réédité. La version turque (en caractères grecs) publiée dès

1799 a bénéficié d'un texte revu et complété par l'auteur (cf. S. Salaville et E. Dalleggio, *Karamanlidika*, t. 1, n. 27, p. 102-104). — Une éd. augmentée a été publiée à Venise en 1804, aux frais de Hiérothée de Janina (Gkinès-Mexas, t. 1, n. 246). A la fin de la 2e partie sont insérés trois nouveaux chapitres : clercs *in sacris*, moines et moniales qui se marieraient (p. 198-204); habit des moines (p. 205-216; trad. angl., cf. DS, t. 4, col. 948); obligation pour les moines de rester dans leur monastère (p. 216-218). A la fin de la 3e partie, vient un discours sur « la présomption de ceux qui pèchent avec l'espoir qu'ils pourront se convertir » (p. 308-315), qui est pris aux « Exercices spirituels » et avait déjà été inséré dans l'*Epitomé des psaumes* (cf. *infra*). — Les autres éditions signalent la présence de ce « logos peri metanoias ». Elles portent dorénavant en tête du titre les mots Ἐξομολογητάριον ἤτοι... : Venise, 1818, 1835, 1842, 1852 (avec la notice sur Nicodème par Onuphre), 1857, 1868; Athènes, 1895, 1963; rééd. partielle en turc, Constantinople, 1835.

8° Le combat invisible. — « Livre très utile à l'âme appelé *Aoratos Polemos* composé jadis par un homme sage, embelli maintenant et corrigé... par le très saint moine Nicodème qui y a ajouté de belles prières kananyktiques... », Venise, 1796. En Occident, le nom de Nicodème est avant tout lié à cette adaptation du *Combattimento spirituale* du théatin Lorenzo Scupoli (Venise, 1549).

La transposition se constate déjà dans le titre où *aoratos* a été préféré à *pneumatikos*. Outre le prologue (p. 5-11), qui explique et justifie ce titre et place la communion fréquente, réelle et spirituelle (*noera*), parmi les armes souveraines de ce combat, l'apport de l'hagiorite intéresse les citations scripturaires (86), le recours aux Pères orientaux et auteurs byzantins les plus représentatifs de la tradition philocalique. Les autorités le plus souvent alléguées sont Isaac le syrien (18 fois), Basile de Césarée (15), Grégoire Palamas (11), Jean Chrysostome (8), Maxime le confesseur (7). Augustin d'Hippone est cité aussi souvent que Grégoire de Nazianze (5), plus que Jean Climaque (3). Pour plus de détails sur la confrontation avec le prototype, cf. l'art. de Papoulidis, *infra*.

Avec le ch. 25 (Comment maîtriser l'imagination et la mémoire), original, la comparaison entre le ch. 45 du *Combattimento* (oraison mentale) et le ch. 46 du *Polemos* montre le souci de Nicodème d'introduire la spiritualité des Pères neptiques, en particulier la tradition de la prière pure, la Prière à Jésus. Celle-ci est encore mise en évidence dans l'appendice : après des « éclaircissements » sur le nom de Jésus (graphique à l'appui et anagramme), figuré par l'octogone et prophétisé par les sybilles d'Érythrée et de Cumes (p. 320-321), Nicodème publie un kontakion et une sorte de litanie, rythmée de *Kyrie*, pour inviter le lecteur à s'appliquer « à la méditation (*mélétè*) continuelle du nom salvifique de Jésus », à l'exemple d'Ignace d'Antioche et de Julien de Jérusalem (évoqué d'après une autre source italienne, l'*Anthos charitôn*, cf. DS, t. 1, col. 699-700). Enfin, la lettre (traduite du latin) de Publius de Léontopolis envoyée de Jérusalem au sénat romain, et le passage relatif au Christ dans l'*Histoire* de Flavius Josèphe (p. 347).

Rééd. : Athènes, 1850, 1922, 1947, 1965; Venise, 1870; trad. roumaine, Neamt, 1826; russe (par Théophane le reclus, avec modifications), Moscou, 1885, 1892, 1899, 1904; anglaise (d'après la trad. de Théophane, par E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer), *Unseen Warfare*, Londres, 1952, 1963, 1978.

M. Viller, *N. l'hag. et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale. Le Combat spirituel et les Exercices de s. Ignace dans l'Église byzantine*, RAM, t. 5, 1924, p. 174-177, 416. — L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe...*, Paris, 1965, p. 62-64. — K. K. Papoulidis, « La parenté du livre *Aoratos Polemos* de N. l'hag. avec le *Combat spirituel* de L. Scupoli » (en grec), dans Μακεδονικά, t. 10, 1970, p. 23-24.

9° Exercices spirituels. — « Livre appelé *Gymnasmata pneumatika...*, amélioré par de nombreuses additions, soustractions et modifications, ... et enrichi de diverses notes par le moine Nicodème », Venise, 1800. Le modèle occidental est ici le jésuite italien G. P. Pinamonti, *Esercizi spirituali di S. Ignazio di Loyola distinti e divisi nella meditatione, negli esamini e nelle lezioni*, Venise, 1704.

L'avis au lecteur fixe d'abord le regard vers Dieu immobile et mouvant tout, selon Denys l'Aréopagite et Augustin, et vers l'homme, microcosme en recherche de Dieu. Nicodème rend hommage au livre « admirable, imprégné de l'Écriture et des saints Pères », d'où le sien est tiré. La division tripartite est parfaitement justifiée, car « tous les exercices spirituels et toutes les vertus s'acquièrent par ces trois moyens : la méditation, l'examen de conscience et la lecture spirituelle » (p. 8). L'auteur reconnaît devoir beaucoup à Démétrios le Péloponnésien, promoteur de l'édition (p. 5-12).

Certaines sections sont neuves, comme 11, 23e jour (sur la vie de Jésus-Christ, p. 176-177). Les lectures sont prises à la *Via del cielo appianata*, du même Pinamonti (*Opere complete*, Venise, 1769, p. 183-233). Nicodème donnera une grande diffusion à la deuxième, ce « logos... sur la *metanoia* », reprise dans son Pénitentiel (cf. *supra*) et son Manuel de conseils (cf. *infra*). Il cite des autorités nouvelles, dont un auteur « moderne », Georges Koressios † 1654, polémiste grec de formation universitaire italienne, bien au courant de la scolastique latine et de la théologie palamite (p. 513, 522). C'est un exploit de la part de l'hagiorite « d'avoir décanté pour l'usage des Orientaux le suc de la méditation et des examens spirituels méthodiques de l'Occident moderne » (L. Bouyer, p. 62).

Les *Gymnasmata* sont suivis des « Thrènes alphabétiques de Syméon le logothète » (Métaphraste; p. 657-659) et de « Prières à Jésus-Christ selon la mesure des vingt-quatre heures du jour et de la nuit » (p. 659-660).

M. Viller, art. cité. — K. K. Papoulidis, « La parenté du livre *Gymnasmata* de S. N... avec les *Exercices spirituels* de S. Ignace de Loyola » (en grec), dans Μακεδονικά, t. 11, 1971, p. 161-173.

10° « Manuel de conseils (*Encheiridion symbouleutikon*) sur la garde des cinq sens, de l'imagination, de l'esprit et du cœur... par le hiéromoine Nicodème l'hagiorite... », Vienne, 1801 (Gkinès-Mexas, t. 1, 58); rééd. Athènes, 1885; Volos, 1958.

Le nom de « hiéromoine » semble indiquer que Nicodème était alors prêtre; il doit y avoir erreur, car il n'est dit nulle part qu'il ait reçu le sacerdoce (la mention ne figure plus dans l'éd. d'Athènes, 1885). Le titre indique encore que l'éd. fut faite aux frais de Hiérothée, alors métropolite de Janina, pour qui l'ouvrage est composé.

L'avant-propos explique la genèse de l'ouvrage en publiant quatre lettres de la correspondance échangée avec Hiérothée, qui se sentait dépourvu des vertus nécessaires du pasteur; le premier jet fut revu et corrigé, au point de constituer le principal ouvrage ascétique de Nicodème, qui affirme n'avoir rien tiré de son propre

fonds mais tout emprunté aux Pères neptiques. L'introduction dévoile la cause du désarroi de Hiérothée, passé trop vite au sommet de la hiérarchie, en évoquant l'âge d'or de l'Église où l'on n'était promu à l'épiscopat qu'après un stage dans le monachisme, et où l'élection épiscopale était vraiment l'affaire de Dieu ou de tout le peuple chrétien (p. 19-25).

Les deux premiers chapitres synthétisent les données de l'anthropologie chrétienne : l'homme, *mégas kosmos* (parce que spirituel) dans le microcosme qu'est l'univers matériel; son corps, un palais dont le *noûs* est le maître et les sens sont les fenêtres; le *noûs*, à partir de la perception sensible, doit s'élever des créatures au Créateur; le péché originel est responsable de sa déchéance; le baptême dans le Christ est le principe potentiel de sa restauration (p. 26-47).

Les sept chapitres suivants passent en revue tous les secteurs où doit s'exercer l'ascèse chrétienne : garde de la vue (3), de l'ouïe (4), de l'odorat (5), du goût (6), du toucher (7), de tous les sens (8). Nicodème propose, sinon impose, aux évêques (adressé à l'un d'eux, l'exposé leur réserve des directives particulières, comme pour les relations avec les femmes), aux moines, et même à tous les chrétiens, des interdits si nombreux que peu de place est laissée à la sensibilité. Sont exclus parfums, tabac, lit moelleux, chevaux, chiens, oiseaux, bains et rire même (le Christ n'a jamais ri). La mortification affecte l'imagination (9), en principe relais entre les sens et le *noûs*, mais dans l'état actuel invention du diable (le Christ n'avait pas d'imagination). Au bagage scripturaire abondant (cf. DS, t. 4, col. 247), s'ajoute l'arsenal patristique où les meilleures armes sont fournies par Basile de Césarée et Isidore de Péluse (DS, t. 7, col. 2100-2102).

Le ch. 10, « De la garde de l'esprit et du cœur » (p. 148-180), développe les grands thèmes et la technique précise de la méthode néo-hésychaste (DS, t. 8, col. 1140-1141). Le ch. 11 et dernier disserte sur « les plaisirs de l'esprit et les joies spirituelles » (p. 181-288) : observance des commandements de Dieu et accomplissement de sa volonté, découverte des *logoi* (présence du Verbe) dans les Écritures, la création, surtout le mystère de l'Incarnation; « théorie » des attributs divins. En conclusion, ce *symbouleutikon* conduit au vrai bonheur (p. 288-289).

Par manière d'appendice : brève étude anatomique du cœur d'après la science (p. 289-294); recension des miracles lors de la mort du Christ, où le nom du « jésuite Cordier » (p. 299) clôture une liste d'autorités patristiques, byzantines, orthodoxes contemporaines (Pachymère, Scholarios, Nicéphore Théotokis); composition poétique pour les vêpres de Pâques (p. 300-301).

L'*apologie* finale (p. 302-316) répond à ceux qu'avait étonnés une note de l'*Aoratos polemos* (ch. 49, p. 206-207). Nicodème y affirmait qu'au sein d'une humanité tout entière encline au mal la Théotokos fut seule capable de rendre grâce à Dieu, et aussi que l'humanité entière eut comme finalité la Mère de Dieu, et celle-ci son Fils. On pouvait soupçonner que Nicodème était favorable à l'Immaculée Conception. Dans sa réponse, celui-ci évite de repousser toute insinuation dans ce sens. Il s'applique à démontrer que la doctrine de la primauté et de la prédestination de Notre-Dame (notamment l'interprétation mariale de *Prov.* 8, 22-23) était bien fondée sur la tradition (Cappadociens, André de Crète, Maxime, même Augustin; plus tardivement Joseph Bryennios, Miniatès, Koressios, et surtout Grégoire Palamas).

« Avec ces théologiens sacrés d'autrefois s'accordent de nombreux théologiens scolastiques plus récents qui dérivent de l'école de Jean Scot à la pensée si profonde, lesquels disent : Si Adam n'avait pas péché, le Christ aurait dû prendre un corps impassible » (p. 307) : allusion probable au « Christus non venisset passurus... nisi aliquis prius peccasset » de Duns Scot.

Cf. A. Argyriou, *N. l'hag...*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 50, 1976, p. 43-49.

11° Grégoire Palamas. — La plupart des écrits de Nicodème sont nourris de références à « saint Grégoire de Thessalonique », défenseur et théologien de l'hésychasme (cf. art. *Palamas*). A la fin du 17e siècle, le patriarche Dosithée, propagateur de la littérature théologique byzantine, projeta d'éditer l'ensemble des écrits de Palamas. Encouragé par Athanase de Paros, Nicodème entreprit de réaliser le projet. Il avait déjà recueilli en trois volumes la majeure partie du corpus et envoyé à Vienne, en vue de l'édition, le codex palamite du monastère athonite de Simonpetra. Mais l'imprimerie viennoise chargée de l'édition fut fermée par ordre du gouvernement autrichien turcophile, en avril 1798, pour avoir publié des écrits subversifs, notamment ceux du patriote grec Rhègas, dit Pheraios. Les mss furent confisqués. Des épaves récupérées semblent appartenir à cette édition (J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Gr. Palamas*, Paris, 1959, p. 337-338). L'éd. en cours (3 vol., Thessalonique, 1962-1970) devrait apporter, dans son dernier vol., des précisions à ce sujet. L'introduction prévue par Nicodème a été publiée dans Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, t. 4, 1833, fasc. 7, p. 93-101.

12° Les bonnes mœurs des chrétiens. — « Livre appelé *Chrèstoètheia tôn christianôn*, contenant treize sermons qui règlent pour le meilleur les mœurs mauvaises des chrétiens... »; éd. aux frais de Hiérothée de Janina, Venise, 1803 (Gkinès-Mexas, t. 1, 190).

L'avant-propos indique le double but de l'ouvrage : fournir de la « matière » au papas cappadocien Georges de Nem Seer (Nevsehir) et autres prédicateurs; faire admirer l'éloquence de Jean Chrysostome, dont il est entièrement tributaire.

Vu la ressemblance des titres, on se demande toutefois dans quelle mesure Nicodème n'entend pas donner un pendant rigoureusement chrétien à la *Chrèstoètheia* humaniste d'Antoine de Byzance, traducteur grec du *De civilitate morum* d'Érasme, trad. publiée à Venise en 1770 et souvent reproduite du vivant même de l'Hagiorite par Constantin Dapontès, autre polygraphe néo-grec, retiré d'abord à Piperi sous le nom monastique de Césaire (1753), puis à Xéropotamou de l'Athos (1757) où il mourut en 1784.

Après un sermon général sur « les mauvaises habitudes que le chrétien doit abandonner et les bonnes qu'il doit embrasser » (p. 1-12), les titres des huit sermons suivants évoquent les interdits déjà signalés à propos du *Symbouleutikon*: instruments de musique, danses et chants (p. 12-24); jeux, danses et chants aux mariages (p. 24-37); calomnies, délations, faux serments et faux témoignages (p. 37-54); maquillage, parfums, fard, curiosité des regards (p. 54-77); jeux divers, lutte, lancement du poids et autres sports, même en simples spectateurs (p. 77-93); obscénités, fables et contes, rire (p. 93-115); réprobation de tout art qui ne soit pas « selon Dieu » (p. 115-159); magie et sorcellerie (p. 159-193). Les quatre derniers *logoi* traitent du scandale (p. 194-213), de la correction fraternelle (p. 214-241), de la fréquentation des églises et de l'attitude qui y convient (p. 242-273), enfin de l'observance des commandements (p. 274-305). La suite prolonge ce dernier sermon : bref commentaire du décalogue (p. 306-307) et, en 16

képhalaia, les commandements du Seigneur contenus dans le nouveau Testament (p. 308-319).

Rééd., Hermoupolis (Syros), 1838 (Gkinès-Mexas, t. 1, 2930; des pièces adventices ont été ajoutées); Chios, 1887; Volos, 1957 (cf. *Irénikon*, t. 31, 1958, p. 267-268). Un *Logos peri Ekklèsias kai ekklèsiasmos* de Nicodème a été publié à Athènes en 1980.

13° Recueil de canons marials. — « Couronne de la toujours Vierge ou *Neon theotokarion*... contenant 72 canons à la toute sainte Théotokos composés par 22 mélodes divins, tirés des mss de la Sainte Montagne... », Venise, 1796. La piété orthodoxe s'exprime surtout dans la liturgie. Nicodème s'est donné beaucoup de peine pour l'enrichir en puisant dans le trésor de l'hymnologie patristique et byzantine et pour en commenter les divers éléments.

Dans ce premier recueil, il introduit et fait défiler, à la suite de David : André de Crète, Théophane de Nicée, Joseph l'hymnographe, Jean Euchaïtès, Métrophane de Smyrne, Théodore Stoudite, Photius de Constantinople, Georges de Nicomédie, Théoctiste Stoudite, Paul d'Amorium, Nicolas Kataskeptikos, Athanase de Constantinople, Ignace de Constantinople, Marc d'Éphèse, Théodore Laskaris, Manuel le rhéteur, Élie l'Ekdikos, Callinique d'Héraclée, l'autre Nicolas et la moniale Thècle. Le titre *Neon* (nouveau) s'explique par le recueil antérieur d'Agapios Landos (DS, t. 1, col. 248) que Nicodème entend améliorer (p. 7).

A une série de sept canons sur le premier mode pour le soir des jours de semaine (à partir du samedi), font suite les canons pour les sept autres modes de l'*Octoèchos*. Jean Euchaïtès est le mieux représenté; à part, un canon iambique du même, un canon joyeux de Joseph l'hymnographe et un canon d'action de grâces de Nicolas chanté le samedi de l'acathiste à l'Athos (p. 227-236); enfin graphiques (cercle et rectangle) sur le nom de *Maria*.

Rééd., Constantinople, 1849 (Gkinès-Mexas, t. 2, 5033); Venise, 1863, 1864; Athènes, 1906. Sur la valeur du recueil, S. Eustratiadès, Θεοτοκάριον, t. 1, Chennevières, 1931, p. 9; N. B. Tômadakès, « Sur le Theotokarion de N. » (en grec), dans Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, t. 32, 1963, p. 1-2, 15-22.

14° Canons et oikoi. — « Canons des huit modes pour Jean le théologien... », Leipzig, 1799 (L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. 119-120).

Encadrés par les huit canons de Joseph (p. 1-65) et les *oikoi* de Jean Eugenikos (p. 84-96; cf. DS, t. 8, col. 502), les deux canons de Nicodème sur Jean l'évangéliste (p. 65-84), composés à la demande du moine Athanase de Koutloumous, ne représentent qu'une faible partie de la production hymnographique de l'Hagiorite. D'autres pièces seront signalées; dans la liste des inédits (Theoklètos, p. 319-321), notons huit canons pour la Présentation de la Mère de Dieu, et six en l'honneur de saint Georges.

15° Recueil de prières. — « Epitomé des psaumes de... David. Anthologie de prières katanyctiques... », Constantinople, 1799, aux frais du patriarche Néophyte.

Le prologue (p. 7-25) parle de la nécessité de la prière, de la componction et des larmes, et dit que ce florilège, basé sur des recueils athonites préexistants, fut composé à la requête du patriarche Néophyte, en visite à l'Athos. Suit le *logos peri metanoias* (p. 1-53), repris des « Exercices spirituels » (cf. *supra*).

L'Epitomé des Psaumes, œuvre de Gennade Scholarios, avait été publié à Bucarest en 1749 (Legrand, *Bibl... 18e s.*, t. 1, p. 372, n. 378); nouv. éd. Petit-Sidéridès-Jugie, *Œuvres complètes de G. Scholarios*, t. 4, Paris, 1935, p. 328-343.

Viennent ensuite, réparties en dix périodes, des prières pénitentielles et autres à Dieu le Père (10), au Christ (14), au Saint-Esprit (6), à la Trinité (12), à la Théotokos (16), à tous les saints (1) et pour diverses circonstances. Certaines sont anonymes, d'autres attribuées à une vingtaine d'auteurs (p. 54-192).

Suivent les *monologoi*, c'est-à-dire les *Soliloques* pseudo-augustiniens (PL 40, 863-898; cf. DS, t. 1, col. 1134), version néo-hellénique de la trad. grecque (encore inédite) de Démétrius Cydonès, publiée ici « pour l'utilité de ceux qui aiment par la prière s'unir toujours à Dieu » (p. 193-252); enfin, une prière à la Trinité de « Thekaras » (p. 253-254) et un sermon de Nicodème sur l'épiscopat (p. 255-272).

16° Manuel de tropaires pour le triduum pascal. — « *Encheiridion* contenant les éloges mélodiques et le canon de l'*epitaphios* imprimés dans le *Triôdion*... », Constantinople, 1800 (Gkinès-Mexas, t. 1, n. 14).

L'*epitaphios* est la composition poétique constituée d'*encomia* en mémoire de l'ensevelissement du Sauveur, qui se chante en trois stations aux matines du Samedi-Saint (ou déjà aux vêpres de la veille). Dans la préface, Nicodème écrit que les plus anciens *encomia* ont pour auteur Ignace, archimandrite de Saint-Démétrius (aujourd'hui Vatopédi, sur l'Athos), d'époque incertaine, l'auteur des plus récents étant inconnu (p. 1-2); certains pensent à Nil de Rhodes. On trouve dans cet *Encheiridion* les *encomia* (p. 7-27), un canon sur ce thrène par le moine Marc, évêque d'Otrante, et Cosmas le mélode (p. 27-39), et le canon de Pâques (p. 40-48).

17° Euchologion. — « Le grand euchologe... Corrigé avec beaucoup de soin », Venise, 1802 (Gkinès-Mexas, t. 1, 126).

Le biographe Euthyme mentionne cette révision de l'euchologe parmi les travaux entrepris à partir de 1794 (GregPal, t. 5, p. 214). N. Sathas indique qu'il s'agit de l'éd. de 1799 (*Neoellènika philologia*, Athènes, 1868, p. 626) et il a été généralement suivi. Or, les inventaires bibliographiques ne signalent que les éd. de 1792 (Ladas-Chatzèdèmos, t. 1, p. 138), 1802, 1803, 1806 (Gkinès-Mexas, t. 1, 126, 202, 405). L'éd. de 1792 est exclue. Comme les biographes rapprochent cette révision de la *Chrestoéthie* (avant selon Euthyme, après selon Onuphre), on peut penser raisonnablement à l'éd. de 1802.

18° Neon martyrologion, « martyrs... après la prise de Constantinople », Venise, 1799; rééd. Athènes, 1856, et 1961.

L'attribution à Nicodème de ce recueil anonyme est fondée sur le témoignage d'Euthyme (p. 211-212) et d'Athanase de Paros, qui précise qu'il fut édité sur l'initiative de Macaire; cf. L. Petit, *Bibliographie des acolouthies...*, p. xxx-xxxi.

Les notices sur ces soixante-seize néo-martyrs sont disposées par ordre chronologique : la première est celle de Jean de Trébizonde, la dernière de Georges de Magnésie. Pour plus de la moitié, le nom de l'auteur est indiqué ou référence est faite à une source anonyme; les autres, surtout à partir du 18e siècle, doivent être attribuées à Nicodème. Les éd. de 1856 et 1961 ont ajouté des notices de néo-martyrs postérieurs à Nicodème.

19° Néon eklogion, « nouveau choix de vies de saints », Venise, 1803 (Gkinès-Mexas, t. 1, 221); recueil anonyme, mais le témoignage d'Euthyme, les références du *Synaxaristès* et le style de la préface ne laissent aucun doute sur l'attribution à Nicodème. Les trente-

six vies sont disposées par ordre chronologique, avec des dates parfois surprenantes. En voici la liste avec référence à la BHG (le recueil reste en plus d'un cas la seule voie d'accès non paléographique aux documents) :

Photine la samaritaine (1541a), Polycarpe (301), Chariton (301), Thallelaios (1708), Paphnuce (1419), Niphon de Constantiniana (1372), Synkletikè (1694), Épiphane (696-697), Gorgonie (704), Macrine (1012), Païsios (1402), Martin « évêque de France » (1181), Cyrille d'Alexandrie (2099h), Andronic et Athanasie (123d), André de Crète (114), Eudokimos (808), Paul de Xéropotamou (1475), Théodose le jeune, ascète en Argolide († vers 922), identique apparemment à l'higoumène des Orobes (*Synaxarium eccl. Constantinopolitanae*, éd. H. Delehaye, Bruxelles, 1902, col. 877, 10; notice insatisfaisante dans BS, t. 12, col. 295), qui mériterait de figurer dans le prochain *Auctarium* BHG.

Luc le jeune (994), Euthyme le jeune (1028), Lazare le galésiote (980), Cyrille le philéote (468 et *Auctar.*; DS, t. 1, col. 1641-1642), Grégoire d'Assos (710a), Léonce de Jérusalem (985; DS, t. 1, col. 1642-1643), Syméon et Sabas de Chilandar (1693), Grégoire de Nicomédie (709; DS, t. 8, col. 1362; éd. D. G. Tsamès, dans *Epistem. Epet. theol. schol... Thessal.*, t. 19, 1974, p. 47-68), Mélèce le confesseur (1246a; DS, t. 10, col. 972), Cosmas de Zographou (393), Grégoire le sinaïte (722; DS, t. 6, col. 1013), Maxime le causocalybite (1237), Niphon l'athonite (1371), Grégoire de Thessalonique (718), Niphon de Constantinople (1373a), Nectaire l'athonite (1325), Gabriel et Kyrmidolès, néo-martyrs † 1522, Hiérothée de Kalamata † 1745, miracle de s. Georges (690).

Suivent douze récits tirés du *Pré spirituel* de Jean Moschus (ch. 47, 80, 78), et d'autres pièces dont, en supplément au *Néon martyrologion*, la Passion du néo-martyr Georges † 1801.

La 2e éd., Constantinople, 1863 (Petit, *Bibliographie...*, p. xxx) ajoute le synaxaire de Théonas de Thessalonique (2e moitié 16e s.).

20° Acolouthies. — Un bon nombre d'acolouthies ont été éditées sous le nom de Nicodème; nous en donnons la liste, avec renvois à l'ouvrage de L. Petit déjà cité et l'indication de quelques éditions, surtout récentes.

Jacques, frère du Seigneur, Venise, 1806; Athènes, 1975; Constantin d'Hydra † 1800, éditions du *Néon leimônarion* de Macaire de Corinthe (DS, t. 10, col. 11; Petit, p. xxviii-xxix, 45-47; ce recueil contient en préambule une *Apodeixis* de Nicodème : ceux qui, après avoir renié, confessent à nouveau le Christ par leur mort sont de vrais martyrs); Marc d'Éphèse (Petit, p. 136-137), Athènes, 1965; Pères de l'Athos (Petit, p. 229-230); déposition des reliques de s. Nicolas (Petit, p. 217); Cyrille d'Alexandrie (Petit, p. 55); Parascève (Petit, p. 226-227); Syméon le nouveau théologien (Petit, p. 270), Athènes, 1975; Jean Doukas Batatzès (Petit, p. 272); Thallelaios (Petit, p. 273), Athènes, 1971; Mélèce le confesseur, Ὁ Ἄθως, t. 2, 1928, p. 617-624; Théodosie de Constantinople, Athènes, 1933.

Canons paraclétiques : douze apôtres (Petit, p. 11-12); Charalampès (Petit, p. 37-38); Théotokos Gorgoÿpekoos (Petit, p. 153); Panaghia Portaïtissa d'Iviron, Jérusalem, 1907 (Theoklètos, p. 320); Jean Chrysostome, éd. I. D. Malliaris, Athènes, 1960; Pierre et Paul, canon et 24 *oikoi* (Petit, p. 193); Simon Myroblytès, Athènes, 1925.

21° Synaxaristès des douze mois de l'année, Venise, 1819 (Gkinès-Mexas, t. 1, n. 1195; Petit, p. xxxi).

En 1607 paraissaient à Venise les *Synaxaria* de Maxime Margounios (DS, t. 10, col. 333), intitulés ensuite (cinq éd. de 1621 à 1691; Petit, p. xxvii) « Vies des saints traduites du texte grec des synaxaires » (= ménées). Cette traduction néo-grecque ne fut plus imprimée au 18e siècle, alors que se multipliaient les éditions des ménées. Nicodème en donne la raison dans sa préface : la traduction est tellement « obscure, inexacte et fade » que les moines lui ont préféré le grec original. Celui-ci est attribué à Maurice, diacre de Sainte-Sophie, que certains font vivre au 12e siècle (« Encyclopédie religieuse et morale », t. 11, col. 556). Nicodème a donc rendu plus intelligible la langue de Margounios, corrigé et enrichi le texte de Maurice. Il indique lui-même ce qu'il tire d'autres sources ou ajoute de son cru; il entend présenter une « bibliothèque mondiale », un « remède approprié aux passions », bref fournir « un livre presque inépuisable », dont la lecture est recommandée surtout pour les longues nuits d'hiver.

Rééd. : 12 vol., Constantinople, 1842; 3 vol., Zante, 1847; 2 vol. Athènes, 1868 (Petit, p. xxxii-xxxiii). Trad. angl. de six synaxaires de cette dernière éd. par E. C. Topping, *Sacred stories from Byzantium*, Brooklin Mass., 1977.

Le moine Constantin Doukakès (1845-1908), auteur lui aussi d'un ouvrage « Sur la communion fréquente » (Athènes, 1880, 1886, 1895), a considérablement enrichi l'œuvre de l'Hagiorite dans son *Megas synaxaristès* (12 vol., Athènes, 1889-1896; Petit, p. xxiii-xxiv); c'est le plus important recueil hagiographique néo-grec, dont on souhaiterait toutefois la refonte d'un point de vue critique.

22° Kèros Charitôn, « Jardin des grâces ou commentaire élégant des neuf odes de la psalmodie... », Venise, 1819 (Gkinès-Mexas, n. 1166; cf. art. *Hortus*, DS, t. 7, col. 784).

Le commentaire des neuf cantiques bibliques de l'office choral s'inspire de Nicéphore Xanthopoulos (*supra*, col. 203-208) et des Pères de l'Église, notamment d'Augustin. Il invoque l'autorité de celui-ci pour affirmer, à propos du Magnificat, que la Vierge, quoiqu'exempte de fautes personnelles et d'inclination au péché, fut soumise jusqu'à l'Annonciation à la malédiction originelle (p. 179). D'autres passages peuvent être invoqués en faveur de l'immaculée conception, dans la ligne de Grégoire Palamas (Jugie, *L'immaculée conception...*, p. 378-379).

Suivent quatre chapitres « sur les pensées mauvaises » (p. 215-219); des vers iambiques « sur l'oraison dominicale », qui sont d'un moine de Koutloumous (p. 220); un écrit « sur les fruits de l'oraison mentale et de la prière du cœur » du patriarche Kallistos II (p. 221-222); un extrait de Jean Kalothetos « quand commence à resplendir la lumière divine », seul fragment édité de l'œuvre de ce palamite (cf. DS, t. 8, col. 1362; corriger le nom de l'éditeur) avant l'éd. par D. G. Tsamès des « Discours », puis des « Œuvres de J. K. », Thessalonique, 1975, 1980; l'opuscule de Gennade Scholarios « Sur le premier service de Dieu », édité en 1806 par Serge Makraios et reproduit ici avec des notes (rééd. non mentionnée dans l'éd. Petit-Sidéridès-Jugie, t. 4, 1935, p. 236-264). Viennent enfin des modèles de lettres parénétiques, dont « les plus simples » sont de l'athonite contemporain Christophore le Prodromite (p. 250-288).

23° Heortodromion, « commentaire des canons mélodiques des fêtes du Seigneur et de la Mère de Dieu », Venise, 1836, aux frais des frères Skourtaioi (Gkinès-Mexas, n. 2642).

La correspondance à propos de cet ouvrage entre Nicodème et le patriarche Grégoire précède la préface datée de 1808. Le commentaire en version néo-grecque est repris de Théodore Prodrome (12e s.). Les canons sont traditionnellement attribués à Cosmas de Maïouma, Jean Damascène, Joseph l'hymnographe. Dans ses notes explicatives, Nicodème se réfère à la tradition orthodoxe moderne (vg Joseph Bryennios); il est par-

fois tributaire d'une certaine polémique, comme à propos de l'immaculée conception (cf. Jugie, p. 381); par contre, il réitère les exhortations à la communion fréquente (p. 17, 53, 328-329, 445-446, 587). Voir R. A. Klostermann, *Heortodromion, ein Alterswerk des N. H.*, OCP, t. 46, 1980, p. 446-462 (étude des sources, caractère inachevé de l'œuvre).

24° Néa Klimax, « Commentaire des 75 *anabathmoi* de l'Octoèchos », Constantinople, 1844 (Gkinès-Mexas, t. 2, n. 4029).

Nicodème entend proposer une « échelle » plus audacieuse que celle de Jean Climaque, et qui conduit « plus près du ciel que les degrés d'Élie ». Les prolégomènes définissent les *anabathmoi*, leur auteur (Théodore Stoudite et non Jean Damascène), leur structure d'après Nicéphore Kallistos (cf. *supra*, col. 207). Pour le commentaire, Nicodème s'inspire de ce dernier, des Pères grecs et de la tradition postérieure (Euthyme Zigabène, Joseph Bryennios, etc.).

25° Commentaire des Psaumes, 2 vol., Constantinople, 1819-1821; trad. « en langue plus simple » du commentaire d'Euthyme Zigabène, enrichi par la chaîne de Nicétas d'Héraclée et quelques autres.

26° Commentaire des Lettres de saint Paul, 4 vol., Venise, 1819; trad. « en langue plus commune » du commentaire de Théophylacte de Bulgarie édité à Venise en 1754-1763. Nicodème complète ici ce que Nicéphore Théotokis (cf. DTC, t. 11, col. 469) avait fait pour les évangiles.

27° Commentaire des Épitres catholiques, Venise, 1806 (Gkinès-Mexas, t. 1, n. 398); rééd., Athènes, s d. — Adaptation en néo-grec des commentaires de Théophylacte et d'Oicouménius sur *Jacques* (p. 1-71), *Pierre* (p. 73-201), 1 *Jean* (p. 203-298), *Jude* (p. 321-340); de Métrophane de Smyrne sur 1 et 2 *Jean* (p. 299-320). Dans les notes explicatives, les Pères les plus cités sont Cyrille d'Alexandrie, Basile, Jean Damascène, Barsanuphe de Gaza, Maxime le confesseur; de même Nicétas d'Héraclée et Georges Koressios. Acolouthie de Jacques, frère du Seigneur, p. 341-346 (Petit, p. 105).

28° Pèdalion, « Gouvernail de la nef spirituelle de l'Église ... Tous les sacrés et divins canons des ... apôtres..., conciles œcuméniques et synodes locaux... interprétés en langue plus commune par le hiéromoine Agapios et le moine Nicodème... », Leipzig, 1800 (Gkinès-Mexas, t. 1, n. 5); rééd. Athènes, 1841 (*ibidem*, t. 2, n. 3467); Zante, 1864; Athènes, 1886, 1959.

Refonte très enrichie du *Hieron Enkolpion* de Manuel de Gorgoepèkoou (Venise, 1783), avait paru à Venise en 1787 la *Syllogè* de tous les canons du moine Agapios Leonardos (cf. L. Petit, EO, t. 2, p. 204-206); celui-ci retravailla ce corpus avec Nicodème, tandis que Christophore le Prodromite publiait la même année son *Kanônikon* (EO, t. 2, p. 103-106). Le didascale Théodoret, nommé dans le titre comme réviseur du *Pèdalion*, introduisit dans le recueil des retouches majeures aux commentaires de Nicodème et d'Agapios (allant à l'encontre de leur position traditionaliste sur la question des colybes), au point de les indisposer gravement, ainsi que leurs confrères de l'Athos.

Dans la dédicace « à l'Église orthodoxe », les éditeurs justifient le terme choisi comme titre; dans la préface, ils présentent leur ouvrage comme un moyen idéal pour éduquer et sauvegarder la foi orthodoxe et comme une œuvre de charité accomplie par les moines de l'Athos (qui financèrent l'édition) pour nourrir spirituellement les fidèles en leur restituant de cette manière les dons qu'ils en recevaient.

29° Homologia-Apologia, « Confession de foi ou Apologie », Venise, 1819 (Gkinès-Mexas, t. 1, n. 1178). — « C'est une chose affreuse que la jalousie », commence Nicodème. C'est elle qui inspira les accusations d'hérésie portées à l'endroit de kollybistes et à son propre égard. Pour y répondre, il commence par une profession de foi qui confesse, en douze articles, tous les dogmes de l'Église orthodoxe. Puis, dans une première partie, il traite des commémoraisons des défunts, objet de la controverse athonite en question, et de la signification du dimanche qui interdit le transfert ce jour-là des *mnèmosynai* traditionnellement fixées au samedi (p. 8-57).

Dans la seconde partie, il riposte aux attaques personnelles. Deux passages des *Exercices spirituels* (le Christ a exercé un métier d'artisan; l'histoire des rois mages et des miracles survenus en Perse à la naissance du Christ) ont surpris et scandalisé sans aucune raison. Plus graves sont les deux erreurs « Sur le mystère de l'eucharistie » (p. 76-94) qu'on lui impute : dans l'eucharistie, le Christ est passible et corruptible; il ne se trouve pas tout entier sous chaque espèce. Nicodème retranscrit une lettre collective (13 juillet 1807) en sa faveur de tous les supérieurs des monastères athonites (p. 86-89). Son insistance sur la communion fréquente n'a rien à voir avec l'idée aberrante qu'on ne recevrait chaque fois qu'une partie du corps et du sang du Christ. Appel final à la charité (p. 93-94). — L. Petit, *La grande controverse des colybes*, EO, t. 2, 1898-1899, p. 327-331.

30° Épigrammes et correspondance. — Tous les ouvrages de Nicodème sont précédés de compositions poétiques qui présentent brièvement le travail. Toute relative à ses œuvres, sa correspondance est éditée avec elles; y ajouter la lettre au moine Niphon (23 juillet 1802) sur le remaniement par Théodoret de son *Pédalion*, éd. Kephallenidé Nikou, dans Ἐπετηρὶς ἑταιρείας κυκλαδικῶν μελέτων, t. 5, 1965-1966, p. 429-442; texte, p. 431-434.

3. **Importance et signification.** — Par l'abondance de ses productions, mais plus encore par la qualité de la matière extraite « pour l'utilité commune des orthodoxes » (formule contenue dans la plupart des titres) du trésor spirituel de la Sainte Montagne, Nicodème occupe une place de choix dans le mouvement intellectuel et religieux dont s'anima le monde grec au déclin du régime ottoman. Soucieux de travailler, en améliorant la conduite des hommes, *ad maiorem Dei gloriam* (le titre de ses ouvrages est souvent couronné par la doxologie trinitaire) et marchant sur les traces d'Agapios Landos (DS, t. 1, col. 248-250) avant de le dépasser par l'ampleur de sa foulée, Nicodème possède l'indiscutable mérite d'avoir mis à la disposition de tous, clercs, laïcs, moines surtout, les richesses de la spiritualité patristique encore enfouies dans les manuscrits ou peu accessibles dans leur parure originale à l'ensemble de l'orthodoxie.

A l'égard des réalités terrestres, son attitude, héritée des Pères du désert et de la tradition athonite la plus intransigeante, peut paraître inhumaine et reléguer le géronte aux confins d'un autre âge. Il n'en demeure pas moins vrai que l'infatigable Nicodème a œuvré positivement en faveur de l'intégration de l'hésychasme palamite aux courants les plus classiques de la spiritualité de la Bible et des Pères, et posé les fondements du renouveau philocalique dans l'Église orthodoxe tout entière.

Ses racines naxiotes plongeaient dans un humus teinté et même pétri d'infiltrations latines. Bien qu'il se voulût rigoureusement orthodoxe, Nicodème n'a pas cru que tout était scorie dans le filon catholique. Il sut y découvrir des perles et les glisser discrètement dans ses florilèges et ses chaînes venus d'Orient. La vaste et profonde étude manque encore où serait mise en pleine lumière sa façon d'enter sur l'antique rameau des greffons occidentaux et de sertir d'étoiles byzantines des habits importés des pays du couchant. Dans la mouvance actuelle de l'œcuménisme, l'accusation de piraterie dont on a parfois terni son blason n'est pas moins intolérable que le refus obstiné de le reconnaître accueillant à la spiritualité latine, elle aussi héritière d'un patrimoine commun aux Grecs et aux barbares.

Sur le chapitre vital de la communion fréquente, il est permis de regretter que le retour préconisé par Nicodème, avec des expressions puisées ailleurs, à une pratique authentiquement grecque dans ses origines n'ait été amorcé que trop mollement dans l'Église orthodoxe et que l'apologie de la coutume ancienne soit, de nos jours encore, mêlée à une manière de néo-querelle des colybes (cf. *Irénikon*, t. 42, 1969, p. 375-376; t. 44, 1971, p. 582-583). Il demeure acquis que l'Hagiorite a contribué, plus que tout autre sans doute, à réveiller dans l'orthodoxie le meilleur de son âme à l'aube de la libération de l'Hellade de la domination turque. Et la symbiose qu'il opéra, dans une certaine mesure, lui orthodoxe jusqu'à la moelle, entre la praxis des Pères neptiques et la stratégie ascétique hispano-italienne, suffit à elle seule à ruiner la théorie élaborée en nos temps d'une antinomie foncière entre la spiritualité byzantine et la *devotio* occidentale.

Catalogues bibliographiques. — D. S. Gkinès et B. G. Mexas, *Hellènikè bibliographia 1800-1863*, 3 vol., Athènes, 1939-1957. — G. Ladas et A. Chatzèdèmos, *Hellènikè bibliographia tôn etôn 1790-1795*, Athènes, 1970; ... *tôn etôn 1796-1799*, 1973. — E. Dalleggio, *Bibliographie analytique d'ouvrages religieux en grec imprimés avec des caractères latins*, dans *Mikrasiatikôn chronikôn*, Athènes, 1961, p. 414-417 (ouvrages ascétiques de Pinamonti traduits du *frankiko* en *romeiko* et édités en 1763, 1766, 1791).

Études (les titres entre guillemets sont traduits du grec). — Theoklètos de Dionysiou, « S. Nicodème l'hagiorite. Sa vie et son œuvre », Athènes, 1959. — M.-J. Le Guillou, *La renaissance spirituelle du 18e siècle*, dans *Istina*, t. 7, 1960, p. 114-120. — « S. Nicodème de Naxos. Célébration du 150e anniversaire de sa mort le 21-12-1959 », Athènes, 1960. — J. D. Malliaros, « N. moine de Naxos, l'hagiorite », Athènes, 1963. — L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe* ..., Paris, 1965, p. 59-66. — A. Argyriou, *Spirituels néo-grecs*, Namur, 1967. — N. G. Zacharopoulos, « S. Nicodème... comme maître de vie spirituelle », dans *Theologikon symposion* (Hommage à P. K. Chrèstou), Thessalonique, 1967, p. 463-486, avec résumé en anglais. — C. Papoulidis, *N. l'H.* (*1749-1809*), dans Θεολογία, t. 37, 1966, p. 294-313, 390-415, 576-590; t. 38, 1967, p. 95-118, 300-313; à part, Athènes, 1977 (nos références renvoient à la revue); *Portée œcuménique du renouveau monastique dans l'Église orthodoxe*, dans *Balkan Studies*, t. 10, 1969, p. 103-112. — N. Bilalès, « S. N. l'hag. », Athènes, 1969. — K. Sardelès, *To synaxari tou genous. Nikodèmos...*, Athènes, 1969.

Ch. S. Tsôgas, « La querelle au sujet des *mnemosyna* à la Sainte Montagne au 18e siècle », Thessalonique, 1969. — D. Pherousès, « L'amoureux de la foi », dans *Morphès tou genous*, Athènes, 1971. — K. K. Papoulidis, « Le mouvement des collybades », Athènes, 1971; « Athanase de Paros », Athènes, 1973; « Macaire Notaras (1731-1805), archevêque de Corinthe », Athènes, 1974. — N. Paulopoulos, « S. N. l'hag. », Athènes, 1971; 2e éd. 1976. — C. Cavarnos, *St. N. the H.*, Belmont Mass., 1975; 2e éd., 1979. — A. Argyriou, cité *supra*. — I. Menounos, « Le premier biographe de Cosmas l'Étolien », Athènes, 1977.

A. Ai. Tachiaios, « Païsij Velitchkovskij (1722-1794) et son école ascétique et philologique », Thessalonique, 1964, p. 108-109, 124-128 et *passim*. — S. Četverikov, « Le starets de Moldavie Païsij Velitchkovskij » (en russe), Petseri, 1932 (cf. DS, t. 10, col. 1603); rééd. Paris, 1976. — G. E. H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware, *The Philokalia*, t. 1, Londres-Boston, 1979, p. 11-18. — D. Staniloae, *Filocalia sau Culegere...*, t. 8, Bucarest, 1979.

DTC, t. 11, 1931, col. 486-490 (V. Grumel). — NCE, t. 10, 1967, p. 458-459 (G. A. Maloney). — Les principaux art. du DS où est mentionné Nicodème ont été cités dans le texte.

Daniel Stiernon.

NICOLAI (Philippe), pasteur luthérien, 1556-1608. — Philippe Nicolai est né à Mengeringhausen (Waldeck) le 10 août 1556; son père était pasteur. Il fréquenta les écoles de Rhoden, Kassel, Hildesheim, Dortmund et Mühlhausen où il reçut aussi une initiation à la poésie et à la musique; il étudia ensuite la théologie jusqu'en 1579 à Erfurt et Wittenberg, comme le firent ses trois frères. Après une période intermédiaire consacrée à des études scientifiques et à un service pastoral auxiliaire dans l'ancien monastère à Volkhardinghausen, Nicolai devint en 1583 prédicant auprès des communautés évangéliques résidant dans des régions catholiques et fut enfin nommé pasteur à Wildungen (1587); à partir de 1588 il y fut aussi prédicateur de la cour auprès de la comtesse de Waldeck et précepteur de son fils. Luthérien résolu, il prit part aux discussions avec les calvinistes qui gagnaient alors du terrain. Le grade de docteur en théologie qui, pour des raisons de politique ecclésiastique, lui avait été illégalement refusé à l'université de Marbourg lui fut accordé en 1594 par celle de Wittenberg. A partir de 1596 il se trouve pasteur à Unna où il connut une terrible épidémie de peste. Le fruit spirituel de cette période difficile fut la publication en 1599 de son *Freudenspiegel des ewigen Lebens* (Francfort; rééd. fac-simile, dans *Soester Wissenschaftliche Beiträge*, t. 23, Soest, 1963). Nicolai passa les dernières années de sa vie à Hambourg, où il fut en 1601 intronisé pasteur principal de Sainte-Catherine. Après avoir déployé une infatigable activité (prédication, écrits polémiques et zèle apostolique pendant l'épidémie de peste), il mourut le 26 octobre 1608.

Dans son principal ouvrage dogmatique *Sacrosanctum omnipraesentiae Jesu Christi mysterium* (Hambourg, 1602), Nicolai traite, à la suite des ubiquistes J. Brenz, J. Andreä et Aeg. Hunnius, de l'omniprésence du Christ tant par sa divinité que par son humanité et il fait du principe luthérien « finitum capax infiniti » la base essentielle de son système dogmatique. Toutefois, Nicolai s'intéresse à l'homme et à sa relation de piété avec Dieu, et cet intérêt anthropologique apparaît dans le fait qu'il établit une analogie entre l'*Unio personalis* des deux natures dans le Christ et l'*Unio pneumatica* des croyants avec le Christ; il dégage ainsi de la *communicatio idiomatum* des conséquences pour la vie chrétienne.

Dans son écrit eschatologique *Freudenspiegel des ewigen Lebens*, destiné à réconforter les fidèles, Nicolai donne une particulière importance à l'histoire de la piété : la notion directrice d'union, dogmatique mais abstraite, y cède la place à la description de la vie éternelle présentée comme la vie dans l'amour divin : Dieu sauve par l'amour et pour l'amour. De

là, dans l'expression, tout un changement de style : au lieu de définitions dogmatiques, des images parlantes par elles-mêmes, voire audacieuses, empruntées surtout au domaine de l'amour conjugal, images qui renouent « avec les délicieux petits traités du vieux maître Augustin ». A ce langage tiré de la mystique du moyen âge finissant, Nicolai ajoute le « musikalische Wort », la parole chantée, c'est-à-dire les chants religieux, les cantiques de Luther surtout, qui à l'heure de la détresse suscitent la foi et l'amour et donnent un avant-goût de la joie éternelle. Ainsi Nicolai a-t-il contribué à surmonter la crise dont a souffert la piété protestante au cours du dernier tiers du siècle de la Réforme.

L'influence la plus forte de Nicolai vient des deux cantiques insérés en appendice à son *Freudenspiegel*; il en composa les merveilleuses mélodies. Ils font partie depuis l'origine du répertoire de base des livres de chants en allemand du protestantisme, comme aussi du catholicisme (*Gotteslob*, n. 110 et 154). « Wie schön leuchtet der Morgenstern » est « un chant de noce spirituelle de l'âme fidèle parlant à Jésus-Christ, son époux céleste ». Inspiré du psaume 45, ce chant est imprégné d'images bibliques et de mystique christique moyenageuse; l'épouse représente à la fois l'Église et l'âme fidèle, les deux interprétations s'imbriquant l'une dans l'autre. L'ingénieuse disposition de la strophe dessine, une fois imprimée, les contours d'un calice, image suggérée à la 4e strophe par son allusion à l'union dans la Cène du Seigneur.

« Wachet auf, ruft uns die Stimme » s'appuye sur la parabole des dix vierges (*Mt.* 25) et utilise de même les images nuptiales, que viennent compléter des motifs tirés de l'Apocalypse (ch. 5, 7, 21, 22). La mélodie, qui suit le mouvement du texte, emprunte la contexture mélodique et la structure du chant des Maîtres chanteurs. Les expressions latines figurant dans le texte original (Gloria, In dulci jubilo, gratiosa coeli rosa) tout comme la citation tirée des méditations pseudo-augustiniennes (ch. 25) rappellent l'héritage du moyen âge finissant, auquel emprunte Nicolai pour faire place dans la piété protestante à « l'amour pour Jésus » (*Jesus-Minne*).

E. E. Koch, *Geschichte des Kirchenliedes*, 3e éd., t. 2, 1867, p. 324-341. — ADB, t. 23, 1886, p. 607-611. — K. Goedecke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, 2e éd., t. 2, 1886, p. 197-198. — *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. 14, 1904, p. 28-32; t. 24, 1913, p. 260.

Handbuch zum Evang. Kirchengesangbuch, t. 2/1, 1957, p. 109-111. — *Evangelisches Kirchenlexikon*, t. 2, 1958, col. 1588-1589. — RGG, t. 4, 1960, col. 1456-1457. — *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 9, Cassel-Bâle, 1961, col. 1453-1455.

L. Curtze, *D. Ph. Nicolai's Leben und Lieder*, Halle, 1859 (bibl. des écrits). — A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, t. 2, Bonn, 1884, p. 21-26. — V. Schultze, *Ph. Nicolai*, Mengeringhausen, 1908. — M. Lindström, *Ph. Nicolais Verständnis des Christentums*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 2e série, t. 40, 1939 (bibl. des œuvres). — W. Zeller, *Zum Verständnis Ph. Nicolai's*, dans *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung*, t. 9, 1958, p. 83-90. — W. Blankenburg, *Neue Forschungen über Ph. Nicolai*, dans *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, t. 4, 1958/59, p. 152-153. — W. Hess, *Das Missionsdenken bei Ph. Nicolai*, Hambourg, 1962 (bibl. des œuvres).

Sur les deux *Lieder* : *Handbuch zum Evang. Kirchengesangbuch*, t. 3/1, 1970, p. 241-247, 443-446; — *Musik und Kirche*, t. 26, 1956, p. 172-176; — *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, t. 49, 1960, p. 91-95; t. 53, 1964, p. 214-233; — *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, t. 19, 1975, p. 221-225; t. 21, 1977, p. 73-75. — DS, t. 4, col. 260.

Frieder Schulz.

1. NICOLAS AURIFICO DE' BUONFIGLI, carme, 1529-1601. — Né à Sienne, Nicolà Aurifico étudia à Sienne, Rome et Florence, où il obtint le doctorat en théologie le 14 juin 1565. Il fut maître des études dans divers couvents de son ordre (Venise, Vérone, Sienne, Plaisance, Padoue), doyen de l'université de Florence en 1578, prieur provincial de la Toscane (1581-1584). Il publia de nombreux livres spirituels pour le clergé; la plus grande partie ne sont pas des œuvres originales, mais des adaptations et traductions. Il mourut à Sienne en 1601.

Œuvres : *Examen ordinandorum*, Venise, 1570, 1572, 1573, 1574, 1575, 1607; Dillingen, 1576, 1578, 1589; Douai, 1599; Cologne, 1610; Anvers, 1610; — *Novum examen ordinandorum*, Florence, 1583; — *De antiquitate, veritate ac caeremoniis Missae*, Venise, 1572; — *Speculum Missae*, Venise, 1572; — *De dignitate, vita et moribus clericorum*, Venise, 1570, 1572, 1573, 1574, 1575, 1588, 1607; Dillingen, 1578, 1587, 1589; — *Discorso... mediante l'acerbissima Passione del Salvator nostro Gesù Cristo*, Venise, 1567; — *Meditationi di diversi dottori di santa Chiesa*, 3 vol., Venise, 1583-1585.

Selva d'orazioni, di diversi santi dottori, Venise, 1569, 1582, 1597, 1603; — *Pie e devote orazioni... per il R. P. Luigi de Granada*, Venise, 1573 et 1574; — *Oratorio de' religiosi... di Antonio de Guevara*, Venise, 1568, 1600, 1605; — *La prima parte del Monte Calvario... di Antonio de Guevara*, Venise, 1568; — *La seconda parte...*, Venise, 1570; — *Specchio monacale*, Florence, 1591; — *Tabula praeparatoria ad Missam*, Florence, 1591; — *Somma aurifica*, Venise, 1603.

Rome, Archives générales des carmes. — Petrus Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, f. 65-66. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 476-478. — DTC, t. 11, 1931, col. 560-561. — *Primo catalogo collettivo delle biblioteche italiane*, t. 7, p. 332. — *Gesamtkatalog der Preussischen Bibliotheken*, t. 8, Berlin, 1935, p. 669-670.

Adrien Staring.

2. NICOLAS DE BÂLE, « Ami de Dieu de l'Oberland ». Voir t. 1, col. 489-492 (Ami de Dieu...); t. 5, col. 1255, 1257; t. 10, col. 1056-1058 (R. Merswin).

3. NICOLAS BARSOTTI DE LUCCA, capucin, † 1669. — Nicolas naquit à Lucques (Italie) vers 1600 dans la noble famille Barsotti. A une date et pour des motifs que nous ignorons il se transféra en Bohême, où il revêtit l'habit des capucins le 21 mai 1621. Très versé dans les sciences théologiques, philosophiques, mathématiques et astronomiques, prédicateur de renom, il fut le compagnon durant quarante ans du célèbre capucin Valeriano Magni, dont, le premier, il écrivit la vie, et contribua grandement à la restauration catholique en Bohême. A Vienne aussi, il était estimé et vénéré par la Cour et la famille impériale. Il mourut à Passau le 7 juillet 1669.

En plus de deux sermonnaires (Vienne, 1667 et 1668), il publia plusieurs ouvrages : un traité ascétique, *Spirituale humanae semper peregrinae mortalis vitae remigium* (Vienne, 1647); édité d'abord en italien, après sa tra-

duction latine il le fut aussi en allemand. Plus connue, la *Cynosura sive Mariana Stella Polaris Christo Jesu sole amicta, exornata...* (Vienne, 1655, 1657) est un opuscule fort ingénieux, plein de formules et de combinaisons géométrico-mathématiques pour déterminer le nombre cosmique des vers écrits en l'honneur des excellences et de la dignité de la Vierge Marie.

Selon Denis de Gênes, Nicolas Barsotti aurait traduit en allemand le *Paradiso interiore* du capucin Paolo Manassei da Terni (*Innerliches Paradeys oder geistlicher Rosengarten*, Vienne, 1643, 1645 et 1659; Cologne, 1644 et 1646); l'ouvrage, mis à l'Index en 1689, fut soupçonné de favoriser les idées quiétistes ou préquiétistes. Cet aspect est plus marqué dans les traductions allemandes remaniées par Barsotti, qui eurent une grande influence dans les cercles piétistes d'Allemagne (cf. DS, t. 5, col. 1354; t. 7, col. 2256).

Dionysius a Genova, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Gênes, 1680, p. 384-387. — Bernardus a Bononia, *Bibl. script. cap.*, Venise, 1747, p. 198-199. — Édouard d'Alençon, *Bibl. mariana ordinis FF. MM. Cap.*, Rome, 1910, p. 58-59.

Ferdinando da Montignoso, *L'Ordine dei Minori Cap. in Lucca* (1571-1789), Lucques, 1910, p. 69-70, 130-131. — Francesco da Vicenza, *Gli scrittori cappuccini della provincia serafica*, Foligno, 1922, p. 74. — DTC, t. 11, 1931, col. 588-589. — DHGE, t. 6, 1932, col. 957. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1215.

J. Cygan, *Zum Uebertritt des Kalviner Pastors Bartholomäus Nigrin zur katholischen Kirche* (1636-1643)..., dans *Collectanea franciscana*, t. 39, 1969, p. 293-294; t. 40, 1970, p. 115-116, 139-140; *Opera Valeriani Magni velut manuscripta tradita aut typis impressa, ibidem*, t. 42, 1972, p. 323-329; *Vita prima Valeriani Magni a Nicolao de Lucca et Ludovico da Salice descripta, ibidem*, t. 45, 1975, p. 213-249. — Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 60.

Isodoro de Villapadierna.

4. NICOLAS DE BLONIE (de Plove, Ploue), prêtre, † v. 1440. — Nicolas naquit vers la fin du 14e siècle à Błonie, petit bourg près de Varsovie. En 1414, il s'inscrivit à l'université de Cracovie et, en 1421, il y fut admis au grade de *magister artium*. En raison de la destruction d'une partie des archives, lors de l'incendie du *Collegium Iuridicum* en 1719, il est difficile de suivre la carrière ultérieure de Nicolas à cette université, mais d'autres sources suggèrent qu'après 1421 il commença des études de droit, couronnées vers 1427 par un doctorat. Au cours de ses études, il travailla à la chancellerie royale. Il professa peut-être pendant un certain temps à la faculté de droit et fut prédicateur à la cathédrale de Cracovie. Après avoir été quelque temps curé à Charłupia Mała (archidiocèse de Poznań), il fut aumônier de Stanislas Ciołek, devenu évêque de Poznań en 1428. En 1430, Nicolas obtint la cure de Czersk et, vers 1438, il devint official de Varsovie. En outre, il fut chanoine de Płock et de la collégiale de Varsovie. Il mourut probablement à Varsovie, vers 1440.

Un traité pastoral constitue son œuvre principale; il est aussi auteur d'un recueil de sermons. Les années d'activité de Nicolas de Błonie sont celles de la fin du moyen âge, époque remplie de phénomènes complexes. Le *Tractatus sacerdotalis de sacramentis* utilise les connaissances acquises par Nicolas lors de ses études universitaires de droit et de théologie; Nicolas connaissait incontestablement des auteurs tels que Guy de Baysio, François de Zabarella, Jean Caldinensis; il a certainement lu les écrits du Pape Innocent III, de saint Thomas, Duns Scot, Richard de Mediavilla, Guillaume Durand et de quelques autres. Mais il suit aussi les tendances de la science de son temps; il tient compte, entre autres, de l'action réformiste concernant le clergé, cherchant à l'élever à un niveau supérieur, insistant sur la sainteté de la vie et la nécessité d'un certain savoir. En résulte l'attention portée à la pratique que l'on remarque dans toutes les questions abordées. Le *Tractatus* se caractérise par sa vision d'ensemble du rôle du clergé et par la clarté de l'exposé des fonctions pastorales, en particulier liturgiques. Nicolas n'ignore pas non plus les courants spirituels contemporains et plus anciens. Il se réfère au culte de la passion et à la piété eucharistique; il insiste sur la perfection morale du prêtre et des fidèles; il met également l'accent sur leur attitude intérieure dans la célébration liturgique. Ces aspects du *Tractatus* proviennent de la *devotio moderna* tchèque, qui exerça aussi son influence en Pologne.

Élaboré soigneusement et disposé selon l'esprit du temps, le manuel acquit une sorte de célébrité d'abord dans le diocèse de Poznań, plus tard dans tout le pays, puis dans toute l'Église. Lors de cette dernière étape, la diffusion de l'ouvrage fut le fait des couvents des chanoines réguliers; il semble que ce soit grâce à leur activité que les manuscrits passèrent de Cracovie en Silésie, Bohême et Bavière, jusqu'aux Pays-Bas. En 1475, la première édition du *Tractatus sacerdotalis* parut à Wrocław (Breslau), chez Gaspar Elyan. Le livre eut 42 éditions en Pologne et à l'étranger.

Tractatus sacerdotalis de sacramentis : mss à Gniezno, Czestochowa, Cracovie, Kórnik, Varsovie, Wroclaw, Bamberg, Berlin, Munich, Prague, Budapest, Sydney; — éd. Wratislawa, 1475; Strasbourg, 1486 et 12 autres éd. jusqu'en 1512; Bâle, 1486; Reutlingen, 1487; Pampelune, 1499; Salamanque, 1500; Paris, 1500 et 8 autres éd. jusqu'en 1551; Lyon, 1510 et 5 autres éd. jusqu'en 1565; Cracovie, 1519, 1529; Venise, 1544 et 5 autres éd. jusqu'en 1568; Saragosse, 1549.

Sermones de tempore et de sanctis : mss à Gniezno, Cracovie, Kórnik, Sandomierz, Wroclaw, Augsbourg, Bamberg, Eichstätt, Kiel; — éd. Strasbourg, 1483 et 10 éd. jusqu'en 1498; Cologne, 1613, 1614.

B. Ulanowski, *Mikołaj z Błonia kanonista polski...* (dans *Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydziału... Akademii Umiejetności*, t. 23, 1888, p. 1-60). — J. Fijałek, *Studia do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego...* (Cracovie, 1898). — A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Fribourg/Brisgau, 1902).

M. Zahajkiewicz, *Liturgia mszy świetej w świetle 'Tractatus sacerdotalis de sacramentis' Mikolaja z Błonia* (dans *Studia z dziejow liturgii w Polsce*, Lublin, 1973, p. 31-93); *'Tractatus sacerdotalis' Mikolaja z Błonia na tle teologii przełomu wieku 14 i 15* (Lublin, 1979).

Hain-Copinger, n. 3250-3267; *Supplement*, t. 2, n. 1068. — *Cahiers de Joséphologie*, t. 25, 1977, p. 543-545. — DTC, t. 12, 1935, col. 2405.

Marek Tomasz Zahajkiewicz.

5. NICOLAS DE BYARD, prédicateur français, milieu du 13e siècle. — Nicolas n'est connu que par ses écrits. Son activité d'orateur se place vers 1260, année du recueil des sermons rassemblés par Pierre de Limoges dans le ms latin 15971 de la Bibliothèque nationale de Paris; quatre d'entre eux (f. 80va-82va) sont attribués à Nicolas de Byard. D'autre part, la date approximative de 1275 est celle de la plus ancienne liste de taxation de l'université de Paris dans laquelle figurent deux recueils de sermons de Nicolas de Byard. Son appartenance à l'ordre franciscain n'est pas démon-

trée, quoi qu'on en ait dit; elle a été affirmée sur la base d'un passage du sermon *Ductus est Iesus* (1or dimanche de carême) du ms latin 12419, f. 120, de la Nationale de Paris (cf. *Collectanea Franciscana*, t. 10, 1940, p. 302-303); mais il n'est pas sûr que le sermon soit de lui; en fait, dans deux autres manuscrits le même texte est strictement anonyme. Que l'auteur ait été dominicain, comme d'aucuns l'ont prétendu, ne résulte pas davantage de l'examen des écrits.

Le succès oratoire de Nicolas de Byard ressort à l'évidence du nombre et de la diffusion des manuscrits qui contiennent ses sermons. Ceux-ci ont été inventoriés récemment par J.-B. Schneyer (cf. bibliographie); encore faudrait-il contrôler les listes, du fait que nombre de pièces lui ont été attribuées sans preuve; d'autres, en revanche, sont bien de lui, alors qu'elles ont été insérées dans les recueils de prédicateurs comme saint Bonaventure, Jean de la Rochelle, Eustache d'Arras.

L'orateur s'adressait avant tout au peuple et ne s'en tenait donc pas aux normes des *Artes praedicandi*. Ses sermons écrits en latin étaient destinés à être prononcés en langue vulgaire, ce qui explique l'insertion d'expressions et de proverbes en français.

Nicolas de Byard rédigea en outre, à l'usage des prédicateurs, un répertoire alphabétique de matières et de thèmes, les *Distinctiones seu conceptus praedicabiles*, également connues dans divers manuscrits (Paris, Laon, Cambrai, Padoue). Un abrégé de ces *Distinctiones*, intitulé *Summa de abstinentia seu Dictionarius pauperum*, a eu plusieurs éditions depuis l'incunable de Paris de 1498.

H. Sbaralea, *Scriptores*, t. 2, Rome, 1921, p. 270-271. — Fr. Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, t. 4, Madrid, 1954, n. 5693-5695.

Histoire littéraire de la France, t. 18, Paris, 1835, p. 530-531; t. 21, 1847, p. 164-166. — A. Lecoy de la Marche, *La Chaire française au Moyen Age*, Paris, 1886, p. 134-135. — B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. 2, Paris, 1891, p. 275-292. — A. Zawart, *The History of franciscan Preaching and of franciscan Preachers*, dans *The Franciscan Educational Conference*, t. 9, Washington, 1927, p. 356-357. — DTC, t. 11, 1931, col. 589-592. — A. Wilmart, *Un répertoire d'exégèse composé en Angleterre au début du* XIIIe *s.*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 343-346. — LTK, t. 7, 1962, col. 982-983. — J.-B. Schneyer, *Eine Sermonesliste des Nicolaus de Byard, O.F.M.*, AFH, t. 60, 1967, p. 3-41; cf. *Sacris erudiri*, t. 17, 1966, p. 188-202; *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 228-250.

DS, t. 4, col. 1894; t. 5, col. 473, 1425.

Clément Schmitt.

6. NICOLAS CABASILAS. Voir Cabasilas, t. 2, col. 1-9; t. 4, col. 245-247 (*Écriture sainte*); t. 5, col. 266-267, 271 (*Feu*).

7. NICOLAS DE CLAIRVAUX (ou de Montiéramey), † vers 1178. — Nicolas fit ses études à l'abbaye bénédictine de Montiéramey, près de Troyes en Champagne. On parle souvent de lui comme d'un *Magister*. Il devint chapelain de l'évêque de Troyes, Haton, et dans cette charge travailla également pour Pierre le Vénérable, abbé de Cluny. C'est dans une lettre de Haton à Pierre que l'on trouve la première mention de Nicolas (PL 189, 258d).

En 1140-1141, Nicolas visita Rome, y emportant des lettres de Bernard de Clairvaux au sujet de Pierre Abélard et du concile de Sens. A la fin de 1145 ou au début de 1146, il entra à Clairvaux, tandis que Haton se retirait à Cluny. A Clairvaux, Nicolas travailla au *Scriptorium*, copiant et collationnant des manuscrits; il écrivit des lettres pour d'autres moines, y compris Henri de France, frère du roi. Surtout, il remplit l'office de secrétaire personnel de saint Bernard, — ce qui le mit à même d'étudier son style et de l'imiter : il est souvent difficile de discerner si telle lettre fut composée par Bernard ou par Nicolas écrivant en son nom. En 1149, Nicolas, « notre fils commun », porta des lettres de Bernard à Pierre le Vénérable à Cluny; il s'engagea dans des négociations au sujet de l'abbé de Vézelay; il fit une longue visite à l'évêché d'Auxerre, alors agité (1150-1151).

Au printemps de 1152, Pierre le Vénérable sollicite à nouveau une visite de Nicolas à Cluny (PL 189, 469-472); cette lettre peut avoir été écrite avant que Pierre ait été au courant de la disgrâce et de l'expulsion de Nicolas hors de Clairvaux. A la fin de 1151 ou au début de 1152, Bernard avait écrit au pape Eugène III qu'il était en danger du fait de faux frères, que des lettres avaient été envoyées sans son aveu et qu'il était obligé de remplacer son ancien sceau par un nouveau (*Ep.* 284, PL 182, 491). Plus tard, en 1152, Bernard écrit au pape que Nicolas l'a trompé et a quitté l'abbaye en emportant de l'or, des livres et trois sceaux.

L'interprétation la plus favorable qui puisse être donnée de ces accusations est que Nicolas répondait à une invitation de Pierre le Vénérable de venir à Cluny, qu'il emportait avec lui de l'argent pour le voyage, des manuscrits pour son travail et les sceaux pour continuer sa fonction de secrétaire. Mais, quelles qu'aient été les excuses présentées par Nicolas, Bernard considéra que son secrétaire avait trahi sa confiance; il le dénonça au pape comme un homme pire qu'Arnauld de Brescia et avertit de se garder de ses intrigues dans la Curie (*Ep.* 298, PL 182, 500-501).

Nicolas alla à Rome. Après la mort de Bernard (1153), il offrit un manuscrit des sermons de son ancien abbé au pape Adrien IV; il entra dans sa faveur et celle de son chancelier Roland Bandinelli; il continua à entretenir de bonnes relations avec ce dernier lorsqu'il devint pape à son tour sous le nom d'Alexandre III.

Avec l'appui d'Adrien, Nicolas retourna à Montiéramey. Il devint un confident du comte Henri Ier de Champagne et fréquenta sa cour à Troyes; il refit connaissance avec Pierre de Celle. Le pape Alexandre le recommanda à l'archevêque Henri de Reims, jadis son compagnon à Clairvaux. En 1160, Nicolas devint prieur de Saint-Jean-en-Châtel, prieuré de Montiéramey proche du palais comtal à Troyes. « Maître Nicolas de Montiéramey » apparaît comme chanoine dans le nécrologe de Saint-Étienne de Troyes, au 16 octobre. Il est même possible qu'à la fin de sa vie il soit devenu abbé de Montiéramey et qu'il soit cet abbé Nicolas à qui Alexandre III confirma les biens de l'abbaye (6 novembre 1178). Maître Nicolas était mentionné comme décédé dans une charte de 1178.

Nicolas est surtout connu par ses lettres et ses sermons. Son œuvre littéraire n'a pas été éditée critiquement et bien des incertitudes demeurent sur les sermons qui pourraient encore lui revenir. Quant à sa doctrine, elle n'a pas été étudiée. Si, comme le dit J. Leclercq, « il a fait du saint Bernard » (RBén., t. 66, p. 300), il a certains traits propres, notamment en mariologie (H. Barré, art. cité). Ses lettres laissent

apparaître des renseignements intéressants sur la vie à Clairvaux au temps de saint Bernard.

1) *Lettres.* — Parmi les 55 lettres de Nicolas, quelques-unes datent d'avant son entrée à Clairvaux; d'autres sont écrites en son nom propre comme cistercien; la plupart le sont au nom d'autres personnes, qu'il s'agisse de Bernard ou d'autres cisterciens. Ces lettres témoignent de l'habileté littéraire et des connaissances classiques de leur auteur. Mais elles masquent plus qu'elles ne révèlent la pensée et la personnalité de Nicolas.

La majeure partie des lettres a été éditée par J. Picard dans *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* de M. de La Bigne (t. 21, Lyon, 1677, p. 517-553); éd. reprise par Migne, qui y ajoute 2 lettres (PL 196, 1593-1654). Elles sont adressées à Amédée de Lausanne, Pierre le Vénérable, Pierre de Celle, etc. La correspondance entre ce dernier et Nicolas se lit plus aisément dans PL 202 (lettres 49-50, 52, 60-66, col. 474-475, 476-479, 488-513). Dans la collection donnée par PL 196, on remarque diverses lettres sur des thèmes spirituels : n. 10 et 18 sur l'amitié; n. 17 et 31 sur le mépris du monde; n. 23 sur l'amour et la charité; n. 32, 33 et 36 sur la conversion et la vie religieuse; n. 35 sur la vie à Clairvaux.

J. Leclercq a publié trois nouvelles lettres (dans *Analecta S. Ord. Cist.*, t. 9, 1953, p. 62-63; dans *Recueil d'études sur S. Bernard*, t. 1, Rome, 1962, p. 49-51, 61-62, 66-67).

Le ms Phillips 1719 de Berlin en contient trois autres qui font connaître le caractère de Nicolas; l'une est adressée à un évêque d'Auxerre : elle est grossière, pour ne pas dire obscène (éd. J. Benton, dans *Mediaeval Studies*, t. 33, 1971, p. 365-370); la deuxième, extrêmement plaisante, demande du vin (éd. Benton, dans *Annales de Bourgogne*, t. 24, 1962, p. 252-255); la troisième (inédite, f. 117v-118) exprime au chancelier Bandinelli la reconnaissance de Nicolas avec une flatterie pleine de servilité.

L'impression qui se dégage de toutes ces lettres est que leur auteur a bien du talent, qu'il est insaisissable et habile à s'insinuer dans les bonnes grâces des puissants. Comme il le laisse lui-même entendre au comte de Champagne, « dès ma plus tendre enfance, j'ai su plaire aux plus grands princes de ce monde ».

2) *Sermons.* — L'étude des sermons de Nicolas n'a pas été faite en raison de la confusion qui les a fait imprimer depuis 1606 parmi les sermons de Pierre Damien (éd. par Constantin Gaetani, reprise par Migne). Cependant le cistercien Bernard Tissier a édité 19 sermons attribués à Nicolas (*Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, t. 3, Bonne-Fontaine, 1660, p. 193-236). Mais les érudits ont persisté, à tort, à considérer ces sermons comme étant de Pierre Damien.

J. Leclercq a étudié ces 19 sermons d'après le ms Harley 3073 du British Museum, ms différent de celui qu'édite Tissier (RBén., t. 66, p. 270-282). On trouve 17 de ces sermons dispersés parmi ceux de Pierre Damien (PL 144, sermons 9, 11, 23, 26-27, 29, 40, 43-44, 52, 55-56, 58-60, 62, 69); huit sont donnés parmi ceux de saint Bernard, dans une meilleure édition (PL 184, 827, 832, 839, 845, 991, 1049, 1055; PL 185, 213). Voir J. J. Ryan, *Saint Peter Damiani and the Sermons of N. of C.*, dans *Mediaeval Studies*, t. 9, 1947, p. 151-161.

Le ms Harley 3073 donne ensuite 9 morceaux plus courts qui sont des extraits de saint Bernard, puis de brefs commentaires de versets de *Psaumes*, qui reproduisent en substance un recueil de Hugues de Saint-Victor (*Miscellanea* II, PL 177, 589-634).

Le sermon pour la dédicace d'une église (= sermon 69, PL 144, 897-902), qui a passé pour être de Pierre Damien, a fait question : Nicolas y énumère douze « sacrements », y incluant l'*inunctio regis*, et donne une exégèse des deux glaives de *Luc* 22, 38, où il voit les deux pouvoirs temporel et spirituel. Replacés dans le contexte de Clairvaux, les sermons de Nicolas, selon É. Amann (DTC, t. 11, 1931, col. 596), « ne présentent au point de vue théologique rien de bien particulier ». Relevons que le sermon pour la fête de saint André (PL 184, 1049-1056) présente les mêmes sept étapes de la confession des péchés que le *Sermo de diversis* 40 (PL 183, 647-653) de saint Bernard.

Plus que leur contenu, c'est leur style qui rend ces sermons dignes d'intérêt. Nicolas s'est approprié les idées et les expressions bernardines; il est possible qu'il se soit constitué un fichier de citations empruntées à son abbé pour en enrichir son travail; mais quand il volait de ses propres ailes il écrivait avec force et efficacité. Un des traits les plus caractéristiques de ses sermons est l'intérêt très vif et poétiquement exprimé pour le rôle de Marie.

3) Nicolas est aussi l'auteur de dix *séquences*, dont quatre sont accompagnées de leur musique, d'une collection de *responsoria et lectiones de cruce*, et d'une autre *de Virgine*. Le tout est conservé dans le ms Harley 3073. Les proses suivent deux formes traditionnelles, celle du *Laetabundus* et celle de la séquence régulière du 12e siècle. Comme les sermons, elles manifestent un intérêt spécial pour la Vierge Marie. Les deux offices n'ont pas été publiés. Les séquences l'ont été par J. Benton (dans *Traditio*, t. 18, 1962, p. 149-179; cf. *Ephemerides liturgicae*, t. 77, 1963, p. 401-403).

La dénonciation de saint Bernard a couvert d'une tache persistante la réputation de Nicolas. Au mieux, il a été considéré comme un zélé serviteur des pouvoirs en place, un habile courtisan; au pire, comme un plagiaire, un faussaire, un traître. Utilisé comme agent confidentiel dans des affaires comme la condamnation d'Abélard, Nicolas devint sans doute un assez puissant personnage. D'autre part, il enrichit la collection de ses ouvrages en puisant sans vergogne dans ceux de Bernard et de Hugues de Saint-Victor; il adopta habilement les idées et le style de l'abbé de Clairvaux. Notons cependant que Bernard traitait aussi les lettres écrites par Nicolas comme si elles l'étaient par lui-même. Relevons qu'Adrien IV, Alexandre III et Henri de Champagne ne semblent pas avoir accepté sans nuances les dénonciations de saint Bernard. Finalement, nous restons dans l'incertitude sur les raisons profondes de certains faits, comme le départ de Clairvaux, et sur la sincérité d'une certaine contrition qu'il peut avoir eue. Ce qui demeure, c'est un corpus d'œuvres littéraires qui allie la dévotion cistercienne à l'intérêt des bénédictins pour les auteurs classiques, qui manifeste à la fois une théologie conventionnelle et une grande sensibilité poétique aux souffrances du Sauveur et au rôle de sa mère. Si nous ne connaissions rien de la vie de Nicolas, ses écrits mériteraient le respect pour leur élégance littéraire et l'apparente sincérité de leur piété.

J. Mabillon, Préface au t. 3 de son éd. des *Opera* de Bernard (= PL 183, 21-34, n. 27 et 36-52). — C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum Ord. Cist.*, Cologne, 1656, p. 249; *Auctarium*, par J.-M. Canivez, Bregenz, 1927, p. 59. — M.-J.-J. Brial, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 13, Paris, 1869, p. 553-568. — H. d'Arbois de Jubainville, *Histoire des ducs et des comtes de*

Champagne, t. 3, Paris, 1861, p. 146-147, 192-199. — E. Vacandard, *Vie de S. Bernard*, t. 2, Paris, 1895, p. 384-386, 495-498.

P. Rassow, *Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens...*, t. 34 (nouv. série 3), 1913, p. 279-289. — A. Steiger, *Nikolaus, Mönch in Clairvaux...*, *ibidem*, t. 38 (n. s. 7), 1917, p. 41-50. — J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 21-22; *S. Bernard et ses secrétaires*, RBén., t. 61, 1951, p. 208-229; *Les collections de sermons de N. de C.*, RBén., t. 66, 1956, p. 269-302; *Deux épîtres de S. Bernard et de son secrétaire*, dans son *Recueil d'études sur S. Bernard*, t. 2, Rome, 1966, p. 313-318.

H. Barré, *Marie et l'Église*, dans *Bulletin de la Société française d'Études Mariales*, n. 9, 1951, p. 91-92 et *passim*. — M.-D. Chenu, *Platon à Cîteaux*, AHDLMA, t. 29, 1954, p. 99-106. — C. H. Talbot, *Nicholas of St. Albans and Saint Bernard*, RBén., t. 64, 1954, p. 83-87. — John F. Benton, *The Court of Champagne as Literary Center*, dans *Speculum*, t. 36, 1961, p. 555-557. — J. Szövérffy, *N. of C. and Ireland's Conversion*, dans *Medium aevum*, t. 34, 1965, p. 122-125.

DS, t. 1, col. 1500-1501; — t. 3, col. 1340, 1720; — t. 4, col. 658, 1480-1481; — t. 10, col. 188, 451, 570.

John Benton.

8. NICOLAS DE CLAMANGES, chanoine humaniste, v. 1360-1437. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Nicolas (dit Coleçon) Poillevillain est plus connu sous le nom du village champenois de Clamanges (Marne) où il naquit vers 1360. Dès l'âge de douze ans il entra comme boursier au collège de Navarre avec lequel il avait déjà, semble-t-il, des attaches familiales. Il y côtoya d'illustres personnages dont plusieurs restèrent ses amis et correspondants : Jean Gerson (DS, t. 6, col. 314-331), Gontier Col, Pierre d'Ailly (t. 1, col. 256-260), etc. Étudiant à la faculté des arts, il en reçut la licence en 1381, puis la maîtrise. Dès ses années de régence, il entreprit des études théologiques qui le conduisirent au baccalauréat. Il ne dépassa pas ce titre, bien qu'on lui attribue parfois celui de docteur. Mais sa maîtrise incontestée du latin lui fit confier la rédaction des actes officiels de l'université, notamment en 1393-1394. Il devint prêtre mais on ne sait à quelle date.

Il fut pourvu de nombreux bénéfices : en 1394, déjà titulaire d'une chapellenie de l'université et d'une autre à Châlons, il postule un canonicat à Châlons et il obtient une stalle à Saint-Pierre de Lille; en 1395, il est chanoine et doyen de Saint-Cloud; en 1397, chanoine de Langres; en mai 1405 enfin, chantre (mais non archidiacre comme on l'a dit) de Bayeux. Il ne paraît pas toutefois avoir cumulé les bénéfices incompatibles; on le voit même s'opposer à une intervention en sa faveur pour un canonicat au Mans.

Présenté à Benoît XIII au cours d'un voyage en Avignon, il fut nommé par celui-ci secrétaire pontifical le 13 novembre 1397. Mais, victime d'une épidémie malgré ses précautions, il dut quitter la curie pour arriver en été 1398 à Langres où la trésorerie du chapitre lui avait été promise. En fait, cette prébende sera la cause d'un procès de plusieurs années contre son doyen. Nicolas continua à s'intéresser aux événements de l'Église universelle, à soutenir la cause de Benoît XIII dont il admirait les vertus et auquel il demeura fidèle. Il le rejoignit d'ailleurs après son évasion de mars 1403 et résida dans sa curie jusqu'en février 1408. Après un court séjour à Gênes, revenu en France, il fut accusé d'avoir collaboré à la rédaction de la bulle d'excommunication fulminée le 10 mai 1407 contre le roi et fut privé de ses bénéfices.

Nicolas se réfugia alors à la chartreuse de Valprofonde (Yonne), puis, au début de 1409, chez les augustins de Fontaine-au-Bois (Seine-et-Marne). C'est dans cet asile qu'il travailla à la rédaction de la majeure partie de ses traités ou à leur révision. Il sortit peu de cette retraite, se rendant toutefois en 1418 au concile de Constance (sans doute après l'élection de Martin v qui l'aurait demandé en vain comme secrétaire). On le voit ensuite à Provins puis, après 1423, à Paris où il commente Isaïe et reprend ses études théologiques. Rien ne prouve qu'il ait été proviseur du collège de Navarre. Mais c'est là qu'il fut inhumé après son décès survenu en 1437; son épitaphe s'y lisait jusqu'à la Révolution.

2. Œuvres. — Faute d'une édition moderne, critique et complète, il faut utiliser celle, incomplète et défectueuse, de J. M. Lydius (2 vol., Leyde, 1613; reprint, Farnborough, 1961), qui possède un glossaire *latinobarbarum* intéressant.

1) *De corrupto ecclesiae statu* (t. 1, p. 4-28; éd. A. Coville, *Le Traité de la ruine de l'Église et sa traduction française de 1564*, Paris, 1936). — 2) Après quelques poèmes, *De lapsu et reparacione iustitiae* (p. 37-59). — 3) *Disputatio super materia concilii generalis*, auquel on peut joindre un *De annatis non solvendis* (p. 60-107). 4) *De filio prodigo* (p. 109-121). — 5) *De fructu eremi* (p. 121-132). — 6) *De fructu rerum adversarum* (p. 132-143). — 7) *De novis celebritatibus non instituendis* (p. 143-160). — 8) *De praesulibus simoniacis* (p. 160-166). — 9) *De Antichristo* (t. 2, p. 357-359).

Fr. Bérier a donné une édition critique avec introduction et note des n. 4-9, et de quelques autres pièces mineures, dont le *De studio theologico* cité plus bas (*Nicolas de Clamanges. Opuscules*, 2 vol., dactyl., thèse de 3e cycle, Paris, École Pratique des Hautes Études, 1974).

10) *Lettres* : 137 dans l'éd. des *Opera omnia* de Lydius, t. 2, p. 3-353; — 13 inédites dans A. Coville, *Recherches...*, p. 282-317; — 3 dans C. Du Boulay, *Historia Univ. Parisiensis*, t. 4, Paris, 1668, p. 696-699, et t. 5, 1670, p. 154-156; — 3 dans É. Baluze, *Miscellanea*, éd. Mansi, t. 3, Lucques, 1762, p. 111-113; — la correspondance Nicolas-Gerson est donnée par P. Glorieux dans son édition des *Œuvres complètes* de Gerson, t. 2, Paris-Tournai, 1960 (table).

D'autres pièces sont dispersées : des poèmes (A. Coville, *Recherches...*, p. 245-252, 256-281; D. Cecchetti, *Un'Egloga inedita di N...*, dans *Studi e ricerche sul Quattrocento francese*, Turin, 1966, p. 25-57); — des prières (J. Leclercq, RAM, t. 23, 1947, p. 171-182); — *De studio theologico* (L. d'Achery, *Spicilegium*, éd. in-fol., t. 1, Paris, 1723, p. 473-480; F. G. Pistoth Schöpff, dans *Aurora*, t. 2, Dresde, 1857); — *Laudatio Franciae et universitatis parisiensis* (dans H. Denifle et É. Chatelain, *Chartularium univ. paris*, t. 3, Paris, 1894, p. XXXI-XXXVII).

Est resté inédit l'*Expositio super Ysaiam* (Paris, Bibl. Arsenal, ms 137; cf. A. Coville, *Le Traité de la ruine*, cité *supra*, p. 91-106); le commentaire est inachevé et en reste au début du ch. 48; il est datable des années 1423-1425. On y trouve des retours constants sur les affaires de l'Église et ses malheurs. — Les manuscrits conservent des sermons de Nicolas (vg Paris, Bibl. Nat., mss latins 3546, 3625-3626).

3. Doctrine. — En tant qu'auteur, Nicolas est surtout connu par son traité *De ruina et reparacione ecclesiae* ; mis à l'index au 16e siècle (cf. A. Coville),

il fut répandu par les protestants comme justifiant leurs propres attaques contre l'Église romaine; le titre d'ailleurs en fut changé en celui de *De corrupto ecclesiae statu*, changement révélateur. Il est vrai que Nicolas brosse de l'Église un tableau pitoyable. Les seuls titres de la plupart des quarante-sept chapitres le montrent : excès de richesses, luxe, faste et cupidité, taxes exorbitantes prélevées par les curies à toute occasion, réserve et cumul des bénéfices, collectes incessantes, simonie, pressions exercées par les laïcs, non-résidence, fréquentation des cours princières, etc. Personne n'échappe à ses coups, ni prélats, ni chanoines, ni moines, et encore moins moniales.

Ce thème étant fréquent à l'époque, on serait tenté de ne voir dans le traité qu'un exercice d'école particulièrement réussi. On se tromperait aussi en n'y voyant que le fruit d'un tempérament pessimiste. La préoccupation des maux dont souffre l'Église est constante chez Nicolas : il suffit de penser à son *De praesulibus simoniacis*, à ses « lettres de consolation »; ses derniers travaux sur *Isaïe* reflètent encore les thèmes de sa jeunesse. Il cherche, comme le dit le titre premier du traité, une *reparacio* (cf. aussi le titre du *De lapsu et reparacione justitiae*). La *deploratio* de Nicolas a pour but de faire réfléchir; s'il fustige vertement, c'est pour corriger. L'état de l'Église est mérité (c. 41), c'est le châtiment de son orgueil (c. 42); sa division est cause de ses maux (c. 44); elle doit être humiliée pour pouvoir se relever (c. 43). Car elle se relèvera. Découvrir ses maux, n'est-ce pas suggérer leur remède? Les parallèles établis avec les périodes de ferveur font désirer le renouveau que Nicolas (c. 38 et 48) attend du seul Seigneur.

Ces thèmes sous-tendent toute l'œuvre de Nicolas. Ailleurs il montre que le mal résulte d'un « conflit entre la volonté du Christ et la conduite de l'Église », mais il puise une espérance dans la foi éclairée par l'Écriture et les leçons de l'histoire (cf. A. Combes, *Sur les lettres de consolation...*). D'autres traités proposent les ressourcements nécessaires : *De fructu eremi*, *De fructu rerum adversarum*. Lui-même donne l'exemple; ses retraites n'obéissent pas à la seule nécessité politique ou studieuse. J. Leclercq a souligné l'intérêt de ses prières. Pour la plupart destinées à être récitées avant l'office divin, elles sont encore le fruit d'une piété liturgique traditionnelle; les sept jours et les sept âges du monde sont mis en rapport avec les sept heures canoniales; dans leur formulation même, on retrouve la prose rythmique et les parallélismes chers aux anciens. Mais Nicolas enrichit cette pratique d'éléments nouveaux : les heures sont reliées aux sept dons de l'Esprit; il demande que Dieu accomplisse en l'âme ce qu'il fait à la même heure dans la nature; il se livre à des variations scripturaires et affectives sur le nom de chaque don, son action propre en nous, la façon dont nous devons le retourner à Dieu.

A. Combes a reconnu en Nicolas la « rigueur du théologien ». On lui attribue une place enviable parmi les premiers humanistes. Sa vie et sa doctrine spirituelles sont restées dans l'ombre.

U. Chevalier, *Bio-Bibliographie*, t. 2, col. 3327 (bibl. ancienne). — H. Denifle et É. Chatelain, *Chartularium univ. parisiensis*, t. 3, Paris, 1894, table. — P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris... Moyen âge*, t. 4, Paris, 1897, p. 275-295. — N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. 3-4, Paris, 1901-1902; *Le Pape et le Concile*, 2 vol., Paris, 1909. — A. Coville, *Gontier et Pierre Col et l'Humanisme...*, Paris, 1934; *Recherches sur quelques écrivains du 14e et du 15e siècle*, Paris, 1935; *Nicolas de C. à l'index du 16e siècle*, dans *Mélanges M. A. Lefranc*, Paris, 1936, p. 1-26. — A. Combes, *Sur les « Lettres de consolation » de N. de C. à Pierre d'Ailly*, AHDLMA, t. 13, 1943, p. 359-389. — A. Kwanten, *N. de C. et l'Imitation*, dans *Mémoires de la Soc. d'agriculture.., sciences et arts du Départ. de la Marne*, t. 74, 1959, p. 9-100. — P. Glorieux, *Notations biographiques sur N. de C.*, dans *Mélanges M.-D. Chenu*, Paris, 1967, p. 291-310.

D. Cecchetti, *Sulla fortuna del Petrarca in Francia: un testo dimenticato di N. de C.*, dans *Studi Francesi*, t. 11, 1967, p. 202-222; *N. de C. e Gérard Machet. Contributo allo studio dell'epistolario di N.*, dans *Atti dell'Academia delle scienze di Torino*, t. 100, 1965-66, p. 133-191. — E. Ornato, *Jean Muret et ses amis N. de C. et Jean de Montreuil*, Genève, 1969.

DTC, t. 11, 1931, col. 597-600 (bibl.). — *Dictionnaire de biographie française*, t. 8, 1959, col. 1347. — LTK, t. 7, 1962, col. 983-984. — DS, t. 6, col. 67, 315, 317; t. 7, col. 995; t. 8, col. 404.

Louis Grillon.

9. NICOLAS DE CUES, évêque, cardinal, 1401-1464. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Né en 1401 à Cues, en face de Bernkastel, sur la rive gauche de la Moselle, entre Trèves et Coblence, Nicolas Cryftz (ou Krebs) était fils d'un propriétaire très aisé de vignobles et de bateaux; sa mère, Catherine Römer, appartenait elle-même à une famille d'échevins. Nicolas, dès son enfance, fut protégé par la noble maison de Manderscheid. Contrairement à ce qu'ont affirmé longtemps ses biographes, on n'a aucune preuve de son passage à Deventer chez les Frères de la Vie Commune. Il est sûr seulement qu'il s'inscrit en décembre 1416, comme « clerc tréviran », à la faculté des arts de Heidelberg. En 1417, muni du grade de bachelier, il commence à Padoue des études juridiques, couronnées en octobre 1423 par le titre de docteur. C'est là qu'il subit l'influence de Francesco Zabarella, théoricien du *consensus* et de l'élection; mais il fréquente aussi le médecin et mathématicien Paolo Toscanelli, qui restera son ami jusqu'à sa mort, ainsi que le musicien et astronome Prodoscimus de Beldomandis, et il gardera un très vif souvenir des sermons de Bernardin de Sienne (DS, t. 1, col. 1518-1521).

Revenu au pays, il est le secrétaire de l'archevêque de Trèves, qui lui procure de nombreuses prébendes, dont le canonicat de Saint-Florin de Coblence. Doyen de cette collégiale dès 1427, il y prêche régulièrement à partir de 1430, mais sans être encore prêtre, car il a sollicité du pape l'autorisation de remettre de quelques années la réception des ordres majeurs (ils lui seront conférés à une date que nous ignorons, entre 1436 et 1440). En 1425, il a donné des cours de droit canon à Cologne, et on lui proposera deux fois (1428, 1435) d'enseigner cette discipline à la nouvelle université de Louvain. Tout en fournissant des consultations juridiques très appréciées, il parfait sa culture philosophico-théologique auprès de l'albertiste colonais Émeric de Campo qui lui enseigne l'usage des symboles géométriques et l'initie au dionysisme et au lullisme (deux influences manifestes dans les premiers sermons du Cusain).

Élu en 1430 par le clergé local pour succéder à l'archevêque de Trèves, Ulrich de Manderscheid se heurte au candidat désigné par le pape, Raban de Helmstadt. Le jeune Nicolas se présente au concile de Bâle pour défendre les droits d'Ulrich. Finalement les pères reconnaîtront Raban, mais ils apprécient très vite les qualités exceptionnelles du Cusain, incorporé au concile en février 1432 et bientôt chargé de négocier avec les

Hussites. C'est alors qu'il compose le *De concordantia catholica* et présente un projet de réforme du calendrier. Convaincu en 1435 de l'impuissance des conciliaristes, il se rallie à la cause romaine et Eugène IV le désigne pour participer à l'escorte qui va chercher solennellement à Constantinople le *basileus* byzantin, le patriarche et les théologiens orientaux. Nicolas se lie d'amitié avec Bessarion, qui sera son maître en matière de platonisme. Sur le bateau qui le ramène de Grèce, il reçoit, dit-il, l'intuition de la « docte ignorance », titre du grand traité achevé à Cues en février 1440.

Absent du concile d'union de Ferrare-Florence (qui aboutit à un accord très vite rejeté par les Grecs), le Cusain travaille patiemment à faire reconnaître en Allemagne l'autorité du pape. De diète en diète, ce lent travail n'aboutira qu'en 1449, avec le Concordat des princes. Légat apostolique dès 1446, Nicolas règle plusieurs affaires délicates et, sans compromission, devient le familier des familles princières. Il se lie en même temps aux moines de Tegernsee et à Denys le Chartreux, et commence à lire Eckhart (qu'il défendra, non sans quelques réserves de forme, dans son *Apologia* de 1449). Entre 1441 et 1446 il a publié l'important *De conjecturis* et plusieurs traités spirituels (*De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*).

Le 11 janvier 1450, suivant le vœu de son prédécesseur Eugène, Nicolas V investit le Cusain de la dignité cardinalice (avec siège à Saint-Pierre-aux-Liens). C'est l'année du grand jubilé, où le nouveau dignitaire situe à Rome les quatre livres de l'*Idiota* (dont le troisième contient sa noétique et le dernier l'ébauche d'une méthode scientifique fondée sur la mesure et le calcul). A la Noël commence la grande Légation. Des Pays-Bas à l'Autriche, Nicolas parcourt les provinces germaniques, appuyant les réformateurs monastiques, prêchant partout l'amendement moral, luttant contre les usages superstitieux (fausses reliques, hosties sanglantes), pourchassant les clercs concubinaires et simoniaques, souhaitant que les fidèles soient mieux instruits et participent davantage à la liturgie.

Évêque de Brixen (Tyrol méridional), il se heurte dès le début au duc Sigismond, le paradoxe étant que le partisan des élections locales et du *consensus* a été nommé par le pape pour faire pièce au candidat tyrolien (créature du duc, comme Ulrich représentait à Trèves la noblesse mosellane).

Pour accomplir dans son diocèse une œuvre pastorale et réformatrice (extirpation d'abus divers, défense de l'artisanat et protection des consommateurs contre les monopoles, mais aussi tenue de synodes réguliers) il demande l'appui de l'empereur, qui lui concède l'exploitation de salines et de mines, sans quoi serait déficitaire le budget de la petite principauté ecclésiastique (dans sa correspondance, le Cusain met en question la puissance temporelle de l'Église et le statut ambigu des princes-évêques). Pourtant la plus forte résistance vient du clergé régulier, notamment de l'abbesse Verena de Sonnenberg, qui représente l'aristocratie locale et méprise le fils du bourgeois mosellan. En 1457 la lutte s'aggrave; Nicolas doit se réfugier dans la forteresse de Buchenstein, et Sigismond rêve d'une Église nationale, en liaison avec les Hussites et les Gallicans.

Appelé à la Curie romaine en 1458 par son ami le nouveau pape Pie II, le Cusain ne peut quitter le Tyrol qu'en acceptant une sorte de capitulation. Sigismond viendra à résipiscence six ans plus tard seulement, après interventions du doge et de l'empereur. Administrateur des États pontificaux, Nicolas vit de façon modeste, presque ascétique, au milieu du luxe ambiant. Son projet de réforme de la Curie (les cardinaux devenant les « légats des nations » auprès d'un pouvoir central collégialisé) n'intéresse guère l'ancien conciliariste Pie II, qui — après avoir offert au sultan l'empire de Byzance en échange d'un baptême — ne rêve plus que de croisade, prêt même à en confier la direction au roi de France Louis XI. Attaché aux espoirs iréniques affirmés dans le *De pace fidei* de 1453 (l'année même où tombait Constantinople), repris hardiment en 1461 dans le *De cribratione Alchorani*, le Cusain, pour sa part, semble moins attentif au projet pontifical qu'à la reprise et à l'approfondissement de ses grands thèmes métaphysiques et religieux. Après le *De visione Dei*, méditation autour d'un tableau de La Pasture, après le *De mathematicis complementis* (deux autres textes de 1453), au plus fort de sa lutte contre Sigismond il a écrit une *Caesarea circuli quadratura*. En très peu de temps il accumule une série de dialogues et de traités : le *De beryllo* (1458), le *De principio*, très inspiré de Proclus (1459), le *De Possest* et le *De non aliud* (1462), le *De venatione sapientiae*, le *De ludo globi*, le *Compendium* et le *De apice theoriae* (1463). A quoi s'ajoutent des plans pour l'assèchement des Marais Pontins, une immense correspondance sur les sujets les plus divers (la dernière lettre, du 5 juin 1463, à un novice du Mont Olivet, est tout ensemble le résumé de sa philosophie et de sa théologie, et un véritable testament spirituel).

Souffrant d'accès de goutte, de colite et d'ophtalgie, Nicolas prend un peu de repos à Orvieto, mais là encore il lui faut arbitrer les conflits entre clans et lutter pour la réforme des couvents. Appelé à Ancône où se rassemblent les troupes d'une hypothétique croisade, il meurt à Todi le 11 août 1464, trois jours avant le pape. Son monument funéraire dans l'église Saint-Pierre-aux-Liens porte un médaillon qui semble un portrait assez fidèle. Son cœur sera transporté en 1489 à l'hospice Saint-Nicolas de Cues (fondé sur ses indications pour des vieillards nécessiteux et toujours en service après cinq siècles) dans la chapelle gothique de grès rose construite d'après ses plans.

2. Œuvres. — Non compris les sermons, la correspondance et les traités mathématiques, voici la liste des principales œuvres : *De concordantia catholica* (1432/3); — *De auctoritate presidendi in concilio generali* (1434); — *Reparatio calendarii* (1436); — *De docta ignorantia* (1440).

1442 : *Auslegung des Vater Unser*, — *De Deo abscondito*, — *Epist. ad Rodericum* (Sanchez); — *De conjecturis* (terminé en 1442/3). — 1445 : *De quaerendo Deo*, *De filiatione Dei*, *De dato Patris luminum*. — 1446 : *De annunciatione*, — *Conjectura de ultimis diebus*. — 1447 : *De Genesi*. — 1449 : *Apologia Doctae ignorantiae*.

1450 : *Idiota*. — 1451 : *Auslegung des Vater Unser* (2e commentaire). — 1453 : *Epistolae ad Aindorffer et Waging*, — *De visione Dei*, — *De pace fidei*. — 1457 : *De usu communionis*. — 1458 : *De Beryllo*. — 1459 : *De Principio*, — *De aequalitate*.

1460 : *De Possest*. — 1461 : *De cribratione Alchorani*. — 1462 : *De Non Aliud*. — 1463 : *De ludo globi*, — *Compendium*, — *De venatione sapientiae*. — 1464 : *De apice theoriae*.

Principales éditions. — Strasbourg, Martin Flach, 1488 (Berlin, 1967). — Cortemaggiore, Dolcibellus, 1502. — Par J. Lefèvre d'Étaples, 3 vol., Paris, J. Bade, 1514 (rééd. fac-simile, Francfort/Main, 1962). — Bâle, Henri Petrus, 1565 (reproduit la précédente).

Éd. critique de l'Académie de Heidelberg (F. Meiner, Leipzig, puis Hambourg, 1932 svv); ont paru : t. 1, 1932 (*De docta ignorantia*); — t. 2, 1932 (*Apologia Doctae ignorantiae*); — t. 3, 1972 (*De conjecturis*); — t. 4/1, 1959 (*Opuscula* I : *De Deo abscondito, De quaerendo Deo, De filiatione Dei, De dato Patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De Genesi*); — t. 5, 1937 (*Idiota*).

T. 7, 1959, 1970 (*De pace fidei*); — t. 11/1-2, 1940-1973 (*De Possest*); — t. 11/3, 1964 (*Compendium*); — t. 13/1, 1944, 1950 (*De Non Aliud*); — t. 13/2, 1974 (*De venatione sapientiae, De apice theoriae*); — t. 14/1-4, 1959-1968 (*De concordantia catholica*); — t. 16/1-3, 1970-1977 (*Sermones* 1-21); — 3 tomes de correspondance sont à paraître.

La coll. *Cusanus-Texte* a édité, outre des traités et des sermons, 4 livraisons de *Briefwechsel* (Heidelberg, 1944-1956).

Traductions. — 1) Allemandes : éd. bilingues par L. Gabriel (*Philosophisch-Theologische Schriften*, 3 vol., Vienne, Herder, 1964-1967) et dans la Philosophische Bibliothek (*Schriften des N. von K. in deutscher Uebersetzung*, F. Meiner Verlag, Hambourg, nombreuses rééd.).

2) Anglaises : *Of Learned Ignorance* (par G. Heron, New Haven, 1954); — *The Vision of God* (par E. Gurney Salter, New York, 1960); — *De Non Aliud* (par J. Hopkins, Minneapolis, 1979); — *Unity and Reform: Selected Writings of N. de C.* (Notre Dame, Indiana, 1962).

3) Françaises : *La vision de Dieu* (par E. Vansteenberghe, Paris-Louvain, 1925); — *De la docte ignorance* (par L. Moulinier, Paris, 1930); — *Œuvres choisies* (par M. de Gandillac, Paris, 1942); — *Concordance catholique et La paix de la foi* (introd. et analyse de J. Doyon et J. Tchao, trad. par R. Galibois, Sherbrooke, 1977).

Concordance : E. Zellinger, *Cusanus-Konkordanz*, Munich, 1959.

3. Doctrine. — Divers articles du DS ont déjà fait place à plusieurs aspects importants de la doctrine du Cusain : art. *Charité* (t. 2, col. 595-600 *passim*), *Contemplation* (t. 2, col. 2003-2004), *Denys l'Aréopagite* (t. 3, col. 375-378), *Docte ignorance* (t. 4, col. 1497-1501), *Humanisme* (t. 7, col. 996-997). Laissant ici de côté les aspects logiques et gnoséologiques de sa dialectique, ses textes mathématiques et les pressentiments d'un univers indéfini et sans point fixe, on rappellera seulement certaines de ses positions ecclésiologiques, son rêve d'unité religieuse et quelques thèmes centraux de sa spiritualité.

1° Le *De concordantia* se présente comme un recueil savant (et critique) de documents anciens, notamment des canons promulgués par les grands conciles œcuméniques, auxquels l'auteur emprunte l'idée d'un pouvoir exercé conjointement par les cinq sièges patriarcaux de Rome, Alexandrie, Antioche, Éphèse et Constantinople, le successeur de Pierre étant *primus inter pares*. Dans une perspective qui n'est guère « progressiste », Nicolas souhaite moins des novations que le retour aux usages anciens, après une période de déclin (sans doute inévitable puisque l'Incarnation fut comme le sommet de l'histoire, I, 3). Depuis le schisme oriental, l'occident ignore tout vrai synode « universel »; ceux du patriarcat latin n'ont qu'une autorité restreinte. Mais surtout, comme toute *potentia* légitime, le pouvoir même du pontife romain n'a valeur que fondé sur l'élection et le consentement (en vertu d'un principe d'apparence moderne mais familier à beaucoup de médiévaux, notamment à Duns Scot, et que le Cusain exprime en décrivant les hommes comme *natura aeque potentes et aeque liberi*, II, 14). Renvoyant au concile de Tolède, le Cusain souhaite que, pour constituer dans la concordance un « corps unique fait de subordonnés et d'un supérieur », ce qui suppose un « mutuel consentement » de type quasi-conjugal, conforme ensemble au « droit naturel » et au « droit divin », desservants et curés soient élus par les laïcs (ou du moins nommés avec leur accord), qu'eux-mêmes élisent leur évêque, les évêques à leur tour le métropolitain, et ces derniers les « envoyés des provinces » qui désignent le pape, en sorte que celui-ci soit constamment assisté d'une émanation du concile. Ainsi l'ordre régnera, à condition toutefois que les métropolitains ne soient pas absorbés par des tâches séculières et que leurs visites pastorales ne soient pas simplement pour eux, comme pour la Curie romaine, des sources d'illicites profits (II, 30). Le thème cusain des « participations variées » est déjà partout présent dans cette œuvre de jeunesse, permettant d'opposer à la vraie « pierre » de l'*Ecclesia ipsa* (réalité spirituelle vivifiée par l'immanence secrète du Christ) l'*ecclesia conjecturalis* (institution historique soumise à des vicissitudes contingentes). Émanation de la *Petra*, *Petrus* « représente » la « société des fidèles », mais de façon approchée, les synodes les « plus universels » jouissant d'une « moindre faillibilité ».

Pourtant, dès 1434, dans un texte de compromis (le *De auctoritate presidendi*), l'auteur refuse de tirer de ces vues — destinées pour une part à favoriser avec les « orthodoxes » grecs et slaves une authentique *concordantia* — les exagérations du parisien Jean Beaupère qui identifiait le concile de Bâle au corps « mystique » de la seule véritable Église et réduisait le pouvoir du pontife romain à la présidence d'un simple corps « politique ». Concevant la réforme indispensable des institutions ecclésiastiques comme un retour à l'ancienne collégialité (de même qu'il entend restaurer dans l'empire le vrai fédéralisme), il sait que la division et l'anarchie sont les pires dangers; à présent, de plus en plus, c'est d'un pape mieux éclairé qu'il attend l'instauration d'un *consensus* qui ne soit ni pure soumission aveugle ni incessante contestation.

2° Au-delà de la chrétienté désunie, le souci du Cusain est d'étendre à toute l'humanité le principe qu'il a toujours fait valoir dans ses discussions avec les Hussites : grande liberté dans les rites et les usages pourvu que soit reconnue l'unité fondamentale du corps ecclésial. Devant la menace turque, Nicolas reste convaincu que cette méthode s'applique aussi pour ramener à la concorde tous les fils d'Abraham. De Constantinople il a rapporté, avec la *Théologie platonicienne* de Proclus, un exemplaire du Coran, qu'il ne peut lire qu'à travers la version latine du 12° siècle. A l'instar de Raymond Lulle il espère pouvoir, par la simple controverse, montrer aux plus instruits des musulmans qu'à leur insu ils possèdent implicitement dans leur propre Loi — à travers les formules, même restrictives, concernant Marie, Jésus, l'Esprit saint — les éléments majeurs de l'*unica vera religio*, pressentie, de façon plus ou moins confuse, par tous les peuples : le rôle historique de Mahomet a été de l'annoncer, sous forme voilée et simplifiée, aux rudes pasteurs idolâtres d'Arabie, mission analogue à celle des prophètes juifs, mais comparable aussi à celle des sages de la Grèce et de l'Orient antiques, car elle fait place également à de possibles et partielles « séductions diaboliques » :

« Cum multae possint viae esse quae bonae videantur, manet haesitatio quae sit illa vera et perfecta quae certitu-

dinaliter nos ducit ad cognitionem boni; quod quidem bonum nominamus Deum ut, dum de ipso conferimus, nos mutuo intelligamus. Moyses quidem descripsit unam; sed non est omnibus recepta nec intellecta. Christus illam illuminavit et perfecit, multis tamen incredulis remanentibus. Mahumet eamdem viam, ut ab omnibus etiam idolatris reciperetur, faciliorem describere nisus est, licet astu maligni seductus. Et hae sunt magis famatae descriptiones dictae viae, licet aliae multae sapientium et prophetarum factae sint » (*Cribratio Alchorani*, prologus). « Non erant enim rudes Arabes, quos ait Alchoran omnium incredulorum pessimos, aperte de secretis in illo principio informandi... Quare Mahumet ipsis secreta Evangelii occultabat, credens quod sapientibus in futurum patescere possent » (II, 12).

On le voit bien, Nicolas, malgré tant de déceptions, est plus optimiste qu'au temps de la *Concordia*. Dans un sermon de 1456, prononcé à Brixen le jour de l'Épiphanie, après avoir glosé sur le mode eckhartien le *ubi* de l'interrogation des Mages (« où est le roi des juifs? ») en l'entendant comme si les sages disaient que « le roi qui est né est Dieu qui est le lieu de toutes choses » (*Predigten* 2/5, coll. *Cusanus-Texte*, éd. J. Koch, Heidelberg, 1937, p. 86), le cardinal définit le « lieu du temps », son « repos », comme *aeternitas seu nunc*; mais développant alors le thème de la « voie », il rappelle (tel le *Protagoras* de Platon) que l'homme est l'animal qui naît nu et sans armes, que seule la technique lui permet de survivre et de dominer la nature, à quoi s'ajoutent la politique et l'économie, et enfin la religion, sous des formes de plus en plus proches de la vérité (c'est-à-dire de l'Homme-Dieu, lien du fini à l'infini, *locus ubi omnis motus naturae et gratiae quiescit*, *ibidem*, p. 94-98).

En 1453, lorsqu'il imaginait (sous forme de songe) les délégués de tous les peuples réunis dans une sorte de congrès céleste pour chercher le moyen d'en finir avec les massacres mutuels entre des hommes qui, sans le savoir, adorent le même Dieu, il s'agissait sans doute d'un rêve compensateur (quasi utopique), mais on ne peut douter de la conviction profonde de Nicolas quant à l'unité foncière des croyances. Pour que « le glaive cesse son œuvre », il faut que l'intellect apprenne à dépasser les opposés, que tous, par conséquent, pratiquent la méthode cusaine, qui leur révélera explicitement le sens universel de la Trinité (à travers des images comme celle de l'*unitas*, de l'*aequalitas* et du *nexus*) et le nécessaire *transcensus* de l'homme créé, horizon du temps et de l'éternité, à l'*Homo Maximus*, qui seul réconcilie le monde avec son créateur.

On ne peut suivre ici, bien entendu, l'auteur dans le détail de sa démonstration, ni des concessions mutuelles qu'il imagine, une fois conclu le principe de la *pax fidei*, pour intégrer toutes les variétés culturelles et cultuelles dans un harmonieux ensemble, préfiguration terrestre de la Jérusalem céleste.

3° Thèmes spirituels. — Que chacun à sa manière, individu ou peuple, tende ainsi vers la « vision » du Dieu caché à travers des approches « conjecturales », c'est ce que montre notamment le *De visione Dei*. Pour « tenter de conduire » ses amis bénédictins de Tegernsee « sur un mode très simple et très commun » — c'est le motif de l'*Idiota* — jusqu'à la *sacratissima obscuritas* où se fait « sentir » l'*inaccessibilis lux* (éd. de Bâle, t. 1, p. 181 svv), l'auteur évoque un tableau bruxellois du Christ peint de telle manière que celui qui regarde Jésus ne cesse d'être regardé par lui, où qu'il se situe et en quelque sens qu'il se déplace. La « vision absolue », à la fois universelle et particulière, s'applique totalement et ensemble à toute créature et « selon tous les modes », mais ne devient proprement « faciale » qu'une fois transcendée toute lumière visible, au-delà de la *coincidentia contradictorum*, là où *videre est esse* (mais aussi *habere*), où l'infini se fait *omnia in omnibus* tout en restant *ab omnibus absolutus* (livre 3, ch. 12-13). Mais le « mur du Paradis » ne se franchit que grâce au Verbe incarné, réparateur de l'harmonie perdue par le péché, *copulatio divinae et humanae naturae*, source vivante d'une *attractio* de celle-ci à celle-là *in ultimo gradu*, — non pourtant jamais *simpliciter maxima* comme l'est l'*unio divina* (*De visione Dei*, ch. 20). Alors que la *Docte ignorance* (III, 12) enseignait que l'*Ecclesia triumphans*, à son niveau majeur de béatitude, *non recipit majus et minus*, plusieurs textes (notamment le sermon *Nos revelata facie*, 1456, éd. de Bâle, p. 611) suggèrent une sorte d' « épectase » : « speculantes sunt transeuntes semper et aeternaliter a claritate in claritatem, cum absoluta maximitas uti est semper incompraehensibiliter praecedat et attrahat ». Comme chez Eckhart, la justice est en chaque juste *ex integro*, *non divisa*, et cependant il faut y voir un « feu vivant qui ne cesse de croître et ne manque jamais de matière », chacun des bienheureux jouissant d'une « joie égale », mais *in dispari claritate* (*Loquimini ad petram*, 1457, p. 657-658). L'image du courbe asymptotique au droit (rapport du polygone croissant à la circonférence) court à travers toute l'œuvre cusaine, notamment dans le *De ludo globi*, où l'accent est mis néanmoins sur les inégalités de jet entre les lanceurs de boule, sur les incertitudes de toute trajectoire. Dans les lectures progressives du *liber Dei digito scriptus*, Nicolas ne méconnaît jamais — jusqu'à la *filiatio* par adoption — la nécessité des étapes, qu'il décrit souvent en termes traditionnels (de l'*humilitas* au *raptus* et à la *mentis alienatio*, sermon *Maria optimam partem*, 1446, p. 459-460). A travers traités et sermons, il multiplie inlassablement les « voies d'accès » à ce qui est en soi inaccessible et cependant offert, dit-il, aux cœurs simples et aux esprits droits plus qu'aux savants qui se nourrissent d'un « fourrage » livresque (*Idiota de mente*). Pour approcher de Celui qui a tous les noms et qui cependant n'en a aucun, il invente des dénominations successives telles que *Non Aliud*, *Idem* ou, plus barbarement, *Possest*, c'est-à-dire, en quelque sorte, « pouvoir-est », manière de faire entendre l'union présente du possible et de l'actuel. Et de plusieurs façons il cherche à surmonter la brutale alternative eckhartienne du tout ou rien, l'appel éperdu du mystique à l'immédiate et totale « percée », laquelle, à la limite, dans un sujet entièrement « vide », effacerait d'un coup toute trace de « créaturité ». Il faut bien voir pourtant qu'Eckhart lui-même avait décrit, en particulier dans le *Livre de la consolation*, le « labeur » par lequel le bois, au prix de maints craquements, devient progressivement feu. Homme d'action, le Cusain est plus sensible encore à ce travail par lequel — dans une durée à laquelle il semble accorder, comme Eckhart, les traits d'une extension indéfinie — le microcosme humain a pour tâche, selon sa mesure propre, de rendre le monde créé, en dépit du péché, moins indigne de son créateur.

Bibliographie dans les *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (t. 1, Mayence, 1961, p. 95-126; t. 3, 1963, p. 223-237; etc.).

Vie. — Voir surtout E. Meuthen, *Nikolaus von Kues... Skizze einer Biographie*, Münster, 1964. — E. Meuthen et H. Hallauer, éd., *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des N. von K.*, t. 1/1 (1401-1437), Hambourg, 1976.

G. Hartzheim, *Vita N. de C.*, Trèves, 1730 (éd. fac-simile, Francfort/Main, 1968). — I. Zibermayr, *Die Legation des Kardinals N. Cusanus und die Ordensreform in der Kirchenprovinz Salzburg*, Münster, 1914. — E. Meuthen, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil*, Münster, 1964. — J. Koch, *Der deutsche Kardinal in deutschen Landen. Die Legationsreise des N. von K.* (1451-1452), Trèves, 1964.

Études. — Dans la série des *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (t. 1, Mayence, 1961), voir les tomes : 4 (*Das Cusanus-Jubiläum... 1464-1964*, 1964), — 9 (*N. von K. als Promotor der Oekumene*, 1971), 11 (*N. von K. in der Geschichte des Erkenntnisproblems*, 1975), — 13 (*Das Menschenbild des N. von K. und der christliche Humanismus*, 1978).

Nous ne mentionnons ici que les ouvrages importants, et renvoyons pour les articles de revue aux bibliographies périodiques des *Mitteilungen*.

Fr. Morin, art. *Nicolas de Cues*, dans *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques* (Encyclopédie Migne, 3e série, t. 22, Paris, 1865, col. 293-390). — E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance, une controverse sur la théologie*. Münster, 1915.

G. Heinz-Mohr, *N. von K. und die Konzilsbewegung*, Trèves, 1963; *Das Globusspiel des N. von K., Erwägungen zu einer Theologie des Spiels*, 1965. — G. Bufo, *N. de C.*, Paris, 1964. — K. Jaspers, *N. Cusanus*, Munich, 1964. — F. Battaglia, *Metafisica, religione e politica nel pensiero di N. da C.*, Bologne, 1965. — E. Iserloh, *Reform der Kirche bei N. von K.*, Wiesbaden, 1965. — R. Weier, *Das Thema vom verborgenen Gott von N. von K. zu M. Luther*, Münster, 1967. — N. Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des N. von K.*, Münster, 1969. — K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, Fribourg/Brisgau - Munich, 1969. — *N. Cusano agli inizi del mondo moderno* (Congrès international de Brixen, 1964), Florence, 1970. — *Cusanus, Gedächtnisschrift*, Innsbruck-Munich, 1970.

G. Schneider, *Gott - das Nichtandere : Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei N. von K.*, Münster, 1970. — K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei N. von K.*, Leiden, 1973. — W. Schulze, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 5e éd., Pfullingen, 1974 (trad. du ch. 1 par J. Colette, Paris, C.N.R.S., 1978); *Zahl-Proportion-Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des N. von K.*, Münster, 1978. — James E. Biechler, *The Religious Language of N. of C.*, Scholars Press, Missoula, 1975. — E. Colomer, *De la Edad Media al Renascimento. R. Lull. Nicolas de Cusa. J. Pico de la Mirandola*, Barcelone, 1975. — Th. van Velthoven, *Gottesschau und Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des N. von K.*, Leiden, 1977. — W. Beierwaltes, *Identität und Differenz. Zum Prinzip Cusanischen Denkens*, Opladen, 1977. — M. L. Führer, *Purgation, Illumination and Perfection in N. of Cusa*, dans *Downside Review*, t. 98, 1980, p. 169-189.

DS (outre les passages importants signalés plus haut) : t. 1, col. 328, 331-335 *passim*, 1513, 1894; — t. 2, col. 1546; — t. 3, col. 431, 843; — t. 4, col. 908, 1874; — t. 5, col. 766, 895, 900, 903, 1189; — t. 6, col. 135, 329; — t. 7, col. 872, 895, 996-999 *passim*, 1247, 1457; — t. 8, col. 658, 724, 943, 1695, 1701; — t. 9, col. 522, 524, 1162; — t. 10, col. 683.

Maurice de Gandillac.

10. NICOLAS DENYSE (Denise), frère mineur, † 1509. — Né à Beuzeville en Normandie, Nicolas Denyse était chanoine et vicaire général du diocèse de Coutances quand il entra au couvent des observants de Valogne, fondé en 1477. Il participa au chapitre d'Ath en qualité de custode de la Basse-Normandie et fut élu, le 13 juin 1500, aux fonctions de vicaire des observants de France. En tant que tel, il présida successivement les chapitres de Nancy, le 1er septembre 1501, et de Bruges, le 17 mai 1503. Réélu lors du chapitre de Gand, le 24 juin 1505, il resta en charge jusqu'au chapitre de L'Écluse, le 27 août 1508, et mourut à Rouen le 18 mai 1509.

Nicolas Denyse est surtout connu par ses écrits de théologien et ses sermons qui eurent diverses éditions déjà de son vivant. Sa *Resolutio theologorum* ou *In quatuor libros Sententiarum* est une petite somme de théologie distribuée en sept parties, traitant tour à tour de Dieu, de la création, du péché originel, du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, de la grâce et des vertus, des sacrements et des fins dernières. La première édition, non datée, de Rouen remonte aux environs de 1500 (cf. Hain, n. 13877). En 1506 parut, aussi à Rouen, la première édition de son *Opus super novissimis* ou *Speculum mortalium*.

Vers 1500 sortit également à Rouen la première édition de sa *Gemma praedicantium* à l'usage des prédicateurs. Ses sermons *de tempore* pour toute l'année liturgique, *de solemnitatibus*, *de sanctis* ont été imprimés en séries au cours des années 1507-1510 à Rouen, Paris, Strasbourg et Haguenau. Dans ses exposés l'auteur est tributaire surtout de l'école franciscaine, représentée notamment par Alexandre de Halès, Bonaventure, Richard de Mediavilla, Jean Duns Scot, François de Meyronnes. Il puisa aussi abondamment dans les Pères de l'Église, les sources du droit et les philosophes.

H. Sbaralea, *Scriptores*, t. 2, Rome, 1921, p. 283-284. — *Catalogue général des livres imprimés de la Bibl. Nat.*, t. 38, Paris, 1909, col. 636-641. — A. Zawart, *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers*, 1209-1927, dans *The Franciscan Educational Conference*, t. 9, Washington, 1927, p. 360-361. — H. Lippens, *Les Chapitres et les Vicaires Observants de la Province de France (1415?-1517)*, dans *Revue d'Histoire Franciscaine*, t. 6, 1929, p. 277-278. — E. Wegerich, *Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des 15. Jahrhunderts*, dans *Franziskanische Studien*, t. 24, 1942, p. 164-166. — J.-B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters*, Munich, 1965, p. 584 (Index).

DTC, t. 4, Paris, 1911, col. 449-450. — EC, t. 4, Rome, 1950, col. 1436. — LTK, t. 7, 1962, col. 995.

Clément Schmitt.

11. NICOLAS DE DIJON, capucin, † 1696. — Né dans la modeste famille Peltrat ou Pelletret, Nicolas reçut l'habit des capucins en 1644 et obtint ses patentes de prédicateur en 1658. Professeur de lettres, puis de philosophie auprès des jeunes religieux, il se préparait à la prédication par l'étude de ses devanciers capucins français, italiens ou espagnols. Le 13 février 1668, il prêche l'oraison funèbre de Pierre Scarron, évêque de Grenoble, ses talents étant déjà reconnus; presque toute la France l'entendra. Le 25 août 1673, il est élu provincial de Lyon, et le sera à nouveau le 18 août 1679 et en 1688. En cette qualité il prend part au chapitre général à Rome en 1691 et y est élu troisième définiteur général. Sans doute dut-il tomber malade car il rentre à Lyon (1693?) avant la fin de son mandat et y meurt le 22 novembre 1696.

Nicolas a beaucoup publié, mais la chronologie de ses œuvres ne concorde pas chez les différents bibliographes. Nous proposons celle que fournissent les ouvrages que nous avons vus, ou qui paraît la plus vraisemblable. Sauf mention différente, les ouvrages ont été publiés à Lyon.

Oraison funèbre de Mr Odebert Président au Parlement de Bourgogne, Dijon, Grangier, 1662; — *Pharaon réprouvé, ou l'avocat de la Providence de Dieu sur la réprobation des pécheurs,*

Lyon, Muguet, 1685; Plaignant, 1688; — *Octave du S. Sacrement*, J.-B. de Ville, 1686; — *Octave de l'Ascension de Notre-Seigneur*, 1687 et 1694; — *Sermons sur tous les évangiles du carême*, 3 vol., 1687 et 1692; — *Panégiriques sur les mistères de la Sainte Vierge*, de Ville, 1687; — *Octave de l'Assomption de la Sainte Vierge*, de Ville, 1687.

Panégiriques sur les mistères de Notre Seigneur, de Ville, 1688; — *Sermons prêchés pendant l'Avent*, 1688 et 1691; — *Lettre curieuse à un ami dans laquelle on fait l'analyse de la nouvelle mystique du Dr de Molinos*, anonyme, Dijon, J. Ressayre, 1688; — *L'esprit du chrétien, ...de l'ecclésiastique,...du religieux, formé sur celui de Jésus-Christ. Exhortation à la perfection chrétienne*, 3 vol., de Ville, 1688; — *Sermons pour les* XL *heures, contre le mauvais usage du sacrement de pénitence*, de Ville, 1690 (?), 1691; — même titre, *contre le mauvais usage du sacrement de l'eucharistie*, 1696.

Panégyrique des saints, Th. Amaulry, 1689 (?); 3 vol., 1692-1693; — *Sermons sur les évangiles de tous les dimanches de l'année*, 3 vol., Th. Amaulry, 1694; Paris, J. Guignard et Michalet, 1694; — *Sermons pour les vêtures et professions religieuses*, Th. Amaulry, 1695; — *Sermons de l'octave des morts*, Th. Amaulry, 1696; Paris, J. Colombat, 1699.

Un choix de sermons a été publié par Migne dans sa coll. *Orateurs sacrés*, t. 17, Paris, 1845.

Sont restés manuscrits un Avent (1672) et un Carême (1673) donnés à la sainte chapelle de Dijon (à la Bibl. du Sénat, Paris).

Traductions en italien : *Discorsi morali contro gli abusi del SSmo Sacramento...*, Naples, 1701 et 1839; — *Prediche quaresimali*, Venise, 1730; — les sermons de vêture et de profession, Venise, 1733; — *Panegirici sopra i misterj della SSma Vergine*, Venise, 1735. — En allemand : *Auserlesene und lehrreiche Predigten des P. Nikolaus von Dijon*, Augsbourg, 1737-1741.

Les préfaces des ouvrages de Nicolas renseignent sur sa méthode, ses principes, ses sources. En publiant, il demeure orateur, et pense avant tout à la prédication et aux prédicateurs. Il attend d'eux qu'ils possèdent la science, qu'ils soient mandatés en mission, et qu'ils cultivent la sainteté (*Panég. sur les mistères de N.-S.*, préface, p. 29-57). Il croit en l'importance du ministère de la prédication, en celle du ministre, de la matière qu'il traite et de la science qu'il en a (*L'esprit du chrétien*, t. 2, exhort. 7). Nicolas fait usage de citations scripturaires ou patristiques, donnant leurs références. Il renvoie souvent aussi à Thomas d'Aquin, plus rarement à Bonaventure, parfois à François de Sales.

Présentant son *Esprit du chrétien*, il se propose de suivre la méthode de saint Augustin dans ses *Soliloques*, mais à la lecture on sent pointer souvent le sermon sous la prosopopée. D'ailleurs, même ce traité de spiritualité est publié à l'usage des prédicateurs et des confesseurs, comme des méditants ou des retraitants (t. 1, préface).

Nicolas, ayant à enseigner la vie chrétienne, aborde presque tous les points de la théologie; il ne sépare pas la spiritualité du mystère du Christ. Il veut toucher toutes les catégories de chrétiens, et par là reflète la mentalité contemporaine, attentive aux états de vie. Du chrétien il dira qu'il est appelé à la perfection (t. 3, p. 431); des ecclésiastiques, qu'ils sont dans un état de sainteté et ministres de la sanctification (ce qui l'amène à détailler certaines déviations du clergé de son temps); du religieux il dira qu'il a l'obligation de tendre à la perfection (t. 3, p. 452 et p. 458) et que cela le conduit à renoncer à toute affaire séculière (*Sermons pour des vêtures...*, p. 737). Alors qu'aux religieux il prêche la pauvreté, il rappelle aux ecclésiastiques la justice dans l'acquisition des bénéfices et la bonne administration de leurs revenus.

L'évocation trinitaire est fréquente chez Nicolas, mais il constate que ses auditeurs-lecteurs sont ignorants de Jésus-Christ, par simplicité à la campagne, par paresse en ville. Aussi traite-t-il volontiers de christologie; elle est continuellement présente dans les trois volumes de *L'esprit*. La sainteté de Jésus-Christ est « l'original » de celle de ses disciples et ministres. « C'est sur l'idée de l'esprit de Jésus-Christ que j'ai entrepris de former celui du chrétien, de l'ecclésiastique et du religieux. Je ferai voir que ce n'est qu'un même esprit qui règne dans tous ces divers estats, mais qui les multiplie selon la vocation de chacun et qui forme de différentes copies sur un même original considéré par différents aspects » (*L'esprit*, t. 1, préface). Ou encore : dans la vocation religieuse, « la première grâce attire à Dieu par sa douceur; la seconde élève au-dessus de soi-même par sa force; la troisième transforme en Jésus-Christ par sa vertu » (*Sermons pour des vêtures...*, p. 113).

« La perfection est une certaine disposition de l'âme et un concours d'habitudes et de vertus qui la porte à produire aisément toutes les œuvres de commandement et de conseil; et cette disposition doit être accompagnée de tous les actes qu'on est obligé de produire selon que l'état de la vie présente le peut permettre » (*L'esprit...*, t. 3, p. 435). Dans cette ligne, la vie religieuse est « un combat triomphant, une servitude d'amour et une mort pleine d'immortalité » : la vêture est une transfiguration et la profession la naissance de l'homme nouveau (*Sermons pour des vêtures...*, p. 109 et table). Toutes rapportées à la charité (*L'esprit...*, t. 3, p. 441), les vertus peuvent conduire à une sorte d'impeccabilité sur terre par l'attention à la présence de Dieu et à l'union à Lui, car « celui qui demeure en Dieu ne pêche pas » (1 *Jean* 3, 6; *L'esprit...*, t. 3, p. 610).

Nicolas de Dijon enseigne l'oraison contemplative même aux laïcs vivant dans le monde. Le Cénacle lui semble être le type de la vie cléricale et religieuse : « le premier séminaire des ecclésiastiques et le premier couvent des religieux de la loi de grâce » (t. 1, p. 32). Si la prière de Jésus est présentée comme le modèle pour tous de la prière continue (p. 76), Nicolas insiste sur sa dimension trinitaire : dans la disposition à l'oraison, le Père nous appelle à prier; dans le *Pater noster* le Fils nous montre où est la sagesse, gloire de Dieu et bien de l'homme; priant en notre cœur, l'Esprit saint nous enseigne à faire oraison (p. 90 svv).

La prière peut être purement vocale, ou vocale et mentale, ou purement mentale, laquelle se fait « par une élévation d'esprit et par une foi vive; par les mouvements affectifs et par les gémissements amoureux du cœur, pendant le silence de la bouche » (t. 1, p. 107). « Il faut distinguer avec les maîtres de la vie spirituelle trois sortes d'oraison mentale : la première s'appelle méditation, et elle n'est autre chose sinon une opération de l'esprit, qui s'entretient par des discours, ou des réflexions, ou avec Dieu ou avec soi-même..., la seconde s'appelle oraison d'affection ou d'aspiration, et celle-ci se passe en ardeurs toutes séraphiques, en désirs et en transports; on prie plus de cœur que de bouche et plus avec des larmes qu'avec des gémissements et des paroles et des discours; la troisième espèce d'oraison mentale s'appelle contemplation, et celle-ci se peut vraiment appeler un commencement de béatitude puisqu'elle est l'exercice perpétuel des bien-heureux et que c'est par elle que l'âme... se repose uniquement en Dieu » (t. 1, p. 108-110). Ayant distingué entre contemplation active et contemplation infuse (p. 114), il ajoute : « Souvenons-nous toujours

que cet état passif (de la contemplation infuse) ne rend pas l'âme absolument oisive, ni n'exclut point entièrement son concours, comme quelques-uns se sont imaginés mal à propos » (p. 116). Nicolas vise le quiétisme, dont il est l'un des adversaires, car il en est un témoin. La *Guia espiritual* de Molinos avait paru en 1675. En juin de la même année, Nicolas était à Rome. Mme Guyon résida en Dauphiné et en Savoie de 1681 à 1686 et elle influença plus d'un couvent de capucins dont elle était bienfaitrice. Nicolas crut bon d'intervenir par sa *Lettre curieuse* de 1688, et aussi dans *L'esprit* (t. 3, p. 435) à propos de la perfection : « C'est d'ici (d'une notion juste de la perfection) qu'on peut découvrir aisément l'illusion de quelques théologiens mystiques, qui établissent la haute perfection d'une âme dans une entière inaction, ou anéantissement de toutes ses opérations ». Il cite alors les condamnations de Molinos de 1687.

L'enseignement de Nicolas n'est pas très original, mais répond à la doctrine commune du temps. Prédestinationniste dans un sens assez strict (cf. t. 1, p. 69), il est pourtant optimiste sur l'homme, mais uniquement en raison de la grâce. C'est peut-être ce qu'il y a de plus franciscain en lui, avec le retour continuel à Jésus-Christ comme centre et modèle.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliographia universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 385. — P. Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, t. 2, Dijon, 1742, p. 112-113. — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 199. — Fr. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, 4 vol., éd. Migne, Paris, 1858-1860, *passim*. — *Catalogue général des manuscrits... Bibliothèque du Sénat*, Paris, 1908, p. 1. — Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana... OFM Cap.*, Rome, 1910, p. 58.

Pellegrino de Forlì, *Annales capuccinorum*, t. 3, Milan, 1884, p. 530-533.

DTC, t. 11, 1931, col. 612 (A. Teetaert). — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1215-1216. — Théotime de Saint-Just, *Les capucins de l'ancienne province de Lyon*, 2 vol., Saint-Étienne, 1951-1957, table. — DS, t. 2, col. 1400; t. 5, col. 1380.

Willibrord-Chr. VAN DIJK.

12. NICOLAS DE DINKELSBUEHL, prêtre, vers 1360-1433. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. — Nicolas Pruntzlein de Dinkelsbühl (ou Dinkelspuhel) est né vers 1360 à Dinkelsbühl; il fit ses études à l'université de Vienne à partir de 1385 sous la direction de Henri de Langenstein († 1397; DS, t. 7, col. 215-219) et de Henri Totting de Oyta (1330-1396). Il étudia d'abord la philosophie (maître ès arts en 1389) et, à partir de 1390, la théologie (maître en théologie en 1409). En plus de son intense activité d'enseignement, il prit un vif intérêt aux destinées de l'université et mérita d'en être appelé le « second fondateur »; il fut doyen de la faculté des arts en 1392, et de celle de théologie en 1410, 1425, 1427; recteur en 1405-1406.

Comme délégué de l'université ou de son propre souverain, il fit plusieurs séjours à Rome (1399-1400; 1405; 1424-1425; 1428). Il devient chanoine à Saint-Étienne de Vienne en 1405. Gardien de la pureté de la foi, spécialement pendant les désordres hussites, expert (par exemple dans l'affaire du dominicain Jean Falkenberg), conseiller et, à partir de 1425, confesseur de son souverain, le duc Albrecht V, c'est comme délégué de ce prince qu'il prend part au concile de Constance (1414-1418) : il y est chargé du discours d'accueil lors de l'arrivée du roi Sigismond le 24 décembre 1414 (éd. dans H. von der Hardt, *Magnum œcumenicum Concilium Constantiense* II, Francfort-Leipzig, 1697, 182-187; et Mansi, t. 28, 516-519); il y est membre de la commission de la foi. Comme mandataire (délégué) de la nation allemande, il est membre du collège électoral qui, le 11 novembre 1417, choisit comme pape le cardinal Oddo Colonna (Martin V).

L'essentiel de son activité postconciliaire fut la *Causa reformationis*, le renouveau religieux du clergé et du peuple, et tout spécialement des monastères. Initiateur et animateur de la réforme de Melk, il avait fait dans ses *Avisamenta seu Reformationis methodus* (éd. par M. Kropf, dans *Bibliotheca Mellicensis*, Vienne, 1747, p. 184-187) des propositions concrètes de réforme, que des bénédictins réformés spécialement appelés de Sicile, Nicolas de Matzen † 1425 (à partir de juin 1418, premier abbé réformé de Melk) et Pierre de Rosenheim (prieur à Melk) appliquèrent avec succès en commençant précisément par Melk. C'est à cette époque que l'activité de Nicolas atteint son apogée à la fois comme enseignant universitaire (vg la *Lectura Mellicensis* de 1421-1424 donnée à Melk, diffusée par plus de 160 copies), comme prédicateur (sermons pour les jours de l'année, prédications pour les fêtes ou en l'honneur des saints; *Tractatus octo*) et comme organisateur. La diffusion de ses écrits, d'une ampleur inhabituelle, témoigne du rayonnement d'un esprit en incessante activité jusqu'à la fin; Nicolas mourut à Vienne en 1433.

2. ŒUVRES PRINCIPALES. — 1° *Commentaires bibliques* : sur les cinquante premiers Psaumes, de 1396-1397 (Klosterneuburg, Stiftsbibl. 430); — commentaire et *Quaestiones* sur Matthieu, de 1412-1425 (Melk, Stiftsbibl. 504, autographe); — sur 2 *Cor.*; — commentaire (éd. latine, Giessen, 1969; allemande, 1970) et *Quaestiones* (éd. latine, Giessen, 1970) sur *Gal.*; — commentaire sur *Eph.* — Tous ont été publiés après 1425. Ms Vienne, Nat. 4355, partiellement autographe.

2° Sur les *Sentences* : *Quaestiones communes*, de 1398-1402 (Vienne, Schotten 269 [274], autographe); — *Quaestiones magistrales*, de 1409-1413 : reportatio A (Vienne, Nat. 4820); reportatio B (Vienne, Schotten 254 [230]); — *De sacramentis*, de 1420-1421 (Munich, Bayerische Staats-Bibl., Clm 5193); — *Lectura Mellicensis*, de 1421-1424 (environ 160 mss; vg Melk, Stiftsbibl. 1873).

3° *Sermons* : pour le temporal, avec des prédications sur la Passion, de 1413-1414 et d'après 1420 (Vienne, Nat. 4353, autographe; éd. Strasbourg, 1496); — en l'honneur des saints (Notre-Dame, Michel, Jean-Baptiste, Jean l'Évangéliste, Jacques le Majeur) et des fêtes (Noël, Pâques, Pentecôte) : Vienne, Nat. 4354, autographe; — sur l'Eucharistie; — en diverses circonstances (vg devant le pape Jean XXIII en 1414, le roi Sigismond en 1414-1415, le pape Martin V en 1417).

Tractatus octo : De dilectione Dei et proximi (Melk, en 1422), — De praeceptis decalogi, — De oratione dominica (éd. latine, Giessen, 1971; éd. allemande, Giessen, 1972), — De tribus partibus poenitentiae, — De octo beatitudinibus, — De vitiis et virtutibus, — De septem peccatis capitalibus, — De septem donis Spiritus sancti (ms, Vienne, Nat. 4353-4354, autographes; éd. J. Wimpfeling, Strasbourg, 1516).

4° Sur des *questions contemporaines* : Lettre à Jean Hus, vers 1410-1412; — Lettre aux barons du royaume de Bohème,

vers 1415-1418; — *Avisamenta* sur la *Satira* de Jean Falkenberg, de 1418; etc.; — écrits de réforme monastique, vg *Reformationis methodus*, de 1415; *De proprietate tractatus*.

3. Doctrine spirituelle. — L'œuvre écrite de Nicolas de Dinkelsbühl est complètement inventoriée et ne pose quasiment plus de questions d'authenticité. Toutefois une étude exhaustive de sa doctrine et de sa spiritualité fait encore défaut. Celles-ci ne peuvent dès lors être présentées ici qu'à gros traits.

Nicolas est un homme d'une piété profonde; mais chez lui l'homme de science est d'une sobre objectivité. C'est un excellent connaisseur de l'Écriture, des Pères (spécialement de saint Augustin), mais encore des grands représentants de la scolastique (Bonaventure et aussi Thomas d'Aquin). Ses premiers commentaires des *Sentences* surtout laissent encore percevoir un nominalisme « parisien » atténué, dû à l'influence de l'école augustinienne (Grégoire de Rimini meurt en 1358 à Vienne) représentée à son époque par son maître Henri de Langenstein. Mais dans ses œuvres ultérieures, spécialement dans ses prédications, ce nominalisme a disparu et a cédé la place à la tradition. Saint Bernard est souvent cité. Par contre on ne peut pas découvrir de référence aux mystiques allemands (Eckhart, Suso, Tauler). Nicolas connaît beaucoup d'auteurs et s'appuie sur eux d'une manière éclectique, sans s'inféoder à aucun. Par là il est bien de son époque, puisant son bien chez les *probatissimi auctores* et ne désirant pas (ou ne pouvant pas) présenter une profonde spéculation personnelle. C'est ainsi que Nicolas se sait tenu (principalement) à recevoir, garder et transmettre tradition, compilation, interprétation. De son point de vue, une affirmation théologique ou homilétique se trouve davantage rehaussée à s'appuyer sur la Bible ou la parole de grands maîtres plutôt que d'être établie spéculativement d'après sa conception personnelle. Sans doute l'originalité, la pensée personnelle, l'expression directe ne manquent pas entièrement dans ses ouvrages, mais, à tout prendre, il n'est, comme théologien, ni spécialement créateur ni doué pour la spéculation. Cette caractéristique, il la partage avec presque tous les auteurs du moyen âge finissant.

A côté de cela, Nicolas se montre toujours l'homme de la conciliation qui, portant un jugement mesuré dans les questions controversées de théologie aussi bien que dans les situations de conflit politique de l'Église et de l'Université, suit la voie du juste milieu, la voie de la paix. Ainsi, par exemple, dans les conceptions controversées où s'opposent saint Thomas et Duns Scot sur la compatibilité du vœu de virginité de Marie avec son mariage (cf. Binder, *Anthologie*, p. 220-221).

L'essentiel de sa pensée, de son enseignement et de ses écrits tend « *ad profectum et aedificationem* » (Prologue de la *Lectura Mellicensis*) du clergé, des monastères et du peuple. Cette orientation de son action vers l'ascèse pastorale est partout manifeste, dans ses œuvres scientifiques, plus encore dans ses traités de théologie morale, dans ses prédications, dans les simples sermons courants de l'année comme dans ses prédications officielles à l'Université. Ainsi toute l'œuvre de Nicolas est-elle orientée vers la pratique et déterminée par les exigences de l'apostolat et de la réforme. Ses prédications surtout, par exemple sur l'amour de Dieu et du prochain, sur le décalogue, l'oraison dominicale, les huit béatitudes, se caractérisent par leur profondeur religieuse (« non solum trahit ad multiplicem et subtilem cognitionem, sed magis ad pias affectiones », explicit du *De septem donis Spiritus Sancti*). Elles traitent tous les aspects de la foi chrétienne et les exigences fondamentales d'une vie orientée par l'Évangile. Elles sont en outre une mine fort riche pour les prédicateurs. Leur grande diffusion dans toute la zone de langue allemande en apporte un éloquent témoignage. Nicolas s'attaque aussi, expressément, aux prédicateurs rapportant de faux miracles, fausses légendes et vaines visions (*Tractatus octo*, f. 46v). Une sobre objectivité le caractérise.

La force qui l'anime, surtout après le concile de Constance, est son zèle pour la réforme devant la situation religieuse de l'époque, surtout dans les monastères; une théologie solide, attachée aux valeurs durables et à la vérité, le qualifie pour cette tâche. C'est ainsi que ses écrits, ses cours, ses sermons consacrés à la réforme, principalement à celle des monastères, ont eu une étonnante diffusion. La *Lectura* faite à Melk, tout comme ses sermons *De dilectione Dei et proximi*, ont d'abord servi au renouveau intérieur de cette abbaye, puis leur diffusion à travers les pays de langue allemande jusqu'en plein 16e siècle a fait de ces œuvres, appuyées par les *Avisamenta seu Reformationis methodus*, les forces qui ont soutenu et vivifié le plus fortement les divers monastères affiliés à la réforme de Melk. Melk et la réforme de Melk sans Nicolas de Dinkelsbühl sont impensables. Mais son activité s'étendit bien au-delà : Aeneas Sylvius Piccolomini, le futur Pie II (1458-1464), situe Nicolas au niveau de Henri de Langenstein et remarque que ses « sermones hodie avide a doctis leguntur ». L'humaniste Jacques Wimpfeling (1450-1528), dans son édition des *Tractatus octo* (Strasbourg, 1516) de Nicolas, s'exprime sur lui en termes très élogieux : « quibus... (Pierre d'Ailly, Jean Gerson, Henri de Langenstein) neque inferior fuit noster Nycholaus Dünkelspuhel... Gaudet non indigne nobilissima Germania de tam praeclaro gentili ». Et encore, après 1517, la *Lectura Mellicensis* de Nicolas servit à l'adversaire de Luther, Jean Eck, pour forger des armes contre la doctrine nouvelle (cf. Cod. Fol. 59 de la Bibl. Univ. de Munich, face interne de la couverture antérieure de la reliure).

Fr. Schäffauer, *Nikolaus von D. als Prediger*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 115, 1934, p. 405-439, 516-547. — Fr. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1, Wurtzbourg, 1947, p. 274-283; *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, p. 22-26. — K. Binder, *Eine Anthologie aus den Schriften mittelalterlicher Wiener Theologen*, dans *Dienst an der Lehre*, Vienne, 1965, p. 201-261; *Die Lehre des N. von D. über die Unbefleckte Empfängnis im Licht der Kontroverse*, coll. *Wiener Beiträge zur Theologie*, Vienne, 1970; LTK, t. 7, 1962, col. 984-985. — A. Madre, *N. von D. Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte*, coll. BGPTMA 40/4, Münster, 1965 (bibl.).

DS, t. 1, col. 335; t. 2, col. 1543; t. 7, col. 345; t. 8, col. 1695, 1699.

Aloïs Madre.

13. NICOLAS DE DUBLIN (Archbold), capucin, 1589-1650. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*.

1. Vie. — Fils d'un juriste, Nicholas George Archbold, baptisé sous le nom de Christopher, naquit à Dalkey (comté de Dublin) en 1589, d'une famille anglo-irlandaise établie là de longue date. Il fit ses premières études sous la direction d'un oncle instruit, Fr. James Hussey, et ses études secondaires au collège irlandais de Douai (1606-1611). Grâce à Francis Nugent (cf. *infra*,

col. 517-519), il entra en 1611 à Cologne chez les capucins irlandais; il subit une forte influence de son maître des novices, Constantin de Barbanson (DS, t. 2, col. 1634-1641) à Paderborn (1611-1613), où il fit aussi sa philosophie. Ordonné prêtre en 1616, il rejoignit en 1622 la communauté des capucins irlandais de Charleville et en devint le gardien. En 1626, il regagna l'Irlande et résida à Dublin; il y fut fort connu par ses sermons, son action pastorale et les conversions de protestants qu'il suscita. En 1642, il fut emprisonné par les Puritains, puis déporté en France. Il se rendit à Charleville et y rédigea son *Historie of the Irish Capucins*. Rentré en Irlande en 1645, il vécut, déguisé, à Wexford. Il mourut en 1650 de la peste contractée au service des malades.

2. Écrits. — Nicholas eut une grande réputation de science sacrée et profane; il écrivait avec aisance en latin et en anglais, parlait couramment l'anglais, l'irlandais, le latin, l'allemand et le français. Nous avons les titres de dix-neuf de ses ouvrages, dont la plupart ont disparu; un seul a été publié : un bref exposé sur la Vierge Marie (Lille et Charleville, ?). Son *Historie of the Irish Capucins* (Troyes, Bibl. munic., ms 1103) est un témoignage inestimable sur les trente premières années de l'histoire des capucins en Irlande; d'une écriture très élégante, elle est imprégnée de ferveur religieuse. Son *Evangelical Fruict of the Seraphicall Franciscan Order* (British Library, Harleian ms 3888) a aussi son importance historique.

Nicholas est un témoin de « l'invasion mystique » en France et dans les Pays-Bas, de ce mouvement mystique qu'on a appelé pré-quiétiste, où les capucins tinrent une si grande place. Il fut très influencé par Benoît de Canfield (DS, t. 1, col. 1446-1452) et Constantin de Barbanson. Mais, dans ce domaine de la littérature mystique, nous ne gardons de lui que son *Mons Thabor* (1625; Charleville, Bibl. munic., ms 422); écrit précieux, rayonnant de la joie chrétienne, c'est un guide pour l'union intime de l'âme avec Dieu conçue dans la ligne des saints Augustin et Bonaventure. L'auteur estime peu importants les talents intellectuels et les titres académiques et décrit l'ordre capucin comme « l'école de l'Esprit saint ». Les écrits de Nicholas manifestent un intérêt que nous trouvons exagéré pour le préternaturel, qu'il soit divin ou diabolique.

Les deux ouvrages historiques de Nicholas, surtout l'*Historie*, contiennent nombre de références autobiographiques. La meilleure source de renseignements est cependant l'*Historia Missionis Hibernicae Capuccinorum* de Robert O'Connell (Troyes, Bibl. munic., ms 706, p. 599-610).

DTC, t. 11, 1931, col. 558 (*N. Asbold*; peu satisfaisant). — *Lexicon Capuccinum*, Rome, 1951, col. 1216 (peu satisfaisant). — S. Lucey, *English Prose Written by Irishmen of the 17th Century* (thèse de la National Univ. of Ireland, 1952, p. 26-33). — F. X. Martin, *Sources for the History of the Irish Capuchins*, CF, t. 26, 1956, p. 68, 70-72; *Friar Nugent, ... Agent of the Counter-Reformation*, Rome-Londres, 1962, p. xxxii-xxxiii et table.

Francis X. Martin.

14. NICOLAS EYMERIC (Eymerich, Aimerich), dominicain, 1320-1399. — Né à Gérone, Nicolas Eymeric prend l'habit dominicain au couvent de sa ville natale, en 1334, et y fait son noviciat sous la direction du bienheureux Dalmace Moner († 1341; cf. DS, t. 3, col. 9-11; BS, t. 9, 1967, col. 545-547). Après un séjour d'un an à Saint-Jacques de Paris (1351-1352), il est maître des étudiants au couvent de Barcelone. Nommé en 1357 inquisiteur général du royaume d'Aragon, il est relevé de cette charge par le chapitre général de Perpignan, en 1360, en raison des inimitiés et intrigues soulevées par son intransigeance dans l'exercice de ses fonctions. Son élection comme prieur provincial de la province d'Aragon, en 1362, est cassée par le pape Urbain v auprès de qui ses adversaires étaient intervenus.

Non seulement l'action qu'il mène contre la doctrine et les disciples de Raymond Lulle, mais tout autant l'intransigeance qu'il apporte à soutenir les droits de l'Église dans le difficile conflit qui oppose l'archevêque de Tarragone au roi Pierre iv, entretiennent une vive animosité du monarque à son égard, si bien que par décision royale du 11 mars 1375 le dominicain est banni du royaume. Il rejoint alors le pape Grégoire xi à Avignon, le suit à Rome en janvier 1377, et obtient de lui intervention active contre les lullistes. Le déchirement de la chrétienté consécutif à l'élection de Clément vii (sept. 1378) aggrave encore la position personnelle de Nicolas vis-à-vis de Pierre iv, puisque ce dernier soutient Urbain vi tandis que Nicolas fait partie des dominicains ralliés au pape d'Avignon (cf. G. G. Meersseman, *Études sur l'ordre des frères prêcheurs au début du Grand Schisme*, AFP, t. 26, 1956, p. 209-213). En dépit de l'hostilité royale, Nicolas Eymeric réussit à rentrer dans le royaume d'Aragon à une date difficile à préciser. La situation se retourne avec la mort de Pierre iv et l'avènement de son fils Juan ier, qui se remet sous l'obédience de Clément vii.

Redevenu inquisiteur général le 13 avril 1387, Nicolas reprend aussitôt et élargit sa campagne contre les lullistes. Mais la puissance de ces derniers est telle qu'ils regagnent la faveur royale; victime de cette réconciliation, Eymeric est de nouveau exilé en 1393 et se retire en Avignon. Revenu à Gérone en 1397, il y meurt le 4 janvier 1399.

Trente-deux ouvrages de Nicolas Eymeric ont été conservés, dont vingt et un dans les mss Paris, B.N. lat. 1464 et 3171, qui proviennent de la bibliothèque de Benoît xiii (Pierre de Luna); une dizaine d'autres écrits lui ont été attribués, qui n'ont pas été retrouvés. Selon les diverses catégories dont ils relèvent, ils intéressent plus ou moins l'histoire de la spiritualité (voir le catalogue dressé par J. Roura Roca, *Posición doctrinal...*, 1959, p. 67-84) :

1° *Traités relatifs à l'Inquisition.* — 1) Le *Directorium Inquisitorum*, rédigé à Avignon en 1376, a été imprimé pour la première fois à Barcelone en 1503; l'édition commentée réalisée en 1578 à Rome par le canoniste espagnol Francisco Peña a été plusieurs fois réimprimée (trad. française, avec introduction et notes par L. Sala-Molins, Paris-La Haye, 1973). L'ouvrage est avant tout un traité détaillé de procédure; certaines parties intéressent néanmoins l'histoire des doctrines spirituelles et des comportements, telles les pages consacrées aux différentes formes ou manifestations de l'hérésie, ou aux signes par lesquels on peut reconnaître les hérétiques. Voir E. Van der Vekene, *Zur Bibliographie des Directorium Inquisitorum des Nikolaus Eymerich*, Luxembourg-Cessingen, 1961; *Die gedruckten Ausgaben des Directorium Inquisitorum des N. Eymerich*, dans *Gutenberg-Jahrbuch*, 1973, p. 286-297.

D'autres traités visent les invocateurs des démons, ceux qui prétendent déterminer la date de la fin du monde, ceux qui mettent en doute la virginité de

Marie, les astrologues, les alchimistes, etc. — 2) L'*Elucidarium*, rédigé en 1393 pendant son second exil, veut être une correction de l'*Elucidarium* d'Honorius augustodunensis (cf. DS, t. 7, col. 734); éd. par Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, 1954, p. 483-521. — 3) Le *Correctorium correctorii*, écrit à Avignon en 1396, réfute le *De contemptu mundi* d'Innocent III (cf. DS, t. 7, col. 1769-1770).

2° Les traités relatifs au Grand Schisme sont tous inédits.

3° Polémiques contre les disciples de Raymond Lulle. — Des quatre ouvrages de ce type contenus dans Paris B.N. lat. 1464, le principal est le *Tractatus contra doctrinam Raimundi Lulli* (f. 38-72), rédigé à Avignon en 1389 ou 1390.

4° Commentaires ou notes d'exégèse sur *Matthieu*, *Marc*, *Luc*, *Jean*, *Romains*, *Galates*, *Hébreux*; cf. F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, n. 5727-5733 (inventaire des mss).

5° Un traité sur la sanctification de Marie (Paris B.N. lat. 3171), écrit à Avignon, 1396. Selon la tradition de son ordre, Nicolas s'y oppose à la doctrine de l'Immaculée Conception.

6° Nicolas Eymeric a rédigé une *Vie* de son maître des novices, Dalmace Moner (éd. F. Van Ortroy, AB, t. 31, 1912, p. 54-81). — C'est à tort, semble-t-il, qu'une vie de saint Raymond de Peñafort (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, t. 6, Rome, 1898, p. 19-37) a été attribuée à Nicolas Eymerich; voir mise au point par A. Dondaine, AFP, t. 41, 1971, p. 143-155.

Quétif-Échard, t. 1, col. 709-717. — E. Grabit y Papell, *El inquisidor Fr. Nicolas Eymerich*, Gérone, 1878. — H. Denifle, *Die Hss. von Eymerich's Directorium Inquisitionis*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, t. 1, 1885, p. 143-145; *Zur Verdammung der Schriften des Raimund Lull*, t. 4, 1888, p. 352-356. — H. Omont, *Mémorial de l'inquisiteur d'Aragon à la fin du 14e s.*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 66, 1905, p. 261-268. — N. Likhatscheff, *Une lettre de Nicolas Eymerici*, dans *Mélanges... Émile Chatelain*, Paris, 1910, p. 130-134 (fragment autographe découvert dans une reliure). — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heteredoxos españoles*, Ed. nacional, t. 7, Madrid, 1948, p. 309-310. — J. Vincke, *Lull und Eymerich*, dans *Estudis franciscans*, t. 46, 1934, p. 402-416. — Ricozzi Rocco, *L'inquisiteur Nicolas Eymerich (1320-1399). Sa vie et ses œuvres*, dans *École nationale des Chartes. Position des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1936*.

A. Ivars, *Los Jurados de Valencia y el inquisidor Fray Nicolas Eymerich. Controversia luliana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. 6, 1946, p. 68-159. — P. Sanabuja, *El Inquisidor Fray Nicolas Eymerich y Antonio Riera*, dans *Ilerda*, t. 4, 1946, p. 29-55. — E. Fincke, *Nicolas Eymerich, publicista en los comienzos del Cisma de Occidente*, dans *Anales del Institute de Estudios gerundenses*, t. 2, 1947, p. 124-132. — J. Roura Roca, *Posición doctrinal de fr. Nicolas Eymerich, O.P., en la polémica luliana*, Gérone, 1959. — D. Emeis, *Das Schicksal des Lullisten Peter de Castellvis. Zum Thema Johann I. von Aragon und Nikolaus Eymerich*, dans *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, t. 21, Münster, 1963, p. 169-174. — A. Collel Costa, *Escritores dominicos del Principado de Cataluña*, Barcelone, 1965, p. 114-118. — T. Kaeppeli, *Scriptores Ord. Praedicatorum medii aevi*, t. 3, Rome, 1980, p. 156-165.

DS, t. 1, col. 1332-1333, 1670; — t. 2, col. 637; — t. 4, col. 1119, 1127, 1717; — t. 5, col. 1172, 1175, 1178.

André Duval.

15. NICOLAS FACTOR (bienheureux), frère mineur, 1520-1583. — 1. *Vie.* — 2. *Doctrine.*

1. Vie. — Pedro Nicolás Factor naquit à Valence (Espagne) le 29 juin 1520. Après une enfance pieuse, il revêtit l'habit franciscain le 30 novembre 1537 dans la province observante de Valence et y devint prêtre en 1544. Il fut supérieur de divers couvents et remplit aussi la fonction de maître des novices. Homme de constante oraison, de vie pénitente, d'une grande charité envers les pauvres et les pestiférés, il fut aussi un prédicateur aux dons exceptionnels. Remarquable directeur spirituel, il fut confesseur de diverses communautés de religieuses, en particulier chez les clarisses « Descalzas reales » de Madrid, désigné à cette fonction par Philippe II. Il fut l'ami personnel de grands saints et mystiques de son temps : Juan de los Angeles, Diego Pérez de Valdivia, Pascual Bailón, Juan de Ribera archevêque de Valence, et surtout le dominicain Luis Beltrán; ils reconnurent et attestèrent la sainteté du franciscain.

Nicolás, sur la fin de sa vie, étant désireux d'un recueillement plus grand et d'une austérité de vie plus marquée (encore qu'il attribuât humblement la chose à son caractère instable), s'affilia à la nouvelle province autonome, formée de couvents récollets de Catalogne et de quelques-uns de Valence, sous le titre du Saint-Nom de Jésus (1er avril 1582). Cette province ayant été supprimée peu après par ordre de Philippe II, Nicolás passa en novembre 1582 à la province des capucins de Catalogne, y fit six mois de noviciat et de nouveau se livra à la prédication. Mais, la concorde s'étant rétablie entre observants et récollets, le 23 juin 1583 il décida de rentrer dans la province observante de Valence. Il mourut dans cette ville le 23 décembre de la même année. Il a été béatifié par Pie VI le 18 août 1786.

2. Doctrine. — Son tempérament d'artiste — il fut musicien, peintre et poète — se reflète dans sa spiritualité, qui a une dominante affective marquée. Favorisé de dons mystiques (extases, prophéties, miracles), Nicolás se signale aussi par sa dévotion au Cœur de Jésus et à la Vierge Marie. Dans sa pratique et son enseignement spirituels, il soutint nettement le primat de l'amour de Dieu et de la charité. On trouve un exemple de sa conception sereine et optimiste de la vie spirituelle dans l'unique petit opuscule de lui qui ait été publié : *Carta a una religiosa en que declara con similes todo lo que pertenece a las tres vias...* (édité dans : A. Ferrer, *Arte de conocer y agradar a Jesús*, Orihuela, 1620, p. 1020-1029; G. Mayans y Siscar, *Cartas morales, militares, civiles y literarias*, t. 2, Valence, 1773, p. 11-23; J. B. Gomis, *Misticos franciscanos*, t. 2, Madrid, 1948, p. 833-837). En plus de sermons manuscrits et de diverses lettres, on lui attribue encore quelques opuscules spirituels qui n'ont pas été retrouvés.

Les sources, y compris pour sa spiritualité, sont les procès de béatification de Barcelone en 1585 et 1618 (Barcelone, Arch. Hist. de Protocolos. Antonio Roure, leg. 17), les diverses pièces imprimées de 1671 à 1785, et les procès de Rome (Vatican, Congrégation des Rites, n. 3369s).

Sebastiano Verdejo, *Lamentación consoladora de la muerte del P. Fray Nicolás Factor*, publiée à la fin de son *Instrucción para rezar el oficio de la Santa Cruz*, Barcelone, 1585 (cette pièce poétique exprime bien la spiritualité du bienheureux). — C. Moreno, *Libro de la vida y obras maravillosas del ... P. Fr. Nicolás Factor*, Valence, 1586 (2e éd. par J. Eximeno, Barcelone, 1618; rééd. par J. Beltrán, Valence, 1787).

G. Alapont, *Compendio della vita del B. Niccolò Fattore*, Rome, 1786. — J. Company, *Vida del B. Nicolás Factor*, Valence, 1787. — A. Ivars, *El B. N. F.*, Valence, 1926. — EC, t. 5, 1950, col. 1060. — V. Pérez Jorge, *La música en la provincia franciscana de Valencia*, Valence, 1951, p. 53-60. — Basilio de Rubi, *El B.N.F., franciscano de la Observancia Regular, capuchino en Barcelona* (1582-1583), dans *Estudios franciscanos*, t. 54, 1953, p. 27-60, 367-392 (avec éd. de lettres de Nicolás à Philippe II). — *Vies des saints et des bienheureux*, t. 12 Décembre, Paris, 1956, p. 634-635.

J. M. Madurell Marimón, *Diego Pérez de Valdivia en Barcelona (1580-1589)*, dans *Analecta Sacra Tarraconensia*, t. 30, 1957, p. 343-371; *El proceso para la beatificación de Fr. N. F.*, dans *Hispania Sacra*, t. 14, 1961, p. 27-54. — Emilio M. de Sollana, *S. Juan de Ribera, fundador de la Orden capuchina en el reino de Valencia*, dans *Collectanea franciscana*, t. 31, 1961, p. 26-37, 45-49. — BS, t. 5, 1965, col. 475-476. — L. de Echevarría et B. Llorca, *Año cristiano*, t. 1, 2e éd., Madrid, 1966, p. 455-460. — DHGE, t. 16, 1967, col. 362-364. — M. Acebal Luján, *Un manuscrito sobre Las tres vías del B. N. F.*, AFH, t. 67, 1974, p. 301-311. — M. Morales Borrero, *Geometría mística del alma*, Madrid, 1975, p. 378-379 (bibl.).

DS, t. 4, col. 1131, 1173, 1617; t. 5, col. 192.

Isidoro de Villapadierna.

16. NICOLAS LE FRANÇAIS (de Narbonne), carme, † 1280 ou 1282. — En 1247, Innocent IV transformait l'ordre des « frères ermites du Mont-Carmel » en ordre mendiant au moyen de quelques retouches apportées à sa règle. Presque aussitôt les frères commencèrent à s'établir dans les grandes villes. Cette orientation déplut à Nicolas le Français, prieur général de l'ordre depuis 1266. Il démissionna en 1271 et se retira au « désert » de Fortamie, en Chypre, d'où il adressa une lettre circulaire à son ordre en février 1271.

Cette circulaire, intitulée *Ignea Sagitta* (éd. par A. Staring, cité *infra*), reproche avec une grande vigueur aux carmes d'avoir abandonné l'idéal primitif de contemplation; elle les exhorte à quitter les activités des villes pour revenir aux ermitages. Nicolas juge illégitime pour son ordre la *cura animarum*. Il utilise les mêmes arguments et parfois les mêmes expressions que Guillaume de Saint-Amour (DS, t. 6, col. 1237-1241) à l'université de Paris dans sa lutte contre les mendiants. La lettre de Nicolas ne réussit pas à arrêter l'évolution et le développement de son ordre. Quelques extraits de la même lettre furent invoqués, au temps de l'observantisme, comme une autorité rappelant à l'idéal contemplatif. Nicolas mourut le 29 avril 1280 ou 1282.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 488-491. — A. Staring, *Nicolai prioris generalis ordinis carmelitarum 'Ignea Sagitta'*, dans *Carmelus*, t. 9, 1962, p. 237-307 (éd. de la lettre, p. 271-307). — C. Cicconetti, *La regola del Carmelo*, Rome, 1973, p. 299-309.

DS, t. 2, col. 161; — t. 3, col. 534; — t. 4, col. 571; — t. 5, col. 260, 860.

Adrien Staring.

17. NICOLAS DE GORRAN, dominicain, 13e siècle. — L'extrême modicité des données biographiques certaines sur ce personnage explique les nombreuses confusions dont il a été l'objet et les diverses graphies de son nom d'origine (de Gorron, Gorena, Gorrenc; parfois on le dit *Tornacensis*). Né près de Gorran dans le Maine (aujourd'hui Gorron, Mayenne), au château de Marienne (d'où aussi le nom *de Marinis*), il fut profès du couvent dominicain du Mans, prieur de Saint-Jacques de Paris en 1276, et quelque temps (1285-1288) confesseur de Philippe IV le Bel. Une partie de sa famille émigra ensuite en Angleterre (d'où encore la graphie « de Gorham »). Cet écrivain très fécond n'a pas suivi la carrière universitaire et n'a pas été maître de Paris; il lui suffisait d'être prédicateur; c'est pour les prédicateurs qu'il semble avoir écrit.

La tradition manuscrite abondante n'a pas encore fait l'objet d'une étude critique complète. La question des attributions est d'ailleurs compliquée du fait que Nicolas reprend parfois littéralement des écrits antérieurs, ou les amplifie notablement; il utilise en particulier André de Saint-Victor (qui avait introduit dans l'exégèse médiévale des données empruntées aux rabbins du 12e siècle), Jean de la Rochelle, Bonaventure, Hugues de Saint-Cher, Pierre de Tarentaise, etc.

1. *Commentaires scripturaires.* — Il s'agit en général de « postilles », c'est-à-dire de brèves explications sur les divers sens des versets d'un livre biblique. Nicolas de Gorran aurait ainsi commenté pratiquement tous les livres de l'Écriture, de la *Genèse* à l'*Apocalypse* (mais certains commentaires sont incomplets, ou d'attribution douteuse); on se rapportera à l'inventaire des mss dressé par Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, n. 5740-5812, p. 28-47. — A côté des *Postilles*, signalons les *Distinctiones secundum ordinem alphabeticum*, qui expliquent des formules équivoques de l'Écriture (cf. A. Wilmart, *Note sur les plus anciens recueils de distinctions bibliques*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 342-343).

Éditions. — *Commentarium in quatuor Evangelia*, Paris, 1543 (sous le nom Thomas d'Aquin); Anvers, 1617. — *In Acta apostolorum et ... Jacobi, Petri, Johannis et Judae epistolas canonicas*, Anvers, 1620 (suivi du *Fundamentum aureum*, cf. *infra*).

Les *Commentaires sur les Épitres de saint Paul* (y compris *Hébr.*) sont connus en deux recensions; la plus courte, restée inédite, est de Pierre de Tarentaise (le futur pape Innocent V); la seconde, amplifiée peut-être par Nicolas, a été éditée plusieurs fois sous son nom (Cologne, 1478; Haguenau, 1502; Paris, 1531; Anvers, 1617; Lyon, 1692); cf. art. *Innocent* V, DS, t. 7, col. 1774, avec bibliographie.

In Apocalypsim, Anvers, 1620 (cf. L. Meier, *Nicolas de Gorham, author of the Commentary in Apocalypse... attributed to Duns Scotus*, dans *Dominican Studies*, t. 3, 1950, p. 359-362).

Des trad. françaises des « *Postilles et expositions des Epistres et Evangilles dominicales* », mêlant les productions de Nicolas de Gorran à celles de Nicolas de Lyre, Rhaban Maur, etc., ont été publiées à Paris, 1497, 1504 (?), 1510, 1512, 1519; éd. latine, Caen, 1520.

2. *Sermons* pour les dimanches de l'année, les fêtes du Seigneur, de la Vierge et des saints, dont l'attribution est mieux assurée. — J. B. Schneyer (*Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, coll. BGPTM 43/4, Münster, 1972, p. 255-322) ne compte pas moins de 992 pièces (parfois de simples *prothemata* ou canevas). Éditions : *Fundamentum aureum omnium sermonum magistri Nicolai de Gorra* (notons l'addition tardive du titre « magistri »), Paris, 1509, 1523; Anvers, 1620 (à la suite de *In Acta...*, avec pagination à part).

Quétif-Échard, t. 1, col. 437-444. — *Histoire littéraire de la France*, t. 20, 1842, p. 324-356, 792-794 (F. Lajard). — P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris*, t. 2, Paris, 1895, p. 511-518. — A. Wilmart; L. Meier, cités *supra*. — G. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge*, coll. Bibliothèque thomiste 26, Paris, 1944, p. 316-317, 326-327. — B. Smalley, *Some latin Commentaries on the sapiential Books in the late thirteenth and early fourteenth Centuries*, AHDLMA, t. 18, 1950-1951, p. 106-116; *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952 (*passim*). — T. Kleberg, *Un ms de N. de*

G., dans *Classica et Mediaevalia Fr. Blatt ... dedicata*, Copenhague, 1973, p. 557-562. — T. Kaeppeli, *Scriptores Ord. Praedicatorum medii aevi*, t. 3, Rome, 1980, p. 165-168.

U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 2, col. 3336 (bibliographie ancienne). — DTC, t. 11, 1931, col. 614 (M.-M. Gorce). — LTK, t. 7, 1962, col. 986 (G. Gieraths). — *Monumenta O.F.P. historica*, t. 22, Rome, 1949, p. 36 (Nicolas dans le catalogue de Bernard Guy).

DS, t. 2, col. 103; t. 4, col. 221; t. 5, col. 473, 1425; t. 7, col. 345, 1774.

André Duval.

18. NICOLAS D'HACQUEVILLE, frère mineur, 13e siècle. — On ne possède que peu de renseignements sur la vie de Nicolas. Sbaraglia le dit français, prédicateur renommé à Lyon et docteur en théologie. La plupart des biographes modernes, même J.-B. Schneyer, le font vivre vers 1317; mais il est certain, d'après la critique externe des manuscrits de ses œuvres, qu'il a vécu dans la seconde moitié du 13e siècle.

On a par contre de lui de nombreux sermons, sous son nom, orthographié de différentes façons, quelquefois anonymes, dont les copies se trouvent dans les fonds anciens de plusieurs bibliothèques de France, d'Angleterre, d'Allemagne et même d'Italie. Ils sont répartis en deux collections : *De Tempore* et *De Sanctis*; la première, *Sermones dominicales in Evangelia per anni circulum*, fut imprimée (s d, fin 15e s.; Hain, n. 8353) avec le nom du théologien Jean Quintin, qui en avait préparé l'édition; un autre théologien, Jean Vasseur, publia le texte, plus ou moins remanié, qu'il trouva dans les papiers du premier. Par la suite, le volume fut réimprimé à diverses reprises. La seconde collection est restée inédite.

Le texte de Nicolas d'Hacqueville semble avoir été assez apprécié par ses contemporains, vu le nombre de manuscrits qui nous ont été conservés. Le fameux recueil, bien connu sous le nom de *Dormi secure*, lui emprunte même son premier sermon. L'œuvre du franciscain revêt la forme scolastique de l'écriture oratoire de l'époque. Son but est d'instruire ses auditeurs, d'où l'absence d'anecdotes burlesques selon la mode du temps; le ton en est grave, parfois relativement banal, mais classique et toujours irénique, sans récriminations acerbes contre les séculiers, se contentant de signaler les défauts du clergé, même de ses confrères en prédication. Dans l'histoire de la chaire franciscaine au moyen âge, Nicolas occupe une place de choix.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum...*, t. 2, Rome, 1921, p. 265. — B. Hauréau, *Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. 3-6, Paris, 1891-1893 (Table); *Nicolas d'Hacqueville*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 31, Paris, 1893, p. 95-100. — J.-B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, coll. BGPTM 43/4, Münster, 1972, p. 189-204.

Pierre Péano.

19. NICOLAS DE HANAPPES (de Hanapis, Canapis, Hancinis, etc.), dominicain, † 1291. — Le village de Hanappes dont Nicolas est originaire se situe dans les Ardennes, diocèse de Reims. Entré probablement au couvent dominicain de Reims, Nicolas fut envoyé pour ses études à Saint-Jacques de Paris. Il y eut pour condisciple, à partir de 1260, Latino Frangipani (ou Malabranca), créé cardinal-évêque d'Ostie le 12 mars 1278. C'est à cette amitié de Frangipani que l'on attribue la promotion de Nicolas comme pénitencier apostolique, puis (30 avril 1288) comme patriarche de Jérusalem. Il périt dans le siège de Saint-Jean-d'Acre, le 18 mai 1291.

1. Nicolas de Hanappes est l'auteur d'un *Liber de exemplis sacre scripture*, composé entre 1260 et 1278, dont le succès de diffusion est attesté par un très grand nombre de mss, des éditions incunables (Venise, 1477; Paris, 1478) et imprimées, et des traductions anciennes en anglais (Londres, 1561) et en français (Anvers, 1569). L'ouvrage a circulé sous divers titres (*Flores biblici; Exempla biblica*, Augsbourg, 1726; Prague, 1753); l'un des plus fréquents est *Summa virtutum et viciorum* (Cologne, 1544, Paris, 1548), ce qui explique qu'il ait été publié parfois sous le nom de Guillaume Peyraut (vg Lyon, 1608, 1677, 1680) en raison de la similitude du titre avec la *Summa de vitiis et virtutibus* de cet auteur (DS, t. 6, col. 1231-1232).

L'ouvrage présente des milliers d'*exempla*, empruntés exclusivement aux livres bibliques, qui permettent aux prédicateurs d'illustrer leur enseignement sur les vices et les vertus (ch. 1-109), sur le comportement du chrétien en diverses circonstances de la vie privée ou publique (ch. 123-129), sur la mort (ch. 130-134); parfois les *exempla* sont groupés par ordre alphabétique (ainsi dans l'éd. de Louvain, 1821, *Abnegatio-Zelus*).

L'ouvrage est encore appelé *Biblia pauperum*, et il a été publié sous ce titre dans diverses éd. de saint Bonaventure (vg éd. A.-C. Peltier, t. 8, Paris, 1868, col. 483-641); il ne faut pas le confondre avec la *Biblia pauperum*, célèbre xylographie d'origine allemande; sur celle-ci : *Die deutsche Literatur des M. A., Verfasserlexikon*, nouv. éd., t. 1, Berlin, 1978, col. 843-852 (K. A. Wirth).

Inventaire (encore incomplet) des mss, éd. et trad. dans Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, n. 5815-5818, p. 49-50.

2. On attribue aussi à ce Nicolas un *Quadragesimale* inédit (99 sermons); cf. J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des M.A.* coll. BGPTM 43/4, Münster, 1972, p. 322-329.

Quétif-Échard, t. 1, col. 422-427. — *Histoire littéraire de la France*, t. 20, 1842, p. 51-78, 785-787 (V. Le Clerc). — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 3337. — J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris, 1927, p. 230-233. — *Monumenta O.F.P. historica*, t. 22, Rome, 1949, p. 114. — T. Kaeppeli, *Scriptores Ord. Praedicatorum medii aevi*, t. 3, Rome, 1980, p. 168-171. — AFP, t. 30, 1960, p. 199 et 273.

DS, t. 1, col. 1847; t. 4, col. 207, 1538, 1895, 1989; t. 5, col. 1424; t. 6, col. 621.

André Duval.

20. NICOLAS HELMINEY (Oem, Olm), chartreux, † vers 1389. — Nous savons peu de choses de la vie de ce Nicolas. Le Couteulx rapporte qu'il mourut un 13 avril, vers 1389, moine profès de la Grande chartreuse et ancien prieur de la chartreuse d'Anvers. Selon F. Prims, il aurait été nommé prieur à Anvers le 18 janvier 1359 et remplacé vers 1365. Cependant P. Bastin dénomme ce prieur Nicolas Oem. Récemment H. Delvaux a mentionné Nicolas Oem comme prieur de 1351 à 1360, et Nicolas Helminey de 1386 à 1389.

Th. Petreius signale que la chartreuse de Wurtzbourg lui a transmis des renseignements sur un certain Nicolas

Geliminius, suisse d'origine, né près de Constance, et dont la *Formula spiritualium Exercitiorum, sive Meditationum* avait été publiée en 1567, vraisemblablement en Bavière. Nous n'avons aucune trace de ce livre, ni dans les catalogues ni dans les bibliothèques. Le *Calendar* de la chartreuse d'Anvers note à propos d'Helminey : « multa bona scripsisse tam in domo Antverpiae quam in matre Carthusiae », mais aucun autre ouvrage n'est mentionné sous les noms que nous avons donnés. Il est même incertain que les données qui précèdent se rapportent à la même personne.

Th. Petreius, *Bibliotheca Cartusiana*, Cologne, 1609, p. 249. — C. Morotio, *Theatrum chronologicum S. Cartusiensis ordinis*, Turin, 1681, p. 127. — Ch. Le Couteulx, *Annales Ord. Cart. ab anno 1084 ad annum 1429*, t. 6, Montreuil, 1890, p. 413. — P. Bastin, *La chartreuse de Kiel (Anvers)*, ms, Grande Chartreuse, p. 71.

F. Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, t. 5/2, Anvers, 1935, p. 253. — H.J.J. Scholtens, *De literaire nalatenschap van de kartuizers in de Nederlanden*, OGE, t. 25, 1951, p. 12. — H. Delvaux, *De kartuise van Kiel buiten Antwerpen*, Dissert. Univ. Cath. de Louvain, 1956. — A. Gruijs, *Kartuizen in de Nederlanden (1314-1796)*, Delft, 1975, p. 178. — J. de Grauwe, *Prosopographia Cartusiana Belgica 1314-1796*, coll. Analecta Cartusiana 28, 1976, p. 258; *Supplément*, p. 39.

James Hogg.

21. NICOLAS HERMANNI (BIENHEUREUX), évêque, 1325/26-1391. — Né en 1325 ou 1326 à Skänninge, ville commerçante de la province d'Ostrogothie (Suède), Nicolas Hermanni était fils d'Hermann Rutgersson, riche bourgeois. Parce qu'il avait la vocation pour le sacerdoce, il fit ses études élémentaires à l'école de l'évêché de Linköping; pendant les vacances, il faisait office de précepteur des enfants de la future sainte Brigitte de Suède (DS, t. 1, col. 1943-1958), pour laquelle il garda toute sa vie une vénération profonde. Ordonné prêtre, il alla étudier la théologie et le droit canon aux universités de Paris et d'Orléans; dans cette dernière, il acquit le baccalauréat *de legibus*. A son retour en Suède, il est nommé chanoine à Linköping et, en 1361, archidiacre de cet évêché.

L'évêque étant le plus souvent absent, Nicolas fut en pratique responsable du diocèse; il eut à défendre les privilèges de l'Église contre les princes séculiers et même contre le roi. Quand le siège fut vacant, il fut choisi par le chapitre et cette élection fut confirmée par le pape Grégoire XI en 1375. Nicolas fut l'évêque le plus remarquable de Linköping; il protégea la population rurale et les maisons religieuses, surtout le monastère de Vadstena fondé par Brigitte; ce fut lui qui présida à l'installation des frères et des sœurs dans ce monastère les 23-24 octobre 1384. Il fut aussi le plus ardent promoteur de la canonisation de Brigitte, qui eut lieu les 7-8 octobre 1391. Nicolas était mort quelques mois plus tôt, le 3 mai 1391. Il fut enterré dans sa cathédrale, où sa tombe est conservée. Il a été béatifié en 1499 (fête le 7 mai dans le diocèse de Stockholm).

Nicolas Hermanni a composé trois offices liturgiques, qui lui donnent une place dans la littérature spirituelle : ceux de sainte Anne (fondé sur les évangiles apocryphes), de saint Anschaire, apôtre du Danemark et de la Suède (tiré de la vie du saint par son ami et collaborateur Rimbert), et enfin celui de sainte Brigitte.

D'après son antienne initiale, ce dernier office est appelé *Rosa rorans bonitatem*; c'est le chef-d'œuvre de Nicolas; il fut composé avant même la canonisation de Brigitte. Cependant, Nicolas a déjà en vue les trois fêtes de la sainte, l'anniversaire de sa mort (23 juillet), celui de l'arrivée de ses reliques ramenées de Rome (28 mai 1374) après sa mort en 1373 et celui de la canonisation (7 octobre), la fête la plus importante.

Dans cet office, Nicolas a décrit, en prose et en vers, la vie de Brigitte et surtout ses révélations. Il a attiré ainsi l'attention sur divers faits : que Brigitte a assisté au jugement par le Seigneur de certains défunts, qu'elle a eu des visions de la nativité et de la passion de Jésus, de la vie et de l'assomption de Marie. Il a aussi rappelé que la Vierge révéla dans une vision sa conception immaculée. Il est évident que Nicolas fut assez familier de la vie mystique de Brigitte.

Breviarium Lincopense, Nuremberg, 1493; éd. Knut Peters, Lund, 1950; ce bréviaire contient les trois offices. — *Historia S. Nicolai episcopi Lincopensis*, Söderköping, 1523. — Henrik Schück, *Två svenska biografier från medeltiden*, dans *Antiqvarisk tidskrift för Sverige*, t. 5, Stockholm, 1873-1895 : contient la *Vita S. Nicolai*.

Herman Schück, *Ecclesia Lincopensis*, Stockholm, 1959. — *Sankt Nikolaus' av Linköping kanonisationsprocess, efter en handskrift i Florens utgiven med inledning*, par Tryggve Lundén, Stockholm, 1963. — Tryggve Lundén, *Nikolaus Hermansson, biskop av Linköping. En litteraturoch kyrkohistorisk studie*, Stockholm, 1971 (avec éd. des trois offices).

BHL, n. 6101-6103. — LTK, t. 7, 1962, col. 987. — BS, t. 9, 1967, col. 970-972 (A. Vauchez). — DS, t. 1, col. 1672, 1673.

Tryggve Lundén.

22. NICOLAS DE JÉSUS-MARIE (CENTURIONI), carme déchaux, † 1655. — Né à Gênes, de la noble famille des Centurioni, Nicolás de Jesús María passa en Espagne pour y faire ses études et fréquenta l'université de Salamanque. Il y entra en contact avec les carmes déchaux et revêtit leur habit; il fit profession à Valladolid en 1613. Il devint recteur du collège de son ordre à Salamanque et enseigna la théologie durant plusieurs années; il révisa la rédaction du célèbre *Cursus* des carmes de Salamanque, sans cependant figurer parmi ses auteurs. Il fut prieur à Avila et à Valladolid, provincial de Vieille-Castille, et mourut à Madrid en 1655.

Un seul de ses écrits a été édité : *Phrasium mysticae theologiae V.F.P. Joannis a Cruce... Elucidatio* (Alcala, 1631), ouvrage qui synthétise la pensée des spirituels carmélitains dans leur défense de la doctrine de Jean de la Croix. C'est à ce titre que notre auteur a souvent été cité dans notre dictionnaire.

Cette œuvre se trouve assez habituellement à la suite des éditions de Jean de la Croix; ainsi, pour les éditions espagnoles à partir de 1639, pour les éditions de la traduction latine par André de Jésus † 1640 (Cologne, 1639, 1710) et pour celles de la traduction française par Cyprien de la Nativité (Paris, 1652, 1665; cf. DS, t. 2, col. 2670; cette traduction de l'ouvrage de Nicolas, retouchée et abrégée, a été republiée dans *Études historiques et critiques... du Mont-Carmel*, t. 1-4, 1911-1914).

La Bibliothèque nationale de Madrid garde encore : des exhortations et des sermons, avec un compendium de la doctrine de Pedro de la Concepción, théologien carme de Salamanque (ms 7481, 372 f.) et de brefs traités et points spirituels écrits à Las Batuecas et à Salamanque en 1619, 1625 et 1630 (ms 7726, 230 f.).

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 497-498. — DTC, t. 11, 1931, col. 615-616 (bibl.). — Carmelo de la Cruz, *Defensa de las doctrinas de S. Juan de la Cruz en tiempo de los alumbrados. El P. Nicolás de Jesús María y su « Elucidatio »*, dans *El Monte Carmelo*, t. 62, 1954, p. 41-72. — Simeone della S. Famiglia, *Panorama storico-bibliografico degli autori spirituali teresiani*, Rome, 1972, p. 52-53.

DS, t. 1, col. 305, 556, 1211; — t. 2, col. 175, 2071 (contemplation infuse); — t. 3, col. 400, 647; — t. 4, col. 1170; — t. 5, col. 923; — t. 7, col. 1107, 1499; — t. 8, col. 444; — t. 10, col. 1929.

Ildefonso Moriones.

23. NICOLAS DE JÉSUS-MARIE (Doria), carme déchaux, 1539-1594. — On ne sait à peu près rien de l'enfance et de la jeunesse de Nicolas Doria; il naquit à Gênes le 18 mai 1539. En 1570, âgé de trente et un ans, il alla à Séville exercer le métier de banquier; il y montra un rare savoir-faire.

A l'occasion d'un naufrage, semble-t-il, où il aurait risqué la noyade, il décida d'abandonner la vie dissipée qu'il menait et de penser au salut de son âme. Il liquida ses comptes, distribua aux pauvres d'abondantes aumônes et entra dans le clergé. Après une courte préparation employée à l'étude du latin et de la théologie au collège de Santo Tomás de Aquino de Séville, il reçut la prêtrise en 1576.

L'année suivante, gagné par l'exemple d'Ambrosio Mariano avec qui il entretenait une vieille amitié, il revêtit l'habit des carmes déchaux au couvent de Los Remedios de Séville : « pour réparer ma mauvaise vie passée ». Il fit profession le 25 mars 1578. Rapidement, Nicolas Doria parvint aux postes de responsabilité : provincial (1585-1588), vicaire général et premier supérieur général (Bref de Clément VIII, 20 décembre 1593). Il mourut à Madrid le 9 mai 1594.

La formation spirituelle et théologique de Doria fut trop rapide pour lui permettre de mûrir suffisamment sa vie intérieure; du moins peut-on le penser; au cours de sa vie religieuse, l'homme d'affaires pragmatique et efficace qu'il avait été resta bien vivant en lui et prévalut sur l'homme évangélique.

Plus qu'à son mérite ou à ses apports personnels, l'importance de Doria dans l'histoire de la spiritualité carmélitaine tient surtout au fait qu'il réussit à introduire dans l'œuvre de Thérèse d'Avila quelques éléments ascétiques dont la mise en relief changea l'orientation et la physionomie même de l'œuvre de la fondatrice. Doria exerça son influence au moment critique de la transmission de l'idéal des origines de la première génération à la deuxième; c'est ce qui explique surtout sa présence dans l'histoire du Carmel thérésien.

Écrits. — *Tratado de Cambios*, dans *Analecta O.C.D.*, t. 9, 1934; — *Tratado de la perfección del Carmelita Descalzo*, *ibidem*, t. 10, 1935, p. 43-68; — *Nuevos avisos del P. N. Doria*, éd. par Fortunato de Jesús Sacramentado, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 16, 1965, p. 426-442; — diverses lettres circulaires sur le gouvernement de l'ordre, dans *Documenta primigenia*, t. 1-3, Rome, 1973-1977. — Voir aussi *Ephemerides Carmeliticae*, t. 8, 1957, p. 218 (mss à la Bibl. nac. de Madrid).

Federico de San Juan de la Cruz, en se basant sur la critique interne, attribue les *Avisos para después de profesos* à Nicolas Doria (cf. *Revista de Espiritualidad*, t. 22, 1963, p. 137-168), cependant qu'Alvaro Huorga les attribue à Juan de Jesús María Aravalles † 1609; ces deux positions ont été combattues par Simeón de la Sagrada Familia; voir la bibliographie, DS, t. 8, col. 575-576.

Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 4-7, Burgos, 1936-1937. — Matías del Niño Jesús, *Los « Avisos para profesos » y otros escritos del P. N. Doria*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 26, 1967, p. 337-345. — Simeone della S. Famiglia, *Panorama storico-bibliografico degli autori spirituali teresiani*, Rome, 1972, p. 18-19. — I. Moriones, *El Carmelo Teresiano. Páginas de su historia*, Vitoria, 1978. — T. Alvarez, *Reviven las Constituciones de S. Teresa entre Doria, S. Juan de Ribera y Gracián*, dans *El Monte Carmelo*, t. 88, 1980, p. 67-86.

DS, t. 1, col. 674; — t. 3, col. 536; — t. 4, col. 1143, 1169; — t. 5, col. 422; — t. 8, col. 413, 582, 921; — t. 10, col. 526.

Ildefonso Moriones.

24. NICOLAS DE JÉSUS-MARIE (Opacki), carme déchaux, † 1627. — Voir Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen descalzo...*, t. 9, Burgos, 1940, p. 94-98, 122, 124. — DS, t. 1, col. 165-166; t. 8, col. 936; t. 9, col. 182-183.

25. NICOLAS KEMPF, chartreux, † 1468. Voir Kempf, DS, t. 8, col. 1699-1703.

26. NICOLAS DE LAGONEGRO, capucin, évêque, † 1792. Voir Molinari (Nicolas), DS, t. 10, col. 1481-1483.

27. NICOLAS DE LOUNY (Luna), ermite de Saint-Augustin, vers 1300-1371. — Né à Louny, en Bohême, actuellement Tchécoslovaquie, Nicolas entra dans sa jeunesse chez les ermites de Saint-Augustin. Il est établi qu'en 1334 il est lecteur au *Studium* général de son ordre à Prague. Son enseignement sur les Sentences et sa promotion au titre de maître se situent avant 1347 et peut-être à Paris. En 1342, puis de 1344 à 1353, et en 1362-1363, il dirige la province bavaroise de son ordre, qui à l'époque s'étendait aux couvents de l'actuelle Tchécoslovaquie et de la Pologne. De nombreuses fondations nouvelles de couvents se firent dans ces pays au cours de son provincialat. Très apprécié comme prédicateur et théologien, tenu en haute estime par Charles IV et ami du chancelier Jean de Neumarkt, il fut appelé en 1347 à faire partie des membres fondateurs de l'Université de Prague. Urbain V l'éleva en 1363 au rang d'évêque titulaire de Castoria et suffragant de Ratisbonne. Il mourut le 26 mars 1371 et fut inhumé à Ratisbonne dans l'ancienne église des augustins.

De son œuvre littéraire, une petite partie seulement a été conservée :

1) Le ms 1649 (f. 6r-40v) de la bibliothèque universitaire de Cracovie contient son *Expositio litteralis super « Missus est »*. Il s'agit d'une explication continue de l'histoire de l'enfance du Christ sous forme de prédications adressées sans doute à un auditoire de formation universitaire. Deux questions théologiques touchant au même thème y ont été aussi insérées (de courts extraits ont été édités par J. Kadlec, *Die homiletischen Werke des Prager Magisters Nikolaus von Louny*, dans *Augustiniana*, t. 23, 1973, p. 243-248).

En outre, le ms E 54 du chapitre métropolitain de Prague conserve :

2) Sermon du 21 novembre 1344 prononcé à l'occasion de l'élévation du siège de Prague au rang d'archevêché, et de la remise du pallium au premier archevêque Ernest de Pardubice (f. 49rv; publié dans Kadlec, cité *supra*, p. 251-262).

3) Allocution solennelle prononcée devant le clergé dans la cathédrale de Prague à l'occasion du couronnement de

Charles IV comme roi de Bohème, le 2 septembre 1347 (même ms, f. 108v-109v; même éd., p. 262-270).

Même si Nicolas n'a pas laissé d'écrits explicitement ascétiques et mystiques, les ouvrages et les sermons que nous avons mentionnés contiennent cependant des exposés substantiels et dignes d'intérêt sur des thèmes spirituels. Dans son *Expositio*, il saisit toutes les occasions de dégager le sens moral et mystique du texte de l'Écriture. Ainsi, dans son explication de la Présentation de Jésus au temple, il parle d'un « quadruple temple » dans lequel nous devons chercher et trouver Dieu. Il s'en prend aussi à l'occasion aux abus existant à son époque dans la vie de l'Église; par exemple dans ses commentaires sur les bergers de Bethléem, il s'emporte contre ces pasteurs de l'Église en qui l'on doit regretter l'absence d'une vie digne et des nécessaires connaissances religieuses et théologiques.

Dans le *Sermo* de 1344, Nicolas traite en détail des qualités et des vertus que doit posséder un archevêque. Le deuxième *Sermo* trace de façon suggestive le portrait idéal d'un prince chrétien. Vertu, compétence, fidèle accomplissement du devoir, justice et amour soucieux de bienfaisance, doivent briller en lui comme des étoiles. Dans les différents métaux dont est façonnée la couronne royale, le prédicateur voit le symbole des vertus cardinales que le prince doit posséder. Quant aux relations du roi avec son peuple, il les décrit en se référant aux paraboles du père de famille et du bon pasteur.

J. Hemmerle, *Nikolaus von Laun*, dans *Studien zur Geschichte der Karls-Universität zu Prag*, t. 2, Freilassing-Salzbourg, 1954, p. 81-129. — Fr. Roth, *Nik. von L.*, dans *Augustiniana*, t. 5, 1955, p. 288-295. — A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern*, dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 268-269; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, Wurtzbourg, 1966, p. 337-338, n. 711-713. LTK, t. 7, 1962, col. 991-992. — A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, t. 3, Wurtzbourg, 1972, p. 93-97. — J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 337; t. 6, 1975, p. 254-255. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 9, Madrid, 1977, p. 310, n. 5826, 1.

Adolar Zumkeller.

28. NICOLAS LOVE (Luff, Louf), chartreux, † 1423/1424. — Nous ignorons tout des débuts de la vie de Nicholas Love. Peut-être est-il originaire de South-East ou East-Midlands, et donc de la région de Coventry, en Angleterre. La première fois que l'on entend parler de lui, c'est comme recteur de la chartreuse de Mountgrace, dans le Yorkshire. Il y remplit cet office avant de devenir prieur entre 1410 et 1412. Déchargé du priorat en 1421, il mourut à Mountgrace en 1423 ou 1424.

Son seul ouvrage connu, écrit sans doute après 1408, certainement avant 1410, *The Myrrour of the Blessed Lyf of Jesu Christ*, est une traduction adaptée des *Meditationes Vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes (DS, t. 1, col. 1848-1853; t. 8, col. 324-326), fort divulguées en Angleterre dans les milieux franciscains vers la fin du 14e siècle. Le travail, destiné dans une certaine mesure à faire échec aux traductions du nouveau Testament par les Lollards, fut approuvé en 1410 par Arundel, archevêque de Cantorbéry. La même visée de réfutation des Lollards est encore plus claire dans le développement qui y est joint, *A schort tretys of the hizeste and most worthy sacrament of cristes blessed body and the merueyles there of*. L'ouvrage doit avoir eu les moines pour destinataires primitifs, car on y trouve nombre de références aux moines et frères lais de l'ordre cartusien, mais il jouit aussi d'une certaine faveur au dehors pendant plus d'un siècle. Nombreux sont les manuscrits qui restent et nombreuses les éditions de la fin du 15e siècle et des débuts du 16e; ce qui atteste sa diffusion persistante. Recommandé pour sa valeur comme lecture spirituelle par Thomas More, il fut aussi réédité par les « Recusants » après la Réforme.

Chaque épisode du récit évangélique est proposé à la méditation affective du lecteur; des difficultés sont résolues et des stimulants offerts pour favoriser la dévotion. L'ensemble est divisé en sections appropriées, en référence aux divers jours de la semaine. Le format d'un certain nombre de manuscrits conservés laisse entendre que le texte servait pour la lecture publique dans des communautés religieuses et, à en juger par des indications d'appartenance, même en de grandes maisons. Écrit en moyen anglais dans un style agréable, on y constate une certaine liberté dans le traitement des sources; une tradition manuscrite latine dérivée non encore identifiée réduira sans doute les données originales dans la rédaction de Love. On a relevé en certains passages des traces des mystiques anglais du 14e siècle. Le *Myrrour* a été la traduction cartusienne anglaise la plus répandue au cours du moyen âge; son influence a été grande et il témoigne clairement de la profondeur de la vie spirituelle de celui-là même qui l'a adapté.

Éditions : *The Mirrour of the Blessed Lyf of Jesu Christ. A Translation of the Latin Work entitled Meditationes vitae Christi..., made before the Year 1410 by Nicholas Love...*, éd. par Lawrence F. Powell, Oxford, 1908 (texte en moyen anglais basé sur 3 mss). — *The Mirror of the Blessed Life of Jesu-Christ*, éd. par un chartreux de Parkminster, Londres, 1926 (texte modernisé de l'éd. de Powell). — Éd. par James Hogg et M. Sargent annoncée dans la coll. Analecta cartusiana (éd. critique du texte en moyen anglais). — A. W. Pollard et G. R. Redgrave, *A Short Title Catalogue of Books printed in England, Scotland and Ireland... 1474-1640*, éd. revue et augmentée (sous presse), Londres, The Bibliographical Society, n. 3259 des éd. imprimées.

E. Salter, *Nicholas Love's Myrrour of the Blessed Lyf...*, coll. Analecta cartusiana 10, 1974 (détails concernant 47 mss contenant le *Myrrour* et 5 mss contenant des extraits; indications sur les anciennes impressions, p. 1-22).

St. Bonaventure's Life of Our Lord and Saviour Jesus Christ, Baltimore, 1846. — Margaret Deanesly, *The Lollard Bible and Other Medieval Biblical Versions*, Cambridge, 1920, p. 322-326. — A. I. Doyle, *A Survey of the Origins and Circulation of theological Writings in English in the 14th, 15th and early 16th centuries...*, Cambridge University Ph. D. Diss., 1953, t. 1, p. 136-162. — E. Zeeman (Salter), *Continuity and Change in Middle English Versions of the Meditationes vitae Christi*, dans *Medium Aevum*, t. 26, 1957, p. 25-31.

Isa Ragusa et R. B. Green (éd.), *Meditations on the Life of Christ*, Princeton, 1961. — A. Gruys, *Cartusiana*, t. 1, Paris, 1976, p. 127; t. 3, *Supplément*, 1978, p. 454. — W. Baier, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen*, coll. Analecta cartusiana 44, 1977, p. 325-338. — P. O'Connell, *Love's Mirrour and the Meditationes Vitae Christi*, coll. Analecta cartusiana 82/2, 1980, p. 3-44.

DS, t. 1, col. 634; — t. 2, col. 756; — t. 9, col. 1136; — t. 10, col. 1297.

James Hogg.

29. NICOLAS DE LYRE, frère mineur, † 1349. — Né à Lyre en Normandie, aujourd'hui La-Neuve-Lyre dans l'arrondissement d'Évreux, Nicolas prit l'habit franciscain au couvent de Verneuil vers 1300. Bachelier à l'université de Paris en 1307, promu ensuite maître en théologie, il signe en cette qualité, le 11 avril 1309, le procès verbal de l'examen de la doctrine de Marguerite Porrette accusée d'hérésie (t. 10, col. 343). En 1319 il gouverne la province franciscaine de France et comme tel, le 1er février, il assiste chez les Clarisses de Longchamp à la vêture de la princesse Blanche, fille de Philippe le Bel, et participe en 1322 au chapitre général de son ordre à Pérouse. En 1324 il assume les mêmes fonctions de ministre provincial en Bourgogne. Le 19 décembre 1333 il figure parmi les vingt-neuf théologiens convoqués par le roi Philippe VI au bois de Vincennes pour une discussion sur le problème de la vision béatifique des élus. Décédé au couvent de Paris en 1349, probablement en octobre, il y fut inhumé dans la salle du chapitre.

Qualifié de *Doctor planus* ou *utilis*, Nicolas de Lyre passait pour le meilleur commentateur de la Bible depuis saint Jérôme : « melior Hebraeus a tempore hactenus S. Ieronimi in Ecclesia », comme l'atteste dès 1406 le chartreux Henri Egher de Kalkar dans une lettre à un confrère (AFH, t. 60, 1967, p. 52). Son volumineux commentaire de l'ensemble des livres de l'ancien et du nouveau Testament, *Postilla litteralis super totam Bibliam*, rédigé au cours des années 1322-1331, enrichi ultérieurement d'une *Postilla moralis seu mystica*, témoigne d'une excellente connaissance de l'hébreu; il l'avait acquise, d'après la lettre citée d'Henri Egher qui tenait son information probablement du couvent franciscain de Paris, dans une école juive de son pays, sans doute à Évreux.

Tributaire du rabbin de Troyes Schelomo Içaki † 1105, appelé Rashi, le célèbre commentateur juif de la Bible, on l'a qualifié de *simius Salomonis*, mais à tort. Nicolas de Lyre a fait largement usage de Rashi auquel il manifesta un profond respect, mais ne l'a jamais suivi servilement. Il a emprunté aussi aux Pères de l'Église et aux maîtres de la scolastique, mais ce qui le différencie de ceux-ci et confère à son texte une valeur particulière est le fait qu'il se soit attaché avant tout au sens littéral de la Bible et qu'il lui ait donné la priorité sur le sens mystique. La tâche présentait de grosses difficultés en raison des passages altérés par les juifs, ceux notamment relatifs au Messie, et des erreurs attribuables aux copistes, aux traducteurs et aux interprètes du texte original.

L'influence exercée par la *Postilla litteralis* ressort déjà de la diffusion exceptionnelle des manuscrits et des éditions, depuis la toute première de Rome en 1471-1472 (5 vol. in-fol.). Que Luther y ait abondamment puisé ne signifie pas que Nicolas de Lyre ait été un précurseur de la Réforme; on ne trouvera dans son œuvre théologique aucune thèse défendue par l'école protestante. Son commentaire a inspiré, comme on l'a démontré récemment, jusque Michel-Ange dans ses fresques de la chapelle Sixtine (AFH, t. 56, 1963, p. 258-283).

L'auteur a condensé sa *Postilla* à l'usage des étudiants dans son *Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica littera Veteris Testamenti*, sorte de recueil de variantes en un seul volume, appelé aussi *Liber differentiarum.*

Du commentaire des Sentences de Nicolas de Lyre on n'a retrouvé que des fragments. De ses écrits authentiques restent à signaler des *Quaestiones* : la *Probatio adventus Christi contra Iudaeos*, polémique toujours courtoise contre les ennemis du Christ Messie et Dieu; — le *De visione divinae essentiae* sur la vision béatifique des élus; — la *Quaestio de usu paupere* sur le problème de la pauvreté franciscaine qui agitait son ordre à son époque; — une *Oratio devota seu contemplatio ad honorem S. Francisci* qui se rattache aux mêmes discussions envenimées par le parti rigoriste des Fraticelles. Quant aux sermons, le *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters* de J. B. Schneyer en relève un total de 259 (t. 4, Münster, 1972, p. 338-357).

L'étude de base sur Nicolas de Lyre, sa vie, ses écrits (sources de la biographie, biographie, œuvres), reste celle de H. Labrosse dans *Études Franciscaines*, t. 16, 1906, p. 383-404; t. 17, 1907, p. 489-505, 593-608; t. 19, 1908, p. 41-52, 153-175, 368-379; t. 35, 1923, p. 171-187, 400-432; elle a été prolongée par Ch.-V. Langlois dans *Histoire littéraire de la France*, t. 36, Paris, 1927, p. 355-400.

Parmi les éditions et les travaux les plus récents : C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944, p. 335-342. — Fr. Pelster, *Quodlibeta und Quaestiones des Nikolaus von Lyra*, dans *Mélanges J. De Ghellinck*, t. 2, Gembloux, 1951, p. 951-973; *Nikolaus von Lyra und seine « Quaestio de usu paupere »*, AFH, t. 48, 1953, p. 211-250. — I. Osana, *Doctrina apologetica... N. de Lyra* (thèse de l'Univ. grégorienne), Rome, 1953. — M. Adinolfi, *De mariologicis Lyrani postillis in Prophetas medii aevi exegeseos lumine perpensis*, dans *Studii Biblici Franciscani Liber annuus*, t. 9, 1958/59, Jérusalem, 1959, p. 199-250; cf. aussi *Antonianum*, t. 34, 1959, p. 321-335; t. 35, 1960, p. 328-338; *Maria et Ecclesia in Cantico canticorum penes Lyranum*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 80, 1959, p. 559-565.

H. Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburg, 1963, p. 135-246, 282-357. — B. Blumenkranz, *N. de L. et Jacob ben Ruben*, dans *The Journal of Jewish Studies*, t. 16, 1965, p. 47-51. — H. Rüthing, *Kritische Bemerkungen zu einer mittelalterlichen Biographie des N. von L.*, AFH, t. 60, 1967, p. 42-54. — E. A. Gosselin, *A Listing of the Printed Editions of N. de Lyra*, dans *Traditio*, t. 26, 1970, p. 399-426; *The King's Progress to Jerusalem : Some Interpretations of David...*, Los Angeles, 1976 (cf. RHEF, t. 65, 1979, p. 163-164). — R. Wood, *N. of L. and Lutherian Views on Ecclesiastical Office*, dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 29, 1978, p. 451-462.

DS, t. 4, col. 199-200 (*Écriture*). — Voir aussi : P. Glorieux, *Répertoire des maîtres ... de Paris au 13e s.*, t. 2, Paris, 1933, p. 215-231; — Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, t. 4, Madrid, 1954, n. 5826-5994; — les notices du DTC (t. 9, col. 1410-1422), LTK (t. 7, 1962, col. 992-993) et NCE (t. 10, 1967, p. 453-454).

Clément Schmitt.

30. NICOLAS MAGNI DE JAWOR, prêtre, vers 1355-1435. — Né à Jawor (Jauer) en Silésie vers 1355, Nicolas Magni est bachelier (1378) et maître ès arts (1381) à l'université de Prague; il y enseigne à la faculté des arts tout en étudiant la théologie. Bachelier en 1392, docteur en 1395, il devient recteur de l'université en 1397. Il quitte cette université en 1402 pour celle d'Heidelberg où il enseigne la théologie (il y sera aussi recteur) jusqu'à sa mort, le 22 mars 1435.

Nous gardons les œuvres suivantes de Nicolas Magni : 1) *Sermo super quatuor passionibus D. N. Iesu Christi*, prédications données à Prague à des auditeurs cultivés en matière de théologie (ms : Munich, Clm 23863, f. 36r-67r). — 2) *De tribus substancialibus* (ou *essentialibus*) *votis religiosis* ; s'appuyant sur Augustin, Jérôme, Cassien et diverses autorités du moyen âge, l'auteur

met en garde des religieuses contre le relâchement de la vie monastique et traite des trois conseils évangéliques (nombreux mss : Francfort, Praed. 129, f. 190r-202r; Leipzig, Université, 273, f. 1r-43v; Munich, Clm 15610, f. 107r-151r; 15611, f. 1r-26r; Prague, Vienne, Wroclaw, etc.).

3) *De superstitionibus*; ouvrage très répandu : vingt copies à Munich; cf. J. Wolny, M. Markowski et Z. Kuksewicz, *Polonica w średniowiecznych rekopisach bibliotek monachijskich*, Wroclaw-Varsovie-Cracovie, 1969. — 4) *Quaestio De mendicantibus*; ce texte concerne, non les mendiants, mais les bégards et les béguines (ms, Munich, Clm 17231, f. 46v-51v; éd. par Franz, cité *infra*, p. 206-216). — 5) *Quaestio De hereticis* contre les adeptes de Valdès et Wiclif (ms, Vatican *Palat.* 608, f. 245r-247v; éd. dans Franz, p. 217-223).

6) *Sermo in concilio Constanciensi* : « Obsecro vos ego vinctus in Domino... », 3 octobre 1417 (mss : Leipzig, Univ. 181, f. 144v-157r; Vienne, Bibl. nat. 4958, f. 71v-79v; éd. dans H. von der Hardt, *Historia literaria Reformationis*, 3e partie, Francfort-Leipzig, 1717, p. 26-38; éd. partielle dans Franz, p. 225-239). — 7) *Sermo in synodo Wormaciensi* : « Domus mea domus oracionis vocabitur... » (ms : Vienne, Bibl. nat. 4215, f. 82v-86r; éd. dans Franz, p. 241-248).

8) *Sermones de tempore et sanctis*, donnés à l'église du Saint-Esprit d'Heidelberg (mss : Buxheim, appartenant à Franz, f. 10v-74v; Trèves, Bibl. munic. 60, f. 62v-210r). — 9) *Scriptum contra epistolam perfidiae Hussitarum* ; « Responde stulto juxta stulticiam suam... » (ms : Tübingen, Univ., Mc 31, f. 108v-129v; cf. F. X. Bantle, *Nikolaus Magni... und Johannes Wenk...*, dans *Scholastik*, t. 38, 1963, p. 542-554). — 10) *Dialogus super sacra communione contra Hussitas* (mss : Leipzig, Univ. 180, f. 183r; Stuttgart, Landesbibl. Theol. Fol. 76 XXIV, f. 78r; Wroclaw, Univ. I Q 89, f. 1r).

L'étude essentielle est celle de A. Franz : *Der Magister Nikolaus Magni aus Jawor...*, Fribourg-en-Brisgau, 1898 : on y trouve l'analyse de tous ces textes. Voir les retouches et les compléments apportés par W. Schmidt, dans le *Verfasserlexikon* de Stammler-Langosch, t. 3, Berlin, 1943, col. 583-588. — G. Ritter, *Die Heidelberger Universität*, t. 1, Heidelberg, 1936, p. 253, etc. — LTK, t. 7, 1962, col. 987.

Jaroslav KADLEC.

31. NICOLAS D'OSIMO, frère mineur, † 1454. — Issu d'une famille noble de la Marche d'Ancône, Nicolas eut une jeunesse pieuse; envoyé à Bologne pour y étudier le droit, il obtint le titre de docteur et professa quelque temps l'office de magistrat. Mais effrayé par les dangers spirituels de sa charge, il demanda son entrée chez les mineurs observants. Par la suite, ses supérieurs l'envoyèrent dans sa province natale, comme prédicateur et lecteur de théologie. En 1431, il est nommé responsable de la vicairie provinciale de Saint-Ange dans les Pouilles, où il déploya un grand zèle pour propager la réforme de l'ordre et fonda plusieurs couvents. En 1438, il est pressenti comme custode de Terre Sainte, mais renonce à cette charge. Saint Bernardin de Sienne, alors vicaire général de l'observance cismontaine, le choisit pour son commissaire général près la cour romaine. Il fait montre de tout son talent dans la défense et l'expansion de sa famille religieuse. A partir de 1446, il gouverne la vicairie des Marches, tout en poursuivant son activité en faveur de ses confrères contre les attaques des conventuels; en 1453, il prend part à la commission pontificale qui examine la portée de la bulle d'Eugène IV, *Ut sacra Ordinis Minorum religio* (11 janvier 1446), qui accordait l'autonomie interne à tous les observants. Nicolas devait mourir peu après au couvent romain de l'Aracoeli.

Le franciscain composa des œuvres juridico-théologiques, comme le *Supplementum Summae Pisanellae*, qui eut de nombreuses éditions, et l'*Interrogatorium confessorum*. D'après Sbaraglia, il aurait écrit de nombreux sermons en latin et en italien, dont un *Quaresimale*. Mais il est surtout connu pour ses compositions ascétiques. La plus appréciée fut certainement *Quadriga spirituale*, composée en 1442 et dont la première édition fut imprimée à Iesi en 1475 et plusieurs fois par la suite (Hain, n. 2173-2175). C'est une sorte de manuel chrétien, en italien, qui expose à l'usage des fidèles les normes nécessaires au salut; il traite en ses quatre parties de la foi, des œuvres de la charité, de la confession des péchés et de la prière ou de l'oraison. Cet ouvrage rencontra un grand succès et plusieurs de ses parties furent éditées séparément sous divers titres.

L'opuscule intitulé *Della Religione* développe en 24 chapitres le thème de la recherche de la perfection dans la vie religieuse, franciscaine en particulier; il commence par un exposé sur l'utilité du vœu, sa supériorité absolue sur les autres voies et les dix bienfaits que confère ce mode de vie; une deuxième partie s'adresse à ceux qui ont entendu cet appel, afin de mener le « combat spirituel » par la défiance de soi-même, la confiance en Dieu, l'armure spirituelle, la mémoire du Christ et de sa passion, la pensée de la mort et enfin par l'humilité. L'ensemble est parsemé de textes de l'Écriture, des Pères de l'Église, de saint Thomas et de Nicolas de Lyre, des formules de la bulle et de nombreux exemples tirés des Chroniques de l'ordre.

On attribua encore à Nicolas d'Osimo le *Zardino de oration fructuoso* (Venise, 1494; Florence, s d; cf. Hain, n. 7772 et *Supplement*, n. 2734), imprimé sans nom d'auteur; cette attribution est considérée généralement comme douteuse.

Il faut ajouter à cette activité littéraire du franciscain les œuvres qui concernent particulièrement la famille de saint François. Pour apaiser les consciences scrupuleuses de ses confrères, il composa une *Declaratio super Regula fratrum minorum*, approuvée par les autorités de l'ordre et surtout par saint Bernardin de Sienne, qui la fit publier, le 31 juillet 1440 (pour cette raison, elle lui est souvent attribuée). Elle détermine le caractère préceptif des commandements du texte législatif et les passe en revue chapitre par chapitre. Nicolas donna aussi une *Esposizione della nuova dichiarazione sopra la Regola*, qui explique les nouvelles constitutions rédigées par saint Jean de Capistran et approuvées par Martin V pour montrer leur conformité avec la Règle du fondateur de l'ordre. Pour les sœurs clarisses, il écrivit sa *Declaratio praeceptorum regulae sanctae Clarae*, simple et littérale selon les directives pontificales, à la manière de l'écrit précédent.

Très attaché à la famille de l'observance, Nicolas en défendit le bien-fondé, à l'époque des grandes polémiques du milieu du 15e siècle contre les attaques des frères conventuels. A cette occasion, il rédigea un *Memoriale*, présenté à la commission pontificale, en 1441, dans le but de répondre aux insinuations des adversaires de Bernardin de Sienne et de la réforme

franciscaine. Plus tard, en 1453, il composera une *Apologia contra Robertum de Lecce* (R. Caracciolo) pour soutenir encore une fois la légitimité de la bulle d'Eugène IV en faveur de l'observance.

En son temps, Nicolas d'Osimo a été un des piliers du franciscanisme dans la tradition de ses origines, à l'époque de ceux que l'on a dénommés les « quatre grandes colonnes de l'observance ». A l'intérieur de l'ordre, il a été estimé, en raison de sa forte influence par ses connaissances juridiques et surtout par sa vie exemplaire; il se montra un fidèle observateur de la Règle de saint François, conseiller écouté de ses frères en religion, tout en étant un supérieur prudent et ferme. Hors de son cloître, il fut encore un prédicateur et directeur de conscience, animé d'un grand zèle pour les âmes. Nicolas d'Osimo demeure une figure marquante de l'observance franciscaine du 15e siècle.

L. Wadding, *Annales Minorum*, an. 1427, n. 13-15 (t. 10, Quaracchi, 1932, p. 139-141); an. 1430, n. 45 (p. 201); an. 1438, n. 21-24 (t. 11, p. 45-53); an. 1440, n. 12 (p. 117); n. 27-29 (p. 126-127); an. 1449, n. 18 (t. 12, p. 33-34); an. 1453, n. 21 (p. 199). — Wadding-Sbaralea, *Supplementum...*, t. 2, Rome, 1921, p. 266-268.

G. Spezi, *Tre operette volgari di Frate Nicola da Osimo*, Rome, 1865. — J. Dietterle, *Die Summae confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 27, 1906, p. 183-188. — L.-M. Núñez, *Explicatio regulae S. Clarae auctore Nicolao de Auximo...*, AFH, t. 5, 1912, p. 299-314. — Z. Lazzeri, *Novae animadversiones circa Declarationes Regulae S. Clarae a S. Ioanne a Capistrano et a Fr. Nicolao Auximano conscriptas*, AFH, t. 9, 1916, p. 445-447. — A. Wilmart, *Le commentaire de Nicolas d'Osimo sur la règle de saint François*, dans *Analecta Reginensia* (coll. Studi e Testi 59), Vatican, 1933, p. 301-310. — C. Piana, *Scritti polemici fra Conventuali ed Osservanti a metà del'400 con la partecipazione dei giuristi secolari*, AFH, t. 71, 1978, p. 369, 372-373, 382; t. 72, 1979, p. 37, 39-51. — U. Picciafuoco, *Fr. Nicolò da Osimo, vita, opere, spiritualità*, Monteprandone, 1980.

Kirchenlexikon, t. 9, 1895, col. 335-337 (I. Jeiler). — DTC, t. 11, 1931, col. 628-631 (A. Teetaert). — EC, t. 8, 1952, col. 1822-1823 (M. Bertagna). — LTK, t. 7, 1962, col. 996.

DS, t. 5, col. 1345, 1416; t. 7, col. 777; t. 8, col. 43; t. 9, col. 397.

Pierre PÉANO.

32. NICOLAS RAKOVNIK, prêtre, vers 1350-1390. — Né vers 1350, bachelier ès arts en 1370 à l'université de Prague, maître ès arts en 1375, Nicolas Rakovnik fut recteur en 1379. En 1384, prévôt du Collège Charles, il lutte en faveur des droits de la nation tchèque à l'université. En 1385, il devient chanoine de la collégiale Saint-Georges. On ne sait quelle année il fut promu bachelier en théologie. Lié d'amitié avec l'archevêque de Prague Jean de Jenštejn (DS, t. 8, col. 558-565), il l'accompagna à Rome pour le jubilé et il y mourut au début du mois de mai 1390.

L'activité de Rakovnik à l'université fut à l'origine de sa *Lectura super Psalmos*, explication interlinéaire de tout le psautier qui est en totale dépendance de Nicolas de Lyre (ms, Prague, Université VI C 11, f. 9r-186r). Nicolas mérite de retenir l'attention pour son rôle dans l'instauration de la fête de la Visitation de Marie. Approuvant l'idée qu'en eut Jenštejn, il informa évêques et supérieurs religieux de ce projet et les incita à célébrer cette fête (*Epistula magistri Nicolai Rakonik* [sic]... *super veneracione ejusdem festi*, Wroclaw, Univ. I F 777, f. 61rb); il compléta par six lectures l'office rédigé par l'archevêque (f. 123); il travailla aussi à ordonner tous les documents ayant trait à la fête.

Un unique ms rassemble la totalité de la documentation (Wroclaw, Univ. I F 777, f. 55ra-138vb); d'autres ne conservent que les introductions historiques concernant les documents eux-mêmes (mss Wroclaw, Univ. I F 621, f. 1-5; I Q 348, f. 1r-4v; IV Q 103, f. 229r-236r); d'autres encore conservent deux *legendae*, les uns en latin (Prague, Národní muzeum XII D 4, f. 324-326; Wroclaw, Univ. I F 524, f. 360v-361v; I Q 472, f. 48r-53r; IV Q 163, f. 20r-22v; IV Q 167, f. 2r-2v), d'autres en tchèque (Prague, Národní muzeum III B 11, f. 211; Třeboň, Archives d'état, *Historica* n. 31, f. 2r-6r).

J. V. Polc, *De origine festi Visitationis B.M.V.*, thèse du Latran, 1961; seule la première partie est éditée, Rome, 1967. — A. Neumann, « Rôle de l'archevêque Jenštejn dans l'instauration de la fête de la Visitation », dans *Pax*, t. 10, 1935, p. 430-437, 468-475.

Au témoignage de Jenštejn, qui assista à la mort de Rakovnik, ce dernier eut une ardente dévotion à l'Eucharistie (*De bono mortis* IV, c. 3 De morte optima iustorum, ms Vatican lat. 1122, f. 84v.; Osek, Stiftsbibliothek, cod. 37, f. 148v).

V. Flašjhans, « Les devanciers de Huss », dans *Věstník České akademie*, t. 13, 1904, p. 817-819; « Les théologiens de Prague vers l'an 1400 », dans *Časopis Českého musea*, t. 79, 1905, p. 29, n. 20.

Jaroslav KADLEC.

33. NICOLAS DE SAINT-ALBAN, bénédictin, 12e s. — On ne connaît à peu près rien de Nicolas; prieur de l'abbaye bénédictine de Saint-Alban, en Angleterre, il pourrait en être devenu l'abbé; on ignore la date de sa mort.

Son œuvre écrite pose des questions. Le traité sur l'Immaculée Conception a été découvert par E. Bishop en 1918 à la bibliothèque Bodléienne : est-ce le seul qu'ait écrit Nicolas, ou y en a-t-il deux? Il existe un échange de lettres entre Nicolas et Pierre de Celle à propos de ce traité : comment situer la lettre de Nicolas que nous possédons (PL 202, 622-628)?

J. A. de Aldama a soutenu que le traité était d'une autre main que celle de Nicolas et que sa composition était postérieure à sa lettre à Pierre de Celle (*El Tratado de N. de S.A. sobre la fiesta de la Concepción*, dans *Marianum*, t. 22, 1960, p. 506-511). D'autre part, L. Modric pense que le traité a été composé à la fin du 12e siècle (*Doctrina de Conceptione Mariae in controversia s. 12*, dans *Virgo Immaculata*, t. 5, Rome, 1955, p. 21, note 31). Nous pensons que leurs raisons ne sont pas convaincantes.

On peut raisonnablement penser que le *Liber Magistri Nicolai de celebranda conceptione B. Mariae contra Bernardum* est l'œuvre du moine bénédictin et qu'elle a été publiée entre 1151 et 1162. Le texte a été édité par C. H. Talbot (RBén., t. 64, 1954, p. 92-117); dans son introduction, l'éditeur fournit des renseignements qui aident à bien distinguer notre Nicolas de Nicolas de Clairvaux (*supra*, col. 255-259) avec lequel on l'a parfois confondu.

Le but du traité est de défendre la fête liturgique de l'Immaculée Conception, que l'abbé de Saint-Alban avait élevée au rang des fêtes solennelles (*in cappis*) dans son abbaye, contre la fameuse lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon (*Epist.* 174; *Opera*, éd. J. Leclercq et H. Rochais, t. 7, Rome, 1974, p. 388-392; PL 182, 332-336) qu'on peut dater de 1138 ou 1139. Nicolas répond aux objections de Bernard contre cette fête.

Si la liturgie ignore cette fête, pourquoi ne pas l'instituer, car elle l'enrichit. Si la tradition ne milite pas en sa faveur, son institution ne la bouleverse pas. Bernard craint que la fête ne soit fondée sur une révélation privée, mais Dieu peut faire une révélation à qui il veut, quand il veut, où il veut. L'important est qu'elle ne recèle rien de contraire à la foi catholique. Bernard pense que la fête de la Nativité de Marie devrait suffire pour honorer les origines de la Mère de Dieu; à quoi Nicolas fait remarquer que la fête de la Nativité laisse dans le doute la question de savoir à quel moment s'inaugure la sainteté de Marie et son sens profond.

A la cinquième objection bernardine, qui s'appuie sur la doctrine augustinienne du mode de transmission du péché originel, Nicolas ne répond pas, comme le fera Duns Scot, en distinguant une rédemption « préservatrice » propre à Marie et la commune rédemption libératrice; il propose deux solutions. Selon la première, la conception de Marie n'est pas venue de la concupiscence de la corruption commune à toute la postérité adamique comme peine du premier péché, mais d'une concupiscence naturelle, innée, et non expérimentée avant le péché. Selon la seconde hypothèse, si « la chair de la Vierge dans la semence avant l'infusion de l'âme était comme la nôtre, il est permis de croire que l'âme, au moment de cette infusion, fut aussitôt remplie de l'Esprit saint et que la chair fut purifiée de la lèpre de corruption ».

Nicolas s'appuie sur des textes tirés des *Psaumes*, des *Proverbes*, du *Cantique des cantiques*; il récuse que le texte « in peccatis concepit me mater mea » (*Ps.* 51, 5) s'applique à Marie; il rejette aussi que *Mt.* 11,11, concerne Marie. Il est convaincu que sa doctrine peut se concilier avec la rédemption universelle par le Christ, bien qu'il ne pose pas le problème explicitement : « Ainsi, par un privilège lié à leur fonction, il a été donné au Précurseur que sa naissance, et à la Vierge que sa conception et sa naissance soient honorées dans le culte public, car là s'initie en quelque sorte le mystère de notre rédemption ».

Pierre de Celle † 1183 riposta au traité par une lettre (PL 202, 614-622) où apparaît, plus que des arguments sérieux, le souci de défendre saint Bernard; il invoque, par exemple, des différences de tempérament entre les habitants de l'Angleterre et les gaulois, ceux-ci plus mûrs préférant la raison, ceux-là confondant leurs songes avec la vision... La réponse de Nicolas (622-628), mesurée dans le ton, en appelle malheureusement à la légende selon laquelle un frère cistercien aurait vu Bernard dans la gloire, tout vêtu de blanc, mais cependant marqué d'une petite tache noire, symbole de son erreur à propos de l'Immaculée Conception. Nicolas manque aussi de précision dans une de ses propositions : « Comme le Père et le Fils sont égaux au Ciel, ainsi la Mère ressemble au Fils sur terre, non pas que je dise qu'elle ait été conçue du Saint-Esprit, mais qu'elle a été remplie et sanctifiée par l'Esprit saint dès le sein de sa mère, tout comme le Fils ». Pierre de Celle critique cette formulation dans sa deuxième lettre à Nicolas (628-632); ce dernier ne répondit pas.

Nicolas de Saint-Alban prend place parmi les théologiens de l'Immaculée Conception dans l'Angleterre médiévale. Le développement de sa doctrine a été influencé sinon inspiré par la fête liturgique célébrée dans son pays; c'est dire que la liturgie a joué là son rôle d'expression du sentiment des fidèles et de la foi de l'Église.

Aux articles cités, ajoutons : F. Mildner, *The Immaculate Conception in the Writings of N. of St. Alban's*, dans *Marianum*, t. 2, 1940, p. 179-193. — H. F. Davis, *Our Lady's Conception, A Mediaeval Manuscript*, dans *The Clergy Review*, t. 30, 1948, p. 85-95; *Theologia Immaculatae Conceptionis apud primos defensores, scil. in Anglia, saec. 12*, dans *Virgo Immaculata*, t. 5, p. 1-12. — A. J. Luddy, *N. of St. Alban's among the Prophets*, dans *The Clergy Review*, t. 29, 1948, p. 313-319.

P. Bonnar, *N. of St. Alban's : A twelfth Century Theologian of the Immaculate Conception*, dans *Dublin Review*, t. 72, 1958, p. 54-64. — J.-Fr. Bonnefoy, *Le V. Jean Duns Scot, Docteur de l'Immaculée Conception*, Rome, 1960, p. 413-421. — H. Graef, *Mary : A History of Doctrine and Devotion*, Londres, 1963. — G. M. Roschini, *Maria santissima nella storia della salvezza*, t. 3, Isola del Liri, 1969, p. 96-118. — L. Modric, *Gli scritti di N... sulla Concezione...*, dans *Antonianum*, t. 53, 1978, p. 56-82.

Michael O'Carroll.

34. NICOLAS DE SAINT-JEAN DE MARIGNANO (Bacchini), capucin, 1808-1877. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. Vie. — Giuseppe Bacchini naquit à S. Giovanni in Marignano, diocèse de Rimini, le 17 octobre 1808. Il entra le 10 septembre 1824 dans l'ordre des capucins, à Cingoli, y prenant le nom de Nicolas, et il fit ses études de philosophie et de théologie à S. Marino et à Fano. Après avoir enseigné les sciences sacrées et rempli l'office de prédicateur, il fut élu ministre provincial de l'Ombrie (1851-1854), puis des Marches (1856-1859), enfin ministre général (28 mai 1859-30 avril 1872). Fidèle au programme qu'il s'était assigné, — « Ma vie est toute sacrifiée au bien de l'Ordre, que j'aime plus que moi-même » —, il guida ses religieux de façon appréciée, à travers oppositions et persécutions consécutives à la politique italienne d'alors. Il visita presque toute l'Europe, spécialement les nouvelles provinces de Corse, Westphalie, Belgique et Hollande, fonda de nombreux couvents et accepta de nouvelles missions. Parallèlement, il développa le tiers-ordre franciscain, rédigeant à son usage un *Manuale* demeuré inédit, et s'intéressa au développement de la congrégation des *Figli dell'Immacolata Concezione*, fondée par Luigi Maria Monti (1825-1900; cf. DS, t. 10, col. 1686-1688). Il fut consulteur des Congrégations des Évêques et Réguliers et de la Discipline. Il mourut à Rome le 23 janvier 1877.

2. Écrits. — Homme profondément pieux, Nicolas contribua à l'affermissement du culte marial en établissant en l'église de la Concezione, à Rome, la confrérie de Marie Immaculée Mère de l'Espérance, fondée à Saint-Brieuc, en France. Il favorisa aussi la propagation de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus par son livre *Il Sacro Cuore di Gesù e la seconda metà del secolo* xix, Rome, 1875 (2 éd.); il y expose l'origine, la diffusion, les raisons théologiques et l'opportunité de la dévotion, présentée comme remède aux erreurs morales de son siècle.

Son *Corso di spirituali esercizi per gli ecclesiastici specialmente regolari...* (Malte [1871]; Rome, 1872) comporte une méditation et une conférence quotidiennes pendant dix jours, sur les vertus, les devoirs et les fins dernières. Il mit en lumière la pastorale de la Pénitence dans son *Compendio di pratiche morali utilissime pe' novelli confessori* (Fano, 1846; Pérouse, 1853; Fossombrone, 1855; Naples, 1859). Il exposa aussi la pastorale missionnaire en de fréquentes lettres circulaires sur l'évangélisation, la vocation missionnaire, les qualités requises chez ceux qui y aspirent, leur choix, leur formation, le comportement pratique du missionnaire surtout en matière de pauvreté. Il

favorisa également les recherches historiques pour la rédaction d'une histoire des missions capucines (cf. Melchiorre da Pobladura, *Litterae circulares superiorum generalium O.F.M. Cap.*, Rome, 1960, p. 239-289).

Signalons aussi quelques ouvrages polémiques. Deux concernent la personne et la doctrine de Jésus-Christ : *Vita popolare di N. S. Gesù Cristo* (ms inédit du couvent OFM Cap. de Fano) et *Una breve analisi sul dramma « Gesù Cristo » di E. Renan* (Rome, 1874); trois autres défendent l'infaillibilité pontificale. Deux écrits traitent, l'un du droit à l'existence des Ordres religieux (*Soppressione degli Ordini religiosi e demaniazione dei beni ecclesiastici*, Rome, 1873), l'autre du juste usage de la liberté (*La libertà in tutti i suoi rapporti colla presente società...*, Rome, 1873). On peut encore mentionner son *Panegirico del patriarca S. Francesco d'Assisi...*, Pérouse (1853), et sa *Lettera al p. Gregorio d'Alcamo,... publicata a scopo polemico difensivo dallo stesso p. Gregorio.*

Egidio da Cortona, *Circolare necrologica*, Rome, 25 janvier 1877, dans Melchiorre da Pobladura, *Litterae circulares...*, cité *supra*, p. 338-341. — Mauro da Perugia, *Alla onorata ed imperitura memoria del R.mo P. Nicola...*, Rome, 1877. — Giuseppe da Fermo, *Gli scrittori cappuccini delle Marche... (1525-1928)*, Jesi, 1928, p. 79-80. — Felice da Mareto, *Tavole dei capitoli generali dell' ordine dei FF. MM. Cap.*, Parme, 1940, p. 282-283. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1216-1217. — Melchiorre da Pobladura, *Historia generalis ordinis FF. MM. Cap.*, 3e partie, Rome, 1951, *passim*, surtout p. 50 svv. — Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali...*, Rome, 1972, p. 150. — E. Perniola, *Testimonianze a padre Monti* (Noto, 1977), p. 21-24, 120-123, 134-136.

Presque toutes les œuvres du P. Nicolas sont conservées aux Archives de l'*Istituto storico OFMCap.* et à la Bibliothèque centrale de l'ordre.

Antonino Rosso da Lanzo.

35. NICOLAS DE SAINT-JOSEPH, carme déchaux, 17e siècle. — On ignore la date d'entrée dans l'ordre du Carmel de Nicolas de San José, comme aussi les étapes de son existence religieuse et l'année de sa mort. Aucune des œuvres de ce carme espagnol n'a été imprimée. Parmi elles, intéressent la spiritualité : 1) sa biographie de Miguel de los Angeles, carme déchaux † 1613, dont il fut le confesseur (cf. DS, t. 10, col. 1173); — 2) sa *Vida espiritual sacada de la doctrina de nuestra Madre S. Teresa y Padre S. Juan de la Cruz*, rédigée en 1638 pour sa sœur religieuse.

On en garde une copie réalisée par José de Santa Teresa en 1702 (Madrid, B. N., ms 7004, f. 129-187); elle a été étudiée par Adolfo de la Madre de Dios (dans *Revista de espiritualidad*, t. 12, 1953, p. 204-220) : ce petit traité, sans prétention savante, est un bon témoin, assez ancien, de la bonne assimilation pratique des doctrines thérésienne et sanjuaniste.

Reforma de los descalzos de nuestra Señora del Carmen, t. 3 par José de Santa Teresa, Madrid, 1683 (livre 13, ch. 29, p. 787; ch. 32, p. 798). — DS, t. 4, col. 1170.

André Derville.

36. NICOLAS SALICETUS (Weydenbosch, Wydenbusch), cistercien, † vers 1493. — Nicolas Salicetus était originaire de Berne; il y commença ses études d'humanités, puis passa à Paris (1461) où il obtint le grade de docteur en médecine. Il devint moine cistercien à Sankt Urban ou à Frienisberg; en 1475 il retourna à Berne pour y enseigner et exercer, avec dispense papale, la médecine.

L'abbé de Cîteaux, Jean de Cirey, mit fin à cette situation en l'appelant à diriger l'abbaye de Baumgarten (Alsace) en 1482, avec la double mission d'y restaurer la vie monastique et de s'occuper de la première impression des livres liturgiques de l'ordre de Cîteaux. Nicolas s'acquitta bien de cette dernière mission : furent imprimés le Bréviaire (Bâle, 1484), le Psautier (1486) et le Missel (Strasbourg, 1487). Le chapitre général de 1487 fit l'éloge de ces réalisations et ordonna l'utilisation de ces éditions dans tout l'ordre.

Au même chapitre (n. 53), Nicolas fut nommé visiteur et réformateur de tous les monastères cisterciens dans les pays germaniques, la Scandinavie et la Pologne. Il devait surveiller les travaux des commissaires de l'ordre désignés par les différentes provinces et les contributions que chaque monastère devait verser pour les frais généraux de l'ordre. Au chapitre général de 1488, Nicolas obtint pour la confrérie bernoise fondée en l'honneur de l'Immaculée Conception et dont il était membre, la participation de tous les biens spirituels de l'ordre cistercien (n. 94).

En 1490, Nicolas n'apparaît plus comme abbé de Baumgarten; a-t-il démissionné? est-il mort? On donne habituellement les dates de 1493 ou 1494 pour situer sa mort. Au plan spirituel, son gouvernement de Baumgarten ne semble pas avoir porté des fruits durables : ce monastère fut supprimé dans le premier quart du 16e siècle; le chapitre général de 1522 le mentionne pour la dernière fois en déplorant son état lamentable.

Dans le domaine spirituel, Nicolas a publié un *Antidotarius animae* ou *Liber meditationum ac orationum devotarum*. Le livre ne ressemble pas aux nombreux livres d'heures de la fin du moyen âge, mais aux *orationalia* qu'on trouve par exemple dans les monastères cisterciens d'Altencamp ou de Lehnin. Le recueil a ceci d'original que Nicolas s'est inspiré de son métier de médecin et qu'il le conçoit comme un manuel de médecine spirituelle. La *pars digestiva* offre des prières orientées vers la componction et le désir de la conversion. La *pars purgativa* donne des prières destinées à accompagner le sacrement de pénitence. Les *orationes opiatae* sont des calmants spirituels pour obtenir le repos intérieur et le salut, spécialement à l'occasion de la communion. La *pars confortiva et restaurativa* donne des méditations et des prières centrées sur la passion du Christ, la Vierge Marie, le cycle liturgique.

Mais l'auteur ne se tient pas à cette division logique; en fait il fait imprimer les textes à mesure qu'il les trouve. Sans aucun sens critique, il reproduit les attributions fantaisistes que donnent les manuscrits du bas moyen âge (cf. p. 72-91). Remarquons l'*Optima informatio religiosorum ac omnium clericorum qui ad dicendas canonicas horas sunt astricti*, qui fait fortement penser à la *Doctrina B. Bernardi* ou au *Speculum novitii* d'Étienne de Sallay (DS, t. 4, col. 1521-1524). Nicolas attribue aussi trop facilement une efficacité miraculeuse à nombre de prières.

Dans quelques éditions, on trouve deux petits traités : *De arte moriendi* et *Speculum peccatorum*; rien ne prouve qu'ils soient de la plume de Nicolas.

L'*Antidotarius* connut un grand succès; Hain-Copinger ont recensé 23 éditions incunables; on en peut dénombrer au moins 14 au 16e siècle. L'ouvrage a été traduit en français (Douai, 1580; Paris, 1607). Ce succès tend à baisser à partir des années 1540 : les nouvelles orientations de la spiritualité propagées par les ordres nouveaux et la réforme catholique favorisèrent un climat de prière dans lequel le recueil de Nicolas ne trouva plus sa place.

Statuta capitulorum generalium Ord. Cisterciensis, éd. J.-M. Canivez, t. 5, Louvain, 1937, surtout p. 591-594.

Hain-Copinger, n. 14154-14172; *Supplement*, t. 2/2, n. 5215-5218. — M.-L. Polain, *Catalogue des livres imprimés au 15e s.*, t. 3, Bruxelles, 1932, n. 3418-3424.

C. De Visch, *Bibliotheca scriptorum S. Ord. Cisterciensis*, 2e éd., Cologne, 1656, p. 251. — L. Pfleger, *Abt Nikolaus Salicetus von Baumgarten...*, dans *Studien und Mittheilungen des Benediktiner- und Cistercienser-Ordens*, t. 22, 1901, p. 588-599; dans *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte*, t. 9, 1934, p. 107-122. — F. X. Haimerl, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbücher-Literatur Süddeutschlands*, Munich, 1952.

Hurter, t. 2, 1906, col. 1057. — DHGE, t. 6, 1932, col. 1482-1483 (art. *Baumgarten*). — EC, t. 8, 1952, col. 1855. — LTK, t. 7, 1962, col. 998. — *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, fasc. 5, Rochefort, 1978, col. 527 et 637.

Edmundus Mikkers.

37. NICOLAS DE STRASBOURG, frère prêcheur, 14e siècle. — Nous ne possédons que quelques données certaines concernant la biographie du dominicain Nicolas de Strasbourg; elles permettent de situer son activité littéraire principale entre 1315 et 1330 et laissent supposer sa naissance vers 1290. On ignore la date de sa mort.

Ces données sont : a) une lettre du pape Jean xxii, du 1er août 1325, qui nomme Nicolas vicaire de la province de Teutonie (éd. H. S. Denifle, *Der Plagiator Nikolaus von S.*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des MA*, t. 4, 1888, p. 314-316); — b) trois appels au Saint-Siège (14 et 15 janvier 1327) dans lesquels Nicolas s'élève contre la citation à comparaître devant le tribunal archiépiscopal de Cologne (éd. M.-H. Laurent, *Autour du procès de Maître Eckhart*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, t. 39, 1936, p. 333-340); — c) une lettre du pape Jean xxii, du 11 avril 1331, où il demande à l'archevêque de Cologne de réviser le procès intenté à Nicolas, comme *impeditor inquisitionis* dans la procédure contre Eckhart (éd. Laurent, art. cité, p. 445-446).

Il semble que Nicolas, en sa qualité de vicaire de la province, ait procédé à un examen de la doctrine d'Eckhart en 1325/26, probablement pour devancer Henri de Virneburg, archevêque de Cologne, dans sa préparation d'un procès d'inquisition. Cette tentative, par laquelle Nicolas cherchait sans doute à disculper Eckhart de tout soupçon d'hérésie, lui valut d'être à son tour cité devant le tribunal d'inquisition; d'où ses appels au Saint-Siège.

Avant son enseignement comme lecteur au *studium generale* de Cologne (attesté par les documents *a* et *b*), Nicolas avait séjourné à Paris, comme il le dit lui-même (cf. Denifle, art. cité, p. 318), après avoir enseigné la philosophie dans un *studium* des dominicains, probablement à Strasbourg entre 1315-1320. Sa *Summa philosophiae*, écrite avant 1323, est probablement le fruit de cet enseignement. Cette vaste encyclopédie se veut une introduction à la philosophie dans l'esprit « des vénérables docteurs, frère Thomas d'Aquin et maître Albert ». Le traité *De adventu Christi et Antichristi et fine mundi* semble être un plagiat de deux traités de Jean Quidort; seule la seconde partie du traité est de Nicolas.

L'intention essentiellement pastorale de Nicolas se manifeste non seulement dans deux compilations latines (*Flores de gestis beatae Mariae* et *De beato evangelista Johanne*), mais avant tout dans son œuvre allemande : les quinze sermons et les dix traités en langue allemande sont parmi les exemples les plus éloquents de l'effort entrepris par l'ordre dominicain à partir de 1257 en vue d'une pastorale des religieuses (*cura monialium*). Nicolas cherche à traduire dans un langage clair et simple les grands problèmes de la théologie de son temps : deux traités sont consacrés à la Trinité, quatre à la vision béatifique. Le fond de la doctrine est thomiste et l'on ne peut guère déceler une forte influence eckhartienne. Avec Henri de Lubeck, Jean Picardi de Lichtenberg et Jean Sterngassen (DS, t. 8, col. 775-776), Nicolas appartient à cette école thomiste allemande qui, tout en restant fidèle à l'Aquinate, n'est pas moins influencée par le maître colonais. Si l'œuvre de Nicolas n'est sans doute pas comparable, par sa qualité et son esprit, à celle des grands fondateurs de la mystique rhénane, Eckhart et Thierry de Freiberg, ou à celle de leurs disciples Tauler et Suso, elle n'en est pas moins le témoin d'une préoccupation commune et d'un milieu théologico-philosophique qui seuls peuvent expliquer la naissance et l'essor de la mystique rhénane. Nicolas est un représentant typique de ce que l'on peut appeler avec W. Stammler la « scolastique allemande » (*deutsche Scholastik*), qui n'est pas la simple traduction d'un savoir académique et scolaire en une langue populaire, mais le fruit d'un dialogue qui à son tour transforme et modifie la théologie elle-même.

La *Summa philosophiae*, découverte par M. Grabmann (*Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, coll. Sitzungberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1921, Heft 3, Munich, 1922, p. 43-62) et encore inédite, est conservée, incomplète, dans le Cod. Vatican lat. 3091, f. 1r-293v. — Les autres œuvres latines sont également inédites. Pour la tradition manuscrite, voir E. Hillenbrand, *Nikolaus von Strassburg. Religiöse Bewegung und dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert*, Fribourg/Brisgau, 1968, p. 15-18, 32-35.

La majeure partie des *sermons* est éditée par F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. 1, Leipzig, 1845, p. 261-305 (rééd. anastat. 1962); le sermon du « Mont doré » l'est par S. Axters, *De preek op den gulden berg*, dans *Tijdschrift voor Taal en letteren*, t. 28, 1940, p. 20-38, 48-50 (version latine).

Pour les traités : F. Pfeiffer, *Predigten und Traktate deutscher Mystiker*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, t. 8, 1951, p. 423-452 (traités 1, 2, 4 et 5); — F. J. Mone, *Philos. Beweis der Dreieinigkeit*, dans *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit*, t. 8, 1839, col. 86-94 (traité 3, 1re partie); — les autres traités sont publiés par E. Hillenbrand, *op. cit.*, p. 135-167.

Sur le milieu dominicain allemand : G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Fribourg/Suisse, 1946. — Sur la pastorale des religieuses : H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, 1961, p. 284-302. — Sur la scolastique allemande : W. Stammler, *Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters*, Berlin-Bielefeld-Munich, 1953, p. 127-151. — Sur le procès d'Eckhart : J. Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*, AFP, t. 30, 1960, p. 5-52. — La meilleure étude sur le thomisme allemand reste celle de M. Grabmann, *Forschungen zur ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens*, dans son *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 1, Munich, 1926, p. 392-431. — La seule monographie est celle de E. Hillenbrand, cité *supra* (bibl. p. 168-177).

W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 620-623. — DS, t. 1, col. 322; t. 4, col. 96; t. 5, col. 1494, 1503-1504; t. 7, col. 1451; t. 8, col. 730.

Ne pas confondre le Nicolas de Strasbourg dominicain avec Nicolas Kempf de Strasbourg † 1497 (DS, t. 8, col. 1699-1703).

Ruedi Imbach.

38. NICOLAS TREVET (Trivet; Triveth), dominicain, † après 1334. — Né vers 1258 dans le Somerset, entré chez les frères prêcheurs au couvent

de Londres, Nicolas Trevet étudie à Oxford où sa présence est signalée en novembre 1297. Il y est régent de 1303 à 1307; un recueil de questions quodlibétales se rattache à cet enseignement. Après plusieurs années d'études à Paris (1307-1314), Nicolas revient à Oxford, où il enseigne de nouveau comme régent durant l'année scolaire 1314-1315. Lecteur au couvent de Londres en septembre 1324, il est encore en vie en 1334. La date de son décès n'est pas connue.

Les activités littéraires de Nicolas Trevet lui ont valu de son vivant une assez forte notoriété dans son ordre, à la cour pontificale d'Avignon, en Italie.

Approuvant ses commentaires de la *Genèse* et de l'*Exode*, le chapitre général de Strasbourg (1307) demande à Nicolas de poursuivre cette œuvre; ainsi l'explication du *Lévitique* sera-t-elle dédiée au maître de l'ordre Aymeric de Plaisance. Un *de officio missae* est dédié à l'évêque de Bath et Wells, et un exposé sur les *Declamationes* de Sénèque au dominicain Jean de Lenham, confesseur du roi Édouard II. De Sénèque, Nicolas explique également les *Tragédies*, sur requête de Nicolas de Prato, doyen du collège des cardinaux. Le provincial dominicain d'Angleterre Jean de Bristol reçoit l'hommage d'un commentaire sur les *Psaumes*, entre 1317 et 1320. On doit aussi à Nicolas des commentaires sur le *de civitate Dei* d'Augustin, et sur le *de consolatione philosophiae* de Boëce. Ses *Annales sex regum Angliae*, couvrant les années 1135-1307 (éd. Th. Hog, Londres, 1845), le situent à un rang honorable parmi les chroniqueurs médiévaux.

Humaniste, théologien scolastique, historien, Nicolas Trevet intéresse aussi l'histoire de la spiritualité par son *Commentaire de la Règle de saint Augustin*, composé entre 1314 et 1318. Il entreprit ce commentaire pour réagir contre la théorie avancée par Henri de Gand, selon laquelle chaque élément de la règle était un véritable « précepte », et à ce titre obligatoire sous peine de péché. Tout en utilisant les commentaires antérieurs de Hugues de Saint-Victor et Humbert de Romans, Nicolas prend ses distances à l'égard de ses sources et développe à plusieurs reprises des considérations personnelles, non seulement sur le thème de l'obligation, mais encore sur la correction fraternelle ou quelques autres points. L'ouvrage n'a pas été très répandu au moyen âge (9 mss), les copies étant presque toujours exécutées pour des milieux non dominicains.

Bibliographie dans F. Ehrle, *Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones ordinarie*, dans *Festgabe Clemens Bäumker* (coll. BGPTM Supplementband II, Münster, 1923, p. 9-11). — A.-B. Emden, *A biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, t. 3, Oxford, 1959, p. 1902-1903.

R. T. Dean, *The Life and Works of N. T.*, dissertation, Oxford, 1939. — A. Kleinhans, *N. T. Psalmorum interpres*, dans *Angelicum*, t. 20, 1943, p. 219-236. — T. Kaeppeli, *Une critique du commentaire de Nicolas Trevet sur le De civitate Dei*, AFP, t. 29, 1959, p. 200-205; voir aussi t. 32, 1962, p. 155-162. — B. Smalley, *English Friars and Antiquity in the early fourteenth Century*, Oxford, 1960, voir index. — R. Creytens, *Les commentateurs de la Règle de saint Augustin du 12e au 16e siècle, Nicolas Trevet*, AFP, t. 34, 1964, p. 105-153 (avec extraits). — J. Prim, *L'harmonie du monde chez N.T.*, dans *Annuaire de l'École des Hautes Études, 4e section*, Paris, 1965-1966, p. 278-281; 1966-1967, p. 299-307. — W. A. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order*, t. 2, Alba House, 1973, p. 433-435. — *Nicola Trevet. Commento alle « Troades » di Seneca*, éd. M. Palma, Rome, 1977. — T. Kaeppeli, *Scriptores Ord. Praedicatorum medii aevi*, t. 3, Rome, 1980, p. 187-196.

DTC, t. 15, 1950, col. 1867-1868 (P. Glorieux). — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, n. 6032-6038. — LTK, t. 7, 1962, col. 999-1000 (D. A. Callus). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 10, 1967, p. 457 (J. A. Weisheipl). — DS, t. 1, col. 637; t. 4, col. 199, 1497; t. 5, col. 471-472, 1514; t. 6, col. 151.

André Duval.

NICOLAS-JOSEPH DE STAVELOT, capucin, 1723-1799. — Fils de Sébastien Dufaz et de Marie Du Moulin, Antoine-François fut baptisé à Stavelot le 11 décembre 1723. Le couvent des capucins de sa ville natale influença peut-être la vocation du jeune homme, qui entra dans cette branche de la famille de saint François à Dinant le 21 avril 1748. Devenu prêtre, il résida au couvent de Liège, y fut lecteur, puis gardien, et fut choisi comme définiteur au chapitre provincial de Liège de 1765. Il enseigna aussi chez les croisiers à Huy. Pour des raisons restées mystérieuses, il obtint de passer à la province de Flandre en 1777 et résida désormais surtout à Bruxelles et à Menin, comme prédicateur et confesseur. Lors de la Révolution, il refusa de prêter serment et fut déporté en France; il mourut à Valenciennes en prison, le 1er ou 9 mars 1799.

Les œuvres publiées par Nicolas-Joseph de Stavelot appartiennent à la période flamande de sa vie religieuse : 1) *Trésors eucharistiques tirés de l'Écriture et des saints Pères* (91 méditations en forme de prière, avec la paraphrase des litanies de la Vierge), Liège, Gerlache, 1779, 658 p. in-4°; la majeure partie des méditations développe les invocations des litanies du Saint-Sacrement et du Saint Nom de Jésus. L'auteur insiste sur l'offrande de toutes nos actions en union avec Jésus et Marie. La même matière, adaptée, sera reprise dans la *Moëlle* (n. 3). — 2) *Exercices de la plus parfaite et la plus solide dévotion...*, Liège, Bassompierre, 1784, 170 p. in-12°; trad. flamande, Gand, 1784; on y trouve surtout une méthode pour suivre la Messe en méditant la passion du Christ.

3) *Moëlle eucharistique ou les immenses faveurs... que nous présente Jésus Christ dans le sacrement de son Amour*, 2 tomes en un vol., Liège, Tutot, 1786, 350 + 376 p. in-12°; Tournai, 1879. — 4) *Preuve courte... de la religion catholique romaine*, Liège, Tutot, 1787, anonyme; Nicolas-Joseph avait déjà traité ce sujet dans la *Moëlle* (t. 1, p. 335-350) et les *Exercices*; en finale, la *Preuve* évoque un fait survenu à Menin, ce qui est un signe que Nicolas-Joseph en est l'auteur.

5) *Avantages considérables de la Confrairie Sainte Anne érigée dans la paroisse d'Halloin* (?). — 6) *Triumphum Mariae semper virginis*, Gand, 1788 : introuvable.

Nicolas-Joseph est, certes, érudit; il connaît la dogmatique, mais il est plus spirituel que théologien ou moraliste. L'essentiel de ses écrits consiste en élévations spirituelles. On l'a cru un peu janséniste et pourtant sa *Preuve courte* réfute comme hérésie le jansénisme (cf. aussi *Trésors eucharistiques*, p. 68 et 367 très favorables à la communion fréquente). Ses ouvrages sont essentiellement orientés vers la dévotion pieuse et intérieure, y compris au « Cœur de Jésus et de Marie » (*Moëlle*, t. 1, ch. 11). Le style est ample, voire ampoulé.

Biographie nationale (de Belgique), t. 15, 1899, col. 697. — Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana... capuccinorum*, Rome, 1910, p. 59. — *Études franciscaines*, t. 48, 1936, p. 722-728. — Hildebrand, *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, 12 vol., Anvers, 1947-1956; voir *Registers*, p. 562. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1217.

Edmond Pochet.

NICOLAS-MARIE VERRON (BIENHEUREUX), jésuite, prêtre, 1740-1792. — Né le 17 novembre 1740 à Quimperlé (diocèse de Quimper), Nicolas-Marie Verron entra dans la compagnie de Jésus le 25 septembre 1757; après son noviciat, il enseigna au collège Louis-le-Grand, à Paris, jusqu'à l'édit du Parlement supprimant la compagnie (1762). A partir de cette date, une période de onze ans reste complètement inconnue. Il est cependant certain que Verron fit alors ses études théologiques et reçut l'ordination sacerdotale. On le retrouve en 1773 chez les religieuses de Sainte-Aure, à Paris, où l'a introduit leur supérieur religieux Joseph Grisel († 1787; DS, t. 6, col. 1049-1052) et dont il devient le directeur spirituel. Avec l'appui de Grisel, Verron introduisit à Sainte-Aure l'Adoration perpétuelle du Sacré Cœur de Jésus; voir DS, t. 6, col. 1050. C'est aussi à Sainte-Aure que Verron a connu et marqué de son empreinte spirituelle Antoinette-Sophie Desfontaines, future fondatrice, après la Restauration, de la congrégation de Sainte-Clotilde (1757-1821).

Verron resta à Sainte-Aure lors des développements de la Révolution française; prêtre insermenté, il fut arrêté le 18 août 1792, incarcéré dans le séminaire Saint-Firmin et massacré lors des émeutes populaires, le 3 septembre de la même année. Il a été béatifié avec le groupe des Martyrs de septembre en 1926.

La spiritualité de N.-M. Verron est tout entière orientée vers la dévotion au Cœur du Christ, en particulier vers l'adoration et la réparation; elle s'adresse aux religieuses de Sainte-Aure et au groupe de laïcs qui gravitait autour d'elles. Dans ses écrits, on remarque une parenté nette avec la lignée des jésuites ayant écrit avant lui sur cette dévotion, et, en ce qui concerne les rites, imagés et mortifiants, de l'adoration, une filiation par rapport à ceux de l'Adoration perpétuelle instaurée à Paris par Mechtilde du Saint-Sacrement (DS, t. 10, col. 885-888).

Les ouvrages de Verron ont été publiés anonymement à Paris : 1) *Adoration perpétuelle du Sacré Cœur de Jésus établie à Sainte-Aure* (1784) : acte de consécration, 4 Amendes honorables, paraphrase de 7 psaumes, des méditations pour les anniversaires de la fondation de l'adoration perpétuelle, etc.; on y a ajouté les méditations des années 1784-1789 (parues aussi à part) et divers documents. — 2) *Retraite de dix jours à l'usage des religieuses de Sainte-Aure... rédigée à Paris l'an 1779* (1788) : tirée de la *Retraite* du jésuite Claude Judde (DS, t. 8, col. 1564-1571). — 3) *Sermons pour des Cérémonies religieuses...* (1789); le sermon sur le Sacré-Cœur exprime bien la pensée de Verron (p. 1-36). — 4) Quelques sermons mss insérés dans les *Instructions sur la vie religieuse pour servir de Directoire...* de Joseph Grisel; cf. DS, t. 6, col. 1050.

Verron a aussi édité : *Constitutions des religieuses de Sainte-Aure* (Paris, 1786); — *Neuvaines en l'honneur des saints de la Compagnie de Jésus* (Paris, 1792, 1795, 1800, 1820), neuvaines dues à divers jésuites; — *Entretiens affectifs et religieux...* (Paris, 1792) du jésuite J.-B. Fouet de la Fontaine (DS, t. 5, col. 741).

Sommervogel, t. 8, col. 611-613. — A. Bessières, *Une éducatrice, la Mère Desfontaines*, nouv. éd., Paris, 1925, p. 23-56, 139-173. — H. Fouqueray, *Un groupe des martyrs de septembre 1792*, Paris, 1926, p. 98-116. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 456-457. — L. Foucher, *Madame Desfontaines et la congrégation de Sainte-Clotilde*, Paris, 1965, p. 20-36. — BS, t. 12, 1969, col. 1058.

André DERVILLE.

1. NICOLAS (ARMELLE), laïque, † 1671. Voir ARMELLE, DS, t. 1, col. 860-862.

2. NICOLAS (Jean, Jacques, AUGUSTE), laïc, 1807-1888. — Né à Bordeaux le 6 janvier 1807, d'une famille de petits commerçants, Auguste Nicolas, après ses études au Collège royal, fit son droit à Toulouse et à Paris. Reçu avocat à Poitiers, il devint à Bordeaux le secrétaire de l'avocat Maximin Lacoste. Il se maria en 1835 avec Angélique Duclos, nièce de Mr Dupont, le saint homme de Tours (DS, t. 3, col. 1831-1833). Devenu juge de paix à Bordeaux, il serait sans doute demeuré dans l'obscurité sans la rencontre qu'il fit en 1841 de Lacordaire (DS, t. 9, col. 42-48). Sur ses conseils il décida de se consacrer à l'apostolat intellectuel. En 1845 parurent à Paris ses *Études philosophiques sur le Christianisme*; le succès fut immédiat et mondial et Nicolas fut considéré comme un des plus remarquables défenseurs de la foi catholique.

A. de Falloux l'appela près de lui au ministère des Cultes. Nicolas y joua un rôle actif dans les travaux alors entrepris de réfection des cathédrales et des églises. De 1854 à 1860, il fut inspecteur des Bibliothèques de France. De 1860 à 1867, il fut juge au Tribunal de la Seine, et de 1867 à 1877 conseiller à la Cour de Paris. Il mourut à Versailles le 17 janvier 1888.

L'œuvre abondante de Nicolas est essentiellement apologétique et intéresse désormais l'histoire du 19e siècle; Nicolas répond aux questions posées par son époque au Christianisme et expose son sens profond. La philosophie n'est jamais séparée de la théologie et bien souvent les préoccupations spirituelles émergent. Les *Études philosophiques sur le Christianisme* (26e éd. en 1885) utilisent une méthode synthétique qui explique son succès; ce fut la grande apologie que l'on attendait depuis le 18e siècle; Lacordaire lui a rendu hommage. Dans leur prolongement, Nicolas publia une somme mariale (*La Vierge Marie et le plan divin*, 4 vol., Paris, 1855-1860; 4 éd.).

Par cet ouvrage, Nicolas participe à la réflexion théologique et spirituelle sur le mystère de Marie à son époque. Certains chapitres expriment son expérience spirituelle; il connaît Grignion de Montfort, dont le *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge* avait été publié en 1843 (DS, t. 9, col. 1073-1081). Il insiste sur sa médiation de grâce, la part inséparable qu'elle prend à la Rédemption, et la décrit au Cénacle comme la Mère de l'Église.

Signalons encore : *La divinité de Jésus-Christ, démonstration nouvelle...* (contre Renan; Paris, 1864); — *L'art de croire ou préparation philosophique à la foi chrétienne* (1868; 8e éd., 2 vol., 1904), très christocentrique; — *Jésus-Christ. Introduction à l'Évangile... à l'usage des temps nouveaux* (1875).

Étude sur Maine de Biran, d'après le « Journal intime... » (1858); — *Étude sur Eugénie de Guérin* (1864); — *Étude historique et critique sur le P. Lacordaire...* (Toulouse, 1886).

Mémoires d'un père sur la mort de son fils (1865); il s'agit de son second fils Auguste † 1861. — *M. Aurélien de Sèze. Notice biographique* (dans le *Correspondant*, t. 90, mai 1870, p. 476-525, et à part).

Nicolas a réalisé un type de laïc théologien et spirituel assez rare à son époque. Sa vie offre un tableau suggestif de la manière dont on concevait alors l'action du chrétien dans la cité et dans sa famille. Il participa dès leur création aux Conférences de Saint-Vincent de Paul; il fut membre du conseil central de l'Œuvre de Saint-François de Sales, fondée par Mgr de Ségur, et de celui

de la Propagation de la foi. D'une piété personnelle intense, il vivait de Jésus-Christ, assistant chaque jour à la Messe.

P. Lapeyre, *Auguste Nicolas. Sa vie et ses œuvres d'après ses mémoires inédits, ses papiers et sa correspondance*, Paris, 1892. — J. Carreyre, notice *Nicolas*, DTC, t. 11, 1931, col. 548-555 (bibl.; reprend Lapeyre). — Ed. Hocedez, *Histoire de la théologie au 19e siècle*, t. 2, Bruxelles, 1952, p. 244, 270. — R. Darricau, dans *Le diocèse de Bordeaux*, Paris, 1974, p. 213-214; bibliographie des œuvres de Nicolas, ms.

Hurter, t. 5, 3e éd., 1911, col. 1473-1474. — LTK, t. 7, 1962, col. 948. — *Dictionnaire des Lettres françaises*, 19e siècle, t. 2, Paris, 1972, p. 204.

DS, t. 6, col. 397; t. 7, col. 2280; t. 9, col. 100; t. 10, col. 471.

Raymond Darricau.

3. NICOLAS (Gilbert), franciscain, † 1532. Voir Gabriel-Maria, DS, t. 6, col. 17-25.

NICOLASIUS (Georgius), laïc, vers 1560-1632. — Georgius Nicolasius est né vers 1560, fils d'un prêtre, à Laupheim (Souabe). On ne le connaît que sous son nom latinisé, de même que son frère Nicolaus qui fut curé de Hochaltheim (diocèse d'Augsbourg) de 1593 à 1620. Les deux frères Nicolasius furent immatriculés sous le nom de Niclasius à l'université jésuite de Dillingen le 3 août 1575 (Th. Specht, *Geschichte der chem. Univ. Dillingen*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. 1, p. 100, n. 72-73). Georgius y conquiert le baccalauréat de philosophie (1581) et devient *magister artium* en 1582.

D'après les dates et les lieux de naissance de ses deux fils, Nicolasius a dû changer de domicile entre 1584 et 1586, passant de Laupheim à Munderkingen, où il obtient la direction de la classe supérieure de l'école latine vers 1587. Sa première publication, en 1590, le dit recteur de cette même école. En 1594, meurt Johann Rasser, fondateur de l'école latine d'Ensisheim en Alsace (J. Bücking, *J.R... und die Gegenreformation...*, coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 101, Münster, 1970, p. 54). Entre cette mort et la prise en charge de cette école célèbre par la compagnie de Jésus en 1615, il y eut trois *scholarchae*; il semble que Nicolasius soit le premier. Mais il ne tarde pas à solliciter, recommandé par le curé d'Ensisheim, la direction de l'école latine de Fribourg-en-Brisgau. Il l'obtient le 18 décembre 1596 et, dès le jour de l'An 1597, il publie son programme d'études selon la méthode jésuite, chose exigée par le Conseil de la ville. Par la suite, il obtint l'augmentation du salaire des quatre professeurs et le nombre des élèves s'accrut (371 en 1603) grâce à des bourses pour les écoliers pauvres. Le renom de l'école de Fribourg attira des élèves de toute l'Allemagne du sud, de Suisse et d'Alsace. Nicolasius fut le premier recteur qui eut à prendre l'engagement de diriger son école selon les exigences de la foi catholique.

Archives de Fribourg-en-Brisgau, C 1 P 16; — H. Schreiber, *Geschichte der Stadt und Universität Freiburg/Breisgau...*, Geschichte der Albert-Ludwigs-Univ., 2e partie, Fribourg/Brisgau, 1859, p. 166; — Fr. Bauer, *Die Vorstände der Freiburger Lateinschule...*, dans *Beigabe zum Programm des Grossherzogl. Lyceums zu Freiburg/Breisgau für das Schuljahr 1866/67*, n. 19, p. 49 svv.

Après seize ans de rectorat à cette école, Nicolasius fut élu à l'unanimité par le sénat de l'université de Fribourg comme professeur de poésie (20 octobre 1612), puis il obtint la chaire de rhétorique, de langue grecque et d'histoire (11 septembre 1615), mais il dut l'abandonner le 15 novembre 1620 lors de la prise en charge par les jésuites de la faculté de philosophie et de deux chaires de théologie. Déjà âgé, Nicolasius obtint une pension de retraite; il mourut à Fribourg le 27 juillet 1632, laissant une fille « vierge », Caecilia, née le 3 novembre 1597.

On connaît douze ouvrages de Nicolasius, deux en allemand, dix en latin; quatre sont en prose, les autres sont surtout faits de poèmes. Cette œuvre se répartit sur trente ans (1590-1620) et touche à la spiritualité, à la théologie biblique, à l'histoire de l'Église, à la morale, à la polémique; elle soutient la politique catholique de l'époque, surtout celle de la maison des Habsbourg. Nicolasius écrit pour les lecteurs lettrés ou du moins quelque peu cultivés; il se sert de la poésie pour contribuer à la lutte spirituelle de son temps. Ses idées en matière spirituelle sont sans originalité.

1) *Historia Salvatoris Nostri J.C. secundum Evangelicam Veritatem...* (Ingolstadt, 1590, xii-202 p.), sorte de vie du Christ. — 2) *Hiereudoxastichon...* (Dillingen, 1591, 19 p.), poème dédié à un nouveau prêtre, sur le thème de la lutte de l'Église pour la vraie foi. — 3) *Poeticus illustrandi carminis apparatus...* (Dillingen, 1592, ii-264 p.), recueil de poèmes-types tirés de 44 poètes, surtout de Jean-Baptiste Spagnoli, le Mantouan (DS, t. 8, col. 822-826), destiné à faciliter la rédaction de poésies. — 4) *Panegyris heroica* (sur l'empereur Henri ii et sa femme Cunégonde, Fribourg/Brisgau, 1598, 91 p.).

5) *De intimo atque admirabili Dei et naturae opificio...* (Fribourg/Brisgau, 1598, plus de 400 p.); c'est une cosmologie en quatre livres, à la fois philosophie de la nature et théologie de la création; le 4e livre traite de l'âme. — 6) *Rosarium B. Virginis. Das ist eyn newgeflochtener schöner Rosenkranz...* (Fribourg/Brisgau, 1602), cinquante poèmes à l'honneur de Marie, influencés par saint Bernard, mais pleins de superlatifs. — 7) *Cento panegyricus Marialis...* (Fribourg/Brisgau, 1605, 132 p., 2 gravures sur bois), 150 méditations mariales, sorte de psautier populaire.

8) *Catholischer Bericht von dem hochhayligen gnad- und siegreichen Marterstammen dess Glorwuerdigen Fron-Creutzes...* (Fribourg/Brisgau, 1607, xv-143 p.) s'inspire du *De Cruce* du jésuite Jacques Gretser (DS, t. 6, col. 1031-1034) sans le copier; l'auteur montre que la Croix est la pierre de touche, l'épreuve qui sépare les hérétiques des vrais fidèles, depuis Caligula jusqu'à la Réforme en passant par l'iconoclasme. A propos de l'ouverture du côté du Christ par la lance, Nicolasius suit l'interprétation d'Origène; il parle aussi de l'importance des jeux de la Passion pour l'éducation chrétienne.

9) *Viridarium devotionis. Christus nascens, laborans, moriens* (Fribourg/Brisgau, 1609, 51 p.) : 64 poèmes sur l'enfance et la passion du Christ. Vers la fin, le talent de Nicolasius apparaît bien dans son évocation du tribunal suprême de Dieu. — 10) *Epistolarum asceticarum et moralium...* (Fribourg/Brisgau, 1610), 54 lettres en prose traitant de théologie morale générale, des vertus et enfin de l'ivrognerie, peste de toute l'Europe, et des excès du carnaval contre lesquels les autorités doivent agir. — 11) *Miscella diversi argumenti ac metri...* (Fribourg/Brisgau, 1613), sous-titré *Silva* au sens de multitude des sujets abordés. — 12) *Methigraphia sive ebrietatis descriptio...* (Fribourg/Brisgau, 1620).

Sans originalité spirituelle, Nicolasius est un témoin important pour l'histoire du sentiment religieux dans le sud-ouest de l'Allemagne avant la guerre de Trente ans; il s'engage dans les questions théologiques, il lutte avec zèle et piété pour les bonnes mœurs, il réforme l'enseignement et se soucie beaucoup de théâtre, jeux de la Passion, etc. Il eut en ce domaine une activité certaine, dont témoignent les archives, mais aucune de ses pièces n'a été retrouvée. Il faudrait aussi étudier ses relations avec son célèbre contemporain J. Gretser.

Th. Kurrus, *G. Nicolasius. Schulmann, Dichter, Schriftsteller...*, dans *Kirche am Oberrhein. Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg* (Festschrift W. Müller) = *Freiburger Diöcezan-Archiv*, t. 100, 1980, p. 289-322.

Theodor KURRUS.

NICOLE (PIERRE), 1625-1695. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvre.*

1. **Vie.** — Pierre Nicole est né à Chartres le 13 octobre 1625, dans un milieu bourgeois, cultivé et dévot. Par des cousines germaines de son père qui étaient religieuses à Port-Royal, il entre en contact avec le mouvement augustinien qu'il fréquente au cours de ses années d'études à Paris (à partir de 1641-1642). En Sorbonne, de 1644 à 1649, il suit les cours d'A. Le Moine et de J. de Sainte-Beuve et il se lie avec des jeunes gens proches des Messieurs de Port-Royal. Mais en 1649 la définition par N. Cornet des *cinq propositions* dénonçant le « jansénisme » l'amène à interrompre ses études; Nicole restera bachelier en théologie.

Il s'agrège alors peu à peu au groupe des Messieurs; son directeur est J. Guillebert; il s'attache à Antoine Le Maistre (DS, t. 9, col. 566-567), qui lui lèguera le projet et peut-être les premières notes de ce qui sera la *Perpétuité de la Foi* (1664). Il est maître aux petites écoles et donne en thème latin à ses élèves des extraits des *Provinciales*, dont il publiera sous le nom de Guillaume Wendrock (Cologne, 1658) une traduction latine accompagnée de notes. Son premier écrit est, semble-t-il, un *Mémoire* pour la défense de Port-Royal.

Nicole devient alors secrétaire d'Antoine Arnauld (DS, t. 1, coll. 881-888), qui apprécie la qualité de son latin. Ainsi commence une collaboration qui fera l'honneur et le malheur du moraliste.

Selon l'*Apologie de M. Nicole* (Paris, BN, fonds franç., ms 19732), cette collaboration n'a pas été continue mais s'est réalisée pendant les périodes suivantes : en 1654-1655, pour les écrits relatifs à la censure; — du printemps 1657 à 1659, pour son *Wendrock*, pour ses *Disquisitions de Paul Irénée* et pour de nombreux textes contre la morale relâchée; — de 1664 à 1666, lors du renouveau des persécutions (ses *Imaginaires* et ses *Visionnaires*). Pendant les autres périodes, Nicole n'en défend pas moins Port-Royal.

De janvier 1656 à mars 1657 paraissent les *Provinciales*; Nicole participe à leur rédaction et contribue à leur infléchissement vers l'adoption de positions néothomistes (la 18e *Provinciale* est proche des *Disquisitions*). A l'automne 1659, des heurts internes opposent Martin de Barcos et ses amis à Nicole et Arnauld défendant leur interprétation thomiste de la grâce augustinienne. Nicole se retire du conflit et, pendant l'année 1660, il se borne à participer aux écrits défendant le *Wendrock* condamné à Bordeaux.

A la même époque, il collabore à la rédaction de textes d'esthétique, s'intéresse pour la première fois à la controverse eucharistique contre les calvinistes et participe au conflit qui oppose Port-Royal et la Compagnie du Saint-Sacrement, à laquelle appartiennent plusieurs de ses futurs adversaires partisans des spiritualités mystiques. C'est encore l'époque de la rédaction de la *Logique* dont Nicole écrit plusieurs chapitres d'inspiration morale, et qui paraîtra en 1662.

A partir de l'automne 1662 et jusqu'au début de 1664, Nicole interrompt toute publication et s'absorbe dans la tentative d'accommodement menée par Gilbert de Choiseul, évêque de Comminges (« *les Cinq Articles de doctrine* »), et surtout dans la rédaction de la « petite » *Perpétuité* publiée en 1664.

A la suite du mandement de juin 1664 par lequel Péréfixe, archevêque de Paris, demande une « foi humaine », Nicole revient à la défense de Port-Royal (ses *Imaginaires*, en particulier; il est l'un des rédacteurs de l'*Apologie pour les religieuses*). Mais il publie ses propres écrits, sous un pseudonyme ou de façon anonyme : contre les protestants, il publie la « petite » *Perpétuité* (1664); il rédige contre les spiritualités mystiques, sur le plan religieux, et contre la Compagnie du Saint-Sacrement, sur le plan politique, les huit *Visionnaires*, qu'il réunit en 1667 aux *Imaginaires* dans un recueil qui contient en outre son *Traité de la Comédie*, source d'un conflit avec Racine. C'est l'époque où il revoit les *Pensées*.

La Paix de l'Église signée en 1668 confirme Nicole dans sa décision de se dégager de l'ombre d'Arnauld, ce qu'il ne tarde pas à accomplir en se trouvant des logements divers. Pendant cette décennie (1668-1679), il publie quelques-unes de ses œuvres majeures : en matière de controverse, les trois volumes de la « grande » *Perpétuité* (1669-1674), qui semblent être de lui pour une part importante; — en matière de morale, les quatre premiers volumes des *Essais de Morale*; — en matière de spiritualité, le *Traité de l'Oraison* (1679); — enfin il écrit, sans les rendre publics, deux textes qui seront plus tard à l'origine de la querelle de la grâce générale. Ami et protégé de Mme de Longueville, il est alors à son apogée.

Dès 1676, au moment des premières attaques contre la Paix de l'Église, Nicole accomplit dans le Midi de la France un long voyage qui lui permet de rencontrer les prélats favorables au mouvement augustinien. Il en tire, semble-t-il, la conclusion que « l'affaire du jansénisme est finie » (Le Camus), et sa volonté de vivre dans la retraite et le silence en est renforcée. Il refuse de se rendre à Rome pour la défense du mouvement. Malheureusement, il se voit contraint, au début de 1677, de traduire en latin la lettre des évêques de Saint-Pons et d'Arras à Innocent XI sur la morale des casuistes. Lors de la reprise des persécutions (printemps 1679), l'archevêque de Paris se plaint encore de cet écrit et Nicole se retire en Flandre (juin 1679) pour se réfugier dans un monastère loin des contestations. Volontairement ou non, Arnauld le rejoint à Bruxelles au début de juillet. Nicole refuse de se réunir avec lui et il écrit à François de Harlay une lettre de soumission dans laquelle il lui promet d' « éviter tout ce qui peut faire du bruit et tout ce qui [lui] peut donner de la peine » (6 juillet).

Ce refus ainsi que la lettre soulèvent à Port-Royal et parmi les amis de Nicole une tempête qui ne s'apaisera que lentement et dont les conséquences pèseront sur les dernières années de la vie du moraliste. Pourtant, jusqu'à sa mort Nicole distinguera nettement

entre son désir de vivre en paix et son attachement à la cause de Port-Royal.

Autorisé à revenir en France incognito (fin 1680), à paraître à Chartres (fin 1681), à se retirer dans un monastère de son choix (automne 1682), enfin à revenir dans la capitale (printemps 1683), Nicole remercie l'archevêque de Paris et prouve son orthodoxie en publiant des écrits de controverse et de spiritualité; son souci est désormais d'établir un lien entre la hiérarchie et ses amis exilés.

Paraissent alors *Les Prétendus Réformés convaincus de schisme* (Paris, 1684) contre J. Claude, et le traité *De l'Unité de l'Église* (1687) contre Jurieu; la *Continuation des Essais de Morale* (1687), commentaire des épîtres et des évangiles des dimanches et des fêtes; le *Traité de la Prière* (1695) et la *Réfutation des principales erreurs des quiétistes* (1695). Nicole élabore encore son système de la grâce générale, révise de nombreux ouvrages et participe à plusieurs conflits (Malebranche, Rancé, Mabillon). Il crée à Troyes des petites écoles pour les filles pauvres.

Il meurt le 16 novembre 1695. Son testament soulève des difficultés mais permet la constitution d'un fonds secret connu sous le nom de « boîte à Perrette », source de diverses activités jansénistes du 18e siècle et, indirectement, des locaux et des richesses de l'actuelle Société et Bibliothèque de Port-Royal.

Nicole reste très lu jusqu'au milieu du siècle suivant; il tombe alors dans un semi-oubli.

2. Œuvre. — On distinguera dans l'œuvre très vaste de P. Nicole les domaines suivants : 1° études sur la grâce (grâce augustinienne et thomiste; grâce générale); — 2° études de controverse (controverse eucharistique; controverse ecclésiologique); — 3° études de spiritualité (définition de la prière contre les mystiques; lutte contre les quiétistes); — 4° études de morale : *Essais de Morale* et *Continuation*; — 5° correspondance (abondante surtout après 1679).

On notera qu'après 1679 la pensée de P. Nicole se renouvelle peu et qu'il se borne à reprendre, dans des circonstances nouvelles, les solutions proposées précédemment. — Pour le détail des éditions, voir *Catalogue général des Livres imprimés de la B.N.*, t. 124, Paris, 1933, col. 500-549.

1° Sur la grâce. — Dans la querelle sur la grâce, P. Nicole a adopté tout au long de sa vie une position constante qui l'a placé un peu en marge du mouvement strictement augustinien. En face de ses amis plus intransigeants, il a, dès 1658-1659, tenté de donner de la question de la grâce une formulation réunissant thomistes et augustiniens; cette tentative trouvera son expression doctrinale dans les *Cinq articles de doctrine* de 1663.

Accusé d'infléchir l'attitude d'A. Arnauld, Nicole est au centre du conflit qui éclate en 1659 et au cours duquel Barcos, A. Singlin, Le Maistre de Saci, Guillebert et Dumont Akakia s'opposent à Arnauld, Nicole, Claude Girard et Noël de Lalane; Nicole en restera aux yeux de plusieurs suspect de rechercher des accommodements dangereux.

De fait, il ne reniera pas son thomisme (2e et 3e fascicules de *L'Hérésie Imaginaire*, 1664). Il y revient en 1674, dans un écrit pour M. de Tréville, et surtout après 1690, lors de la définition de la grâce « universelle » ou « générale », dans plusieurs textes réunis et publiés après sa mort dans le *Traité de la Grâce générale* (1715).

On notera les enrichissements qu'a apportés à Nicole en ce domaine sa nature d'analyste et de moraliste (sur les pensées imperceptibles, sur les pouvoirs naturels et la grâce d'Adam, par exemple).

2° La controverse. — P. Nicole a participé activement aux deux grandes controverses sur l'Eucharistie et sur l'Église.

Les deux controverses procèdent chez lui d'une même méthode rationnelle et philosophique, la méthode de prescription, qui consiste dans le premier cas (de l'Eucharistie) à prouver que la position calviniste implique au cours des siècles un changement de créance qui n'a pu se produire. Les calvinistes soutenant qu'avant les 9e et 10e siècles l'Église croyait à « l'absence réelle » et qu'un changement progressif s'est alors produit, la (petite) *Perpétuité de la foy* (Paris, 1664) montre non que ce changement n'a pas eu lieu mais *qu'il n'a pas pu* avoir lieu. Dès lors, la croyance catholique repose sur une « perpétuité » qui fonde sa légitimité. La grande *Perpétuité* (3 vol., Paris, 1669-1674) appuie ses analyses sur d'importantes études de linguistique et de sémantique (notamment sur le *signe* et sur la *métaphore*).

Reprenant ce système d'analyse en 1671, Nicole montre que, « sans même examiner les dogmes », c'est-à-dire sans entrer dans la méthode de discussion chère à ses adversaires, il peut condamner les calvinistes et leur Église à partir de « préjugés légitimes » qui naissent de la seule considération de leur état présent (ainsi de la vocation des ministres, de la séparation non pas négative mais positive). Surgit alors le problème de *l'autorité de l'Église*, point sur lequel Nicole mène bataille contre Claude Pajon et Jean Claude (notamment après 1682 — argument de « la plus grande autorité visible », que les jansénistes du 18e siècle contesteront).

La controverse ecclésiologique est renouvelée après 1685 par Pierre Jurieu (DS, t. 8, col. 1614-1618), qui retourne en sa faveur l'argument de prescription : « Si une fois nous prouvons que l'Église n'est pas renfermée dans l'Église romaine... ». En face de Jurieu, d'attaquant Nicole devient défenseur et la controverse tourne alors chez lui à l'apologétique (en particulier à propos des thèmes de la tolérance et de l'organisation démocratique du gouvernement de l'Église).

Bossuet reprend la méthode de prescription dans le *Traité de la Communion sous les deux espèces*, et l'argument de la perpétuité dans l'*Histoire des Variations des Églises protestantes* (1688).

3° Études de spiritualité. — Selon l'ordre chronologique, c'est aux problèmes de spiritualité que s'est ensuite heurté Nicole. On distingue deux périodes : — de 1665 à 1679, soit des *Visionnaires* au *Traité de l'Oraison*; — après 1690, contre les quiétistes.

Au point de départ, il y a le conflit au sein de Port-Royal à propos des *Occupations intérieures* de la Mère Agnès (publié en 1665). L'intellectualisme de la prière mentale en est critiqué par M. de Barcos (*Sentiments de l'abbé Philérème sur l'oraison mentale* et *Remarques de l'abbé Philérème...*, publiés en 1696), qui défend une prière affective et pneumatique. Nicole répond par un texte que, sur le conseil de ses amis, il ne publie pas.

En parallèle avec ce premier conflit, Nicole est, pour la défense de Port-Royal, amené à s'opposer à J. Desmarets de Saint-Sorlin (DS, t. 3, col. 624-629) dont paraît alors (1665) *Le Chemin de la Paix et celui de l'Inquiétude*, qui dénonce le moralisme intellectualisant de Port-Royal et qui s'inscrit dans un contexte d'atta-

ques violentes contre le mouvement augustinien, accusé de rébellion.

Faisant d'une pierre deux coups, Nicole défend alors d'un côté le mouvement augustinien sur le plan politique et de l'autre sa doctrine morale et spirituelle en dénonçant les « visionnaires » que sont, selon lui, les tenants des spiritualités mystiques représentés par Saint-Sorlin. Ainsi s'explique la publication des *Visionnaires* (1665-1666). Celle du *Traité de l'Oraison*, en 1679, qui reprend l'écrit contre Barcos, s'explique en partie par la publication de textes comme ceux de Malaval (DS, t. 10, col. 152-158) et de Guilloré (t. 6, col. 1278-1294), en partie par la mort de Barcos (août 1678) après laquelle Nicole se considère comme délié de son engagement de garder manuscrit le mémoire polémique.

La « dévotion spirituelle » de P. Nicole se développe donc contre les spiritualités mysticisantes, mais aussi dans un esprit conforme à la philosophie cartésienne. Elle revêt les aspects suivants :

1) *Restauration de l'activité dans la vie spirituelle.* Nicole souligne la valeur de l'acte dans le domaine spirituel contre « l'anéantissement » tel qu'il l'analyse chez Saint-Sorlin. Pour lui, le « néant » de l'homme est surtout moral et quasi-métaphorique, et les opérations de la grâce empruntent non les voies « extraordinaires » mais des voies « communes », « naturelles », « ordinaires » qui fondent l'apport propre de l'homme (7e *Visionnaire*). La légitimité de la prière de demande en est ainsi fondée.

2) *Réhabilitation des pensées dans l'oraison.* Le *Traité de l'Oraison* défend longuement la méditation intellectuelle et morale en restaurant le principe de l'utilité des pensées, tenues pour des « étincelles » invitant à la prière.

3) *La dévotion « spirituelle » et non « sensible ».* Le « panhédonisme » dans lequel H. Bremond voyait une caractéristique essentielle de Nicole est encore souligné par J. Le Brun (*La Spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, p. 342-343). De fait, Nicole dénonce l' « illusion » des mystiques privilégiant « états pénibles », afflictions, sécheresses et dérélictions, en particulier chez Guilloré; pour Nicole, les sécheresses sont avant tout une punition morale ou la conséquence de passions qui provoquent un « grand relâchement ». Aux ténèbres, « il faut préférer l'état de lumière et de ferveur ».

Mais, d'un autre côté, toute la pensée de Nicole dans le domaine moral met en garde contre l'affectivité, domaine des passions et lieu privilégié de l'exercice de la concupiscence et de l'amour-propre (il en tire la condamnation de la comédie); il en est ainsi, par exemple, dans le traité *Des Attraits* (*Essais de Morale*, t. 9, 1700; puis t. 5 des éd. générales). Guilloré défend les attraits dans ses *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes* (1668 et 1671) et dans les *Progrès de la vie spirituelle* (1675); Nicole prend le contrepied du jésuite en refusant un attrait qui ne peut que s'opposer au devoir d'obéir à la raison et non à une imagination déréglée soumise à une affectivité concupiscente. Il convient donc de nuancer, sans les méconnaître, les affirmations relatives au panhédonisme de Nicole. Un chapitre du *Traité de la Prière* (1695) s'intitule : « Qu'il ne faut pas juger du mérite de l'oraison par la ferveur sensible ». A cette dévotion sensible et « élémentaire », Nicole oppose dès le *Traité de l'Oraison* (1679) une dévotion « spirituelle », « un amour plus spirituel et plus élevé, qui n'a pas tant pour objet le Verbe Chair que le Verbe Sagesse, le Verbe Justice, le Verbe Vérité » (livre 4, ch. 4, p. 260). Et Nicole peut encore écrire qu'il n'a « pas entendu par ce terme (de ferveur) une ferveur d'imagination accompagnée de goûts sensibles... mais un certain état de l'âme où elle se sent poussée avec plénitude de cœur aux bonnes actions..., quoique tout cela soit plus spirituel que sensible » (livre 7, ch. 7, p. 517-518).

S'appuyant alors sur les « pensées imperceptibles » que reprendra plus tard le système de la grâce générale, Nicole reconnaît un « esprit de prière » qui permet la continuité spirituelle que ne favorise guère, par ailleurs, sa théorie des « actes » de prière. Nicole n'échappe pas alors à la contradiction des « pensées sans pensée » et de la « sensibilité insensible » que déplore J. Le Brun (*op. cit.*, p. 385-386, 432-435, 560).

4) *La prière* de Nicole sera donc « spirituelle », reposant sur une « prière continue » conçue comme la « vigilance »; aux « vicissitudes » de la ferveur, elle opposera l' « égalité d'esprit » nécessaire à la prière d'adoration et de demande.

Dans les dernières années de sa vie, Nicole reprendra ces thèmes pour les tourner contre les quiétistes, expressément tenus pour des héritiers de Guilloré.

4° Études de morale. — C'est cependant par l'analyse morale que Nicole s'est acquis une renommée durable.

Le vaste domaine abordé par Nicole concerne l'individu plus que le groupe, et les analyses développées constituent avant tout une réponse aux spiritualités mystiques que dénonce Port-Royal, cette réponse s'appuyant elle-même sur le cartésianisme. C'est pourquoi Nicole reconnaît avec circonspection des vertus naturelles en l'homme; il explique le jeu de l'amour-propre dans l'entendement et dans l'affectivité à partir des données de la psychologie de Descartes (en particulier, la condamnation de la comédie repose sur la conception cartésienne de la passion). En face de cette dénonciation du mal en l'homme, Nicole propose des remèdes appuyés sur le pouvoir et les « moyens » dont l'homme dispose, « le bon usage de la raison », la connaissance de soi, la vigilance, la définition, en un mot, d'un « chrétien intérieur » vivant dans le monde selon les règles de la « civilité chrétienne », qui n'exclut pas l'observance des exigences d'une parfaite « retraite intérieure ».

Le monde social et l'organisation politique (la « grandeur », notamment) sont analysés par Nicole avec une même lucidité. Sur le chapitre de la grandeur, Nicole se distingue de Pascal en reconnaissant la légitimité d'un certain conservatisme social; mais sa définition du grand comme officier et serviteur se heurte aux réalités de son époque. Enfin l'homme, « coopérateur de Dieu », doit agir dans le monde (activités « pascalines », petites écoles pour les filles pauvres).

C'est ainsi une pensée moraliste et humaniste que Nicole propose à ses lecteurs; c'est la possibilité, pour un laïc chrétien, de faire son salut dans le monde tel qu'il est.

5° La correspondance. — La vaste correspondance de Nicole a été publiée en partie au 18e siècle, sans les noms et dans un esprit moraliste. Le reste en est dispersé et fait l'objet d'un projet de publication.

L'essentiel de cette correspondance concerne les années 1679-1695, surtout 1679-1684 (lors de la sortie de Nicole hors de France et pendant les années de son

séjour forcé à Chartres). Elle est ainsi très inégalement distribuée dans le temps.

Les lettres abordent les sujets suivants : 1) Le conflit de 1679 et ses conséquences (retour progressif de Nicole à Paris). Ces lettres éclairent d'un jour nouveau les relations à l'intérieur du mouvement augustinien; Nicole n'écrit guère aux religieuses de Port-Royal ni à leurs proches. Elles confirment en revanche ce que l'on savait de la politique conciliatrice menée par le moraliste (lettres à Arnauld sur les « duretés » dans les écrits; interventions de Nicole pour faire autoriser des ouvrages comme *L'Amour Pénitent* de J. de Neercassel).

2) Quelques lettres sont consacrées aux problèmes de controverses (sur l'Eucharistie, sur Bossuet et le cercle de l'Église, sur les controverses avec J. Claude ou avec Jurieu).

3) De nombreuses lettres traitent, directement ou non, de questions de morale, théoriques ou appliquées (sur les procès, sur les régentes d'école, sur de nombreux cas de conscience soumis à Nicole, chez qui tout est prétexte à un élargissement moral).

4) Dans le domaine philosophique et théologique, on relève des lettres à divers auteurs (à Arnauld, notamment, sur Malebranche), sur le cartésianisme, sur la grâce générale (longue correspondance avec P. Quesnel).

5) Dans le champ de la spiritualité, qu'il est parfois malaisé de distinguer, chez Nicole, du domaine moral, car les glissements sont permanents de l'un à l'autre, on note d'abord le refus ferme et constant de l'auteur de se comporter en directeur de conscience; il brise les tentatives en ce sens de plusieurs personnes. Nicole écrit cependant quelques lettres de direction à des religieuses, parfois à des supérieures (visitandines en particulier), à Mlle Gallier de Joncoux, à Mlle Aubry et à ses filles, novices à l'abbaye de Maubuisson; il y traite de la condition de religieuse, du rôle d'une maîtresse des novices, de l'oraison, par exemple.

Plusieurs lettres à l'abbé S.-J. Du Cambout de Pontchâteau (assez tardives) traitent de la vie monastique, de ses écueils et de ses limites; elles permettent de mieux comprendre l'attitude de Nicole à l'égard des ordres religieux. Pour quelques ecclésiastiques, le moraliste traite de la manière de bien prêcher. Il revient plusieurs fois sur la question des attraits.

D'autres lettres concernent des affaires plus suspectes (visions, phénomènes de lévitation). Nicole s'y montre circonspect et explique à ses correspondants le sens de quelques-uns des écrits qu'il rédige (sur la sœur Malin, sur Catherine Fontaine, sur le curé de Leesdael, par exemple).

6) Enfin les lettres abordent une foule de points, par exemple l'existence quotidienne d'un parisien exilé, les traductions en latin, les problèmes de l'édition, la promotion de Le Camus au cardinalat et les problèmes qu'elle soulève (DS, t. 9, col. 460-462), diverses publications comme celles de Jean Hamon (DS, t. 7, col. 64-71).

Les correspondants de Nicole sont nombreux mais d'un milieu très homogène (savant, ecclésiastique et dévot). Nicole a de solides amitiés féminines (Mme de Saint-Loup, Mlle Gallier de Joncoux, Mme de Fontpertuis — celle-ci à un moindre degré); c'est à elles qu'il s'adresse dans les moments de crise et, si l'on excepte Arnauld et Quesnel, ce sont les seules personnes avec lesquelles il entretienne une correspondance suivie.

P. Nicole a ainsi touché à toutes les questions religieuses qui ont agité son époque. Réservé sur le problème de la grâce, il a joué un rôle important dans les domaines de la controverse et de la spiritualité. Plus qu'un autre, il a, par ses *Essais de Morale*, contribué à l'évolution qui a substitué une religion moralisatrice et humaniste à la floraison mystique de la première moitié du siècle. Ce n'est pas un port-royaliste au sens strict — et ses démêlés avec ses amis plus intransigeants (ou avec les religieuses du monastère) occupent une bonne part de sa correspondance; il est plutôt, à sa manière, un des meilleurs esprits de l'école de Port-Royal, le plus proche peut-être. Son legs le plus net est la qualité et la finesse de certaines pages d'analyse psychologique; Rousseau et Amiel le liront.

1. **Études générales.** — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 5e éd., 6 vol., Paris, Hachette, 1888, voir t. 4, + Index, 1878. — H. Bremond, *Histoire littéraire*, 11 vol., Paris, 1916-1936, voir t. 4; *Index*, p. 180-184.

2. **Vie.** — Cl.-P. Goujet, *Continuation des Essais de Morale*, t. 14, contenant la vie de M. Nicole et l'histoire de ses ouvrages, 2 vol., Luxembourg, A. Chevalier, 1732. — Pour l'enfance et l'adolescence, détails et généalogie dans B. Chédozeau, *Les années de jeunesse de P. Nicole..., 1625-1654*, dans la revue *XVIIe siècle*, 1973, n. 101, p. 51-69.

B. Chédozeau, *Un tour de France janséniste : P. Nicole à Alet en 1676*, dans *La découverte de la France au 17e siècle*, Paris, 1980, p. 77-85. — Sur l'affaire de 1679, voir P. Nicole, *Apologie de M. Nicole écrite par lui-même...*, Amsterdam, Le Cène, 1734; détails dans B. Chédozeau, *Historique et sens réel de la sortie de P. Nicole hors de France, 1679*, dans *Missions et Démarches de la critique, Mélanges offerts au Professeur J. A. Vier*, Paris, Klincksieck, 1973; du même, *Les raisons avancées en 1679 par P. Nicole pour justifier son refus de se réunir avec A. Arnauld, d'après la correspondance inédite* (en cour de publication dans les *Chroniques de Port-Royal*).

B. Chédozeau, *Les petites écoles de P. Nicole*, dans *Le XVIIe siècle et l'Éducation*, suppl. de la Revue *Marseille*, n. 88, 1er trimestre 1972; du même, *Religion et morale chez Mme de Sévigné, ibidem*, n. 95, 4e trim. 1973.

3. **Œuvres.** — 1) Sur la *grâce*, parmi les textes très nombreux : (P. Nicole), *Disquisitiones sex Pauli Irenaei...*, 1657. — Dans le Wendrock (*Ludovici Montaltii litterae provinciales de morali et politica jesuitarum disciplina...*, Cologne, N. Schouten, 1658), voir la note à la lettre 16e et, après la lettre 18e, le « Dialogue de G. Wendrock ».

(P. Nicole), *Les Imaginaires ou lettres sur l'Hérésie imaginaire*, 2 vol., Liège, Beyers, 1667. — *Écrit* pour Tréville (1674), imprimé dans le *Traité de la Grâce générale* (t. 1, cité *infra*, p. 27-52); a été repris dans l'*Abrégé de Théologie* (1679), publié dans *Instructions théologiques et morales sur le symbole* (ch. 3-4, Paris, 1706). — Outre d'autres ouvrages, *Traité de la Grâce générale*, 2 vol., s l, 1715.

2) En matière de *controverse*. — a) Sur l'Eucharistie : (P. Nicole), *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie...*, par le sieur Barthélemy, Paris, Savreux, 1664 (c'est la « petite » *Perpétuité*). — (Arnauld et Nicole), *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie, défendue contre le livre du Sieur Claude, ministre de Charenton*, 3 vol., Paris, Savreux, 1669-1674; la part de Nicole semble avoir été prépondérante dans la rédaction de cet ouvrage.

b) Sur l'Église : (P. Nicole), *Préjugés légitimes contre les calvinistes*, Paris, Savreux, 1671. — (P. Nicole), *Les Prétendus Réformés convaincus de schisme...*, Paris, Desprez, 1684. — (P. Nicole), *De l'Unité de l'Église, ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu*, Paris, Desprez, 1687.

3) En *spiritualité*. — (P. Nicole), *Les Visionnaires*, publiées séparément, puis réunies avec les *Imaginaires*, dans l'éd. de Liège, Beyers, en 1667. — (P. Nicole), *Traité de l'Oraison*, Paris, Josset, 1679. — (P. Nicole), *Traité de la Prière*, P. Josset, 1695 (c'est le même ouvrage présenté dans un ordre différent, avec quelques modifications). — (P. Nicole), *Réfutation des principales erreurs des quiétistes contenues dans les livres censurés par l'ordonnance de Mgr l'archevêque de Paris...*,

Paris, Desprez, 1695. — A ces œuvres qui eurent leur célébrité, on ajoutera quelques textes mineurs consacrés à des cas particuliers (la sœur Malin, C. Fontaine) et plusieurs lettres de la correspondance.

4) En *morale*. — *De l'Éducation d'un Prince*..., par le sieur de Chanteresne, Paris, Vve Savreux, 1670; devenu après 1675 le 2e volume des *Essais de Morale*. — *Essais de Morale, contenus en divers traités sur plusieurs devoirs importants*, vol. 1er, par le sieur de Mombrigny, Paris, Vve Savreux, 1671. — *Essais de Morale*..., 3e vol., Paris, Desprez, 1675. — *Essais de Morale, 4e vol., contenant deux traités*..., Paris, Desprez, 1678. — *Continuation des Essais de Morale ... contenant des Réflexions morales sur les épîtres et évangiles*, 4 vol., Paris, Desprez-Josset, 1687.

Posthumes : *Continuation des Essais de Morale*, t. 9e, *contenant divers traités sur différents sujets*..., Paris, Desprez, 1700. — Une série d'*Instructions théologiques et morales : sur les sacrements* (Paris, Osmont, 1700, 2 vol.), *sur le Symbole* (1706), *sur l'Oraison dominicale, la salutation angélique, la sainte messe et les autres prières de l'Église* (1706), *sur le premier commandement du Décalogue, où il est parlé de la foi, de l'espérance et de la charité* (Paris, Josset, 1709).

Des *éditions générales* regroupant ces ouvrages sont présentées en 1687-1688, en 1700 (comportant le nouveau t. 9), en 1702 (La Haye, Moetjens), en 1713. La 5e éd. générale, en 1714-1715, comporte 13 vol. et un nouveau volume d'*Essais* (le 6e), ainsi que deux volumes de lettres. D'autres éd. groupées en 1723-1725, en 1730-1735. En 1732, l'abbé Goujet donne la *Vie de Nicole* (vol. 14). Dernière éd. d'ensemble en 1781-1782 (Paris, Desprez, 25 vol.).

On notera que les contemporains de Nicole n'ont connu que les quatre premiers volumes d'*Essais de Morale* et, tardivement, les *Réflexions morales sur les épîtres et évangiles*.

5) *Correspondance*. — *Lettres choisies écrites par M. Nicole*..., Liège et Paris, Musier, 1702. — *Essais de Morale, ou lettres écrites par feu M. Nicole*, vol. 7 et 8 de l'éd. Paris, Desprez, 1714-1715. — *Nouvelles lettres de M. Nicole*, 2 vol., Lille, J.-B. Brouellio, 1718 (devenu par la suite dans les éd. groupées la 2e partie du vol. 8). — En préparation : *Correspondance de P. Nicole*, par B. Chédozeau.

4. **Doctrine.** — 1) *Études d'ensemble* : É. Thouverez, *Pierre Nicole*, Paris, 1926. — Le Breton Grandmaison, *Pierre Nicole ou la civilité chrétienne*, Paris, 1945. — E. D. James, *Nicole and the Essays of Morale. Apologetic, moral theories, social and political theory*, Thèse, Cambridge, St John's College, 1957-1958; *Pierre Nicole, jansenist and humanist. A study of his thought*, La Haye, 1972. — B. Chédozeau, *Religion et Morale chez Pierre Nicole, 1650-1680*, 1975 (Univ. de Paris-Sorbonne, thèse dactylographiée pour le doctorat d'État), avec une bibliographie des œuvres de Nicole.

2) *Études sur la grâce :* E. Jovy, *Pascal inédit*, t. 3, Vitry-le-François, 1910. — M. M. Gorce, *Nicolaï et les jansénistes ou la grâce actuelle suffisante*, dans *Revue thomiste*, t. 14, 1931, et t. 15, 1932; art. *Nicolaï (Jean)*, DTC, t. 11, 1931, col. 490-497.

E. D. James, *Sufficient grace and the Lettres Provinciales*, dans *French Studies*, t. 21, n. 3, juillet 1967. — B. Chédozeau, *Religion et morale chez P. Nicole*, cité *supra*, 1re partie, la formulation thomiste de la grâce augustinienne, 1650-1663.

3) *Études en matière de controverse* : A. Arnauld, *Œuvres complètes*, éd. par G. Dupac de Bellegarde et J. Hautefage, Paris-Lausanne, 1775-1783 (t. 12, 1777, préface historique et critique). — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. 2. — P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. « P. Nicole », note C, et « Pellisson », note D. — F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1868. — A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, Paris, 1891. — J.-R. Armogathe, *Explication physique et transsubstantiation dans l'héritage cartésien*, thèse de 3e cycle, dactylographiée, École Pratique des Hautes études, 6e section. — Court résumé des positions de Nicole dans *De la controverse à l'apologétique, controverse ecclésiologique chez Nicole*, dans *La controverse religieuse, 16e-19e siècles, Actes du premier colloque J. Boisset*, Université Paul-Valéry, Montpellier, t. 1, 1980, p. 171-178.

4) *Études sur la spiritualité* : J. Orcibal, *Les Origines du Jansénisme*, t. 2, Paris, 1947; *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*..., Paris-Bruges, 1957. — B. Chédozeau, *La Spiritualité de M. de Barcos*, dans *Chroniques de Port-Royal*, n. 26-28 (*Les Deux Abbés de Saint-Cyran*), 1979.

Voir également les *Lettres spirituelles*... de Saint-Sorlin, publiées sous le pseudonyme de Jean de Lessot, Paris, F. Lambert, 1660-1663, 5 parties (la 3e comporte une « suite ») en 6 vol. Cf. DS, t. 9, col. 720-722.

L. Cognet, *La dévotion mariale à Port-Royal*, dans *Maria*, par H. du Manoir, t. 3, Paris, 1954, p. 141-145 sur Nicole. — L. Cognet, art. *Desmarets de Saint-Sorlin*, DHGE, t. 14, 1960, col. 344-349. — J. Leclercq, *Jansénisme et doctrine de la prière chez P. Nicole*, dans *Revue du Diocèse de Tournai*, t. 6, 1951. — Les études générales déjà citées de J. Le Brun, H. Bremond, E. D. James, B. Chédozeau (2e partie, « La dévotion spirituelle de P. Nicole »).

5) *Études sur la pensée morale*: Nombreux écrits sur ce chapitre (cf. B. Chédozeau, *Religion et morale*..., bibliographie). Retenons quelques ouvrages :

G. Rodis-Lewis, *Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal*, dans *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Amsterdam-Paris, 1950; *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950. — J. Laporte, *La Doctrine de Port-Royal*, t. 3-4, *La Morale (d'après Arnauld)*, Paris, 1951-1952. — J. A. G. Tans, *Les idées politiques des jansénistes*, dans *Neophilologus*, janv. 1956. — S. Bouillon, *La connaissance de soi dans la morale de Nicole*, dans *Bulletin de la Société des Amis de Port-Royal*, 1956, n. 6-7. — E. D. James, *The political and social theory of P. Nicole*, dans *French Studies*, t. 14, 1960, p. 117-128. — J. Mesnard, *Pascal et les Roannez*, 2 vol., Bruges, DDB, 1965. — Ph. Sellier, *La Rochefoucauld, Pascal, saint Augustin*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. 69, 1969, p. 551-575. — J.-M. Piemme, *Le théâtre en face de la critique religieuse : un exemple, Pierre Nicole*, dans *XVIIe siècle*, n. 88, 1970, p. 49-59. — B. Chédozeau, *Religion et morale*..., 3e partie, « L'Entreprise morale ». — G. Lewis, *L'intervention de Nicole dans la polémique entre Arnauld et Malebranche d'après des lettres inédites*, dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1950.

DS, surtout t. 1, 17 (Abandon); — t. 2, 444 et 446 (Chair et esprit), 623-624 (Charité), 1462-1463 (Conformité); — t. 5, 936-938 (France); — t. 8, 1010-1011 (Jésuites).

Bernard Chédozeau.

NICOLLET (Gabriel-François), 18e siècle. — Du « Sieur Nicollet » (cf. Privilège du roi accordé à son ouvrage), on ne sait rien sinon qu'il a publié *Le Parfait Adorateur du Sacré Cœur de Jésus ou exercice très nécessaire pour les associés à la Dévotion au Sacré Cœur*... (Paris, 1755); cet ouvrage de quelque 540 pages a connu au moins onze éditions en France (la dernière connue est celle d'Avignon, 1843). *Le Parfait Adorateur* est issu, à travers divers autres ouvrages du même genre qui l'ont précédé, de *La Dévotion au Sacré Cœur de N.S. Jésus-Christ* (Lyon, 1689) du jésuite Jean Croiset † 1738 (DS, t. 2, col. 2557-2560).

On y trouve, après l'histoire de la dévotion dans la tradition spirituelle (p. 5-42), une série d'instructions sur la nature, le culte intérieur et extérieur, les pratiques de piété propres à la dévotion (p. 43-74), des précisions sur la confrérie du Sacré-Cœur et ses pratiques (p. 75-81), et aussi sur la dévotion au Cœur de Marie (p. 81-90). Le reste de l'ouvrage offre des suites d'exercices, d'oraisons, d'élévations, de conseils divers, un règlement détaillé de la journée, des manières de suivre la Messe, de se confesser, de communier, de visiter le Saint-Sacrement, puis des méditations selon le temps liturgique et divers petits offices. Toutes les manifestations de la piété du chrétien sont ainsi mises sous le signe de la dévotion au Cœur du Christ. Bien qu'il soit sans originalité, ce manuel est une somme de tout

ce qui était connu et probablement de tout ce qui était pratiqué dans la seconde moitié du 18e siècle quant à la dévotion au Sacré-Cœur.

A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 4, Paris, 1931, p. 135-156 *passim*. — *Cor Jesu*, t. 2, Rome, 1959, p. 522. — DS, t. 8, col. 1463.

André Derville.

NICON DE LA MONTAGNE-NOIRE, moine antiochien, 11e siècle. — 1. *Vie*. — *Œuvres*.

1. La Vie de Nicon est connue seulement par diverses allusions autobiographiques de son *Typikon* (cf. *infra*). Il suivit d'abord la carrière militaire sous Constantin Nicomaque (1042-1055). Ayant reçu une injonction de la Théotokos, il entra dans un monastère fondé par Luc, un temps métropolite d'Anazarbe, et situé sur l'Amanus, dans la Montagne-Noire, au nord d'Antioche. Après la mort de Luc, qui l'avait chargé de le seconder dans l'établissement de la discipline monastique, Nicon fut l'objet de vexations de la part des moines. Après avoir tenté de fonder son propre monastère, il rejoignit celui de Saint-Syméon-le-jeune, dans la Montagne Admirable, et y vécut jusqu'à la prise d'Antioche par Soleïman (1084); il se réfugia alors au monastère de la Theotokos τοῦ Ποιδίου (« du Grenadier » : c'est une mauvaise lecture de ce mot grec qui a longtemps entretenu l'appellation Nicon « de Raithou », monastère proche du Sinaï). C'est là qu'il mourut, sans doute au tournant des 11e-12e siècles.

2. Œuvres. — 1° Les *Pandectes*, ou mieux, selon les mss, « Interprétations des préceptes du Seigneur ». L'ouvrage a été décrit par M. Richard, art. *Florilèges*, DS, t. 5, col. 503-504, avec inventaire de la tradition manuscrite. On en trouve quelques extraits en PG 86, 69-73 (textes de Timothée, prêtre et skeuophylax de Constantinople); PG 106, 1360-1382 (sommaire des 63 chapitres, texte repris de A. M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae*, t. 1, Florence, 1764, p. 92-98, qui donne en outre, p. 98-100, la liste alphabétique des auteurs utilisés); PG 127, 513-516 (prologue), 525-532 (sur le jeûne avant la fête de la Dormition de la Vierge).

Voir le résumé des chapitres et l'étude des sources canoniques par C. de Clercq, *Les textes juridiques dans les Pandectes de N.* (*Codificazione canonica orientale, Fonti*, t. 2, fasc. 30), Venise, 1942; *Les Pandectes de N. de la M. N.*, dans *Archives d'histoire du droit oriental*, t. 4, 1949, p. 187-203 (éd. et trad. du ch. 1).

Nicon, qui avait composé son ouvrage pour servir de « manuel » à la fois canonique et spirituel aux byzantins appauvris par les Turcs, le réduisit ensuite (1088) en un *Mikron Biblion* (petit livre), dont le texte grec se trouve dans le ms 441 du Sinaï.

2° *Typikon*, ou *Taktikon*, en 40 chapitres. Le ch. 2 contient le *typikon* rédigé pour le monastère de la Théotokos; le ch. 3 un résumé du dernier ch. des *Pandectes*; le reste est composé de lettres adressées à divers higoumènes ou monastères et dont le contenu offre un résumé substantiel des obligations monastiques.

Le texte grec des cinq premiers chapitres a été publié par V. Benesevič (*Opisanie grečeskich rukopisej...*, t. 1, Saint-Pétersbourg, 1911, p. 561-601); l'éd. critique préparée par le même auteur (1er fasc., Pétrograd, 1917) fut interrompue en raison de son internement.

Les *Pandectes* et le *Typikon*, peu connus dans le monde byzantin, furent traduits en slavon dès le 13e siècle et jouirent d'une grande autorité dans les monastères russes. Il existe aussi une traduction arabe (d'où fut tirée une version éthiopienne) dans le *Vatic. arab.* 76, qui contient le *Mikron Biblion* et le *Typikon* (longue description par A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. 4, Rome, 1831, p. 155-170, avec indications sur la vie de Nicon, et un calendrier liturgique de l'Église melchite à cette époque).

Krumbacher-Ehrhard, *Geschichte*, p. 155-156 (Nicon *de Raithou*). — G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 2, Rome, 1947, p. 64-69. — Beck, *Kirche*, p. 600. — I. Doens, *N. de la M.-N.*, dans *Byzantion*, t. 24, 1954, p. 131-140 (l'éd. annoncée du *Mikron Biblion* et du *Typikon* par l'Institut byzantin de l'abbaye d'Ettal ne semble pas avoir été publiée). — V. Grumel, *N. de la M.-N. et Jean l'Oxite*, dans *Revue des études byzantines*, t. 21, 1963, p. 270-272. — J. Nasrallah, *Un auteur antiochien du 11e siècle, N. de la M.-N.*, dans *Proche-Orient chrétien*, t. 19, 1969, p. 150-161; DIP, t. 6, 1980, col. 293-295.

DS, t. 1, col. 1262; — t. 2, col. 1796; — t. 3, col. 306, 1659, 1663; — t. 4, col. 2103; — t. 5, col. 475, 507-8; — t. 8, col. 644; — t. 10, col. 310.

Aimé Solignac.

NICQUET (Honorat ou Honoré), jésuite, 1585-1667. — Né le 29 août 1585 à Avignon, Honoré Nicquet entra dans la compagnie de Jésus au noviciat de Nancy le 13 octobre 1602. Après deux ans de régence au collège de Verdun, il fit ses quatre années de théologie à La Flèche, puis enseigna la philosophie à Caen en 1610-1612. Son troisième an achevé au noviciat de Paris, il retourna à La Flèche comme professeur de philosophie durant trois ans, puis de théologie (1613-1619). Maître ès arts et docteur en théologie, il fit profession le 5 septembre 1618 à La Flèche. Prédicateur pendant deux ans à Rouen, il fut successivement recteur durant trois ans des collèges de Bourges, Rouen et Caen. Il fut alors de nouveau appliqué à la prédication, de 1632 à 1638, résidant d'année en année à Alençon, Quimper, Orléans, Rennes, Alençon et La Flèche. En 1638 il fut pendant quatre ans un des jésuites que la compagnie, sur l'intervention du Saint-Siège, envoya en mission à l'abbaye de Fontevrault. Après un séjour d'un an à La Flèche comme prédicateur, il fut à Rome, de 1645 à 1654, théologien du Général et réviseur des publications. A son retour, il fut de nouveau recteur de Bourges de 1655 à 1658, puis instructeur du troisième an à Rouen jusqu'à sa mort, le 22 mai 1667.

Nicquet n'est pas un spirituel original; il a composé une douzaine d'ouvrages, dont la moitié, rédigée en latin, n'a pu atteindre qu'un public cultivé. Sa présence à Fontevrault est à l'origine de son *Apologie de l'Ordre de...* (Paris, 1641), de son *Histoire de l'Ordre de...* (1642; ms corrigé par l'auteur en 1663, Poitiers, Bibl. munic. 256) et de sa *Gloria B. Roberti* (joint à la *Vita B. Roberti* du jésuite Jean Chevalier, La Flèche, 1647). Pendant son séjour à Rome, Nicquet avait travaillé vainement à la béatification de Robert d'Arbrissel.

Dans le domaine dévotionnel : *Titulus Sanctae Crucis...* (Paris, 1648; Anvers, 1670; Leyde, 1695; Düsseldorf, 1730); — *Angelus Gabriel...* (Lyon, 1653); — *Le serviteur de la Vierge* (Paris, 1658; 6 éd.); — *Stimulus ingrati animi...* (Rouen, 1661), que Nicquet publie étant instructeur de la troisième probation (H. Rybeyrete rapproche cet ouvrage d'un *Tractatus de gratitudine erga Deum*, dont on ne sait rien). Dans

le genre édifiant, Nicquet compose, à la demande des annonciades de Bourges, *La Vie du R.P. Gabriel Maria* (Paris, 1655; cf. DS, t. 6, col. 17-25), puis celle de sainte Solange, patronne du Berry (1659; trad. latine dans AS *Mai*, t. 2, Anvers, 1680, p. 591-596; en français, Bourges, 1855).

Ses deux derniers ouvrages concernent la Mère de Dieu : *Nomenclator marianus* (Rouen, 1664) et *Iconologia mariana* (1667); le premier commente tous les titres employés par la Bible et les Pères pour désigner Marie; en dépit de l'ordre alphabétique qui est adopté, la Vierge y apparaît en elle-même, dans ses relations avec la Trinité, avec le Christ et avec les hommes, et l'ouvrage a une certaine valeur théologique et spirituelle. Dans le même genre avait déjà paru un *Abecedario Virginal... del Nombre de Maria* (Madrid, 1604) du trinitaire Antonio Navarro, et devait paraître une *Polyanthea mariana* (Cologne, 1684) de H. Marracci (DS, t. 10, col. 650-651).

Mentionnons encore *Le Combat de Genève* qui polémique avec les protestants (La Flèche, 1621) et une *Physiognomia humana* (Lyon, 1648) dont s'inspirera le jésuite Gaspar Schott (*Magia Physiognomica*, Graz, 1742).

Sommervogel, t. 5, col. 1712-1714; t. 9, col. 719-720; t. 12 (Rivière), n. 4991. — P. Delattre, *Établissements des jésuites en France*, t. 2, Enghien, 1953, col. 501-503.

Hugues Beylard.

NICUESA (Hilaire), théatin, vers 1583-1656. — D'origine espagnole, Ilario Nicuesa naquit à Naples vers 1583. Il entra chez les théatins en 1599 et fit profession en la maison napolitaine de S. Maria degli Angeli, le 2 février 1601. C'est là également, ses études achevées, qu'il fut ordonné prêtre le 19 décembre 1610. Il consacra sa vie au service des âmes, à l'étude et à la composition de ses ouvrages, dont le premier fut publié en 1613.

En 1618 il reçut un avertissement de ses supérieurs, à la suite d'accusations portées contre lui, « in materie concernenti il S. Uffizio ». Éloigné de Naples en 1620, il fut affecté à la communauté de Vico Equense. En mai 1621, il y était « chargé des cas de conscience », et en juin 1624 il regagnait Naples, assigné à la casa dei S. Apostoli, avec une attestation du Conseil général de l'ordre assurant que, « des lettres transmises, on ne pouvait tirer rien de grave contre le dit Père ». En 1626, il est à Sorrente; une lettre de lui datée du 29 décembre de cette année le montre en rapports amicaux et spirituels avec son confrère mystique Francesco Olimpio et très attaché à l'observance régulière.

En 1629, Nicuesa est de nouveau sous surveillance à la maison de S. Maria degli Angeli à Naples, puis (1633) à celle de S. Maria di Loreto, toujours à Naples. Il regagna S. Maria degli Angeli et y mourut le 4 juillet 1656 aux services des pestiférés durant la terrible épidémie qui affligea alors la ville de Naples.

Nicuesa a fait imprimer : 1) *Idea della Croce del Signore ovvero Riforma del nostr'huomo interiore ed esteriore, ad esempio ed imitazione del Crocifisso. Parte prima... Discorsi ed Affetti* (Naples, 1613). — 2) *Discorsi morali intorno alla Imitazione del Sacro Corpo del Crocifisso, per mezzo di alcune virtú principali... e della fuga de' vizij oppositi con vari e divoti Affetti per ciascuna delle sue piaghe* (Venise, 1623) : ce serait la seconde partie du premier ouvrage cité. — 3) *Exorcismarium in duos libros dispositum : quorum Annuale alterum, alterum Sanctuarium dicimus Conjurationum. Quibus... apposita materia ad Dei hostes a corporibus pellendos exorcistae non deest* (Venise, 1639).

Nicuesa est un représentant de la littérature ascétique qu'inspirait l'élan réformateur animant alors les nouveaux ordres de clercs réguliers. Sa spiritualité s'inspire des courants ignatiens et carmélitains centrés sur l'imitation et la contemplation du Christ dans son humanité. Le style de Nicuesa est aisé et simple, mais riche de développements bibliques et patristiques, de symboles et de « maximes », à la manière du temps. Si la réforme de l' « homme intérieur » met en lumière chez l'auteur la spiritualité paulinienne, si la lutte attentive contre les défauts et les passions fait chez lui écho à des thèmes exposés par son confrère Scupoli (*Il combattimento spirituale*), son traité sur les exorcismes manifeste également un aspect de la mentalité religieuse de l'époque. C'était le temps où son compatriote, le célèbre Francisco Quevedo, publiait *La política de Dios, gobierno de Cristo y tiranía de Satanás*. Peut-être est-ce à propos de ces matières (mais nous n'avons aucune autre documentation sur le sujet) que furent donnés les avertissements des autorités de l'Ordre. Enfin on peut relever un certain rapport entre l'*Idea della Croce* de Nicuesa et le renouveau de la *Theologia Crucis* à l'époque moderne. On peut souscrire au jugement de Vezzosi (p. 100) qui considère l'œuvre spirituelle de Nicuesa « pleine d'esprit de piété et ne pouvant être que profitable ».

Archives générales des théatins, à Rome : F. Del Monaco, *Elogia theatinorum*, ms 148, f. 249; *Libri della Consulta*, ms 17, f. 35, 39, 47, 89-100; ms 18, f. 35, 47, 109; ms 19, f. 4, 45; ms 20, f. 31; ms 22, f. 8v; fasc. 717 (Sorrento) : longue lettre de Nicuesa, 29 décembre 1626.

J. Silos, *Historiarum Cong. Clericorum Regularium...*, t. 3, Palerme, 1666, p. 579-580. — A. F. Vezzosi, *I Scrittori de' Cherici Regolari detti Teatini*, t. 2, Rome, 1780, p. 99-100 (Niquese); y est mentionné un *Sacrum Ternarium* (Naples, s d) qui n'a pas été retrouvé. — DS, t. 6, col. 45.

Francesco Andreu.

NIDER (Jean), frère prêcheur, † 1438. — Né vers 1380 à Isny en Souabe et entré dans l'ordre dominicain sans doute en 1407, Jean Nider a participé à la réforme suscitée par Raymond de Capoue pour rétablir l'observance dans les couvents dominicains, dès le début de sa vie religieuse, en suivant l'inspiration de Conrad de Prusse. Il fut assigné au couvent de Colmar puis à celui de Vienne afin d'y faire ses études. Il y fut l'élève de François de Retz † 1427, déjà âgé, qui avait contribué à fonder l'université et que le maître général Leonardo Dati avait nommé vicaire pour les provinces allemandes de l'observance. Nider acheva ses études à Cologne et y fut ordonné prêtre. En 1414 il assiste en spectateur au concile de Constance : c'est là qu'il rencontre le bienheureux Jean Dominici, père de l'observance lombarde (DS, t. 8, col. 473-480) et c'est peut-être à la suite de cet événement qu'il se rend en Italie.

Revenu à Vienne où il est reçu docteur en 1425 ou 1426, Jean Nider enseigne à l'université. Élu prieur du couvent de Nüremberg, où était enterré Raymond de Capoue, il continue à prôner et à organiser la réforme des couvents dominicains et remplace François de Retz dans sa charge. Nider a raconté avec beaucoup de détails les épisodes comiques et un peu scandaleux qui ponctuaient les efforts des observants quand ils décidaient de réformer tel couvent de frères et surtout de sœurs : ainsi la lutte pour établir la clôture et l'observance au monastère des dominicaines de Nüremberg dura des années.

Élu en 1429 prieur à Bâle, il réussit au milieu de grandes difficultés à rétablir l'observance du couvent. En 1431 il prend part au concile qui le charge de mission auprès des princes allemands et auprès des Hussites pour convaincre les uns et les autres de la nécessité de régler le schisme au concile. Nider obtient des princes allemands les sauf-conduits nécessaires à la venue des Bohémiens à Bâle. Il existe des lettres de Nider, « nonce » du concile de Bâle, traduites par A. Touron (*Histoire des hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique*, t. 4, Paris, 1743, p. 224 svv), qui, en janvier et en février 1432, exhortent « le clergé et le peuple du royaume de Bohême » à envoyer leurs députés au concile. Nider se rend lui-même à la Diète des états de Bohême à Eger, puis une seconde fois à Prague.

C'est vraisemblablement pendant ces voyages que Nider composa, à la demande du maître général Barthélemy Texier, un grand ouvrage théorique sur la réforme des couvents qui servira de guide et de code pour les réformes dominicaines jusqu'à la fin du 16e siècle : le *De reformatione religiosorum* (première éd. imprimée, Paris, 1512). Nider réfute d'abord les objections des adversaires, puis prouve par tout ce qu'on trouve dans les Écritures qu'il faut restaurer « la vie très belle de l'ordre à son origine ». Il ne convient pas en effet d'attendre la réforme générale de l'Église universelle, comme certains le prétendent. Certes, en ces temps tout le monde se plaît à louer la réforme, « mais nul ne veut l'accepter pour lui-même ». Nider met tout son espoir cependant, et pour très longtemps, dans le concile de Bâle et sera d'abord déçu, semble-t-il, de l'opposition du pape au concile.

Dans ce traité sur la vie religieuse, Nider reprend avec une grande sincérité les différents traits de la réforme de Raymond de Capoue. La vie régulière permet une ascèse plus grande en même temps qu'une vie plus saine. D'ailleurs, la dispense permet toujours de moduler les austérités selon les forces de chacun. La pauvreté religieuse appartient à l'idéal de la vie commune, principe fondamental de la vie dominicaine. Jean Nider note l'extrême difficulté, connue d'expérience, de réformer les religieux d'un couvent. Il est plus facile, affirme-t-il, de fonder directement une nouvelle maison ou même de convertir des laïcs. Ne semble-t-il pas que le démon s'acharne de tout son pouvoir à empêcher cette conversion communautaire, tant le rayonnement chrétien qui s'en dégagerait aurait de force? Dans une seconde partie, Nider indique les modalités pratiques de la réforme d'un couvent, les obstacles à contourner, les précautions à prendre. Retrouver, organiser, consolider une vie commune, tel est le centre de la réforme.

N'ayant cessé de se heurter à toutes sortes de difficultés, Nider truffe son ouvrage de notations pittoresques qui rendent très vivantes non seulement la description de la vie dominicaine au début du 15e siècle mais aussi celle de tout le peuple chrétien, clercs, nobles et bourgeois. On trouve la même verve et de semblables anecdotes dans son célèbre *Formicarius seu Myrmecia bonorum* (« La fourmilière des bons », avec son nom latin et grec), imprimé à Strasbourg en 1517 : dialogues facétieux et parfois horribles entre Piger et Theologus, destinés sans doute à servir de répertoire d'*exempla* aux prédicateurs. Toute une partie est consacrée aux pratiques magiques : c'est à ce titre que l'ouvrage est souvent et abondamment cité dans le fameux *Marteau des sorcières* (*Malleus maleficarum*) d'Henri Institoris et Jacques Sprenger, imprimé en 1486. Nider y est qualifié de « docteur illustre en notre temps par des écrits admirables ». Il s'agit des récits édifiants ou terribles souvent rapportés par Nider à partir des relations des inquisiteurs. Le *Marteau des sorcières* utilise aussi largement le *Praeceptorium divinae legis* de Nider (Strasbourg, 1476).

Comme vicaire des observants d'Allemagne, Nider introduisit la réforme au couvent de Vienne et en fit de nouveau un centre de vie intellectuelle et religieuse. En 1436 il devint doyen de la faculté de théologie et semble avoir surtout enseigné comme moraliste (*De lepra morali*, Paris, 1473).

Son *Tractatus de contractibus mercatorum* (Paris, 1514) est très significatif des questions que se pose le pré-capitalisme en régime chrétien; son *Consolatorium timoratae conscientiae* (Paris, 1478) est une sorte de compilation selon les termes mêmes de l'auteur dont les derniers mots sont pour avertir qu'il n'y a rien, ou bien peu, de lui-même dans cet ouvrage. De fait, divisé en trois parties selon les acceptions du mot « conscience », il s'agit d'une mise en forme de textes d'Augustin, de Grégoire le Grand et de moralistes médiévaux, mais l'inspiration reste très thomiste.

Après avoir établi la réforme du couvent des dominicaines de Sainte-Catherine à Colmar, Jean Nider mourut sur le chemin du retour vers Vienne, à Nüremberg, le 13 août 1438. Tenace, profondément religieux, habile à gouverner, bon conseiller, Nider a laissé une œuvre considérable : elle semble bien peu originale. Inspiré par Raymond de Capoue et ses émules germaniques du point de vue de la réforme religieuse, disciple de saint Thomas dans sa théologie morale, Nider a joué un rôle de transmission, de liaison et d'harmonie. Ainsi il apparaît comme le fédérateur de deux tendances dans la réforme dominicaine allemande en cherchant à rétablir la dimension intellectuelle de la réforme comme le souhaitait François de Retz sans contredire le rigorisme d'un Conrad de Prusse.

Son œuvre proprement spirituelle n'est pas non plus très originale. Le *Vier und zwanzig guldin harpfen...* (Strasbourg, 1493) ou « Les vingt-quatre harpes d'or », inspiré d'*Apoc.* 4, 4, est en réalité une paraphrase libre des *Conférences* de Cassien. Chaque harpe représente un enseignement sur la vie spirituelle et religieuse : le prologue de l'édition princeps affirme qu'il s'agit là de sermons prononcés par Nider à Nüremberg. D'autres prédications de Nider ont été conservées : pour les épîtres du dimanche (Strasbourg, 1489), pour le Carême, etc. G. M. Gieraths, qui a étudié ses œuvres, ne les situe ni dans le prolongement de la mystique allemande, ni même dans l'orbite de la *devotio moderna* : la doctrine spirituelle de Nider lui semble trop soucieuse du combat quotidien avec ses changements extérieurs et intérieurs (*Johannes Nider O.P. und die « deutsche Mystik » des 14. Jahrhunderts*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, t. 30, 1952, p. 321-346).

Le *Dispositorium moriendi* (manuscrit), dans la ligne d'ouvrages comme l'*Hortulus animae*, enseigne à bien mourir et montre les consolations que nous pouvons attendre de la vie éternelle. L'accent est mis sur les bonnes œuvres (pauvreté, obéissance, jeûnes, pèlerinages) et donc il est fort typique de la spiritualité de la fin du moyen âge. L'*Alphabeticum divini amoris*, dit aussi *De elevatione mentis in Deum*, a souvent été attribué à Gerson et à ce titre incorporé dans ses œuvres complètes. M. Viller n'a pas reconnu en Nider l'auteur de ce petit livre (*Nider est-il l'auteur de l' « Alphabetum divini amoris »?*, RAM, t. 4, 1923, p. 367-381). Oehl en donne au contraire la paternité au dominicain souabe

(*Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters*, Munich, 1931, p. 506). Ce sont des exercices spirituels classés par ordre alphabétique avec son vocabulaire des quinze voies : *inchoative, purgative, illuminative, instructive, imitative, exemplative, admirative, peregrinative, comparative, compassive, affective, superlative, orative, unitive, exultative.*

Le *Liber de modo bene vivendi*, attribué à saint Bernard (PL 184, 1199-1306), est écrit pour une religieuse; il propose de pieuses pensées pour chaque heure du jour et pour chaque circonstance de la vie, insistant sur l'humilité et la discrétion dans l'accomplissement des bonnes œuvres.

Signalons enfin un *Manuale confessorum* (Paris, 1473) et les manuscrits : *De saecularium religionibus* et *De paupertate perfecta* (Bâle, Univ. B III, 15, f. 22v-54r), et *De abstinentia esus carnium*. Quétif et Échard attribuent encore à Nider des commentaires sur les *Sentences* qui auraient été perdus.

Le fait même que presque toutes les œuvres maintenant attribuées à Nider ont pu l'être à d'autres auteurs médiévaux montre combien sa doctrine théologique et même spirituelle manque de traits qui lui soient particuliers. Ce n'est pas pour autant sous-estimer leur importance : ces œuvres ont été parmi les premiers ouvrages spirituels imprimés en Allemagne et à Strasbourg en particulier, mais aussi à Paris aux débuts de l'imprimerie; elles pénètrent ainsi dans le 16e siècle. Le *Formicarius* spécialement a connu un grand succès.

Jean Nider apparaît donc comme un des auteurs les plus caractéristiques de son temps, non seulement comme avocat d'une réforme morale, religieuse et aussi intellectuelle dans son ordre, mais également, par son activité de moraliste, pour le peuple chrétien auquel il transmet la doctrine de saint Thomas.

Hain-Copinger, n. 11780-11854; *Supplement*, n. 4411-4425.

L'ouvrage de référence reste : K. Schieler, *Magister J. Nider*... (Mayence, 1885; bibl.). — Quétif-Échard, t. 1, p. 792-794. — A. Touron, *Histoire des hommes illustres*..., cité *supra*, t. 4, Paris, 1746, p. 218-246. — A. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux... des Frères Prêcheurs*, t. 4, Paris, 1909, surtout p. 217 svv.

Dans les Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, voir le *Buch der Reformacio des Predigerordens* (n. 2-3, Leipzig, 1908-1909, tables), le *Liber de viris illustribus O.P.* (n. 12, 1918, table) et la *Chronica brevis O.P.* (n. 29, Vechta, 1933, table), tous de Jean Meyer, et aussi G. M. Löhr, *Die Teutonia im 15. Jahrhundert* (n. 19, Leipzig, 1924, table).

DTC, t. 11, 1931, col. 851-852. — A. Barthelmé, *La Réforme dominicaine au 15e siècle en Alsace et dans l'ensemble de la Province de Teutonie*, Strasbourg, 1931. — Stammler-Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 560-565; t. 5, 1955, col. 720. — LTK, t. 5, 1960, col. 1066-1067. — H. Biedermann, introduction à son éd. anastatique du *Formicarius*, Graz, 1971. — J.-Cl. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines... du Rhin supérieur*, Paris-La Haye, 1978, p. 160-163 et table.

DS, t. 1, col. 335, 353, 1047; — t. 2, col. 1615; — t. 3, col. 742, 1107; — t. 5, col. 368, 1250, 1496, 1497; — t. 6, col. 176; — t. 7, col. 345, 2236; — t. 10, col. 1170.

Guy-Thomas Bedouelle.

NIEBERLE (Émilien), frère mineur, 1674-1722. — Né à Westendorf (Bavière) en 1674, Émilien Nieberle prit l'habit chez les frères mineurs récollets de la province de Germanie supérieure en 1693 et fut ordonné prêtre en 1699. Il fut prédicateur au couvent d'Augsbourg, au moins à partir de 1715 jusqu'à sa mort survenue à Hechingen le 30 décembre 1722.

Nieberle a publié un recueil d'exercices spirituels qui connut un succès durable : *Octava seraphica religioso spiritualia exercitia facienti singulis annis per octo continuos dies...* (Augsbourg, 1715, 1723, 1736, 1748, 1871; trad. all., *Seraphische Octav...*, Munich, 1723; trad. anglaise, Saint-Louis, 1881); l'ouvrage a été résumé et adapté par le rédemptoriste Franz Ratte (*Fünftägige geistliche Uebungen*, Einsiedeln, 1877; trad. franç., Paris, 1889) et par le franciscain Philibert Seeböck : *Der seraphische Pilger zum himmlischen Jerusalem geleitet durch achttägige Exerzitien*, Einsiedeln (1912).

Cette retraite offre pour chaque jour trois méditations, deux considérations et deux examens; ces sept exercices et l'office divin sont organisés dans une *Distributio temporis* (éd. de 1723, p. 10-12) qui est intéressante, de même que l'*Instructio pro confessione generali* et sa liste de péchés à examiner (p. 13-22). Les méditations, assez courtes, et les considérations, plus développées, sont parsemées de très courts passages de l'Écriture, des Pères et des spirituels. Elles visent davantage à nourrir la pitié et les *affectus* qu'à donner une doctrine spirituelle nette. Deux jours entiers sont consacrés au péché, à la mort, au jugement et à l'enfer.

Nieberle composa encore deux recueils de méditations : *Calendarium seraphicum tam contemplativae Magdalenae pro affectuosa meditatione quam activae Marthae pro fructuosa operatione...* (Augsbourg, 1717) : 365 méditations en trois points terminées par quelques pensées ou oraisons jaculatoires; — *Sonn und Mond, Jesus und Maria, das grössere und kleinere Weltlicht...* (1735) : donne, entre autres choses, une présentation populaire détaillée de la doctrine de l'Immaculée Conception (p. 96-129).

Analecta Franciscana, t. 8, Quaracchi, 1946, p. 395, 545-546. — A. Götz, *Die Immakulata und die Franziskaner auf bayerischem Boden*, dans *Franziskanische Studien*, t. 38, 1956, p. 207. — DS, t. 5, col. 1400 (corriger la date de mort).

Jérôme Poulenc.

NIEMEYER (August Hermann), théologien protestant, 1754-1828. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres et doctrine.*

1. Vie. — Né le 1er septembre 1754 à Halle sur la Saale, August Hermann Niemeyer était par sa mère l'arrière-petit-fils du grand théologien et pédagogue A. H. Francke (1663-1727). Ayant achevé ses études à Halle avec un doctorat en philosophie, il commença sa carrière universitaire. Après divers cours de théologie, philosophie et philologie (sur les auteurs de l'antiquité classique), il est nommé chargé de cours en théologie (1779), puis professeur titulaire (1784) et inspecteur du *Pädagogium* (internat d'élèves), toujours à Halle. En 1785, il est nommé co-directeur, puis, en 1799, directeur des établissements Francke fondés par son arrière-grand-père, lesquels retrouvent leur prestige sous sa direction vigilante. A partir de 1804, haut conseiller consistorial et inspecteur scolaire, il s'efforce de développer l'instruction et la culture dans sa ville de Halle.

Recteur de l'université de Halle lors de la guerre franco-prussienne de 1806-1807, il lutta pour protéger et maintenir son établissement. En mai 1807, il fut déporté en France avec quatre personnalités de la ville; rentré en 1808, il est confirmé dans son rectorat.

Dans la suite, en 1819, en raison des « Arrêtés de Karlsbad », Niemeyer fut à nouveau évincé de sa charge, mais de manière plus discrète, par la police de l'État prussien. Il profita de ses loisirs pour rédiger ses *Beobachtungen auf Reisen in und ausser Deutschland*, dont une partie évoque son exil en France (éd. Halle, 1824-1826, t. 4). Niemeyer mourut à Halle le 7 juillet 1828.

2. Œuvres et doctrine. — On connaît surtout Niemeyer pour son action et ses écrits pédagogiques; ses écrits savants témoignent moins d'originalité que de la volonté de remettre en lumière les valeurs fondamentales de l'humanisme chrétien, face à l'esprit de son temps. Pour lui, l'essentiel était certainement la pratique de sa théologie et il y référait son enseignement. Surtout à partir de 1787, ses cours ont pour sujets : la morale chrétienne, l'introduction à l'ancien Testament, la vie de Jésus, l'homilétique, la théologie biblique pratique, etc.

Voici quelques-uns de ses ouvrages. — 1) En pédagogie : *Ueber den Geist des Zeitalters in pädagogischer Rücksicht* (Halle, 1787); — *Pädagogisches Handbuch für Schulmänner und Privaterzieher* (1re partie, 1790); — *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Eltern...* (3 vol., 1796 svv; nombreuses éd.); — *Leitfaden der Pädagogik und Didaktik* (1803); — *Originalstellen griechischer und römischer Classiker über die Theorie der Erziehung und des Unterrichts* (1813).

2) En pédagogie religieuse : *Homiletik, Pastoralanweisung und Liturgik* (1792); — *Populäre und praktische Theologie oder Materialien des christlichen Volksunterrichts* (1790) : ce sont les parties 1 et 2 du *Handbuch für christliche Religionslehrer*. — *Briefe an christliche Religionslehrer* (1796-1797). — *Lehrbuch für die oberen Religionsklassen und Gelehrtenschulen* (1801; 18e éd., 1843).

Ces derniers écrits veulent contribuer à la réforme de l'enseignement religieux; ils valurent à leur auteur, même du côté protestant, des attaques violentes et une énergique opposition. Ils font pourtant moins ressortir les problèmes scientifiques concernant la foi chrétienne que transmettre des connaissances psychologiques et éthiques provenant d'horizons très vastes en vue d'éclairer la pratique chrétienne.

3) Ouvrages d'édification religieuse : poèmes, chants et hymnes, théâtre religieux (Oratorios), à l'imitation du modèle suivi par Niemeyer, F. G. Klopstock.

Gedichte (1778); — *Gesangbuch* (1785); — *Beschäftigungen der Andacht und des Nachdenkens für Jünglinge* (1787, premier recueil); — *Philotas* (1779); — *Timotheus* (1784).

C'est dans son œuvre de jeunesse, *Charakteristik der Bibel* (1775-1782; 5e éd., 1794-1795) que se manifeste le plus clairement l'intention religieuse fondamentale de Niemeyer : mettre en relief ce qui peut servir à la compréhension générale et pratique de la doctrine chrétienne, en particulier de la Bible. L'intention est d'abord moralisante. L'ouvrage présente des portraits de personnages bibliques qui permettent « la connaissance exacte du progrès réalisé pas à pas par l'espèce humaine ». Le premier tome s'attache au nouveau Testament, les quatre autres à l'ancien (David y tient une grande place). Niemeyer ne met pas en doute l'inspiration divine de l'Écriture, mais il s'y intéresse surtout comme à la source éminente de la connaissance de l'homme. On comprend dès lors les critiques issues des milieux protestants : la conception de Niemeyer selon laquelle la moralité de l'homme est la voie vers le bonheur suprême, et sa foi dans la perfectibilité de la nature humaine tiennent trop peu compte de la doctrine fondamentale de la théologie protestante : la justification par la foi seule.

Jacobs et Gruber, *A. H. Niemeyer. Zur Erinnerung an dessen Leben und Wirken*, Halle, 1831 (bibl. des nombreuses œuvres de N.). — ADB, t. 23, 1886, p. 677-679. — W. Schrader, *Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle*, 2 vol., Berlin, 1894. — *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 14, 1904, p. 54-58. — RGG, t. 4, 1960, col. 1473. — LTK, t. 7, 1962, col. 959.

Hermann Josef Repplinger.

NIEREMBERG (Jean-Eusèbe), jésuite, 1595-1658. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Pensée.*

1. **Vie.** — Né à Madrid le 9 septembre 1595, Juan Eusebio Nieremberg était fils de Gottfried Nieremberg (originellement, « Niernberger ») et de Regina Ottin, l'un et l'autre domestiques princiers. Ses parents ne se fixèrent en Espagne qu'au moment où celle qu'ils servaient, Marie de Habsbourg, fille de Charles Quint, sœur de Philippe II et femme de l'Empereur romain-germanique Maximilien II, devint veuve en 1576 et se retira à Madrid. Juan Eusebio fut en pratique fils unique, puisque né après le décès tragique de sa sœur María. Son enfance se déroula dans l'atmosphère à la fois impersonnelle, instable et confinée, passablement morbide, du « couvent-palais » de l'impératrice Marie; son père, et bien davantage encore sa mère, semblent avoir été de grands anxieux, à la limite du pathologique. De là provient sans doute en partie ce fond d'inquiétude profonde, quoique partiellement dominée, qui transparaît si souvent dans ses écrits. Durant sa féconde existence, Nieremberg conjugua sa prodigieuse vitalité et une sorte d'attirance amoureuse vers la mort et la douleur, ce qui non seulement apparente son caractère à celui de bien des membres de l'illustre famille que ses parents servirent, mais encore fait de lui une figure éminente de l' « âge baroque » européen.

Comme les Habsbourg qu'il admirait tant, Nieremberg conjugue en son âme une certaine tradition germanique avec l'Espagne. Né dans la Péninsule, y ayant grandi et vécu toute sa vie, il oublia vite les rudiments d'allemand appris de ses parents. Son assimilation culturelle et linguistique fut si totale que c'est surtout pour son style et ses talents d'écrivain que les espagnols l'ont honoré et le connaissent encore; Menéndez Pelayo voyait en lui « un des cinq ou six meilleurs auteurs de prose du 17e siècle »; son nom figure parmi les « autorités de la langue » établies par l'Académie royale espagnole. Cependant, cet homme n'oublia jamais la terre de ses parents; certaines de ses œuvres (*Causa y remedio de los males públicos*, *Devoción y patrocinio de San Miguel* et enfin *Corona virtuosa y virtud coronada*) manifestent non seulement une adhésion passionnée à la cause de la Maison d'Autriche et à son idéal politique de monarchie chrétienne universelle, mais aussi une vive nostalgie de la gloire défunte du Saint Empire et même l'orgueil d'être de sang germanique.

Selon le P. Alonso de Andrade son principal biographe, le jeune Nieremberg fit ses « humanités » au Collège impérial de Madrid, études achevées vers l'âge de 15 ans. Puis il partit à Salamanque embrasser une carrière juridique; mais, à la suite d'une grave maladie, il abandonna son projet et décida de quitter le monde, malgré l'opposition de son père. Admis au noviciat de la Compagnie de Jésus à Salamanque le 31 mars 1614, il prononça ses premiers vœux le 3 avril 1616, ayant eu pour père maître le très austère Francisco Aguado. Aussitôt après, nous le retrouvons à Alcalá de Henares où il perfectionna

son latin et apprit le grec et l'hébreu. On peut mesurer la solidité de sa formation linguistique à l'abondance et à la variété stylistique de ses œuvres latines ainsi qu'à son aisance dans l'exégèse biblique. Ordonné prêtre en 1623, après d'autres séjours d'étude à Alcalá, il n'accomplit, semble-t-il, aucune tâche spirituelle ou sacerdotale digne d'être mentionnée, car il s'occupa surtout à aider Luis de Torres et d'autres jésuites de Madrid à finir et à publier leurs livres. En 1628, le Collège impérial devint université; on y donna aussitôt à Nieremberg la chaire d' « histoire naturelle », ce qui ne l'empêcha pas d'être en outre père spirituel des scolastiques vers 1630 et ensuite (1632?) d'adjoindre à sa première chaire celle d'Écriture Sainte.

Le 4 juillet 1633, il fit sa profession solennelle en présence de Miguel Pacheco, vice-provincial de Tolède. Elle coïncide avec le début de la période la plus active et la plus féconde de son existence presque exclusivement consacrée à l'étude et à la rédaction de ses œuvres tant latines que castillanes. En raison d'une grave maladie, son activité déclina à partir de 1645 — il avait alors 50 ans — et il mourut le 2 avril 1658. Beaucoup de détails de sa biographie nous échappent et nous échapperont toujours, ainsi qu'une connaissance exacte du milieu où il vécut, le Collège impérial, en raison de la destruction des archives madrilènes de la Compagnie de Jésus lors des émeutes du 19e siècle.

2. **Œuvres.** — 1° *Prolusión a la doctrina e historia natural* (Madrid, 1629) reproduit sa leçon inaugurale d'« histoire naturelle » au Collège impérial; la nature y est conçue comme un splendide chaos chargé de symboles théologiques et moraux. — 2° *Obras y dias, manual de señores y príncipes* (1627?; Madrid, 1629) avec des *Dictámenes* ou maximes (complétées lors des rééd. avec *Vida divina*, 1640, et *Corona virtuosa*, 1643). *Obras y dias* propose un modèle archaïque et quichottesque du chevalier chrétien. — 3° *Sigalion sive de sapientia mythica* (Madrid, 1629; Lyon, 1642, avec les *Stromata sacrae scripturae*) : fable mythologique décrivant un colloque tenu par les habitants de l'Olympe, finalement confondus par Sigalion, dieu du silence.

4° *Curiosa filosofia y cuestiones naturales* (Madrid, 1630) : amplification du n. 1, avec de nombreux exemples. — 5° *Vida de San Ignacio de Loyola* (Madrid, 1631): hagiographie pleine d'inventions qui valut à Nieremberg des difficultés; remaniée et rééd. plusieurs fois avant d'être reprise dans *Honor del gran patriarca...* (n. 35). — 6° *De adoratione in spiritu et veritate* (Anvers, 1631) : œuvre assez plate qui décrit l'erreur universelle où vivent les pécheurs et qui les exhorte à la mortification pour parvenir à la vérité.

7° *De arte voluntatis* (Lyon, 1631), avec une *Historia panegyrica de tribus martyribus S.J.* (rééd. 1639; augmentée, 1642, 1649; avec *Doctor Evangelicus*, 1659) : œuvre de jeunesse qui semble la source latine des grands traités castillans, tels *De la hermosura de Dios* ou *De la diferencia entre lo temporal y eterno*.

Assistée de la grâce, la volonté humaine peut devenir toute puissante, nous faire indifférents aux maux, vainqueurs de l'adversité, et nous élever à un état semblable à celui de Dieu. Nieremberg tire d'abord ses leçons du néo-stoïcisme, puis vire peu à peu au plus pur néo-platonisme chrétien. Pour parvenir à cette divinisation, l'homme doit aussi apprendre le bon usage de sa liberté en fixant ses regards sur le monde invisible, et consacrer son temps à l'éternité; il se connaîtra ainsi à sa juste mesure, se connaissant en et par Dieu.

8° *De la afición y amor de Jesús*, avec les courts traités *Codicia santa de gracia...*, *Alimento de amor divino* et *Soliloquios y práctica interior del amor de Dios* (1630?; Madrid, 1632) : œuvre pleine d'affectivité et de tendresse, plus que de pensée, et fortement marquée par les *Confessions* de saint Augustin. — 9° *De la afición y amor de María...* (1630?; Madrid, 1632) : un des sommets de la piété mariale du 17e siècle. — 10° *Oculta filosofia*, suite donnée à *Curiosa filosofia* dans sa rééd. de Madrid, 1633.

11° *Vida divina y camino real de grande atajo para la perfección* (Madrid, 1633; rééd. abrégée, 1640 et dans *Obras espirituales* de 1651) : il faut en tout et toujours chercher à conformer notre liberté à la volonté divine, au point de renoncer à tout vouloir propre, de consommer ainsi le sacrifice suprême et acquérir par là une jouissance anticipée de la félicité céleste.

12° *Libro de la vida de Jesús crucificado, impreso en Jerusalén con su sangre* (Barcelone, 1634; complète l'éd. de 1640 de la *Vida divina*) : opuscule de dévotion. — 13° *Historia naturae, maxime peregrinae* (Anvers, 1635) : sur les plantes, les animaux exotiques et les prodiges naturels. — 14° *Trophaea mariana seu de victrice misericordia Deiparae*, suivi du *De virginitate S.S. Dei Matris apologetica dissertatio* (Anvers, 1638).

15° *Del aprecio y estima de la gracia divina que nos mereció el Hijo de Dios con su preciosa Sangre y Pasión* (Madrid, 1638), œuvre assez diffuse qui n'aborde pas les controverses de l'époque entre catholiques et réformés, ou catholiques et jansénistes; elle a été traduite et adaptée par M. J. Scheeben. — 16° *Compendio de la vida del V.P. Martin Gutiérrez* (Madrid, 1639); cf. DS, t. 6, col. 1300.

17° *De la diferencia entre lo temporal y eterno y crisol de desengaños* (Madrid, 1640); comme le *De adoratione* (n. 6), l'ouvrage part de l'universelle erreur humaine : nous n'avons pas la clé nécessaire au déchiffrement de l'énigme du monde visible et du temps, qui ne sont pourtant que l'ombre réfléchie de l'Éternité et du monde invisible. Cela donne de la vie humaine une image double et ambiguë; au centre de la pensée de Nieremberg se trouve l'anamorphose, représentation qui offre deux images différentes au regard selon l'angle sous lequel on regarde. La 1re partie décrit l'Éternité en recourant à Platon, Plotin, Boèce, Grégoire de Nazianze, le Pseudo-Denys, Augustin et Bernard. La 2e montre que Dieu donne le temps et les *visibilia* comme moyens pour parvenir à la fin qu'est l'Éternité, laquelle a deux formes opposées, Ciel et enfer; d'où l'importance terrible du jugement dernier évoqué dans la 3e partie. La 4e traite de l'éternelle félicité des élus. La 5e récapitule l'ensemble en insistant sur le bon usage du temps et des biens temporels.

L'ouvrage eut un grand succès jusque dans la première moitié du 20e siècle; il a été plagié par Jeremias Taylor (*Contemplation of the States of Man*, 1684; 1699, cf. H. Thurston, *A curious literary Imposture*, dans *Month*, Dublin, t. 54, 1885, p. 1-14) et a inspiré la grande œuvre épique du catalan Jacint Verdaguer, l'*Atlàntida* (1877; cf. J. M. de Casacuberta, dans *Estudis romànics*, t. 3, 1951/52, p. 1-52).

18° *Vida del P. Francisco Mastrilli* (Madrid, 1640). — 19° *Flores espirituales en que se proponen varios puntos muy provechosos para las almas*, sorte de « points de méditation » édités en complément de la *Vida divina*, éd. de Madrid, 1640. — 20° *Práctica de catecismo romano y doctrina cristiana*, suivi d'*Ejemplos de la doctrina cristiana...* (Madrid, 1640; souvent rééd.).

21° *De la hermosura de Dios y su amabilidad por las*

infinitas perfecciones del ser divino (Madrid, 1641, complété par les courts traités : *Ejercicio de afectuoso amor de Dios...*, *Convite de alabanzas divinas* et *Sacrificio de amor y alabanza a la hermosura divina*). Par son platonisme, cette belle œuvre s'apparente à celles de Louis de Grenade et de Jean des Anges; elle doit beaucoup à la philosophie grecque et plus encore à Denys. Le fondement de la beauté divine est l'essence même de la divinité; la seconde partie du traité commente de nombreux noms divins exprimant des perfections que Dieu met au service du progrès spirituel de ses créatures.

22° *Prodigio del amor divino y finezas de Dios con los hombres...* (Madrid, 1641), formé de matériaux tirés de la Bible, des Pères et des mystiques, dont Nieremberg se servit pour les n. 15 et 21. — 23° *De origine sacrae Scripturae* (Lyon, 1641), traité d'exégèse sur certains points difficiles de l'ancien Testament. — 24° *Theopoliticus sive brevis illucidatio et rationale divinorum operum atque providentia humanorum* (Anvers, 1641) : polémique contre les « athéistes » et défend Dieu de la responsabilité du mal; la 2e partie est un éloge de la monarchie catholique, moyen providentiel pour limiter les débordements du mal.

25° *Causa y remedio de los males públicos* (Madrid, 1642) : explique les revers politiques subis par l'Espagne. — 26° *Stromata sacrae Scripturae* (Lyon, 1642) : contient la rééd. du n. 3, une série d'études sur les personnages de l'ancien Testament considérés surtout comme types allégoriques, et les *Gnomoglyphica*, poèmes latins concis et énigmatiques sur les secrets de la vie. — 27° *Tratado sobre el lugar de los Cantares « Veni de Libano », explicado de la perfección religiosa* (Madrid, 1642) : opuscule assez neutre.

28° *Doctrinae asceticae sive spiritualium institutionum pandectae* (Lyon, 1643) : superbe anthologie patristique sur les vœux, les règles et constitutions. — 29° *Del nuevo misterio de la piedra imán y nueva descripción del globo terrestre*, opuscule ajouté à la rééd. (Madrid, 1643) des n. 4 et 10. — 30° *Partida a la eternidad y preparación para la muerte*, avec *Santos ejercicios y oraciones a propósito de los enfermos* (Madrid, 1643) : relèvent du genre des *artes moriendi*.

31° *Corona virtuosa y virtud coronada, en que se proponen heroicos ejemplos en todas las virtudes de emperadores y reyes de la casa de Castilla y Austria* (Madrid, 1643). — 32° *De la devoción y patrocinio de San Miguel* (Madrid, 1643) : Nieremberg propose de remplacer le patronage de saint Jacques sur l'Espagne par celui de saint Michel. — 33° *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Jesús* (Madrid, 1643) : premier tome de la série des *Varones ilustres* destiné à fêter le premier centenaire de l'ordre de saint Ignace.

34° *Firmamento religioso de lucidos astros* (Madrid, 1644). — 35° *Honor del gran patriarca S. Ignacio...* (Madrid, 1645; reprend en 1re partie l'œuvre ébauchée en 1631; cf. n. 5). — 36° *Vidas ejemplares y venerables memorias* (Madrid, 1647). — Ces n. 34-36 forment les tomes 2-4 des *Varones ilustres*.

37° *De la constancia en la virtud y medios de perseverencia*, opuscule ajouté à la traduction castillane (Madrid, 1647) du *De adoratione* (n. 6). — 38° Trad. de l'*Imitation de Jésus-Christ* (Lisbonne, 1649, etc.). — 39° *Epistolario* (Madrid, 1649), recueil de lettres adressées à des correspondants imaginaires de toute condition. — 40° *Devocionario del santísimo Sacramento* (Madrid, 1649). — 41° *Homiliae catenatae sive collectanea ex vetustis patribus...*, anthologie (Lyon, 1649; éd. hypothétique en 1646).

42° *Obras cristianas, espirituales y filosóficas* (Madrid, 1651, 3 vol.). Reprend toutes les œuvres castillanes, sauf les hagiographies, et ajoute l'inédit *Recuerdo para remedio de los tiempos presentes*, complément du n. 25).

Œuvres posthumes. — 43° *Doctor evangelicus* (Lyon, 1659), anthologie de courts traités généralement tirés d'œuvres publiées. — 44° *Opera parthenica de supereximia et omnimoda puritate Matris Dei* (Lyon, 1659), réunion d'opuscules en l'honneur de l'Immaculée Conception (certains déjà publiés). — 45° *Hieromelissa bibliotheca* (Lyon, 1659, 1661) : anthologie patristique. — Le *Succus prudentiae sacro-politicae* (Lyon, 1659) est une anthologie constituée par les admirateurs lyonnais de Nieremberg.

Œuvres perdues ou non identifiées. — *Silva catechistica ex patribus, qui christianas institutiones illustrant* (Lyon, 1659); — *Sylloge axiomatum et institutionum spiritualium... ex patribus et vetustis doctoribus* (Lyon, 1659); — *Avisos espirituales* publiés avec la trad. de l'*Imitation* dans l'éd. de Barcelone, 1674 (serait-ce une paraphrase du n. 27?); — *Instucçam para bem crer, bem obrar e bem pedir* (Lisbonne, 1674); — *Prawdy duchowne o doskonalosci chrzesciańskiey* (Varsovie, début 19e s.), adaptation polonaise?

Voir Sommervogel, t. 5, col. 1725-1766; t. 9, col. 720-721; t. 12 (Rivière), col. 1166-1167. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano*, 2e éd., Barcelone, 1948 svv, t. 11, p. 39-59 (beaucoup d'erreurs). — E. Toda y Güell, *Bibliografía espanyola d'Italia*, t. 3, Barcelone, 1929, p. 193-202 (complète Sommervogel pour les éd. italiennes de Nieremberg). — H. Didier, cité *infra*, p. 31-39, p. 509-516.

S'il est aisé de trouver des œuvres de Nieremberg, il ne l'est pas de les réunir toutes. — Pour le 20e siècle, sont d'accès facile les *Obras escogidas*, coll. Biblioteca de Autores españoles 103-104, éd. E. Zepeda-Henríquez, Madrid, 1957, ainsi que l'*Epistolario* plusieurs fois réédité dans les Clásicos castellanos de Madrid depuis 1945.

3. **Pensée.** — Les œuvres de Nieremberg sont aussi variées ou diffuses qu'abondantes. Elles rassemblent près de cinq mille pages en latin (dont plus de seize cents d'anthologie pure) et moins de six mille pages castillanes (dont plus de la moitié d'hagiographie). Il se pourrait que les anthologies comme les hagiographies ne soient pas dues au seul Nieremberg, mais soient le résultat d'un travail d'équipe au Collège impérial de Madrid. C'est ainsi que la série des *Varones ilustres* est poursuivie après sa mort. La maladie, survenue vers 1645, et la publication des *Obras* castillanes en 1651 (n. 42) marqueraient le déclin de sa création personnelle, qui resterait considérable en tout état de cause. En général, on trouve moins de réutilisations ou de citations dans les œuvres espagnoles que dans les latines, à l'exception du traité *De arte voluntatis*, puissant et original. Tout en méritant le titre de polygraphe par la variété des sujets abordés (théologie, philosophie, maximes, épîtres, *devocionarios*, poèmes latins, allégorie mythologique, exégèse biblique, philologie, histoire, politique, etc.), Nieremberg ne cesse jamais d'être un écrivain spirituel et de chercher l'édification de ses lecteurs *ad majorem Dei gloriam*.

La pensée de Nieremberg est essentiellement traditionnaliste, en ce sens qu'elle ne procède pas d'une démarche proprement personnelle ou volontairement novatrice, mais de ce que dirent les ancêtres profanes ou religieux, les « autorités » dont les noms emplissent les marges de ses traités.

Parmi elles, saint Augustin remporte naturellement la première place, mais il est suivi de très près par Jean Chrysostome; viennent ensuite Bernard de Clairvaux et Grégoire le Grand, puis Ambroise à égalité avec Basile. Vient ensuite, avec quatre fois moins de citations qu'Augustin, Thomas d'Aquin, qui n'est guère mieux placé que le païen Sénèque. Ce recensement n'a qu'une valeur indicative limitée, car le Nieremberg philosophe et théologien procède surtout de Plotin et du „Pseudo-Denys, qu'il ne cite pas très souvent.

Pour Nieremberg, c'est un destin obscur et mauvais qui a imposé l'éphémère union du corps et de l'âme; il ne cache pas qu'il juge dégoûtantes et haïssables les trois principales fonctions organiques (sommeil, nutrition, sexualité) : combien Plotin avait raison d'avoir honte d'être dans un corps, fait-il remarquer. Heureusement, cette prison de chair n'est pas perpétuelle. Ce qui la rend presque habitable, c'est à la fois l'espérance de la mort et la souffrance, preuve irréfutable et quotidienne administrée à l'âme qu'elle est étrangère à ce monde visible et temporel : sa vraie patrie est ailleurs. Cependant le corps et l'existence incarnée ne sont pas de pures « opacités », ni un mal absolu, puisque obscurément, confusément, ils proposent à l'esprit une série de symboles qui l'aident à entrevoir le monde invisible, qui seul est vrai et réel. Le grand livre de la nature laisse déchiffrer ces symboles, comme aussi le corps humain, son image résumée. Monde et corps, tous deux sont des prisons, mais, tout en ayant partie liée au mal, ils peuvent fournir des indications pour nous aider à trouver le bien.

Dans la nature foisonnent l'apparence, l'illusion, l'irréalité, et même le mensonge et l'erreur. A l'origine du monde visible, il y a évidemment Dieu; mais, très libéralement, celui-ci n'a pas retenu pour lui seul le rôle de Créateur; il a laissé les anges, les mauvais comme les bons, et enfin les hommes, modifier par leurs actions et leur imagination le grand livre de l'univers. Dieu s'est conduit en *Magister comoediae*, laissant le monde visible s'altérer et se transformer au gré des volontés angéliques ou humaines. Nous avons là une conception du monde essentiellement « baroque », fort proche d'ailleurs de celle de Calderón de la Barca, contemporain de Nieremberg.

Puisque, malgré leur confusion et leur obscurité, même les symboles du corps et du monde nous y invitent, tournons donc le regard vers ce qui est au-delà d'eux, vers l'éternité et l'invisible : chose que nous ne pourrions pas parvenir à faire sans l'aide du Verbe rédempteur ou en dehors de la méditation du mystère de la croix. Mieux que les sages de la Grèce ou que les prophètes d'Israël, Jésus nous a appris que cette vie n'en est pas une, qu'elle est bien plutôt une mort incessante. Il est le maître de la « désillusion illuminatrice », ou *desengaño*. En voyant le clair-obscur du Golgotha, le chrétien doit comprendre que les portes de la mort sont ouvertes de part en part, que les réalités sont à l'inverse de ce que fait apparaître le péché. Désormais, la mort est dans la vie, tandis que la vraie vie se trouve dans ce qui semble être la mort. Pour Nieremberg, la lumière de Pâques est déjà perceptible au cœur des ténèbres qui enveloppent Jésus crucifié; le mystère chrétien n'est pas étranger à un artifice souvent employé par la littérature et la peinture religieuses baroques : le clair-obscur. Remarquons par ailleurs que, souvent, le thème biblique de l'exode et de la Pâque qui s'accomplit dans le « passage de ce monde au Père » que fait Jésus a été infléchi dans le sens de la fuite platonicienne et plotinienne : abandonner le temps et les *visibilia* pour gagner l'Éternité et les *invisibilia*.

Il ne nous appartient pas de porter un jugement de valeur sur une pensée qui, semble-t-il, va très loin dans le sens de la « platonisation » du christianisme, plus loin que beaucoup d'autres. Dans cette entreprise, Nieremberg cherchait notamment à prouver que les traditions dont l'Europe hérita ne se contredisent pas entre elles; pour lui, Jérusalem et Athènes ne s'opposent pas; il n'y a pas un « dieu des philosophes et des savants » différent du « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Outre quelques fantaisies d'ordre historique, notre auteur emprunte à Clément d'Alexandrie l'idée qu'il y eut des révélations partielles en dehors d'Israël et que la philosophie — essentiellement celle de Platon et de ses disciples — servit d'ancien Testament aux Gentils de l'antiquité. Pour lui, la Parole incréée, la Bible et la théologie constituent une sorte de « Ciel des idées », alors que la philosophie et la culture profanes sont comme l'ombre projetée sur la paroi de la Caverne allégorique de la *République*.

Cette conception de l'héritage gréco-romain situe Nieremberg dans le sillage d'un certain « néo-platonisme de la Renaissance » qu'il prolonge en plein 17e siècle; elle fait aussi de lui une figure de cet « humanisme dévot » attelé à la tâche immense de rechristianiser le contenu de la civilisation européenne. En effet, il se disait très sensible au péril de son temps : la multiplication des « esprits forts », également indifférents au christianisme et aux aspects spiritualistes de l'héritage hellénique. Platon, Plotin ou Sénèque devraient nous faire rougir par leur élévation d'âme, eux qui n'étaient pas chrétiens. Mais les chrétiens déchristianisés d'Europe ne doivent pas seulement se sentir défiés par les anciens, des hommes d'Asie ou d'Amérique les surpassent en vertu ou en piété. Envers les peuples exotiques, Nieremberg éprouve une sympathie évidente, mais nullement inconditionnelle. Cette « mondialisation » de l'humanisme dévot est certainement une empreinte laissée par les *Exercices spirituels* de saint Ignace.

L'énorme diffusion de son œuvre aux 17e et 18e siècles (cf. Sommervogel) démontre, s'il en était besoin, la permanence du néoplatonisme christianisé dans l'Église post-tridentine et, naturellement, aussi dans la mystique. Dans la mesure où il est possible de nommer mystique tout homme qui découvre et aide à découvrir que le sens véritable de l'existence nous est ordinairement caché, puisqu'il ne se trouve et ne s'éprouve qu'en Dieu seul, Nieremberg en est bien un. Cependant nous ne savons pas s'il prenait toujours au sérieux ses paroles et appliquait ses propres théories sur l'excellence de la souffrance recherchée, pour ne citer que cet exemple; en effet, les documents biographiques sont rares et son journal spirituel a malheureusement disparu. La genèse de son œuvre et de sa pensée n'est pas facile à reconstituer.

Biographie. — Les seules sources sont : *Vida del muy espiritual y erudito P.J.E. Nieremberg*, rédigée par Alonso de Andrade et publiée dans *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, t. 5, Madrid, 1660 (60 p.), — et la courte notice du libraire lyonnais Michel Liétard (introduction aux *Opera parthenica* et à *Hieromelissa bibliotheca*, cf. *supra*, n. 44 et 45). — Les notices biographiques qu'on trouve ailleurs dérivent de ces deux sources, qui peut-être n'en sont qu'une.

Études. — Outre l'introduction de N. Alonso Cortés à l'*Epistolario* (coll. Clásicos castellanos 30, Madrid, 1945) et celle de E. Zepeda-Henríquez aux *Obras escogidas* (coll. Bibl. de Autores Españoles 103, Madrid, 1957), voir : M. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en ... España*, t. 5, Madrid, 1916, p. 96-98, 104-108, 168. — M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, t. 2, Madrid, 1940, p. 104-105; *Ensayo de crítica filosófica*, Santander, 1948, p. 103-106. — E. Valbuena Prat, *Historia de la literatura española*, 3e éd., t. 2, Barcelone, 1949, p. 681. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 310-311.

J. Martínez, *Relación entre corredención y débito según los teólogos salmantinos*, dans *Virgo Immaculata*, t. 11, Rome, 1957, p. 247-251. — V. Capánaga, *San Agustín y el P. Nieremberg*, dans *Augustinus*, t. 3, Madrid, 1958, p. 529-540. — I. Iparraguirre, *Un escritor ascético olvidado, el P. J.E. N.*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 32, 1958, p. 427-448. — J. A. van Praag, *La primera edición de De la diferencia entre lo temporal y eterno*, dans *Boletín de la Real Academia Española*, t. 38, 1958, p. 429-434. — R. Ricard, *Nieremberg*, RAM, t. 35, 1959, p. 234-235.

H. Didier, *Nieremberg, una paradoja cultural e histórica*, dans *Manresa*, t. 45, 1973, p. 131-144; *Denys l'Aréopagite dans l'œuvre de J.E. N.*, RHS, t. 51, 1975, p. 137-150; voir surtout *Vida y pensamiento de J.E. Nieremberg*, Madrid, 1976 (trad. adaptée d'une thèse de Sorbonne inédite en français); les ch. 3-13 présentent la pensée de N. et sa spiritualité (vg ch. 3, p. 119-155 « Une spiritualité ignatienne »; ch. 8, p. 281-313 « La mort »; ch. 9, p. 314-335 « La souffrance »; ch. 10, p. 336-380 « Le *Desengaño* »; ch. 12, p. 418-441 « La gloire de Dieu »).

DS, t. 1, col. 340, 1700-1701, 1714; — t. 2, col. 106, 842, 1456, 1458, 1469; — t. 3, col. 797, 1453-1454, 1608-1609, 1664; — t. 4, col. 606, 1158, 1174, 1203, 1543, 1547, 1549, 1828, 1847, 1897, 2222; — t. 5, col. 220, 1023, 1031, 1534; — t. 6, col. 94, 125, 413, 474, 748; — t. 7, col. 716; — t. 8, col. 1035; — t. 9, col. 172, 257, 261, 264, 326, 519, 550, 952; — t. 10, col. 262, 636; — t. 11, col. 35.

Hugues Didier.

NIETZSCHE (Friedrich), philosophe, 1844-1900. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Confrontation avec le Christianisme.*

1. **Vie et œuvres.** — Fils d'un pasteur luthérien, Friedrich Wilhelm Nietzsche naquit à Röcken (Saxe), le 15 octobre 1844. Il fit ses études de théologie et de philologie classique à l'université de Bonn, puis à celle de Leipzig, où son maître Fr. W. Ritschl avait été transféré. Professeur à l'université de Bâle en 1869 (philologie), il donna sa démission en 1879 à la suite d'une grave maladie. Il entreprit alors une série de voyages (Sicile, Rapallo, Nice, Turin, etc.), entrecoupés de séjours à Sils-Maria (vallée de l'Inn), tout en continuant à publier ses ouvrages et en liant de multiples amitiés (R. Wagner, E. Rohde, Lou Salomé, etc.), le plus souvent terminées par des ruptures douloureuses. Le 3 janvier 1889, à Turin, il fut atteint de « paralysie progressive », compliquée de troubles cérébraux; il vécut dès lors avec sa mère à Iéna jusqu'à la mort de celle-ci en 1897, puis à Weimar dans la maison de sa sœur Élisabeth Förster-Nietzsche : c'est là qu'il mourut le 25 août 1900.

Œuvres principales : nous donnons la date de publication (à Leipzig, sauf indication contraire) et la traduction française des titres.

Geburt der Tragödie, Bâle, 1872 (*La naissance de la tragédie*). — *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 4 vol., Chemnitz, 1873-1876 (*Considérations intempestives*). — *Menschliches Allzumenschliches*, 2 vol., Chemnitz, 1878-1880 (*Humain, trop humain*). — *Morgenröte*, 1881 (*L'aurore*). — *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882 (*Le gai savoir*). — *Also sprach Zarathustra*, 4 vol., 1883-1885 (*Ainsi parlait Zarathoustra*). — *Jenseits von Gut und Böse*, 1886 (*Par-delà bien et mal*). — *Genealogie der Moral*, 1887 (*Généalogie de la morale*). — *Götzen-dämmerung*, 1889 (*Crépuscule des idoles*). — *Der Anti-christ*, 1895 (*L'Antéchrist*). — *Der Wille zur Macht*, 1901 (publié par sa sœur, à partir de notes manuscrites; *La volonté de puissance*). — *Ecce homo* (posthume, 1908).

Il existe plusieurs éditions complètes des œuvres; la plupart ont été traduites en diverses langues (en français par Henri Albert, Geneviève Bianquis, Alexandre Vialatte). Une éd. d'après les mss originaux est en cours, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, par G. Colli et M. Montinari (Berlin, 1967 svv); sur la base de cette édition paraissent simultanément une trad. italienne et une traduction française (Paris, 1967 svv).

2. **Confrontation avec le christianisme.** — 1° Mysticisme ou immanentisme? — La parution de cet article dans le DS peut choquer le lecteur d'un homme qu'on tient généralement pour « le prophète de la mort de Dieu » et pour le philosophe du dire-oui au monde. Elle bouscule tout autant les interprétations autorisées, en particulier celles qui ont eu le mérite d'imposer l'œuvre nietzschéenne au rang des grandes créations philosophiques du siècle dernier. A titre d'exemples, l'interprétation de Karl Löwith (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1re éd., 1935), et celle de Martin Heidegger.

Löwith fonde sa lecture de la pensée nietzschéenne en particulier sur une interprétation du chant des Trois Métamorphoses, du début de *Ainsi parlait Zarathoustra*; il montre que l'affirmation enfantine et innocente du « je suis », dans la troisième figure du chant, renoue avec l'affirmation héraclitéenne du devenir sensible. Cette affirmation ne se conquiert que grâce à une critique impitoyable du christianisme, du type d'homme qu'il a créé et du type de rapport au monde qu'il a institué. Cette critique reprend d'ailleurs pour l'essentiel les arguments antichrétiens avancés par Celse dès la fin du 2e siècle. Mais désormais la « mort de Dieu » permet à Nietzsche de retrouver l'antiquité présocratique et en un sens de la « répéter » grâce à la doctrine de l'éternel retour du même. En réalité, une tension se maintient à l'intérieur de l'entreprise nietzschéenne, souligne Löwith, car ce retour à l'antiquité n'est nullement une régression, puisqu'il s'opère « au sommet de la modernité » (titre du ch. 4). Cela signifie qu'à la différence d'Héraclite, Nietzsche ne vise pas à immerger l'homme dans la loi cosmique de l'Être en devenir, mais que, « à partir d'une existence devenue sans chemin et sans but », il accentue l'essence créatrice de la volonté humaine « comme chez le Dieu de l'ancien Testament » (p. 126). Tentative contradictoire et désespérée : « sa doctrine se brise en deux parce que la volonté d'éternisation de l'existence jetée là de l'Ego moderne ne s'accorde pas avec la vue d'une circularité éternelle du monde naturel ».

S'il se démarque très nettement de l'interprétation de Löwith, Heidegger n'accentue cependant pas moins que lui la perspective « immanentiste » de la philosophie nietzschéenne, et la contradiction qui l'habite. Nietzsche, en tant qu'anti-platonicien, veut mettre fin au *méta* de la métaphysique, à l'obsession d'un monde supra-sensible, rêve de faible qui provoque la destruction et la dévalorisation du monde sensible, le seul

qui soit. Mais en réalité, comme toute la tradition dans laquelle il s'inscrit, Nietzsche reste prisonnier d'une pensée de l'Être à partir de l'entité de l'étant. Et même, une pensée qui met au centre de son projet la pensée du monde en termes de « valeurs » se rend prisonnière de l'étant : « la position des valeurs a liquidé tout étant en se l'assujettissant, elle l'a de la sorte, lui qui était, supprimé — tué. Ce dernier coup dans le meurtre de Dieu est porté par la Métaphysique qui, comme métaphysique de la volonté de puissance, consomme la pensée dans le sens de la pensée en termes de valeurs » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, 1962, « Le mot de Nietzsche : Dieu est mort », p. 215).

Ainsi « la pensée par valeurs de la métaphysique de la volonté de puissance est... en un sens extrême, meurtrière, parce qu'elle ne laisse point du tout advenir l'être en son éclosion et avènement, c'est-à-dire en la nature vive de son essence. La pensée qui pense par valeurs ne laisse d'emblée pas advenir l'être même en sa vérité » (p. 216). La décomposition du supra-sensible aboutit ainsi à l'insignifiance du sensible, à son absence de sens : au nihilisme. Totalement pensable à partir de celui qui le veut, le sensible devient l'objet d'une manipulation technicienne sans but. Le surhomme désigne l'essence de l'humanité qui accomplit le destin d'une civilisation pour qui toute réalité est déterminable à partir de la volonté de puissance, qui est volonté de domination de l'étant.

Ainsi, à s'en tenir à ces deux interprétations majeures, la cause est entendue : la philosophie nietzschéenne s'élabore sur le présupposé d'une critique radicale de toute religion et aboutit à un dire-oui au monde sensible, même si ces interprétations divergent sur la forme et le contenu de ce dire-oui. Par rapport à ces positions, il serait de peu de poids de rappeler, par exemple, le témoignage existentiel de Lou Salomé qui, dans son *Nietzsche*, met au contraire l'accent sur la passion religieuse qui anima Nietzsche : « la vie et la pensée de Nietzsche, écrit-elle, ont été constamment guidées par un instinct religieux » (Paris, 1932, p. 170). Il faut en effet se placer au niveau de l'élaboration conceptuelle et de l'organicité même de la philosophie nietzschéenne, pour manifester en quoi ces interprétations tronquent la pensée nietzschéenne d'éléments essentiels.

2° *Le rapport au christianisme :* UN COMBAT ESSENTIEL. — Un trait caractéristique, commun aux deux grandes interprétations qu'on vient de rappeler, c'est leur peu d'attention prêtée à la confrontation de Nietzsche avec le christianisme, particulièrement chez Heidegger. Or cette confrontation est un combat qui touche à l'essentiel de la pensée nietzschéenne. Car, si l'on en croit *Ecce Homo* (« Pourquoi je suis si sage », § 7), Nietzsche fait la guerre au christianisme, non point par mépris ou pour écraser un adversaire déjà pantelant, mais, selon ses propres règles du combat, pour « affronter l'ennemi d'égal à égal ». Car « là où l'on méprise, on *ne peut* faire la guerre; là où l'on domine, là où l'on voit quelque chose *au-dessous* de soi, on *n'a pas* à faire la guerre ». Si donc en l'attaquant, Nietzsche « distingue » le christianisme, c'est parce que l'adversaire est « de niveau »; autrement dit, le propos nietzschéen veut avoir même ampleur, même profondeur et même ambition que celui d'une religion, tout en se refusant, bien entendu, à être ou à apparaître comme la base d'une nouvelle religion. Ainsi, lorsque dans la Troisième Dissertation de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche se demande d'où vient « la *puissance* énorme de l'idéal ascétique, de l'idéal du prêtre », il répond qu'il en est ainsi parce qu'il fut l'idéal *par excellence*, « l'idéal *faute de mieux* — parce qu'il fut jusqu'ici le seul idéal, parce qu'il n'avait pas de concurrent » (*Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », éd. K. Schlechta, *Werke*, t. 2, 2e éd., Darmstadt, 1960, p. 1143). Analyser cet idéal, descendre dans le laboratoire souterrain où il se forge, revient donc à viser l'essentiel, par rapport à quoi le vouloir du dualisme métaphysique et moral n'est que second.

De plus, quand on prend avec sérieux l'opposition que Nietzsche trace entre le Crucifié et Dionysos, opposition comparable ou mesurable à aucune autre, on comprend mieux la portée de son propos : à une négation morbide de l'existence qui annexe le divin au service de la mort, opposer l'affirmation triomphante d'une vie écartelée, mais renaissante de ses cendres à la manière du divin (car c'est un préjugé de croire à la mort des dieux, ou de ne pas voir qu'ils peuvent renaître sous de multiples formes..., cf. *Ainsi parlait Zarathoustra* IV, « La fête de l'âne », § 1).

Par ailleurs, si l'on admet que l'analyse généalogique de la morale occupe une place centrale dans le dispositif conceptuel de la philosophie nietzschéenne, on gagne la conviction que le foyer à partir duquel on peut comprendre ce qui a lieu dans les fondements de la tradition européenne n'est pas seulement le platonisme ou son renversement, mais le judéo-christianisme. Le retournement de la morale « distinguée », seigneuriale, est le fait, créateur quoique morbide, du soulèvement des esclaves, et ce soulèvement trouve son archétype en quelque sorte permanent, d'une part, dans la volonté de domination de la caste sacerdotale juive (*Généalogie de la morale* I, § 6) et, d'autre part, dans l'expansion du christianisme paulinien au sein de l'Empire romain. En réalité, c'est la même volonté de domination qui se poursuit depuis l'émancipation contre-nature du sacerdoce juif contre la royauté.

Et en ce sens le concept de « vengeance » n'est pas d'abord à comprendre à partir d'une analyse du temps, comme le pense Heidegger, mais à partir de la confrontation de la caste sacerdotale avec la caste royale. Car la vengeance ne naît pas fondamentalement de l'incapacité à assumer le roc du passé, mais de l'impuissance du faible à accepter l'indifférence et l'innocence du créateur. Elle fait corps avec l'enseignement des prédicateurs de l'égalité et se cache sous leur parole de justice (*Ainsi parlait Zarathoustra* II, « Des tarentules »). Chez le faible « différence engendre haine » (*Par-delà bien et mal*, § 263), parce que l'homme distingué *semble* le juger et le mépriser, alors que celui-ci est simplement et spontanément créateur surabondant de valeurs, de distance. L'origine des valeurs de l'esclave se trouve d'abord dans une inaptitude à porter le sensible et dans la volonté conjointe d'inventer un monde supra-sensible : sa source première, si l'on en croit la Première Dissertation de la *Généalogie de la morale*, découle de « l'acte de vengeance spirituel *par excellence* » (§ 7), celui du peuple sacerdotal dévalorisant les valeurs de la distinction au profit de l'équation selon laquelle seuls les misérables et les souffrants sont les bons.

C'est donc « avec les Juifs qu'a commencé *la révolte des esclaves dans la morale* : révolte qui a une histoire de deux mille ans derrière elle et que nous perdons de vue aujourd'hui pour cette seule raison — qu'elle a remporté la victoire » (*ibidem*). Mais le généalogiste lucide discerne bien qu'il n'y a

pas de lutte plus acharnée, plus permanente, plus actuelle que l'opposition entre paganisme romain et judéo-christianisme. « Le symbole de cette lutte, tracé en des caractères restés lisibles tout au long de l'histoire de l'humanité, c'est « Rome contre la Judée, la Judée contre Rome » : — jusqu'à nos jours, il n'y a pas eu d'événement plus grandiose que *cette* lutte, *ce* point d'interrogation, *cette* contradiction irréconciliable » (§ 16). C'est pourquoi « l'histoire d'Israël est inappréciable en tant qu'histoire typique de toute *dénaturation* des valeurs naturelles » (*L'Antéchrist*, § 25), et non pas le platonisme. Seul le penseur qui se croît faussement « libre » (*Généalogie de la morale* I, § 9) pense qu'on en a fini avec cette lutte : il est dupe d'un jeu qui se poursuit en lui à son insu.

Dès lors l'insistance du combat de Nietzsche contre le christianisme jusque dans les ultimes pages de son œuvre dévoile la véritable portée de sa « doctrine » : faire pièce à une religion morbide et à une appropriation peureuse du divin pour ouvrir la voie à une affirmation triomphante non pas de l'étant (comme l'esclave enfermé dans son impuissance), mais du monde en sa profondeur chaotique et proprement divine; la pourchasser parce que, cette religion ayant éduqué l'Européen, elle reste active sous des formes aussi diverses que le scientisme, l'idéologie du progrès, le socialisme, et même l'athéisme (*Généalogie de la morale* III, § 27) dans la mesure où il reste lié à la « volonté de vérité à tout prix ».

3° Anthropocentrisme chrétien et mort de Dieu. — Mais avant d'indiquer sur quels chemins (sans itinéraire prédéterminé) Nietzsche s'engage, il importe de préciser la critique qu'il adresse au christianisme, parce que, par rapport à elle et comme son antipode, sa propre position n'en apparaît que mieux. Un passage d'une lettre de 1867 en contient sans doute l'essentiel :

« La vérité habite rarement là où on lui a construit un temple, et où on ordonne le prêtre » (à Carl von Gersdorff, *Nietzsche Briefwechsel* I, 2, n. 540). En des termes différents, qui apportent une accentuation originale, un aphorisme du *Gai Savoir* scande le même thème : « *Encensements*. Bouddha disait : ' ne flatte pas ton bienfaiteur!'. Que l'on répète cette sentence dans une Église chrétienne : l'air s'en trouvera purifié aussitôt de tout ce qu'il y a de chrétien » (§ 142).

Ces deux fragments permettent d'articuler la critique essentielle : le christianisme naît de la volonté d'appropriation humaine du vrai, de la « volonté de croyance » qui veut savoir à quoi s'en tenir de la vérité du monde, de l'homme et de son destin; il s'effondre avec l'affirmation de la distance abyssale du réel. La volonté d'appropriation trouve sa source dans la peur devant l'inconnu, l'inouï, le sans-fond, l'innommable, ou (ce qui revient au même) elle se forge dans le désir de fixer le monde, de le déterminer, de le dé-finir, de le rendre semblable à soi en l'apprivoisant. Une telle volonté prétend donc faire habiter la vérité dans les temples qu'elle construit pour elle : vastes sans doute, mais à mesure humaine. Se faisant, elle peut dire, comme le prêtre juif : la vérité est là, elle est repérable, déchiffrable dans le livre des Écritures, ou dans le livre de la nature, ou dans le sens et le progrès de l'histoire. On peut y accéder — vieille tentative qui caractérise aussi l'enjeu de la dialectique socratique : se rendre égal au vrai, ce qui aboutit à rapporter le vrai à soi, à le banaliser, le grégariser, le mesurer à sa propre aune; bref, lui faire perdre distance et altérité (*Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate »).

Assurément Jésus échappe à l'enfermement dans la volonté de croyance. Son message, tout pratique, invite à lâcher prise, à dire oui sans réticence ni recherche à ce qu'il appelle le Père (façon d'évoquer la familiarité bienveillante du monde). Par là encore Jésus échappe à la vengeance judaïque, il n'appelle pas au soulèvement contre les valeurs de la distinction; sa distinction à lui consiste plutôt à ignorer les oppositions et à entraîner à ne même pas leur attacher d'importance. Dangereux anarchiste en ce sens, il lance un message si redoutable que toute la ruse sacerdotale (chez saint Paul en particulier) va consister à transmuer ce gai message en mauvaise nouvelle, et à mettre la croix de la mort au centre d'un dire-oui (naïf) à la vie.

Or le christianisme paulinien est une invention d'esclave : il illustre le soulèvement de l'impuissant devant l'insupportable; au lieu d'accepter la croix et d'en faire un prétexte à pardonner aux ennemis de Jésus (ce qui eût été fidèle au gai message de Jésus), Paul le retourne en moyen pour culpabiliser juifs et païens. Il fait de ce qui survient comme en surcroît à Jésus, le gond de la foi chrétienne : la mise à mort comme vengeance contre ceux qui ont méconnu Jésus, et comme moyen d'accès à la vie (dans l'au-delà). La morale (se reconnaître coupable) devient le présupposé de l'acte de croire (religion). Mais il s'ensuit une dégénérescence moralisante et anthropocentrique de la religion. Car à l'homme qui se reconnaît coupable, on peut présenter un Dieu de commisération, devenu familier, dont on connaît les chemins puisqu'il a lui-même posé les conditions pour obtenir le salut (foi au Christ crucifié, obéissance à ses commandements, fidélité aux valeurs de pauvreté, d'abandon, etc.); mais, du coup, ce Dieu perd tout mystère, toute distance, toute altérité; c'est un Dieu devenu humain, au sens d'humanisé, si proche ou mêlé à l'histoire des hommes que le prêtre est capable d'en connaître et d'en indiquer les voies. Par là même ce Dieu est un dieu « fixé » : fixé à la morale, mais aussi déterminé par le dogme, puisqu'on sait qu'il a tout créé pour l'homme et qu'il vise à tout ordonner au salut des justes.

Or il s'agit là d'une religion contradictoire, car elle pose au sein même du divin un principe de destruction et d'anéantissement : le divin humanisé ne peut apparaître peu à peu à l'homme éduqué par le christianisme que comme un produit de l'homme, de sa propre faiblesse ou de son incapacité à affirmer ce qui le dépasse, et non comme le divin même. En un Dieu humanisé, l'homme ne reconnaît bientôt plus que sa propre image. Par là le christianisme tue le sens du divin en l'homme : habituant l'homme à chercher Dieu sous forme anthropomorphique, posant un rapport avec ce qui est rigoureusement sans rapport, il fait perdre à l'homme le goût du divin. Et c'est pourquoi le Dieu qu'il présente suscite le refus; moins pour des raisons hautement spéculatives que pour des motifs de goût. « Est-il vrai que le bon Dieu est présent en toutes choses? demandait une petite fille à sa mère : je trouve cela inconvenant! — Avis aux philosophes! » (*Le Gai Savoir*, Avant-propos § 4). Aussi « désormais ce ne sont plus nos arguments, c'est notre goût qui décide contre le christianisme » (*Le Gai Savoir* § 132). D'où l'auto-effondrement d'une religion réactive qui, à son insu, engendre l'athéisme moderne. Auto-effondrement, il faut y insister, qui n'a rien à voir avec une prétendue accession de l'homme moderne à la maturité adulte, mais qui est le résultat ou le « drame d'un christianisme athée » s'exténuant en une représentation de

Dieu incompatible avec le tragique de la vie et le caractère insondable du divin.

« Nous ne sommes plus chrétiens : notre croissance nous a fait sortir du christianisme, non pas parce que nous avons habité trop loin de lui, mais trop près de lui, mais bien plus parce que notre croissance s'est faite *à partir de* lui — c'est notre piété même, plus sévère et plus exigeante, qui nous *interdit* aujourd'hui d'être encore chrétiens » (*Kritische Gesamtausgabe*, t. VIII, 1; *Œuvres Philosophiques complètes*, t. XII, Paris, 1978, n. 2/200, p. 164 : texte de 1886).

4° Le dire-oui et la bénédiction a ce qui est. — Comment croire que la « sortie » hors du christianisme puisse équivaloir pour Nietzsche, soit à l'adoration du point d'interrogation (*La Généalogie de la morale* III, § 25), soit à l'enfermement dans le sensible, soit encore au jeu dérisoire et indéfini des signes? Puisque précisément la force de l'attaque nietzschéenne porte sur une religion qui enferme l'homme « dans son coin », s'approprie le fond des choses en prétendant en connaître les intentions, reste « superficielle » faute de véritable profondeur (*Par-delà bien et mal*, § 59) et de puissance pour affirmer le caractère abyssal du réel, comment supposer, à moins d'une contradiction stupéfiante, que Nietzsche voudrait renouer avec cette perversion sur un mode sécularisé?

Sans doute pour éviter pareil contre-sens faut-il prendre au sérieux l'expérience fondamentale de Sils-Maria, véritable « révélation » (*Offenbarung*) qui, de l'aveu de Nietzsche, coupe rigoureusement le temps en deux (août 1881). Expérience dont *Ainsi parlait Zarathoustra* constitue la traduction poétique et hors de laquelle cette œuvre symphonique demeure indéchiffrable. Or cette « révélation » est celle de la splendeur, de la beauté sans mesure du monde, de la surabondance du réel qui est, comme tel, au-delà de toute justification, de toute condamnation, de tout jugement en bien ou en mal. Innocence du monde, non en ce qu'il n'incluerait pas en lui-même une face ténébreuse, en ce qu'il ignorerait la violence, l'exploitation, la cruauté, la souffrance et la mort, mais en ce que, lorsqu'on parvient à entrevoir comme en un éclair la surabondance du réel (*Le Gai Savoir*, § 339), cette révélation guérit de toute recherche inquiète et peureuse d'un sens, d'un bon côté des choses qui justifierait et effacerait la face ténébreuse.

Celui qui, une fois, a fait cette expérience entre dans une « régénération de la raison » (*Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 2) parce qu'il ne cherche plus à capter le monde : il se veut créateur et affirmateur de la beauté de ce qui est. Il veut *évoquer* la splendeur du monde, plutôt qu'enserrer ce monde dans la toile d'araignée de ses concepts. « Quelle sorte de pensée doit être pour moi fondement, garantie et douceur pour tout le reste de ma vie! Je veux toujours apprendre davantage à voir le nécessaire dans les choses comme le Beau — ainsi serai-je un de ceux qui rendent les choses belles. *Amor fati* : que ce soit désormais mon amour! Je ne ferai pas la guerre contre la laideur... Je n'accuserai pas, je ne veux même pas accuser les accusateurs... Je ne veux à tout moment n'être rien d'autre qu'un homme qui dit oui » (*Le Gai Savoir*, § 276).

Vouloir le monde comme beauté intouchable est à l'antipode de la volonté de captation ou de domination. La volonté de puissance est justement cette aptitude à vouloir ce qui, en soi-même et dans le monde, est sans rapport aucun avec le familier : volonté qui suppose puissance, et non faiblesse de la volonté, puissance pour vouloir l'extrême antipode de l'homme, être pris dans l'instant et être de passage : la vivace éternité. Voilà pourquoi seule la volonté de puissance peut vouloir à nouveau que ce qui a eu lieu une fois se renouvelle, non pas selon la répétition uniforme et obsédante de l'instant reproduit indéfiniment sur la ligne droite (version encore nihiliste de l'éternel retour dans « Le convalescent » du *Zarathoustra*), mais selon le chant et la bénédiction de qui accueille l'exubérance de l'éternité vivace. Volonté pour qui il a suffi d'avoir entrevu une fois, et qui désormais peut chanter et bénir le monde, et désirer que le « une fois » revienne une autre fois si le cher hasard qui joue avec nous s'y prête...

L'interprétation ainsi proposée de la philosophie et de l'expérience nietzschéennes fait droit aux textes majeurs du *Zarathoustra*, et rend compte du ton même d'une œuvre qui veut engager le « moderne tard venu », frileux, emmitouflé dans son « petit bonheur », à « lâcher prise », à « larguer les amarres » (*Le Gai Savoir*, § 289). Cette interprétation rend compte de l'opposition nietzschéenne au christianisme; le but de Nietzsche n'est pas de substituer à Dieu un culte de l'homme; il ne veut pas davantage aboutir à une complaisance dans le nihilisme, ou proposer la perspective d'une exploitation technicienne du monde; il veut créer les conditions d'une affirmation renouvelée du réel en son fond, sans fond raisonnable (donc divin), qui ne soit ni captatrice de ce divin en un dogme ou une morale, ni consolatrice ou rédemptrice par rapport à l'errance humaine, ni justificatrice du mal ou du négatif du devenir.

Comment caractériser autrement l'expérience nietzschéenne que par le terme de « mystique » et comment ne pas voir que toute la démarche intellectuelle de son œuvre y porte? Et cela dans sa phase critique, la plus accentuée parce qu'il faut faire sauter à la dynamite (*Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 1) la carapace de la volonté de croyance, comme dans sa phase affirmative, suggérée avec pudeur et discrétion aux oreilles capables d'entendre : aux oreilles semblables à celles d'Ariane que le petit dieu tentateur Dionysos peut venir visiter (*Par-delà bien et mal*, § 295). Ainsi la philosophie nietzschéenne culmine-t-elle, par-delà le refus d'un sens unique conféré au monde (*Le Gai Savoir*, § 1), dans l'affirmation de l'abîme du monde, dans l'acceptation de la pluralité irréductible à l'un des forces qui le constituent, dans la volonté de revivre l'écartèlement dionysiaque du fini par rapport à l'exubérance de la vie.

« La philosophie de Nietzsche n'est pas un nouveau dogmatisme, un platonisme à l'envers, une forme quelconque du réalisme métaphysique ou du positivisme scientifique. Nietzsche ne met pas un absolu à la place d'un autre, il détruit l'idée même de « place » ou de « lieu » pour lui substituer celle de « rang » ... Nietzsche ne dit pas que l'homme doit être pour l'homme l'être suprême, il ne fait pas davantage descendre l'Absolu du Ciel sur la Terre, il ne cherche pas à intérioriser seulement le Dieu des Juifs et des Chrétiens... Nietzsche remplace la pensée monolithique de l'Absolu par la pensée pluraliste des valeurs et de leur hiérarchie... En ce sens l' « athéisme » de Nietzsche est tout autre chose que cet athéisme qui est le devenir du christianisme, et Dionysos est le nom qui caractérise la quête d'un Dieu non vengeur et d'une divinité aux pieds légers » (H. Birault, *En quoi nous aussi sommes encore pieux*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 66, 1962, p. 61). La cascade des négations, qui structure ce texte d'un parfait connaisseur de l'univers nietzschéen, n'évoque-t-elle

pas le cheminement d'une pensée de type mystique qui ne livre son secret que sur les voies de la nuit et pour celui qui s'engage autrement qu'en curieux ou en collectionneur de concepts?

Nietzsche répugne à avoir des disciples, et plus encore des admirateurs béats. Mais l'originalité de sa démarche est telle dans une modernité pour laquelle le monde religieux constitue une extravagance, que Nietzsche lui-même adopte le masque de l'extravagance (Dionysos, Ariane, le polythéisme...) pour évoquer l'essentiel. Rien d'étonnant que sur cet essentiel il ne soit pas entendu. Mais écrivait-il pour l'être? (*Le Gai Savoir*, § 381). En tout cas, prendre au sérieux son attaque du christianisme qui fut pour lui un combat de toute une vie revient à se mettre en une position adéquate pour avoir chance d'entendre de quoi il s'agit.

Si Nietzsche a donc le mérite de frapper fort pour éveiller à l'écoute d'un murmure, celui du divin, sa position n'est pas sans soulever bien des problèmes. Puisque nous avons abordé ici sa pensée dans son rapport au christianisme, on ne soulèvera qu'un seul point, à vrai dire central. Nietzsche reproche au christianisme à la fois sa présomption (l'homme mis au centre, même par rapport à un Dieu qui le sauve) et son ascéticisme (exaltation de la soumission et de la mort par fidélité à Dieu). Ascéticisme lui-même présomptueux, puisque le symbole du Crucifié signifie que, finalement, il suffit de mourir une fois pour entrer dans la vie. A quoi Nietzsche oppose le symbole de Dionysos, non pas comme un symbole d'exaltation de la vie, exclusive de toute souffrance, mais comme symbole de l'écartèlement renouvelé, comme jeu indéfiniment repris de la mort cruelle et de la vie. A la fixation (de la vie sur la mort) s'oppose la danse dionysiaque (entrelacement enamouré de vie et de mort).

Mais qui, en l'espèce, manifeste le plus de présomption? N'est-ce pas, au total, Nietzsche qui, dans la volonté de briser toute fixation pour ouvrir à la bénédiction, à l'Amen, fait fi de la finitude de l'individu et semble disposer de la vie hors des conditions dans lesquelles l'homme l'affirme et est tenu de l'affirmer? Admettons même qu'il soit du divin (Dionysos) de renaître sans cesse de ses cendres. Cette renaissance à travers « mille morts amères » et sanglantes peut-elle être proposée à l'homme sans qu'il s'y brise? Ce modèle divin ne présuppose-t-il pas continuité de l'homme aux dieux? N'est-il pas présomptueux de proposer à l'individu humain d'entrer lui-même dans le mouvement propre au divin (vivre mille vies dans mille nuits)? Le christianisme n'est-il pas plus respectueux de la distance en ne proposant à l'homme qu'une mort, non pas selon un jeu trop esthétique pour ne pas dégénérer en bacchanale sanglante, mais selon le tragique de la condition humaine limitée?

La bibliographie sur Nietzsche est très abondante; voir les encyclopédies philosophiques et les ouvrages spécialisés. Nous signalons seulement des ouvrages récents concernant la confrontation avec le christianisme.

K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1re éd., Hambourg, 1935; 3e éd., 1978. — E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Hambourg, 1956. — M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, 1961; trad. franç. P. Klossowski, 2 vol., Paris, 1971. — E. Biser, *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Munich, 1962. — J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de N.*, Paris, 1966. — G. Deleuze, *La philosophie de N.*, Paris, 1967. — G. Morel, *Nietzsche. Introduction à une première lecture*, 3 vol., Paris, 1971. — E. Diet, *N. et les métamorphoses du divin*, Paris, 1972. — Y. Ledure, *N. et la religion de l'incroyance*, Paris, 1973. — P. Valadier, *N. et la critique du christianisme*, Paris, 1974; *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec N.*, Paris, 1979. — H. Pfeil, *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung*, Meisenheim/Glan, 1975. — G. Goedert, *N. critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion*, Paris, 1978. — C. P. Janz, *Nietzsche, Biographie*, 3 vol., Munich-Vienne, 1978. — É. Blondel, *Nietzsche: le 5e évangile?*, Paris, 1980.

Paul VALADIER.

NIEUWLANT (CLAESINNE VAN), béguine, vers 1540-1611. — Le nom de cette béguine apparaît pour la première fois dans un acte concédant une rente viagère signé par Amelberghe van Schaverbeke, béguine au Grand Béguinage de Sainte-Élisabeth à Gand, le 9 février 1568 (n. st.), en faveur de « Clausynken van Nieulande », du même béguinage; d'après le contexte, celle-ci semble apparentée à la donatrice, — peut-être est-elle sa nièce —, et de famille fortunée et noble.

Son père est Matthieu van Nieuwlant. Le prénom de Claesinne (Nicole en français) donna lieu au rapprochement avec « Clusine », c'est-à-dire recluse, vocable qu'on lui prêta en bonne ou en mauvaise part. Étant béguine en 1568, elle serait née vers 1540. De constitution robuste, d'une intelligence solide et d'un esprit bien formé, Claesinne menait au Grand Béguinage une vie édifiante, retirée et mortifiée, vouée à la prière, aux œuvres de dévotion et de charité. Son union avec Dieu se manifestait parfois dans des visions et des extases qu'elle ne pouvait dissimuler entièrement à ses compagnes; certaines s'en édifiaient, d'autres l'en brimaient, selon les témoignages recueillis auprès des compagnes survivantes par Ryckel vers 1630.

La renommée de cette sainte vie parvint aux oreilles de Pelgrim Pullen, prêtre zélé et spirituel, curé du béguinage de Bois-le-Duc, auteur spirituel fécond † 1608 (cf. L. Reypens, OGE, t. 3, 1929, p. 22-44, 125-143, 245-277); il vint à Gand pour rencontrer Claesinne. L'entrevue eut lieu au Petit Béguinage de Notre-Dame *Ter Hoye*, le 27 novembre 1587. Aussitôt après, Pullen le transcrivit dans un *Dialogue* qui n'est pas sans rappeler la suprême conversation de Benoît et de Scholastique; ce document nous renseigne davantage sur la doctrine de Claesinne que sur sa vie spirituelle personnelle.

Les mesures que prit en 1588 l'évêque de Gand, Guillaume Lindanus, contre certaines attitudes de Claesinne eurent pour but d'éprouver sa vertu; elle les accepta avec patience, alors même qu'elles furent mises à exécution par Pullen lui-même sur l'ordre de l'évêque. Claesinne mourut en 1611.

La doctrine de Claesinne nous est conservée dans le *Dialogue* recueilli par Pullen; ce texte est difficile, en ce qu'il rapporte une conversation libre et improvisée; le style est abrupt et plein de raccourcis, ce qui ne favorise pas le développement ordonné d'une doctrine spirituelle complexe. La première partie est un monologue de Claesinne exposant ses vues principales sur l'union suprême de l'âme avec Dieu par une « vie suressentielle »; la seconde partie, intitulée *Colloquium per interrogationes et responsiones* apporte des explications et des détails en réponse aux questions de Pullen.

Le monologue débute par l'affirmation banale que « nous devons aimer Dieu et notre prochain ». Ce double but se réalise en trois moments spirituels, « car parfois

nous sommes tirés en la Divinité, d'autres fois dans l'humanité, et à d'autres instants nous devons travailler pour le salut des hommes ». Ces trois moments ou orientations, Claesinne les caractérise par trois termes riches et suggestifs : la *descente* dans l'humanité (*nederganc*), la *montée* en Dieu (*opganc*) et la *sortie* de soi vers le prochain (*uutganc*). Les moments de descente et de montée conditionnent l'union essentielle de l'âme à Dieu, pour autant que, dans la descente dans l'humanité ou le néant de l'homme, l'âme se sépare de tout moyen créé qui ferait obstacle entre elle et Dieu, et que dans la montée, elle est apte à être informée sans intermédiaire par Dieu. Car « là où il y a néant (rien de créé, d'égoïsme humain), là il y a Dieu ».

La sortie vers le prochain se réalise quand, dans le double moment dont nous venons de parler, l'homme n'adhère plus à lui-même mais se dilate et se diffuse dans l'humanité pour souffrir sous le péché du monde et communiquer aux hommes le salut; car c'est en lui que Dieu œuvre pour le salut des hommes. Comme Pullen le dit, une telle âme œuvre « patiendo... salutem aliorum, non operando ». Dans cette sortie, l'âme pleure l'aveuglement et le malheur du pécheur, mais aussi monte en Dieu et se complaît dans sa justice et sa bonté (idée fondamentale d'Hadewijch).

Au centre de cette spiritualité, qui peut paraître abstraite, il y a le Christ vécu et imité, car l'âme s'unit à lui abaissé jusqu'au néant de la mort et élevé en son Père pour le salut du monde.

La doctrine de Claesinne demande à être bien comprise. Sans aucun doute, il faut lire ce texte dans un esprit qui écarte tout panthéisme et tout quiétisme. La crainte et la suspicion régnaient dans la seconde moitié du 16e siècle, période où sévissait le « perfectisme » (cf. P. Hildebrand, OGE, t. 6, 1932, p. 60-72, 183-193). On comprend dès lors les réticences de Ryckel et la prudence des responsables qui retardèrent l'édition projetée des œuvres de Pullen, y compris le *Dialogue* (cf. OGE, t. 3, 1929, p. 25, n. 8). L. Reypens a présenté cette doctrine; mais une étude plus poussée valoriserait ce texte qui continue la lignée spirituelle d'Hadewijch et de la *Perle évangélique*.

Le *Dialogue* est conservé dans deux mss : Bruxelles, Bibl. royale, 4920-21 (décrit dans OGE, t. 2, 1928, p. 132-138 et dans *Franciscaansch Leven*, 1933, p. 239-247), et Gand, Bibl. Univ., 1766 (décrit dans OGE, t. 19, 2, 1945, p. 211-214). — Il a été édité en entier par L. Reypens, en partie par Ryckel.

Josephus Geldolphus a Ryckel, *Vita Sanctae Beggae* (Louvain, 1631), donne une notice de Claesinne (p. 324-327) et la traduction latine partielle du *Dialogue* (p. 475-488); la notice est traduite en néerlandais dans *Het leven van de seer edele... H. Begga* (Anvers, 1712, p. 206-208). — L. Reypens, *Markante mystiek in het Gentsche begijnhof, Claesinne van Nieuwlant*, OGE, t. 13, 1939, p. 290-360, 403-444 (biographie, éd. du *Dialogue* et des documents, exposé de la doctrine).

Voir aussi : St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 4, Anvers, 1960, p. 250, 255, 346-348. — Jean de Béthune, *Cartulaire du béguinage de Sainte-Élisabeth à Gand*, Bruges, 1883, p. 228, n. 320. — Traces de l'influence : OGE, t. 17, 1, 1943, p. 207; t. 18, 1, 1944, p. 140-157; t. 21, 1947, p. 83; t. 23, 1949, p. 103 n.

Albert Ampe.

1. NIL D'ANCYRE (saint), moine, † vers 430. — 1. *Vie.* — 2. *Fiction historique et littéraire?* — 3. *Analyse de l'œuvre.* — 4. *Doctrine spirituelle.* — 5. *Influence.*

La personnalité de Nil reste encore énigmatique, malgré l'intérêt qu'elle suscite. Un moine de ce nom a sûrement vécu à proximité de la ville d'Ancyre (aujourd'hui Ankara), évêché de Petite Galatie; il est l'auteur de traités ascétiques et exégétiques dont la production s'est étalée entre 390 et 430 environ. Mais à cette œuvre ont été joints des écrits d'autres auteurs, Évagre en particulier; l'ensemble est publié en PG 79 (qui reprend des éd. plus anciennes de L. Poussines, L. Allacci et F. Suarès, etc.); nous tiendrons compte en outre de notre lecture des mss de son *Commentaire du Cantique*, encore inédit.

1. **Vie.** — Les données biographiques sont extrêmement réduites. La première mention de Nil, en dehors des *Chaînes* de Procope (6e s.), se trouve dans le *Chronicon* de Georges le Moine (9e s.). L'œuvre fournit cependant quelques repères chronologiques que nous tâcherons de confirmer par des témoignages externes.

1° Que Nil ait été *moine aux environs d'Ancyre*, à la fin du 4e et au début du 5e siècle, ressort de ses œuvres.

1) Les premiers écrits datables paraissent de peu antérieurs à 390 : la lettre I, 257 (PG 79, 173bc) à Dioclétien, évoque comme un vivant l'hérésiarque Apollinaire, mort vers 390. — 2) La dédicataire du traité *Sur la pauvreté volontaire*, Magna, « diaconesse d'Ancyre » (967b), semble devoir être identifiée avec la Magna du ch. 67 de l'*Histoire Lausiaque* (vers 420) qui, écrit Pallade, mena après son veuvage « une vie très ascétique et sage » à Ancyre. — 3) Le moine Albianos, à qui Nil consacre un éloge, originaire de Galatie et élevé à Ancyre (700c), s'est retiré « auprès de nos ascètes... dans la montagne près de la ville dont Léontios... fut évêque » (704a). Or Socrate (*Histoire ecclésiastique* VI, 18, PG 67, 717b) et Sozomène (*Histoire...* VI, 34, PG 67, 1396c-1397a) mentionnent un Léontios évêque d'Ancyre, membre du synode qui déposa Jean Chrysostome en 404. — 4) Les mss qui transmettent les œuvres de Nil l'appellent très souvent « moine » ou « ascète ». L'*Ottob. gr.* 250 (11e s.), qui semble reproduire l'éd. originale des *Lettres* (cf. *infra*) précise même : « Nil d'Ancyre en Galatie ».

2° Ancyre était à la même époque un *centre monastique* bien vivant, avec des monastères dans la ville même et dans les environs. Autour de Magna, « vivaient peut-être plus de deux mille vierges », écrit Pallade, qui cite aussi Véros (ch. 66) et un autre « miséricordieux » (ch. 68). Selon Sozomène, les villes et villages de Galatie comptaient un grand nombre de « philosophes ecclésiastiques », qui peuplaient les solitudes de la région. Ainsi la ville d'Ancyre et ses environs pouvaient-ils offrir à un écrivain ascétique de cette époque un public de lecteurs et un groupe de disciples.

D'après Cl. Foss (*Late Antique and Byzantine Ankara*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 31, 1977, p. 29-87), l'archéologie d'Ancyre livre des indications qui confirment la présence de moines à cette date. Le temple de Rome et d'Auguste, remanié et christianisé vers le 5e siècle, a dû servir de monastère; peut-être Nil y vécut-il. Sous le sanctuaire musulman édifié sur la colline proche de la citadelle, on relève les traces d'un autre établissement, peut-être celui où séjourna Albianos.

3° Plusieurs lettres de Nil, qui ont toute chance d'être authentiques, attestent *son estime pour Jean Chrysostome* : il l'appelle « Jean le divin » (I, 184), « homme théophore » (I, 309) et use, en jouant sur son nom, d'une métaphore, « fleuve d'or » (II, 183); il lui applique l'expression paulinienne « lumière du monde » (II, 294; III, 199). Certaines lettres dénotent une réelle intimité entre les deux personnages (II, 294,

où Chrysostome raconte à ses proches une vision). La plus remarquable est celle où Nil refuse à l'empereur Arcadius ses prières pour la capitale éprouvée par un tremblement de terre et un incendie : châtiment pour une ville qui a injustement exilé son évêque (II, 165, entre avril et septembre 407; cf. A. Cameron, *The authenticity...*). Nil s'y montre chaleureux en faveur de Chrysostome, « colonne de l'Église, lumière de la vérité, trompette du Christ ».

Georges le Moine (*Chronicon* IX, 9) nomme Nil dans une liste d'élèves de Chrysostome, avec Proclus, Pallade, Théodoret, Marc le Moine, Isidore de Péluse, dans un contexte qui se situe en fin 4e-début 5e siècle (cf. K. Heussi, *Untersuchungen*, p. 12). Il est donc probable que Nil a été effectivement un des disciples et admirateurs du Patriarche, qu'il aurait fréquenté dans la capitale plutôt qu'à Antioche. Chrysostome fut installé à Constantinople en 398; il y accueillit les Longs Frères, chassés d'Égypte en 399-400.

D'après Cl. Guillaumont (SC 170, 1971, p. 393-394), un exemplaire du *Traité pratique* d'Évagre se trouvait à Constantinople au 5e siècle. Dans ce milieu évagrien, autour de 400, Nil aurait pris connaissance de l'œuvre d'Évagre, qui exerça sur la sienne une influence très sensible. Tels sont les seuls indices biographiques qu'on peut tirer des écrits. La chronologie reste floue. Quelques points d'appui supplémentaires seront fournis par l'analyse de ses œuvres.

2. **Nil, fiction historique et littéraire**? — Le silence des contemporains montre que, de son temps, la réputation de Nil n'a pas dépassé les limites géographiques d'Ancyre. Par contre, après sa mort, le *corpus* rassemblé sous son nom a joué un rôle important dans l'histoire du monachisme et de la spiritualité, aboutissant à la fiction d'un Nil sûrement fort différent du personnage historique que la critique essaie de redécouvrir (voir la controverse entre Degenhart et Heussi). La tâche a été encore compliquée par l'onomastique : le nom de Nil est très fréquent dans la spiritualité orientale; plusieurs destinataires des lettres d'Isidore de Péluse († vers 435; DS, t. 7, col. 2097-2103) portent ce nom; 7 lettres de Nil sont adressées à des homonymes; la tradition manuscrite très embrouillée de ses œuvres n'a pas encore fait l'objet d'une étude complète.

Toutefois, cet habit dont l'histoire a revêtu Nil n'a pas seulement joué le rôle d'un linceul qui nous le cache, c'est aussi le costume qui pare un moine obscur d'une renommée universelle. Autrement dit, l'étude de son œuvre ne doit pas négliger ce Nil fictif, inséparable de l'histoire des textes transmis sous son nom. Telle est la perspective selon laquelle nous analyserons ses œuvres.

3. **Analyse de l'œuvre.** — 1° Traités ascétiques. — 1) *Au moine Agathios*, ou *Péristeria* (Πρὸς Ἀγάθιον μονάζοντα; PG 79, 812-968). Le prologue, d'allure autobiographique, relève peut-être de la fiction littéraire. L'auteur y rappelle les circonstances de la composition : rencontrant Agathios au cours d'une promenade près de la ville, il décide d'écrire ce texte en hommage aux qualités exemplaires d'une contemporaine, Péristeria (813bd) : a) vertus personnelles (continence, modestie); b) vie spirituelle (méditation des paroles de Dieu, prière intense); c) souci d'autrui (des pauvres et des religieux); d) combat spirituel contre les tentations du diable et les afflictions. Ces quatre points sont examinés dans une succession de courts chapitres, illustrés d'exemples scripturaires. Nil y fait l'éloge de la vie religieuse, du célibat consacré, dans un style prolixe et rhétorique (c'est le plus long de ses traités).

Depuis Le Nain de Tillemont (*Mémoires*, t. 14, p. 209), on a douté de l'authenticité nilienne. Heussi, au contraire de Degenhart, le classe parmi les faux. Nous pensons, avec Ringshausen, qu'il faut restituer l'œuvre à Nil d'Ancyre, et qu'elle fut écrite au début de sa carrière littéraire (après 390), à l'époque où, encore ignorant de l'œuvre d'Évagre, Nil lisait surtout Origène, Basile de Césarée et Grégoire de Nysse. Il existe une assez grande parenté de style et d'expression entre ce texte et le *Commentaire sur le Cantique des cantiques* de Nil. Les thèmes abordés rappellent souvent ceux du *Commentaire* (l'expression ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος n'est utilisée chez Nil que dans ces deux œuvres). Nil y cite cinq fois le *Cantique* (1, 10a, 960d-961a; 1, 10b, 821cd; 4, 4, 961a; 4, 16, 905cd; 7, 4, 961a); le v. 1, 10ab a un commentaire analogue dans les deux œuvres. Au 7e siècle, Anastase le Sinaïte, dans ses *Hypotheseis*, cite trois fois ce traité (PG 89, 349, 437, 536) en l'attribuant à « Nil, moine ».

Une difficulté demeure pourtant : si Péristeria doit être identifiée avec cette chrétienne d'Alexandrie, morte avant 451 (elle est citée dans les Actes du concile de Chalcédoine, coll. Acta conciliorum œcumenicorum II, 1, 2, éd. E. Schwartz, Berlin-Leipzig, 1933, p. 17-18; cf. Heussi, *Untersuchungen*, p. 161), elle devait être bien jeune vers 390.

2) *De la supériorité des moines* (1061-1093). — En 27 chapitres, Nil analyse « la supériorité de la vie monastique au désert sur la vie ascétique dans les villes » (titre en grec). L'anachorèse prend pour modèle le séjour purificateur des Hébreux au désert (1072a), celui de Jean-Baptiste (1073d). Le calme du désert ne réveille pas le souvenir par l'imagination, donc n'excite pas la passion (1073c). L'attitude de Marie est préférable à celle de Marthe (1080bc) : celui qui a choisi de mener une vie retirée s'approche de Dieu par la méditation des paroles spirituelles et la prière intense (1084d). Les moines des villes sont semblables aux colombes, alors que ceux du désert, comme la tourterelle, sont indépendants (1092bc), réminiscence de *Cant.* 1, 15 et 2, 12.

Ce traité, qui met en œuvre les lieux communs de la littérature monastique, évoque surtout *Contre les adversaires de la vie monastique* de Jean Chrysostome (PG 47, 319-386; cf. DS, t. 8, col. 346), composé entre 378 et 385.

3) *Discours ascétique* (Λόγος ἀσκητικός), où Nil expose sa conception de la vie monastique, à partir de la réalité de son temps (75 ch.; 720-809).

Sens de la vie monastique (ch. 1-20) : la vie relâchée des moines qui se plaisent dans le tumulte du monde s'oppose à la vraie philosophie, recherchée dans le calme au désert par la maîtrise des passions. L'ascèse éducatrice (728b) doit conduire à la contemplation (748a).

Devoirs monastiques (ch. 21-45) : la direction spirituelle (748d, 749c) est l'art des arts (748d). Le maître doit entraîner ses disciples par l'exemple (753d). Les disciples lui obéiront, car ils ont besoin d'une règle qui les guide (772-773).

Purification et combat spirituel (ch. 46-65) : extirpant de son âme les images qui excitent les passions (781a), le moine résiste à leurs assauts successifs (788) par

l'anachorèse (792d-793a), pour se consacrer au combat contre les esprits du mal (793c).

L'âme parfaite (ch. 66-75) est « sans souci » (τὸ ἀμέριμνον, 800d); délivrée des sens, elle atteindra la contemplation des intelligibles (809a).

Le ton de l'ensemble traduit la maturité de l'auteur. L'influence d'Évagre est sensible dans le vocabulaire, et surtout dans les deux dernières parties (succession des passions, notion d'ἀμέριμνον, et contemplation).

4) *Sur les maîtres et les élèves* : ce petit traité, édité pour la première fois en 1908 (cf. bibliographie), reprend les thèmes de la seconde partie du *Discours ascétique*, dans le style des sentences évagriennes. La version syrienne porte d'ailleurs le nom d'Évagre. L'attribution à Nil n'est pas absolument certaine (cf. *infra* 4°).

5) *De la pauvreté volontaire* (Περὶ Ἀκτημοσύνης ; 968-1060) est le plus élaboré des écrits ascétiques de Nil, véritable exposé de son idéal monastique.

Les ch. 1-35 étudient les trois aspects de la pauvreté : a) la pauvreté sublime (Adam avant la chute, ch. 14-19); — b) la pauvreté la plus basse, déchéance de l'idéal chez les moines qui, tout entiers absorbés par leurs occupations, n'ont plus un instant à consacrer à Dieu (ch. 33-34). Nil s'oppose aussi à la totale oisiveté (ch. 21) que recommandaient les Messaliens (DS, t. 10, col. 1074-1083) et les Acémètes (DS, t. 1, col. 169-175); — c) Idéal de la pauvreté moyenne, avec le travail manuel (ch. 24, cf. 2 *Thess.* 3, 6-12). Il faut accorder au corps son juste rôle (ch. 35-37). Libérant des soucis qui assaillent le moine, la pauvreté moyenne le rend ἀμέριμνος (ch. 36) et lui permet d'imiter Dieu (ch. 43-44) par la prière et la méditation (ch. 45-47). La pauvreté, limitant l'imagination, facilite la lutte contre les mauvaises pensées (λογισμοί; cf. DS, t. 9, col. 955-958). L'âme contemplera les beautés supérieures de Dieu (ch. 61). A l'imitation du Christ, les moines se feront humbles et obéissants (ch. 66), rendus pacificateurs par leur douceur (ch. 67).

Très évagrien par l'esprit et les notions présentées (nécessité du travail manuel, lien entre imagination et mauvaises pensées, éloge de la douceur), ce traité l'est aussi dans le vocabulaire. La rédaction de ce texte fut entreprise peu après le *Discours ascétique* (968c). L'allusion aux troubles qui ont causé le départ des Acémètes de la capitale en 425, permet de proposer 426-427 comme date de composition de *La pauvreté volontaire*. C'est le plus tardif des écrits datables de Nil; on suppose qu'il est mort peu après, peut-être vers 430.

6) *Discours sur Albianos* (696-712) : l'éloge de ce moine, inconnu par ailleurs, a été composé après 404. D'abord moine à proximité d'Ancyre, il entreprit un voyage à Jérusalem (704a) et au désert de Nitrie (700b) où il semble être mort. Sa vie ascétique exemplaire était fondée sur une pratique de la Bible (708c-709a), dans la pauvreté (709) qui lui assura la joie (712a). Le ton de l'*encomion* est sensible dans la rhétorique de Nil qui use ici des métaphores communes (pierres précieuses des vertus, tempête des passions). Le style oratoire de l'œuvre, propre au genre, rappelle plutôt les premiers écrits de Nil.

2° Œuvres exégétiques. — 1) *Commentaire sur le Cantique des cantiques* : la *chaîne* dite de Procope sur le *Cantique* (PG 87/2, 1545-1754) cite 61 courts extraits de Nil et *la Chaîne des Trois Pères* utilise le *Commentaire* nilien (PG 122, 537-686). Les mss de la chaîne du groupe A de Faulhaber (cf. DBS, t. 1, col. 1158) transmettent un texte plus long. Cette chaîne à deux auteurs livre, jusqu'à *Cant.* 4, 1, avec le *Commentaire* de Nil, l'intégralité des *Homélies sur le Cantique* de Grégoire de Nysse. On peut penser que ce groupe est aussi un témoin du texte complet de Nil. Un 3e groupe représenté par un unique ms (*Cantab. Trin. Coll.* 0 1 54, 11e s., non recensé par Faulhaber) confirme le fait par la citation des mêmes passages de notre auteur. Ce ms commente tout le texte biblique, verset par verset, si bien que le *Commentaire* de Nil, quoique toujours inédit, est un des plus complets de la tradition grecque (nous en préparons l'éd. et la traduction pour la collection SC; CPG 3, n. 6051 annonce une autre éd. préparée par H. Rosenbaum).

Nil expose sa méthode et ses intentions dans un Prologue assez long : le *Cantique* est « une prophétie du cortège nuptial mystique de l'âme parfaite et du Verbe de Dieu ». Selon son interprétation allégorique, influencée surtout par Origène (cf. DS, t. 2, col. 95-96), l'épouse est une figure de l'Église des Nations, ou de l'âme individuelle. Sa christologie, inspirée de celle d'Athanase, place au centre de la révélation la réalité de la mort du Verbe-Fils de Dieu et son triomphe, comme κυριακὸς ἄνθρωπος, par la résurrection. Cependant, si Nil s'inspire d'Origène (pour l'interprétation des noms bibliques), le sens de son *Commentaire* est nettement marqué par le milieu monastique : la quête spirituelle dont il est question est celle de l'âme du moine. L'expression souvent ampoulée, une rhétorique sinueuse, et plusieurs passages rappellent *Péristeria*. Le *Commentaire* pourrait en être contemporain. Nil avoue au début entreprendre ce travail au seuil de la vieillesse, alors que son intelligence est encore pleine de force. S'il ne s'agit pas d'un topos rhétorique, on peut en déduire que Nil aurait écrit ce texte vers le milieu de sa vie (sur les âges des moines, voir la bibliographie donnée par P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, n. 51, p. 160, n. 55, p. 162).

2) *Autres fragments*. — a) *Sur l'Ecclésiaste*. Selon S. Lucà (*N. d'A. sull'Ecclesiaste...*), des scholies d'un commentaire sont transmises par les chaînes de Procope (éd. S. Leanza, *Procopii... Catena in Ecclesiasten*, CCG 4, 1978, p. 7, 10, 19, 21, 28, 36, 39; mais la dernière doit être restituée à Évagre, cf. P. Géhin, *Un nouvel inédit d'É. le P.: son Commentaire de l'Ecclé...*, dans *Byzantion*, t. 49, 1979, p. 193), les mss *Barb. gr.* 388 et *Chis. gr.* 27; une confrontation de ces divers travaux devrait permettre de juger de toutes les attributions.

b) *Sur les Psaumes*. Au début de *Péristeria* (812d-813a), Nil se dit accaparé εἰς τοὺς ψαλμοὺς ἀσχολιαν. Mais il est difficile de trouver trace d'un commentaire suivi. Les rares scholies présentées sous son nom dans les chaînes sur les Psaumes et repérées par R. Devreesse (*Les anciens commentateurs...*) semblent être des extraits de ses œuvres. Il serait surprenant que le mot ἀσχολία (embarras, difficulté) désigne un ouvrage écrit; il pourrait s'agir de l'apprentissage de la récitation du Psautier par le moine débutant.

c) Quelques fragments sont attribués à Nil dans la chaîne sur l'*Exode et les Rois* du *Barb. gr.* 569 (Devreesse, DBS, t. 1, col. 1113). — d) Une enquête à travers les chaînes de Nicétas sur *Hébreux*, *Jean* et *Matthieu* pourrait identifier les fragments attribués à Nil (cf. Devreesse, DBS, t. 1, col. 1171, 1202).

3° Nil directeur spirituel : les *Lettres*. — Les œuvres que nous venons d'analyser offrent le portrait d'un moine aux doctrines modérées. Au cours des 5e et 6e siècles, lors de l'établissement de l'orthodoxie, en réaction contre les hérésies, il est compréhensible

qu'on ait voulu amplifier son image, d'abord par la constitution de recueils de *Lettres* de Nil. L'édition d'Allatius (Leone Allacci † 1669), Rome, 1668, reproduite en PG 79, 81-581, comprend 1061 lettres, réparties en trois livres de 333 numéros, auxquels s'ajoute un 4e de 62 lettres. J. Gribomont (cf. bibliographie) a établi, à partir du ms *Ottob. Gr.* 250, que la collection primitive comprenait trois livres, respectivement de 329 lettres (perdues), 375 et 323, soit 1027 numéros; elle est fournie partiellement dans les trois premiers livres d'Allatius, complétés par des lettres de recueils disparates.

L'édition originale contient des passages importants du *Discours ascétique* et de nombreux extraits de Chrysostome et d'auteurs plus anciens (identifiés par Haidacher et Heussi). J. Cameron relève que plusieurs adresses ne peuvent être antérieures au 6e siècle. D'autres lettres sont des faux, délibérément introduits pour montrer que Nil a combattu les hérésies (I, 286 à Gainas, résume, contre l'arianisme, le sermon sur *Héb.* 1, 3 de Chrysostome). La lettre IV, 1, qui déconseille « à son disciple » la lecture de l'ancien Testament, est aussi une contrefaçon, contredite dans d'autres œuvres niliennes, et surtout par une pratique permanente de toute la Bible chez Nil. Les lettres IV, 61 et 62, sur la décoration des églises et saint Platon d'Ancyre, ne sont connues que par leur citation au 7e Concile œcuménique de Nicée (787) contre l'iconoclasme, et pourraient avoir été composées dans ce but.

Les épîtres adressées à des personnages connus sont très rares. Nil n'a correspondu avec aucune personnalité ecclésiastique contemporaine. Le recueil a dû être publié, — à partir d'un fonds original et local —, au 6e siècle, lorsqu'il est devenu important de fournir à la tradition chrétienne l'œuvre d'un moine orthodoxe (surtout après la condamnation d'Évagre en 553), consulté par 600 correspondants différents sur les sujets les plus divers. Ainsi est accréditée l'image de Nil, directeur spirituel, dont la renommée s'étend à tout l'empire.

4° Nil ascète du Sinaï? *Les Narrations du meurtre des moines du Sinaï* (Διηγήματα; 589-693; cf. BHG, n. 1301-1307). — Ce récit pose divers problèmes.

Heussi par la critique interne (*Untersuchungen*, p. 124-159) et J. Henninger par une étude ethnographique (cf. bibliogr.) ont conclu qu'il s'agissait d'une fiction, avec tous les ingrédients d'un roman byzantin postérieur au 5e siècle : allure autobiographique, attaque des moines du Sinaï par des bédouins, sacrifice d'un chameau et consommation de sa chair crue, perte du fils, retrouvé puis reconnu par son père, épilogue heureux. On pourrait ainsi croire que cet écrit (qui lui est attribué par tous les mss) a pour but de nimber l'icône de Nil d'une lumière surnaturelle, en faisant de lui un moine aux aventures merveilleuses. L'auteur pourrait être un autre Nil, moine du Sinaï qui aurait trouvé son thème dans la lettre IV, 62, où l'on raconte comment un ermite du Sinaï, originaire de Galatie, perdit son fils lors d'une attaque païenne, puis le retrouva grâce à l'intervention miraculeuse de saint Platon d'Ancyre; à moins que cette lettre n'ait été introduite dans le recueil pour prouver la paternité nilienne du récit.

Mais des critiques plus récents pensent autrement. Ringshausen (p. 25-30) croit pouvoir identifier l'auteur des *Narrationes* avec celui du *Commentaire du Cantique*, de la *Péristeria* et du *Sermon sur Luc* (cf. *infra*). D'autre part, V. Christidès classe le récit parmi les « romans historiques » (cf. H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1927, p. 91) et reconnaît à la fois son importance pour l'étude de la religion pré-islamique, et la valeur des connaissances topographiques et historiques de l'auteur sur les moines du Sinaï et leurs relations avec les Sarrazins qui les entouraient; opinion confirmée en substance par P. Mayerson, qui date le récit du 5e siècle. L'éd. critique annoncée par F. Conca apportera peut-être des lumières sur la question (cf. bibliogr.).

La « légende » de saint Nil du Sinaï est en tout cas authentifiée quasi-juridiquement par le *Synaxaire* de Constantinople, constitué au 10e siècle. Le nom de Nil y est mentionné trois fois : le 10 novembre (simple mention dans un ms), le 12 novembre (récit complet), le 14 janvier avec les Quarante moines martyrs du Sinaï (éd. H. Delehaye, p. 209, 217, 390). La notice du 12 novembre dépend des *Narrationes*, sauf sur deux points : Nil aurait été éparque de Constantinople sous Théodose le Grand (379-395), et ses restes auraient été transportés dans l'église de l'orphelinat Saint-Paul. Dès lors, le Nil du Sinaï est identifié à l'auteur des écrits ascétiques, depuis Nicéphore Calliste (14e s.) qui cite la « légende » dans son *Histoire ecclésiastique* (XIV, 54, PG 146, 1256ac, après avoir mentionné Nil parmi les moines, 1157a, et à propos d'Isidore de Péluse, 1252a) jusqu'aux études critiques récentes.

5° Nil-Évagre. — Certains écrits de Nil paraissent directement apparentés à ceux d'Évagre, au point que leur paternité ne peut être établie d'après les seuls critères littéraires (SC 170, p. 394, n. 1). De plus, hasard ou volonté déterminée, le nom de Nil a bel et bien été utilisé dans la tradition grecque pour transmettre nombre d'œuvres d'Évagre. Les travaux critiques, entrepris depuis une cinquantaine d'années, permettent maintenant de restituer à Évagre ce dont il est l'auteur, principalement par la comparaison avec la tradition syriaque, c'est-à-dire : *De la prière*, *A Euloge*, *Des huit esprits de malice*, *Des diverses mauvaises pensées*, l'*Exhortation aux moines* (cf. art. *Évagre*, DS, t. 4, col. 1736-1737) et plusieurs recueils de *Sentences* (reproduits dans PG 79). Même si, comme l'écrit C. Guillaumont (SC 170, p. 409, n. 8), l'édition de PG 79 a « malencontreusement majoré » la confusion qui n'existe que dans une branche de la tradition (précisément la branche constantinopolitaine), les raisons de cette confusion restent un problème littéraire ou théologique mystérieux. Que la fausse attribution à Nil ait permis de continuer à lire Évagre après sa condamnation (A. Guillaumont, *Kephalaia*, p. 168), n'est évidemment pas la seule explication, puisque d'autres branches de la tradition ont conservé les vraies attributions. La question reste ouverte.

6° Pseudo-Nil. — Outre des œuvres d'Évagre, on a attribué à Nil un certain nombre d'autres écrits qui ne lui appartiennent pas, comme si, dès le 7e siècle, sa renommée était telle qu'on pût, comme aux plus grands (Basile ou Chrysostome par ex.), lui faire endosser la paternité d'ouvrages les plus divers :

— *Sur les huit pensées de malice* (1436-1472) : compilation de Cassien, qui contient aussi une paraphrase d'Évagre et de Jean Climaque. Ce texte n'est pas antérieur au 7e siècle.

— *Collections gnomiques de sentences* (Γνῶμαι; 1240-1264), présentes sous des formes différentes dans de nombreux mss grecs (et quelques mss syriaques). Le repérage et l'histoire de ces extraits divers ou paraphrases de Nil ont été entrepris par P. Bettiolo.

— *Enchiridion d'Épictète* (1285-1312) : ce manuel, légèrement interpolé, christianisé, est postérieur à Nil (cf. art. *Épictète*, DS, t. 4, col. 835-837).

— *Discours ascétique et divers* (1280-1285), conservé en grec et en arabe (*Vat. ar.* 71, fol. 151r-162v); le contenu banal de ce traité semble sans rapport avec le style de Nil.

— *Une lettre et un discours*, conservés en arabe et en syriaque dans les mss *Paris. Syr.* 239 et *Paris. Syr.* 195, représentent en fait une compilation de Joseph Hazzāyā et d'Isaac de Ninive (cf. CPG 3, n. 6083).

7° Autres œuvres. — Outre un *Sermon* sur *Luc* 22, 36 qui a de bonnes chances d'être authentique (1264-1280), quelques œuvres sont citées par des écrivains plus tardifs :

— Photius cite des passages de deux discours sur Pâques, et trois sur l'Ascension (*Bibliothèque*, *cod.* 276, éd. R. Henry, t. 8, Paris, 1977, p. 120-131), dont le premier est une abréviation de Proclus, et le troisième un extrait de Nestorius (cf. CPG 3, n. 6078).

— D'après Nicéphore Callisto (PG 146, 1256b), Nil serait l'auteur d'un traité *Contre les païens*, dont il ne reste rien par ailleurs, de même que d'un traité dédié *à Eucarpios*, d'après Anastase le Sinaïte (PG 89, 357).

4. **Doctrine spirituelle.** — Longtemps tributaire de celle d'Évagre et du trop grand crédit accordé aux *Lettres*, la spiritualité de Nil doit être ramenée à sa juste mesure, à partir de la lecture de ses écrits ascétiques et de son *Commentaire sur le Cantique*.

1° *Le monachisme* est à la fois le centre et l'axe de la réflexion spirituelle de Nil. La vie solitaire (ὁ μοναδικὸς βίος, 724a, ὁ μονήρης βίος, 729b, 748c) est l'unique forme de vie qui puisse mener à l'union en Dieu dans la contemplation, au retour à la vie angélique. Cette conception, développée dans les traités ascétiques, est très présente aussi dans sa lecture du *Cantique des cantiques*, dont on peut dire que Nil fait un texte monastique : l'épouse est l'âme du moine qui lutte contre les passions, la vaine gloire, les fausses opinions, pour rechercher dans la prière la présence de Dieu, malgré les tribulations de la vie terrestre. Le monachisme est défini comme la vraie philosophie (732c, 720a, 721c) qui mène à la vraie connaissance de l'être (721b); les premiers moines furent les apôtres (720a, 721c, 996cd). L'exigence primordiale de la vie monastique est l'anachorèse : les moines doivent fuir les villes, leur agitation stérile, les passions qu'elles suscitent. Le désert (c'est-à-dire la vie dans les endroits paisibles) est le lieu du calme (ἡσυχία; cf. DS, t. 7, col. 384-399), indispensable à la maîtrise des passions, qui permettra d'atteindre l'*hèsuchia* intérieure, par l'émulation mutuelle des moines qui ont choisi le cénobitisme (1236b, 1016b).

2° *L'ascèse* libère le moine des liens terrestres et charnels. Le débutant y est aidé par le discernement de son supérieur (διάκρισις) dans la direction spirituelle (κατόρθωσις, διόρθωσις). Mais l'ascèse ne se suffit pas à elle-même (721b, 1028b), elle est une étape pédagogique vers la contemplation (728b, 748a).

Recherche de la vie vertueuse (1028d, 1045b), elle prend principalement la forme du *combat spirituel*; Nil amplifie les métaphores pauliniennes : le combat contre les passions (1021a) est beaucoup plus difficile que le combat du stade (845b). Il requiert méthode et endurance (769d). Il faut lutter nu (1021a) et oint pour ne pas donner prise au démon (800b). De nombreux développements exégétiques sur le *Cantique* concluent par une telle exhortation au combat spirituel.

La pauvreté moyenne (cf. *supra*) représente l'idéal ascétique dans lequel le *travail manuel* permet de donner au corps sa juste place, en soumettant la chair à la volonté de Dieu, à sa providence (1048bd).

L'Écriture sainte lue et méditée, corollaire du combat spirituel, est « comme une source inépuisable » (Prologue du *Comment. sur le Cant.*) qui abreuve l'âme du moine. L'œuvre de Nil témoigne de cette rumination permanente du texte inspiré. La méditation individuelle de l'Écriture procure une jouissance (τέρψις, 996b; plusieurs occurrences du mot en ce sens). La psalmodie en commun des *Psaumes* traduit une piété unanime et exprime une expérience spirituelle communautaire (1056cd).

3° *La prière et la contemplation.* — L'âme qui progresse vers la vie céleste deviendra lumière du monde (1033c); elle se hâte vers le but pour recevoir la récompense de l'appel d'en-haut (*Phil.* 3, 14, citation très usuelle); car le temps est court (748d, 1024cd, 1044a; *Com. sur le Cant.* 1, 9). Il faut prier sans cesse, d'abord en paroles pour chasser les mauvaises pensées (1004c), puis en silence, en vrai imitateur de Dieu (1025cd). Persévérant comme le fut Abraham (1045a), le moine pratique la prière intense (προσευχὴ ἐκτενής, 813c, 1044c, 1084d). La distinction des trois sortes de contemplation (φυσική, ἠθική, θεολογικὴ θεωρία, 1009c) semble relever chez Nil davantage de l'emprunt littéraire (Origène, Évagre) que d'une conception très assurée. Selon lui, la contemplation des œuvres de Dieu (1052b, 1053c) entraîne à la contemplation des réalités supérieures (708a, 809a). Rendue semblable à Dieu (κατ'εἰκόνα θεοῦ, 1025a), l'âme est en marche vers la plus haute perfection (949b), retour à la vie angélique (ἀγγελικὴ πολιτεία, 700a), ou vie spirituelle (... εἰς πνευματικὴν ἀγωγήν, « vie qui n'est plus dans la chair, mais dans l'esprit », 1032b).

En regard des œuvres de Basile, Évagre ou Jean Chrysostome, l'apport de Nil est limité; il donne surtout l'impression d'en utiliser les lieux communs, estompant les traits excessifs du monachisme primitif. Il contribue à l'instauration doctrinale d'un monachisme tempéré, humain, promis à un large et durable succès.

5. **Influence.** — Mêlée à celle d'Évagre, la pensée de Nil a survécu surtout dans le monachisme de langue grecque. La tradition manuscrite de ses écrits y est très abondante.

Dès le 7e siècle et durant tout le moyen âge, il fut un des auteurs favoris des moines grecs. Outre les citations d'Anastase le sinaïte et de Photius, on trouve des traces du *Discours ascétique* chez le Pseudo-Maxime (*Loci communes*, PG 91, 725d, 852c, 945c). Assez souvent cité dans les Florilèges damascéniens (*Sacra parallela*, PG 95-96), on y met sous son nom des écrits qui ne sont pas toujours siens. Son nom figure ensuite dans presque tous les florilèges ascétiques, par exemple l'*Evergetinon* (citations des sentences de PG 79, 1240-1249), et ceux de Jean l'Oxite; cf. art. *Florilèges*, DS, t. 5, col. 475-510.

Dans la profusion de recueils ascétiques que contiennent les mss, le nom de Nil est très souvent associé à des sentences disparates. C'est le cas de la collection de PG 79, 1240-1249, dont la fin est constituée d'extraits de *La pauvreté volontaire* et de *La supériorité des moines*. Le ms *Vatop.* 57 (cf. SC 170, p. 220-221) attribue à Nil 34 *Chapitres neptiques*, qu'on retrouve dans l'*Anthologie gnomique* et les *Gnostica* d'Élie Ecdicos (cf. DS, t. 4, col. 576-578), mis ailleurs sous le nom de Maxime (PG 90, 1401-1461). Au 18e siècle la *Philocalie* de

Macaire de Corinthe (cf. DS, t. 10, col. 10-11) et de Nicodème l'hagiorite (Venise, 1782; 3e éd., Athènes, 1957) fait à Nil la part belle en publiant son *Discours ascétique* et en mettant sous son nom le traité d'Évagre *Sur la prière* (t. 1, p. 190-232).

Son rôle n'est pas négligeable dans les traditions orientales : de nombreux mss syriaques — dont certains remontent au 7e s. — lui attribuent des lettres, traités ou sentences, dont la tradition semble originale, en tout cas souvent indépendante du grec. En arabe, un choix de 400 lettres fut traduit à Alep en 1731, mais des extraits divers étaient en circulation dès le 16e siècle. En arménien, seule est connue la version du traité *Sur les maîtres et les élèves*.

Dans le monde latin, initié au monachisme par Cassien et ouvert à l'influence d'Évagre par les traductions de Rufin (début 5e s.), puis de Gennade, Nil n'a guère eu de place. Outre une traduction ancienne des *Narrations* et deux versions du traité *Des huit mauvaises pensées* pseudo-nilien, on connaît seulement une version du 6e siècle de *Sur les maîtres et les élèves*.

1. **Études d'ensemble.** — S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 14, Paris, 1709, p. 189-218. — F. Degenhardt, *Der hl. Nilus Sinaita*, Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 6, Münster, 1915; *Neue Beiträge zur Nilusforschung*, Münster, 1918. — K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, TU 42/2, Leipzig, 1917; *Das Nilus-Problem*, Leipzig, 1921. — J. Quasten, *Patrology*, t. 3, Utrecht-Anvers, 1960, p. 496-504; trad. franç., Paris, 1963, p. 603-705. — H. Ringshausen, *Zur Verfasserschaft und Chronologie der dem Nilus Ancyranus zugeschriebenen Werke*, Francfort/Main, 1967.

DTC, t. 11, 1931, col. 661-674 (M.-T. Disdier). — EC, t. 8, 1952, col. 1882-1883 (I. Hausherr). — BS, t. 9, 1967, col. 1008-1009 (R. Janin). — CPG 3, 1979, n. 6043-6084. — DIP, t. 6, 1980, col. 296-298 (J. Gribomont).

2. **Œuvres ascétiques.** — P. Van den Ven, *Un opuscule inédit attribué à S. Nil*, dans *Mélanges G. Kurth*, t. 2, Liège, 1908, p. 73-81 (texte latin et grec de *Sur les maîtres et les élèves*). — J. Muyldermans, *Le De magistris et discipulis de S. Nil*, dans *Le Muséon*, t. 55, 1942, p. 93-96 (corrections textuelles); *S. Nil en version arménienne*, *ibidem*, t. 56, 1943, p. 78-113. — Ch. Astruc, *Miscellanea graeca dans un recueil provenant de Ch. de Montchal*, dans *Scriptorium*, t. 8, 1954, p. 293-296 (nouveau ms du Discours sur Albianos).

3. **Œuvres exégétiques.** — M. Faulhaber, *Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen*, Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 4, Vienne, 1902, p. XI-73. — A. Sovič, *De Nili monachi commentario in Canticum... reconstruendo*, dans *Biblica*, t. 2, 1921, p. 45-52. — R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, DBS, t. 1, 1928, col. 1158-1161, 1163, 1171, 1202; *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Studi e Testi 264, Rome, 1970, p. 324. — R. Browning, *Le commentaire de S. Nil... sur le Cantique..*, dans *Revue des études byzantines*, t. 24, 1966, p. 107-114. — J. Kirchmeyer, *Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le Cantique?*, dans *Studia Patristica* VIII = TU 93, Berlin, 1966, p. 406-413. — S. Lucà, *Nilo d'Ancira sull'Ecclesiaste, dieci scolii sconosciuti*, dans *Biblica*, t. 60, 1979, p. 237-246. — H.-U. Rosenbaum, *Der Hoheliedkommentar des N. von A.* (Ms Ogden 30 und die Katenenüberlieferung), dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 91, 1980, p. 187-206.

4. **Lettres.** — S. Haidacher, *Chrysostomusfragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus*, dans *Chrysostomica*, t. 1, Rome, 1908, p. 226-234. — U. W. Knorr, *Der 43. Brief des Basilius d. Gr. und die Nilus-Briefe*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 58, 1967, p. 279-286 (cette lettre serait de Nil). — J. Gribomont, *La tradition manuscrite de S. Nil.* I. *La Correspondance*, dans *Studia monastica*, t. 11, 1969, p. 231-267. — A. Cameron, *The Authenticity of St. Nilus of Ancyra*, dans *Greek, Roman and Byzantine Studies*, t. 17, 1976, p. 181-196; *A Quotation from St. Nilus... in an iconodule tract?*, dans *Journal of theological Studies*, t. 27, 1976, p. 128-131. — H. G. Thümmel, *N. v. A. über die Bilder*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 71, 1978, p. 10-21.

5. **Narrations.** — H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, e codice Sirmondiano...*, Bruxelles, 1902. — Ch. Astruc, cité *supra* (ms des *Narrat.*). — J. Henninger, *Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?*, dans *Anthropos*, t. 50, 1955, p. 81-148; *Nil le Sinaïte*, DBS, t. 6, 1960, col. 475-480. — V. Christidès, *Once again the « Narrationes » of Nilus Sinaiticus*, dans *Byzantion*, t. 43, 1973, p. 39-50. — P. Mayerson, *Observations to the « Nilus » Narrationes. Evidence for an unknow Sect?*, dans *Journal of American Research Center in Egypt* (Boston), t. 12, 1975, p. 31-74. — F. Conca, *Per una edizione critica di (Nilo) « Narrationes »...*, dans *Acme* (Annali della Facoltà di Lettere... di Milano), t. 31/1, 1978, p. 37-57 (éd. en préparation; mais voir les remarques de F. Halkin sur l'article, AB, t. 97, 1979, p. 448).

6. **Nil-Évagre; Pseudo-Nil.** — S. Haidacher, *Nilus-Excerpte im Pandektes des Antiochus*, dans *Revue bénédictine*, t. 22, 1905, p. 244-250 (extraits de *Sur la prière* d'Évagre). — I. Hausherr, *Le traité de l'Oraison d'Évagre...* (*Pseudo-Nil*), trad. franç. et commentaire, RAM, t. 15, 1934, p. 34-94, 113-170 (éd. remaniée, t. 35-36, 1959-1960; tirage à part, Paris, 1960). — A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'É. le P. et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962; A. et Cl. Guillaumont, *Le Traité pratique... d'É. le P.*, SC 170-171, 1971.

J. Muyldermans, *Une nouvelle recension du De octo spiritibus malitiae de S. Nil*, dans *Le Muséon*, t. 52, 1939, p. 235-274. — Ch. Martin, *Proclus de Constantinople, Nestorius et le « bhx Nil »*, Εἰς Ἀνάληψιν, RHE, t. 32, 1936, p. 929-932. — H. Grégoire et P. Orgels, *La Passion de S. Théodote, œuvre du Ps.-Nil et son noyau montaniste*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 44, 1951, p. 165-184. — E. Khalife-Hachem, *Deux textes du Ps.-Nil identifiés*, dans *Melto*, t. 5, 1969, p. 17-59.

7. **Traductions.** — W. Wright, *Catalogue des mss syriaques du British Museum*, Londres, 1870-1872, t. 3, 1311. — G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. Studi e Testi 118, t. 1, Rome, 1944, p. 399-400. — A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinische Kirche...*, Munich-Passing, 1949, p. 109-110. — P. Bettiolo, *La versione syriaca dell'Asceticon di S. Nilo* : tradizione manoscritta e rapporto al testo greco, dans *Symposium syriacum*, 1976, OCA 205, Rome, 1978, p. 149, 161; *Le Sententiae di Nilo : Patristica e umanesimo nel* XVI *secolo*, dans *Cristianesimo nella Storia*, t. 1, 1980, p. 155-184.

8. **Spiritualité.** — H. C. Graef, *St. Nilus : a spiritual director of the fifth Century*, dans *Life of the Spirit*, 1949, p. 224-229, 272-279. — V. Warnach, *Das Mönchtum als « pneumatische Philosophie » in den Nilus-Briefen*, dans *Vom christliches Mysterium*, Festschrift O. Casel, Düsseldorf, 1951, p. 135-151; *Zur Theologie des Gebetes bei N. v. A.*, dans *Perennitas*, Festgabe Th. Michels, Münster, 1963, p. 65-90. — DS, *Direction spirituelle*, t. 3, col. 1023-1024, 1059-1060; t. 4, *Écriture sainte et vie spirituelle*, col. 166-167 (J. Kirchmeyer); *Érémitisme*, col. 939-942; *Extase*, col. 2105-2106; *Florilèges* spirituels grecs, t. 5, col. 475-512 (M. Richard).

Marie-Gabrielle Guérard.

2. NIL DE ROSSANO (saint), † 1005. Voir DS, t. 7, col. 2201-2202, 2206. — DIP, t. 6, 1980, col. 298-299.

3. NIL SORSKIJ (saint), moine russe, 1433-1508. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvre littéraire.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Rayonnement.*

1. **Vie.** — Toutes les biographies anciennes de Nil Sorskij ont disparu, détruites par accident ou, plus

probablement, livrées au feu par ses adversaires. On est donc mal renseigné sur son existence; les grandes lignes en sont pourtant connues. Elles s'inscrivent dans un contexte politique, ecclésiastique et culturel qu'il est utile d'évoquer.

1° Contexte historique. — Né à Moscou en 1433, Nil Maikov, sans doute d'origine noble, a vécu dans une société en pleine mutation, à une époque où se décide l'avenir de la Russie et de l'Église orthodoxe russe. Il a 20 ans en 1453, quand Constantinople est prise par les Turcs : événement considérable qui frappe les imaginations surtout dans les milieux ecclésiastiques russes. Une historiographie pieuse et sommaire ne manque pas d'interpréter l'événement comme un jugement de Dieu sur la Seconde Rome qui a trahi l'Orthodoxie au concile de Florence. Dans un climat à la fois d'inquiétude et d'espérance où, à un messianisme russe naissant, se mêlent aussi des calculs politiques plus réalistes, surgit le mythe de « Moscou, Troisième Rome ». Le géant russe sort de son sommeil séculaire pour poursuivre, éveillé, le rêve encore confus d'une mission universelle. Mission de l'État moscovite ou mission de l'Église orthodoxe? En fait, la distinction n'est pas claire dans la plupart des esprits et tout un courant portera à les confondre.

Les circonstances paraissent favorables à l'éclosion d'un grand dessein politique. Le retrait de la Horde d'Or (1480) marque le déclin de la domination mongole. Sous le sceptre de ses princes « rassembleurs de la terre russe », la Moscovie s'organise en état moderne centralisé, absorbant les nombreuses principautés plus ou moins indépendantes à l'époque tatare.

Y voyant la condition d'une résistance efficace à l'envahisseur, l'Église russe, en la personne de Serge de Radonèje, favorise cette évolution. Mais un siècle plus tard, aveuglée par un rêve de théocratie anachronique (cf. J. Meyendorff, *Une controverse...*, p. 44-46), sacralisant le pouvoir du prince sans le contrepoids d'une autorité transcendante, l'institution ecclésiale risque d'être la victime de l'État qu'elle a contribué à construire. Homme de prière, Nil se tient à distance de cette utopie politique. Proclamant hautement la transcendance de Dieu et de ses commandements, il s'établit sur le roc de la liberté intérieure du chrétien et de l'Église. Tandis que les disciples de Joseph de Volokolamsk † 1515 (DS, t. 8, col. 1408-1411) cèdent à la séduction du « royaume sacré », Nil oppose silencieusement l'alternative, incarnée en sa personne, d'un équilibre dynamique entre le respect dû au pouvoir séculier en son domaine propre et l'exigence de la soumission absolue à la Parole de Dieu interprétée en Église par les pneumatophores, dans la communion de l'Esprit saint.

Du point de vue culturel et spirituel, le 15e siècle marque aussi une transition. Émergeant d'une profonde régression due à divers facteurs (invasions, guerres, isolement), la Russie moscovite s'éveille au désir du savoir : soif de mieux connaître mais aussi de mieux vivre, aspiration à un christianisme authentique, purifié des scories accumulées par des siècles d'ignorance. Les sectes, comme celle des « judaïsants » qui se répand à cette époque, sont l'expression dévoyée de cette recherche à laquelle des hommes comme Nil tenteront de donner une réponse ecclésiale. Ils appartiennent généralement aux classes supérieures, à un milieu relativement instruit, ouvert aux échanges culturels avec l'Orient orthodoxe, avec la Grèce, dont Nil s'assimilera la spiritualité, et même avec l'Occident. Des influences occidentales venues du Nord-Ouest de l'Europe pénètrent en Russie par Novgorod et la Lithuanie. Les vagues de la Renaissance italienne atteignent le milieu cultivé. Un disciple de Nil, Maxime le Grec † 1556 (DS, t. 10, col. 847-851), un temps mêlé à la vie culturelle de Florence où il est le témoin du supplice de Savonarole, puis venu en Russie après avoir passé par le Mont Athos, est le représentant typique de ces transhumants dont l'apport a souvent fécondé la culture russe.

2° Carrière. — Nil Maikov reçut son éducation à Moscou. Sans doute d'origine noble, il entre encore très jeune au monastère du Lac Blanc (Bielo Ozero). Fondé par un contemporain de Serge de Radonèje, Cyrille de Bielozersk (de la famille de boïards Veliaminov), c'est l'un des plus célèbres de la Russie. A l'époque de la profession de Nil, l'humble communauté des origines s'est transformée en un riche monastère, propriétaire de vastes domaines. Détail important pour la formation du jeune moine, Bielozersk abrite l'une des rares grandes bibliothèques monastiques de la Russie moscovite. Cette évolution n'a pas manqué de créer des tensions. Nil et son « père spirituel », le célèbre starets Païsij Iaroslavov, appartiennent à un groupe de religieux qui dénoncent un enrichissement où ils décèlent un grave danger pour l'intégrité spirituelle des moines.

On ne connaît ni la date ni les raisons exactes du départ de Nil pour un long pèlerinage en Orient qui le conduit à Constantinople et au Mont Athos. De tels pèlerinages sont assez fréquents en Russie au 15e siècle. Celui de Nil se distingue pourtant par sa durée. Le jeune moine russe séjourne assez longtemps sur la Sainte Montagne — probablement plusieurs années — pour acquérir une solide connaissance du grec qui lui ouvre l'accès à la littérature patristique et surtout aux écrits ascétiques et mystiques des grands moines de l'Orient. Il s'y plonge avec une attention fervente. Il ne s'agit pas pour lui de satisfaire une curiosité intellectuelle; il aspire avant tout à découvrir le secret de la véritable *vie en Christ* par *l'Esprit saint*, de cette *théosis* qui est la fin de l'existence monastique comme de toute existence chrétienne digne de ce nom. Ce qu'il lit est ainsi appelé à se transformer en expérience personnelle vécue.

A l'époque du séjour de Nil sur l'Athos, la victoire de l'hésychasme (cf. DS, t. 7, col. 381-399) sur ses détracteurs paraît bien établie. La doctrine de Grégoire Palamas, qui assure un fondement théologique à l'expérience mystique des solitaires, a été consacrée, au cours du 14e siècle, par deux conciles (voir l'art. *Palamas*). Des moines athonites ont systématisé, non sans quelque rigidité parfois, des méthodes de concentration mentale associées, au cours d'une expérience millénaire, à la pratique de la Prière de Jésus (DS, t. 8, col. 1126-1150). Nil fit-il sur l'Athos la rencontre de quelque maître spirituel dont il aurait pu recevoir une initiation personnelle à l'oraison hésychaste? Rien ne permet ni de l'affirmer, ni de l'exclure. Lui-même n'a jamais fait allusion à une telle rencontre. Il s'est surtout imprégné de l'esprit de la Sainte Montagne, qui vivifie la lettre de ses lectures.

Quand il retourne enfin à Bielozersk, il ne lui est plus possible de supporter le bruit et l'agitation d'une communauté cénobitique nombreuse dont les préoccupations lui paraissent dangereusement mondaines et qui, de plus, est spirituellement divisée en clans antagonistes. Il demande et obtient l'autorisation de s'établir à quelque distance de la cénobie, dans un lieu retiré. Ceci, explique-t-il plus tard à un ami, « afin de vivre selon les commandements de Dieu et les commentaires des Pères sur la Sainte Écriture... en accord avec

ma propre conscience, pour la plus grande gloire de Dieu et mon profit spirituel » (cf. G. A. Maloney, *La spiritualité...*, p. 48; cité Maloney).

Après une première tentative avortée, l'installation définitive a lieu dans une région inhospitalière, un bas-fond marécageux traversé par la rivière Sora ou Sorka, qui donnera son nom à la communauté. Car Nil accepte quelques compagnons. Leur nombre ne dépassera jamais de beaucoup le chiffre symbolique de douze. Le *skit* se compose de quelques cabanes éparpillées dans une clairière bordée de sapins et de bouleaux. Elles entourent une église construite en bois, dont l'intérieur également, selon le vœu de Nil, est simple et pauvre. Rare dans l'Église orthodoxe, surtout à cette époque, ce souci de sobriété jusque dans l'aménagement du sanctuaire, mérite d'être souligné.

Les moines vivent frugalement du travail de leurs mains, ne possédant que le strict nécessaire à leur subsistance. Les liturgies dominicales et festives rassemblent la communauté. Le reste du temps est partagé entre la prière personnelle et divers travaux manuels ou intellectuels. Les visiteurs sont rares. Toute l'existence est immergée dans « la prière spirituelle », l'invocation inlassable, mentale, du nom de Jésus. Si les travaux extérieurs, du bûcheron dans la forêt ou du jardinier dans le potager, sont nécessaires à la vie de la communauté, Nil et ses compagnons donnent la préférence à des tâches plus intellectuelles, accomplies dans « un lieu clos et couvert ». Peu d'événements semblent avoir troublé cette retraite où l'arrivée d'un ami, parfois une lettre, apportent cependant l'écho des affaires qui agitent le monde. De temps à autre, Nil est invité à participer à un synode, consulté par le Prince ou par quelque dignitaire ecclésiastique, au sujet d'un problème brûlant. En ces occasions, en dépit d'une profonde humilité, il sait faire preuve tout à la fois de fermeté et de discrétion. Doux mais inflexible dans ses convictions, il trouve dans le détachement absolu du monde dont, comme le souligne son *Testament*, il n'a « jamais recherché les honneurs et les louanges », la garantie d'une grande liberté intérieure. Elle se manifeste tantôt par des paroles, tantôt sans bruit, par le silence et l'abstention.

Deux affaires ont été retenues par les historiens. La première concerne les « judaïsants », secte mal connue où des aspirations spiritualistes et un désir authentique de réforme morale semblent s'être mêlés à des croyances douteuses. La diffusion de ce schisme inquiéta la hiérarchie russe. Conseillé par un dominicain croate, le puissant archevêque Gennade de Novgorod propose au prince Ivan III d'organiser la chasse aux hérétiques en s'inspirant des méthodes de l'Inquisition en Espagne. Il presse Nil Maikov et son ami le starets Païsij Iaroslavov, qui jouissaient d'une haute autorité morale, de cautionner son entreprise. Les deux hommes se dérobent. En 1490, siégeant dans un synode convoqué pour juger des hérétiques, Nil, probablement soutenu à cette époque par le prince, use de son influence pour obtenir un jugement particulièrement clément. Non qu'il sympathise avec l'hérésie; mais, au nom du « Christ miséricordieux », il réprouve toute cruauté, même à l'égard des pécheurs que sont, à ses yeux, les hérétiques. La possibilité de s'amender doit leur être laissée.

D'ordre essentiellement spirituel, le combat contre l'hérésie implique en même temps l'exigence absolue, évangélique, du pardon et de l'amour des ennemis. Le jugement final, comme l'écrit le moine-prince Vassian Patrikeev, ami de Nil, appartient à Dieu seul qui, au jour de la moisson, saura séparer le bon grain de l'ivraie. Mansuétude assez typiquement russe où l'on retrouve les scrupules du prince Vladimir de Kiev se demandant si, une fois baptisé, il a encore le droit de châtier les malfaiteurs, mais où perce aussi le personnalisme de Nil, son sens de l'intériorité et son respect des consciences.

La même inspiration évangélique se manifeste dans l'opposition de Nil à l'enrichissement des monastères. La vocation du moine, proclame toute sa vie, est de suivre le Christ dans son renoncement à tous les royaumes, à toutes les richesses de ce monde. Attitude qui explique et son exode de Bielozersk et sa prise de position publique contre les propriétés monastiques au synode de Moscou en 1503, cinq ans avant sa mort (cf. DS, art. *Monachisme... russe*, t. 10, col. 1596-1597). Certains historiens soviétiques, comme Lur'é, ont mis en doute l'authenticité de la philippique prononcée par Nil à cette occasion, authenticité admise pourtant par d'autres historiens, tel G. Fédotov. Quelle que soit la réponse à cette question précise, il reste que Nil fut incontestablement, tout comme François d'Assise deux siècles plus tôt en Occident, un amant de la pauvreté. Il voyait lui aussi dans la pauvreté personnelle et collective un aspect essentiel du témoignage à la fois spirituel et social du moine. Plus implicite qu'articulée chez Nil, cette dimension sociale est clairement énoncée par son disciple et ami proche, le moine-prince Vassian Patrikeev : en renonçant aux donations pieuses qui font des monastères les plus grands propriétaires terriens de la Moscovie, les moines serviraient tout à la fois leurs véritables intérêts qui sont spirituels et ceux du peuple, de la société séculière représentée par le Prince (cf. Maloney, p. 285-288). La piété populaire ne s'y est pas trompée : elle a vu en Nil — comme dans le Poverello — l'incarnation de sa propre protestation contre un monachisme qui, en cédant à la tentation de l'enrichissement et de la puissance, trahit son essence évangélique.

Retourné à sa solitude, Nil s'éteint paisiblement le 7 mai 1508, à l'âge de soixante-quinze ans.

Dans son testament, il recommande : « Jetez mon corps dans un lieu désert, que les bêtes sauvages et les oiseaux le dévorent, car il a beaucoup péché et n'est pas digne de sépulture... Je demande à tous de prier pour mon âme pécheresse et je demande pardon à tous, comme je vous pardonne. Que Dieu nous accorde à tous le pardon » (Maloney, p. 55). Paroles où s'exprime une profonde humilité, mais qui dénotent aussi, avec un sentiment d'intimité cosmique, une rare indépendance par rapport à des croyances populaires qui, depuis les temps les plus reculés, majoraient l'importance des rites d'ensevelissement pour le destin d'outre-tombe.

2. **Œuvre littéraire.** — Chef de file d'un groupe de moines instruits qui, dans la seconde moitié du 15e siècle, aspirent à un ressourcement du monachisme russe dans la grande tradition du monachisme oriental, Nil voyait dans les travaux littéraires un aspect essentiel de son service monastique, un véritable apostolat. Ce retour aux sources, dont les bienfaits devaient rejaillir sur la société russe chrétienne, exigeait que l'on scrute les « saintes écritures ». Sous ce terme, Nil englobe tout à la fois les livres canoniques de l'ancien et du nouveau Testament, qui contiennent les « commandements divins », et leurs commentaires par les « Pères », c'est-à-dire une tradition authentifiée par l'Église. Si large soit-elle, une telle définition implique

une discrimination entre « les véritables écritures divines » et un ensemble confus où, aux textes bibliques, patristiques et monastiques, s'étaient mêlés au cours du moyen âge russe des apocryphes, des légendes souvent fantaisistes, des fragments de littérature séculière, le tout dans des manuscrits émaillés d'erreurs de copistes. Un travail de critique s'imposait, dont Nil voyait lucidement la difficulté et les inévitables tâtonnements. La vision du but poursuivi, par contre, est très claire : il s'agit de brancher à nouveau le monachisme russe sur la grande tradition *catholique* dont il est issu, et dont les circonstances, un destin historique tragique, l'ignorance et le péché des hommes l'ont séparé.

« On ne trouve plus, écrit-il, l'observance des lois de Dieu selon les Saintes Écritures et la tradition des Saints Pères, nous agissons plutôt selon nos propres volontés et des façons de penser tout humaines; et nous tombons souvent dans une véritable corruption et faisons ces choses tout en les considérant comme des actes de vertu. Cela vient de ce que nous ne connaissons pas les Saintes Écritures, parce que nous ne sommes pas empressés de les scruter avec crainte de Dieu et humilité, mais plutôt n'en tenons aucun compte et nous mêlons d'affaires humaines » (Lettre à Germain; Maloney, p. 67-68).

Ces aspirations à un retour aux sources ne sont pas sans analogie avec les tendances qui conduiront en Occident à la Réforme du 16e siècle. Une influence diffuse de l'Occident n'est pas à exclure. Mais les deux milieux diffèrent par des nuances importantes. La question posée par Nil et ses amis n'est pas « que croire pour être sauvé? » mais « comment vivre en conformité avec l'appel évangélique à la perfection? ». La pointe n'est pas dirigée contre une institution ecclésiale jugée aliénante mais contre l'auto-satisfaction d'une chrétienté ignorante et pécheresse qui a besoin de guides lucides. Le but posé, le travail de Nil et de ses compagnons consiste à scruter des mss grecs et slaves, à corriger éventuellement les erreurs de transcription qui les défigurent, à traduire des textes de la littérature ascétique et mystique grecque, pour finalement en tirer une doctrine spirituelle cohérente. Tout ceci dans une visée pratique, existentielle : le progrès spirituel du moine et de la communauté monastique sur la voie de la sainteté, de l'union avec Dieu.

Des spécialistes modernes de l'époque de Nil, tels Lur'é et Pokrovski, ont souligné le caractère déjà scientifique de sa critique de textes : liberté intellectuelle et rigueur alliées à la modestie, à l'opposé de la crédulité de ses contemporains. Dans un manuscrit annoté par lui, il décrit ainsi sa méthode et l'esprit de son investigation : « Je me suis servi de diverses copies. Je me suis efforcé de trouver la bonne. J'ai trouvé dans les différents textes beaucoup de choses inexactes. Dans la mesure de ma faible intelligence, je les ai corrigées, car je ne pouvais les laisser demeurer. Que ceux qui ont plus d'intelligence que moi corrigent ce qui est encore défectueux. Je demande pardon à celui qui devra lire et copier ceci... Qu'il écrive seulement la vérité et dise la vérité, car cela seul est agréable à Dieu et salutaire aux âmes » (Maloney, p. 87-88).

Dans une lettre à son ami Gury, Nil donne ce conseil : « Soumettez-vous aux lois des Divines Écritures et suivez les voies des vraies Divines Écritures. Car il y a beaucoup d'écrits, mais tous ne sont pas divins. Vous, recherchez ce qui est vrai... et tenez-vous-y. Entretenez-vous avec des hommes prudents et spirituels, car tous n'interprètent pas les Écritures avec un jugement droit » (p. 83).

A la doctrine spirituelle de Nil exposée dans deux ouvrages : 1) *Ustav* (Règle), 2) *Pridanié* (Instruction), il faut ajouter un *Testament* et des *Lettres* dont les mss, non encore édités dans leur ensemble de manière critique, se trouvent à la bibliothèque Lénine de Moscou (cf. bibliographie).

Dans ces œuvres, Nil ne recherche aucune originalité. Il ne veut pas dire autre chose que ce que disent l'Écriture et les Pères. Aussi ses ouvrages se présentent-ils, en grande partie, comme une mosaïque composée avec art, de citations scripturaires et patristiques. Sa personnalité apparaît pourtant dans le choix des auteurs et des textes selon des critères intérieurs qui lui sont propres : « Je ne fais jamais rien sans le témoignage des divines Écritures, mais si je découvre quelque chose en elles, je le fais autant qu'il est en mon pouvoir. Si je ne trouve rien qui s'accorde avec ma compréhension sur la manière de l'entreprendre, je laisse de côté jusqu'à ce que j'aie trouvé quelque chose » (Lettre à Gury, Maloney, p. 325). Aussi cette mosaïque ne se réduit-elle pas à une simple compilation. Comme le souligne G. A. Maloney, « elle apparaît d'une admirable unité. Personne ne peut accuser (Nil) d'avoir simplement compilé les dires des Pères; il a agencé ces dires d'une manière si originale et indépendante que le résultat est une nouvelle création » (p. 250). Plus spontanées, les lettres laissent s'exprimer encore davantage cette originalité.

3. **La doctrine spirituelle** de Nil s'adresse à des moines. Pour lui, le monachisme est, sinon l'unique voie du salut, du moins la voie la plus sûre pour parvenir au but de la vie chrétienne tel que le conçoit un croyant orthodoxe : l'union à Dieu en cette vie, autant que la grâce et la libre coopération de la volonté personnelle le permettront, et la vie éternelle dans l'au-delà. Conception assez large pour que le moine n'apparaisse pas comme un chrétien ou un homme à part. Sa vocation spécifique est d'être le signe de cette fin à laquelle l'humanité est appelée.

La forme de vie monastique préférée par Nil est celle du « skit », définie par Jean Climaque; voie moyenne entre la « vie commune » des grandes cénobies et la solitude totale des anachorètes, elle consiste « à vivre avec un ou deux frères dans le silence » (*Ustav*, p. 87). Le chiffre est seulement indicatif et il est souvent dépassé. Nil ne critique pas le cénobitisme en lequel il voit une excellente propédeutique pour tous les moines débutants, et la voie la meilleure pour certains. De même, il n'exclut pas des vocations érémitiques authentiques, mais ce mode de vie est réservé aux forts, à ceux qui sont les plus avancés sur la voie du combat ascétique. Le skit lui paraît réunir les avantages des deux formes précédentes sans leurs inconvénients : la liberté, le choix d'une voie personnelle sans les dangers d'une solitude qui expose aux tentations et aux illusions, le soutien de l'affection et, si nécessaire, de la correction fraternelles, sans les pesanteurs d'un ordre collectif qui ne tient pas compte des personnes. Responsable de lui-même, le moine doit subvenir avec discernement à ses besoins de nourriture et de vêtement, établir, si possible avec l'aide d'un père spirituel, son emploi du temps et sa propre règle de prière. Nil lui-même n'a jamais voulu être un « maître », car, écrit-il, « un seul est notre maître, Notre Seigneur Jésus-Christ ». Sous l'autorité de l'Unique Maître, le moine expérimenté, autour duquel s'organise la vie du skit, apparaît seulement comme un frère aîné, tout au plus comme un père aimant qui n'impose rien mais conseille, console et dont tous les avis sont reçus avec une filiale con-

fiance. Ce n'est pas la famille patriarcale, mais l'image lumineuse de la Sainte Trinité et la communion d'amour des Personnes Divines qui inspire cette vision communautaire.

« Considérez chaque frère comme un saint », écrit Nil à Vassian Patrikeev; formule où s'exprime admirablement son profond respect des personnes et de leur égale dignité dans la différence. L'ascèse corporelle, les veilles et les jeûnes, comme les formes du combat intérieur doivent être individualisées. « Que chacun s'accorde la quantité de nourriture et de boisson suivant ses forces et ses besoins... En toute chose il faut garder la mesure ». Il convient de respecter les rythmes de croissance spirituelle propres à chacun.

Suivant les individus, leur degré de maturité spirituelle, il y a un temps auquel convient la psalmodie en commun, un autre propice à la prière solitaire, un temps pour l'oraison et un autre pour le service des frères. Nil ne veut pas vouloir couler tous les êtres dans le même moule. Toute contrainte, fût-elle spirituelle, lui paraît nocive autant pour celui qui l'exerce que pour celui qui la subit. La liberté à laquelle il convie ne se confond pas pourtant avec l'arbitraire de la volonté propre, le laisser-aller aux passions du moi déchu. L'ultime liberté consiste dans l'accord de la volonté de l'homme avec la Volonté Divine. Elle ne peut être qu'une conquête en même temps qu'un don de la Grâce. Elle présuppose la conversion, le « don des larmes », la lutte avec l'aide divine contre les puissances démoniaques. Combat viril qui requiert la tension de toute la volonté de l'homme mais qui est aussi celui d'une foi confiante, dans l'espérance du secours divin qui garantit la victoire. Contre l'assaut des tentations, il faut prier ainsi : « Aie pitié de moi, Seigneur, car je suis sans force. Toi Seigneur, Tu es puissant. Combats en nous pour nous et triomphe » (Lettre à Vassian, Maloney, p. 316).

Dans la perspective de ce combat, l'obéissance monastique trouve sa place : obéissance aux supérieurs, à l'higoumène, mais surtout au « père spirituel », suivant l'antique tradition du monachisme oriental. Il s'agit d'un guide librement choisi en qui on discerne les charismes exigés par ce ministère : une conduite vertueuse, mais surtout « la compréhension des Saintes Écritures et la sagesse spirituelle ». Dans le cas où l'on ne trouve pas cet homme charismatique, mieux vaut se passer de guide humain. Rien n'est perdu, il reste toujours un recours : « Se tourner vers les Saintes Écritures pour y écouter parler le Seigneur lui-même» (*Ustav*, p. 14). Le moine combat ainsi, le regard fixé sur Jésus, son Sauveur, à l'écoute de sa parole. Il lui appartient d'intérioriser l'exemple du Christ humble et doux, compatissant et miséricordieux envers les pécheurs. Cet évangélisme si caractéristique de beaucoup de saints de la Russie ancienne marque aussi la spiritualité de Nil. Là réside l'originalité de son hésychasme : un hésychasme qui constitue un aspect essentiel aussi bien de son expérience personnelle que de son enseignement.

La spiritualité de Nil, marquée par son séjour au Mont Athos (cf. *supra*), baigne incontestablement dans le grand fleuve de prière contemplative qui traverse l'histoire de l'Église d'Orient : courant à la fois un et divers où confluent la mystique intellectuelle d'Évagre, l'enthousiasme coloré d'affectivité des Pères du désert, tel Macaire, l'art spirituel des moines du Sinaï, le lyrisme mystique de Syméon le Nouveau Théologien, etc. Compris en ce sens large, l'hésychasme fut certainement, avec les Évangiles et les Psaumes, la terre nourricière dont la doctrine spirituelle de Nil a tiré sa sève. Le premier en Russie, il s'est servi de la terminologie spécifique de l'hésychasme sinaïte et athonite. Des expressions caractéristiques comme « garder la pensée », « garder le cœur silencieux », « rassembler l'intellect dans le cœur » se retrouvent dans ses écrits. Ses auteurs préférés sont ceux, recommandés par Grégoire le Sinaïte (PG 150, 1324cd; cf. DS, t. 6, col. 1011-1014), d'une sorte de canon hésychaste : Jean Climaque, Isaac de Ninive, Syméon le Nouveau Théologien, auxquels il faut ajouter Grégoire lui-même et le docteur de l'Église universelle, législateur du monachisme oriental, Basile le Grand.

En pleine conformité avec leur enseignement, Nil situe le combat spirituel dans les profondeurs de l'homme, abîme mystérieux, source des pensées et des sentiments, dont le cœur physique est le symbole. Ceci explique son aversion pour la piété formaliste et ritualiste prédominante chez beaucoup de ses contemporains. Pour lui, l'essentiel afin de parvenir à l'union avec Dieu est la purification du cœur, par la mortification des passions et le silence intérieur. Mais aux thèmes classiques de l'hésychasme il imprime la marque de sa piété christocentrique et évangélique. S'il dépend de ses sources pour l'énumération et la description des principales passions, l'accent est mis sur la présence et l'imitation intérieures du Christ qui permet de surmonter la tentation.

Pour vaincre la colère, Nil conseille : « Aimez à imiter la douceur de Notre Seigneur et sa longanimité... Rappelez-vous quel grand mal les Juifs ont fait à Notre Seigneur Jésus-Christ, et pourtant Lui, Dieu, l'ami des hommes, ne s'irrite pas contre eux, mais il prie son Père en disant : Père, pardonne-leur parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font (*Luc* 23, 24). Faites de même et vous vaincrez la colère » (*Comment vaincre les mauvaises pensées*, Maloney, p. 349-350).

L'*apatheia* ne se confond pas pour Nil avec l'insensibilité. Elle ne rend pas le moine étranger à ses frères, dont l'amour est inséparable de l'amour de Dieu. Sous l'influence de ses lectures, Nil croit parfois nécessaire de s'excuser comme d'une faiblesse des marques de sympathie qu'il prodigue à ses amis. Mais il ne renoncera jamais à cette « folie » préférant se « rendre insensé » par amour et pour l'utilité de ses frères : ses lettres à Vassian, ami très éprouvé, sont débordantes de tendresse.

Le même discernement évangélique colore la conception de la *nepsis* (cf. *supra*, col. 110-118). Pour lui, comme pour les Pères hésychastes, elle vise la paix, la quiétude en Dieu (*hesychia*). Mais celle-ci ne se confond pas avec une vacuité psychologique qui n'est qu'un moment transitoire du combat spirituel. Sans doute le moine doit rechercher la solitude et le silence, fuir autant que possible les pensées et les conversations vaines, « car Dieu est paix ». Mais seuls participent à cette paix divine ceux qui « s'attachent à Jésus-Christ d'un cœur ferme... dans la plénitude de la grâce du Saint-Esprit » (*Ustav*, p. 25-26). Au-delà de toute méthode ou stratégie du combat monastique, la véritable paix consiste dans l'intégration du tout de l'homme en Christ dans l'Uni-Trinité Divine : ni vide, ni extase, mais vie humblement vécue dans la présence de Dieu :

« Faisons tout de manière à plaire à Dieu, psalmodie, prière, lecture, étude des choses spirituelles, travail manuel ou tout autre travail. Ainsi, petit à petit, à proportion de nos forces, nous nous approchons de Dieu dans l'homme intérieur, ajoutant par nos bonnes œuvres à la gloire du Père, du Fils, du Saint-Esprit, Dieu Unique en la bienheureuse Trinité » (*Ustav*, p. 90). « *Toujours* et en *toute* chose, en *tout* ce que nous entreprenons d'âme et de corps, parole, action

ou pensée, dans toute la mesure de notre force, *demeurer dans l'œuvre de Dieu, avec Dieu et en Dieu* » (*Ustav*, p. 35). En cela consiste la véritable consécration à laquelle doit tendre tout disciple du Christ.

« La prière de Jésus » à laquelle, à tort, on réduit parfois l'hésychasme, tient une place importante dans la praxis spirituelle de Nil Sorskij. Il n'en parle pourtant explicitement qu'une seule fois, dans le second chapitre de sa « Règle ». Empruntée à Grégoire le Sinaïte, sa description, sobre mais empreinte de ferveur, n'a rien d'original. Sa caractéristique est plutôt son silence presque total au sujet des « méthodes corporelles » systématisées au Mont Athos précisément vers l'époque où il y séjourna. Laissant chacun libre de prendre la posture qui lui convient, il ne retient que l'utilité d'un contrôle du rythme respiratoire qui, en aidant à « garder le cœur nu de toute pensée », facilite la concentration. Prier la prière de Jésus, c'est surtout prier avec Jésus, en Lui. Sacrement de la présence spirituelle du Christ, le Nom Divin « consume les pensées et les images tentatrices... Comme par une eau fraîche, l'âme est irriguée par la prière du cœur... Elle apporte la quiétude qui est de voir le Seigneur dans le cœur » (*Ustav*, p. 23-24).

Nil a-t-il connu les sommets de la contemplation mystique quand, en l'ineffable Présence, « la langue, le cœur, gardiens de toutes les pensées, et l'esprit... sont réduits au silence, comme tenus en une captivité secrète »? Par humilité, ou parce qu'il n'en eut pas une expérience directe, Nil ne parle de l'extase qu'à travers des citations d'Isaac de Ninive ou Syméon le Nouveau Théologien. Par contre, c'est avec des accents personnels qu'il évoque le « don des larmes », irruption bouleversante de la grâce et « l'amour de Dieu plus doux que la vie et la connaissance de Dieu plus douce que le miel » (*Ustav*, p. 28).

4. **Rayonnement.** — Nil a réalisé la synthèse de la tradition contemplative du monachisme oriental, profondément assimilée par lui, et du kénotisme évangélique qui caractérise le courant central de la piété de la Russie ancienne. Profondément russe, il est en même temps ouvert à la richesse de la Tradition de l'Église universelle, de l'*Una Sancta Catholica*, au sens qu'un chrétien orthodoxe donne à ces termes.

Incarnation vivante d'un christianisme humble, tolérant, respectueux de la dignité de l'homme, d'une Église pauvre, il n'a pas été compris par la majorité de ses contemporains. Respecté par le prince de Moscou Ivan III, il n'a pas réussi à faire prévaloir ses vues, combattues par Joseph de Volokolamsk et un épiscopat sorti des rangs joséphiens. Dans la première moitié du 16e siècle, l'influence discrète de Nil se fait pourtant sentir dans un courant de résistance spirituelle aux méthodes brutales de gouvernement qui, en partie sous l'influence de l'idéologie joséphienne, s'instaurent dans l'état moscovite.

Cette résistance réunit des aristocrates comme le moine-prince Vassian, mais aussi des contemplatifs, ceux que l'on nomme les « startsy de Trans-Volga ». Du vivant même de Nil, ceux-ci, dans une « lettre sur le manque d'amour », osent protester contre l'Inquisition russe. Ils représentent une partie non négligeable du monachisme, une élite spirituelle favorable au renoncement aux richesses prôné par Nil. Leur protestation, hélas, sera étouffée par l'institution. Le destin spirituel de la Russie s'est peut-être décidé pour plusieurs siècles au moment de cet échec.

Parmi les disciples de Nil, plusieurs connurent un destin tragique : Vassian Patrikeev et Maxime le Grec furent condamnés pour hérésie aux synodes de 1525 et 1531 et longuement emprisonnés. Les idées et les écrits de Nil n'en continuèrent pas moins à circuler dans le milieu des moines, en particulier dans les lointains skits et ermitages du Nord, refuge des startsy persécutés, marginalisés, accusés de cacher les hérétiques. La petite flamme de la prière mystique allumée par Nil continuera d'y être transmise de maître à disciple. Elle couvera sous la cendre jusqu'au moment où elle sera ranimée, paradoxalement, par un moine de la Russie méridionale. En quête de ressourcement lui aussi, un jeune ukrainien, Païsij Velitchkovski, découvre au Mont Athos, à la fin du 18e siècle, les écrits du starets de la Sora. Cette découverte est à l'origine du renouveau philocalique qui, à partir de l'œuvre de Païsij, a insufflé une vie nouvelle au monachisme orthodoxe en Roumanie, dans les pays slaves et en Russie. Représenté par saint Serafim de Sarov et par les starets d'Optino, plus tard par Ignace Briantchaninov et Théophane le Reclus, ce printemps spirituel ramène à l'Église une partie de la classe intellectuelle et influence la « renaissance » spirituelle du début du 20e siècle, dont les principaux protagonistes, après la révolution de 1917, émigrent en Europe et en Amérique.

Apparemment oublié pendant plusieurs siècles, jamais officiellement canonisé par l'Église russe qui inscrivit pourtant son nom au calendrier officiel des saints, Nil apparaît ainsi comme le semeur de renaissances toujours nouvelles.

Bibliographie abondante dans G. A. Maloney, *Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorskij*, La Haye-Paris, 1973; trad. franç., *La spiritualité de N. S.*, coll. Spiritualité orientale 25, Bellefontaine, 1978, p. 356-359; plus complète encore dans Fairy von Lilienfeld, *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans* III, Berlin, 1963, p. 15-38.

Éditions. — Les œuvres de Nil ont été publiées sous diverses formes en Russie : ouvrages historiques comme « Histoire de la Hiérarchie russe » de l'évêque Ambroise, Moscou, 1813; ouvrages d'édification, comme la *Philocalie* russe de Théophane le Reclus, Moscou, 1884-1895; éd. scientifique incomplète par M. A. Borovka-Majkova, *Nila Sorskago Predanie i Ustav* (avec introd.), dans *Pamjatniki Drevnej Pis'mennosti* = PDP (recueil d'écrits anciens), n. 179, St.-Pétersbourg, 1912; éd. à laquelle nous renvoyons. — G. M. Prokhorov, « Questions d'histoire de la littérature russe du moyen âge » (en russe), Léningrad, 1974, p. 125 svv (sur les *lettres* de Nil).

Trad. allemande, F. von Lilienfeld, cité *supra*, 2e partie, p. 194-284 (Instruction, Règle, Testament, Prière, Lettres); trad. angl. abrégée, G. P. Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality*, New York, 1948; Londres, 1952, p. 85-133; nombreux fragments et lettres dans G. A. Maloney, cité *supra* (éd. anglaise et trad. franç.); trad. franç. par S.-M. Jacamon, *S. Nil Sorsky...* (vie, écrits), coll. Spiritualité Orientale 32, Bellefontaine, 1980.

Études. — G. A. Maloney, *supra* (ouvrage le plus important sur la spiritualité de Nil et ses sources). — F. von Lilienfeld, *supra*, 1re partie, p. 39-190 (vie, cadre historique et culturel). — A. S. Arkhangelskij, « Nil Sorsky et Vassian Patrikeev. Leurs écrits et leurs idées » (en russe), 2 vol., PDP, n. 25, St.-Pétersbourg, 1882. — É. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, 1950, p. 76-91 (éd. revue en préparation). — I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, Wurtzbourg, 1953, p. 101-118; *Leben und Lehre der Starzen*, 2e éd., Cologne et Olten, 1952; trad. franç., *Moines de la sainte Russie*, Paris, 1967, p. 58-73. — J. Meyendorff, *Une controverse sur le rôle social de l'Église. La querelle des biens ecclésiastiques au 16e s. en Russie*, Chevetogne, 1956 (paru d'abord dans *Irénikon*, t. 28 et 29, 1955-1956). — S. J. Lur'é, « A propos de l'idéo-

logie de N. S. » (en russe), dans *Trudy Odtela Drevneruskoj Literatury*, Léningrad, t. 13, 1957, p. 182-212; « La lutte idéologique au soir du publicisme russe à la fin du 15e et au début du 16e siècle » (en russe), Moscou-Léningrad, 1960. — S. Bolshakoff, *I mistici russi*, Rome, 1962, p. 17-39. — A. J. M. Davids, *Nil Sorskij und der Hesychasmus*, dans *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik*, t. 18, 1969, p. 167-194. — DIP, t. 6, 1980, col. 299-300 (T. Špidlík).

Pour le cadre général, DS, art. *Monachisme... russe*, t. 10, col. 1591-1602.

Élisabeth Behr-Sigel.

NILLES (Nicolas), jésuite, 1828-1907. — Né à Rippweiler (Luxembourg) le 21 juin 1828, Nicolas Nilles fut élève au lycée de Luxembourg, puis (1847-1853) au Collège germanique de Rome; il y suivit les cours de A. Ballerini, J.-B. Franzelin, C. Passaglia, F.-X. Patrizi, J. Perrone, C. Schrader et C. Tarquini. Après son ordination sacerdotale (10 mars 1852) et son retour au pays, il fut vicaire à Ansemburg, puis curé de Tuntigen, rédigeant déjà divers opuscules de piété. Le 28 mars 1858, il entra dans la province autrichienne de la Compagnie de Jésus à Baumgartenberg. A partir de 1859, il enseigne à Innsbruck comme professeur de droit canon (professeur honoraire de 1899 à 1905). Il sera aussi (1860-1875) directeur du convict des étudiants en théologie, et il instaurera en 1866 l'association sacerdotale d'Innsbruck; son but était « ut convictores in SS. Corde dulciter sociati, cor unum et anima una effecti, viribus unitis, spiritum vere sacerdotalem in convictu sibi acquirant... ». Nilles était regardé de son vivant comme un prêtre pieux, intelligent et ami de la paix. Il mourut à Innsbruck le 31 janvier 1907.

Nilles a laissé de nombreux ouvrages et articles qui traitent de droit canon, de liturgie, de la réunion des Églises orientales séparées; nous n'en parlerons pas ici. Méritent une mention particulière ses écrits sur la dévotion au Cœur de Jésus. Son ouvrage *De rationibus festi SS. Cordis Jesu...* rassemble les documents des papes et des congrégations romaines (livre 1), et donc, d'une certaine manière, l'histoire détaillée des origines de la dévotion jusqu'à Innocent xii; l'objet et le but en sont minutieusement expliqués. Le livre 2e traite de la dévotion au Cœur de Marie de la même manière; le 3e livre énumère les pratiques de piété provenant de la liturgie et du bréviaire, relève toutes les litanies et prières en l'honneur des Cœurs de Jésus et de Marie que l'Église ait approuvées; le 4e livre rassemble une vaste documentation bibliographique. L'ensemble, d'une sécheresse un peu juridique mais soutenue d'une intense piété, offre « une vraie somme théologique de cette double dévotion où sont allé puiser largement les écrivains postérieurs » (J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 518). Nilles a laissé beaucoup d'opuscules de dévotions dont nous mentionnons quelques-uns.

De rationibus festi SS. Cordis Jesu e fontibus iuris canonici erutis commentarius, Innsbruck, 1867; puis *De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae e fontibus...*, 4 livres en 2 vol., 1869; 6e éd., 1885.

Die feierliche Begleitung des hochheiligen Altarssakramentes, Luxembourg, 1855. — *Der schmerzhafte Kreuzweg Christi*, 1856; — *Cholera, Kartoffelkrankheit... Versuch einer gemeinfasslichen Erörterung über das Wesen und die Ursachen der grossen Plagen der Gegenwart...*, Wurtzbourg, 1856. — *Jesus auf dem Throne unserer Altäre*, Luxembourg, 1857. — *Maria, die mächtige Patronin zur Eiche...*, 1857.

Cor Jesu Divini Redemptoris nostri, Innsbruck, 1872. — *Novem officia amoris erga SS. Cor Jesu*, 1873 (7e éd., 1882). — *Officium parvum SS. Cordis Jesu*, 1875, 1900. — *De exercitio Viae Crucis*, 1876. — *De finali triumpho SS. Cordis...*, 1884. — *Memoria S. Petri Claver*, 1890. — *Selecta* (ou *Varia*) *pietatis exercitia*, 1869 (6e éd., 1911).

Dans *Zeitschrift für katholische Theologie* (= ZKT), *Ein akathistos zu Ehren des heiligstens Herzens Jesu*, t. 16, 1892, p. 196-197; — *Das neueste Dekret ... über die Herz-Jesu-Bilder*, t. 19, 1895, p. 741-748; — *Das Fest der Göttlichen Versehung betreffend*, t. 22, 1898, p. 415-416; — *Ed. Campion und J. Lohel, Lehrer und Schüler in Prag*, t. 23, 1899, p. 567 svv. — Nilles fut le fondateur et l'éditeur de la *Correspondenz des Priestervereins unter dem Schutze des göttlichen Herzens Jesu*, éd. pro manuscripto, Innsbruck, 1869 svv.

Hurter, 3e éd., t. 5, 1913, col. 2067-2069. — M. Blum, *Das Collegium Germanicum zu Rom und dessen Zöglinge aus dem Luxemburger Lande*, Luxembourg, 1899, p. 79-109; *Bibliographie luxembourgeoise*, t. 1, 1902-1908, p. 180-199. — *Korrespondenzblatt des PGV Innsbruck*, Innsbruck, 1907, n. 2, p. 37-42. — ZKT, t. 31, 1907, p. 396-400; voir table des t. 9, 14, 19, 24, 29, 34.

Aux archives de la province S. J. de Vienne : *Die Jesuiten in Oesterreich*, anonyme, vers 1914, p. 301-310 (dactyl.); — *Curriculum vitae N.N.*, anonyme, vers 1914, 14 p.

Archiv für kath. Kirchenrecht, Register 1-105, Mayence, 1926, p. 133. — DACL, t. 9, 1930, col. 1732-1734. — W. Kosch, *Das kath. Deutschland*, Augsbourg, 1933, col. 3269-3270. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, p. 1298. — LTK, t. 7, 1935, col. 593-594; t. 7, 1962, col. 1004. — EC, t. 8, 1952, col. 1881.

Cor Jesu. Commentarium..., t. 2, Rome, 1959, p. 501 et 548. — K. Arendt, *Portrait-Galerie hervorragender Persönlichkeiten aus der Geschichte des Luxemburger Landes*, 2e éd., Luxembourg, 1972, p. 347.

DS, t. 1, col. 349; t. 2, col. 1045; t. 4, col. 1949.

Constantin Becker.

NISENO (Nisseno; Diego), basilien, † 1656. — Né à Alcazarén, province de Valladolid, à une date inconnue mais vraisemblablement avant le début du 17e siècle, Diego Niseno entra dans la province de Castille de l'ordre des basiliens; il fut à trois reprises abbé du couvent de Madrid (1630-1633, 1643-1644 et 1650); c'est là qu'il mourut en 1656, le 16 octobre selon N. Antonio. Ses nombreux ouvrages, souvent édités et traduits (les trad. écrivent le nom de l'auteur : Nisseno), lui ont fait une réputation de grand orateur; Antonio note cependant qu'il fut plus doué pour l'écriture que pour la parole.

Le ton et l'enseignement sont beaucoup plus moralisants que spirituels; l'auteur enseigne une sagesse pratique tirée des exemples de l'ancien Testament, de l'Évangile, des Pères, mais qui se ressent aussi de l'influence stoïcienne. On remarque la place importante qui est faite à la « politique » chrétienne; entendons par là la formation du citoyen chrétien et d'un ordre social inspiré par le christianisme. Niseno n'a pas été étudié; il ne semble pas qu'il soit un auteur ayant une spiritualité marquée, encore moins originale.

La bibliographie des ouvrages de Niseno n'est pas sûre; nous donnons ici, à côté des indications fournies par Antonio, les références bibliographiques que nous avons pu contrôler.

Asuntos predicables para los domingos, miercoles y viernes de Quaresma, Madrid, 1627, 1629, etc. — *... para los lunes, martes, jueves, y sabados de Quaresma*, Barcelone, 1634 (ces 2 vol. sont traduits : en français par le mercédaire Jean Rolle, Paris, 1630, 1633; en italien par P. Foscarini, Venise, 1634, vol. 1 seul; par B. Cial-

dini, 2 vol., Venise, 1637; en latin, Mayence, 1649; Cracovie, 1650).

Asuntos predicables para todos los domingos de Adviento, y los demas hasta Pasqua de Resurrección, Madrid et Saragosse, 1632, etc. (trad. ital. par B. Cialdini, Venise, 1634; franç., 1643?). — *Asuntos predicables para todos los domingos despues de Pentecostes*, Madrid, 1630; 8e éd. 1639. — Le franciscain Fr. Bouillon et son confrère Verbial traduisent les *Discours prédicables pour tous les dimanches* de Niseno (2 vol., Paris, 1637).

El gran Padre de los creyentes Abrahan, Madrid et Barcelone, 1636 (trad. ital. par B. Cialdini, Venise, 1643; franç. par Fr. Bouillon, Paris, 1643). — *El Politico del Cielo... Isaac, ... Jacob*, 2 vol., Barcelone, 1638 (trad. ital. par B. Cialdini, 2 vol., Venise, 1639-1640). — *El Fenix de la Grecia S. Basilio Magno*, Madrid, 1643. — *El Lucero de la tarde S. Juan Apostol...*, Madrid, 1649, 1650.

Le dominicain Johann Freylinck † 1676 a donné une édition latine des *Opera omnia* de Niseno (4 tomes en 3 vol., Mayence, 1650-1651 + t. 5 sur saint Basile, Francfort, 1654), qui fut réimprimée (4 vol. in-fol., Stadt am Hof, 1738-1739).

N. Antonio, *Bibliographia hispana nova*, t. 1, 1783, p. 302-303. — *Enciclopedia Espasa*, Barcelone, t. 38, p. 794. — Hurter, t. 3, col. 1220. — *Yermo*, t. 7, 1969, p. 22-23. — R. Ricard, *Les avatars franco-belges du « Purgatorio de San Patricio »*, dans *Études de philologie romane et d'histoire littéraire offertes à J. Horrent*, Liège, 1980, p. 791-795. — DIP, t. 1, 1973, col. 1101.

DS, t. 4, col. 1133.

Teófilo Aparicio López.

NIX (Hermann Joseph), jésuite, 1841-1914. — Né le 31 janvier 1841 à Aix-la-Chapelle, Hermann Josef Nix entra dans la Compagnie de Jésus le 14 octobre 1856. Il s'occupa de diverses œuvres à Feldkirch, Exaten, Ditton-Hall (Angleterre), Paris et Luxembourg; il fut aussi directeur spirituel, directeur de congrégations et auteur spirituel. Il mourut à Coblenz le 17 février 1914.

A la suite des jésuites J. Kleutgen † 1883 et N. Nilles † 1907 (DS, *supra*, col. 367-368), dont il utilise la documentation, Nix fut un vigoureux promoteur de la dévotion aux Cœurs de Jésus et de Marie. Pour les jeunes jésuites, il composa d'abord l'opuscule *Cordi Jesu cur sint addicti Societatis Jesu Filii* (Wynandsrade, 1885, 1886) et des *Notiones quaedam de cultu SS. Cordis Jesu* (Augsbourg, 1885, 1886), qui constituent la première ébauche de sa synthèse : *Cultus SS. Cordis Jesu* (Fribourg/Brisgau, 1889; 3e éd. augmentée d'une partie sur le Cœur de Marie, 1905; trad. allemande, 1908).

L'ouvrage, qui est adressé d'abord aux théologiens et aux prêtres, mais aussi à tout fidèle, traite d'abord de la tradition de la dévotion au Cœur du Christ dans l'Écriture et chez les Pères; la réflexion théologique développe cette idée centrale que, dans la personne du Christ Jésus, l'amour de Dieu pour l'homme attend notre réponse. Nix attire l'attention sur les aspects de pénitence et de réparation des blasphèmes et offenses dont Dieu est l'objet et où il voit, dans l'esprit de Léon xiii, la source des maux de son époque. Des indications pratiques montrent comment la dévotion peut être alimentée par les fêtes religieuses, les images, les confréries, l'Apostolat de la prière, la piété personnelle, sans oublier liturgie, office et scapulaire. Les effets attendus de la dévotion sont l'approfondissement du culte rendu à Dieu, le progrès de la sainteté personnelle, le développement d'une foi vivante dans les familles, l'état et la société.

Nix a donné les articles *Herz-Jesu* et *Herz-Jesu-Fest* dans le *Kirchenlexikon*, 2e éd., Fribourg/Brisgau, t. 5, 1888, col. 1921-1930; — *Die Herz-Jesu-Andacht im Plane der göttlichen Heilsordnung*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. 38, 1890, p. 493-507. — Il a édité les *Exercitia spiritualia S. P. Ignatii cum notis P. Roothaan* (Augsbourg, 1887) et des ouvrages de piété : du jésuite Pierre Arnold (= Arnoudt) † 1865, *Nachahmung des hl. Herzens Jesu* (8e éd., Paderborn, 1907); — de l'ex-jésuite François Blot, *Wiedersehen im Jenseits* (3e éd., 1907); — du jésuite St. Dosenbach, *Der Allerseelenmonat* (4e éd., Fribourg/Brisgau, 1894), *Besuche des Hlst. Altarsakraments* (3e éd., 1897), *Der hl. Aloysius Gonzaga...* (19e éd., Münster, 1907), *Die schönste Tugend* (6e éd., 1909), *Der hl. Joseph* (5e éd., 1912), etc.

Catalogi Provinciae Germaniae S. J., 1876-1915. — *Mitteilungen aus den dt. Provinzen der Gesellschaft Jesu*, t. 6, 1912/14, n. 45, p. 4 svv. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1299. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 518. — A. Ben, H. Rahner, etc, *Cor Jesu...*, t. 2, Rome, 1959, p. 563. — R. Mendizabal, *Catalogus defunctorum in renata Societate Jesu*, Rome, 1972, n. 13210, p. 238. — DS, t. 2, col. 1045.

Constantin Becker.

NOAILLES (Pierre-Bienvenue), fondateur, 1793-1861. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres et spiritualité.*

1. Vie. — Pierre-Bienvenue Noailles naquit à Bordeaux le 27 octobre 1793 et fut baptisé le même jour. Il travailla jeune à la préfecture, puis dans l'étude de l'avocat Peyronnet, futur ministre de Charles x. Il reprit ses études secondaires ensuite, les terminant à vingt-deux ans. En 1816, il alla poursuivre à Paris sa formation juridique. Mais le 16 octobre 1816 il entrait au séminaire Saint-Sulpice. Il y eut comme directeur spirituel G. Mollevaux. Il participa intensément à la vie du séminaire, et fut notamment un des directeurs du catéchisme de Saint-Sulpice. Il fut ordonné prêtre par Mgr H. de Quélen le 5 juin 1819.

A son retour à Bordeaux, l'archevêque, Mgr d'Aviau, le nomma vicaire à Notre-Dame (octobre 1819), puis à Sainte-Eulalie (1819-1823). Il exerçait un ministère paroissial complexe, dans lequel les œuvres tenaient déjà une place importante, et inaugurait de nouvelles méthodes d'apostolat. Cependant, les initiatives qu'il prenait lui semblaient insuffisantes pour correspondre aux besoins du temps. Il estimait en effet que la Révolution avait bouleversé les structures sociales et qu'il fallait créer de nouveaux instruments d'apostolat qui embrassent toutes les parties de la société. Il envisageait la création d'une association réunissant prêtres, femmes consacrées et fidèles de tous milieux qui travailleraient d'un commun accord à assurer partout et sous des formes diverses une présence chrétienne.

Les circonstances lui donnèrent rapidement la possibilité de réaliser son plan. En effet, en janvier 1820, trois jeunes filles lui confièrent leur désir de consécration à Dieu : Zoé de Raquine, Caroline Romain et Seconde Giraudet. Avec l'accord de Mgr d'Aviau, elles adoptèrent la vie commune le 28 mai 1820, et commencèrent à recueillir des orphelines. Un événement survenu le 3 février 1822 joua un rôle important dans l'avenir de la communauté. Ce jour-là, les sœurs et quelques familiers étaient réunis dans l'oratoire de leur maison quand, durant le Salut du Saint-Sacrement, Jésus-Christ apparut bénissant l'assistance. Aviau reconnut ce miracle eucharistique.

Dès lors le développement de l'Institut prit une allure rapide. A partir de la branche initiale qui prit en 1822 le nom de Filles de Saint-Joseph, ou Ouvrières

chrétiennes, chargées des orphelines, Noailles créa une série d'autres branches : en octobre 1822 ce furent les Sœurs de Notre-Dame de Lorette, qui devaient tenir des écoles; le 23 mars 1824 apparut la Société des Dames de la Sainte-Famille qui, en demeurant dans le monde, entendaient imiter la vie de Nazareth; c'était déjà une forme d'institut séculier; le 6 décembre 1829, le fondateur établissait la branche de la Conception de la Vierge, destinée à œuvrer dans les petites villes et les bourgs; le 9 avril 1836, il donnait vie aux Sœurs gardes-malades de l'Espérance; le 13 avril, c'était le tour des Sœurs agricoles destinées à la rénovation des populations rurales; le 8 janvier 1857, des Sœurs de Sainte-Marthe, mises à la disposition des évêchés, presbytères et séminaires, et qui devaient aussi rassembler et assurer la formation religieuse des jeunes servantes; le 1er juin 1859, il instituait la branche des Sœurs solitaires, dont le rôle était de prier. A cela il faut joindre les Associés qui pouvaient s'engager de différentes façons dans cette œuvre commune. Ils étaient répartis en branche de Marie (femmes), branche de Joseph (hommes) et branche de Jésus (ecclésiastiques).

Ces différentes branches réunies dans l'Association de la Sainte-Famille étaient dirigées par un directeur général et une directrice générale. Elles étaient animées par un groupe de sœurs, les Filles de Dieu Seul qui, contrairement à leurs compagnes appartenant à une branche déterminée, pouvaient passer d'une branche à l'autre. Pour assurer la direction spirituelle de l'Institut, Noailles avait songé à créer une association de prêtres. Ses tentatives ayant échoué, il signa, le 11 janvier 1858, un acte d'affiliation entre son Institut et les Oblats du bienheureux de Mazenod (DS, t. 10, col. 869-871). Le supérieur général des Oblats devenait directeur général de la Sainte-Famille. A cette date, celle-ci comprenait 224 maisons en France et dans divers pays, et 21.000 associés.

Noailles, devenu le « Bon Père », déjà accablé d'épreuves de santé, vit ses forces diminuer. Après de dures souffrances, il mourut à Bordeaux, le 8 février 1861, et fut inhumé à la Solitude de Martillac, où il repose. Son procès de béatification est en cours (la cause a été introduite le 23 juin 1940). Son Association a pris désormais une dimension internationale. Un centre de recherches sur Noailles et son œuvre est installé à la Solitude de Martillac (Gironde).

2. (Œuvres et spiritualité. — Les œuvres imprimées de Noailles comprennent les *Règles générales des Associées de la Sainte-Famille* (Bordeaux, 1851) et ses lettres : *Lettres du serviteur de Dieu Pierre-Bienvenue Noailles, fondateur de l'Institut de la Sainte-Famille de Bordeaux* (vol. 1-2, Bordeaux, 1932-1953; vol. 3-6, Rome, 1979); *Annexe des lettres retrouvées, 1846-1857* (Rome, 1979); *Lettres dictées et signées du fondateur* (Rome, 1979).

Converti à une foi personnelle à vingt ans, au moment où il choisit de faire sa communion, Noailles est d'abord un prêtre, un prêtre tel que l'a conçu la tradition de l'École française. Au sortir de Saint-Sulpice, il était profondément pénétré de l'esprit de la maison. Son désir était de présenter à tous Jésus-Christ, le Verbe Incarné. Il voulait leur annoncer que Dieu s'était fait Homme et qu'il avait habité parmi nous. L'apôtre qu'il était avait conscience de parler au nom de quelqu'un qu'il avait vu et entendu.

De fait, il avait une connaissance personnelle du Christ acquise dans l'Écriture, l'oraison, la messe, les sacrements, la lecture spirituelle. Ses premiers écrits révèlent qu'il avait approfondi et assimilé dès cette période saint Augustin, Boudon, Bossuet, Fénelon, et surtout saint François de Sales, qu'il admirait profondément et auquel il se référait souvent. C'était un lecteur assidu de la Bible et de l'*Imitation*. Profondément heureux depuis sa conversion, il voulait révéler la source de son bonheur. Au cours d'une expérience spirituelle dans la chapelle de Notre-Dame de Lorette, à Issy, il eut l'intuition de ce qu'il allait faire pour amener ses contemporains à la conversion : ce sera l'Association de la Sainte-Famille. Noailles voulait conduire à la découverte de la grandeur de l'amour de Dieu par la contemplation de la vie à Nazareth. Il faisait une place privilégiée à Marie, car c'est par elle qu'il semble avoir été conduit à une foi personnelle.

A toutes celles qu'il avait réunies, il proposait, dans les Constitutions primitives, de « vivre dans la Société comme la Sainte-Famille a vécu dans la Maison de Nazareth. Cette Trinité de la terre sera spécialement honorée dans toutes les circonstances marquantes de son séjour au milieu des hommes ». Cette famille de Nazareth conduit à la contemplation de la Trinité, car « Jésus, Marie et Joseph n'aimaient, ne cherchaient, ne voulaient que Dieu Seul ici-bas, c'était le but de toutes leurs pensées, de tous leurs désirs, de toutes leurs actions; c'était l'esprit qui les dirigeait en toutes choses », rappelle-t-il dans le chapitre 2 des *Conseils de perfection* donnés aux Associés.

Ce cheminement éclaire d'une façon nouvelle la lecture de l'Évangile. Les années de Nazareth se sont écoulées à vivre par avance l'enseignement donné plus tard au public. Marie et Joseph ont vécu dans l'intimité de la maison familiale le message que Jésus allait communiquer au monde. Les rares événements sont accueillis dans la foi, comme l'ont été les premiers moments de la vie de Jésus. Et cette vie quotidienne est déjà le salut des hommes qui advient parmi eux.

Mais, prêtre travaillant à l'origine dans une paroisse, Noailles est un apôtre qui mesure combien il lui est impossible de rejoindre tout homme pour lui révéler le message essentiel. C'est pourquoi il rassemble dans l'Association de la Sainte-Famille toutes les bonnes volontés. Chacun s'engage à des degrés différents mais poursuit cette contemplation de Nazareth qui, peu à peu, façonne sa façon de vivre dans son milieu propre. Celles qui s'engagent par des vœux religieux le font dans un cadre bien déterminé afin de rejoindre une partie spécifique de la société. Toutes s'efforcent de vivre le langage et les gestes qui permettront le mieux à ce groupe d'accéder à la foi et de l'approfondir. L'esprit de famille qui les anime fait naître entre elles une unité que la société du 19e siècle ignore. Elles acceptent donc d'être à la fois limitées dans leur action et profondément complémentaires. C'est le moyen que Noailles propose pour une vie apostolique qui tienne compte d'un monde en mutation. C'est l'Association toute entière qui s'efforce de vivre le message de Paul : « se faire tout à tous pour que Dieu soit en tous ». Il apparaît aujourd'hui que le don fait à l'Église en la personne de Noailles, c'est l'Association (cf. M.-P. Chauvin, *Le charisme de P.-B. Noailles*, Rome, 1980).

Noailles est tout proche de M. Olier, de saint Jean Eudes, de saint Vincent de Paul, sur lequel il s'appuie pour défendre cette forme de vie religieuse qui paraît bien nouvelle aux responsables de l'Église du 19e siècle. A la lumière de ses textes, on comprend pourquoi Noailles peut figurer parmi les grands

spirituels de son siècle, même si son activité ne lui a pas laissé le temps d'écrire des ouvrages de synthèse. Il a consigné sa pensée dans les notes *Dieu Seul*, qui restent les maîtres notes de l'Institut et dont il a donné un admirable commentaire dans le chapitre 2 du *Directoire*. Il a exprimé aussi sa doctrine tout au long de multiples lettres pleines d'affection et d'encouragements à faire face aux difficultés complexes de la vie quotidienne.

Notice sur l'Association de la Sainte-Famille, dans *Annales de l'Association de la Sainte-Famille*, n. 5, août 1860. — *Vie du Bon Père P.-B. Noailles*, 2 vol., Bordeaux, 1889. — Mère Bonnat, *Souvenirs de Martillac*, Bordeaux, s d. — E. Baffie, *Vie du Bon Père Noailles...*, Paris, 1920. — M. Devès, *L'âme et l'œuvre du « Bon Père » P.-B. N...*, Lyon, 1925. — Fr. Veuillot, *Le P. Noailles et la Sainte-Famille de Bordeaux*, Paris, 1942.

BS, t. 9, 1967, col. 1025-1027. — DIP, t. 6, 1980, col. 306-311. — DS, t. 5, col. 90-91, 92, 391.

Raymond Darricau.

1. NOBILI (Robert de), jésuite, 1577-1656. — 1. *Vie.* — 2. *Esprit missionnaire.*

1. Vie. — Arrière petit-neveu du pape Jules III, issu d'une famille noble de Toscane alliée aux Sforza, Robert de Nobili (ou simplement Nobili, comme il signera plus tard) est né à Rome en 1577, on ignore quel jour. Orphelin de père à seize ans, il est confié à la tutelle de son cousin le cardinal Roberto Sforza. Un an plus tard, Nobili se voit refuser par son tuteur l'autorisation d'entrer dans la Compagnie de Jésus. Il s'enfuit et trouve asile au royaume de Naples chez la duchesse de Nocera, auprès de laquelle il reste deux ans. Sa protectrice parvient à lever l'opposition familiale et Nobili entre au noviciat des jésuites de Naples en 1596. Après ses études à Rome, il est ordonné en 1603. A la fin de l'année, il est envoyé en Inde sur sa demande. Ayant gagné Lisbonne, il s'y embarque le 28 avril 1604 et, après un voyage de treize mois, touche Goa le 20 mai 1605.

Le centre de son activité va être le royaume de Madura, au sud-est de l'Inde. Il commence par un effort d'adaptation aux mœurs, à la langue et à la culture du pays, — ce qui va à l'encontre des méthodes missionnaires en cours à l'époque et dans la région; il les juge vaines et inefficaces. Avec l'autorisation de son provincial A. Laerzio, il inaugure une vie d'ascète à la manière des pénitents hindous (les *sannyasis*), étudie le sanscrit (il est le premier européen à connaître cette langue sacrée) et les diverses langues parlées dans la région (tamoul et télougou), s'initie aux textes sacrés de l'hindouisme.

Cela lui permet de chercher l'origine et le sens des mœurs et des rites du pays, de déceler ceux qui ont une portée proprement religieuse, ceux qui sont compatibles avec la foi chrétienne et ceux qui ne le sont pas. D'autre part, son genre de vie et sa connaissance de la sagesse hindoue attirent les curieux, qui viennent discuter avec ce « *guru* » de sa doctrine. Aux premiers disciples qu'il admet au baptême, il ne demande pas d'abandonner leur manière de vivre et leur culture (la touffe de cheveux, le cordon brahmanique, la pâte de santal, les ablutions...).

Nobili fait figure de révolutionnaire auprès de nombreux missionnaires, presque tous portugais de naissance, qui ont lié trop étroitement la foi chrétienne à un comportement occidental; cette déviation avait entraîné, en particulier dans les hautes castes du monde hindou, un véritable mépris à l'égard du christianisme. Nobili est suspecté, dénoncé (jusqu'à Rome), et très limité dans son activité dès 1610. Après un premier apaisement en 1613, la persécution reprend en 1618. Elle est close par la bulle de Grégoire XV du 31 janvier 1623 qui tranche le débat en faveur des idées de Nobili (texte latin et trad. franç. dans Dahmen, *R. de N., l'apôtre des brahmes*, Paris, 1931, p. 187 svv).

Ces débats entre Nobili et ses adversaires ont provoqué de nombreux écrits. On retiendra surtout la *Responsio* qu'il rédige en 1610; plus qu'une simple réponse aux objections qu'on lui oppose, c'est la description d'une méthode d'apostolat missionnaire. Malgré les oppositions rencontrées, certains jésuites imitent Nobili, s'astreignant à sa vie de pénitence et de prière, sa manière de traiter avec les hindous; il les « spécialise ». Ainsi apparurent deux sortes de missionnaires jésuites au Maduré, les *Brahmes Sannyasis* qui se consacrent aux hautes castes, et les *Pandaraswamis*, pénitents d'un rang inférieur qui ont accès à toutes les castes. Avec le temps, seule cette dernière catégorie subsistera jusqu'à la suppression de la Compagnie de Jésus et à l'interruption de la mission du Maduré au 18e siècle.

En 1645, Nobili est envoyé à Jaffna, au nord de Ceylan pour se reposer, ce qui est une manière de l'éloigner encore une fois. Deux ans plus tard, il est rappelé en Inde, mais à Mylaporo, près de Madras; il est alors presque aveugle. C'est là qu'il meurt le 16 janvier 1656. On estime à quarante mille le nombre des chrétiens du Maduré à l'époque de la mort de Nobili, à cent mille au début du 18e siècle. A son arrivée, le royaume ne comptait, hormis une colonie de Paravers venus de la côte, aucun chrétien indien.

2. Esprit missionnaire. — On peut aisément discerner, à travers la volonté de connaissance, d'adaptation, et la méthode d'évangélisation qui en découle, un sens profond de l'universalité de l'Incarnation et de l'Église. Nobili a perçu qu'il n'était pas nécessaire, qu'il était même indû de lier la foi et la vie chrétiennes à quelque forme que ce soit de culture et de civilisation : celles de l'Inde pouvaient et devaient être le berceau de la foi chrétienne, tout comme celles de l'Occident. Il est par là un novateur, anticipant sur les directives que donnera, trois ans après sa mort, la Congrégation de la Propagation de la foi aux vicaires apostoliques envoyés en Chine (cf. DS, art. *Mission et Missions*, t. 10, col. 1386-1388).

Il a poussé assez loin ce souci d'adaptation : il rêve que le sanscrit devienne la langue liturgique pour l'Inde, qu'un séminaire s'ouvre qui donne l'enseignement en sanscrit aux candidats brahmes au sacerdoce. Il réussira à rédiger en cette langue un rituel pour le mariage. Par là, il traduit un profond respect pour le peuple auquel il a été envoyé. Comme il l'écrit souvent, il veut « aperire aditum ad Gentes ». Ses nombreux écrits en tamoul n'offrent pas, à proprement parler, une doctrine spirituelle; ils sont plutôt des présentations de la doctrine chrétienne, par exemple son catéchisme conçu pour les néophytes et les hindous qui cherchent à s'informer sur la foi. Mais il a mis en pratique d'une manière remarquable ce qu'il recommande aux missionnaires : « Le Maître spirituel doit être doux, patient, homme de prière et de pénitence, et de plus connaître parfaitement les usages et observances et autres particularités des pays qu'il évangélise » (*Tushana Thikkaram* = Réfutation des calomnies, ch. 31).

Œuvres. — Écrits justifiant sa méthode : *Responsio ad ea quae contra modum quo nova missio madurensis utitur... objecta sunt* (texte latin et trad. franç. dans P. Dahmen, cité *supra*; extraits en français dans A. Rocaries, *Robert de Nobili*, p. 91-139); — *Narratio*

fundamentorum quibus madurensis missionis institutum coeptum est... (éd. par X. Rajamanickam, *Adaptation*, Tirunelveli, Inde, 1971); — *Informatio de quibusdam moribus nationis indicae* (même éd., *On Indian Customs*, Palayamkottai, Inde, 1972; cf. AHSI, t. 39, 1970, p. 221-265).

Sur la doctrine chrétienne : *Tiwiya Madirigai* (= Le divin Modèle), Pondichéry, 1866. — *Agnana Nivaranam* (= Dissipation de l'ignorance), Trichinopoly, 1891. — Ont été récemment édités par X. Rajamanickam à Tuticorin (nous indiquons entre parenthèses les anciennes éditions) : *Mantira Viyaakkiyaanam* (*Gnanopadesam : Nakkam Kandam*) (= Explication des prières, 4e partie du Catéchisme), 1963; — *Gnanopadesam* (26 *Pirasangangal*) (= Catéchisme : 26 sermons), 1963 (trad. franç. du ch. 2 sur l'existence de Dieu, dans Rocaries, cité *supra*, p. 157-164); — *Punar Jenma Akshepam* (= Réfutation de la transmigration des âmes), 1963; — *Sesunathar Sarittiram* (= Vie du Christ), 1964; *Tushana Dhikkaram* (= Réfutation des calomnies), 1964 (trad. franç. d'extraits dans Rocaries, p. 197-230); — *Nithi Sol* (= De la vraie religion), 1966: — *Attuma Nirnayam* (= Science de l'âme), 1967 (Madras 1889); — *Gnanopadesam* (= Catéchisme), 3 parties en 3 vol., 1966-1968 (1re et 2e parties, Madras, 1891; 3e et 4e parties, Trichinopoly, 2 vol., 1906-1907; extraits en français dans Rocaries, p. 167-196); la 5e partie n'est connue que dans la trad. portugaise de B. da Costa, 1660 (Académie des sciences de Lisbonne).

Lettres : traduites en français dans J. Bertrand (cité *infra*), 15 lettres, — par P. Dahmen (3 lettres dans RAM, t. 16, 1935, p. 180-185; 3 lettres à Cl. Aquaviva dans *Revue d'histoire des missions*, t. 12, 1935, p. 579-583), — par Rocaries (p. 141-150); — éd. de 12 lettres en italien par J. Wicki (AHSI, t. 37, 1968, p. 129-144; t. 38, 1969, p. 313-325).

Documents d'archives (cf. V. Cronin, *A Pearl to India*, cité *infra*, p. 271-272) : *Annuae litterae* de la mission du Maduré, puis de la province du Malabar (Arch. Romaines de la Cie de Jésus, *Goa 53* et *55*), — *Epistolae P. R. de Nobili et controversia de illo* (*ibidem*, *Goa 51* : nombreux documents).

Bibliographie. — Sommervogel, t. 5, col. 1779-1780. — *Bibliotheca Missionum*, éd. R. Streit, t. 5, Aix-la-Chapelle, 1929, p. 40-42 et tables; t. 8, 1934, et t. 27, Rome, 1970 (tables).

Études. — J. Bertrand, *La mission du Maduré d'après des documents inédits*, 4 vol., Paris, 1847-1854. — J. S. Chandler, *History of the Jesuit Mission in Madurai...*, Madras, 1909. — L. Besse, *La mission du Maduré*, Trichinopoly, 1914. — P. Dahmen, *R. de N. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie*, Münster, 1924; *Un jésuite brahme, R. de N.*, Bruges, 1924. — DTC, t. 6, 1927, col. 1704-1717 (art. *Rites malabares*); *Tables*, col. 3315.

D. Ferroli, *The Jesuits in Malabar* (2 vol., Bangalore, 1939 et 1951); *The Jesuits in Mysore* (Kozikode, 1955). — J. Wicki, *Die Schrift des P. G. Fernandes... über die Brahmanen... (Madura, 1916)*, Münster, 1957. — V. Cronin, *A Pearl to India. The Life of R. de N.*, Londres, 1959, 1966 (bibl.). — A. Rocaries, *R. de N.*, Toulouse, 1967. — X. Rajamanickam, *The First Oriental Scholar*, Tirunelveli (Inde), 1972. — P. R. Bachmann, *R. de N. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*, Rome, 1972. — N. Tornese, *R. de N. Contributo al dialogo coi non cristiani*, Cagliari, 1973. — N. Tornese et M. Colpo, *Un decennio fecondo per la bibliografia sul De Nobili*, AHSI, t. 43, 1974, p. 353-363.

Les encyclopédies chrétiennes consacrent généralement une notice à Nobili (cf. NCE, t. 10, 1967, p. 477-479). — DS, t. 1, col. 1707; t. 4, col. 305; t. 8, col. 1039, 1041.

André Rocaries.

2. NOBILI : Vincent-Marie de, 1680-1742, et Dominique, 1688-1758, clercs réguliers de la Mère de Dieu.

1. **Vincenzo Maria** naquit à Lucques, de la célèbre famille des comtes de Nobili, le 20 octobre 1680. La fréquentation de l'église et des classes de Santa Maria Corteorlandini lui fit connaître l'ordre de la Mère de Dieu et il demanda à y entrer. A dix-neuf ans, il commença son noviciat à Naples, au collège de S. Maria in Portico; puis il fit sa philosophie et sa théologie à Rome dans la maison d'études de l'ordre, à S. Maria in Campitelli. Ordonné prêtre, il retourna à Naples au service de l'église de S. Brigida, où il s'adonna à la prédication et à la direction spirituelle. Bon orateur, on appréciait son éloquence aisée et soignée, sa culture littéraire. Charles III, roi des Deux-Siciles, fit de lui son théologien et son prédicateur. L'église de S. Brigida lui doit son achèvement tel qu'on peut aujourd'hui l'admirer. Nobili demeura à Naples jusqu'à sa mort, le 18 juillet 1742.

Nobili a écrit de nombreux ouvrages, dont quatre seulement ont été publiés. Trois d'entre eux sont des livres de dévotion qui rappellent au peuple chrétien quelques vérités de la foi et des pratiques de la piété :

1) *Considerazioni morali per un apparecchio di nove giorni alla solenne commemorazione di tutti i fedeli defunti e per istimolare la pietà dè cristiani a porger suffragio alle anime del purgatorio* (Naples, 1732, 1749; Venise, 1763). — 2) *Meditazioni ed orazioni per un apparecchio di nove giorni alle due principali solenni feste del... S. Gennaro e per celebrare devotamente le ottave di dette solennità* (Naples, 1733, anonyme). — 3) *Ragionamenti cristiani sopra la morte repentina e improvisa con un ragguaglio della pia congregazione della improvvisa morte istituita nella città di Napoli* (Naples, 1737; Venise, 1756).

Le quatrième ouvrage, posthume, *Lezioni sacre e morali* (3 vol., Naples, Voccola, 1749; Venise, 1780) est le meilleur travail de Nobili, et aussi le plus doctrinal; il est composé de trois séries de « leçons » données à Santa Brigida (de la création du monde à la naissance d'Abraham; sur l'histoire des patriarches; sur l'Évangile; viennent ensuite des panégyriques et discours variés). De style populaire, l'ouvrage ne vise pas à l'exégèse critique du texte, mais à instruire au moyen d'images évocatrices et d'une réelle vigueur.

Les œuvres restées manuscrites sont aujourd'hui perdues (titres dans Sarteschi, cité *infra*).

F. Sarteschi, *De scriptoribus congregationis Clericorum Regularium Matris Dei*, Rome, 1743. — Carlantonio Erra, *Memorie de' religiosi per pietà e dottrina insigni della Cong. della Madre di Dio*, 2 vol., Rome, 1759-1760. — Fr. Ferraironi, *Il Santuario di S. Brigida in Napoli...*, Rome, 1931.

2. **Dominique,** frère du précédent, né en 1688, entra jeune dans l'ordre de la Mère de Dieu et fit son noviciat à Naples; après ses études à Rome, il exerça son ministère d'abord à Rome, puis à Naples en l'église de S. Maria in Portico. Lui aussi fut un bon orateur. Il assura la publication des *Lezioni sacre e morali* de Vincent-Marie, et mourut à Naples le 28 août 1758.

Il publia : 1) *Feste della Vergine, loro mistero e introduzione nella Chiesa. Con una novena per l'Assunta e le meditazioni per tutte le feste della medesima* (Naples, Ricciardo, 1732); — 2) *Breve compendio della vita del glorioso S. Cataldo ... con alcune meditazioni ed orazioni...* (Naples, Severini, 1739); — 3) *Lezioni sacre e morali sopra i libri di Ruth e di Ester ; e sopra i Vangeli della nascita, passione e morte di N. S. Gesù Cristo* (Naples, Severini, 1740).

On conserve manuscrite sa *Vita* de saint Jean Leonardi (Rome, Bibl. de Santa Maria in Campitelli, ms B. 113).

Voir F. Sarteschi, cité *supra*. — DS, t. 8, col. 612-613.

Pietro Pieroni.

NOBLE (Eugène; en religion : Henri-Dominique), frère prêcheur, 1875-1945. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. Vie. — Né à Regnevelle (Vosges) le 29 juin 1875, Eugène Noble entre à quatorze ans au petit séminaire et, le 9 février 1898, reçoit l'habit dominicain au couvent d'Amiens. Profès un an plus tard, il fait ses études ecclésiastiques à Flavigny (Côte-d'Or) : il est ordonné prêtre le 28 septembre 1902.

Avec les PP. Allo, Blanche, Garrigou-Lagrange (DS, t. 6, col. 128-134), Gillet, Jacquin, Lemonnyer (DS, t. 9, col. 586-588), de Poulpiquet, Noble appartient à la génération de religieux sélectionnés par Ambroise Gardeil (DS, t. 6, col. 122-123) pour constituer un corps professoral de théologie plus qualifié et rehausser ainsi le niveau scientifique des études dominicaines (voir à ce sujet ce qu'a écrit Noble dans sa notice sur A. de Poulpiquet, *Année dominicaine*, 1921, p. 58-66).

A ce titre il participe au lancement de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, publiée à partir de 1906 par le Collège théologique du Saulchoir (Kain, Belgique). Après quatre années d'enseignement de la philosophie (1905-1909), mené de front avec une formation complémentaire à Paris, Noble est spécialisé en théologie morale. Il enseigne ainsi au Saulchoir de 1909 à 1914, de 1919 à 1928.

Il est prieur du Saulchoir (1922-1931), puis du couvent du Saint-Sacrement à Paris (1931-1933). Parmi diverses activités apostoliques à Paris, il eut particulièrement à cœur la B.E.C. (Bibliothèque d'étudiants catholiques) qu'il organisa dès 1929 dans le Quartier latin et, dans son prolongement, un « Centre de recherches philosophiques et spirituelles » (1942); une tentative assez neuve de communauté religieuse lui fut source d'épreuves qui assombrirent les derniers mois de sa vie. Il mourut subitement le 3 juin 1945.

2. Œuvres. — 1) En théologie morale, l'effort propre de Noble s'est porté sur l'étude des bases même de l'agir vertueux, par une analyse du jeu subtil du volontaire au sein du monde des passions, et de la formation de la conscience morale. En ce domaine, on lui doit: *L'éducation des passions* (Paris, 1919), *La conscience morale* (1923), *Les passions dans la vie morale* (1931-1932), *Le discernement de la conscience* (1934), *La vie pécheresse* (1936). Ouvert aux recherches encore assez neuves des sciences psychologiques, Noble ne s'en tient pas moins très près de la lettre de Thomas d'Aquin, dont il commente la 2^a *Pars* dans ses cours et contribue à diffuser les textes par sa collaboration à l'édition française de la *Somme théologique* entreprise par M.-S. Gillet (= Somme de la Revue des Jeunes); il y donne : *La prudence* (1925), *La force* (1926), *La tempérance* (1928), *La charité* (1936). Le caractère assez court de ses annotations fait qu'aucun de ces traités ne sera tel quel réédité.

2) *L'amitié avec Dieu* (Lille, 1927; éd. refondue, 1932) est dans l'esprit de Noble un véritable traité de la vie spirituelle. Là encore l'exposé suit de près les développements de saint Thomas dans son étude de la charité : nous restons sur le plan de la réflexion théologique, non sur ceux de la méditation ou de l'exhortation.

Collaborateur dès l'origine (1909) de la *Revue de la jeunesse* fondée au Saulchoir par M. Barge † 1926 (devenue en 1916 *Revue des jeunes*), Noble a réuni plusieurs de ses articles dans *Idéal et jeunesse d'âme* (Paris, 1910).

3) Les premières publications de Noble manifestent le profond attachement qu'il porte, avec les frères de sa génération, à la personnalité de Lacordaire; après *Le P. Lacordaire, apôtre et directeur des jeunes gens* (Paris, 1910), il entreprend, en collaboration avec Jacques Eisenmenger † 1927, une édition des œuvres complètes de Lacordaire dont l'élément le plus neuf serait la publication intégrale de la correspondance. La *Revue Lacordaire* (trimestrielle) est fondée en 1913 pour être l'organe de préparation de cette énorme entreprise. Noble y publie les chapitres de sa première étude historique sur *La vocation dominicaine du P. Lacordaire* (Paris, 1914).

La guerre de 1914 interrompt la *Revue*, mais Noble continuera ensuite, sans le mener à terme, le patient travail de rassemblement d'une correspondance comprenant plusieurs milliers de lettres. Disposant ainsi d'une documentation sans cesse enrichie de pièces inédites, il rédige patiemment de nombreux petits articles, publiés spécialement dans l'*Année dominicaine*, dont chacun apporte des précisions nouvelles sur la jeunesse de Lacordaire, ses premières activités, les débuts de la restauration dominicaine; quelques-uns de ces travaux sont repris dans *Le P. Lacordaire restaure en France l'Ordre de S. Dominique* (1939). Au plan de l'analyse théologique de l'œuvre écrite de Lacordaire, il n'existe encore aucun travail comparable à l'abondante notice sur Lacordaire publiée par Noble dans le DTC (t. 8/2, 1925, col. 2394-2424; cf. DS, t. 9, col. 47).

Noble a collaboré à de nombreuses revues (vg VS, *Revue thomiste*, *Revue de philosophie*, *Divus Thomas* de Plaisance, etc.) et au DTC (art. *Passions*, *Prudence*); — il a signé dans le DS tout ou partie des art. *Bonté*, *Colère* et *Confiance*.

Une *Bibliographie du T.R.P. H.-D. Noble* a été établie par la B.E.C. en 1932 (imprimée *pro manuscripto*). — M.-M. Davy, *Un théologien mystique. Le P. H.-D. Noble*, dans *La France catholique* (3 mai 1946). — DTC, *Tables*, col. 3315-3316. — DS, t. 4, col. 760, 775, 783; t. 8, col. 73, 77.

André Duval.

NOÉ (la figure du patriarche dans la spiritualité). — 1. *Ancien Testament*. — 2. *Littérature intertestamentaire*. — 3. *Nouveau Testament*. — 4. *Époque patristique*.

1. **Ancien Testament.** — 1° Noé le Juste. — Beaucoup plus nettement que ses homologues mésopotamiens, le héros biblique du déluge nous est présenté comme un homme juste dans un univers perverti par le péché. La faveur qu'il trouve aux yeux de Dieu contraste avec la menace de disparition pesant sur l'homme à cause du mal qui constitue à longueur de jour « tout le dessein des pensées de son cœur » (*Gen*. 6, 5-8, J). Sur ce fond de tableau très sombre, le Yahviste (= J) entrevoit une lueur d'espérance dans la grâce accordée à Noé. Il y insiste à nouveau en 7, 1 : « Yahvé dit à Noé : Entre dans l'arche, toi et toute ta maison, car toi je t'ai vu juste devant moi parmi cette génération ». La justice de Noé est signe de son élection bienveillante et promesse d'une nouvelle vie pour l'humanité.

Pour la tradition sacerdotale (= P), la justice et l'intégrité de Noé sont affirmées en premier lieu, avant même que ne soit mentionnée la perversité de la terre (6, 9). Il vit en plein accord avec la volonté divine et ses relations avec ses contemporains ne sont entachées

d'aucun détour, d'aucune perversion. Comme Hénok, « il marchait avec Dieu » (cf. 5, 22. 24; LXX : « Il plut à Dieu »).

Cette justice est l'unique vertu mise en avant par Ézéchiel et le livre de la Sagesse (*Éz.* 14, 14.20; *Sag.* 10, 4; cf. *Tob.* 4, 12). Son obéissance à l'ordre de Dieu en est une excellente illustration (*Gen.* 6, 22, J; 7, 5, P).

Au cœur du récit, le souvenir de Noé incite Dieu à faire cesser le déluge (8, 1). « L'anthropomorphisme osé souligne de manière impressionnante la liberté de la décision divine en vue du salut » (G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen, 1961, p. 106; trad. franç., 1968, p. 126).

2° « L'ESPOIR DU MONDE » (*Sag.* 14, 6). — Pour J., le premier acte de Noé à sa sortie de l'arche est l'offrande d'holocaustes, action de grâces pour l'heureuse issue du déluge, mais aussi consécration à Dieu de l'univers nouveau, comparable à l'offrande des prémices. Un tel sacrifice n'est pas sans mérite quand on se rappelle le nombre restreint des animaux échappés à la destruction (*Gen.* 7, 2)! Aussi Dieu répond-il en décidant dans son cœur de ne plus jamais maudire le sol à cause de l'homme et en restaurant pour toujours l'équilibre naturel qui en assurera la fertilité (8, 20-22). Noé réalise ainsi la mission de « consolateur » que 5, 29 lui assignait comme « antidote à la malédiction et au verdict » de 3, 17 (A. Maillot, p. 45; LXX évoque l'idée de repos). Il est « le juste qui sauve l'avenir » (P. Beauchamp, p. 17).

Pour P., le nouvel ordre du monde est fondé sur la bénédiction de Dieu et sur son alliance. Nouvel Adam, Noé est chargé de remplir la terre. Le dessein de Dieu n'est pas anéanti par le mal de l'homme; au delà du déluge purificateur, l'histoire continue ou plutôt elle repart sur des bases nouvelles : l'homme se nourrira de viande, mais le sang demeure interdit; il devra surtout respecter la vie de l'homme, créé à l'image de Dieu (9, 1-7).

Cette bénédiction est scellée par une alliance éternelle et universelle, dont le signe est l'arc-en-ciel. L'humanité devient le partenaire de cette alliance, que les alliances ultérieures ne remplaceront pas. *Is.* 54, 9-10 s'appuie sur elle pour fonder l'espérance d'Israël. La mission de l'Église trouve ici un lieu théologique de première importance (9, 8-17; cf. 6, 18).

3° NOÉ LE VIGNERON (9, 18-29, J). — « Homme du sol » désormais affranchi de la malédiction divine, Noé devient le premier planteur de vigne. Certains voient dans les conséquences heureuses de ce geste la « consolation » annoncée en 5, 29. L'ivresse de Noé n'est pas condamnée, mais elle révèle le mal qui demeure dans l'homme : Canaan, fils de Cham, est maudit et devient esclave. Dès le lendemain du déluge, la fraternité est à nouveau mise à l'épreuve!

Ben Sira retient l'essentiel de la figure de Noé : parfait et juste, il est un nouveau point de départ, un reste pour la terre, le partenaire d'alliances éternelles pour la vie de toute chair (*Eccli.* 44, 17-18).

Th. Maertens, *L'éloge des Pères*, Bruges, 1956. — Sur la Genèse, consulter la bibliographie de Cl. Westermann, *Genesis Kap. 1-11*, Neukirchen, 1976. — A. Maillot, *Noé, repos ou consolation?*, dans *Bible et Vie chrétienne*, n. 76, 1967, p. 44-49. — J. Goldstain, *Création et péché*, Paris, 1968. — W. G. Lambert et A. R. Millard, *Atra-Hasis, The Babylonian story of Flood*, avec M. Civil, *The sumerian Flood story*, Oxford, 1969 (cf. H. Cazelles, dans *Revue d'Assyriologie*, t. 64, 1970, p. 175-181, et W. L. Moran, dans *Biblica*, t. 52, 1972, p. 51-61). *Bible et Terre Sainte*, n. 131, 1971. — W. Brueggemann, *Kingship and Chaos*, dans *Catholic Biblical Quarterly* (= CBQ), t. 33, 1971, p. 317-332. — P. Beauchamp, *Aux jours de Noé, la nouvelle alliance*, dans *Assemblées du Seigneur* (= Ass. Seig.), nouv. série 14, 1973, p. 15-20. — P. A. H. de Boer, *Quelques remarques sur l'Arc dans la nuée*, et L. Dequeker, *Noah and Israel*, dans *Questions disputées d'Ancien Testament*, Louvain, 1974, p. 105-114 et 115-129. — H. H. Cohen, *The Drunkenness of Noah*, Alabama, 1974. — D. J. A. Clines, *Theme in Genesis 1-11*, CBQ, t. 38, 1976, p. 483-507.

B. W. Anderson, *From analysis to synthesis : the interpretation of Genesis 1-11*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 97, 1978, p. 23-39. — H. M. Teeple, *The Noah's Ark Nonsense*, Evanston, 1978. — T. Frymer-Kensky, *What the Babylonian Flood stories can and cannot teach us about the Genesis Flood*, dans *Biblical Archaeology Review*, t. 4/4, 1978, p. 32-41. — G. J. Wenham, *The coherence of the Flood narrative*, dans *Vetus Testamentum*, t. 28, 1978, p. 336-348.

2. **Littérature intertestamentaire.** — 1° LE JUDAÏSME PALESTINIEN. — Un rayonnement de lumière, quasi miraculeux, accompagne la naissance de Noé. On insiste sur sa justice : *Hénok* 65, 11-12; 67, 1; 106; 1 *Q GnAp.* 2; 1 *Q* 19; *Jubilés* 5, 19-22; 10, 17; *Testament de Benjamin* 10, 6; 4 *Esdras* 3, 11; *Oracles sibyllins* 1, 126. Cf. J. Starcky, dans *Le Monde de la Bible*, n. 4, 1978, p. 56-57. Flavius Josèphe évoque sa prédication de pénitence; il estime que son sacrifice fut une action de grâces et une intercession pour que le déluge ne se renouvelle plus (*Histoire ancienne des Juifs* 1, 3, 1; cf. *Oracles sibyllins* 1, 128-130 et 150-198). *Jubilés* 6, 2 et 1 *Q GenAp.* 10, 13 parlent d'un sacrifice d'expiation.

Noé joue un rôle important dans le partage de la terre, surtout dans l'héritage des fils de Sem. Il prie pour éloigner les démons de sa descendance et reçoit d'un ange la révélation des moyens de guérir les maux qu'ils provoqueraient. Cette médication est consignée dans un écrit confié à Sem (*Jubilés* 8-9; 10, 3-14).

En rattachant la fête des Semaines à l'alliance noachique, les Jubilés en font « comme la fête de délivrance du déluge ». D'après A. Jaubert, ce livre assimile les israélites repentants à Noé et à sa famille : « une véritable typologie du déluge... commence à s'exprimer ici » (p. 105 et 106; *Jub.* 6, 17-18). De même dans *Hénok* 10, 16-11, 2, « Noé est regardé comme le « type » de « tous les justes »; le déluge préfigure le jugement; le salut de Noé annonce la délivrance eschatologique et le bonheur du peuple juste » (L. Hartmann, p. 91 et 94). A Qumrân, le Maître de Justice n'est pas sans ressemblance avec Noé (G. Vermes, *La Communauté de la Nouvelle Alliance*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 27, 1951, p. 73-75). Le *Livre des secrets d'Hénok* fait de Noé l'oncle de Melchisédech (23; éd. A. Vaillant, Paris, 1952, p. 75-85).

A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme*, Paris, 1963. — L. Hartmann, « *Comfort of the Scriptures* », *an early jewish interpretation of Noah's salvation*, dans *Svensk Exegetisk Arsbok*, t. 41/42, 1976-1977, p. 87-96. — J. P. Lewis, *A study of the interpretation of Noah and the flood in jewish and christian Literature* (= Lewis), Leyde, 1978, p. 10-41 (bibl.).

Sur le *Livre de Noé* : R. H. Charles, art. *Noah* (*Book of*), dans J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. 3, Édimbourg, 1906, p. 556-557. — J. T. Milik, *The books of Enoch*, Oxford, 1976, p. 55-57. — Discussion dans Lewis, p. 10-15. — R. Stichel, *Die Namen Noes... Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Ueberlieferungen...*, Göttingen, 1979.

2° PHILON D'ALEXANDRIE. — Philon reconnaît la perfection de la justice de Noé, mais la relativise. De

nombreux titres qualifient ses vertus : homme de bien, très saint, aimé de Dieu, ami de la vertu depuis sa naissance, sage. Son obéissance et sa justice lui ont valu une surabondance de grâces : « il reçoit pour prix de sa vertu la plus grande récompense que l'on puisse imaginer », le salut de sa vie (*De Virtutibus* 201; *De Praemiis* 23; *Quod Deterius* 105, 121-123; *De Gigantibus* 5; *Legum allegoriae* 3, 77; *De Abrahamo* 27, 31-35, 39, 47-48; *De Agricultura* 181; *De posteritate Caini* 173-174; *De Congressu* 90; *Quod Deus* 107; *Quaestiones in Genesim* 1, 87.96; 2, 10-11.16).

Dans la ligne de la Bible, Philon évoque « la seconde genèse de l'humanité » comme le fruit des vertus de Noé. Il est le « fondateur d'une nouvelle race d'hommes. Car Dieu le jugea digne d'être et fin et point de départ de notre race » (*De Abrahamo* 46.56); *Quaest. in Gen.* 2, 66; *De Migratione* 125; *De Praemiis* 22-23; *De vita Mosis* 2, 59-65). Voir Lewis, p. 42-74, 183-185.

Sur la *littérature rabbinique* : Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, t. 1, p. 961-964; t. 3, p. 769. — J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge, 1969. — *Targum du Pentateuque*, SC 245.

3. **Nouveau Testament.** — Les textes sont rares : *Mt.* 24, 37-38 (cf. *Luc* 17, 26-27) et 1 *Pierre* 3, 20 parlent des « jours de Noé », le premier pour avertir de la soudaineté du jour du Fils de l'Homme, le second pour mettre en relief le temps de la longanimité de Dieu. Selon Bo Reicke, « Noé et sa famille sont le type de la parfaite totalité qui doit être sauvée par la nouvelle arche, l'Église » (*The Epistles of James, Peter and Jude*, Anchor Bible 37, 1964, p. 112-113). Dans un contexte de jugement, Noé, le « huitième », est qualifié de « héraut de justice » en 2 *Pierre* 2, 5, écho probable d'une croyance juive en une prédication de pénitence.

Héb. 11, 7 exalte la foi de Noé : celle-ci est accueil d'une réalité encore invisible mais connue par révélation, attitude religieuse de crainte qui pousse à agir et condamne le monde pécheur, source de justice. D'après *Luc* 3, 36, Noé entre dans la généalogie de Jésus.

P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, Uppsala, 1942, p. 98-116. — J. Daniélou, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris, 1956, p. 87-107. — P. Geoltrain, *Dans l'ignorance du jour, veillez*, dans Ass. Seig., nouv. série 5, 1969, p. 17-28. — J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot*, dans *Revue Biblique*, t. 80, 1973, p. 13-36.

4. **L'époque patristique.** — 1° En Orient. — 1) *Les vertus de Noé.* — La justice affirmée dans la Bible éclate chez les Pères en une constellation de vertus : pour Justin († vers 165), elle n'est pas le fruit de la circoncision (*Dialogue avec Tryphon* 19, 4; 46, 3; 92, 2). Éphrem † 373 chante la virginité que Noé conserva pendant cinq cents ans (*In Genesim* 6, 1.13; Hymne *de Fide* 49; CSCO 153, p. 43; 155, p. 131-132). Grégoire de Nazianze († vers 390) célèbre la piété, la bonté de celui qui plaît à Dieu (*Oratio* 4, 18; 28, 18; 43, 70; PG 35, 545c; 36, 49a, 592b).

Jean Chrysostome † 407 consacre neuf homélies au déluge (*Hom. in Gen.* 21-29; PG 53, 181-273). Comme Philon, il compare Noé à une étincelle brillante au milieu des flots. Inébranlable dans la vertu, il est un maître pour tous à travers ses œuvres. L'arche est pour lui une prison sans fenêtre, pour que lui soit épargnée la vision du déluge : il garde sa foi en Dieu, qui lui donne courage dans l'épreuve (22, 1.5; 23, 1-3.5; 25, 4-6; 26, 3; cf. *Hom. De Lazaro* 6, 7 et *Hom. in Epist. ad Hebr.* 23, 1; PG 48, 1037 et 63, 159-160).

A l'annonce du déluge, Noé est accablé de tristesse; à son arrivée, il ne répond que par les pleurs aux sarcasmes; et au sortir de l'arche, il est peiné devant le sort de l'humanité, dont il est lui-même membre (*Hom. in Gen.* 24, 3; *Ad Stagirium* 2, 5; *Hom. ad populum Antiochenum* 20, 8; PG 53, 210; 47, 454-456; 49, 210). Il est la racine ou le ferment de l'humanité à venir. Par sa maîtrise sur les animaux, il rétablit la ressemblance de l'homme avec le Créateur; après son sacrifice, il reçoit la bénédiction d'Adam à cause de sa vertu, mais plus encore du fait de l'ineffable philanthropie de Dieu (*Hom. in Gen.* 24, 2; 25, 5; 26, 5; 27, 4; PG 53, 208, 225, 236, 245. Cf. Isidore de Péluse, *Epistola* 3, 95, PG 78, 804bc). Noé est d'autant plus juste qu'il n'eut personne pour le guider dans cette voie. Mais, à la suite de Philon, Jean Chrysostome nuance son admiration : Noé fut parfait eu égard à son temps (*Sur la Providence* 13, 9, SC 79, p. 192-194; *De Virginitate* 83, 1, SC 125, p. 388).

Dans ses deux homélies sur Noé, *Basile de Séleucie* († vers 468) le compare à de l'or pur trouvé dans la fange. Cas unique, sans doute, il termine sa première homélie par une véritable litanie de louanges : « O ancêtre de notre race, plus honorable qu'Adam! O gardien plus fidèle de l'image divine! O fin et commencement de la nature humaine! O toi qui as fait jaillir l'étincelle éteinte de la nature humaine! O maître de vertus pour les hommes! O toi qui enseignes aux hommes comment rendre gloire à Dieu » (*Or.* 5, 2; 6, 2-3; PG 85, 84bc, 92b, 96b).

Romanos le Mélode (6e s.) chante l'obéissance, la sagesse, la foi, la sainteté de celui qui est « trois fois bienheureux » et qui a fleuri « comme la rose au milieu des épines » (*Hymne de Noé*, SC 99, p. 95-127).

Sur son humilité : *Liber graduum* 21, 13, *Patrologia Syriaca* 3, 619-622. — Sur sa continence : Didyme l'Aveugle † 398, *In Zach.* 4, 269, SC 85, p. 942; cf. *Sur la Genèse* 6, 8-9, SC 244, p. 46-54; Isidore de Péluse, *Epist.* 1, 69, PG 78, 229b.

Voir encore Hippolyte († vers 235), *Fragments sur le Pentateuque*, GCS 1, 2, p. 87-90. — Eusèbe de Césarée † 339, *La Préparation évangélique* VII, 8, 16-18, SC 215, p. 182-184. — Théodoret de Cyr († vers 466), *Quaestiones in Genesim* 6-9, PG 80, 152-164. — Procope de Gaza († vers 538), *In Genesim* 6-9; *In Isaiam* 24; PG 87, 265-308 et 2192c. — Pour Cosmas Indicopleustès (6e s.), l'arche « porte-monde » a franchi l'Océan séparant le paradis de notre terre (*Topographie chrétienne* 2, 24-26 et 37-42; SC 141, p. 329 et 343-349).

2) *Prédicateur de la pénitence.* — Cette prédication par la parole ou par l'action est mentionnée chez Théophile d'Antioche (2e s.), *Trois livres à Autolycus* 3, 19, SC 20, p. 240-242; — Clément d'Alexandrie († vers 215), *Stromates* I, 21, 135, SC 30, p. 144; — Éphrem, *In Gen.* 6, 9, CSCO 153, p. 47; — Jean Chrysostome, *Hom. in Gen.* 21, 5 et 22, 1, PG 53, 182 et 186; — Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse* 7, 6, SC 244, p. 103; — Basile de Séleucie, *Or.* 5, 2, PG 85, 80a; *Apocalypse de Paul* 50, dans E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, t. 2, Londres, 1973, p. 794.

3) *Figure du Christ.* — « C'est lui qui en Noé fut pilote », écrit Méliton de Sardes († vers 190; *Fragments* 15, SC 123, p. 241). Pour Justin, le Christ comme Noé est le « principe d'une autre race ». Noé et les siens sont le symbole du huitième jour, celui de la Résurrection du Christ (*Dial.* 134, 4; 138, 1-2; cf. 127; *Apologie* II, 7, 2; Asterius, † vers 341, *Homilia* 20, PG 40, 448bc). Origène † 254 voit une prophétie dans les

actions de Noé. Le Christ est « notre Noé, qui est véritablement le seul Juste et le seul Parfait » (*Contre Celse* 7, 7, SC 150, p. 32; *Hom. in Gen.* 2, 3.5, SC 7, p. 96-99.103; cf. *In Genesim*, PG 12, 104-109; *Hom. in Ez.* 4, 8; PG 13, 703ab).

Avec beaucoup d'autres, Épiphane † 403 remarque que la prophétie de Lamech (*Gen.* 5, 29) désignait le Christ, car Noé lui-même n'a pas apporté le repos à son temps (*Adv. haer.* I, 2, 32; cf. 1, 4 et 3, 7; PG 41, 468ab; cf. 181a et 673ab; Nil, † vers 430, *Epist.* I, 84, PG 79, 119bc). Cyrille d'Alexandrie † 444 admire Noé, dont l'action est le type de salut par le Christ, « Noé selon la vérité » (*Glaphyres sur la Genèse* 2, 1-9, PG 69, 49-73).

Aphraate (4e s.), *Demonstratio* 13, 5, *Patrologia syriaca* 1, 550-551; Éphrem, *Hymne de Nativitate* 1, 56 et 7, 7, CSCO 187, p. 7 et 49. Cyrille de Jérusalen † 386, *Catéchèse* 17, 10, PG 33, 981a (parallèle entre le déluge et le baptême du Christ); Procope de Gaza, *In Gen.* 5 et 9 (comparaison avec la Passion), PG 87, 265c, 305cd.

La comparaison de Noé avec l'Église est beaucoup plus rare : Justin, *Dialogue* 138, 2; Éphrem, Hymne *de Virginitate* 8, 14, CSCO 224, p. 31. Généralement, c'est l'arche qui figure l'Église : vg Jean Chrysostome, *Hom. de Lazaro* 6, 7, PG 48, 1037.

2° En Occident. — 1) *Le juste Noé.* — Dans la polémique avec les Juifs, Noé est un exemple d'homme justifié sans la Loi : « Pour avoir plu à ce même Dieu alors qu'il n'était pas circoncis, Noé reçut les mesures du monde de la nouvelle naissance » (Irénée, † vers 193, *Adv. haer.* IV, 16, 2, SC 100, p. 563; cf. V, 29, 2, SC 153, p. 366-370; Tertullien, † vers 225, *Adv. Judaeos* 2, 7, CCL 2, p. 1342; Ps. Tertullien, *Carmen adv. Marc.* 3, 23, CCL 2, p. 1434). Dans son traité *De Noe et Arca* (PL 14, 361-416), Ambroise † 397 invite ses lecteurs à imiter la grandeur d'âme de saint Noé et à trouver en lui le repos (1, 1-2). « Il est réservé pour la semence de tout le genre humain, lui qui est loué non pour la noblesse de sa naissance, mais pour le mérite de sa justice et de sa perfection » (4, 10, 367ab). Dieu fait alliance avec lui « car il est l'héritier de la grâce divine » (10, 35; cf. 11, 36-38; 13, 47; 18, 65; 21, 75; *In Psalmum* 39, 6; 376bc, 377, 382, 392b, 397, 1060).

Jérôme † 419/420 le regarde « comme la seconde racine du genre humain » (*Adv. Jovinianum* 1, 17, PL 23, 236b). D'autres remarquent sa patience dans l'attente du déluge, son jeûne et sa pureté dans l'arche : Hilaire † 367, *Traité des mystères* 13, SC 19, p. 100; Zénon, † vers 375, *Traité* I, 4, 12, CCL 22, p. 34; Pierre Chrysologue † 450, *Sermo* 12, 14, 147, 163, PL 52, 225a, 232c, 594d, 628-629.

2) *Prédicateur de la pénitence.* — « Noé prêcha le repentir et ceux qui l'écoutèrent furent sauvés... Il eut pour ministère de prêcher au monde une nouvelle naissance » (Clément de Rome, *Ép. aux Cor.* 7, 6 et 9, 4, SC 167, p. 113 et 115). Même si la Bible n'évoque aucune prédication, la construction de l'arche tenait lieu de proclamation (Ps. Maxime de Turin, *Sermo* 20 = Ps. Augustin, *Sermo* 145; PL 57, 575-576 ou 39, 2028-2029).

3) *Type du Christ.* — Aucun doute n'est possible pour Grégoire d'Elvire (4e s.) : Noé est l'image du Christ (*De Arca Noe* 4, 13, CCL 69, p. 149 et 151). Cette typologie a de multiples applications : la fabrication de l'arche figure la construction de l'Église, l'envoi de la colombe la venue de l'Esprit sur Jésus, l'ivresse de Noé la passion du Christ (Cyprien † 258, *Epistula* 63, 3, CSEL 3, p. 702; Ambroise, *In Apocal. Expositio* 6; *De Noe et Arca* 10, 35; PL 17, 814a, 815c; PL 14, 376bc; *Traité sur l'Évang. de Luc* 3, 48, SC 45, p. 148 ou CCL 14, p. 103; Maxime de Turin † 408/423, *Sermo* 34, PL 57, 602c; Paulin de Nole † 431, *Epist.* 12, 2 et 38, 3, PL 61, 201a et 359b; Pierre Chrysologue, *Sermo* 160, PL 52, 621c).

Voir encore : Hilaire, *Traité des mysteres* 12-15, SC 19, p. 96-104; Augustin † 430, *Cité de Dieu* XVI, 1 et XVIII, 38, CCL 48, p. 498 et 633; *Contra Faustum* XII, 15, PL 42, 263.

4) *Figure des pasteurs de l'Église.* — Pour plusieurs Pères, Noé est la figure et le modèle des pasteurs : Augustin, *Enarrat. in Ps.* 132, 5, PL 37, 1731; Grégoire le Grand † 604, *Morales sur Job* I, 14, 20, SC 32, p. 152; *Hom. in Ez.* II, 4, 5, CCL 142, p. 262. Cf. Grégoire d'Elvire, *De Arca Noe* 5, CCL 69, p. 149.

J. R. Harris, *The thirty-eighth ode of Solomon* et *Two Flood-Hymns of the Early Church*, dans *The Expositor*, t. 8/2, 1911, p. 28-37 et 405-417. — J. Daniélou, *Déluge, baptême, jugement*, dans *Dieu vivant*, n. 8, 1947, p. 95-112; *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 55-94. — H. Rahner, *Die Arche Noes als Schiff des Heils*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 86, 1964, p. 137-179. — E. Testa, *Noe, nuovo Adamo secondo i santi Padri*, dans *Rivista Biblica*, t. 14, 1966, p. 509-514; *La figura di Noe secondo i SS. Padri*, dans *Studia Biblica Franciscana*, t. 20, 1970, p. 138-165. — P. Van Sichem, *L'hymne sur Noé de Romanos le Mélode*, dans Ἐπ. Βυζ. Σπουδῶν, t. 36, 1968, p. 27-36. — M. A. Fahey, *Cyprian and the Bible*, Tübingen, 1971, p. 563-564. — Fr. Bolgiani, *L'ascesi di Noe. A proposito di Theophilo, ad Autolico* III, *19*, dans *Forma futuri* (Studi M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 295-333. — Lewis, p. 101-120 et 156-180. — T. Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian*, Lund, 1978, p. 172-210. — E. Tonsing, *The Interpretation of Noah in Early Christian Art and Literature*, Ph. D. diss. University of California, n. 7916976 (cf. *Dissertation Abstracts International*, t. 39, 1978/79, 913-A).

Conclusion. — Pour rendre compte de toutes les dimensions de la personne de Noé, il faudrait étudier les thèmes de l'arche, type de l'Église, et du déluge, figure du baptême. L'importance de Noé vient du fait qu'il se situe à la charnière de deux mondes : il est la fin d'un monde pécheur et le début d'un monde nouveau. Par lui et grâce à sa justice, le dessein créateur peut se poursuivre au delà du péché des hommes. « En lui, l'émondage de l'arbre de la Vie isole un rejeton, une bouture d'humanité nouvelle » (P. Van den Eynde, p. 53). A ce titre, il est le type même du Christ Sauveur, mais aussi un modèle pour tout chrétien, lui qui est « supérieur en tout » (Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum* 3, PG 76, 657c). Sa vie se déroule au cœur d'une humanité menacée, mais comme un appel à la conversion, un appel qu'un psaume manichéen actualisait en ces termes : « Ouvrez vos portes, allumez vos lampes. Voici, le bateau a fait escale pour vous, Noé est à bord, il tient le gouvernail » (C.R.C. Allbery, *A manichaean psalm-book*, t. 2, Stuttgart, 1938, p. 157, 1.18-20).

Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, t. 2 (3e *Encyclopédie théologique*, t. 24, 1858, col. 639-648). — *The Jewish Encyclopedia*, art. *Noah*, t. 9, Londres, 1905, p. 318-323. — *Vies des saints et des bienheureux... par les Bénédictins de Paris*, t. 11, Paris, 1954, p. 311-325. — P. Van den Eynde, *Réflexions sur le Déluge*, dans *Bible et Vie chrétienne*, n. 25, 1959, p. 49-58. — *Encyclopaedia Judaica*, t. 12, 1971, col. 1191-1198.

Sur l'iconographie : H. Leclercq, DACL, art. *Arche* et *Noé*, t. 1, 1907, col. 2709-2732; t. 12, 1935, col. 1397-1400. —

L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2/1 Paris, 1956, p. 104-115. — J. Hooyman, *Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst*, dans *Vigiliae Christianae*, t. 12, 1958, p. 113-135. — J. Fink, *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst*, Münster-Cologne, 1955. — L. Budde, *Die rettende Arche Noes*, dans *Rivista di Archeologia christiana*, t. 32, 1956, p. 41-58. — BS, t. 9, 1967, col. 1027-1041.

Paul-Marie Guillaume.

NOËL. — 1. *Le mot.* — 2. *Histoire de la fête.* — 3. *Les faits doctrinaux célébrés.* — 4. *La venue du Verbe et l'humanité.* — 5. *Après l'âge patristique.* — 6. *Prolongements populaires.*

1. Le mot. — *Festum Nativitatis D.N.J.C.* (Espagne) ou plus simplement *Dies Natalis Domini* (Rome, Milan) sont à l'origine des noms que porte la fête dans les diverses langues romanes : Il Natale, la Natividad, Natal, Nadal; le mot français de Noël dérive de Nael (ad Nael Deu, à la Nativité-Dieu, que l'on rencontre au 12e siècle) qui a donné aussi Naulet, Nolet, Noslet, Naalet. La forme Nadalet se rencontre en Bretagne, et Naalet est donné comme nom propre dès 1297.

2. Histoire de la fête. — Au temps de saint Augustin déjà, le 25 décembre était considéré comme l'anniversaire réel de la naissance de Jésus, mais Clément d'Alexandrie au début du 3e siècle atteste qu'il n'existe dans l'Église aucune tradition bien établie au sujet de la date; il fait état d'une tradition particulière qui avait cours surtout dans les milieux hérétiques : « Quelques-uns assignent à la naissance du Sauveur non seulement l'année, mais le jour; c'est d'après eux l'an 28 d'Auguste, le 25e jour du mois de Pachon (= 20 mai) qu'eut lieu l'événement » (*Stromates* I, 21, PG 8, 888).

De fait, il existe en Orient les vestiges d'un cycle de fêtes en mai en relation avec la Nativité; les Coptes fêtent le 11 mai Jean l'Évangéliste, le 12 Étienne, le 16 Marie la Mère de Dieu, le 19 l'entrée du Seigneur au pays d'Égypte; pour cette fête le ménologe copte-arabe se rencontre avec les synaxaires arabe-jacobite et arménien. Le 18 mai les Géorgiens et les Arméniens fêtent les Saints Innocents. Épiphane de Salamine † 403 nous apprend que les Aloges fêtaient la naissance de Jésus le 21 mai (Ch. Mohrmann, *Epiphania*, RSPT, t. 37, 1953, p. 658). L'hypothèse d'une fête primitive en mai est donc recevable.

C'est au 4e siècle qu'apparaissent respectivement en Orient et en Occident les fêtes de Noël et de l'Épiphanie dont l'aire d'extension ne se recoupe pas (voir art. *Épiphanie*, DS, t. 4, col. 863-879).

La date du 25 décembre a été choisie sous une double influence, celle des spéculations sur la date de la mort du Christ, celle des fêtes païennes du solstice d'hiver qui exploitaient le symbolisme de la lumière, aisé à christianiser.

Déjà Tertullien (si l'*Adversus Judaeos* est bien de lui) croyait que le Christ était mort un 25 mars; sa conception dans le sein de la Vierge devait se situer le même jour, car la perfection de sa nature humaine requérait que le nombre des années de son Incarnation fût clos, sans fractions. Conçu un 25 mars, Jésus serait né exactement neuf mois plus tard, le 25 décembre (cf. *Adversus Judaeos* 8, 11-18, CCL 2, 1954, p. 1360-1364).

C'était précisément la date de la fête du « Sol invictus » devenue très populaire dans les milieux païens des 3e et 4e siècles du fait des développements pris par le culte de Mithra, très répandu dans l'armée. Dioclétien, Galère et Licinius avaient proclamé Mithra « soutien de leur domination impériale ». On considérait Mithra comme le maître et l'agent de la création, une sorte de médiateur entre le ciel et la terre; son culte comportait des prières et des invocations au soleil; corrélativement une théologie s'était constituée avec la collaboration des néoplatoniciens, dans laquelle le symbolisme de la lumière avait une place primordiale.

La fête chrétienne du 25 décembre ne semble pas avoir eu directement pour intention de concurrencer la solennité païenne qui commençait à décliner et à se vider de son contenu dès avant le milieu du 4e siècle, date à laquelle l'existence de Noël en Occident est attestée. Le symbolisme exploité par la fête du solstice est plutôt apparu comme une pierre d'attente, susceptible d'être utilisée. Car le thème du Christ « soleil de justice » existait dans la littérature chrétienne des 2e et 3e siècles. Justin, Irénée, Tertullien avaient interprété les textes scripturaires relatifs au soleil, particulièrement le *Ps.* 18, 5, en fonction du Christ, lumière véritable; de même *Mal.* 4, 2 : « Et pour vous qui craignez mon nom, se lèvera le soleil de justice ».

La fête de Noël, au 25 décembre, est déjà célébrée en 336 en Occident; son origine est probablement romaine; il n'est pas possible, semble-t-il, de remonter beaucoup plus haut. L'objet primitif de la fête est révélé par un sermon d'Optat de Milève († vers 392) : commémoraison de la Nativité, de l'Adoration des Mages et du massacre des Innocents (A. Wilmart, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 2, 1922, p. 271-302). L'Orient, en adoptant la fête occidentale, lui conservera ce triple objet.

Le 25 décembre restera la grande fête occidentale; sa pénétration progressive dans le monde chrétien s'effectue au cours de la seconde moitié du 4e siècle, durant le 5e, et s'achève au 6e. Voici le tableau des principales phases de la progression : l'Espagne connaît Noël dès 384 (Lettre d'Himericus au pape saint Damase, PL 13, 1134); le premier témoignage gaulois est donné par saint Paulin de Nole † 431; en Orient le centre vital de l'Empire est atteint dès avant 370-378 (Cappadoce). La lecture attentive du sermon de Noël de Jean Chrysostome (de 386 ou 388, PG 48, 351) prouve que le 25 décembre était célébré à Antioche depuis quelques années :

« Il n'y a pas dix ans, en effet, que ce jour nous est manifeste et connu »; à ce moment la fête n'a pas fait l'unanimité : « Je sais bien que, même maintenant, beaucoup en discutent encore entre eux; les uns l'attaquent, les autres la défendent ». L'introduction de Noël à Antioche n'est donc pas allée sans difficultés. La Palestine résista longtemps à l'introduction de la fête, au point de recevoir un blâme à ce sujet. Il y eut même des contestations en Occident. La fête était célébrée à Constantinople avant 379 (sermon de Grégoire de Nazianze, PG 36, 313; cf. E. Theodorou, *S. Jean Chrysostome et la fête de Noël*, dans *Noël-Épiphanie, Retour du Christ...*, cité *infra*, p. 195-210).

A partir du moment où l'Épiphanie est acclimatée en Occident, Noël limite son objet à la célébration de la Nativité; saint Augustin en Afrique, saint Léon à Rome sont les témoins de cette évolution.

3. Les faits doctrinaux célébrés. — 1° *La venue du Fils de Dieu dans la chair.* — Comme il se doit, la fête s'ordonne autour des récits évangéliques de la Nativité; Noël se présente d'abord comme un anniversaire, la mémoire du jour où le Seigneur a fait son entrée dans le monde; la fête est la célébration

d'un fait historique, la naissance virginale de Jésus à Bethléem « ex Maria virgine ».

La liturgie romaine est sobre sur la splendeur humaine du nouveau-né; et cette sobriété n'est pas sans surprendre ceux dont la petite enfance a été baignée dans le climat poétique propre à la fête, telle qu'elle est vécue en Occident. Les nombreuses antiennes médiévales que l'on a conservées dans les anciens livres liturgiques insistent au contraire fortement sur cet aspect de beauté humaine où les tendances affectives de la piété peuvent se manifester et se satisfaire.

2° *La génération éternelle du Verbe.* — Les événements de Noël ne sont généralement pas contemplés par la liturgie à partir de leur aspect anecdotique; le côté humain, émouvant, n'entre que secondairement en ligne de compte; ce sont les vérités éternelles qui sont célébrées; de la génération éternelle, la contemplation descend jusqu'à la génération temporelle; le processus est inverse de celui de la vision humaine qui prend son départ dans les réalités sensibles.

L'appel à la foi est donc fondamental; la célébration affirme la réalité et la pleine propriété du titre de Fils de Dieu revendiqué par le Messie. Les psaumes messianiques 2 et 109 y trouvent la plénitude de leur sens.

C'est par la naissance temporelle du Fils de Dieu que l'homme a accès au mystère de la Trinité; sans l'Incarnation, la naissance dans la grotte, la naissance éternelle du Verbe serait restée dans le secret de Dieu; en naissant de la Vierge, le Verbe a manifesté sa divinité. Le thème des sermons africains du 4e siècle porte surtout sur la double naissance du Christ : dans le sein du Père et dans le sein de la Vierge-Mère; le sermon 187 d'Augustin illustre ce fait :

« Fils de Dieu né du Père, sans mère; Fils de l'homme, né d'une mère sans père : lui, la grande clarté des Anges, et tout-petit dans la clarté des hommes; Verbe, Dieu avant tous les temps, et chair au temps choisi par lui; Créateur du soleil et créé sous le soleil; réglant du sein du Père tout le cours des siècles, et donnant du sein de sa mère sa consécration à ce grand jour; demeurant dans le sein paternel tout en en procédant; sage au delà de toute expression et enfant par sagesse; remplissant le monde et gisant dans la crèche; gouvernant les astres et suçant la mamelle; si grand dans la forme de Dieu et si petit dans la forme d'esclave, sans que cette petitesse diminue en rien la grandeur, ni que cette grandeur opprime en rien la petitesse... Sous le vêtement d'une chair infime reçu dans le sein d'une Vierge, il ne s'y est point enfermé, et tout en continuant à distribuer aux anges sa sagesse comme nourriture, à nous aussi il permet de goûter combien le Seigneur est doux » (*Sermo* 187, 1; trad. G. Humeau, *Les plus beaux sermons de S. Augustin*, t. 3, Paris, 1934, p. 51-52).

La fête est pour Augustin l'occasion d'un enseignement très précis; le petit enfant de Bethléem est en toute vérité le Fils consubstantiel au Père, Créateur et Providence qui, du fait de son Incarnation, n'a subi aucun amoindrissement. La maternité de Notre Dame est célébrée plus que la virginité perpétuelle, celle-ci n'étant que la condition de celle-là. Augustin voit dans l'Incarnation la mission temporelle du Verbe en prolongement de sa naissance éternelle; jamais la contemplation de la crèche ne prend chez lui l'allure de méditation affective qu'elle aura dans la liturgie byzantine des 7e et 8e siècles; Noël c'est la naissance éternelle du Verbe rendue manifeste pour nous du fait de l'Incarnation, de l'humanité assumée par le Christ; cette vision reste fondamentale.

3° *Vrai Dieu et vrai homme.* — Aussi nombreuses que les formules proclamant la divinité du Christ sont celles qui reprennent la doctrine définie à Éphèse et Chalcédoine. Saint Léon a trouvé le moyen de les exprimer dans une langue admirable : « Celui qui était invisible en sa nature s'est rendu visible en la nôtre; l'incompréhensible a voulu être compris; celui qui demeure avant le temps a commencé d'être dans le temps; le Maître de l'univers, voilant sa Majesté, a reçu la forme d'esclave; Dieu impassible n'a pas dédaigné de devenir homme passible; et immortel, de se soumettre aux lois de la mort » (*Sermo* 22, 2, SC 22 bis, 1964, p. 78). Le contraste est total entre ce que l'on voit et ce que l'on contemple, entre les yeux de la chair et ceux de la foi.

Le Verbe de Dieu s'est fait chair; l'égal du Père a reposé dans la mangeoire des animaux, tels sont les paradoxes divins; « petit enfant d'un jour, Dieu d'avant tous les siècles », dira Romanos le Mélode. Les liturgies orientales expriment avec prédilection ces contrastes, car l'humilité incompréhensible du Fils de Dieu est ce qui fait entrevoir les abîmes inconcevables de son amour pour l'humanité, sa « philanthropie ».

Jésus de Nazareth, né à Bethléem, est à la fois Dieu et homme, vrai Dieu et vrai homme, sans diminution pour sa divinité, sans atteinte à l'intégrité de son humanité.

4. La Venue du Verbe et l'humanité. — 1° *L'Incarnation rédemptrice.* — La fête de Noël contient les prémices du salut, parce qu'elle est l'aurore de la Rédemption; l'aurore est nécessairement suivie du plein jour; elle l'annonce et le contient, puisque l'astre qui fera le jour manifeste déjà sa présence. Ainsi la fête est-elle le commencement du mystère pascal, contenant virtuellement la perfection et le terme de la Rédemption de l'homme. Saint Léon qualifie Noël de « jour de la Rédemption nouvelle » (*Sermo* 22, 1), sous-entendant par là que la Rédemption commence avec la naissance du Christ et que les deux mystères sont corrélatifs, que l'Incarnation est toute tournée vers la Rédemption à venir; il n'y a pas en réalité deux mystères; il y a un unique mystère de salut qui commence à la naissance et s'achève à la Résurrection, chacun des deux moments ne pouvant se concevoir qu'en relation avec l'autre.

2° *La naissance du chrétien.* — La fête liturgique n'est pas seulement une *memoria*, elle est un *mysterium*; le *Sacramentum salutis* continue à se dérouler de nos jours dans la vie de l'Église; la *virtus* de l'Avènement du Christ continue à agir sous une forme particulière à chaque célébration de Noël; aucun jour ne nous introduit plus avant dans le mystère que la fête même de Noël; elle remet l'événement en mémoire, mais surtout elle établit entre l'événement et nous un contact particulier, réalisant une présence du passé sous la forme d'une efficience.

Plus qu'un anniversaire, Noël est un moment du mystère de la Rédemption qui continue à opérer dans la vie de l'Église et dont la célébration occupe l'ensemble de l'année liturgique; aurore de la Rédemption, Noël a un effet propre de restauration et de déification de l'homme : « La descente du Créateur vers la créature est une élévation de ceux qui croient vers les biens éternels » (S. Léon, *Sermo* 25, 4; SC 22 bis, p. 131); « il s'est fait fils de l'homme pour que nous puissions être fils de Dieu » (*Sermo* 26, 2; p. 139). La naissance

du Christ est le modèle selon lequel Dieu cause en l'homme la grâce de la régénération.

Chacune des phases de la vie du Rédempteur a, pour saint Ambroise, son retentissement et son effet propre dans l'œuvre de la restauration de l'homme; elle produit en lui un effet portant la ressemblance du modèle : « Il a été petit, il a été enfant pour que vous puissiez, vous, être hommes achevés; il est, lui, enveloppé de langes, pour que vous soyez, vous, dégagés des liens de la mort. Lui qui était riche, s'est fait pauvre à cause de vous, afin que sa pauvreté vous enrichisse. C'est donc mon patrimoine que cette pauvreté et la faiblesse du Seigneur est ma force. Il a préféré pour lui l'indigence afin d'être prodigue pour tous. C'est moi que purifient ces pleurs de son enfance vagissante, ce sont mes fautes qu'ont lavées ses larmes » (*Traité sur l'Év. de S. Luc* II, 41, trad. G. Tissot, SC 45 bis, 1971, p. 91).

Ailleurs, saint Léon écrit : « La mort est détruite par la mort, la naissance rénovée par la naissance; car, d'un coup, le rachat supprime notre esclavage, la régénération change notre origine » (*Sermo* 22, 4; SC 22 bis, p. 87).

La naissance du Fils de Dieu dans la chair est la condition préalable à notre renaissance; elle est à la fois l'exemplaire et la cause de celle-ci. Elle est type de notre renaissance : de part et d'autre il s'agit d'une naissance dans l'Esprit dont l'Esprit est l'auteur : « La source de vie (*origo*) qu'il a prise dans le sein de la Vierge, il l'a placée dans les fonts du baptême; il a donné à l'eau ce qu'il avait donné à sa mère » (Léon, *Sermo* 25, 5; p. 133). Le principe de la naissance étant identique, les effets se ressemblent; le péché n'a pas plus de part dans la naissance du chrétien que dans celle du Christ, le péché est enseveli dans le baptême du chrétien; au sortir de la fontaine, il est pur et immaculé, libéré de toutes les taches antérieures.

Cause de la naissance du chrétien, la naissance du Verbe procure aux hommes l'ensemble des moyens nécessaires pour leur renaissance dans l'Esprit. La génération du Christ est l'origine du peuple chrétien; la naissance de la tête est la naissance du corps (cf. Léon, *Sermo* 26, 2).

3° Un nouvel *avènement du Christ dans l'âme.* — La naissance du Christ dans l'âme chrétienne est la dernière étape du mystère; le Christ est venu habiter parmi les hommes afin d'être accueilli en eux, dans l'intime de leurs cœurs, afin d'y grandir, d'y prendre peu à peu toute la place.

C'est par le baptême que s'est opérée cette naissance du Christ dans l'âme. Il y a eu un échange admirable; le Verbe a pris l'humanité pour donner aux hommes sa déité; l'idée d'échange est présente dans toutes les liturgies; Dieu adopte les hommes pour les rendre semblables à lui, moyennant la croissance du Christ en eux; le Verbe emprunte à l'humanité la chair, le sang, les souffrances, pour lui donner à la place sa béatitude, couronnement de la régénération. Mais tout ne se réalise pas en un seul instant; le baptême est le don de la filiation qu'il faut ensuite faire fructifier par de nouveaux accueils du Verbe. La vie divine doit se développer grâce à une renaissance continuelle. Noël est l'occasion d'une nouvelle venue du Fils de Dieu dans l'intime de chacun.

La célébration de Noël renouvelle au niveau de chaque chrétien ce qui s'est effectué une fois pour toutes dans l'histoire de l'humanité : la naissance du Sauveur; la naissance du Christ se reproduit en chacun des membres du Christ dans la célébration de Noël et grâce à elle.

5. Après l'âge patristique. — 1° *L'importance de Noël en Occident.* — Les luttes pour faire triompher l'orthodoxie de Chalcédoine et ses formulations christologiques sont pour beaucoup dans l'importance accordée au couple Noël-Épiphanie, tant en Orient qu'en Occident. Un signe de la nouvelle importance de Noël par rapport à la grande fête pascale est la manière de compter les années « ab Incarnatione Domini », prônée par Denys le Petit † 544; elle mit du temps à s'imposer universellement.

La vogue de Noël s'affirme particulièrement dans l'aire de diffusion de la liturgie hispanique et des liturgies franques. Un temps de préparation par la pénitence et par le jeûne (l'Avent) y est institué et, dans les anamnèses de la Prière Eucharistique, on commence à évoquer l'Incarnation et la Naissance du Fils de Dieu avant la Passion et la Résurrection (cf. J. A. Jungmann, *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, trad. P. Kirchhoffer, Le Puy-Lyon, 1962, p. 68 svv).

Noël occupe une place de choix dans la spiritualité de Cluny; Odon, Odilon, Hugues furent les dévots de la fête : « L'usage de ce monastère est de célébrer la Nativité du Sauveur avec une dévotion singulière, plus intense que pour les autres solennités, écrit Pierre le Vénérable : avec des mélodies chantées, des lectures prolongées, beaucoup de cierges allumés, avec — ce qui est bien plus important — une dévotion spéciale et des larmes abondantes » (*Miracula* I, 15, dans M. Marrier, *Bibliotheca Cluniacensis*, Paris, 1614, p. 1272de).

Avec saint Bernard apparaît un accent particulier de tendresse et d'émotion. Il invite ses disciples à écouter dans leur cœur les vagissements du Tout-Petit, désiré de tout-petits; il dit sa délicatesse enfantine (F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p. 81). De même Aelred de Rievaulx écrit à l'intention de sa sœur recluse : « Va entourer de tes bras ce berceau; que l'amour vainque la timidité, que l'affection chasse la crainte, presse longuement tes lèvres sur ces pieds très saints, couvre-les de baisers » (PL 32, 1466; SC 76, 1961, p. 121).

2° *Le Christ Victime, Noël et la Passion.* — Désormais le moyen âge va se pencher avec prédilection sur l'Enfance et la Passion du Christ, passant par-dessus la vie publique et les miracles. Un *Stabat* de la crèche est attribué à Jacopone de Todi, qui répond à celui de la Passion.

L'iconographie de la scène de la Nativité est révélatrice d'une évolution. Une première formule d'origine grecque présentait dès le 4e siècle la double scène de la Nativité et de l'Adoration des Mages : l'Enfant Jésus est couché sous un auvent couvert de tuiles, dans un panier d'osier, entouré du bœuf et de l'âne, la Vierge est assise un peu à l'écart. La formule syrienne représente la Vierge couchée, brisée de fatigue; une sage-femme est présente. Marie ne regarde pas l'Enfant. Des scènes subsidiaires accompagnent souvent le sujet principal : le premier bain de l'Enfant Jésus, les Anges, les bergers, l'anfractuosité de la grotte. Cette tradition l'emporte très tôt dans les représentations iconographiques.

Au 12e siècle, l'iconographie latine transforme cette scène en la sublimant; elle supprime tout ce qui n'est pas le sujet principal : la Vierge est couchée comme précédemment, mais la scène se déroule dans un sanctuaire, au milieu de courtines entrouvertes, avec une lampe pendue au-dessus de l'Enfant. Surtout le Petit

Jésus n'est plus couché dans une crèche, mais déposé sur un autel élevé, parfois dominé par le Crucifix. Il est donc représenté à l'état de victime, sur l'autel du sacrifice, dans le silence du Temple; les bergers ont disparu. La Nativité ainsi conçue annonce directement la Passion; Noël évoque le don de l'Eucharistie (cf. Aelred de Rielvaux, *Sermo 2 in Natali Domini*, PL 195, 226). Le motet le plus populaire, après la Consécration à la Messe, est l'*Ave verum*.

A. Pératé, *L'iconographie de Noël*, dans *La Nativité de N. S. Jésus-Christ*, par R. Louis, A. Pératé et A. Rastoul, Paris, 1911, p. 27-60. — É. Mâle, *L'art religieux du 12e s. en France*, Paris, 1922, p. 59 svv; *L'art religieux du 13e s. en France*, Paris, 1923, p. 187 svv. — L. Réau, *L'iconographie de l'art chrétien*, t. 2 *Iconographie de la Bible*, vol. 2 *Le Nouveau Testament*, Paris, 1957, p. 213-255. — H. Petzold, *Zum Fest der Christgeburt und seiner Ikonographie*, dans *Kyrios*, t. 5, 1965, p. 193-203. — W. von den Steinen, *Homo caelestis*, 2 vol., Berne-Munich, 1965 (table). — *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 2, 1970, col. 86-120 (*Geburt Christi*); t. 4, 1972, col. 483-484 (*Weihnachtsfeier*). — P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, Paris, 1972, p. 225-238.

3° *Le bas moyen âge.* — Du double courant de tendresse joyeuse et de compassion douloureuse, c'est la tendresse qui va prédominer et se cristalliser autour de la fête de Noël.

De nombreux monastères fondés au 12e siècle adoptent le nom de Bethléem, nom déjà donné à l'époque franque à l'abbaye de Ferrières-en-Gâtinais, près d'Orléans. Les exemples se rencontrent partout, mais particulièrement dans les Pays-Bas de langue flamande ou romane.

Sainte Gertrude et sainte Mechtilde de Magdebourg au 13e siècle expérimentent des grâces mystiques, liées à la célébration de Noël (par ex. Gertrude, *Révélations*, liv. 2, c. 15). Tauler est l'auteur d'un chant de Noël en dialecte alsacien, et Suso s'imposait des pratiques particulières pour honorer l'Enfant Jésus. Catherine de Bologne reçoit l'Enfant Jésus des mains de sa Mère un jour de Noël. Jean Dominici, Antoine de Florence, Savonarole trouvent pour célébrer le mystère des accents éloquents.

Sous l'influence des représentations des Mystères, l'iconographie de la Nativité se transforme fondamentalement dès le début du 15e siècle; les références implicites à la Passion s'évanouissent, de nombreux détails pittoresques sont introduits; la Vierge est représentée à genoux et, avec saint Joseph, adore son Fils dans le rayonnement de la lumière d'en-haut. Les anges adorateurs apparaissent de nouveau; d'une manière générale, les notes joyeuses prédominent (É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, Paris, 1922, p. 51 svv). Parmi les œuvres les plus célèbres, il faut citer les Nativités de Gentile da Fabiano (1424) à l'Académie de Beaux-Arts de Florence, de Fra Angelico à Saint-Marc (1442), du Maître de Moulins à Autun.

4° *Les temps modernes.* — Le 16e siècle ne marque pas de modifications notables par rapport à l'époque antérieure. Pour Bérulle et ses disciples, Noël n'est qu'une phase de deux grands mystères : l'Incarnation et l'Enfance de Jésus (A. Molien, *Le Cardinal de Bérulle*, t. 1, Paris, 1947, p. 156 svv). Il faut attendre le 19e siècle pour voir paraître une œuvre majeure consacrée à la Nativité : *Bethleem* de F. W. Faber (DS, t. 5, col. 10).

6. Les prolongements populaires sont nombreux et riches. Il y eut tout d'abord les représentations dramatiques issues lointainement de l'*Ordo Stellae* ou Office des Pasteurs (12e s.) célébré à Noël, mais centré sur l'Adoration des Mages; un premier Mystère de la Nativité est représenté à Toulon à la Noël 1333; les grands Mystères cycliques soudent les épisodes de la Nativité à ceux de la Passion et de la Résurrection.

Les contes de Noël empruntent à la littérature apocryphe, ajoutant leurs traits merveilleux (bibl. dans M. Vloberg, *Les Noëls de France*, Paris-Grenoble, 1953, p. 208-209). Mais le genre le plus populaire reste « le Noël », qui apparaît au 15e siècle dans l'Ouest de la France (Poitou, Anjou) et s'étend rapidement. Ces chants sont très souvent composés par des prêtres, dans un but pastoral. La floraison extraordinaire des recueils est due surtout au succès des premières « Bibles des Noëls » destinées au peuple et vendues par des colporteurs. Le sérieux et le bouffon s'y mêlent, presque dès l'origine; le genre est issu des divertissements ou farces pastorales des Mystères de la Nativité. Les chansons de l'aguillannée (1er janvier) déteignent rapidement sur la chanson pieuse, amenant un mélange assez curieux, surtout après 1520. Les catholiques n'ont pas le monopole des Noëls, mais ils s'en sont servi dans la lutte anti-protestante. Cf. H. Poulaille, *La Grande Bible des Noëls anciens du 12e au 16e siècle*, 3 vol., 1942; — A. Gastoué, *Le Cantique populaire en France. Ses sources, son histoire*, Lyon, s d; bibl. des anciens recueils de cantiques et Noëls du 15e à 1800, p. 233-321; — W. Thomas et K. Ameln, *Das Weihnachtslied. 70 deutsche gottesdienstliche Weihnachtsgesänge... (14e-17e s.)*, Cassel, 1932.

Pour les autres coutumes liées à Noël, voir Fr. X. Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes, De la liturgie au folklore*, trad. Fr. de Tilly et C. Cugnasse, Paris, 1960, p. 69-104; A. van Gennep, *Manuel du Folklore français contemporain*, t. 1, 7e partie, Cycle des Douze jours, Paris, 1958. Ces coutumes témoignent de l'intégration profonde de la Fête dans la sensibilité religieuse de l'Occident.

1. Se reporter aux *commentaires scripturaires* de *Mt.* 1, 18-2, 12; *Luc* 2, 1-20; *Jean* 1, 1-18.

2. *Patristique.* — *Index de festis* II, c. 1 De Nativitate Domini, PL 220, 474-477 (Pères latins). — H. Usener, *Weihnachtspredigt des Sophronios*, dans *Rheinisches Museum*, t. 41, 1886, p. 500-516 (repris dans ses *Kleine Schriften*, t. 4, Leipzig-Berlin, 1913, p. 162-177). — S. J. Carr, *Thomae Edesseni tract. de Nativitate Domini*, Rome, 1898. — F. Nau, *Lettre de Jacques d'Édesse à Jean le stylite sur la chronologie biblique et la date de la naissance du Messie*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 5, 1900, p. 581-596. — Sévère d'Antioche, *Homélies* 63, 67 et 115 (PO, t. 8, p. 286-313, 349-367; t. 26, p. 307-324). — A. Wilmart, *Une homélie de Sedatus évêque de Nîmes pour la Nativité...*, RBén., t. 35, 1923, p. 5-16.

C. Moss, *Proclus of Constantinople Homily on the Nativity*, dans *Le Muséon*, t. 42, 1929, p. 61-73. — G. Brunner, *Arnobius, ein Zeuge gegen das Weihnachtsfest*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 13, 1935, p. 172-181. — Ch. Martin, *Un florilège grec d'homélies christologiques des 4e et 5e siècles sur la Nativité*, dans *Le Muséon*, t. 54, 1941, p. 17-57. — D. Amand, *Une homélie grecque antinestorienne du 5e siècle...*, RBén., t. 58, 1948, p. 222-263.

F. J. Dölger, *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des... Zeno von Verona*, dans *Antike und Christentum*, t. 6, 1950, p. 1-56. — S. Salaville, *Un directeur spirituel à Byzance au début du 14e siècle : Théolepte de Philadelphie. Homélie inédite sur Noël*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 2, Gembloux, 1951, p. 877-887. — H. Franck, *Patristisch-homiletische Quellen von Weihnachtsfesten des römischen Stundengebetes*, dans *Sacris Erudiri*, t. 4, 1952, p. 193-225.

E. Mioni, *Romano il Melode. Due Inni sul S. Natale*, dans *Bolletino di Grottaferrata*, t. 12, 1958, p. 3-17. — L.-Th. Lefort,

L'homélie de S. Athanase des Papyrus de Turin, dans *Le Muséon*, t. 71, 1958, p. 209-239. — P. Rouillard, *Les sermons de Noël de S. Augustin*, VS, t. 101, 1959, p. 479-492. — E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate*, CSCO 186-187, Louvain, 1959. — M. Aubineau, *Une homélie inédite de Théodote d'Ancyre sur la Nativité...*, OCP 26, 1960, p. 221-250.

K. Wendt, *Das Mashafa Milâd (Liber Nativitatis)... des Kaisers Zar'a Ya'qob*, CSCO 221-222, Louvain, 1962. — A. Mutzenbecher, *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten Sermones des Maximus Taurinensis*, TU 80, 1962, p. 109-116; cf. DS, t. 10, col. 883. — J. A. Fischer, *Frühchristliche Reden zur Weihnachtszeit*, Fribourg/Brisgau, 1963. — N. Barré, *Le sermon pseudo-augustinien App. 121*, dans *Revue des Études augustiniennes*, t. 9, 1963, p. 111-137; *Sermons marials inédits « in Natali Domini »*, dans *Marianum*, t. 25, 1963, p. 39-93.

Léon le Grand, *Sermons*, SC 22 bis, 1964, introd. J. Leclercq (11 sermons sur Noël et l'Incarnation, p. 66-209). — F. J. Leroy, *Une nouvelle homélie acrostiche sur la Nativité*, dans *Le Muséon*, t. 77, 1964, p. 155-173. — I. Biffi, *I temi della predicazione natalizia di S. Massimo di Torino*, dans *Ambrosius*, t. 42, 1966, p. 23-47.

3. *Liturgie.* — C. Erbes, *Das syrische Martyrologium und der Weihnachtsfestkreis*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 25, 1904, p. 329-379; t. 26, 1905, p. 1-58, 463-464. — A. Hodüm, *De tribus Missis in Natali Domini*, dans *Collationes Brugenses*, 1913, p. 453-463; *De origine ac sensu Missarum in nocte Natalis Domini*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 47, 1933, p. 430-444. — S. Marsili, *I Sacramentari e la questione del Natale e dell'Epifania a Roma*, dans *Rivista liturgica*, 1935, p. 355-358; 1936, p. 10-17. — A. Baumstark, *Byzantinisches in den Weihnachtstexten des römischen Antiphonarius Officii*, dans *Oriens Christianus*, t. 33, 1936, p. 163-187; *« Te Deum » und eine Gruppe griechischer Abendhymnen*, *ibidem*, t. 34, 1937, p. 1-26.

J. Leclercq, *Aux origines du cycle de Noël*, dans *Ephemerides Liturgicae*, t. 60, 1946, p. 7-26; *Bénédictions pour les lectures de l'Office de Noël*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 2, Rome, 1946, p. 477-483. — H. Engberding, *Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* = ALW, t. 2, 1952, p. 25-43. — L. Fendt, *Das heutige Stand der Forschung über die Geburtsfest Jesu...*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 78, 1953, p. 1-10. — A. Colonna, *Frammento di un codice liturgico bizantino*, dans *Messana*, t. 3, 1954, p. 221-223. — P. D. Baldi, *La liturgia del Natale e della Settimana Santa nel Canonario Gerosolimitano del sec.* VII, dans *Studi Biblici Francescani*, t. 7, 1956/57, p. 95-124.

D. M. Montagna, *La liturgia mariana primitiva*, dans *Marianum*, t. 24, 1962, p. 84-128. — O. Raquez, *La préparation à la fête de Noël dans la liturgie byzantine*, dans *Assemblée du Seigneur*, n. 8, 1962, p. 7-19. — C. Coebergh, *Les péricopes d'Évangile de la fête de Noël à Rome*, RBén., t. 76, 1966, p. 128-133. — E. Melia, *Le thème de la lumière dans l'hymnographie byzantine de Noël*, dans *Noël, Épiphanie, Retour du Christ*, coll. Lex orandi 40, Paris, 1967, p. 237-257.

4. *Études.* — H. Usener, *Das Weihnachtsfest*, Bonn, 1899; 2e éd., 1911. — E. Bonaccorsi, *Il Natale. Appunti d'esegesi e di storia*, Rome, 1903. — S. Vailhé, *Introduction de la fête de Noël à Jérusalem*, dans *Échos d'Orient*, t. 8, 1905, p. 212-218. — A. Gastoué, *Noël*, 3e éd., Paris, 1908. — E. Vacandard, *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie*, dans ses *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2e éd., t. 3, Paris, 1912, p. 3-56. — Cl. A. Miles, *Christmas in Ritual and Tradition...*, Londres, 1913. — A. Meyer, *Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung*, Tübingen, 1913.

B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, 1932. — H. Frank, *Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 12, 1932, p. 145-155; t. 13, 1933, p. 1-38. — O. Casel, *Das Weihnachtsmysterium*, dans *Bibel und Liturgie*, 1936, p. 123-135. — A. Strittmatter, *Christmas and the Epiphany: Origin and Antecedents*, dans *Thought*, t. 17, 1942, p. 600-626. — H. J. Dölger, *Natalis Solis invicti und das christl. Weihnachtsfest*, dans *Antike und Christentum*, t. 6, 1940-1950, p. 23-30.

H. Rahner, *Die Weihnachtssonne*, dans ses *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945, p. 172-199 (trad. franç., Paris, 1954). — O. Cullmann, *Weihnachten in der alten Kirche*, Bâle, 1947. — Ph. Oppenheim, *De quibusdam S. Leonis Magni sententiis de festo Nativitatis*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 64, 1950, p. 345-349. — Édith Stein, *Le mystère de Noël*, trad. franç., Paris, 1955. — R. Berliner, *Die Weihnachtskrippe*, Munich, 1955.

N. D. Uspenskij, « Histoire et signification de la fête de Noël dans l'Église ancienne » (en russe), dans « Journal du Patriarchat de Moscou », t. 12, 1956, p. 38-47. — K. Onasch, *Das Weihnachtsfest in der orthodoxen Kirche*, Berlin, 1956. — A. Cabaniss, *Wisdom 18, 14 f.: An Early Christmas Text*, dans *Vigiliae Christianae*, t. 10, 1956, p. 97-102. — J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur*, coll. Lex orandi 23, Paris, 1957. — A. M. Avril, *The Meaning of Christmas*, Chicago, 1957.

G. Giamberardini, *Il Natale nella Chiesa copta*, coll. Studia orientalia christiana, Collectanea 3, 1958, p. 3-82. — F. X. Weiser, *Le folklore de l'Avent et de Noël*, dans *Maison-Dieu*, n. 59, 1959, p. 104-131. — G. Hudon, *Le mystère de Noël dans le temps de l'Église d'après S. Augustin*, *ibidem*, p. 60-84. — J. Gaillard, *Noël: memoria ou mystère?*, *ibidem*, p. 37-59.

O. Cullmann, *Der Ursprung des Weihnachtsfestes*, Zurich, 1961. — A. Strobel, *Jahrespunkt-Spekulation und frühchristliches Festjahr*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 87, 1962, p. 183-194. — R. Gillet, *Le commencement du salut*, coll. Assemblées du Seigneur 8, 1962, p. 79-86. — R. Berger, *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres*, dans ALW, t. 8/1, 1963, p. 1-20. — *Le mystère de Noël*, éd. A. Hamman, coll. Ichtys, Paris, 1963.

M. Baily, *The Shepherds and the Sign of a Child in a Manger*, dans *The Irish Theol. Quarterly*, t. 31, 1964, p. 1-23. — E. Guillard, *Noël, ce grand mystère*, Luçon, 1965. — E. B. Cantelupe et R. Griffith, *The Gifts of the Shephers in the Wakefield « Secunda pastorum »*, dans *Mediaeval Studies*, t. 28, 1966, p. 328-335. — J. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du 4e siècle*, Louvain, 1966. — *Noël, Épiphanie, Retour du Christ* (semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge, 1964), Paris, 1967. — F.-A. Isambert, *Du religieux au merveilleux dans la fête de Noël*, dans *Archives de sociologie des religions*, n. 25, 1968, p. 23-37.

A. Malet, *Les évangiles de Noël, mythe ou réalité?*, Lausanne, 1970. — H. Meylan, *Fêter Noël ou pas? Une controverse dans l'Église neuchâteloise du 16e siècle*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 54, 1974, p. 49-68. — E. Beck, *Gottes Sohn kam in die Welt. Sachbuch zu den Weihnachtstexten*, Stuttgart, 1977.

DACL, t. 12, 1935, col. 905-958. — LTK, t. 10, 1965, col. 984-990 (bibl.). — DES, t. 2, 1976, p. 1267-1270.

DS, art. *Avent* (t. 1, col. 1165-1175); *Crèche* (t. 2, col. 2520-2526); *Dévotions* (t. 3, col. 766-767); *Enfance de Jésus* (t. 4, col. 652-682); *Naissance divine*, *supra*, col. 24-34.

Guy-Marie Oury.

1. NOËL (Edmond, en religion : Pierre), frère prêcheur, 1861-1933. — Né le 20 août 1861 à Alpuech (Aveyron), Edmond Noël entre au grand séminaire de Rodez en 1878 ou 1879. Il est ordonné prêtre en 1885. Le 2 octobre 1886, il reçoit l'habit dominicain au couvent de Corbara. Après sa profession (22 octobre 1887) et deux années d'études complémentaires, il est professeur de théologie (traité des lieux théologiques) d'abord à Corbara (1889-1895), puis, de 1895 à 1903, à Flavigny (Côte-d'Or).

Retiré quelque temps dans sa famille après les expulsions de 1903, il est envoyé en 1905 au couvent de Lewiston, dans le Maine (U.S.A.). Il n'y reste que quelques mois; revenu en France, il se fixe à Billancourt comme aumônier des moniales dominicaines. En 1921 il rejoint la communauté qui se regroupe rue du Faubourg-Saint-Honoré (couvent du Saint-Sacrement) sous la direction de M.-A. Janvier (DS, t. 8, col. 156-157). En 1927 il est chargé de réorganiser la vie dominicaine à

Corbara et demeure supérieur de la maison jusqu'en 1931. Cette même année il se retire à Châtillon-sous-Bagneux comme aumônier des Sœurs dominicaines de Notre-Dame de Grâce. Il meurt le 24 janvier 1933.

Noël s'est surtout intéressé à Jean Tauler et à A. Piny.

1) *Œuvres complètes de Jean Tauler... Traduction littérale de la version latine du chartreux Surius*, 8 vol., Paris, 1911-1913. Les introductions, tant du tome 1 (*sermons*) que du tome 8 (*Institutions*), montrent que le traducteur est bien informé des travaux des savants dont la préoccupation est la « reconstruction intégrale et strictement authentique » de l'œuvre du dominicain strasbourgeois. Mais son propos personnel étant de pure « édification » (t. 1, p. 8, 9), il s'en tient à la traduction intégrale de Surius (éd. de Cologne, 1532). Véhiculant donc simultanément textes authentiques et inauthentiques, distant de la langue originale allemande par l'intermédiaire d'une traduction latine, l'édition Noël a en tout cas occupé le terrain jusqu'à la parution (1927 svv) des trois volumes de la traduction Théry-Hugueny-Corin.

Dans l'introduction qu'il écrit pour *Jean Tauler. Imitation de la vie pauvre de N.S. Jésus-Christ. Traduit de l'allemand par un prêtre du diocèse de Strasbourg* (Paris, 1914), Noël, tout en reconnaissant la valeur de l'argumentation de Denifle sur l'inauthenticité taulérienne du texte, n'en continue pas moins d'affirmer modestement sa préférence pour l'attribution ancienne. Le traducteur, qui a voulu garder l'anonymat, est un chanoine de Strasbourg, dont Noël cite d'ailleurs quelques extraits de lettres.

2) On doit à Noël la réédition de plusieurs ouvrages d'Alexandre Piny (1640-1709) : *Les trois manières pour se rendre intérieurement Dieu présent...* (Billancourt, 1916); — *La clef du pur amour...* (1918); — *Le plus parfait...* (1918); — *L'état du pur amour...* (Paris, 1921).

Dans un avis « Au lecteur » placé en tête du premier de ces petits volumes, Noël explique comment il a voulu poursuivre l'œuvre commencée en 1891 par M.-Augustin Charmoy (1863-1896) avec la publication de la *Retraite sur le pur amour ou pur abandon à la divine volonté*, du même Piny. Mais comment faire lire un auteur que son style rend difficilement lisible? « Tout notre travail s'est borné à mettre un peu d'air et de clarté dans cette manière de parler qui est non seulement démodée, mais fastidieuse et nuisible à la beauté du fonds. Toutefois nous nous sommes interdit, contrairement à ce qui a été fait avant nous (Noël vise ici Charmoy) toute modification dans les images, les idées et les développements » (p. 7). Mais jusqu'où peuvent aller les corrections de style? Comment situer exactement Piny dans la problématique du quiétisme si ses formulations, si obscures soient-elles, ne sont pas intégralement respectées? — Plus de vingt ans après Noël, Jean Châtillon entreprendra à son tour de faire relire Piny, mais en respectant strictement les originaux. *L'oraison du cœur* (1942) n'a pas eu la suite annoncée. Piny ne demeure accessible qu'aux érudits. Cf. art. *Piny*.

André Duval.

2. NOËL (Marie), 1883-1967. — L'œuvre la plus originale de la poésie catholique en France dans l'entre-deux guerres semble bien avoir été celle de Marie Noël, pseudonyme de Marie Rouget. Marie est née à Auxerre en 1883. Son père, agrégé de philosophie, helléniste et artiste, son parrain Périé, agrégé de lettres, initiateur de la jeune fille à la prosodie, la ville d'art qu'est le vieil Auxerre, une pratique personnelle de la musique lui furent un environnement culturel de prix. Le christianisme de sa mère se rencontra avec le stoïcisme du père pour lui enseigner une morale sévère. Auxerre restera, toute sa vie, le décor de ses activités quotidiennes.

Deux poèmes de ses dix-neuf ans (conservés dans son premier recueil) et quelques poèmes ultérieurs furent publiés par son parrain dans *La Revue des Deux Mondes* en 1910. Marie Noël perçut assez tôt sa vocation poétique, qui, dans la suite, sera trop contrariée, à son gré, par le souci de la maison et d'une vieille mère, le catéchisme et le patronage de la paroisse, la visite des pauvres.

Son tempérament fortement émotionnel et anxieux, où exaltations et révoltes alterneront, était équilibré par la sève bourguignonne pleine de malice et de finesse. Aussi a-t-elle vécu ardemment par la sensibilité, l'intelligence, le talent enfin. Son art joue avec la saveur des mots et une imagerie empruntée aux choses familières du terroir. Il recherche la mélodie par la liberté métrique dans le cadre du vers traditionnel, affectionnant l'impair. Il a le goût des refrains ou des répétitions, utilisant habilement une tradition retrouvée de la chanson, de la complainte, de la litanie. C'est une voix simple et insinuante qui s'offre dans sa spontanéité et sa fraîcheur poétique.

La poésie de Marie Noël traduit son avidité de vivre, ses élans, son goût d'une dévotion familière mêlée d'un naturalisme franciscain. Allant de la gaieté au pathétique, elle évoque l'effervescence de la ménagère la veille de Pâques, qui est aussi la veille du printemps. Le conte lui convenait; anecdotes ou paraboles, la plupart des récits qu'elle a composés doivent leur qualité à l'habile mélange de verve poétique et de résonance spirituelle.

Marie Noël a eu ses combats, ses doutes et ses révoltes; elle a connu sa nuit intérieure. Elle nous touche alors par sa vérité libre et franche : « Je suis ce que tu crois et suis tout le contraire » (*Connais-moi*). Elle a connu l'amitié déçue pour une camarade de lycée, l'amour espéré et qui s'éloigne un 25 décembre 1904, la mort du petit frère deux jours plus tard, les ténèbres spirituelles des années 1913 et 1920. Elle a dit non, et pas seulement au fond d'elle-même, à des consolations ou à des explications faciles, à des attitudes conformistes que l'environnement proposait à sa vie chrétienne et familiale. Sa poésie a exprimé avec un art personnel le drame de sa destinée : la souffrance d'une femme, la liberté d'une chrétienne, les servitudes de la poétesse. Les saisons alternées de l'attente confiante et de la déception désespérante lui rendirent douloureuse l'expérience du temps qui passe : elle tenta de lui dire non, en affirmant une présence en creux dans le royaume du cœur. Le chant de cette solitude humaine est l'un des thèmes les plus profonds et constants des deux grands recueils, *Les Chansons et les Heures*, *Chants et Psaumes d'automne*.

Le second de ces recueils et les *Notes intimes* disent aussi la perte momentanée du visage de Dieu, lors de ses deux grandes épreuves spirituelles : « Rien ne me restait pour vivre, hors je ne sais quelle espèce d'amour aux yeux crevés qui sans plus rien voir adorait encore » (cité par L. Chaigne, cf. *infra*, p. 315). Les poèmes de *Jugement*, ultime partie du recueil, vont du blasphème à l'adoration, mais celle-ci ne s'accomplit que dans le gémissement. Le mal, pour Marie Noël, apparaît douloureusement comme une condition de la vie, comme

sa loi même avec la nécessité de mourir. A. Blanchet a pu parler du « génie nocturne » de l'écrivain. Certains poèmes, certaines pages des *Notes intimes* (journal spirituel tenu épisodiquement de 1920 à 1951) montrent que « la corde obscure » de la foi n'a jamais été lâchée, qui ramena Marie Noël dans les parages de la paix. Les trois importantes nouvelles : *La Rose rouge*, *Le Chemin d'Anna Bargeton* et *L'Ame en peine* appartiennent à cette veine meurtrie et courageuse de l'œuvre.

Marie Noël est morte dans sa ville natale, le 23 décembre 1967.

Œuvres (publiées à Paris, éd. Stock). — 1) Recueils poétiques : *Les Chansons et les Heures*, 1920, 1958; — *Le Rosaire des joies*, 1929, 1947; — *Les Chants de la Merci*, 1930, 1938; — *Chants et psaumes d'automne*, 1947; — *Chants d'arrière-saison*, 1961; — *Chants des quatre-temps*, 1972.

2) En prose : *Contes*, 1944, 1969; — *La Rose rouge... et autres contes*, 1960. — 3) Théâtre : *Le Jugement de Don Juan*, 1955. — 4) Écrits autobiographiques : *Notes intimes*, 1959; — *Petit jour et souvenir du Beau Mai*, 1964; — *Le cru d'Auxerre*, 1967. — D'autres écrits sont dispersés dans des revues.

Études. — A. Blanchet, *Littérature et spiritualité*, t 2, Paris, 1960; *Marie Noël*, coll. Poètes d'aujourd'hui, 1962. — Gonzague Truc, *Histoire de la littérature catholique contemporaine*, Paris-Tournai, 1961. — M. Manoll, *Marie Noël*, coll. Classiques du 20e siècle, Paris, 1962. — L. Chaigne, *Les Lettres contemporaines*, Paris, 1967. — R. Escholier, *La neige qui brûle. Marie Noël*, Paris, 1957, 1968. — Du point de vue spirituel, voir surtout H. Gouhier, *Le combat de Marie Noël*, Paris, 1971 (bibl.).

Jean Lebrec.

NOETINGER (Maurice), bénédictin, 1867-1930. Voir DS, t. 2, col. 2126.

NOM. — I. *Dans l'Écriture.* — II. *Les Noms de Dieu dans la spiritualité.*

I. DANS L'ÉCRITURE

A la différence de nos sociétés modernes où le nom devient une désignation purement conventionnelle, susceptible d'être remplacée par un code chiffré, le Nom a tenu dans le monde antique un rôle privilégié comme instrument de connaissance et source de pouvoir. Le Nom apparaît comme une émanation de l'être qui le porte; il lui appartient, un peu comme son ombre, aussi convient-il de distinguer dans le Nom une valeur *noétique* (le Nom comme source de connaissance) et une valeur *dynamique* (le Nom source de pouvoir). C'est ainsi qu'en désignant les animaux au paradis (*Gen.* 2, 19 svv), Adam apparaît comme le maître de la création (récit yahviste); le document sacerdotal exprime la même idée par l'ordre divin de dominer sur les poissons, les oiseaux et le bétail (*Gen.* 1, 26). L'importance de la bénédiction et de la malédiction manifeste la valeur dynamique de la parole; une bénédiction est irrévocable (par ex. *Gen.* 27, 35 svv), et la malédiction est si grave que la peine de mort est requise contre le fils qui maudit ses parents (*Ex.* 21, 17; *Lév.* 20, 9; etc).

Dans le domaine religieux, les peuples ont donc toujours attaché beaucoup d'importance aux noms de la divinité (G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, trad. franç., Paris, 1970, p. 142-155). Les anciens Pélasges ne donnaient pas de nom à leurs divinités : ce fait était ressenti comme un archaïsme par les Grecs. En gens pratiques, qui ne voulaient se priver d'aucun secours, les Romains adressaient leurs prières aux *di certi et di incerti*. L'inquiétude qui perce en des formules de ce genre a été habilement exploitée par Paul dans son discours à l'Aréopage : il transforma sans doute une inscription « Aux dieux d'Asie, d'Europe, d'Afrique, aux dieux inconnus et étrangers » (selon saint Jérôme, *In Titum* 1, 12, PL 26, 572c-573a) en appel « Au Dieu inconnu » (*Actes* 17, 23).

Le pouvoir attaché au nom se manifeste dans la magie. Pour mieux atteindre ses effets, le théurge recueille le plus grand nombre d'appellations mystérieuses. De là ces textes étranges publiés par K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae* (2 vol., Leipzig, 1928-1931). On y voit la présence de mots hébreux, choisis sans doute à cause de leur assonance, comme dans cette tablette d'Hadrumète : Iaô Aôth Abaôth Theon Israma (pour Israël).

A la frontière du domaine religieux et du domaine politique, signalons l'importance du nom de couronnement, lors de l'investiture d'un souverain. C'est ainsi qu'en Égypte le Pharaon reçoit le jour du couronnement sa titulature complète, comportant cinq noms, les deux derniers étant les noms d'accession et de naissance. En Mésopotamie, le nouveau roi se réclame du nom que les grands dieux ont prononcé pour lui en vue du pouvoir, mais il n'y avait pas de nom de règne. L'usage du nom de couronnement semble bien avoir été adopté dans le royaume de Juda (R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris, 1958, p. 165-167). Isaïe s'inspirera de ce rite quand il énonce les noms merveilleux de l'héritier messianique (*Is.* 9, 5) : c'est tout un programme de gouvernement qui est ainsi énoncé. Grâce à la force de Dieu, l'Emmanuel attendu œuvrera pour le droit et la paix.

C'est tout ce contexte général qu'il faut garder présent à l'esprit pour bien comprendre l'importance du Nom divin dans la Bible.

1. Ancien Testament.

— 1) La révélation du Nom divin. — La Bible emploie de nombreux noms pour désigner la divinité. Le terme le plus commun est *Elohîm*, pouvant désigner aussi bien le vrai Dieu que les dieux païens, et encore les anges, dits *bency Elohim*. Le singulier *El* est plus rare, apparaissant souvent dans des textes poétiques. La publication des textes de Mari et de Ras Shamra a grandement contribué à éclairer la religion des patriarches (voir par ex. H. Cazelles, *Le Dieu du Yahviste et de l'Élohiste...*, cité *infra*). L'idée de puissance semble première dans la racine sémitique à laquelle se rattachent *El*, *Ilu* (en Mésopotamie), *Allah* (dans le *Coran*). Ce qui caractérise la religion des Patriarches, c'est l'attachement au « dieu personnel », le dieu qui protège dans la vie journalière, le dieu qui guide vers l'avenir. On assiste à une série d'assimilations, par lesquelles s'affirme la connaissance de Dieu : ce Dieu personnel, c'est le Dieu du père, c'est *El* le Dieu Très Haut qui crée ciel et terre (*Gen.* 14, 19).

Par opposition à l'incertitude religieuse des peuples voisins qui n'hésitent pas à faire passer les épithètes divines d'un dieu à un autre, on assiste en Israël à une découverte progressive de la puissance exclusive de Yahvé, assimilé au dieu des Pères : pareille reconnaissance s'accomplit par approfondissement des traditions ancestrales, confrontées les unes aux autres sous l'impulsion des prophètes.

Nous ne pouvons, dans le cadre restreint de cet article, que mentionner les textes fondateurs. Le document yahviste (J) fait remonter aux origines l'invocation du nom de Yahvé (*Gen.* 4, 26) : on reconnaît là une trace de l' « universalisme » religieux de J (cf. notre

art. *Mission*, DS, t. 10, col. 1351). Pourtant, même selon la tradition yahviste, le sens véritable du Nom sacré n'a été donné qu'à Moïse. « YHWH, YHWH, Dieu miséricordieux et bienveillant, lent à la colère, plein de fidélité et de loyauté » (*Ex.* 34, 6). Le contexte met en valeur l'importance de cette révélation. Moïse avait demandé à voir Dieu; chose impossible, lui fut-il répondu, car nul ne peut voir Dieu sans mourir. A la vision directe s'opposent plusieurs substituts : voir Dieu par derrière (*Ex.* 33, 23), entendre la proclamation du Nom divin (33, 19; 34, 6).

L'analyse documentaire de tout ce passage étant particulièrement difficile, nous suivons A.-M. Besnard qui attribue à J la part principale du texte. C'est donc une véritable connaissance de Dieu qui est donnée par son Nom, non pas connaissance directe comme si le Nom permettait de déterminer la nature divine, mais connaissance par ses effets. Le nom de YHWH rassemble toutes les expériences que l'on peut faire de la fidélité de Dieu à sa parole, de sa miséricorde, mais aussi de ses justes châtiments (*Ex.* 34, 7 : tenir compte des corrections apportées à l'idée de rétribution collective par *Ex.* 20, 5 svv et *Deut.* 7, 9 svv). Prononcer le nom de YHWH, c'est donc rassembler dans sa foi toutes les expériences religieuses d'un peuple, et reconnaître qu'elles dépendent radicalement de la volonté divine d'entrer en relation, de se communiquer.

La révélation du Nom divin reçoit plus d'importance encore dans la tradition élohiste, qui situe le fait lors de la vocation de Moïse (*Ex.* 3). Alors que la tradition jahviste se bornait à énumérer les attributs historiques de YHWH, l'Élohiste s'essaie à donner le sens du Nom, en le rattachant au verbe *hayah* (être, dont il faudra préciser la nuance). La formule énigmatique *Eheyeh asher Eheyeh* a provoqué de nombreuses recherches. Quelques auteurs rappellent le refus de l'Être divin de dévoiler son identité (lors du franchissement du Yabboq, *Gen.* 32, 28-30, — lors de l'annonce de la naissance de Gédéon, *Juges* 13, 17). Pourtant le contexte est bien différent, comme l'a rappelé récemment B. N. Wambacq (dans *Biblica*, t. 59, 1978, p. 317-338). Hésitant devant la lourde mission qui lui est donnée, Moïse demande à Dieu un signe, une assurance. Il ne s'agit donc pas d'un nom conventionnel, mais d'un nom d'engagement. Le verbe *hayah*, auquel l'Élohiste rattache le Nom divin, n'exprime pas l'Être métaphysique, — comme le comprendront la Septante (*ho ôn*) et Philon —, mais la présence secourable, la volonté d'être là. Dieu se manifeste comme Celui qui entend la plainte de son peuple, tient les engagements pris, conduit l'histoire. « Je suis qui je serai », peut-on traduire avec la T.O.B. Dans la ligne du targum palestinien, l'*Apocalypse* paraphrasera ainsi la révélation du Nom divin : « Celui qui est, qui était et qui vient » (1, 4.8; 4, 8). En ce qui concerne le texte même de l'Exode, le v. 15 est important, car il présente le nom de YHWH comme un mémorial pour l'invoquer d'âge en âge. Il semble qu'on puisse envisager ce mémorial dans un double sens : faire souvenir à Dieu de ce qu'Il a révélé, se souvenir de ce que Dieu a fait pour son peuple. Une communication réelle s'établit ainsi dans la prière, parce qu'à la révélation première de Dieu répond l'invocation de l'homme. Les grands priants d'Israël, aux heures difficiles de leur peuple, s'appuieront sur cette révélation du Nom divin telle qu'elle est donnée en *Ex.* 34, 6 : ainsi *Nomb.* 14, 18; *Joël* 2, 13; *Ps.* 86, 15; 103, 8; etc.

La tradition sacerdotale, soucieuse d'ordonner les choses, présente comme suit les diverses étapes de la révélation : Dieu s'est manifesté comme El Shaddaï aux patriarches (*Ex.* 6, 3), mais comme Yahvé seulement à Moïse. Le discours d'autorévélation est scandé par la proclamation : « Any YHWH », c'est moi YHWH (*Ex.* 6, 6 et 8). La libération d'Égypte est ordonnée à cette proclamation par laquelle Dieu revendique ses droits sur Israël : « c'est moi, YHWH, votre Dieu » (*Ex.* 6, 7). Toute l'histoire se trouve ainsi appelée à une fonction révélatrice, comme on le voit spécialement chez Ézéchiel où les formules : « Tu sauras, vous saurez, ils sauront que je suis YHWH » reviennent 54 fois. Elles scandent les grandes rétrospectives, avec leurs lourdes charges d'accusation mais aussi l'espérance d'une nouvelle intervention de salut (ainsi chez *Ézéchiel* 5, 13; 7, 9; 20, 33; 21, 10; 22, 22; 36, 23; etc. Voir W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes...*, 1954, cité *infra*, et son adaptation française, dans *Foi et Vie, Cahiers Bibliques*, n. 11, nov. 1972, p. 26-39).

2) L'invocation du Nom de Dieu. — Le verbe *qara'*, crier, appeler, s'emploie constamment au sens d'invoquer, traduit normalement dans la LXX par *epikalein* (*-eisthai*). L'expression part d'un fait concret : l'appel au secours. C'est ainsi qu'Élie invite les prophètes de Baal à crier plus fort pour attirer l'attention de Baal en voyage ou endormi (1 *Rois* 18, 27). La Bible se moque souvent des idoles qui ont des oreilles, mais n'entendent pas (*Ps.* 115, 6), tandis que le vrai Dieu entend la prière simplement murmurée sur les lèvres (1 *Sam.* 1, 13.17).

Dans toutes ces formules, le Nom divin tient une grande place. Le Décalogue interdit donc tout abus, qu'il s'agisse de formules magiques, ou de fausses déclarations au nom de Dieu (*Ex.* 20, 7; *Deut.* 5, 11).

Le Psautier contient de multiples célébrations du Nom divin (ainsi *Ps.* 54; 66; 113; 145; 148), ce Nom unique et sacré (*Ps.* 33, 21; 99, 3; 145, 21), éternel (135, 13). Souvent le Nom nous apparaît comme un simple substitut de la personne divine. C'est ainsi qu'on cherche le Nom de YHWH (*Ps.* 83, 17), qu'on le connaît (*Ps.* 9, 11; 91, 14); on le craint (61, 6; 86, 11), on l'aime (5, 12; 69, 37), on peut l'oublier (44, 21) et l'outrager (74, 10.18) (A.-M. Besnard, *Le mystère du Nom*, p. 98). Dans certains cas la valeur dynamique du Nom apparaît clairement; ainsi dans des lamentations le Psalmiste supplie Yahvé d'intervenir « pour la gloire de son Nom » (*Ps.* 79, 9 svv; 106, 8; 109, 21). Le motif rejoint celui que déjà Moïse mettait en avant (*Nomb.* 14, 15) : il ne faut pas que les nations puissent penser que Yahvé est incapable de sauver son peuple. Dans d'autres cas, le sens propre du Nom divin est davantage mis en relief. L'orant demande à Dieu d'être conduit dans la voie droite « à cause de son nom » (*Ps.* 23, 3; 31, 4); le nom représente alors la miséricorde, la justice.

Les prêtres ont pour fonction spéciale de bénir et de louer le Nom du Seigneur (cf. *Ps.* 113; 135, 1). En même temps ils doivent imposer le Nom du Seigneur sur les fidèles, en prononçant la formule consacrée de bénédiction (*Nomb.* 6, 22-26). Cette imposition du Nom signifie l'appartenance; elle est normalement gage de protection (*Jér.* 14, 9; 15, 16).

Un lien très spécial relie le sanctuaire au Nom divin. Déjà le Code de l'alliance prévoyait que l'on pourrait offrir des sacrifices en tout lieu où Dieu a fait mémoire de son Nom (*Ex.* 20, 24) : le culte apparaît alors comme une réponse à l'intervention première de Dieu qui manifeste sa présence secourable en ce lieu (cf. *Gen.* 28, 10-22, la hiérophanie de Béthel). Dans le Deutéronome

la formule « le lieu que Dieu a choisi pour y mettre (ou faire habiter) son Nom » revient constamment (ainsi *Deut.* 12, 4.11.21), au service de l'unité de sanctuaire. Selon R. de Vaux, suivi par A. S. van der Woude, la formule marque seulement l'appartenance, le Nom comme le cachet étant signe de propriété. G. von Rad, approuvé par Bietenhard, pense à un développement théologique, acheminant vers une sorte d'hypostase. Puisque Yahvé habite dans les cieux, aucun lieu ne saurait le contenir (1 *Rois* 8, 27), et pourtant il se tient à la disposition de quiconque vient l'invoquer. Sa présence emplit le Temple, comme Isaïe en eut la vision (*Is.* 6). Quel que soit le sens primitif de la formule, il est certain qu'elle a été entendue dans le judaïsme comme signifiant un mode de présence. La vision de la Jérusalem future se termine, dans le livre d'Ézéchiel, par ces mots : « Le nom de la ville sera : YHWH-Shamma » (le Seigneur est là) (*Éz.* 48, 35). A quoi fait écho la vision de Zacharie sur la Jérusalem nouvelle : « YHWH se montrera le roi de toute la terre. En ce jour-là, YHWH sera unique et son nom unique » (*Zach.* 14, 9; cf. le Shema Israël, *Deut.* 6, 4).

3) La sanctification du Nom divin. — Dans cette réflexion théologique sur le Nom divin, Ézéchiel a exercé une influence profonde. Nous avons déjà relevé que, pour lui, l'histoire a fonction révélatrice : il s'agit de découvrir dans les événements l'intervention, tour à tour punitive et salvifique, de Yahvé (*supra*, c. 399). Dans cette optique, revient à plusieurs reprises l'opposition profaner-sanctifier le Nom divin. Par leur idolâtrie et leurs méfaits de toute espèce, les Israélites ont profané le Nom divin (ainsi *Éz.* 20, 9.14.22.39). L'exil n'a fait qu'accroître la profanation, car les nations ont pu constater les tares profondes du peuple élu (*Éz.* 36, 22-23). Aussi Dieu décide-t-il d'intervenir non par pitié pour un peuple indigne, mais par égard pour son saint Nom (*Éz.* 36, 21). C'est lui qui manifestera sa sainteté aux yeux des nations, en arrachant son peuple de l'exil, en le faisant passer par le jugement dans le désert des peuples (*Éz.* 20, 35 : typologie de l'exode), et en le purifiant par des eaux d'ablution et le don intérieur de l'Esprit (*Éz.* 36, 25-27). Ainsi, par la seule grâce de Dieu, sera rétablie l'alliance (v. 28). A ce langage austère fait écho le second Isaïe, employant le terme de Gloire (*kabôd*) comme synonyme de Nom : « C'est moi le Seigneur, tel est mon nom; et la gloire je ne la donnerai pas à un autre » (*Is.* 42, 8; 48, 11). Dieu en fin de compte ne peut poursuivre d'autre but que de faire éclater sa gloire, étant bien entendu que celle-ci se manifeste dans un peuple de rachetés qui l'invoquent avec confiance.

S'inspirant du récit sacerdotal de la création (*Gen.* 1), l'auteur du *Ps.* 8 met en relation la grandeur souveraine du Nom divin (v. 1 et 10) avec la dignité de l'homme, établi comme vice-roi de la terre. Il convient de mettre en rapport les deux développements : créé à l'image de Dieu, l'homme est donc capable de connaître le Nom admirable qui inspire partout le respect (cf. *Mal.* 1,11). Selon l'interprétation des v. 2-3 proposée par R. Tournay, « ce Nom redit ta majesté supracéleste par la bouche des enfants et des nourrissons ». Tout jeune en effet, l'Israélite apprend comme dans une cantilène à proclamer que YHWH est notre Seigneur. Ce simple mot résume toute l'histoire du peuple élu et constitue le rempart le plus assuré contre les ennemis. Vers la même époque, Joël conclut l'évocation du Jour de YHWH par une déclaration qui recevra une portée universaliste dans le nouveau Testament : « Quiconque invoquera le nom de YHWH sera sauvé » (3, 5; voir A.-M. Besnard, *Le mystère du Nom*).

Pourtant on assiste aux alentours de l'ère chrétienne à une restriction de plus en plus grande dans l'emploi du Nom sacré de Dieu. Les livres tardifs de la Bible n'emploient presque jamais le Nom de YHWH, mais utilisent des substituts comme Adonaï. *Ha-Shem*, le Nom, est dans la littérature rabbinique l'une des appellations divines, comme le Saint, le Lieu. Signe de respect, le Nom divin est souvent écrit en caractères hébreux archaïques, non seulement à Qumrân, mais aussi dans des papyri de la Septante. Contrairement à ce qu'affirment certains auteurs (ainsi H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, trad. franç., Paris-Genève, 1969, p. 95-98), l'usage de traduire YHWH par *ho Kyrios* est bien pré-chrétien (ainsi dans la *Lettre* d'Aristée, Philon, voir J. A. Fitzmyer, *Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels*, dans *Festschrift H. Conzelmann*, Tübingen, 1975, p. 267-298).

Seule la liturgie conserva pendant un temps la prononciation du Nom sacré. Pour les bénédictions sacerdotales, elle restait en vigueur dans le Temple seul, non dans les synagogues. Le jour de l'Expiation, le Grand Prêtre devait prononcer dix fois le nom de YHWH. « A cause des libertins », il en arriva à ne plus le faire qu'à voix basse, et comme en bredouillant (*Talmud de Jérusalem*, Yoma III, 7, 40d; cf. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques*, Rome, 1955, n. 894).

Dans le sillage d'Ézéchiel, la vénération pour le Nom divin s'exprimait enfin dans le Qaddish : « Qu'il soit magnifié et sanctifié son nom grand dans le siècle qu'il a créé suivant son bon plaisir; qu'il fasse régner son règne et germer sa rédemption et qu'il introduise son Messie et qu'il rachète son peuple, en vos vies et en vos jours et dans les jours de toute la maison d'Israël, à l'instant et dans un temps proche. Et qu'on dise « Amen »! (J. Bonsirven, *Textes rabbiniques*, n. 7).

2. **Nouveau Testament.** — Les emplois religieux du mot *onoma*, nom, dans le nouveau Testament s'inscrivent en général dans le sillage des emplois vétéro-testamentaires. La fréquence varie pourtant selon les auteurs : écrivant pour les grecs, Paul est loin de faire un usage aussi fréquent du terme que les quatre évangélistes, plus proches du terroir palestinien, et même que Luc dans les *Actes* où il respecte la théologie judéo-chrétienne de ses sources.

Rappelons pour mémoire quelques cas d'imposition de nom. Il ne s'agit sans doute que d'un surnom pour Jacques et Jean auxquels Jésus donne l'appellation de Boanerguès (*Marc* 3, 17). Par contre, le nom de Képhas donné à Simon, fils de Jonas, est lourd de toute une mission (*Mt.* 16, 18; *Jean* 1, 42). Constitué Rocher de l'Église, Pierre devra soutenir ses frères dans la foi (*Luc* 22, 32).

1) La sanctification du Nom divin. — Jésus nous apparaît tout pénétré de respect pour la majesté du Père qui est aux cieux, aussi utilise-t-il souvent des circonlocutions, à la manière juive, pour parler de Lui. Ainsi est-il question du Règne des cieux (chez *Mt.*) pour désigner le Règne de Dieu (ainsi en *Marc*, *Luc*); l'emploi du *passivum divinum* se retrouve chez les trois synoptiques (par exemple : « Demandez et il vous sera donné », *Mt.* 7, 7 et par., au sens de : Dieu vous donnera). Ce respect pour le Nom divin s'accompagne d'un sentiment filial inouï : seul Jésus ose adresser l'invocation Abba, pour exprimer à la fois sa familiarité

avec le Père et sa soumission aimante (*Marc* 14, 36, par. Voir art. *Jésus*, DS, t. 8, col. 1110).

Quand il forme ses disciples à la prière (*Luc* 11, 1), Jésus s'inspire du Qaddish : « Père, que ton Nom soit sanctifié ». Cette prière est chargée d'attente eschatologique : que le Père manifeste la grandeur de son Nom, en instaurant son Règne (cf. H. Schürmann, *La prière du Seigneur*, trad. franç., Paris, 1965, p. 27-36).

Jean a approfondi cette doctrine. Dans sa version de l'agonie, l'évangéliste nous a conservé cette prière du Christ : « Père, glorifie ton Nom » (12, 28). La gloire du Nom divin, Jésus la réalise par toute son œuvre de révélation qui culmine sur la croix. Lui seul pouvait révéler aux hommes le Père (*Mt.* 11, 25-27 et *Luc* par.). La vérité de cet enseignement se manifeste à l'Heure de Jésus : la gloire du Père, c'est la gloire du Fils, mais le Père n'est connu dans sa vérité que dans le mystère d'amour et de don que constitue la croix (*Jean* 17, 1-6). « Père », « Nom », « Gloire » sont intimement liés; l'Heure de la révélation, c'est celle de l'élévation sur la croix, dans la gloire.

2) L'INVESTITURE DU NOM. — Les premières formulations de foi considèrent l'exaltation du Christ ressuscité comme une intronisation dans laquelle il reçoit son Nom de règne. Selon les textes vétéro-testamentaires utilisés, on relève diverses explications. Après avoir cité le *Ps.* 110 : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur », Pierre conclut, le jour de Pentecôte, que Dieu a établi Jésus comme Seigneur et Christ (*Actes* 2, 34-36). Ailleurs le psaume royal 2 : « Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré » sert à manifester comment, au jour de la résurrection, Jésus reçoit le titre de « Fils de Dieu avec puissance » et obtient l'investiture sur le monde entier (*Actes* 13, 33; *Rom.* 1, 4; *Hébr.* 1, 5).

Les mêmes idées sous-tendent l'hymne christologique de *Phil.* 2, 6-11, dont beaucoup d'auteurs reconnaissent le caractère pré-paulinien. A la kénose volontaire du Christ Jésus, décrite dans la première strophe, s'oppose l'intervention souveraine de Dieu (2e strophe, v. 9-11) qui l'élève souverainement (allusion à *Is.* 52, 13) et lui confère le Nom au-dessus de tout nom. Cette formule est interprétée par L. Cerfaux comme visant le Nom propre de YHWH. Une telle exégèse ne tient pas compte des parallèles : ainsi dans *Éph.* 1, 20-21, il s'agit de situer le Christ par rapport aux Puissances qui, dans la pensée du temps, tenaient tant de place soit dans l'ordre cosmique, soit comme gardiennes de la Loi; dans *Hébr.* 1, 4, le Nom du Christ est comparé à celui des Anges. Que le sens soit analogue en *Phil.* 2, 9-11, c'est ce que démontre l'hommage de portée cosmique auquel nous font assister les v. 10 et 11. L'adoration que les peuples païens devaient rendre à Yahvé comme Sauveur (*Is.* 45, 23; voir art. *Mission*, DS, t. 10, col. 1354-1355) monte désormais vers le Christ Kyrios, exerçant au nom de Dieu le gouvernement du monde. Cet exercice de la *basileia* par le Christ est ordonné à la gloire de Dieu le Père (v. 11; cf. 1 *Cor.* 15, 24-28). Le but de toute l'histoire du salut, c'est que « Dieu soit tout en tous » (1 *Cor.* 15, 28), parce que le Fils aura conduit jusqu'au bout sa mission de faire participer ses frères les hommes à la dignité de fils de Dieu (*Rom.* 8, 29; cf. W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, Münster, 1965, p. 246-254).

Matthieu est le seul des auteurs du nouveau Testament à donner une interprétation du nom de Jésus : « il sauvera son peuple de ses péchés » (1, 27). Dans ce même contexte, le nom d'Emmanuel manifeste la présence durable de Dieu parmi nous, en raison de l'incarnation du Fils : « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (*Mt.* 28, 20; sur la portée de cette inclusion, voir notre art. *Matthieu* dans *Catholicisme*, t. 8, col. 920-921).

3) L'INVOCATION DU NOM DE JÉSUS. — Le texte de *Joël* 3, 5 sur l'invocation du Nom du Seigneur a joué un grand rôle dans la première théologie chrétienne. Après avoir cité *in extenso* 3, 1-5 annonçant l'effusion de l'Esprit comme marque des temps eschatologiques, Pierre invite ses auditeurs à se convertir et à invoquer le Nom du Seigneur Jésus pour être sauvés. Les chrétiens sont caractérisés par une expression tirée de ce même texte prophétique : ceux qui invoquent le Nom (*Actes* 9, 14.21; *Rom.* 10, 12-14; 1 *Cor.* 1, 2).

L'invocation du Nom de Jésus apparaît dans des contextes fort variés. Pour sa part, W. Heitmüller (*Im Namen Jesu*, Göttingen, 1903) est parti des scènes d'exorcisme, où le Nom tient une très grande place. C'est ainsi que les esprits cherchent à échapper à la puissance de Jésus en déclarant qui Il est (*Marc* 1, 24; 3, 11; 5, 7). Jésus manifeste son autorité (*exousia*) en imposant silence aux démoniaques. Une puissance quasi magique semble attribuée au Nom de Jésus, capable de conjurer les esprits impurs : « Vous chasserez les démons en mon Nom » (*Luc* 10, 17; cf. *Actes* 16, 18; finale de *Marc* 16, 17). Une telle explication, inspirée par les études d'histoire comparée des religions, s'impose-t-elle? Comme le remarque J. Dupont, le Nom de Jésus se trouve toujours associé aux titres de Seigneur ou de Christ. C'est la reconnaissance dans la foi que Jésus est Seigneur (1 *Cor.* 12, 3) qui permet le déploiement légitime des charismes. Les exorcismes ne peuvent réussir que dans un climat de prière, comme le montre l'histoire de l'enfant épileptique (*Marc* 9, 29 par.). Si le Maître tolère que des exorcistes juifs utilisent son nom, c'est qu'ils ne lui sont pas hostiles (9, 38-39 et par.). Par contre les juifs d'Éphèse qui font un usage abusif du Nom sacré sont mis à mal par les démoniaques (*Actes* 19, 13-17).

Le sens de l'invocation du Nom est bien exprimé dans les ch. 3 et 4 des *Actes* où, à l'occasion du premier miracle accompli par Pierre, Luc a conservé un fragment de théologie archaïque sur la puissance du Nom Sauveur. Le texte prend d'autant plus de relief qu'il a pour cadre le Temple où, selon la théologie deutéronomique, Dieu fait habiter son Nom (*supra*, c. 401). C'est au nom de Jésus-Christ le Nazoréen que Pierre guérit l'infirme (*Actes* 3, 6). C'est le seul Nom donné aux hommes pour leur salut (3, 16; 4, 10). S'inspirant du texte de *Joël* 3, 5 déjà cité, cette prédication s'appuie sur le mystère pascal : la foi doit confesser que le crucifié d'hier est maintenant le Seigneur glorifié, Celui qui donne l'Esprit (*Actes* 2, 33) et qui continue d'agir par la personne de ceux qu'il a envoyés.

Il ne suffira pas d'avoir prophétisé et accompli des miracles au nom de Jésus invoqué comme Seigneur pour être sauvé lors du jugement; l'accomplissement de la justice, se résumant dans la règle d'or de la charité (*Mt.* 7, 12), demeure le critère essentiel, comme le rappelle Matthieu dans la finale du Sermon sur la Montagne (*Mt.* 7, 21-23).

L'invocation du Nom se fait de façon privilégiée, à l'occasion du baptême. Remarquons d'abord les variations dans la formulation : le plus souvent, *onoma* est construit avec *en* (en latin : in nomine), parfois avec *eis* (ainsi : *Actes* 8, 16; 19, 5; cf. 1 *Cor.* 1, 13), une fois avec *epi* (leçon variante d'*Actes* 2, 38). La première construction correspond à l'hébreu *beshém* qui, de soi, marque plutôt la source de l'autorité (agir

au nom de quelqu'un, venir au nom de, cf. *Mt.* 21, 9 et 23, 39 par.). La seconde correspond à *leshém*, marquant le but, l'appartenance, ou simplement la relation. Ainsi recevoir un prophète ou un juste au nom (*eis onoma*) d'un prophète ou d'un juste (*Mt.* 10, 41), c'est le recevoir en tant que prophète ou juste. Selon l'explication proposée par L. Hartmann, l'expression « baptiser au nom du Christ » pourrait à l'origine n'avoir d'autre but que de caractériser le baptême chrétien par opposition au baptême johannite (cf. *Hébr.* 6, 2); elle ne nous renseignerait pas sur la formule employée.

Il apparaît pourtant que très tôt la réflexion s'est exercée sur le sens de ces formules baptismales. La confession de foi en Jésus comme Seigneur et l'administration du baptême sont étroitement liées, comme on le voit en *Actes* 2, 36-38; 8, 12; 10, 43.47; etc. Dans une addition intéressante pour l'histoire de la liturgie, le texte occidental d'*Actes* 8, 37 conserve une antique profession de foi baptismale : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu ».

On trouve chez saint Paul plusieurs reprises des deux types de formules : avec ironie il demande aux Corinthiens s'ils ont été baptisés « au nom de Paul » (*eis to onoma Paulou*, 1 *Cor.* 1, 13) : le baptême n'établit pas de relation d'appartenance avec le baptiseur, Paul, Képhas, Apollos, mais bien avec le seul Christ. En 1 *Cor.* 6, 11, l'Apôtre présente le baptême comme un bain de sanctification et de justification « au nom du Seigneur Jésus Christ (*en tô onomati*) et par l'Esprit de notre Dieu » (cf. *Tite* 3, 5). Nous nous acheminons vers la formule trinitaire que l'on trouve seulement en *Mt.* 28, 19 et qui sera définitivement adoptée par la liturgie (*Didachè* 7, 1.3; Justin, *Apol.* 1, 61, 3). Ce qui caractérise la théologie paulinienne, c'est l'emploi de la formule *baptizein eis Christon* (*Rom.* 6, 3; *Gal.* 3, 27; cf. le baptême en Moïse, 1 *Cor.* 10, 2), présentant le rite comme une plongée dans la mort salvifique du Seigneur (*Rom.* 6, 3), comme gage de résurrection et incorporation à son Corps.

De son côté, Jean affectionne la formule « croire au nom du Fils » (*eis to onoma* : 1, 12; 2, 23; 3, 18; 20, 31; 1 *Jean* 3, 23; 5, 11). On y retrouve et la plénitude dans l'expression des titres de Jésus et le dynamisme de la foi qui fait adhérer le croyant à la personne vivante de Jésus (voir art. *Jean*, DS, t. 8, col. 225).

« Le Nom » suffit à évoquer tout le message évangélique et tend à se confondre avec la personne de Jésus. Annonçant les persécutions futures, Jésus prédit que ses disciples seront haïs de tous à cause de son Nom (*Mt.* 10, 22; à comparer avec *Mt.* 5, 11 : à cause de moi). S'en faisant l'écho, Pierre précise que seule la persécution endurée « à cause du nom de chrétien » peut apporter la vraie joie (1 *Pierre* 4, 14-16). De son côté Paul apprend, au long de ses courses apostoliques, qu'on ne peut porter le Nom aux nations (*Actes* 9, 15) sans souffrir beaucoup (v. 16).

4) La prière au nom de Jésus. — Selon l'enseignement même du Christ, la prière chrétienne se dirige vers le Père; très rares sont les invocations directes de Jésus, sauf dans les récits de miracles dont on n'a sans doute pas assez relevé l'importance pour l'histoire de la prière.

Le 4e Évangile opère la synthèse des deux courants en montrant qu'il faut prier « au nom du Christ » (14, 13; 15, 16; 16, 23). Il convient d'étudier ces textes dans leurs rapports avec l'ensemble des discours après la Cène. En conclusion de l'allégorie de la vigne (15, 1 svv), Jésus transmet aux siens pour consigne essentielle l'amour mutuel, sous l'impulsion qu'il leur a donnée : « Aimez-vous les uns les autres comme (*kathôs*) je vous ai aimés » (v. 12; sur la valeur à la fois causale et comparative du *kathôs*, voir notre art. *Imitation du Christ*, DS, t. 7, col. 1650). Ainsi peut-on dire que le Père exauce la prière de demande faite au nom du Fils, mais en même temps que celui-ci agit : « Tout ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai, de sorte que le Père soit glorifié dans le Fils » (14, 13). Le fruit qui demeure, comme objet de cette demande au nom du Fils, c'est l'amour fraternel comme expression de l'amour du Fils pour le Père (15, 10) et du Père pour son Fils (17, 23). La permanence dans la Parole du Christ (15, 7) est ainsi condition pour l'exaucement de la prière de demande, prière elle-même tournée vers la gloire du Père (15, 8).

Cette prière au nom du Christ caractérise l'époque post-pascale, après l'envoi de l'Esprit de vérité (16, 23 svv). Elle est ici en relation avec la révélation plénière sur le Père (v. 25) qu'apportera l'Esprit en tant que guide dans la vérité tout entière (16, 13). Il s'agit donc d'un approfondissement de la foi dans un climat d'agapè authentique. Exaucée à coup sûr, une telle prière de demande au nom du Christ procure la joie (16, 24), une joie que ne peut entamer la perspective de l'hostilité du monde : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (16, 33).

En conclusion, nous retrouvons la double valeur noétique et dynamique du Nom : la révélation de Dieu s'accomplit par la communication de plus en plus approfondie de son Nom, gage de salut. Dieu ne se révèle pas de manière abstraite, mais son Nom de présence et d'assistance se révèle tout au long de l'histoire. Avec cette connaissance encore extérieure fait contraste la connaissance accomplie que nous apporte Jésus, le seul qui ait vu le Père (*Jean* 1, 16-18). La grâce et la vérité-fidélité (*émeth-alètheia*) dont Moïse eut une première révélation à l'Horeb (*Ex.* 34, 6) prennent désormais corps et se révèlent en Jésus, lui la Vérité qui conduit à la Vie du Père (*Jean* 14, 6 selon l'interprétation d'I. de La Potterie).

H. Bietenhard, art. *Onoma*, dans Kittel, t. 5, 1954, p. 242-283. — A. S. van der Woude, art. *Shem*, dans *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, 1976, col. 935-963. — H. Gese, *Der Name Gottes im Alten Testament*, dans *Der Name Gottes* (éd. H. von Stietencron), Düsseldorf, 1975, p. 75-89. — A.-M. Besnard, *Le mystère du nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé*, Paris, 1962.

Sur la révélation du Nom divin : H. Cazelles, *Le Dieu du Yahviste et de l'Élohiste ou le Dieu du Patriarche, de Moïse et de David avant les prophètes*, dans *La notion biblique de Dieu*, Louvain-Gemboux, 1976, p. 77-89. — G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, Genève, 1963, p. 159-165. — B. N. Wambacq, *Eheyeh asher eheyeh*, dans *Biblica*, t. 59, 1978, p. 317-338 (bibliographie récente du sujet). — W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, Zurich, 1954, et son adaptation française dans *Foi et Vie. Cahiers bibliques*, n. 11, 1972, p. 26-39.

Sur l'invocation du Nom : F. Dreyfus, *Sauve-nous pour la gloire de ton nom*, VS, t. 106, 1962, p. 523-530. — R. de Vaux, *Le lieu que Dieu a choisi pour y faire habiter son nom*, dans *Festschrift L. Rost*, Berlin, 1967, p. 219-228. — R. Tournay, *Le Psaume* VIII *et la doctrine biblique du Nom*, dans *Revue Biblique*, t. 78, 1971, p. 18-30.

La sanctification du Nom : J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, t. 1, Paris, 1935, p. 116-132. — W. H. Brownlee, *The Ineffable Name of God*, dans *Basor*, n. 226, 1977, p. 39-46.

Nouveau Testament : J. Dupont, art. *Nom de Jésus*, DBS, t. 6, 1960, col. 514-541. — I. Noye, art. *Jésus (nom de)*, DS, t. 10, col. 1109-1110.

J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai, 1958, p. 199-216. — L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus*, Bruges-Paris, 1963. — W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, Münster, 1965. — R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians* II. 5-11, Cambridge, 1967. — J. Caba, *La oración de petición*, Rome, 1974, p. 225 svv. — L. Hartmann, « *Into the Name of Jesus* », dans *New Testament Studies*, t. 20, 1974, p. 432-440. — F. G. Untergassmair, *Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevangelium*, Stuttgart, 1974. — M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Ps. 110, 1 dans le N.T.*, Paris, 1978. — A. Manaranche, *Des Noms pour Dieu*, Paris, 1981.

Édouard Cothenet.

II. LES NOMS DE DIEU DANS LA SPIRITUALITÉ

L'invocation du Nom divin et la réflexion sur les noms qui conviennent à Dieu occupent une place notable dans l'histoire de la théologie (nous laisserons de côté cet aspect) et dans l'histoire de la spiritualité. Pour les noms du Christ, on se reportera à l'art. Nom de *Jésus*, DS, t. 9, col. 1109-1126, et Prière à *Jésus*, col. 1126-1150. Nous nous bornerons ici à apporter quelques compléments, surtout d'ordre bibliographique, à l'art. Méditation des *Attributs divins*, t. 1, col. 1078-1098.

A propos du *Nom de Jésus*, il convient de mentionner une tradition spirituelle, surtout monastique, qui interprète *Mt.* 18, 19-20 (« si deux d'entre vous se mettent d'accord pour demander quoi que ce soit, ils l'obtiendront; car là où deux ou trois sont rassemblés en mon Nom, je suis au milieu d'eux ») dans le sens de l'unification intérieure par la solitude, la virginité du corps et du cœur, la prière continuelle; cette tradition a été étudiée par M. van Parys, *Unification de l'homme dans le Nom...*, dans *Irénikon*, t. 50, 1977, p. 345-358, 521-532.

1. Tradition chrétienne. — Le traité pseudo-dionysien *De divinis nominibus* (PG 3, 585-984; trad. franç. M. de Gandillac, *Œuvres...*, Paris, 1943, p. 62-176), chef de file sur le sujet, a exercé une influence considérable sur la tradition postérieure, spécialement en Occident. Sur le traité lui-même, cf. art. *Contemplation*, t. 2, col. 1823; art. *Denys l'Aréopagite*, t. 3, col. 258; sur l'influence en Orient et en Occident jusqu'au 17e siècle, col. 286-429.

Plusieurs ouvrages récents ont tenté d'élucider la pensée dionysienne, en particulier sous l'angle du langage : W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita*, Wiesbaden, 1958. — J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Ps.-D...*, Bruges, 1959 (plutôt négatif sur le caractère chrétien de la doctrine). — P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguagio dello Pseudo-Dionigi...*, Milan, 1967 (souligne au contraire la prédominance des éléments chrétiens). — V. Muñiz Rodriguez, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*, Salamanque, 1975 (vues nouvelles à partir des méthodes d'analyse structurale du langage).

D'autres études concernent l'influence du traité sur les penseurs médiévaux : F. Ruello, *Les « noms divins » et leurs « raisons » selon Albert le Grand commentateur du « De divinis nominibus »*, Paris, 1963 (traite aussi de Thomas Gallus et Robert Grossetête, p. 135-173); *La notion de vérité chez S. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1969. — J.-G. Bougerol, *S. Bonaventure et le Pseudo-Denys*, dans *Études franciscaines*, t. 18, 1968, supplément, p. 33-123. —Thomas d'Aquin, *In librum Dionysii De div. nom.*, éd. C. Pera, Turin-Rome, 1950. — Albert le Grand, *Super Dionysium De div. nom., Opera*, t. 37, 1, Münster, 1972. — Voir aussi B. Faes de Mottoni, *Il « Corpus Dionysianum » nel Medioevo. Rassegna di Studi: 1900-1972*, Rome, 1977.

Sur le symbolisme des noms divins chez Jean Scot Érigène (9e s.), cf. DS, t. 8, col. 746-748; sur le *De perfectionibus* de Léonard Lessius, DS, t. 8, col. 714-717, et l'art. de F. De Raedemaeker, dans *Bijdragen*, t. 15, 1954, p. 235-255 (sources, doctrine, influence). L'ouvrage anonyme (DS, t. 1, col 1098) *Dieu et ses infinies perfections d'après l'Écriture, les docteurs de l'Église et les saints*, Marseille, 1926 (2e éd., Bruges, 1933) est de l'abbé Demurger, du diocèse d'Autun.

La « méditation » des attributs divins est-elle tombée en désuétude? Seule une enquête permettrait de répondre. Il semble pourtant que la méditation des chrétiens s'alimente plutôt aujourd'hui dans l'Écriture, retrouvant ainsi l'inspiration du triptyque traditionnel : *lectio-meditatio-oratio* ou *contemplatio* (cf. art. *Méditation*, DS, t. 10, col. 907-914).

Mais l'invocation de Dieu et du Christ, sous des noms multiples, tient une place importante dans ce lieu privilégié de la prière chrétienne qu'est *la liturgie*. La glorification du Nom est un des premiers aspects de *l'eucharistie* aux origines (art. *Liturgie*, DS, t. 9, col. 884-886).

Les noms divins apparaissent d'abord dans les *hymnes*, dont certaines semblent déjà utilisées dans les écrits pauliniens (vg *Phil.* 2, 6-11; cf. *supra*, col. 403-404). La fin du 4e siècle est une époque de création en ce domaine, avec les *Poèmes* de Grégoire de Nazianze en Orient (DS, t. 6, col. 935-936; notons que l'*Hymne à Dieu, carmen* 29, PG 37, 508a, attribuée aussi à Proclus le philosophe, n'est pas de Grégoire mais semble un simple résumé poétique du *De divinis nominibus*; cf. H. M. Verhahn, *Dubia und spuria unter den Gedichten Gregors von N.*, dans *Studia Patristica* VII = TU 92, Berlin, 1966, p. 345), les *Hymnes* d'Éphrem en Syrie (DS, t. 4, col. 790), d'Ambroise, et de Mârius Victorinus (DS, t. 10, col. 617), en Occident.

P. N. Trempelas, « Choix d'hymnographie grecque orthodoxe » (en grec), Athènes, 1949. — E. Wellesz, *Die Hymnen der Ostkirche*, Bâle, 1962. — M. Simonetti, *Innologia ambrogiana*, Alba, 1956. — B. Botte, *L'hymnographie en Orient et en Occident*, dans *Bulletin du Comité des études*, t. 32, 1961, p. 5-20. — G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin, 1962, 1965. — L. Deiss, *Hymnes et prières des premiers chrétiens*, Paris, 1963. — M. Pellegrino, *Innologia cristiana latina*, Turin, 1964. — I.-H. Dalmais, *L'hymnologie syrienne*, dans *La Maison-Dieu*, n. 92, 1967, p. 63-72. — R. Deichgräber, *Gotteshymnen und Christushymnen in der frühen Christenheit*, Göttingen, 1967. — A. Michel, *In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine*, Louvain-Paris, 1976.

Les *antiennes* et les *répons* contiennent aussi de nombreuses proclamations et invocations des noms de Dieu ou des noms du Christ (vg les antiennes « O » de la semaine avant Noël); cf. *Corpus antiphonalium officii*, éd. R.-J. Hesbert, 6 vol., Rome, 1963-1979. De même les diverses *oraisons* liturgiques commencent en général soit par une invocation (*Omnipotens aeterne Deus...*) du nom divin, soit par une évocation de l'intervention divine dans l'histoire du salut (*Deus qui...*); cf. A. Pflieger, *Liturgicae orationis concordantia verbalia*, Rome, Fribourg-en-Brisgau, etc, 1964 (voir les mots *aeternus*, *majestas*, *misericors*, *omnipotens*, etc). Il en est de même dans les multiples *préfaces* et *anaphores*; cf. A. Hänggi, I. Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis antiquioribus liturgiis selecti*, Fribourg/Suisse, 1968

(les textes en hébreu et en langues orientales autres que le grec sont donnés en traduction latine).

Pour l'hymnographie, les canons, tropaires et *kondakia* dans la liturgie orientale, cf. art. *Liturgie*, t. 9, col. 914-915.
Voir aussi les art. *Gloire de Dieu, Honneur de Dieu, Louange, Office divin.*

2. Pour LA TRADITION JUIVE, on trouvera d'amples renseignements, avec bibliographie, dans *Encyclopedia judaica*, t. 7, Jérusalem, 1971, col. 664-669 (Attributes of *God*), 674-685 (Names of *God*); voir aussi art. *Judaïsme*, DS, t. 8, col. 1508-1510 et 1551-1556 (Cabbale et Zohar).

3. Dans LA TRADITION ISLAMIQUE, les noms et les attributs divins posent un problème particulier qui tient au caractère de la langue arabe; bonne vue d'ensemble sur la question dans M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aš'ari et de ses premiers disciples*, Beyrouth, 1965. Voir aussi les art. de L. Gardet dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., t. 1, Leyde, 1960, p. 418-429 (*Allāh*), 735-738 (*Asmā...*).

La piété musulmane utilise une liste traditionnelle de 99 noms divins, dont le premier est habituellement *Allāh*; le centième serait « le nom ineffable connu de celui seul à qui Dieu le communique ». Cette liste n'est pas sans intérêt :

Dieu (Allāh) — le Bienfaiteur — le Miséricordieux — le Roi — le Saint — la Paix — le Croyant — le Vigilant — le Puissant et Précieux — l'Imposant — le Superbe — le Producteur — le Créateur — le continuel Pardonneur — le Dominateur — le continuel Donateur — le Dispensateur de tous biens — le Victorieux et le Révélant — le Parfait Connaissant — Celui qui resserre — et Qui dilate (les vies et les cœurs de ses serviteurs) — Celui qui abaisse — et Qui élève en dignité — Qui donne honneurs et force — Qui donne bassesse et avilissement.

L'Audiant — le Voyant — le Juge — la suprême Justice — le Bienveillant et Subtil — le Sagace — le Doué de mansuétude — l'Inaccessible — le Très Indulgent et Pardonneur — le Très Reconnaissant (= qui donne beaucoup en échange de peu) — le Haut — le Grand — le Gardien vigilant — le Nourricier — le Calculateur qui demande compte — le Majestueux — le Généreux — le Gardien jaloux — l'Agréant (qui exauce les prières) — l'Omniprésent — le Sage — le Très Aimant — le Glorieux — le Revivificateur (qui ressuscitera ses créatures au jour de la Résurrection) — le Témoin — le Réel-Vérité — le Gérant (à qui tout est confié) — le Fort — l'Inébranlable — l'Ami et Protecteur — le Digne de louanges — le Dénombrant (qui connaît toutes choses et a pouvoir sur elles) — le Créateur absolu — le Créateur de la vie — le Créateur de la mort — le Vivant.

Le Subsistant et l'Opulent (à qui rien ne manque) — le Noble — l'Un et unique — l'Impénétrable — le Puissant — le Tout-puissant — Celui qui approche — et Qui éloigne — le Premier — le Dernier — le Manifesté — le Caché — le Régnant — l'Exalté — Celui qui donne la piété — le Repentant (qui revient à ses serviteurs contrits) — le Vengeur (qui châtie les désobéissants) — l'Indulgent (qui efface les fautes) — l'Apitoyé et Compatissant.

Le Maître du Royaume — le Seigneur de Majesté et de Générosité — l'Équitable — le Rassembleur — le Riche — l'Enrichissant — le Défenseur tutélaire — Celui qui afflige — et Qui favorise — la Lumière — le Guide — le Créateur-Inventeur — l'Éternel qui perdure sans fin — l'Héritier — Qui conduit sur la voie du Bien — le Très patient (cf. L. Gardet, *l'Islam, Religion et communauté*, Paris, 1967, p. 64-65).

Signalons pour finir un ouvrage collectif qui tente de recueillir, dans les trois traditions, les interprétations du Nom divin révélé dans l'Exode et le Coran, depuis Philon et le néoplatonisme jusqu'à Thomas d'Aquin, en passant par les Pères, la littérature rabbinique et la théologie juive du moyen âge : *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 21-24. Recherches du Centre d'Études des Religions du Livre*, École pratique des Hautes Études, 5e Section, Paris, 1978.

L'invocation du Nom divin, tout comme la réflexion philosophico-théologique sur les attributs divins, témoigne que l'homme prend conscience tout ensemble de la transcendance radicale de Dieu et de sa présence bienveillante auprès de lui et en lui; aussi se fait-elle inséparablement dans l'adoration et la confiance. Commentant devant ses fidèles *Exode* 3, 14, Augustin y découvre à la fois la révélation d'un *nomen aeternitatis* qui le dépasse et d'un *nomen misericordiae* qui le rassure. Dieu est « celui qui est », mais aussi « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », le Dieu des hommes auxquels il dit « erige spem... sic sum quod sum, sic sum ipsum esse, *ut nolim hominibus deesse* » (*Sermo* 7, 7, éd. C. Lambot, CCL 41, 1961, p. 76).

Aimé SOLIGNAC.

NOM DE JÉSUS. Voir art. JÉSUS (*Nom de*), DS, t. 8, col. 1109-1126.

NONELL (JAIME), jésuite, 1844-1922. — Jaime Nonell naquit à Argentona (province de Barcelone) en 1844, et entra au noviciat de la compagnie à Balaguer le 15 août 1859. Après ses premières études de jésuite en Espagne, il alla aux Philippines. Pendant cinq années il enseigna la grammaire au collège de Manille et il fut à l'origine de l'Observatoire de cette ville. Sur commission du gouvernement, il fit à Célèbes un voyage, qui mit en danger sa vie, pour observer l'éclipse de soleil de 1868. En 1870 il regagna l'Europe pour achever ses études ecclésiastiques en France, en raison de l'expulsion des jésuites d'Espagne; il fit sa troisième probation au château d'Anziella (Haute-Garonne) et resta encore deux années en France pour enseigner aux jeunes jésuites le grec et la rhétorique. Il passa ensuite à Veruela, y continuant le même enseignement. Socius du provincial à partir de 1879, il redevint professeur à Veruela en 1883. Après un an au collège de Barcelone comme confesseur (1884-1885), il vécut ensuite à Manresa comme Père spirituel du collège jusqu'en 1892, puis à la maison de la Santa Cueva jusqu'à sa mort, en 1922.

Né dans une famille pauvre et nombreuse, il y reçut une formation chrétienne et pieuse : sur les 11 enfants, 4 fils se firent religieux et 3 filles religieuses. Nonell était un homme simple, d'humeur gaie, spirituel. Il revint des Philippines avec une santé fort ébranlée, des maux de tête et de l'asthme; puis se manifesta une affection cardiaque. Néanmoins, grâce à sa patience et à sa tranquillité d'esprit, il put travailler beaucoup, d'abord dans l'enseignement, puis dans les recherches et publications, les visites aux malades, les confessions et les Exercices, donnés surtout à des prêtres et à des religieuses. Parmi ses ouvrages, il tenait en spéciale estime sa brochure *El alma consoladora del Corazón de Jesús* (Barcelone, 1888), maintes fois éditée et traduite (en catalan, en français, en italien; en anglais, *The practice of the Holy Hour*, St. Helens, Lancashire, 1893; Wimbledon, 1920; en allemand, *Trost dem Herzen Jesu*, Innsbruck, 1936 et 1940) : c'est une pratique simple, qui vise à aider les malades et les affligés à transformer leur condition en moyen d' « aider Jésus à porter sa croix », de le consoler en ses souffrances.

Œuvres. — Les écrits spirituels de Nonell peuvent être répartis en trois catégories. 1) Les *ouvrages de*

dévotion visant à entretenir la vie spirituelle, avec les pratiques corrélatives, comme celle qui vient d'être mentionnée : ainsi diverses neuvaines à saint Ignace, à saint Pierre Claver, etc. ; des brochures, *Paz a los hombres de buena voluntad* (Manresa, 1910) pour aider les pusillanimes et les scrupuleux, *Padre nuestro que estás en los Cielos* (Manresa, 1912; publié aussi en catalan, Barcelone, 1914); surtout *Obras espirituales del B. Alonso Rodríguez Coadjutor temporal de la Compañía de Jesús* (3 vol., Barcelone, 1885-1887). C'est un grand mérite d'avoir rendu accessible au public la doctrine du célèbre Frère; malheureusement, pour clarifier la doctrine, éviter des répétitions, des inexactitudes, etc., Nonell a changé l'ordre des textes, opéré des suppressions; bref, il ne s'agit pas d'une édition critique.

2) *Hagiographie.* — En 1888, A. Rodríguez était canonisé et Nonell publia sa *Vida de S. Alonso Rodríguez* (Barcelone). Il y manifeste les qualités de sérieux dans la recherche, de piété, de contact avec les sources, de clarté dans la composition et de sens critique, qui marqueront sa production hagiographique. Il s'appuie sur les *Obras* du saint, s'informe des procès de Ségovie et de Majorque, et publie quelques lettres récemment découvertes. La même année (1888), il édita à Barcelone la *Vida de los BB. Edmundo Campion y sus cuatro compañeros mártires s.j.*, dont le culte avait été confirmé par Léon XIII en décembre 1886.

La Santa Duquesa. Vida y virtudes de ... doña Luisa Borja y Aragón (Madrid, 1892; Manresa, 1897); cette vie est basée sur celle qu'avait écrite T. Muniesa, dont Nonell élimine les digressions doctrinales et historiques. — *La Vida ejemplar de ... doña Dorotea de Chopitea viuda de Serra* (Barcelone, 1892), « la mère des Salésiens » à Barcelone.

Les trois volumes de *El V. P. José Pignatelli y la Compañía de Jesús en su extinción y restablecimiento* (Manresa, 1893-1894) forment une œuvre d'envergure qui situe Pignatelli dans son époque (courants janséniste, maçonnique, l'*Encyclopédie*, attaques contre l'Église et la Compagnie, etc.); Nonell utilise les études antérieures, la correspondance contemporaine, le célèbre journal du P. Manuel Luengo, les diverses relations sur l'exil des jésuites et le procès de béatification.

Autres biographies : *Historia de la B. M. Juana de Lestonnac* (Manresa, 1900), — *Vida y virtudes de ... Paula Delpuig, secunda superiora... de las Hermanas Carmelitas de la Caridad* (1905), — *Vida y virtudes de ... María Esperanza González de Jesús*, fondatrice des Esclavas del Corazón de María (1905).

On peut y ajouter la série d'études sur Ignace de Loyola, en particulier sur son séjour à Manresa : *Tres glorias de S. Ignacio en Manresa* (Manresa, 1914); *El crucifijo de la cruz del Tort* (1914); *Manresa ignaciana, Nuevo album histórico* (1915); *La eximia ilustración origen de la Compañía de Jesús* (1917); *La cueva de S. Ignacio en Manresa, desde que se recogió el Santo hasta nuestros días* (1918). On pourrait ajouter le travail intitulé *Qué son las Hermanitas de la Cruz?* (Manresa, 1915).

3) *Études et traductions d'ouvrages spirituels.* — Mise à part la traduction d'un ouvrage théologique de J. C. Hedley (DS, t. 7, col. 132-133), *La Sagrada Eucaristía* (Barcelone, 1910), cette série est centrée sur les *Exercices spirituels* de saint Ignace. Nonell commença par traduire le commentaire qu'en avait fait Pedro Ferrusola (DS, t. 5, col. 201-203) : *Commentaria in librum Exercitiorum...*, Barcelone, 1885; il fit le même travail en ce qui concerne l'ouvrage de Luis de La Palma (DS, t. 9, col. 244-251) : *Via spiritualis* (2 vol., Barcelone, 1887). Puis il entreprit l'étude du texte même des *Exercices*, cherchant à l'éclairer par d'autres textes d'Ignace et très attentif à respecter son esprit; il réalisa ainsi un commentaire quasi exégétique du texte dans son *Ars ignatiana animorum ad Deum per Christum adducendorum quae latet in libro Exercitiorum...* (Barcelone, 1888). Il suit la même méthode dans son commentaire plus complet et expliquant le texte par le contexte : *Los Ejercicios de N. P. S. Ignacio en sí mismos y en su aplicación* (Manresa, 1896), avec cependant diverses « applications » où se manifeste l'influence des idées personnelles ou contemporaines de Nonell. L'*Estudio sobre el texto de los Ejercicios* (Manresa, 1916; trad. E. Thibault, dans *Bibliothèque des Exercices*, n. 73-74, Enghien, 1922; puis sous le titre *Analyse des Exercices spirituels...*, Bruxelles, 1924) est plus condensé.

Nonell rattache la Compagnie restaurée en Espagne à la lignée des spirituels jésuites espagnols : Polanco, Nadal, Gonzalez Davila, La Palma, tous soucieux d'être fidèles à la spiritualité ignatienne et attentifs à pénétrer le sens des *Exercices*, à en donner un commentaire qui atteigne aux richesses encloses dans le texte sans s'écarter de son inspiration originale. Le même souci se retrouve chez ses confrères J. M. Aicardo (en ce qui concerne les *Constitutions* de la Compagnie), I. Casanovas et J. Calveras (pour les *Exercices*). Typiquement jésuite aussi, sa production d'ouvrages destinés à la piété du plus grand nombre. Son importante production imprimée ne l'empêcha pas d'exercer une action pastorale profonde.

Archives romaines S. I., *Catalogi... Provinciae Hispaniae* 1844-1863; *Catalogi... Prov. Aragoniae*, 1864-1922.

Enciclopedia universal d'Espasa, t. 38, Barcelone, p. 1050-1051. — A. Elías de Molins, *Diccionario de artistas y escritores catalanes del siglo* XIX, t. 2, Barcelone, 1895, p. 447. — *Boletín oficial del obispado de Vich*, n. du 25 octobre 1922. — *Cartas y Noticias edificantes de la Provincia de Aragón*, août-décembre 1923, n. 2, p. 138-143 (notice nécrologique et bibliographie). — O. Miró i Borrás, *El P. Jaime Nonell*, Manresa, 1923. — *Dicc... de España*, t. 3, 1973, p. 1781.

Manuel Ruiz Jurado.

1. NORBERT (saint), vers 1080-1134. — 1. *Le fondateur.* — 2. *L'ordre de Prémontré.*

1. Le fondateur. — 1° Sources. — Nombre d'écrits du 12e siècle nous renseignent sur la vie de saint Norbert. Voici les principaux :

1) *Liber de miraculis S. Mariae Laudunensis* (MGH *Scriptores*, t. 12, Hanovre, 1856, p. 654-660 : livre 3 seul; l'ensemble des 3 livres est donné par L. d'Achery à la suite de son éd. des *Opera* de Guibert de Nogent, Paris, 1651, p. 526-560; cf. G. Niemeyer, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, t. 27, 1971, p. 135-174). L'auteur, Hériman, abbé de Saint-Martin de Tournai jusqu'en 1136, résida ensuite à Laon dont l'évêque était alors Barthélemy de Jur; celui-ci a joué un rôle important dans la fondation de Prémontré. Le *Liber* date de peu d'années après la mort de Norbert en 1134. Sur Hériman, voir DS, t. 7, col. 286-288.

2) *Continuatio Praemonstratensis*, suite de la chronique de Sigebert de Gembloux (MGH *Scriptores*, t. 6, 1844, p. 447-456).

3) Pour la seconde partie de la vie de Norbert, notamment son épiscopat à Magdebourg (1126-1134) : *Addimenta fratrum Cappenbergensium ad vitam Norberti posteriorem* (BHL, n. 6250; éd. AS, *juin*, t. 1, Anvers, 1695, p. 845-847; MGH *Scriptores*, t. 12, p. 704-706; PL 170, 1343-1350), rédigés à Cappenberg, abbaye fondée par Norbert.

4) *Fundatio monasterii Gratiae Dei* (éd. par Fr. Winter, dans *Die Prämonstratenser des 12. Jahrhunderts...*, Berlin, 1865, p. 323-341; MGH *Scriptores*, t. 20, 1868, p. 685-691).

5) La source la plus abondante est la *Vita Norberti B*, rapportée par plusieurs mss, dont l'origine et la valeur historique posent quelques problèmes; éd. par L. Surius, *De probatis historiis...*, t. 3, Cologne, 1572, p. 517-546; AS, *juin*, t. 1, Anvers, 1695, p. 819-858, avec introd. de D. Papebroch, p. 809-819; PL 170, 1255-1344; BHL, n. 6249. Le saint y est dépeint du point de vue de l'abbaye-mère, Prémontré.

6) *Vita Norberti A*, découverte par R. Wilmans en 1856 (ms Berlin, theol. fol. lat. 78; éd. MGH *Scriptores*, t. 12, p. 663-705; BHL, n. 6248).

Il existe des différences non négligeables entre ces deux vies quant au comportement et aux conceptions de Norbert. Il semble que la *Vita A*, rédigée dans les milieux de Magdebourg, ait une valeur historique plus sûre; elle donne du saint une image plus dépouillée. Certains ont pensé que la *Vita B* est l'œuvre de Hugues de Fosses, premier successeur de Norbert (DS, t. 7, col. 879-880), opinion qui ne semble pas solidement établie.

2° Vie. — On peut fixer la naissance de Norbert entre 1080 et 1085. On l'a dit né à Xanten; il semble que ce soit plus précisément à Gennep, près de Xanten.

Selon la coutume de l'époque, ses parents voulurent lui assurer une situation digne de leur condition en lui procurant un canonicat à la collégiale de Xanten; les chanoines y conservaient la propriété de leurs biens. Norbert était en relation avec les cours de Frédéric archevêque de Cologne et de l'empereur Henri v. Lorsque ce dernier vint à Rome pour contraindre le pape Pascal II de lui conférer l'investiture impériale et qu'il emprisonna pape et cardinaux, Norbert en fut péniblement impressionné. C'est peut-être pourquoi, quelques mois plus tard, en 1113, il refusa l'archevêché de Cambrai que lui offrait l'empereur.

L'an 1115 fut celui de sa « conversion ». Les *Vitae* racontent qu'au cours d'un voyage un éclair terrassa le cheval que montait Norbert, accident qui amena le cavalier à rentrer en lui-même et le décida à changer de vie. Désormais Norbert n'imite plus le comportement général des chanoines de Xanten qui, soumis à la règle de Chrodegang de Metz † 766 (DS, t. 2, col. 878), vivaient en fait très librement. Il se rend à l'abbaye bénédictine de Siegburg (Rhénanie) et se met sous la direction de son abbé Conon. N'étant que sous-diacre, il demande la prêtrise, que l'archevêque Frédéric lui confère avec le diaconat en décembre 1115; peu après, Norbert retourne à Xanten et tente en vain de ramener ses confrères à une vie plus réglée.

Norbert cherche alors une autre voie; il se fait prédicateur itinérant, ce qui n'était pas une innovation; en même temps il fait des démarches auprès des autorités pour obtenir les autorisations nécessaires. Cette initiative lui suscite des ennuis au synode de Fritzlar (1118), certains le dénoncent auprès du légat pontifical Conon de Préneste. On ignore le dénouement, mais on constate que Norbert continue à mener le même genre de vie après le synode. Bien plus, il renonce à tous ses biens pour s'adonner plus librement à la prédication.

Le pape Gélase II se trouvant à Saint-Gilles, dans le midi de la France, Norbert alla le trouver; on ne sait rien de leur entrevue, mais Norbert poursuit ensuite sa vie de prédicateur itinérant et pauvre. Il vient dans le nord de la France, fréquente Laon, dont l'école est renommée et où enseigne Anselme de Laon; des disciples commencent à se grouper autour du saint. En 1119, Calixte II, successeur de Gélase, présidant le concile local de Reims, Norbert va l'y trouver; on ne sait pas exactement la teneur de l'entretien, mais on constate que dès lors Norbert se met sous la protection spéciale de Barthélemy de Jur, évêque de Laon. Celui-ci veut le retenir dans sa ville épiscopale pour y réformer chanoines et religieux, mais les essais se soldent par l'échec.

Barthélemy favorise alors l'installation de Norbert dans un lieu écarté, à Prémontré, pour y instaurer une vie vraiment religieuse; le projet réussit: à la Noël 1121, Norbert et quarante compagnons prononcent leurs vœux.

Il semble hors de doute que l'intention de Norbert fut d'abord d'instaurer une communauté de religieux prêtres prenant au sérieux les obligations d'une vie canoniale telle qu'on la connaissait à l'époque, c'est-à-dire comportant la pratique de la pauvreté, du renoncement et de l'ascèse (cf. DS, t. 2, col. 466-469). A cet effet, la règle choisie fut celle de saint Augustin. Bientôt d'autres centres religieux, et d'abord Saint-Martin de Laon, imitèrent Prémontré.

Cependant Norbert continue à prêcher ici ou là. En 1123, c'est à Anvers, où un certain Tanchelm (Tanchelin, cf. DS, t. 5, col. 1247) avait semé le trouble, probablement à propos des sacrements; accompagné de quelques-uns de ses religieux, Norbert fit tant de bien qu'une église collégiale lui fut conférée : ce fut le début de l'abbaye prémontrée de Saint-Michel d'Anvers. Le souvenir de cette mission demeura vivace; on célébra plus tard chaque année la fête du « Triomphe de saint Norbert », où le saint est représenté portant un ostensoir.

Avec l'extension des fondations, Norbert demanda et obtint l'approbation pontificale, d'abord des deux cardinaux légats présents à Noyon en 1124, puis du pape Honorius II (16 février 1126); ce dernier document marquait la nature spécifique de l'ordre nouveau : « Vous avez décidé de vivre la vie canoniale selon la règle de saint Augustin ».

Rentrant de Rome en 1126, Norbert passa par l'Allemagne. L'important siège de Magdebourg était alors vacant; l'empereur délibérait à la diète de Spire et le choix du nouveau titulaire s'avérait difficile. L'arrivée de Norbert permit de résoudre le problème; il fut choisi et, le 18 juillet, il prenait possession de son siège. Cette promotion à un évêché si éloigné de Prémontré constituait un obstacle sérieux pour le gouvernement de l'ordre, ce qui amena l'élection de Hugues de Fosses à la tête de l'abbaye-mère.

Archevêque de Magdebourg, Norbert devint bientôt le principal conseiller de l'empereur Lothaire. D'autre part, la ville était alors aux confins de l'Empire et ses territoires manquaient encore d'une implantation solide de l'Église. Norbert se mit à l'œuvre, réorganisa l'administration, même sous ses aspects financiers, non sans s'attirer des inimitiés. Pour appuyer son action, il fit venir un groupe de ses prémontrés et les installa dans l'abbaye Sainte-Marie de Magdebourg. Il s'appliqua à l'évangélisation des Wendes, population des contrées situées au delà de l'Elbe, fondant de nouvelles abbayes ou monastères dont plusieurs supérieurs devinrent bientôt évêques : ainsi Anselme à Havelberg, Wigger à Brandebourg, saint Evermode à Ratzebourg. Cette action apostolique de l'ordre nouveau dans des centres importants contrastait avec Prémontré, fondé dans une région isolée. L'ordre se développait ainsi comme entre deux pôles.

A la mort d'Honorius II, la discorde des cardinaux amena la désignation de deux papes, Innocent II et Anaclet II, chacun soutenu par un groupe influent. En qualité de conseiller de l'empereur, Norbert prit résolument le parti d'Innocent II, et persuada son maître d'intervenir lui-même en Italie pour établir solidement le pape à Rome (1132). Après cette expédition romaine, la santé de Norbert décline et le temps de ses initiatives hardies est révolu. Au printemps 1134, il tomba malade et mourut le 6 juin de la même année. Il fut inhumé à Sainte-Marie de Magdebourg. Lors de la Réforme, les prémontrés durent abandonner cette abbaye; les reliques de Norbert furent transférées à l'abbaye de Strahov (Prague), en 1627, où elles sont toujours. Le culte de saint Norbert fut concédé à son ordre par un bref de Grégoire XIII (16 juillet 1582). Urbain VIII fit insérer l'office du saint dans le missel et le bréviaire romains. Clément X éleva sa fête au rite double (7 septembre 1672).

3° Écrits. — Il est hors de doute que Norbert fut une personnalité éminente non seulement par sa vie sainte, mais aussi par ses talents et sa prédication. Aux 16e et 17e siècles, on lui a attribué des écrits en assez grand nombre (cf. Goovaerts, t. 1, p. 626-627); mais ces assertions ne reposent sur aucune source sérieuse et les écrits n'ont pas été retrouvés.

Le *Sermo S. Norberti*, édité par J.-Chr. Van der Sterre (*Vita S. Norberti...*, Anvers, 1622), est considéré par Fr. Petit comme authentique (*La spiritualité des Prémontrés aux 12e et 13e siècles*, Paris, 1947, p. 273-282, avec éd. du sermon); davantage, il serait comme un « abrégé de la spiritualité norbertine ». Certes, il s'agit, plus que d'un sermon, d'un petit traité spirituel insistant sur l'obéissance, la persévérance, la pauvreté et le renoncement aux biens éphémères de ce monde. Ce *Sermo*, qui a d'ailleurs fait l'objet d'un volumineux commentaire de J. Hirnhaim, abbé de Strahov (DS, t. 7, col. 574-575), n'est cependant conservé par aucun manuscrit ancien.

4° Personnalité. — Faute d'écrits, c'est à son activité qu'il faut recourir pour parler de la personnalité de Norbert. Cette activité fut diverse : prédicateur, fondateur d'un ordre, évêque aux frontières de la chrétienté, conseiller politique. La meilleure lumière vient de ses fondations religieuses. Ces abbayes issues de Prémontré étaient destinées aux hommes ou aux femmes; pendant quelque temps, il y eut des monastères « doubles », réunissant des hommes et des femmes sous un gouvernement unique. Des laïcs, désireux de participer à la vie et aux travaux des abbayes, se réunissaient autour d'elles, à l'instar des *conversi* d'autrefois et déjà à l'image de ce que seront les tiers ordres, mais sans leur structure. Autant de témoignages de l'attraction qu'exerça Norbert sur ses contemporains. Il fut un homme actif plus qu'un intellectuel, bien qu'il ait fréquenté la célèbre école de Laon dans sa jeunesse. La *Vita A* dit de lui : « Cum scientia litterarum eloquio praeeminens » (MGH *Scriptores*, t. 12, p. 671), et saint Bernard : « De coelesti fistula, ore videlicet ipsius (Norberti) plurima haurire meruerim » (*Ep.* 56, PL 182, col. 162). D'ailleurs, Norbert sut attirer des personnalités aux talents confirmés.

Sa conversion montre un homme réfléchi, à la volonté ferme et persévérante : une longue retraite dans un monastère le prépare à la vie de prédicateur itinérant; celle-ci amène le renoncement à ses biens et la vie pauvre; ce n'est que plus tard que sa vocation de fondateur se réalise. Relevons aussi son souci de recueillir les approbations nécessaires de la part des autorités de l'Église, et son action en faveur de son unité.

Le point central de la figure spirituelle de Norbert est la fondation de Prémontré et de l'ordre qui en est issu. Quel était son but? Au 18e siècle et par la suite, on a répondu à cette question en associant cinq aspects : la louange de Dieu par l'office divin, le culte du Saint-Sacrement, la dévotion mariale, l'esprit de pénitence et de renoncement, le salut des âmes. Mais ces précisions répondent à des préoccupations modernes et veulent aligner l'ordre de Prémontré sur les instituts nés bien après lui. Norbert eut d'abord la volonté de créer des centres de vie religieuse canoniale authentique, selon les besoins de l'époque et la conception que s'en faisait l'Église de son temps. D'où la pauvreté réelle qui caractérise Prémontré, avec des pratiques de renoncement (vg l'abstinence des viandes) et de pénitence, mais aussi l'aide apportée au prochain, l'oraison et la prière publique. En dehors de ces directives, Norbert eut-il une spiritualité bien déterminée? Il nous semble que non. Sa doctrine spirituelle revenait à prendre au sérieux l'Évangile et les Actes des apôtres : telle était la *vita apostolica* dont les grandes lignes sont déterminées par la règle dite de saint Augustin.

On peut se demander dès lors si Norbert peut être regardé comme un fondateur d'ordre au sens strict; une réponse affirmative et sans nuance irait au delà de ce que nous savons de lui. Il n'a pas proposé à ses compagnons une organisation aux structures bien déterminées. Il apparaît plutôt comme un animateur, un rassembleur d'hommes, et c'est ce qui explique l'attrait qu'il exerce, et pourquoi tant de monastères se fondent dans son sillage dans le nord de la France, à Anvers et dans l'Allemagne.

L. Goovaerts a réuni une riche bibliographie norbertine (*Écrivains, artistes... de l'ordre de Prémontré*, t. 4, p. 367-383); il omet cependant *L'Homme apostolique en la vie de S. Norbert* (Caen, 1640) par I.P.C., c'est-à-dire Jean-Pierre Camus, évêque de Belley. Outre la biographie de Van der Sterre déjà citée (Anvers, 1622), on retiendra surtout celles-ci : C. Hanegravius, *Compendio della vita...*, Rome, 1632, 1908; — Ch. L. Hugo, *Histoire de S. N.*, Luxembourg, 1704; Paris-Rome, 1867; — G. Madelaine, *Histoire de S. N.*, Lille, 1886; 2 vol., Tongerlo, 1928; — G. Van den Elsen, *Beknopte Levensgeschiedenis van den H. N.*, Averbode, 1890.

É. Maire, *S. N.*, Paris, 1922; — A. Zak, *Der Heilige N.*, Vienne, 1930; — P. E. Valvekens, *Norbert van Gennep*, Bruges, 1943; — W. Adriaansen, *Vida da Sao N.*, Petropolis, 1953; — J. André, *Prince du Nord. Vie de S.N.*, Tarascon, 1953; — J. Almira de Saint-Clet, *S.N.*, Paris, 1955; — W.-P. Romain, *S.N., un européen*, Paris, 1960; — W. Grauwen, *De verkiesing van N. tot aartsbisschop van Maagdeburg*, thèse, Louvain, 1963; *N., aartsbisschop van Maagdeburg*, Bruxelles, 1978; *N. van M.*, dans *National Biografisch Woordenboek*, t. 3, Bruxelles, 1968, col. 610-625; — J. B. Valvekens, dans BS, t. 9, 1967, col. 1050-1068; — W. Grauwen, dans DIP, t. 6, 1980, col. 332-335.

Sur la spiritualité : Fr. Petit, *La spiritualité des Prémontrés*, cité *supra*, p. 21-43; — P. Lefèvre, *S.N. et le culte eucharistique*, dans *Studia eucharistica*, Anvers, 1946, p. 97-101; *L'épisode de la conversion de S.N.*, RHE, t. 56, 1961, p. 813-826; — D. Santa, *La spiritualità di S.N.*, dans *Analecta Praemonstratensia*, cités AP, t. 34, 1958, p. 219-242; t. 35, 1959, p. 15-55, 198-226.

Études diverses : F. W. Klebel, *N. von M. und Gerhoh von Reichersberg*, AP, t. 38, 1962, p. 323-334. — V. Fumagalli, *Note sulle Vitae di N.*, dans *Aevum*, t. 39, 1965, p. 348-356. — *The Life of St. N. by John Capgrave*, éd. C. L. Smetana, Toronto, 1977. — Fr. Petit, *Comment nous connaissons S.N.*, AP, t. 36, 1960, p. 236-246; *Pourquoi S.N. a choisi Prémontré*, t. 40, 1964, p. 5-16; *S.N. et les institutions de l'Église carolingienne*, t. 42, 1966, p. 5-27; *La dévotion à S.N. au 17e et au 18e siècle*, t. 49, 1973, p. 198-213. — W. M. Grauwen, *N. et les débuts de l'abbaye de Floreffe*, AP, t. 51, 1975, p. 5-23.

2. **L'ordre de Prémontré.** — Les premiers disciples de Norbert firent leur profession religieuse à la Noël 1121. Comment pratiquèrent-ils leur « règle de saint Augustin »? Les documents contemporains sont rares et difficilement accessibles; les anciennes chroniques, dont la valeur doit d'ailleurs être étudiée, ont tendance à ne retenir que les événements marquants, laissant échapper le cours ordinaire de la vie. La situation s'améliorera avec l'imprimerie.

Quant à la spiritualité de l'ordre, on peut dire en général qu'elle n'a rien de particulier aux origines; dans la suite, les prémontrés recevront les courants spirituels de leur époque dans le cadre de leurs orientations originelles, des traditions et statuts que l'ordre se donne peu à peu. On doit pourtant souligner que, dès l'origine, Prémontré se distingue des moines; il veut restaurer l'idéal de vie canoniale, dont les participants étaient alors nombreux. Tel restera au cours des siècles le but propre de l'ordre.

La « règle de saint Augustin » ne proposait que des directives assez générales. Norbert la choisit surtout comme guide de la vie spirituelle de son institut; il s'agit en fait de la *Regula recepta* (cf. L. Verheijen, *La Règle de S. Augustin*, t. 2, Paris, 1967, p. 7-18, 117-124). Ce texte commence par affirmer l'obligation d'aimer Dieu par-dessus tout, amour qui est la source de l'amour du prochain. La règle adoptée fut divisée en fragments qui la condensaient et qui furent lus quotidiennement aux réunions capitulaires.

Voir DS, t. 1, col. 1126-1129; — C. Dereine, *Vie commune, règle de S. Augustin et chanoines réguliers au IIe s.*, RHE, t. 41, 1946, p. 365-406; *Les origines de Prémontré*, t. 42, 1947, p. 352-378; *Le premier Ordo de Prémontré*, RBén., t. 58, 1948, p. 84-92. — DS, t. 10, col. 1581-82 (bibl.).

1° Structure de l'ordre. — Chaque monastère est dirigé par un abbé, élu en principe à vie; il est aidé par un prieur, lequel est assisté par un sous-prieur, un circateur préposé à l'observance de la discipline, et un procureur ou cellérier pour les questions matérielles; ajoutons le maître des novices. Tous ces chargés d'office sont nommés par l'abbé et restent en fonction *ad nutum abbatis*.

Dès les origines, l'ordre connut une expansion remarquable qui se prolongea jusqu'à la fin du 13e siècle. N. Backmund a tenté de dresser la liste des abbayes dépendant de Prémontré aux 13e et 14e siècles (*Monasticon Praemonstratense*, t. 3, p. 365-452). Il est certain qu'à la fin du 12e siècle l'ordre comptait déjà des dizaines de monastères d'hommes ou de femmes. Cette croissance et l'éloignement des implantations ne tardèrent pas à poser des problèmes de cohésion. En pratique, chaque monastère était à peu près indépendant. On mit alors en place une organisation qui divisait l'ordre en circaries, mais rassemblait en elles les monastères d'une même région (cf. N. Backmund, *Neues zur Struktur der alten Kataloge*, AP, t. 53, 1977, p. 152-157).

Voici les circaries d'après Backmund (*Monasticon*, t. 1, p. 18-29) : Souabe, Wadgassen, Westphalie, Saxe, Bavière, Ilfeld, Slavonie, Danemark-Norvège, Bohême-Moravie, Pologne, France, Bourgogne, Rome (avec le monastère Saint-Alexis et, en 1618, le collège Saint-Norbert), Grèce et Jérusalem, Livonie, Hongrie, Angleterre (qui donnera naissance à Écosse et à Irlande), Frise, Brabant, Floreffe, Flandre, Ponthieu, Normandie (divisée en Normandie du nord et du sud), Gascogne, Lorraine, Auvergne, Espagne. Certaines de ces circaries eurent une existence assez brève, ainsi celle de Jérusalem qui cesse pratiquement d'exister à la fin des Croisades. La Réforme en Allemagne et en Angleterre, l'expansion des idées révolutionnaires supprimèrent, comme on sait, de nombreux monastères.

L'abbé de Prémontré présidait, à la tête de l'ordre; il était choisi parmi les religieux de son abbaye ou d'un monastère voisin. Malgré les difficultés de communications, l'unité de l'ordre se maintint tant bien que mal, grâce à des « vicaires de l'abbé général » et à des visiteurs nommés par les chapitres généraux. Mais l'action du gouvernement central fut souvent contrariée. Voir L. Van Dijck, *Essai sur les sources du droit ...primitif... du Dominus Praemonstratensis*, AP, t. 28, 1952, p. 73-136.

2° Les chapitres généraux et provinciaux sont une instance importante de la structure de l'ordre. Dès le temps de Norbert, il y eut une réunion d'abbés; la *Vita B* explique que cette réunion tendait à favoriser l'unité spirituelle entre les divers monastères; elle eut lieu après la promotion du fondateur à l'archevêché de Magdebourg. D'autres suivirent. On doit regarder Hugues de Fosses comme l'initiateur de ces réunions, bien plutôt que Norbert. Leur but était sans doute les observances disciplinaires communes, les rites liturgiques que décrit l'*Ordinarius* (cf. *infra*). Il ne semble pas qu'il y ait eu de véritable chapitre général avant 1150, si on entend par là la réunion d'une assemblée représentant l'autorité suprême de l'ordre; telle est la conclusion qui découle de l'étude des documents pontificaux et épiscopaux sur ce sujet. Par la suite, l'institution a régulièrement fonctionné, mais nous ne conservons pas tous les documents qui en ont émané (cf. *infra*, les Statuts). A partir du 16e siècle, ils sont conservés dans le ms 538 de la Bibliothèque municipale de Laon. Les chapitres provinciaux furent organisés progressivement dans les circaries; leurs actes contiennent des données plus précises que celles des chapitres généraux.

Les documents des chapitres sont peu à peu édités dans AP; pour les chapitres généraux, AP, t. 42 svv, 1966 svv. — G. Van den Broeck, *De capitulo generali...*, AP, t. 15, 1939, p. 121-128. — H. Marton, *Initia* (historico-iuridica) *Capituli generalis...*, AP, t. 38-39, 1962-1963.

3° Les Statuts ont pour but de préciser et d'adapter les données de la Règle augustinienne; nous nous intéresserons surtout ici à ce qu'ils disent de la vie religieuse et spirituelle. Il est difficile de préciser la date des premiers statuts, mais ils furent élaborés certainement sous Hugues de Fosses, vers 1135 (éd. R. Van Waefelghem, dans *Analectes de l'ordre de Prémontré*, t. 9, 1913).

Ces premiers statuts montrent une grande ressemblance avec les coutumes de Cluny et de Cîteaux (cf. H. Heijman, AP, t. 2-4, 1926-1928); ils ne concernent que la vie intérieure des monastères; à propos des ministères paroissiaux, si largement exercés par la suite, il est simplement précisé qu'ils ne peuvent être acceptés que dans la mesure où les paroisses sont comme des annexes des abbayes.

Les deuxièmes statuts datent du milieu du 12e siècle (éd. dans E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 3, Anvers, 1764; meilleure éd. par Pl. Lefèvre et W. Grauwen, *Les statuts de Prémontré...*, coll. Bibliotheca Analectorum Praem. 12, Averbode, 1978; A. H. Thomas, *Springiersbach-Klosterrode en Prémontré*, AP,

t. 56, 1980, p. 177-193). Leur continuité avec les précédents est réelle, par exemple sur l'office choral, le silence extérieur et le recueillement intérieur dans les occupations.

On y parle aussi de l'*armarius*, bibliothécaire qui a la garde des livres, de l'uniformité des textes liturgiques (missel, lectionnaire, graduel, antiphonaire, hymnaire...), et — c'est une nouveauté — de la confession privée, qui est encouragée (dist. 1, c. 3). Il faut remarquer que les textes sont muets sur la vie spirituelle individuelle.

Au début du 13e siècle, survint une crise dans l'ordre, dont la cause principale fut peut-être le manque de cohésion entre les monastères dispersés à travers l'Europe; dut jouer aussi l'impéritie ou la faiblesse des autorités. Les papes, surtout Grégoire IX (1232, 1234), intervinrent par des bulles concernant la discipline et les observances. De nouveaux statuts suivirent les interventions pontificales, vers 1236-1238; la confession privée est imposée trois fois par an; un chapitre particulier concerne les religieuses. Parmi les peines imposables aux délinquants figurent la prison et l'excommunication. De nouvelles précisions, de type canonique ou rubrical, sont apportées à propos de l'Eucharistie et de la liturgie (cf. Pl. Lefèvre, *Les Statuts de Prémontré réformés sur l'injonction de Grégoire* IX..., coll. Bibl. de la RHE 23, Louvain, 1946).

Même mis à jour, ces statuts durent être refondus en 1290. Signalons quelques changements : on place en tête un chapitre sur le Sacrement de l'autel, mais il n'y est question que des normes du culte extérieur; la discipline des religieuses est plus sévère; un chapitre entier (dist. 4, c. 2) est consacré aux chanoines curés, innovation qui dénote l'extension prise alors par le ministère paroissial. Ces statuts de 1290 restèrent en vigueur jusqu'au 16e siècle.

En 1498 la rédaction de nouveaux statuts fut préparée par des visites canoniques dans les diverses abbayes sur l'ordre de l'abbé général Jean de l'Escluse; ils furent promulgués en 1505 avec intervention de Pie II (cf. AP, t. 14, 1938, p. 53-94). On y discerne peu de changements, mais un appel plus pressant à l'application, bien qu'ils ne soient pas imposés sous peine de péché (sauf ce qui regarde les trois vœux). Ils manifestent cependant la volonté des autorités de l'ordre de promouvoir une véritable vie religieuse. Comme dans les précédents statuts, un chapitre traite des religieux affectés aux charges paroissiales (dist. 4, c. 22).

Vient le temps de la Réforme avec la ruine de nombreuses abbayes en Allemagne du nord, en Hollande et en Angleterre. S'y ajoute l'institution de la commende qui fut généralement désastreuse. On peut citer des exceptions, comme Nicolas Psaume, évêque de Verdun † 1575, qui prend l'abbaye Saint-Paul de cette ville en commende et exerce sa fonction d'abbé de façon remarquable. Ou encore comme le cardinal I. Lopez de Mendoza (1483-1535) en Espagne. L'abbaye de Prémontré fut moins favorisée; elle eut successivement deux cardinaux pour abbés, François Pisani (1535-1561) et Hippolyte d'Este (1562-1572), fait d'autant plus dommageable que la direction effective de l'ordre dépendait de ces abbés (cf. AP, t. 17, 1941, p. 65-163; t. 18, 1942, p. 91-135). Les chapitres généraux continuent à se réunir, mais les abbés en sont quasi absents. Notons cependant qu'en 1573, le nouvel abbé de Prémontré, J. Despruets, nommé par Grégoire XIII, religieux exemplaire, s'adonna avec courage à sa fonction et releva son abbaye assez rapidement.

En 1630, nouveaux statuts, sous le généralat de Pierre Gosset, qui mettent l'accent sur une bonne formation spirituelle en vue de la vie active (Préface 1); les choix et les tâches du prieur et du maître des novices sont précisés en ce sens; le choix des curés sera fait en fonction de leur piété, de la sûreté de la doctrine et de la pratique des vertus chrétiennes. Ces statuts restèrent en vigueur jusqu'au 20e siècle, en dépit des bourrasques et des destructions suscitées en Europe par la Révolution et ses suites. L'ordre reprit vie à partir de quelques abbayes autrichiennes après 1830.

L'ordre de Prémontré connut diverses atteintes à son unité. Au 16e siècle, les abbayes d'Espagne se constituèrent en congrégation autonome avec une législation particulière (cf. AP, t. 8, 1932, p. 5-24; t. 38, 1962, p. 132-142; t. 43, 1967, p. 226-271). De même en Lorraine, la congrégation des Prémontrés de l'antique rigueur, inaugurée par l'abbé de Sainte-Marie-au-Bois, Picard, et animée par Servais de Lairuelz (DS, t. 9, col. 117-118), est marquée par la volonté de revenir aux usages et aux austérités des premiers temps; elle dura jusqu'à la fin du 18e siècle.

Au 20e siècle. — La promulgation du code de droit canonique en 1917 imposa une refonte des constitutions de l'ordre, qui fut achevée en 1925; il ne s'agit en fait que d'une adaptation des statuts de 1630 au nouveau code. Ces textes n'eurent qu'une existence éphémère; déjà avant la deuxième guerre mondiale, une mise à jour de la législation était en préparation; elle fut promulguée par le chapitre général de 1947. Ces nouvelles constitutions diffèrent notablement des précédents statuts. Elles ne traitent plus que des aspects juridiques. Les conseils et ordonnances concernant la vie spirituelle en général doivent faire l'objet d'un manuel spécial, qui sera publié en 1959 : le *Directorium ordinis praemonstratensis* (cf. *infra*).

C'est ainsi que les constitutions de 1947 définissent l'ordre fondé par saint Norbert comme « un institut religieux de chanoines réguliers jouissant de l'exemption; ses membres font profession de vie mixte suivant la règle de saint Augustin et les constitutions propres à l'ordre ».

Le concile Vatican II, par son décret *Perfectae caritatis* (28 octobre 1965), appelle les religieux à une *accommodata renovatio* de leurs constitutions. Après plusieurs chapitres généraux (1966, 1968, 1970) et grâce au travail de nombreuses commissions, les nouveaux statuts (désormais appelés constitutions) furent promulgués le 8 août 1970.

La règle dite de saint Augustin est la base de la spiritualité de l'ordre. La *vita apostolica*, inspirée du récit des *Actes*, comporte la communauté de vie, le célibat, la pauvreté et le renoncement. La fin poursuivie est l'amour de Dieu, qui commande l'amour du prochain. Ces idées générales sont comme condensées dans celle de la *communio* (*koinônia*). Les activités des religieux ne sont pas traitées en détail, mais on prévoit une large place aux commissions et aux colloques destinés à en débattre. Un condensé de cette spiritualité est donné dans la formule de la profession : « Je me donne à l'église (ou au monastère) de... Je promets, devant le prélat de cette église et devant les frères, la conversion de mes mœurs et la communauté de vie, en particulier quant à la pauvreté, au célibat consacré, à l'obéissance, conformément à l'Évangile du Christ, à l'institution des apôtres, comme les présentent la règle de saint Augustin et les constitutions de l'ordre de Prémontré ».

4° La célébration de la LITURGIE comme expression du culte public a toujours eu une place éminente chez les Prémontrés; c'est là l'un des points fondamentaux de la vie canoniale. Les statuts successifs en traitent tous. Dès les origines, l'ordre possède un rite propre qui, dans ses lignes générales, s'est maintenu jusqu'à nos jours. L'*Ordinarius* codifie ce rite selon les rubriques; il a été remanié bien des fois.

La première version date de la première moitié du 12e siècle (voir Pl. Lefèvre, *L'Ordinaire de Prémontré d'après les mss du 12e et 13e s.*, Louvain, 1941); — l'*Ordinarius des 13e-14e s.* a été édité par J. Lepaige (*Bibliotheca Praemonstratensis ordinis*, Paris, 1633, p. 892-921 : extraits) et par M. Van Waefelghem (*Le Liber ordinarius d'après un ms... d'Arenberg*, dans *Analectes de l'ordre de Prémontré*, t. 2-9, 1906-1913, supplément, p. 1-410); — nouvelle codification des cérémonies en 1528 : *Ordinarius ordinis sive liber caeremoniarum...*, Louvain, 1628; réimprimé, Tongerlo, 1949.

Le concile Vatican II a permis l'usage des langues locales pour l'Eucharistie et l'office. Chaque abbé de l'ordre utilise cette permission plus ou moins largement. Cette latitude et aussi la rénovation des rites de l'Église romaine sont une menace pour la survivance de l'ancien rite prémontré; il y a une tension entre la conservation des particularités de la liturgie de l'ordre et la conformité aux lois générales.

Pl. Lefèvre, *La liturgie de Prémontré, Histoire, formulaire, chant et cérémonial*, coll. Bibliotheca AP., Louvain, 1957; cf. *Ephemerides liturgicae*, t. 62, 1948, p. 195-228. — N. Weyns, *Sacramentarium Praemonstratense*, coll. Bibl. AP., Averbode, 1968; *Antiphonale Missarum Praemonstratense*, même coll., 1973.

5° MINISTÈRE PASTORAL. — Dès son origine, l'ordre a été voué à la vie mixte; comme son fondateur, il a exercé le ministère pastoral en vue du salut des hommes. Ce ministère a connu des fluctuations à travers l'histoire, comme en témoignent les statuts. Ceux de Hugues de Fosses n'en parlent pas, pas même de la prédication hors des monastères à laquelle s'était adonné le fondateur. Ces silences signifient seulement peut-être que les statuts ne concernaient que la vie interne du monastère.

Il est certain qu'en France l'ordre eut très vite de nombreux prieurés-paroisses et eut une influence pastorale importante. La bulle *Religiosam vitam eligentibus* de Clément III (1er avril 1188) donne la possibilité d'installer dans une paroisse trois ou quatre prémontrés, dont l'un aura été présenté à l'évêque du lieu et sera responsable devant lui; un autre sera chargé de maintenir les observances de l'ordre. Mais il est difficile de dénombrer ces sortes d'implantation; on peut cependant assurer qu'en beaucoup de régions la moitié des profès de l'ordre passait au moins une partie de la vie dans un ministère paroissial.

On a vu que les statuts postérieurs, d'abord avec la restriction concernant l'incorporation des paroisses au monastère, puis plus largement, parlent des chanoines chargés de paroisse. Ceux de 1290 traitent des abus : les religieux curés doivent observer la discipline du cloître d'où ils viennent, ils restent profès de leur monastère et peuvent être rappelés par leur abbé. Les statuts ultérieurs comportent tous un chapitre sur les religieux chargés de paroisse, y compris les dernières constitutions de 1970, qui insistent cependant sur la nécessité pour eux de se conformer à la pastorale de leur diocèse et aux directives de l'ordinaire du lieu.

Parallèlement aux prescriptions des statuts, les papes ont approuvé les donations faites aux abbayes et comportant l'administration des paroisses locales. Bien plus, Benoît XIV a déclaré valable pour tout l'ordre de Prémontré ce que ses prédécesseurs avaient permis dans des cas déterminés (bulle *Oneroso*, 11 septembre 1750).

L'ordre s'est adonné ici ou là à d'autres activités apostoliques, la prédication, mais aussi les écoles, comme celle de Hallum en Hollande qui était tenue par le bienheureux Frédéric dans la première moitié du 12e siècle et que fréquenta saint Hermann-Joseph (DS, t. 7, col. 308-311). Vers la fin du 19e siècle, l'ordre essaima hors d'Europe, d'abord aux États-Unis, puis aux missions du Congo belge (Zaïre), au Brésil, en Inde, Afrique du Sud, Chili et Australie.

6° SAINTS ET BIENHEUREUX. — Comparé à l'ordre de Cîteaux qui lui est contemporain, celui de Prémontré compte beaucoup moins de saints et de bienheureux. On a déjà évoqué la canonisation tardive du fondateur (1582; cf. AP, t. 10, 1934, p. 5-47).

V. de Buck, dans son *Commentarius praevius de cultu sanctorum... Praemonstratensium* (AS, *octobre*, t. 11, Bruxelles, 1864, p. 720-728), en a recherché la cause. Selon lui, ce n'est pas tant que les prémontrés aient redouté l'affluence des pèlerins dans les abbayes conservant les reliques de religieux reconnus et prêchés comme saints, ainsi que certains l'ont dit; ce serait plutôt dû à la part très importante des forces humaines de l'ordre investies dans la pastorale et à leur relative dispersion.

Cependant quelques saints, bienheureux ou personnages renommés par leur vertu, ont trouvé des biographes dans leur ordre (cf. Fr. Petit, *La spiritualité des Prémontrés...*, p. 96 svv). Philippe de Harveng † 1185 rédige quelques vies de saints, y insère celle de la vénérable Oda de Rivreulle, moniale prémontrée, omet celle de saint Norbert, mais pas celle de saint Augustin. Beaucoup plus tard, G. Lienhardt rassemble une sorte de ménologe des prémontrés qui compte plus de personnages qu'il n'y a de jours dans l'année (*Ephemerides hagiologicae ord. praemonstratensis*, Augsbourg, 1764).

Seuls, Adrien Beke (Becanus) et Jacques Lacoupe, martyrisés avec le groupe des martyrs de Gorkum ont fait l'objet d'un procès canonique; ils ont été canonisés par Pie IX (29 juin 1867). Une dizaine de religieux ou de moniales sont honorés comme saints en vertu d'un rescrit pontifical approuvant leur culte immémorial; ces rescrits ont surtout été donnés par Paul V en 1614 et par Benoît XIII en 1725. De même, le 5 juillet 1927, Pie XI a approuvé le culte de Hugues de Fosses (AAS, t. 19, 1927, p. 306-311). Enfin, le 11 août 1959, Hermann-Joseph a été déclaré bienheureux et saint (AAS, t. 51, 1959, p. 830-831; cf. BS, t. 5, 1964, col. 25-27).

7° AUTEURS SPIRITUELS. — Ceux des auteurs qui ont déjà leur notice dans le DS sont simplement mentionnés; on a parfois indiqué une étude récente. La meilleure nomenclature des spirituels prémontrés se trouve dans l'ouvrage de L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, 4 vol., Bruxelles, 1899-1917.

1) Jusqu'au 16e siècle. — *Anselme de Havelberg* † 1158 (DS, t. 1, col. 697); cf. AP, t. 14, 1938, p. 5-35; t. 18, 1942, p. 5-90; *Dialogues*, éd. du livre 1er par G. Salet, SC 118, 1966. — *Hugues de Fosses* † 1164/67 (DS, t. 7, col. 879); cf. sa notice dans *Nationaal Biografisch Woordenboek*, t. 3, Bruxelles, 1969, col. 412-421. — *Zacharie de Besançon*, 12e s., *In unum quatuor*, chaîne exégétique en forme de synopse (PL 186, 11-621);

cf. AP, t. 41, 1965, p. 293-309. — *Vivien de Prémontré*, 12e s.; cf. U. Leinsle, *Vivianus von P., ein Gegner Abaelards in der Lehre von Freiheit*, Averbode, 1978. — *Luc de Mont-Cornillon*, † v. 1182 (DS, t. 9, col. 1124). — *Philippe de Harveng* † 1185 (œuvres dans PL 203); cf. sa notice. — *Gebhard* † 1191 (DS, t. 6, col. 174). — *Hermann de Scheida*, † fin 12e s. (DS, t. 7, col. 300); cf. AP, t. 41, 1965, p. 158-165.

Adam Scot, prémontré devenu chartreux, † v. 1210 (DS, t. 1, col. 196); cf. AP, t. 40, 1964, p. 17-40, 206-232; t. 41, 1965, p. 79-82. — *Eustache de Lens*, † v. 1226 (DS, t. 4, col. 1700). — *Gervais l'Anglais* † 1228 (DS, t. 6, col. 340). — *Émon* † 1237 (DS, t. 4, col. 628). — *Jaricus* † 1240, Commentaire du *Cantique des cantiques* non retrouvé. — *Hermann-Joseph* † 1241/1252 (DS, t. 7, col. 308). — *Richard* d'Arnsberg ou l'Anglais, fin 13e s., *De canone Missae* (éd. dans les œuvres de Hugues de Saint-Victor, PL 177, 455-469). — *Wichman*, de Magdebourg, prémontré puis frère prêcheur, fin 13e s., *Miracula et collationes Wichmanni* (cf. AP, t. 6, 1930, p. 5-33).

Pierre de Hérenthals † 1390, commentaires des Psaumes et des évangiles; fut en relation avec Groenendaal (cf. OGE, t. 18, 1945, p. 151-207).

2) 16e-17e siècles. — Raso *Goetghebuer* † 1509 (DS, t. 6, col. 578). — Jacques *Panhausen* † 1582; cf. AP, t. 54, 1978, p. 99-104; 114-219. — Jean *Despruets* † 1596 (DS, t. 3, col. 645); cf. AP, t. 44, 1968, p. 117-127.

Bernardo de León † 1627; cf. AP, t. 44, 1968, p. 7-60. — Martin *Groenenschilt* † 1629 (DS, t. 6, col. 1053). — Servais de *Lairuelz* † 1631 (DS, t. 9, col. 117). — Jean *Gomez de Casasola* † 1641 (DS, t. 6, col. 579). — Maurice *Du Pré* † 1645 (DS, t. 3, col. 1835). — Laurent *Landtmeter* † 1645 (DS, t. 9, col. 194). — Georges *Hempfer* † 1648 (DS, t. 7, col. 176). — Gallus *Klessel* † 1655 (DS, t. 8, col. 1734). — Willibrord *Bosschaerts* † 1657, *Vita contemplativa et activa*, Louvain, 1620; etc. — Augustin-Fr. *Wichmans* † 1661, *Brabantia mariana tripartita...*, Anvers, 1632; etc. — Nicolas *Hamilton* † 1665 (DS, t. 7, col. 60). — Corneille-Polycarpe *de Hertoghe* † 1668, *Religio canonicorum ord. Praemonstratensis...*, Anvers, 1663. — Daniel *Bellemans* † 1674, poète religieux, *Het citherken van Jesu*, Bruxelles, 1670; *Den liffelychen paradijs-Vogel*, Anvers, 1670; etc. — Jérôme *Hirnhaim* † 1679 (DS, t. 7, col. 574). — Jean-Ludolphe *Van Craywinckel* † 1679, *Lusthof der godtvruchtige meditatiën...*, Anvers, 1641; vies des saints prémontrés, en flamand, Anvers, 1665. — Jean de *Estrada Gijon* † 1679 (DS, t. 4, col. 1372). — Épiphane *Louys* † 1682 (DS, t. 9, col. 1088).

3) 18e siècle. — Michel *Colbert* † 1702 (DS, t. 2, col. 1053). — Gilbert *Ghijbels* † 1716 (DS, t. 6, col. 344). — Frédéric *Herlet* † 1718 (DS, t. 7, col. 288). — Léonard *Goffine* † 1719 (DS, t. 6, col. 578); cf. P. Al, *L. Goffine. Sein Leben... und seine Schriften*, Averbode, 1969. — Jean-Martin *Klee* † 1725 (DS, t. 8, col. 1732). — Jacques *Moons* † 1741 (DS, t. 10, col. 1696). — Jean-Bernard *Keyll* † 1742 (DS, t. 8, col. 1718). — Meinrad *Echalt* † 1749 (DS, t. 4, col. 331). — Sébastien *Alber* † 1752 (DS, t. 1, col. 273). — Denis *Albrecht* † 1755, *Angeli pacis S. P. Norberti... sancta desideria, recta consilia, justa opera...*, Strasbourg, 1739; *Manuale canonicorum praemonst.*, 1742 (synthèse bien organisée de la spiritualité de l'ordre). — Jean-Balthasar *Haas* † 1764 (DS, t. 7, col. 1). — Hermann *Minetti* † 1770 (DS, t. 10, col. 1235). — Benoît *Mezler* † 1773 (DS, t. 10, col. 1163). — Georges *Lienhardt* † 1783 (DS, t. 9, col. 843). — Manuel *Abad Illana* † 1783, *Historia del... S. Norberto...*, Salamanque, 1755. — Nicolas *Collin* † 1788 (DS, t. 2, col. 1123).

4) 19e et 20e siècles. — François *Desolda* † 1885 (DS, t. 3, col. 645). — Jean-François *Clément* † 1893 (DS, t. 2, col. 950). — Godefroid *Madelaine* † 1932 (DS, t. 10, col. 57).

Peu après les nouveaux statuts promulgués par le chapitre général de 1947, parut le *Manuale spirituale ord. Praemonstratensis* (1959), qui est une sorte de directoire spirituel.

En voici les principales sections : *a*) nature et pratique de la vie spirituelle de l'ordre; — *b*) moyens en vue de la perfection (obéissance, pauvreté, chasteté, discipline régulière, recueillement, silence et travail); — *c*) nature, pratique et esprit de la pénitence; — *d*) exercices spirituels (oraison, examen, récollection, dévotions diverses); — *e*) l'amour envers l'Église, l'ordre, les frères; — *f*) les ministères (paroisses, prédication, missions en pays étrangers, etc.). — La dernière partie traite des devoirs des diverses catégories de religieux (abbés, curés, professeurs, frères laïcs, moniales, novices, etc.).

A. Miraeus, *Ordinis Praemonstr. Chronicon*, Cologne, 1613. — J. Le Paige, *Bibliotheca praemonstr. ordinis*, Paris, 1633. — M. Dupré, *Annales breves ord. praemonstr.*, Amiens, 1645; Namur, 1886. — L.-Ch. Hugo, *Sacrae antiquitatis monumenta...*, 2 vol., Étival-Saint-Dié, 1725-1731; *Sacri et canonici ord. praemonstr. Annales*, 2 vol., Nancy, 1734-1736; cf. Nancy, Bibl. munic., mss 992 et 995. — G. Lienhardt, outre les *Ephemerides* déjà signalées, leur *Auctarium*, Augsbourg, 1767; *Spiritus literarius norbertinus*, 1771.

Signalons qu'à la suite de la suppression de la Compagnie de Jésus, l'abbaye prémontrée de Tongerlo recueillit, abrita et poursuivit l'œuvre des bollandistes d'Anvers; elle publia le tome 6 d'octobre en 1786 (cf. AP, t. 2-3, 1926-1927).

F. Winter, *Die Prämonstratenser des 12. Jahrhunderts...*, Berlin, 1865; Aalen, 1966. — Fr. Petit, *L'ordre de Prémontré*, Paris, 1927; *La spiritualité des prémontrés aux 12e et 13e siècles*, Paris, 1945. — R. Van Waefelghem, *Répertoire des sources imprimées et manuscrites relatives à l'histoire... de l'ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1930. — A. Erens, art. *Prémontrés*, DTC, t. 13, 1936, col. 2-31. — Y. Boissière, *Les chanoines réguliers de Prémontré*, Mondaye, 1945. — N.-L. Reuviaux, *La dévotion à Notre-Dame dans l'ordre de Prémontré*, dans *Maria*, t. 2, Paris, 1952, p. 713-720. — J. John, *The College of Prémontré in Mediaeval Paris*, Notre Dame (Indiana), 1953.

A. Huber, *Die Prämonstratenser*, Baden-Baden, 1955. — R. Cluny, *Les curés blancs*, Paris, 1957. — S. Trawkowski, « Entre l'hérésie et l'orthodoxie. Le rôle social des Prémontrés au 12e siècle », Varsovie, 1964 (en polonais). — T. Moral, *Los Premonstratenses en España*, dans *Hispania sacra*, t. 21, 1968, p. 57-85. — N. Backmund, *Monasticon Praemonstratense*, 3 vol., Straubing, 1949-1956; *Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens*, Averbode, 1972. — *Gedenkboek Orde van Prémontré, 1121-1971*, Averbode, 1971. — *Secundum regulam vivere*, Festschrift N. Backmund, Windberg, 1978.

Revues : *Annales Norbertines*, Frigolet, 1863-1892. — *Bibliothèque Norbertine*, Abbaye du Parc, 1899-1905; devient *Analectes de l'ordre de Prémontré*, 1905-1914. — *Revue de l'ordre de Prémontré et de ses missions*, Abbaye du Parc, 1905-1914. — *Analecta Praemonstratensia* = AP, t. 1, 1925 svv. — *Pro Nostris*, t. 1, 1929 svv. — *Le Petit Messager de N.-D. du Bon Remède... de Frigolet*, t. 1, 1936 svv. — *Le Courrier de Mondaye*, 1945 svv.

Jean-Baptiste VALVEKENS.

2. NORBERT DE SAINTE-MARIE, passioniste, 1829-1911. — 1. *Vie.* — 2. *Figure et écrits spirituels.*

1. VIE. — Domenico Cassinelli, en religion Norberto di Santa Maria, naquit à Chiavari (Gênes) le

12 avril 1829. Il entra au séminaire de Chiavari en 1843, puis de là rejoignit le noviciat des passionistes de Lucques en juillet 1847. Il fut ordonné prêtre le 20 décembre 1851. Le 10 septembre 1856 il rencontra saint Gabriel de l'Addolorata (DS, t. 6, col. 1-3) au noviciat de Morrovalle (Marches) et en 1858 il devint son directeur jusqu'à sa mort en 1862. Norberto s'adonna activement à l'apostolat et fut plusieurs fois supérieur. En 1908, il assista à Saint-Pierre de Rome à la béatification de son ancien disciple; il mourut le 29 juin 1911. Les procès informatifs en vue de sa canonisation, commencés le 17 novembre 1958, ont été rendus publics le 22 juillet 1980; ses écrits ont été déclarés exempts d'erreur par le tribunal ecclésiastique.

2. Figure et écrits spirituels. — Surtout connu comme directeur de saint Gabriel, Norberto di S. Maria a été l'un des maîtres spirituels les plus remarquables dans l'Italie du siècle passé; lui-même affirme avoir eu des rapports assez intimes avec divers serviteurs et servantes de Dieu, « dont pour certains les causes de béatification sont en cours » (lettre du 20 avril 1895); ainsi pour la bienheureuse Paola Frassinetti († 1882; cf. DS, t. 5, col. 1138).

Pendant près d'un demi-siècle, y compris les trente années de la suppression, il fut directeur, prédicateur, écrivain infatigable, entièrement pris par « des ministères incessants dans des séminaires, des collèges, des monastères, ainsi qu'auprès des fidèles » (lettre de décembre 1892).

A cette activité exceptionnelle, il unissait un ferme esprit contemplatif, entretenu par une oraison mentale assidue, la constante pratique de la mortification et l'étude attentive des meilleurs auteurs spirituels, anciens et modernes.

Dans les Archives provinciales des passionistes de Recanati (Marches), on conserve de lui trente-deux œuvres manuscrites (n. 311-342).

Le n. 311 contient deux écrits distincts; le n. 315 est la transcription d'un autre auteur; le n. 321 est le texte des *Regole delle Religiose di S. Chiara* réadapté par Norberto; le n. 324 est une traduction des *Istituzioni e Sermoni* de Tauler (170 + 240 pp.) faite pour des cloîtrés; ses propres écrits représentent plus de six mille pages d'un texte très serré; il faut y ajouter trois volumes de correspondances, qui ne sont pas comptés comme œuvre. Il est à peu près certain que l'un ou l'autre ouvrage s'est égaré, ou est resté dans quelque monastère (où il avait coutume de les faire copier), ou a été donné imprudemment par ses confrères, après la béatification de saint Gabriel.

Les écrits peuvent être répartis en quatre groupes : a) ceux qui sont relatifs à Gabriel de l'Addolorata — b) des traités ascétiques (8 ouvrages, sans compter des thèmes dispersés); — c) des sujets de prédication (18 recueils, parmi lesquels 7 cours d'Exercices spirituels pour religieux, clergé et fidèles); — d) la correspondance (605 lettres, certaines d'un grand intérêt historique et spirituel).

Les écrits relatifs à saint Gabriel sont à présent publiés presque intégralement dans l'édition critique *Fonti storico-biografiche di S. Gabriele dell'Addolorata*, éd. ECO, Isola del Gran Sasso, 1969; éd. à part de la *Vita e virtù del Conf. Gabriele della Vergine Addolorata*, *ibidem*, 1970; le reste est inédit, mis à part un bref passage ascétique inséré dans le recueil *Spiritualità della Croce*, t. 1, *ibidem*, 1976, p. 230-233. Pour une description sommaire de la pensée de l'auteur, des ouvrages et de l'état des manuscrits, cf. N. Cavatassi, *Il Maestro e il Discepolo*, étude historico-théologique sur Norberto di S. Maria et Gabriele dell'Addolorata (*ibidem*, 1958, 56 p.).

L'analyse du vaste ensemble d'écrits de l'auteur fait ressortir trois thèmes qu'il affectionne spécialement et qui résument sa pensée; ce sont eux qui ont inspiré et caractérisé sa direction spirituelle et dont il traite longuement dans ses écrits; nous les présentons à partir de quelques ouvrages.

1) Dans *Orazione mentale o meditazione* (154 p.), prenant occasion du *De consideratione* de saint Bernard, Norberto trace l'itinéraire complet qui permet d'entrer dans la familiarité avec Dieu. Dans toute son œuvre, il revient sans cesse et avec insistance sur la nécessité absolue de la méditation pour avancer dans les voies de l'esprit; il atteint en particulier les sommets de l'introspection psychologique et de l'expérience de Dieu dans certains exposés de grande valeur, comme *Solitudine interiore*, *Solitudine del cuore*, etc. (n. 313) et ailleurs.

2) *Spogliamento proprio* (272 p.) et *Annegazione propria* avec un *Supplemento sulla Mortificazione* (116 + 14 p.) montrent clairement l'ascèse ferme et décidée qu'il a vécue et inculquée, sans concessions à la faiblesse humaine, mais aussi sans rigueurs superflues : ce sont des chefs-d'œuvre théoriques et pratiques d'équilibre sur la façon de vivre dans tous les domaines la mortification chrétienne.

3) *Il cuore di Gesù al cuore del Religioso* (320 p.) et d'autres traités moins étendus éclairent l'itinéraire spirituel dans les phases plus avancées. Celles-ci présupposent toujours une réponse plus généreuse aux appels de la grâce dans le cadre de la vocation propre. On peut noter en particulier que l'auteur, presque un siècle avant Vatican II, a affirmé avec conviction l'appel de tous à la sainteté et qu'il expose avec une lucidité peu ordinaire les raisons pour lesquelles beaucoup n'y parviennent pas.

En plus de ces thèmes de base exposés dans les ouvrages et qui souvent affleurent aussi dans les sermons et la correspondance, Norberto a nourri une dévotion profonde et éclairée à l'égard de la Mère de Dieu; il en traite dans le premier de ses recueils, intitulé *Marialogia* et qui est suivi de *Dolori di Maria* (114 + 36 p.); il semble même que cet ouvrage de jeunesse ait aussi été consulté par Gabriel de l'Addolorata (cf. P. Casimiro Lorenzetti, *Una rosa a Maria. Profilo storico-mariano della Provincia di Maria SS.ma della Pietà*, éd. ECO, 1954, p. 26); voir aussi le beau petit exposé *Amabilità di Maria* (19 p., dans le n. 314), *Divozione a Maria*, etc.

Quant à la spiritualité propre des passionistes, Norberto en est un bon représentant en raison de son expérience et de quelques monographies excellentes; signalons notamment le petit traité *Perfezione religiosa* (n. 313), où on lit : « Dieu, disait notre Père saint Paul de la Croix, veut que les passionistes soient détachés de tout, morts à eux-mêmes, transformés en Dieu; il veut qu'ils soient hommes d'oraison, remplis d'un grand amour de Dieu, généreux et efficace. Et pour atteindre ce but, voici pour nous, mes frères, un esprit de solitude, de pauvreté, de mortification, de prière ».

A titre d'exemples de son enseignement spirituel et de son style habituel, sobre et pénétrant, voici trois passages :

1) *Solitudine interiore* (n. 326; écrit en 1893 pour les clarisses) : « La solitude intérieure n'est pas autre chose qu'un total dépouillement de toute pensée et affection, au regard des

créatures et de soi-même, pour ne donner asile en son esprit à aucune pensée et en son cœur à aucune affection que celles qui vont vers Dieu et vers ce qui mène à Lui. C'est un abandon plénier, un détachement complet de tout et de soi-même, pour être en quête de Dieu, pour être attentif à Dieu, n'accueillir en nous que Dieu seul, selon la manière que réclame notre vocation et les tâches imposées par la règle ou l'obéissance. C'est un retrait de toute compagnie intérieure pour ne garder que celle de Dieu. Voilà en quoi consiste la solitude intérieure ».

2) *Mourir à soi-même* (n. 313, p. 5) : « Faites en sorte que le religieux soit oublié, méprisé, éprouvé par les contradictions, les moqueries, les railleries, les médisances, les torts subis, les calomnies et les injustices; si, au milieu de ces dures bourrasques, le religieux reste ferme dans la vertu, inébranlable dans son attachement à la perfection, si par amour de la vertu il fait tout endurer à la nature, c'est alors qu'il donnera une preuve décisive qu'il est mort à lui-même et qu'il vit pour Dieu. Si, au milieu de telles épreuves, il reste tout aussi humble, charitable, patient, fidèle à ses devoirs, qu'on dise bien qu'il est de l'heureuse lignée de ces âmes qui vivent pour Dieu, qui ont dépouillé le vieil homme et revêtu l'homme nouveau selon le Christ ».

3) Tiré de l'*Epistolario* : « C'est le moment de marcher dans la foi, souvent dans la foi nue. C'est comme en hiver. Regardez votre jardin en janvier. Voyez un peu si vous y pouvez apercevoir des fleurs sur les arbres ou des fruits; si même vous y pouvez voir des feuilles. Tout est dépouillé, tout est nu et froid; et de plus c'est la neige, le vent, la tempête. Les plantes seraient-elles mortes, desséchées? Non, elles ont au contraire de la vigueur, de la vie » (lettre du 15 juin 1878, t. 1, p. 217).

A propos de saint Gabriel : « Espérons que le Seigneur me donnera d'arriver à voir sur les autels, à dire la messe et à réciter l'office de celui qui a été mon confrère, mon compagnon, mon disciple, mon fils spirituel et que j'ai assisté à sa mort. Vous pouvez imaginer les sentiments qui doivent s'éveiller dans l'âme... Réfléchissez un peu : il a été avec nous, a vécu de notre temps, je l'ai vu, je lui ai parlé, je l'ai dirigé, il m'a obéi, je lui ai fermé les yeux; c'est donc notre faute si nous ne devenons pas des saints » (lettre du 21 décembre 1906, t. 1, p. 56).

Egidio dei Sacri Cuori, *P. Norberto di S. Maria*, Spolète, 1922. — *P. Norberto maestro di orazione*, dans *Atti del* IV *Congresso di spiritualità passionista*, S. Gabriele (TE), 1956, p. 64 svv. — C. Lorenzetti, *La vita contemplativa in S. Gabriele...*, Isola del Gran Sasso, Ed. ECO, 1958. — F. D'Amando, *Luce da luce*, *ibidem*, 1961.

Fonti storico-biografiche di S. Gabriele..., éd. critique par N. Cavatassi et F. Giorgini, *ibidem*, 1969, p. 10-242. — *Il Direttore di S. Gabriele...*, *P. Norberto Cassinelli...*, dans *Spiritualità della Croce. Antologia di figure e testi spirituali dal 1900 ad oggi*, éd. par C. Naselli et C. Chiari, *ibidem*, t. 1, 1976, p. 207-244.

Natale CAVATASSI.

NORDIQUES (ÉGLISES). — Malgré leurs caractéristiques nationales, les Églises nordiques ont de nombreux traits communs culturels et religieux ainsi que des liens analogues avec la vie intellectuelle européenne. Les trois archevêchés nordiques furent fondés au cours du même siècle (Lund, 1104; Nidaros, 1153; Uppsal, 1164), et les trois provinces ecclésiastiques deviennent des Églises luthériennes à peu près simultanément. Le dernier grand tournant spirituel de leur histoire, amené par les mouvements populaires religieux au 19e siècle, a connu un développement parallèle. — I. *Jusqu'à la Réforme.* — II. *De la Réforme à nos jours.*

I. DE LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION A LA RÉFORME

L'évangélisation des pays nordiques, commencée au 9e siècle, s'étend sur une période de plusieurs siècles. Elle s'inaugure par une conversion collective (christianisation par le haut, par les rois et les seigneurs) qui se développa à travers une longue acculturation (expéditions vikings, relations commerciales) et un syncrétisme entre la morale et le culte de l'ancienne religion agraire et la religion chrétienne dans sa forme médiévale et européenne. L'affrontement de ces deux religions se reflète dans la rencontre de « l'apôtre du Nord », le moine bénédictin Ansgar (Anschaire † 865; DS, t. 1, col. 689-690; BS, t. 1, 1961, col. 1337-1339), marqué par la piété mystique et ascétique qui caractérise son ordre sous l'influence de Benoît d'Aniane † 821, avec les païens nordiques; elle a été décrite par Rimbert, biographe (BHL, n. 544-545) et collaborateur d'Ansgar, et par le premier historien de l'Église nordique, Adam de Brême.

L'évangélisation dans le Nord a souvent été considérée comme superficielle. Les mœurs se sont progressivement transformées, sous l'influence croissante de l'Église sur les lois matrimoniales, les règles concernant la vengeance par le sang, l'abandon des enfants et le traitement des esclaves. On affirmait que, malgré ce changement de mœurs, les mentalités étaient restées les mêmes. Aujourd'hui on pense que le rapport entre les formes extérieures de la vie et la pensée intérieure était beaucoup plus étroit pour les hommes de l'époque que pour nos contemporains. Ceci apparut particulièrement dans le culte, noyau de la nouvelle religion comme de l'ancienne.

Comme auparavant, le culte devait assurer les années prospères et la paix. Parmi les quatre codes de lois chrétiennes en Norvège, celui de Gulating est introduit par ces paroles : « Nos lois ont pour origine (base) que nous devons nous prosterner vers l'est et prier le saint Christ de nous accorder une année prospère et la paix, de nous aider à maintenir notre pays peuplé et de doter notre souverain d'une bonne santé. Qu'il soit notre ami et nous ses amis et que Dieu soit notre ami à tous ». Le culte sacrificiel païen disparut, mais non la notion de sacrifice : il fut remplacé par la messe comportant le sacrifice accompli par le prêtre; il se déroulait pourtant dans un cadre entièrement nouveau : le chant, l'encens, les cierges, l'eau bénite et les cloches, une religion avec des écritures saintes en langue étrangère, tout cela insuffla dans la vie courante, du berceau à la tombe, un nouveau type de sainteté. On s'accorde aujourd'hui pour dire que les rites et la mystique du culte romain contribuèrent fortement à donner aux habitants du Nord l'image du Christ comme « le roi puissant de Rome ». « Si le culte manquait de force, il en était de même pour la puissance et les dieux » (Ljungberg). Les gens se rassemblant pour la messe dans les petites églises en bois (auxquelles s'ajoutèrent bientôt des églises en pierre) éprouvaient une communion toute nouvelle entre eux. Mais les anciens dieux pouvaient survivre comme des puissances secrètes, que désormais l'Église disait être des démons ou des anges déchus, mais qui furent encore longtemps invoqués dans le peuple contre la maladie et les dangers.

L'unité cultuelle entre le roi et le peuple trouva son expression typique dans les saints rois : Knut au Danemark, Érik en Suède et surtout Olav en Norvège. Cette sacralisation de la royauté fut à l'origine d'Églises populaires qui sont devenues Églises d'État.

La langue populaire fut bientôt employée pour la prédication et l'enseignement du Credo, de l'Ave Maria, du Notre Père, des dix Commandements et des péchés

capitaux. L'influence anglaise, mais aussi allemande, est évidente dans la première période missionnaire.

Les monastères contribuèrent à resserrer les liens avec le continent et à irriguer puissamment les Églises nordiques de la vie et de la piété de l'Église universelle. Les principaux ordres furent représentés dans le Nord. Plus tard, les ordres mendiants furent rassemblés dans une province nordique, la province de Dacie, dont le centre fut Lund. Ce contexte international et les voyages d'études vers le continent, en particulier au Centre d'études Saint-Jacques des dominicains à Paris, promurent dans les pays nordiques une vie religieuse analogue à celle de l'Europe. L'ordre de sainte Brigitte (DS, t. 1, col. 1943-1958) constitue une formation spécifiquement nordique.

La plus grande partie de la littérature nordique édifiante de cette époque, traités, livres de prière, hymnes, est issue de sources européennes traduites ou remaniées, avec cependant l'exception que constitue la poésie religieuse norvégo-islandaise. Ce qui est commun à la piété nordique l'est aussi à la chrétienté européenne : la messe, les offices, le culte des saints, le sacrement de la pénitence.

1. **Danemark.** — La grande pierre runique de Jellinge, sur laquelle on voit la plus ancienne représentation du Christ dans le Nord, raconte que les Danois se sont convertis au christianisme sous le roi Harald à la dent bleue († vers 986). La consécration chrétienne de la royauté nationale se fit par la canonisation du roi Knut, tué dans l'église de Saint-Alban à Odense en 1086 (BS, t. 3, 1963, col. 755-758). Le culte de Knut (fêté le 25 juin, et aussi le 7 janvier au Danemark, jour anniversaire de sa mort) ne fut jamais le point de rassemblement qu'avait espéré la famille royale. Mais il exprimait, dans la ligne des idées germaniques sur l'unité des princes et du peuple, l'idéal de la responsabilité des princes du moyen âge, comme dans la promesse que fit Valdemar le Grand « de vivre pieux dans une vie commune et de prier Dieu pour notre salut et la stabilité du royaume ».

C'est avec l'archevêque Eskil (consacré en 1137) que nous rencontrons pour la première fois au Danemark l'idéal de la réforme grégorienne combinant la mystique bernardine du Christ et la revendication du pouvoir ecclésiastique. La célèbre lettre, qu'il écrit de sa prison en Allemagne aux environs de 1155, sonne encore bien étrangement dans le contexte nordique :

« Je crois que vous prierez d'autant plus profondément pour moi lorsque vous saurez que c'est plus le Christ qui souffre en moi que moi qui souffre pour le Christ... C'est seulement par vos prières que je vous demande de me racheter, moi qui suis innocent... Car racheté une fois par le sang du Christ, je n'ai pas besoin d'être encore racheté... Que ma mort soit utile à l'Église à laquelle, vivant, je n'ai pas su être utile lorsque je la dirigeais. Tel est le devoir de l'évêque qui, ne réussissant pas à vivre pour sa paroisse, doit au moins mourir pour elle ».

Eskil fut le plus grand fondateur de monastères du Nord. Si intériorisée qu'ait pu être la vie spirituelle de cet archevêque-fondateur, le christianisme du peuple dans son ensemble restait dominé par les rites et le culte. Les innombrables fondations de messes témoignent de l'importance considérable qu'eut la liturgie. Le *Sanctuarium Birgerianum*, fondé par Birger Gunnersen, archevêque à partir de 1497, consacrait le revenu de quatre-vingts fermes à la célébration majestueuse et quotidienne de la Vierge Marie et de tous les saints. Les détails des très nombreux textes de messes de la reine Margrethe donnent une image de la piété du bas moyen âge : dans l'église concernée doit être édifié un autel particulier dont le saint patron désigné est souvent Marie ou la Sainte Croix. A cet autel doit être célébrée « chaque jour jusqu'au jugement » une messe chantée pour la reine et ses ancêtres, après laquelle on doit « chanter les louanges de notre Dame » (*Salve Regina*, ou *O florens rosa*, ou l'*Ave Maria*, ou une autre antienne mariale). La dévotion mariale de la reine lui fit donner le titre de Notre-Dame à sept églises dans ses trois royaumes, et l'intérêt qu'elle portait à cette nouvelle forme de méditation qu'était l'*adoratio crucis* lui fit désigner cinq croix saintes de pèlerinage.

Son successeur, Érik de Poméranie (1382-1459) décida une fondation de messe royale pour une « lecture éternelle des psaumes » : dix chapelains royaux devaient, alternativement deux par deux, réciter sans interruption jour et nuit les psaumes de David. Cette « prestation cultuelle » est un bon exemple de la stagnation de la vie spirituelle à l'époque qui précède la Réforme.

2. **Norvège.** — La sacralisation par l'Église du pouvoir royal connut sa plus grande expression en Norvège après la canonisation, par l'évêque Grimkjell, du roi Olav à la suite de sa mort « martyre » à Stiklestad en 1030 (BS, t. 9, 1967, col. 1138-1143). Olav devient, sous l'influence notamment de l'idéologie royale française, le *Rex perpetuus* de Norvège, de qui les rois à venir devaient recevoir leur pouvoir. Le culte d'Olav n'est pas seulement norvégien, mais européen.

D'après l'office pour la fête de saint Olav le 29 juillet, conservé en Grande-Bretagne dans des manuscrits datant de 1050 environ, son intercession et ses mérites délivrent des méfaits et triomphent du pouvoir du diable. Son corps repose sur la terre, son âme est au ciel où il règne avec le Christ. On retrouve les mêmes motifs dans les chansons norvégo-islandaises d'Olav (*Glælogn*, 1031), dans *Geisli* (« le rayon », où Olav est dit reflet du soleil de grâce de Dieu en Christ, thème représenté dans l'église du Christ à Nidaros, lors de la fondation de l'archevêché en 1152/53), dans les Légendes ecclésiastiques (*Passio et miracula Olavi* rédigées, semble-t-il, par l'archevêque Eystein † 1188), et dans un sermon sur Olav (dans un recueil d'homélies en norrois, vers 1200).

Saint Olav n'a jamais été accueilli au rang des grands saints européens, mais il est le plus important des saints nordiques. Saint populaire au meilleur sens du terme, Olav a marqué l'imagination populaire et la piété norvégienne longtemps encore après la Réforme. Une chapelle fut tout d'abord érigée à l'endroit où son corps avait été enterré; elle fut remplacée ensuite par la cathédrale de Nidaros, qui est sans doute la plus belle et la plus célèbre du Nord. Son reliquaire a joué un grand rôle cultuel et fit de la cathédrale le plus important lieu de pèlerinage du Nord.

La poésie religieuse norvégo-islandaise naît au 12e siècle et donne une excellente idée de la spiritualité nordique; mais elle est aussi inspirée du moyen âge européen, remplie de l'humanité miséricordieuse du Christ et de la douce présence de Marie. Ainsi, par exemple, *Liknarbraut* (« le chemin de la grâce ») est une adoration de la Croix et de l'Agneau de Dieu (que l'on trouve pour la première fois mentionné dans la littérature norroise en 1250). Ainsi également *Harmsól* (« le soleil de la peine »), élégie de l'augustin Gamle en

Islande (vers 1180) : le pécheur, dans une vraie repentance et avec un esprit de pénitence, cherche celui qui pardonne, le Christ, soleil dans la peine. On assiste ici à une reconversion dans le christianisme du culte du soleil germanique, comme aussi dans le poème visionnaire *Sólarljod*, (« le chant du soleil, le Christ », vers 1200). Seul le titre rappelle le *Canto del Sole* de saint François.

La principale contribution nordique à la poésie visionnaire médiévale est le poème anonyme *Draumkvedet* (« la chanson du rêve », 13e siècle) dont le lien de parenté avec d'autres poèmes visionnaires est évident (cf. la *vision de Tundal*) : Olav Åsteson s'endort la veille de Noël et ne se réveille que le treizième jour après Noël. Alors il s'assied devant la porte de l'église et raconte les rêves qu'il a faits sur la vie de l'au-delà, le purgatoire, l'enfer et le ciel. Il relate son chemin dans les marécages et les landes, à travers le *Gjallarbrui* (le pont Gjallar) jusqu'à l'autre monde. Là, il voit les peines infligées pour les différents péchés, il voit le jugement (provisoire) où saint Michel cite les âmes, et en tire la leçon suivante : les bonnes actions sauveront l'homme lors du jugement dernier.

L'apogée de la littérature est atteinte avec *Lilja* (vers 1350) du moine augustin islandais Eystein Åsgrimsson. Le poème, qui comporte cent strophes, une pour chacune des lettres composant l'Ave Maria, est dédié à la douce Mère de Dieu, blanche comme le lys (d'où le nom *Lilja :* le lys); mais le thème en est le combat entre Dieu et Satan pour l'âme de l'homme. Là aussi, le Christ est représenté comme le Sauveur du monde souffrant et crucifié, et non comme le prince du ciel et le créateur du monde tel qu'on le représentait à l'époque norroise ancienne.

La traduction de la Bible en langue populaire, le norrois (appelée au 17e siècle *Stjórn :* la conduite du monde par Dieu), occupe une place à part dans la littérature ecclésiastique norroise. Elle comprend les livres historiques de l'ancien Testament et inclut des commentaires qui ont pour source deux œuvres françaises, l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor de Saint-Victor et le *Speculum Historiale* du dominicain Vincent de Beauvais.

Les rares sources dont nous disposons donnent une image de a piété populaire assez semblable à celle du moyen âge européen, avec ses aspects positifs et négatifs. La seule description de quelque importance de la façon de vivre des norvégiens au 15e siècle nous est donnée dans le récit du capitaine et du second d'un bateau vénitien qui fit naufrage au large des îles Lofoten peu après le nouvel an de 1432 : « Cent vingt hommes habitent sur cette île (Røst) et soixante-douze personnes communièrent le jour de Pâques, comme des chrétiens catholiques croyants et pieux. Ils ne manquent aucun jour de fête et, à l'église, ils sont tout le temps à genoux en prière... Ils observent assidûment tous les jeûnes et ils ont le plus grand respect pour les jours de fête de l'Église ».

3. **Suède et Finlande.** — Comme au Danemark et en Norvège, Église et royauté furent liées en Suède; elles le furent ici par la canonisation du roi Érik (Jedvardson), assassiné le 18 mai 1161 devant l'église de la Sainte-Trinité à Uppsala (BS, t. 4, 1964, col. 1322-1326). D'après sa légende (*Vita sancti Erici regis et martyris*), sa gloire de saint est fondée essentiellement sur deux faits : il a fondé la cathédrale d'Uppsala (à l'emplacement du sanctuaire païen du royaume), et il a fait une croisade vers la Finlande. Érik était accompagné par l'évêque Henri (BS, t. 4, 1964, col. 1232-1234), qui fut proclamé apôtre et patron de la Finlande, bien que le premier évêque missionnaire véritable ait été Thomas (peut-être dominicain et chanoine à Uppsala). L'office d'Henri remonte à la fin du 13e siècle. Un grand nombre d'hymnes écrits en son honneur sont rassemblés dans le recueil des *Piae cantiones*, qui contient entre autres l'hymne national finlandais du moyen âge (*Ramus virens olivarum*) dans lequel le « peuple finlandais » (*plebs finorum*) est exhorté à chanter de joie d'être devenu chrétien. On retrouve des motifs semblables dans des offices pour des saints suédois, évoquant le printemps du christianisme qui a vaincu l'hiver des pays nordiques; ainsi par exemple dans l'office d'Eskil composé par l'évêque Brynolf :

« Olim spinas germinans
terra vastitatis
fit jam rosas generans
hortus voluptatis ».

Après la croisade d'Érik en Finlande, les dominicains se sont attachés à la mission dans la mer Baltique avec, comme point de rayonnement, leur premier couvent en Suède (Saint-Nicolas) à Visby dans le Gotland (1228). L'influence spirituelle des dominicains se reflète dans le phénomène assez rare qu'au 14e siècle leur liturgie fut adoptée par l'Église finlandaise comme rite officiel dans le diocèse de Åbo.

La mystique bernardine de Jésus, sous l'influence des dominicains, marque la piété religieuse suédoise. Pierre de Dacie ou de Skänninge † 1289 a introduit, par son œuvre consacrée à son amie spirituelle, la paysanne allemande Christine de Stumbeln ou de Suède († 1312, DS, t. 2, col. 874-875), *Vita Christinae Stumbelensis*, une mystique nuptiale d'inspiration dionysienne. Il rassemblait autour de lui à Skänninge un cercle de femmes pieuses, parmi lesquelles sainte Ingrid (Elovsdotter; BS, t. 7, 1966, col. 816-817). L'atmosphère spirituelle peut être illustrée par une citation de *Vita Christinae* :

« Qu'est-ce qui est assez spirituel pour entrer dans le plus profond du cœur? Assez infini pour nous rencontrer partout? Assez durable pour durer éternellement? A ceci je réponds : L'image de la Divinité qui est imprimée en toi. La ressemblance avec le Christ qui est si clairement empreinte en toi. Toute la perfection de la vertu qui t'a été offerte et qui est comme concentrée en toi. J'aime Dieu et l'œuvre de Dieu en toi. Mais je t'aime aussi, ainsi que tes œuvres vertueuses en Dieu. Puisque des deux côtés Dieu est la cause de l'affection et la raison de l'amour, je ne dissocie pas Dieu de toi dans mon amour, comme je ne te dissocie pas de Dieu dans mes pensées et mes sentiments » (ch. 7, n. 69).

C'est de ce cercle que naquit le couvent des dominicaines de Skänninge; ce couvent fut dédié à sainte Ingrid, sa première prieure probablement, après sa mort (1282?). La figure qui s'impose dans ce siècle de mystique féminine, en Scandinavie et même en Europe, est cependant sainte Brigitte (DS, t. 1, col. 1943-1958 et BS, t. 3, col. 439-533). « Dans sa personne convergent la plupart des caractéristiques du moyen âge suédois » (B. Gustafsson) : l'ancienne piété médiévale (une piété populaire de pèlerinages, d'indulgences et de pénitences), la spiritualité dominicaine de Pierre de Skänninge (le confesseur de Brigitte, premier confesseur général du couvent de Vadstena, Petrus Olavi, avait été maître et prieur de la maison du Saint-Esprit à Skänninge), la mystique nuptiale cistercienne (à partir

de l'abbaye d'Alvastra), et la prédication des religieux mendiants de l'époque, imagée et très réaliste, connue à travers son premier confesseur, l'érudit maître Mathias de Linköping († 1350; DS, t. 10, col. 770-771).

P. Nieveler, *Codex Juliacensis. Christina von Stommeln und Petrus von Dacia...*, Mönchengladbach-Aachen, 1975 (bibl.). — M. Asztalos prépare l'éd. critique de textes encore inédits de Pierre de Dacie, contenus dans le Codex Juliacensis (poème en l'honneur de Christine, traités philosophiques et théologiques).

Brigitte de Suède, *Opera minora*, éd. S. Eklund, t. 1 *Regula Salvatoris*, Stockholm, 1975; t. 2 *Sermo Angelicus*, 1972.

S. Stolpe, *Birgitta i Sverige* et *Birgitta i Roma*, Stockholm, 1973. — H. Sundén, *Den heliga Birgitta*, 1973. — Voir la *Chronique brigittine* (1973-1977) dans *Archivum latinitatis medii aevi*, t. 41, 1979, p. 164-171.

Mathias de Linköping : A. Plitz, *Prolegomena till en textkritisk edition av Magister Mathias Homo conditus*, Uppsala, 1974.

Le bas moyen âge nordique dans son ensemble est marqué par la piété et la passion brigittines et par la vie monastique qu'elle a inspirée au monastère de Vadstena. Des personnages spirituellement importants prolongent son action, ainsi sa fille Katarina, la première abbesse, et l'évêque Nicolaus Hermanni (*supra*, 285-286), premier protecteur du couvent, dont le nom est lié à l'une des pièces hagiographiques les plus intéressantes de Suède, ou encore, plus tard, Magnus Unnonis qui anime le renouveau de Vadstena au 15e siècle (DS, t. 10, col. 97-99). Les couvents des brigittines dans les pays nordiques, hors de Suède, furent ceux de Maribo (1418) et Mariager (1440) au Danemark; de Munkeliv (1426, auparavant monastère bénédictin) en Norvège; Nådental (Vallis gratiae, vers 1440) en Finlande. Ce couvent finlandais fut un foyer de la littérature chrétienne : le traité *Claustrum animae* et la traduction des *Revelationes* de sainte Mechtilde sont dûs au frère Jöns Budde Räk qui appartenait à Nådental de 1461 à 1491.

L'office de l'évêque Brynolf pour la fête de la couronne d'épines se distingue parmi les nombreux offices. Le thème habituel de la mystique de la croix s'enrichit d'une piété biblique simple, comme dans la méditation sur la crèche de Bethléem : « Considérez, mes bien-aimés, avec un esprit attentif, combien notre Seigneur Jésus-Christ a été trouvé digne de s'humilier pour notre salut, pour pouvoir nous ramener, nous hommes perdus, vers la gloire du royaume des cieux... Dieu voulait se révéler comme le serviteur de tous les serviteurs. Il ne lui suffisait pas d'être notre Père, mais il fut trouvé digne d'être aussi notre Frère ».

II. DE LA RÉFORME A NOS JOURS

La christianisation du Nord, introduite à partir des princes et des moines, n'a jamais évacué un certain paganisme, intimement mêlé de foi et de morale chrétiennes dans le catholicisme populaire. Il en est à peu près de même pour la Réforme, où les décisions politiques ont été déterminantes, tandis que la religion du peuple pouvait pourtant n'évoluer que progressivement à travers des formes de transition souples. C'est seulement après quelques siècles, sous l'influence du piétisme et, plus tard, des grands mouvements de « réveil » populaires, que se forme une image de la réforme comme rupture plutôt que comme continuité. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'on a pu apercevoir clairement les conséquences des notions luthériennes du sacerdoce universel et de la paroisse en tant que communion des croyants. Le changement liturgique toucha principalement la piété eucharistique et le culte des saints, tandis que le culte, pour le reste, prit la forme d'une messe catholique simplifiée. Du point de vue dogmatique, la Réforme est souvent considérée comme une continuation du catholicisme réformateur et de l'humanisme biblique, jusqu'à ce qu'un nouvel individualisme religieux cultivât des conceptions luthériennes telles que *sola scriptura* et *sola fide*. Et, tandis que les Églises luthériennes des princes et du peuple poursuivaient une évolution entamée longtemps avant la réforme, il se produisait un émiettement progressif de la structure unitaire et hiérarchique religieuse héritée de l'époque catholique, et cela sous la pression du libéralisme et de la sécularisation. On peut dire, de façon quelque peu simplifiée, que la vie spirituelle des Églises nordiques se divise entre, d'une part, un modèle ecclésio-sacramental dans la vieille tradition luthérienne et, d'autre part, un christianisme non sacramental d'associations dans une nouvelle tradition provenant des « réveils » anglo-américains. Entre ces deux traditions on trouve une religiosité commune sécularisée qui est celle de la majorité et pour laquelle l'Église est essentiellement « ordonnatrice de cérémonie ». Mais de toutes parts, malgré déviations et aberrances, personne n'échappe à l'influence des grands mouvements populaires religieux dans les pays nordiques au 19e siècle. Ils ont fait de la foi chrétienne une affaire de conscience personnelle; ils ont formé des laïcs conscients d'eux-mêmes, en partie organisés, en dehors de l'Église d'État, dans les Églises libres ou, du moins, dans une certaine indépendance vis-à-vis de l'autorité doctrinale et hiérarchique de l'Église officielle; ils ont aussi affirmé le caractère propre de l'Église par rapport à l'État et à la commune auxquels les Églises nordiques sont liées économiquement et juridiquement. Les nouveaux mouvements religieux furent à la fois le résultat et la cause de la décomposition de l'ancienne unité sociale et religieuse, en même temps qu'ils remplacèrent les anciennes structures par leurs associations locales et leurs maisons de prière.

1. **Danemark et Norvège** (jusqu'à 1814). — L'Ordonnance de l'Église (1537/1539) fut le fondement de la réforme dans les deux royaumes de Christian III. Le schéma « loi et évangile » y est présenté comme le chemin vers une foi reçue et adoptée individuellement, car chacun doit savoir « ce qu'est la foi et ce qu'elle exécute, et comment on arrive à elle », c'est-à-dire « en premier lieu la prédication du saint Évangile, qui exige une pénitence sincère et un amendement, la foi et ses fruits qui sont les bonnes actions ».

L'introduction du recueil de cantiques dans le culte, et bientôt dans la vie spirituelle des foyers, constitue une grande nouveauté. « Le cantique de Hans Thomeson » datant de 1569 fut le premier et le plus important livre de piété; il comporte des cantiques réformés danois et allemands, mais aussi des cantiques catholiques du bas moyen âge (par exemple les cantiques marials transformés en cantiques du Christ). Comme tous les recueils de cantiques nordiques qui devaient suivre, il contient la liturgie du culte, les textes et l'histoire de la Passion, et de nombreuses prières. Par ailleurs, le catéchisme et l'homilétique créent les nouvelles formes de la piété et de l'éthique protestantes. Le principal théologien de l'époque de la Réforme,

Niels *Hemmingsen*, édita une *Postilla* (1561) qui marqua la prédication pendant plusieurs générations d'après le schéma : pénitence, conversion, foi personnelle avec ses effets éthiques. L'autre grand théologien, l'évêque Jesper *Brochmand*, édita une « Postille du foyer » (1635; dernière éd., 1862) marquée par une piété pénitente provoquée surtout par la méditation des souffrances et de la Passion de Jésus. D'autres livres analogues de méditation de Johann Arndt, Heinrich Müller et autres furent traduits de l'allemand et contribuèrent à donner au luthéranisme nordique un penchant vers un christianisme de sanctification et d'expérience. On a pu dire que de tels livres de méditation imprégnés de tendances néo-platoniciennes et de catholicisme mystique semblaient familiers parce que les gens étaient encore enracinés dans la mentalité catholique du bas moyen âge.

Les catéchismes prirent de l'importance avec la réintroduction de la confirmation en 1736, à l'époque du piétisme d'État, dans le but pédagogique de faire reprendre conscience par les confirmants de leur promesse baptismale grâce à l'enseignement, l'examen de catéchisme, les promesses, l'imposition des mains et la prière. Le catéchisme approuvé de l'évêque Erik *Pontoppidan*, au titre caractéristique de « Vérité pour la crainte de Dieu » (1737), influença, spécialement en Norvège, la conception populaire du christianisme pour quelques siècles. Il était une reprise, abrégée et retravaillée de l'*Einfältige Erklärung* (1677) de Philipp Jakob Spener et était marqué par sa forme intellectualiste, par une morale puritaine et par une doctrine de la conversion qui demande « le sentiment de sa misère pécheresse, une douleur spirituelle et une désolation qui broient le cœur et le brûlent; oui, les pleurs et les larmes sortent parfois des yeux du pécheur ».

Ce genre de christianisme fut déterminant pour le paysan norvégien Hans Nielsen *Hauge* (1771-1821) qui déclencha le premier grand mouvement de « réveil » populaire du Nord. Il vécut une illumination spirituelle en 1796 dont il fit le récit plus tard dans son livre « Des sentiments religieux et de leur valeur » (1817). Cette illumination fut sans doute extatique et le conduisit de la peur du péché à un sentiment de joie : son âme éprouva « quelque chose de surnaturel, divin et bienheureux » et il reçut « un esprit changé et une inclination à chercher la parole de Dieu, à la lire et à la méditer ». La relation avec la mystique du bas moyen âge, dont il a été question plus haut, est manifeste : pendant la crise qui suivit son illumination, Hauge lut dans une traduction danoise un livre sur la conversion de Jean Tauler et le trouva si important qu'il en publia une version abrégée (« Histoire de la conversion de Tauler »). Un mélange de vie intérieure et d'activité, à l'image de Tauler et des « amis de Dieu », marqua l'haugianisme; cette forme de piété convenait bien à la classe paysanne progressiste, dont les aspirations sociales et politiques étaient fortes et qui était consciente d'elle-même en face du corps pastoral, comme l'était Hauge lui-même.

2. **Danemark** (après 1814). — Les ramifications de l'haugianisme et d'autres réveils semblables contribuèrent à dissoudre la vie religieuse ecclésiastique collective. Une base de philosophie existentialiste fut donnée à la nouvelle religion individualiste avec Søren *Kierkegaard* (DS, t. 8, col. 1723-1729). De même, le réveil ecclésiastique, avec la nouvelle découverte de la vie sacramentelle et cultuelle de la paroisse que fit N. F. S. *Grundtvig* (DS, t. 6, col. 1085-1088), aboutit à une aversion pour les « contraintes » de l'Église institutionnelle sur la vie paroissiale libre. L'influence de Kierkegaard et des grundtvigiens de gauche favorisa l'évolution vers un genre de Christianisme critique envers les dogmes et les institutions, une religiosité de l'expérience subjective et un libre développement de la personnalité, une éthique humaine de sentiments et — signe caractéristique commun aux différentes tendances grundtvigiennes — un accent mis sur l'humain et le populaire. Quant à l'orthodoxie ecclésiastique, elle fut amenée à se concevoir surtout comme une « mission intérieure », dont le profil spirituel fut marqué par le pasteur Vilhelm *Beck* (1829-1901), imprégné de l'exigence kierkegaardienne d'un christianisme éthique et décidé, mais toujours tenté par une piété plus méthodiste que luthérienne. Une renaissance plus récente des études grundtvigiennes et luthériennes a donné des impulsions théologiques à une orientation plus ecclésiastique, voire de style « Haute-Église » (cf. DS, t. 6, col. 1087-1088).

La grande variété de la vie chrétienne danoise, avec des éléments de religiosité populaire très libéraux et diffus, est toujours rassemblée — sauf pour quelques petits groupes minoritaires — dans l'Église populaire danoise. Celle-ci est considérée par certains, de tendance plutôt grundtvigienne, comme une forme extérieure bourgeoise; elle garde toutefois à sa base le culte et les sacrements, en particulier le baptême des enfants. Mais, malgré les réformes du 20e siècle, inspirées par le « mouvement liturgique », c'est encore le chant des cantiques qui est l'élément moteur de la vie cultuelle danoise.

Les quatre grands auteurs de cantiques danois sont fortement représentés dans le « Recueil de cantiques danois » de 1953 : l'évêque Thomas *Kingo* (1634-1703), dont les cantiques « unissent l'assurance de la foi et la conscience de la vocation luthériennes, l'examen de conscience de la piété spirituelle et le sens du péché, et enfin le ton engageant et entraînant du christianisme d'expérience ' anglais ' » (Lindhardt); l'évêque H. A. *Brorson* (1694-1764), dont les cantiques se distinguent par leur intimité et la description psychologique des différents aspects de la vie spirituelle; le poète, cher au peuple, B. S. *Ingemann* (1789-1862) avec ses chants du matin et du soir assez proches d'une religion de la nature, sans lesquels on ne pouvait imaginer le christianisme danois de l'Église populaire (Hal Koch); et par-dessus tous, *Grundtvig*, dont les cantiques sont inspirés par sa théologie du *Credo*, du Notre Père et des paroles de consécration de l'Eucharistie; il excelle surtout comme poète de la Pentecôte (cf. DS, t. 6, col. 1086-1087).

Rappelons ici la figure de Johannes *Joergensen* † 1956 converti au catholicisme en 1898 (DS, t. 8, col. 1231-1234).

3. **Norvège.** — Dans les années 1850, se propagea dans le pays un mouvement de réveil confessionnel luthérien qui reçut son nom de Gisle *Johnson* † 1894, professeur en théologie, son principal représentant. Dans le système subtil de Johnson, l'orthodoxie luthérienne et son appropriation subjective s'alliaient à l'inspiration piétiste et au confessionnalisme ecclésiastique qui, par le réveil des pasteurs et du peuple, a immédiatement marqué la vie paroissiale norvégienne. Ainsi s'explique le fait que l'Église norvégienne a réussi à intégrer les mouvements de réveil et la piété laïque mieux que les Églises des autres pays nordiques et qu'elle seule a eu une faculté de théologie des paroisses en 1907 (la Faculté libre de théologie luthérienne, à Oslo), en réaction contre la théologie libérale enseignée

à la Faculté de théologie de l'Université. Nul plus que Ole *Hallesby*, professeur à la Faculté libre, n'a de nos jours influencé les pasteurs et les laïcs. Il a donné une importance capitale dans sa théologie à l'élément d'expérience et à l'ordre du salut. Ses livres d'édification (« Du monde de la prière » et « Pourquoi je suis devenu chrétien ») ont été traduits dans les diverses langues du monde évangélique.

Face à cette forme de christianisme piétiste, on trouve une autre forme plus ouverte à la culture et moins dogmatique. Le pasteur E. F. B. *Horn* (1829-1899) en fut un des pionniers. Dans un essai de synthèse entre foi et pensée, nature et révélation, il se montra préoccupé par la question de l'âme humaine et par la place de l'Homme dans la nature et au-dessus de la nature. On trouve un développement de ce programme chez plusieurs écrivains norvégiens pour qui la religiosité se trouve presque à l'opposé des formes et des dogmes de l'Église. Dans « Le dernier Viking » (1921), Johan *Bojer* montre l'importance de la religion simple et sans dogmes aux moments décisifs de la vie humaine; et Gabriel *Scott* prête au pécheur Markus dans « La source » (1918) une religiosité panthéiste et mystique. On rencontre à peu près le même sentiment de la vie chez Knut *Hamsun* (1859-1952). Sigrid *Undset* (1882-1949) a suivi le chemin inverse et s'est convertie à l'Église catholique romaine (1924) après avoir redécouvert l'Église et le christianisme du moyen âge tels qu'elle les a peints dans son roman *Kristin Lavransdatter* (1920-1922, traduit en plusieurs langues).

A la fin du 19e siècle, on assiste également à un changement dans la prédication laïque et les formes de piété. La prédication, sous l'influence suédoise (Rosenius; voir plus bas), a fait passer l'accent majeur de la nécessité de la pénitence à l'offre inconditionnelle de la grâce, accentuant l'idée de la libération par l'Évangile. La tendance à l'indépendantisme religieux s'en est renforcée (inspirée entre autres par la traduction, en 1877, du livre *Trois siècles de luttes en Écosse ou Deux rois et deux royaumes* de Merle d'Aubigné). Cependant, à l'intérieur de l'Église officielle, croît un christianisme conventuel, avec maisons de prière, caractérisé par ces traits : biblicisme (souvent assez fondamentaliste), prédication du réveil, puissant engagement pour la mission et l'évangélisation, et, partiellement, administration de la Sainte Cène par des laïcs. Les lestadiens représentent une forme spécifique de piété laïque (voir *infra*, n. 4).

La piété ecclésiastique a récemment reçu une inspiration nouvelle due, d'une part, à un remaniement des manuels de l'Église en vue de répondre aux besoins culturels et linguistiques modernes et, d'autre part, à un retour aux formes de l'ancienne Église et aux sources luthériennes (vie liturgique et recueillement).

4. **Suède.** — Il y a une certaine ironie dans le fait que, au seuil de la Réforme et pour l'arrêter, l'évêque Hans *Brask* édita « Le bréviaire suédois », dans lequel des textes bibliques furent imprimés pour la première fois en suédois (1525); cette traduction est suivie de son pendant évangélique : « Un enseignement utile » (1526), réalisé par le diacre Olavus Petri, humaniste biblique, et l'archidiacre Laurentius Andreae, catholique nationaliste et réformateur, tous deux considérés comme les véritables réformateurs de la Suède. En réalité, ces faits donnent une juste idée de la continuité qui existe entre le passé et la Réforme suédoise. L'Église suédoise est la seule parmi les Églises du Nord qui affirme avoir gardé la succession apostolique depuis le sacre du premier évêque luthérien Laurentius Petri par l'évêque Petrus Magni, lui-même sacré à Rome en 1524.

Le développement d'une vie spirituelle fidèle aux traditions dicta une politique ecclésiastique du juste milieu, encore favorisée par la victoire de « l'orthodoxie de la Concorde » en Suède par l'ordonnance de 1663 : elle fit du code de confession luthérien allemand « Livre de Concorde » (cf. DS, t. 9, col. 1247) la norme de tout enseignement. Une riche littérature catéchétique a en même temps inculqué aux suédois l'idée du rôle des pasteurs comme éducateurs de la foi. On peut voir dans la conversion de la reine Christine de Suède au catholicisme (dans sa forme libérale présentée par Descartes lors de son séjour à Stockholm en 1649-1650) une révolte contre la contrainte de cette orthodoxie. D'autre part, l'orthodoxie luthérienne s'est trouvée réconciliée avec la théologie et la spiritualité de la Passion, venant du moyen âge, grâce, entre autres, aux traductions des livres de Johann Arndt. Ce courant mystique reçut une nouvelle impulsion à travers un recueil de chants piétistes et conservateurs, « Les chants de Moïse et de l'Agneau » (cf. *Apoc.* 15, 3) qui fut très répandu (première éd., 1717); il transmet une mystique nuptiale et une piété ascétique.

C'est seulement avec le piétisme radical que le lien avec l'orthodoxie ecclésiastique fut rompu : il fit dériver la mystique vers l'exaltation sous l'influence d'écrivains tels que Thomas a Kempis, Weigel, Arnold et aussi Mme Guyon. Le spiritualisme mystique conduit chez Johann Konrad *Dippel* à une doctrine de la réconciliation subjective qu'il développa pendant ses années passées en Suède (1726-1729); ainsi dans *Helle Glantz des Evangelii Jesu Christi oder Schrift- und Wahrheitmässiger Entwurff der Heyls-Ordnung*. Le terrain était ainsi préparé pour l'arrivée en Suède, dans les années 1740, du moravisme qui suscita, surtout à Stockholm, un culte de Jésus où la sensibilité prenait une place excessive. On trouve chez le visionnaire Emanuel *Swedenborg* (1688-1772) une mystique originale et réfléchie qui développe, sous l'influence de la philosophie cartésienne et de mystiques tels que Dippel, Böhme et Paracelse, une nouvelle religion mystico-rationaliste. Une autre conception du rapport nature/religion, celle-ci beaucoup plus fidèle à l'Église, apparaît chez le botaniste Carl von *Linné* (1707-1778) et surtout chez son meilleur disciple Samuel *Odmann* (1750-1829); ce dernier développa une sorte de physico-théologie (« De la connaissance de la nature pour l'illumination de la Sainte Écriture »). On trouve douze de ses cantiques dans le recueil suédois de 1937.

Le courant piétiste eut une influence décisive pour les mouvements de réveil des 19e et 20e siècles, en ce sens qu'il a préparé les esprits par sa littérature de recueillement. Le norvégo-danois Erik *Pontoppidan* (voir plus haut), appelé en Suède « le Spener du Nord », y est connu par son « Miroir glorieux de la foi » (1766), un livre sur le vrai signe distinctif de l'enfant de Dieu. Deux autres écrivains suédois connurent aussi un grand succès : Anders *Nohrborg* avec « L'ordre de salut de l'homme déchu » (1771) et Johann *Möller* qui développe ce même thème dans son « Traité sur la bonne façon de prêcher », 1779; il montre comment les auditeurs se trouvent être divisés en trois catégories de pécheurs, les « dormants », les éveillés et les convertis.

De cette tendance part une ligne menant au pasteur Henrik *Schartau* † 1825 et au réveil qu'il suscita. Il a donné à la vie ecclésiastique de la Suède occidentale un profil original; d'une part, il réagit contre le désordre de la sentimentalité religieuse par la doctrine d'un ordre établi de la grâce (vocation, éveil, illumination par la loi et l'Évangile, régénération et sanctification) et par l'action objective des moyens de grâce; d'autre part, il combat le christianisme routinier et conformiste de la vie ecclésiastique officielle par l'exigence d'une foi personnelle et vivante.

Le réveil de Schartau est le point de départ de nombreux mouvements dont beaucoup portent le nom de leurs chefs charismatiques, tels Jakob Otto *Hoof*, influencé par la mystique catholique romaine à travers J. de Bernières-Louvigny (cf. DS, t. 1, col. 1522-1527), et Peter Lorenz *Sellergren*, converti (comme Hoof) par une vision de l'enfer. Le trait principal de ces mouvements est la forme de pénitence piétiste, en partie très légaliste, comme on la trouve chez les « Lecteurs » dans la région du Norrland.

Mais c'est précisément dans ce milieu des « Lecteurs » qu'intervint un changement, lorsque ces « réveillés » commencèrent à lire les sermons de Luther et son commentaire de l'Épître aux Galates (cf. DS, t. 9, col. 1212); on les appela les « néo-lecteurs » : Carl Olof *Rosenius* (1816-1868) transforma le « mouvement de lecture du Norrland » en un « néo-évangélisme » qui influença fortement la vie chrétienne aussi bien suédoise que norvégienne. Rosenius s'aperçut, en menant le même combat que Luther entre la Loi et l'Évangile, que Dieu était en même temps celui qui juge et celui qui pardonne : Dieu juge par le pardon. Bien sûr, ce néo-évangélisme, qui connut des exagérations, provoqua une contre-réaction allant dans le sens d'un renforcement de la discipline de l'Église et exigeant la « pureté de la table de la Sainte-Cène », c'est-à-dire que le sacrement ne devait être reçu que par les croyants avec des croyants, et administré par un croyant. Ceci ouvrit le chemin à une nouvelle piété, dans le genre des Églises libres, qui est présent aussi à l'intérieur de l'Église officielle suédoise (*Svenska Missionsförbundet*, 1878).

Le pasteur Lars Levi *Læstadius* (1806-1861) créa de son côté un mouvement de réveil, dont les adeptes s'appellent encore de nos jours lestadiens. Ce mouvement s'étendit dans la Scandinavie du Nord à partir de Karasuando, surtout parmi les Lapons, et prit certains des traits extatiques qui caractérisent les religions arctiques (prédicateurs somnambules ou en transe, etc.). La confession publique des péchés, l'absolution et les agapes fraternelles sont des traits caractéristiques de la discipline religieuse de ce mouvement, et contribuent à maintenir unies ses assemblées. Les lestadiens font partie de l'Église d'État.

Un nouveau contre-courant luthérien et Haute-Église contre le christianisme de libre association se dégagea dans les années 1880 à la Faculté de théologie de l'université de Lund avec E. G. *Bring*. De ce mouvement pour un renouveau ecclésiastique, on peut résumer ainsi la doctrine : l'Église en tant que corps du Christ et le salut par l'incorporation baptismale à cet organisme ont équilibré jusqu'à présent la conception fondamentale piétiste de la paroisse comme association de croyants véritables et de convertis. L'équilibre se trouvant rompu, il faut retrouver la spiritualité d'Église, avec une renaissance de la vie cultuelle et eucharistique, du cérémonial, des offices, de la méditation et de la vie monastique évangélique. Nathan *Söderblom* (1866-1931) propagea, en tant qu'historien de religion et archevêque, cette nouvelle compréhension de la paroisse comme assemblée cultuelle de caractère sacramental (cf. sa façon de caractériser comme « catholicité évangélique » l'union, dans l'Église suédoise, de l'esprit évangélique et de la tradition ininterrompue).

Le *libéralisme religieux*, représenté en premier lieu par Viktor *Rydberg* (« La Doctrine biblique du Christ », 1862, et le roman « Le dernier athénien », 1859), constitue un autre courant, distinct aussi bien de la piété de réveil que de la spiritualité d'Église. Il prêche une philosophie de la personnalité idéaliste et humaniste dont l'idéal vise l'avènement de la raison et de la liberté humaine en harmonie avec un christianisme sans Église ni dogmes. L'œuvre principale de Pontus *Wikner* (« Pensées et questions devant le Fils de l'Homme », 1872) expose bien « le libéralisme religieux en tant que piété et comme une synthèse de philosophie et de christianisme » (Gustafsson). Ce mouvement se développa et évolua, à travers un agnosticisme à tendance religieuse, vers l'athéisme et le sécularisme dans une grande partie de l'intelligentsia suédoise.

5. **Finlande.** — Michel *Agricola* (v. 1510-1557), le réformateur de la Finlande, fut influencé par un luthéranisme spiritualisant. Son « Livre de prières biblique » (*Rucouskiria Bibliasta*), sorte de manuel pastoral, puise ses sources dans les œuvres de Luther, Kaspar von Schwenkfeld, Thomas a Kempis et Érasme, ainsi que dans les livres de dévotion catholiques traditionnels, du type des miroirs de l'âme et des traités sur la messe. Ce livre de prières est l'expression « de la piété caractéristique de l'Église finlandaise, avec son attitude tolérante vis-à-vis des différentes formes de vie religieuse et sa concentration sur une vie chrétienne pratique » (W. Schmidt). Agricola posa la base de la langue écrite finlandaise par ses publications (traduction du nouveau Testament, 1548; manuels pour le culte et les actes ecclésiastiques).

L'essai de recatholicisation du Nord (par exemple par le jésuite norvégien Laurent Nicolai à partir de l'école supérieure de Stockholm dont la direction lui avait été confiée par Jean III de Suède) connut son meilleur succès en Finlande, où le catholicisme populaire s'est maintenu le plus longtemps. Éric *Sorolainen*, évêque de Åbo (1583-1625) fut même soupçonné d'être secrètement catholique, du fait qu'il consentit à travailler avec le roi suédois Jean III à une révision du *Missale romanum* dans le sens d'un catholicisme réformé. Sa *Postille* (2 vol., 1621-1625), premier recueil de prédications en finlandais, est influencée par des recueils de prédications et de prières luthériens (comme ceux de Johann Habermann). Ainsi que dans les autres pays nordiques, le luthéranisme devient une religion catéchétique. Significatif de cette tendance, l'évêque Isak *Rothovius* † 1652 conçoit l'enseignement de la religion comme « le seul moyen que nous ayons pour préparer la jeunesse, consacrée au Christ par le baptême, à la lutte contre le diable, le monde et la chair ».

La grande guerre nordique (1700-1721) fut pour la Finlande un profond bouleversement, même au point de vue spirituel. Le piétisme fut introduit, dans ce contexte de misère, par les finlandais qui s'étaient réfugiés en Suède et par ceux qui avaient été faits prisonniers en Russie. Il fait son apparition sous une forme radicale grâce à deux fils de pasteur, Jakob et Erik *Eriksson*, qui semblent influencés par des écrits du mystique ascétique G. Arnold et du visionnaire anglais J. Por-

dage. Mais la personnalité dominante parmi les piétistes radicaux sera le pasteur Abraham *Achrenius* † 1769. Après une vision extatique, il se considéra comme « la septième des trompettes de l'Apocalypse qui annonce l'arrivée du millénium et le départ de Babel des véritables croyants ». Un extatisme populaire se répandit aussi, influencé, d'une part, par le livre de dévotion de Arthur Dent *The Handmaid of Repentance* (traduction finlandaise, 1732), d'autre part par les fantasmes d'horreur suscités par le tremblement de terre de Lisbonne en 1756. Ce mouvement tombe vers 1810 sous l'influence du paysan Paavo *Ruotsalainen* † 1852. Torturé de grands scrupules, il en fut délivré par une parole de cure d'âme : « Une chose te manque, tout te manque : la perception du Christ par le cœur »; il parvint à une foi qu'il caractérisait lui-même de « foi en attente » (contrairement à la foi « possédée » des moraves), c'est-à-dire : c'est uniquement par intermittence qu'une pauvre âme peut posséder la pleine certitude du salut, et ceci à l'heure de Dieu seulement. Mais cette foi teintée de mysticisme, en partie passive — toujours humble, endurant toutes les épreuves de la vie : trait caractéristique de la religiosité finlandaise —, se trouva bientôt réinvestie par les signes extérieurs figés de piété.

L'autre grand chef de réveil fut le pasteur Henrik *Renqvist* (1789-1866). Sa traduction finlandaise du célèbre « Livre de confession et de communion » de Johann Fresenius (1e éd. allemande, 1746) eut une importance décisive pour sa vie spirituelle, avec ses mots-clef de la cure d'âme : « Prie pour obtenir la grâce! Veille sur la grâce! Lis la parole de Dieu en priant! ». A la piété fondée sur l'expérience de Ruotsalainen, succède une mystique de prière plus orientée vers l'éthique qui marque le réveil de Renqvist; la prière commune à genoux y fut le signe distinctif des croyants (cf. l'écrit de Renqvist : « Bref examen de la nécessité de la prière », 1835).

Parmi les nombreuses ramifications des réveils du 19e siècle qui ont des traits communs avec les réveils de l'autre côté du Golfe de Bothnie, le plus important est lié à Læstadius (cf. *supra*, col. 439). Les lestadiens représentent encore de nos jours, non seulement dans le nord, mais aussi dans le sud de la Finlande, une force spirituelle et constituent, avec les piétistes, la plus grande richesse spirituelle de l'Église finlandaise. Les mouvements de réveil ont aussi donné des impulsions à un renouveau théologique. Le christianisme d'expérience pratique se lia au biblicisme du théologien allemand Johann Tobias Beck, qui semblait apte à réconcilier et à rassembler dans un christianisme biblique les tendances piétistes.

L'Église minoritaire grecque orthodoxe connut aussi un renouveau important à la fin du siècle dernier, entre autres par la fondation de la « confrérie des saints Serge et Herman ». On peut considérer aujourd'hui l'Église orthodoxe, après les temps difficiles qui ont suivi la séparation de la Finlande d'avec la Russie (1917), comme la deuxième église populaire du pays. Elle possède trois couvents.

Les ouvrages cités en cours de textes ne sont pas repris ici.

ÉTUDES D'ENSEMBLE. — J. L. Balling, P. G. Lindhardt, *Den nordiske kirkes historie*, 3e éd., Copenhague, 1973. — L. Stannard Hunter, éd., *Scandinavian Churches. A Picture of the Development and Life of the Churches of Denmark, Finland, Iceland, Norway and Sweden*, Londres, 1965.

Danemark. — Poul Hartling, *The Danish Church*, Copenhague, 1964 (trad. allemande, 1964). — Hal Koch, etc, éd., *Den danske kirkes historie*, 8 vol., *ibidem*, 1950-1966. — Monographies : Bertil Molde, éd., *Bidrag til den danske Bibels historie*, Århus, 1950. — C. T. Engelstoft, *Liturgiens eller Alterbogens og Kirkeritualets Historie i Danmark*, Copenhague, 1840. — Ferdinand Ohrt, *Gamle danske Folkebønner*, *ibidem*, 1928. — Anders Malling, *Dansk salmehistorie*, 7 vol., *ibidem*, 1962-1972. — Erik Horskjaer, éd., *De danske Kirker*, 20 vol., *ibidem*, 1966- 1973. — Vilhelm Lorenzen, *De danske Klostres Bygningshistorie*, 11 vol., *ibidem*, 1912-1941.

Norvège. — Carl Fr. Wisløff et Andreas Aarflot, *Norges kirkehistorie*, 3 vol., Oslo, 1966-1971. — Monographies : Birger Gulbrandsen, *Nattverden i norsk kirkeliv*, Oslo, 1948. — P. E. Rynning, *Salmediktingi i Noreg*, 2 vol., Oslo, 1954. — H. Blom Svendsen, *Norsk salmesang*, 3 vol., Oslo, 1933-1955. — *Norges kirker*, t. 1, Oslo, 1959.

Suède. — Berndt Gustafsson, *Svensk kyrkohistoria*, 5e éd., Stockholm, 1973. — Robert Murray, éd., *The Church of Sweden. Past and Present*, Malmö, 1960. — Yngve Brilioth et Hjalmar Holmquist, *Handbok i svensk kyrkohistoria*, 2e éd., 3 vol., Stockholm, 1952-1959. — Hjalmar Holmquist et Hilding Plejel, éd., *Svenska kyrkans historia*, t. 2, 3, 4/1, 6/2, *ibidem*, 1933-1946. — Monographies : David Lindquist, *Nattvarden i svenskt kultliv*, Lund, 1947. — Carl-Gustaf Andrén, *Konfirmationen i Sverige under medeltid och reformationstid*, Lund, 1957. — Henning Wijkmark et Edvard Rodhe, éd., *Svensk predikan*, t. 1-3, 4 vol., Stockholm, 1934-1939. — Carl-Allan Moberg, *Die liturgischen Hymnen in Schweden* (moyen âge et Réforme), t. 1, Uppsala, 1947. — Edv. Rohde, *Svenskt gudstjänstliv. Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken*, Stockholm, 1923.

Finlande. — Geert Sentzke, *Die Kirche Finlands*, Helsinki, 1963. — Wolfgang A. Schmidt, *Finlands Kyrka genom tiderna*, Stockholm, 1940. — C. A. Nordman et Nils Cleve, éd., *Suomen kirkot. Finlands kyrkor*, t. 1, Helsinki, 1959.

Bibliographie. : Torben Christensen, Jakob H. Grønbaek, Erik Nørr, Jørgen Stenbaek, *Kirkehistorisk Bibliografi*, Copenhague, 1979 (sur les Églises nordiques, p. 266-347). — Chroniques et comptes rendus, *Scandinavie* (1973-1977), dans *Archivum latinitatis medii aevi*, t. 41, 1979, p. 134-202.

Dictionnaire : *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, 22 vol., 1956-1978.

Revues et périodiques : *Excerpta historica Nordica*, Copenhague, 1950 svv. — *Nordisk Missions-Tidsskrift*, *ibidem*, 1890 svv. — *Lumen. Katolsk teologisk Tidsskrift*, Charlottenlund (Danemark), 1958 svv. — *Dansk Teologisk Tidsskrift*, Copenhague, 1938 svv. — *Kirkehistoriske Samlinger*, *ibidem*, 1849-1913, 1933 svv.

Norsk Teologisk Tidsskrift, Oslo, 1900 svv. — *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, Oslo, 1930 svv. — *Norsk Tidsskrift for misjon*, Oslo, 1946 svv. — *Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology*, Oslo, 1948 svv. — *Norvegia Sacra. Kilder og studier til Norges kirkehistorie*, Oslo, 1921 svv. — *Årbok for den norske kirke*, Oslo, 1952 svv.

Kyrkohistorisk årsskrift, Uppsala, Stockholm, 1881 svv. — *Svensk missionstidskrift*, *ibidem*, 1913 svv. — *Svensk teologisk kvartalskrift*, Lund, 1925 svv.

Theologia Fennica, Helsinki, 1939 svv. — *Suomen Kirkkohistoriallinen Seuran Vuosikirja. Finska kyrkohistoriska samfundets årsskrift*, *ibidem*, 1911 svv.

I. DE L'ÉVANGÉLISATION A LA RÉFORME

1. **Sources.** — *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches* (Vie d'Ansgar par Rimbert; vies d'évêques par Adam de Brême; etc), 5e éd., Darmstadt, 1978. — Peter Andreas Munch, *Pavelige Nuntiers Regnskabs- og Dagbøger Førte under Tiende-Opkrævningen i Norden*, Christiana, 1864. — Karl Henrik Karlsson, éd., *Handlingar rörande dominikanerprovinsen Dacia*, Stockholm, 1901.

2. **Études.** — Wolfgang Seegrün, *Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation*, Neumünster, 1967. — Johannes Metzler, *Die apostolischen*

Vikariate des Nordens..., Paderborn, 1919. — Arne Odd Johnsen, *Studier vedrørende kardinal Nicolaus Brekespears legasjon til Norden*, Oslo, 1945. — Fredrik Paasche, *Møtet mellem hedendom og kristendom i Norden*, Oslo, 1958. — Tue Gad, *Helgener. Legender fortalt i Norden*, Copenhague, 1971. — Thomas Hatt Olsen, *Dacia og Rhodos. En studie over forholdet mellem Johannitterstormesteren på Rhodos og prioratet Dacia i det 14. og 15. århundrede med særligt henblik på Juan de Carduna's visitation (1476)*, Copenhague, 1962. — Edw. Ortwed, *Cistercieordenen og dens Klostre i Norden*, 2 vol., Copenhague, 1927-1933. — Jarl Gallén, *La province de Dacie de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t. 1 (jusqu'au grand schisme), Helsingfors, 1946.

1° **Danemark.** — B. Senger, *Ansgar, Mönch und Apostel des Nordens*, Dülmen, 1964. — Hal Koch, *Danmarks Kirke i den begyndende Høimiddelalder*, 2 vol., Copenhague, 1936 (rééd. augmentée, 1972). — Ludvig Helveg, *De danske Domkapitler...*, Copenhague, 1855. — J. O. Arhnung, *Roskilde Domkapitels Historie...*, 2 vol., Roskilde-Copenhague, 1937-1970. — Marius Kristenssen, éd., *En Klosterbog fra Middelalderens Slutning*, Copenhague, 1928-1933. — *Acta pontificum Danica*, 7 vol., Copenhague, 1904-1943; t. 8, *Supplementum*. — M. Cl. Gertz, *Vitae sanctorum Danorum*, *ibidem*, 1908-1912. — Jørgen Olrik, éd., *Om Kloster Krønike. Exordium Carae Insulae*, Århus, 1932; rééd. Copenhague, 1968. — O. Nielsen, éd., *Codex Esromensis. Esrom Klosters Brevbog*, Copenhague, 1880-1881; rééd. 1973. — H. N. Garner, *Atlas over danske klostre*, Copenhague, 1968. — Bengt Strömberg, *Den pontifikale liturgin i Lund och Roskilde under medeltiden*, Lund, 1955. — Anne Riising, *Danmarks middelalderlige Prædiken*, Copenhague, 1969. — K. M. Nielsen, éd., *Middelalderens danske Bønnebøger*, 4 vol., *ibidem*, 1946-1963.

2° **Norvège.** — Helge Fæhn, éd., *Fire norske messeordninger fra middelalderen*, Oslo, 1953. — *Missale pro usu totius Norvegie: secundum ritum sancte metropolitane Nidrosiensis ecclesiae*, 1519; Oslo, 1959. — Lilli Gjerløw, éd., *Ordo nidrosiensis ecclesiae* (*Ordubók*), Oslo, 1968. — Helge Fæhn, éd., *Manuale norvegicum* (*Presta handbok*), Oslo, 1962. — Astrid Salvesen et Erik Gunnes, éd., *Gammelnorsk Homiliebok*, Oslo, 1971. — Per Sveaas Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet 800-1130*, Oslo, 1977. — Fridtjov Birkeli, *Norske steinkors i tidlig middelalder...*, Oslo, 1973.

Nidaros erkebispestol og bispesete 1153-1953, Oslo, 1955. — A. O. Johnsen, *On the Background for the Establishment of the Norwegian Church Province*, Oslo, 1967. — Absalon Taranger, *Den angelsaksiske kirkes indflydelse paa den norske*, Kristiania, 1890. — Olav Bø, *Heilag-Olav i norsk folketradisjon*, Oslo, 1955. — Oluf Kolsrud, *Noregs kyrkjesoga*, t. 1 *Millomalderen*, Oslo, 1958. — Thomas R. Willson, *History of the Church and State in Norway. From the Tenth to the Sixteenth Century*, St. Cloir Shores, 1971. — Christian C. A. Lange, *De norske Klostres Historie i Middelalderen*, 2e éd., Christiania, 1856. — Arne Odd Johnsen, *De norske cistercienserklostre 1146-1264*, Oslo, 1977.

3° **Suède.** — H. Reuterdahl, éd., *Statuta synodalia veteris ecclesiae Svecogothicae*, Lund, 1841. — L. M. Bååth, éd., *Acta pontificum Succica* (appendice de *Diplomatarium Succanum: Acta cameralia*, 2 vol., Stockholm, 1936-1942). — Knut Peters, éd., *Breviarium Lincopense, ex unica editione 1493*, 2 vol., Lund, 1950-1957. — Isak Collijn, éd., *Manuale Upsalense* (*1487*), Stockholm, 1918. — *Svenska medeltidspostillor*, 7 vol. Uppsala, 1879-1974. — Sven Ulrich Palme, *Kristendomens genombrott i Sverige*, 2e éd., Stockholm, 1962. — Friedrich Ochsner, *Gotlands kristnande. Die Gotland Saga. Die Christianisierung Gotlands*, Visby, 1973. — Helge Ljungberg, *Ansgar och Björkö*, Stockholm, 1945.

Knut B. Westman, *Den svenska kyrkans utveckling från S. Bernhards tidevarv till Innocentius* III's, Stockholm, 1915. — T. Lundén, *Svenska helgon*, *ibidem*, 1972. — Bengt Thordeman, éd., *Erik den helige. Historia. Kult. Reliquer*, *ibidem*, 1954. — Hilding Johansson, *Ritus Cisterciensis. Studier i de svenska cistercienserklostrens liturgi*, Lund, 1964. — Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters*, t. 1 calendrier, Propres du temps et des saints, Commun des saints), Uppsala, 1923. — Jaakko Gummerus, *Beiträge zur Geschichte des Buss- und Beichtwesens in der schwedischen Kirche des Mittelalters*, t. 1, Uppsala, 1900. — Carl-Gustaf Andrén, *De septem sacramentis. En sakramentutläggning från Vadstena kloster circa 1400*, Lund, 1963. — Hilding Johansson, *Bibel och liturgi. Med särskild hansyn till svensk tradition under medeltiden och reformationstiden*, Lund, 1953. — Beng Ingmar Kilström, *Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden*, Lund, 1958.

4° **Finlande.** — Edward Grønblad, éd., *Nya Källor till Finlands medeltidshistoria*, Copenhague, 1973. — R. Hansen, éd., *Finlands Medeltidsurkunder*, 8 vol., Helsingfors, 1910-1935. — Birgit Klockars, *Biskop Hemming av Åbo*, *ibidem*, 1960. — Aarno Malin, *Der Heiligenkalender Finnlands. Seine Zusammensetzung und Entwicklung*, *ibidem*, 1925.

II. DE LA RÉFORME AUX TEMPS PRÉSENTS

Carl-Gustaf Andrén, *Reformationen i Norden. Kontinuitet och förnyelse*, Lund, 1973. — Georg Schwaiger, *Die Reformation in den nordischen Ländern*, Munich, 1962. — Vello Helk, *Laurentius Nicolai Norvegus S. J.*, Copenhague, 1966. — Oskar Garstein, *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia until the Establishment of the S. Congregatio de Propaganda Fide in 1622*, Oslo, 1963. — A. Pontoppidan Thyssen, éd., *Väckelse och kyrka i nordiskt perspektiv. Nordiska studier över brytningarna mellan kyrklig ordning och religiös folkrörelse under 1800-talet*, Copenhague, 1969.

Sur l'activité missionnaire des jésuites, voir DS, t. 8, col. 1028-1030. — Voir les chroniques théologiques de la *Revue théologique de Louvain* : en Norvège, par Å. Holter (t. 7, 1976, 253-258); au Danemark, par R. Prenter (p. 117-120); en Suède, par L.-M. Dewailly (t. 9, 1978, 462-468; t. 11, 1980, p. 261-268).

1° **Danemark.** — Kai Hørby, *Reformationen i Danmark. Kilder udvalgt*, Copenhague, 1972. — Bertil Molde, Volmer Rosenkilde, éd., *Danske bibelarbejder fra Reformationstiden* (fac-simile), 3 vol., *ibidem*, 1950. — S. H. Poulsen, éd., *Danske Messebøger fra Reformationstiden* (fac-simile), *ibidem*, 1959. — E. H. Dunkley, *The Reformation in Denmark*, Londres, 1948. — Jenny Schnell, *Die dänische Kirchenordnung von 1542 und der Einfluss von Wittenberg*, Breslau, 1927. — L. Koch, *Gudstjenesten i den danske kirke efter reformationen*, Copenhague, 1902-1903. — S. Widding, *Danske Messe, Tide- og Psalmesang 1528-1573*, 2 vol., *ibidem*, 1933. — P. Severinsen, *Dansk Salmedigtning i Reformationstiden*, *ibidem*, 1904.

P. G. Lindhardt, *Nederlagets mænd. Det Katolske bispevældes sidste dage i Danmark*, Copenhague, 1968. — Kristen Valkner, *Paulus Helie og Christiern* II. *Karmeliterkollegiets opløsning*, Oslo, 1963.

J. Oskar Andersen, *Reformationens Begyndelse og Hans Tausen*, Copenhague, 1926. — Knud Eyvind Bugge, éd., *Tro og Tale. Studier over Hans Tausens Postil*, *ibidem*, 1963. — P. G. Lindhardt, *Peder Hersleb*, t. 1, *1689-1737*, *ibidem*, 1939. — Michael Neiiendam, *Erik Pontoppidan. Studier og Bidrag til Pietismens Historie*, 2 vol., *ibidem*, 1930-1933. — Christian Bastholm, *Studier over Oplysningens Teologi og Kirke*, *ibidem*, 1922. — Krister Gierow, *Den evangeliska bönelitteraturen i Danmark 1526-1575*, Lund, 1948. — Hal Koch, éd., *Et kirkeskifte. Studier over brydninger i dansk kirke- og menighedsliv i det 19. århundrede*, Copenhague, 1960. — Jakob Rod, *Dansk folkereligion i nyere tid*, *ibidem*, 1972. — N. H. Søe, *Dansk teologi siden 1900*, *ibidem*, 1965. — P. G. Lindhardt, *Vækkelser og kirkelige retninger i Danmark*, 3e éd., Århus, 1978. — A. Pontoppidan Thyssen, éd., *Vækkelsernes frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede*, 7 vol., Copenhague, 1960-1977. — Paul Holt, *Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark...* (1861-1961), Copenhague, 1961-1977. — Gottfried Mehnert, *Die Kirche in Schleswig-Holstein. Eine Kirchengeschichte im Abriss*, Kiel, 1960.

2° **Norvège.** — K. E. Christophersen, *Norwegian Historiography of Norway's Reformation*, Minneapolis (Minn.), 1972. — Helge Fæhn, *Ritualspørsmålet i Norge 1785-1813*, Oslo, 1956. — Willy Dahl, éd., *Norske Salmer 1600-1750. En*

antologi, Bergen, 1974. — Einar Molland, *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, 2 vol., Oslo, 1979. — Andreas Seierstad, *Kyrkjelegt reformarbeid i Norig i nittande hundreaaret*, Bergen, 1923. — Åge Holter, *Det Norske Bidelselskap gjennom 150 år.*, t. 1 (1816-1904), Oslo, 1966. — John Nome, *Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv...*, Oslo, 1958. — Anders Skrondal, *Grundtvig og Noreg. Kyrkje og skule 1812-1872*, Bergen, 1929; t. 2, *1872-1890*, Bergen, 1936.

Dagmar Sivertsen, *Læstadianismen i Norge*, Tromsø, 1955. — Ola Rudvin, *Indremisjonsselskapets historie*, 2 vol., Oslo, 1967-1970. — Andreas Aarflot, *Hans Nielsen Hauge, liv og budskap*, Oslo, 1971. — Magnus Nodtvedt, *Rebirth of Norway's Peasantry. Folk Leader H. Nielsen Hauge*, Tacoma (Wash.), 1965. — Finn Thorn, *Sigrid Undset. Kristentro og Kirkesyn*, Oslo, 1975. — K. Kjelstrup, *Norvegia Catholica. Moderkirkens gjenreisning i Norge. Et tilbakeblikk i anledning av 100-årsminnet for opprettelsen av St. Olavs menighet i Oslo 1843-1943*, Oslo, 1942.

3° **Suède.** — Martti Parvio, *Canon Ecclesiasticus. En latinsk utgåva av Laurentius Petris kyrkoordning*, Helsingfors, 1966. — Eric Yelverton, éd., *The manuel of Olavus Petri* (1529), Londres, 1953. — Ragnar Askmark, *Ämbetet i den svenska kyrkan i reformationens, ortodoxiens och pietismens tänkande och praxis*, Lund, 1949. — Hjalmar Holmquist, *De svenska domkapitlens förvandling til lärarekapitel, 1571-1687*, Uppsala, 1908. — Conrad Bergendoff, *Olavus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden, 1521/22*, Philadelphie, 2e éd., 1965. — Sven Stolpe, *Från stoicism till mystik. Studier i drottning Kristinas maximer*, Stockholm, 1959. — Olle Herrlin, *Sensus communis. En studie till problemet om förnuft och känsla i gustavianskt religionstänkande*, Lund, 1942.

Sigfrid Estborn, *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet*, Lund, 1929. — David Lindquist, *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet. Med särskild hänsyn til bön-, tröste-och nattvardsböcker*, Uppsala, 1939.

Elis Malmeström, *Carl von Linnés religiösa åskådning*, Stockholm, 1926. — Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrklight folkliv i äldre tiders Sverige, ibidem*, 1970; *Husandakt, husaga, husförhör och andra folklivsstudier, ibidem*, 1965. — Gustaf Ivarsson, *Johan III och klosterväsendet*, Lund, 1970. — Vello Helk, *Die Jesuiten in Dorpat, 1583-1625*, Odense, 1977. — Ingo Jonsson, *Swedenborgs skapelsesdrama de cultu et amore Dei. En studie av motiv och intellektuell miljö*, Stockholm, 1961. — Signe Toksvig, *Emanuel Swedenborg. Scientist and Mystic*, Londres, 1948 (trad. danoise, Copenhague, 1977). — Hilding Pleijel, *Der schwedische Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland*, Lund, 1935; *Das Kirchenproblem der Brüdergemeinde in Schweden*, Lund-Leipzig, 1938.

Ove Nordstrandh, *Den äldra svenska pietismens litteratur*, Lund, 1951. — Bengt Hellekant, *Engelsk uppbyggelselitteratur i svensk översättning intill 1700-talets mitt*, Lund, 1944. — Åke Andrén, *Nattvardberedelsen i reformationstidens svenska kyrkoliv. Skriftermål och fasta*, Stockholm, 1952. — Sigtrygg Serenius, *Liturgia Svecanae Ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis. En liturgi-historisk undersökning med särskild hänsyn till struktur och förlagor*, Åbo, 1966. — Folke Bohlin, *Liturgisk sång i svenska kyrkan 1697-1897*, Lund, 1970. — Anders Bejbom et Sture Gustafson, *Väckelser och samfund i Sverige*, Stockholm, 2e éd., 1972. — Sven Gustafsson, *Nyevangelismens kyrkokritik*, Lund, 1962. — Alarik Klefbeck, *Etiska ideer i svensk frikyrklig väckelsereligiösitet*, Stockholm, 1928. — Sven Lodin, *C. O. Rosenius. Hans liv och gärning, ibidem*, 1956. — Tore Hulthén, *Jesu regering. En studie i Henric Schartaus teologiska åskådning i jämförelse med ortodox, pietistisk och wolffiansk lärouppfattning*, t. 1, Göteborg, 1969.

Bengt Sundkler, *Nathan Söderblom. His Life and Work*, Uppsala, 1968. — Dick Helander, *Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet*, 2 vol., Lund, 1934, Stockholm, 1939. — Lars Eckerdal, *Skriftermål som nattvardsberedelse. Allmänt skriftermål i svenska kyrkans gudstjänstliv från 1811 års till 1942 års kyrkohandbok*, Lund, 1970. — Oscar Hippel, *Studier till predikans historia under nyromantiken*, 2 vol., Lund, 1924-1926. — Nils Bolander, *Samfund och sångbok. Studier i 1800-talets religiösa strömningar i Sverige med särskild hansyn till nyevangelismen och dess sångdiktning*, Stockholm, 1954. — Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781*, 2 vol., Uppsala-Stockholm-Wiesbaden, 1954-1958.

Olaus Brännström, *Den laestadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet*, Lund, 1962. — Axel Andersson, *Svenska Missionsförbundet, dess uppkomst och femtioåriga verksamhet. Inre Missionen*, 3 vol., Stockholm, 1928-1929. — Bo R. Ståhl et Bertil Persson, *Kulter. Sekter. Samfund. En studie av religiösa minoriteter i Sverige*, 2e éd., *ibidem*, 1971.

4° **Finlande.** — Jaakko Gumnerus, *Michael Agricola. Der Reformator Finnlands. Sein Leben und sein Werk*, Helsinki, 1941. — Olav D. Schalin, *Kulthistoriska studier till belysande av reformationens genomförande i Finland*, 2 vol., Helsingfors, 1946. — Bill Widén, *Katekesinstitutionen i Sveriges och Finlands lappmarker 1744-1820*, Åbo, 1965. — Ingeborg Lagercrantz, *Lutherska kyrkovisor i finländska musikhandskrifter från 1500- och 1600-talet*, 2 vol., Helsingfors, 1948-1972. — W. A. Schmidt, *Ur Finlands fromhetsliv under 1800-talet*, Stockholm, 1947. — G. O. Rosenqvist, *Finlands kyrka i det senaste halvsekets brytningstider*, Helsingfors, 1946.

Geert Sentzke, *Die Theologie Johann Tobias Becks und ihr Einfluss in Finnland*, 2 vol., Helsinki, 1949-1957. — G. O. Rosenqvist, *Det liturgiska arbetet i Finland efter skilsmässan från Sverige*, t. 1, Åbo, 1935. — *Ur de religiösa rörelsernas historia i Finland. Urkunder och forskningar*, 4 vol., Helsingfors, 1915-1939. — Magnus Rosendal, *Den finska pietismens historia i 19. århundradet*, t. 1, Uleåborg, 1903. — P. Boreman, *Læstadianismen. Fennoskandiens märkligaste väckelse och dess förhållande till kyrkan*, Stockholm, 2e éd., 1954. — Helge Nyman, *Den bidande tron hos Paavo Ruotsalainen*, Helsingfors, 1949.

Islande. — Sources : *Sturlunga saga*, trad. du vieil islandais par Julia McGrew, 2 vol., New York, 1970-1974. — Walter Baetke, éd., *Islands Besiedlung und älteste Geschichte* (Aris Isländerbuch, Das Besiedlungsbuch, Das Buch von der Einführung des Christentums, Bischofsgeschichte), Cologne, 1967.

Études : J. C. F. Hood, *Icelandic Church Saga*, Londres, 1946. — Dag Strömbäck, *The Conversion of Iceland. A Survey*, Londres, 1975. — R. Boyer, *La vie religieuse en Islande, 1116-1264, d'après la Sturlunga Saga et les Sagas des évêques*, Lille, 1972. — Jon Helgason, *Island Kirke fra dens Grundlæggelse til Reformationen*, Copenhague, 1925; ... *fra Reformationen til vore Dage*, 1922. — Thordur Tomasson, éd., *Træk af Islandsk Kirke- og Menighedsliv i Nutiden, ibidem*, 1930. — Finn Tulinius, *Arni Helgason og hans helgidaga-prédikanir, ibidem*, 1939. — Arne Møller, *Islands Lovsang gennem tusind Aar*, Copenhague, 1923; *Hallgrimur Péturssons Passionssalmer. En studie over islandsk Salmedigtning fra det 16. og 17. Aarhundrede, ibidem*, 1922.

Voir aussi les principaux dictionnaires; vg DHGE, art. *Danemark* (t. 14, 1960, 57-67) et *Finlande* (t. 17, 1971, 217-231); LTK, 2e éd., art. Dänemark, Finnland, Norwegen, Schweden; etc.

Åge Holter.

NORTON (Jean), chartreux, † 1522. — Des débuts de la vie de John Norton nous ne savons rien. Il entra chez les chartreux en 1482. Lui-même le dit dans sa *Devota Lamentatio*, en relatant une vision, « ... le vendredi avant la fête de la Pentecôte, dans ma troisième année en cette sainte religion : en l'an du Seigneur 1485, aussitôt après la messe, alors que j'étais assis dans ma cellule, soudainement ravi en esprit, je vis apparaître la très glorieuse Souveraine des anges, Marie Mère de Jésus... » (Lincoln Cathedral Library, ms 57 [A. 6. 8], f. 79v-80r). Sa *Musica Monachorum* (même ms, f. 27r) s'achève sur ces mots : « Ici prend fin la *Spiritualis Musica Monachorum*, publiée

par le vénérable et pieux 6e prieur de Mountgrace, alors qu'il faisait heureusement fonction de procureur en cette même maison ». Cependant il semble bien qu'il était entré dans l'ordre en la chartreuse de Coventry, après avoir été au préalable dans un autre ordre moins sévère. En effet, à la fin de son traité sur la vie solitaire (Bodleian Library, Oxford, ms Lat. th. d. 7, f. 200), nous lisons cette indication : « Ici prend fin un certain écrit du dévot père dans le Christ, D. John Norton, précédemment moine dans une maison de l'Ordre des chartreux, près de Coventry. Après avoir fait l'expérience de la vie commune dans le cloître, il avait opté avec ferveur pour une vie solitaire à l'écart ». On ignore à quelle date il passa à Mountgrace; mais il y fut prieur de 1509 à 1522, après avoir été un temps procureur. La maison, durant son priorat, fut en plein élan spirituel et les moines de Mountgrace firent preuve, lors de la Réforme, d'un attachement digne d'éloge à leur vocation.

Le ms 57 [A. 6. 8] de Lincoln Cathedral Library, légèrement lacunaire et datant d'environ 1530, contient : *Musica Monachorum* (f. 1r-27r), *Thesaurus Cordium vere Amancium* (f. 28r-76v) et *Devota Lamentacio devoti Johannis Norton prioris* (f. 77r-95v). Le ms Lat. th. d. 7 de la Bodleian Library d'Oxford renferme un court traité de Norton sur la vie solitaire (f. 200).

Les traités de Norton, comme ceux de Richard Methley, son confrère de Mountgrace (DS, t. 10, col. 1100-1103), dérivent de son expérience quotidienne de la vie religieuse. Ils témoignent d'une remarquable connaissance méditée de l'Écriture. Le Christ est souvent montré conversant avec le chartreux, pendant qu'il prie ou s'adonne à la *lectio divina*. Bien que Norton soit recommandé, dans le ms de Lincoln Cathedral Library, par des lettres d'introduction de William Melton, chancelier de la cathédrale d'York, sa dévotion sensible, éminement affective, paraît manquer d'un certain équilibre. Malgré la conviction qu'il avait d'être favorisé de grâces extraordinaires, ses écrits ne montrent qu'un moine généreux et fervent, profondément attaché à son Ordre et qui vraisemblablement n'était pas allé bien loin au-delà de la *via purgativa*. Ses ouvrages néanmoins furent manifestement appréciés par des membres de sa communauté.

La *Musica Monachorum* comporte sept chapitres : « De la tristesse causée par le grand nombre de paroles et de la consolation que Dieu lui oppose; de l'oraison; de la correction fraternelle; comment l'homme peut prier de manière pure; du grand soin à avoir de la pureté de cœur; de la vraie obéissance et des murmures; encore de l'obéissance ». La plus grande partie du traité est consacrée à la pratique de l'obéissance : « car en une pure obéissance toutes les vertus sont acquises et toutes sont nourries et sans elle il n'est point de vertu parfaite... » (f. 8v).

Norton le souligne en particulier à propos de son propre ordre : « Aussi dit-on les vrais chartreux bienheureux entre tous, en raison de leur obéissance toute pure, car les anges s'en émerveillent... » (f. 11r). « Le chœur des dominations se réjouit de leur pure obéissance, de leur éminente pauvreté, de leur assiduité à la prière continue et fervente... » (f. 17r). Son exposé sur l'obéissance est basé sur un grand nombre d'*exempla* tirés de l'Écriture. Le conseil que lui donne le Christ au sujet de la prière est d'ordre courant : « O doux fils, si tu veux prier purement sans pensée dommageable, pratique souvent la *lectio sacra* et elle te défendra, elle te protégera, à l'heure de la prière, contre les pensées multiples, pernicieuses à l'esprit, afin que la mémoire de l'esprit merveilleusement enflammée s'élève mieux vers moi dans les hauteurs des cieux ».

Le *Thesaurus Cordium vere Amancium*, divisé en trois parties, traite des difficultés que rencontre le solitaire dans la réalisation de sa vocation cartusienne.

La *Devota Lamentatio* fut inspirée par la vision (dont nous avons parlé au début) de la Vierge Marie, entourée d'une foule de vierges, toutes revêtues de l'habit des religieuses cartusiennes. Norton y rapporte comment lui furent montrées les demeures du ciel.

Lawrence Hendricks, *The London Charterhouse : Its Monks and Martyrs*, Londres, 1889, p. 292-293. — Mary Bateson, art. Norton, dans *DNB*, t. 14, p. 658-659. — Sanford Meech et H. E. Allen (éd.), *The Book of Margery Kempe*, coll. The Early English Text Society 212, 1940, p. xxxvi-xxxvii, 330. — E. Colledge et Joyce Bazire (éd.), *The Chastising of God's Children and the Treatise of Perfection of the Sons of God*, Oxford, 1957, p. 24, 52-53, 56, 58-59, 271. — A. G. Dickens, *The Writers of Tudor Yorkshire*, dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 5e série, t. 13, 1963, p. 49-76. — J. Hogg, *Mount Grace Charterhouse and Late Medieval English Spirituality*, coll. Analecta cartusiana 82/3, 1980, p. 1-43, surtout 40-43; *Mount Grace Charterhouse and late Medieval English Spirituality*, même coll. 64, sous presse, donnera l'édition critique des œuvres de Norton.

James Hogg.

NOTARAS (Michel), métropolite et ermite, 1731-1805. Voir Macaire de Corinthe, DS, t. 10, col. 10-11.

NOTKER LE BÈGUE (bienheureux), bénédictin, † 912. — Moine bénédictin, né probablement en Suisse, à Jonschwill (canton de Saint-Gall), vers 840, d'une famille inconnue, Notker fut éduqué et formé à l'abbaye de Saint-Gall, alors centre religieux et culturel fameux, par les moines Ison et Moengal l'irlandais (ou Marcel), ancien abbé de Bangor. Notker devint lui-même maître de l'école claustrale : parmi ses élèves on conserve les noms de Salomon, évêque de Constance (891-920), et de Waldo, évêque de Freising (883-906). Religieux pieux et zélé, affecté d'un défaut de prononciation qui lui valut son surnom (« Balbulus », bègue), hôtelier et bibliothécaire, il laisse une production littéraire assez variée, où la première place revient à des séquences et à des tropes liturgiques. Il s'est particulièrement adonné à la littérature et à la musique. Son érudition était réputée. Ses écrits attestent une culture monastique traditionnelle : Bible, Pères de l'Église, sciences exactes. C'est probablement un des plus grands poètes monastiques médiévaux, qui vécut en pleine décadence de l'empire carolingien. Il mourut à Saint-Gall le 6 avril 912.

Il est l'objet d'un culte liturgique local, le 6 avril, et depuis la récente réforme liturgique, seulement le 7 mai (anniversaire de la translation de ses reliques, en 1537). La *Vita Notkeri*, du 13e siècle, est dépourvue de valeur historique (BHL, n. 6251).

Il ne faut pas le confondre avec des homonymes, parmi lesquels *Notker* le Médecin ou le Physicien † 975, et *Notker le Teutonique* ou *le Lippu* † 1022, linguiste important dans l'histoire de la philologie germanique.

Œuvres. — 1) *Liber sequentiarum* ou *Liber ymnorum* : 40 séquences ou tropes liturgiques; cette œuvre reprend un travail de jeunesse réalisé avec l'aide de ses précepteurs Ison et Moengal; la poésie en est simple et contemplative, sans envolées lyriques, et convient bien

à la liturgie. Éd. par B. Pez, dans *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 1, Augsbourg, 1721, col. 15-42; PL 131, 1005a-1026c; PL 87, 43ab, 59bc; W. von den Steinen, *Notker der Dichter...*, cité *infra*, t. 2, p. 12-90. — Dans les *Analecta hymnica medii aevi* de G. M. Dreves et C. Blume, les pièces de Notker sont disséminées dans le t. 53 (Leipzig, 1911).

2) *Epistola ad Liutwardum* : préface du n. 1 écrite entre 884 et 887; éd. PL 131, 1003c-1004d, et von den Steinen, t. 2, p. 8-11. — 3) *Erchanberti breviarii regum Francorum continuatio* : continuation d'une chronique historique pour les années 840-881; éd. dans MGH *Scriptores*, t. 2, Hanovre, 1829, p. 329-330. — 4) *Formulae* dites *Sangallenses* ou de Salomon III de Constance : recueil de modèles d'actes juridiques de droit public et privé; l'attribution à Notker est discutée. Éd. PL 131, 1163-1170; MGH *Leges*, sectio 5 *Formulae*, Hanovre, 1886, p. 380-390; cf. DACL, t. 5, 1923, col. 1915; art. *Formelbücher*, LTK, t. 4, 1960, col. 210.

5) *Notatio de viris illustribus* : programme de culture classique et chrétienne dédié à son disciple Salomon, futur évêque de Constance; éd. B. Pez, *op. cit.*, col. 1-14, PL 131, 993c-1004a; cf. E. Dümmler, *Das Formelbuch des Bischofs Salomo III von Konstanz...*, Leipzig, 1857, p. 64-78. — 6) *Sermo sancti Galli* : éd. et étude par W. E. Willwoll, *Ist Notker Balbulus der Verfasser des Sermo Galli?*, dans *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, t. 35, 1941, p. 4-28, 114-139, 180-208 (éd. p. 7-19; discussion de l'authenticité).

7) *Vita sancti Galli fragmenta*, en vers et en prose; éd. MGH *Poetae*, t. 4/2, Berlin, 1923, p. 1094-1108. — 8) *Martyrologium* : éd. PL 131, 1029b-1164b; il dépend du martyrologe d'Adon (vers les années 850/860); cf. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge...*, Paris, 1908, p. 679-681. — 9) *De gestis Karoli imperatoris libri duo* : attribution douteuse; les sources utilisées sont toujours indiquées; c'est la principale source du mythe médiéval de Charlemagne. Éd. MGH *Scriptores*, t. 2, Hanovre, 1829, p. 731-763; H. F. Haefele, MGH *Scriptores rerum germanicarum*, nova series, t. 12, Berlin, 1959 (texte, p. 1-93); cf. Th. Siegrist, *Herrscherbild und Weltsicht bei Notker... Untersuchungen zu den Gesta Karoli*, Zurich, 1963.

10) *Epistola ad Ruodpertum* : lettre de justification à la suite d'une accusation injuste; PL 131, 1163c-1164d. — 11) *Epist. ad Lantbertum*, sur la valeur des lettres de l'alphabet comme signes mélodiques et rythmiques; PL 87, 37a-38b; J. Froger, *L'épître de N. sur les « lettres significatives »*, dans *Études grégoriennes*, t. 5, 1962, p. 23-71. — 12) *De musica* : attribution peu sûre, bien que certifiée par Sigebert de Gembloux (PL 160, 571ab).

L'ouvrage essentiel est : W. von den Steinen, *Notker der Dichter und seine geistige Welt*, 2 vol., Berne, 1948-1949.

J. François, *Bibliothèque générale ... de l'Ordre de saint Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 337-338. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, 1911, p. 354-367 (2e éd., 1959). — DTC, t. 11, 1931, col. 805-806. — L. H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, t. 2, Mâcon, 1937, col. 2684-2691. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 2, Maredsous, 1942, *passim*. — *Vie des saints et des bienheureux*, t. 4, 1946, p. 151-153.

Stammler-Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 5, Berlin, 1955, col. 735-775. — K. Langosch, *Die deutsche Literatur des lateinischen Mittelalters*, Berlin, 1964, p. 35-40 et table. — L. Thorpe, *Eginhard and Notker... Two lives of Charlemagne*, Harmondsworth, 1969.

EC, t. 8, 1952, col. 1961-1962. — LTK, t. 7, 1962, col. 1052. — BS, t. 9, 1967, col. 1075-1076.

DS, t. 1, col. 316, 1416; t. 7, col. 293, 333.

Réginald Grégoire.

NOUET (Jacques), jésuite, 1605-1680. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. Vie. — « Les Nouet étaient une ancienne famille bourgeoise qui fut anoblie par ses charges. A la date du 8 mars 1612, Jacques Nouet, seigneur du Châtin, perdait sa première femme, Jeanne Mauboussin, qui laissait de lui trois enfants, savoir Anne, alors âgée de 8 ans, Jacques, le futur jésuite, âgé de 7, et Jean, âgé de 5 » (*Recherches sur la paroisse de Vallon*, par R. M., Le Mans, 1856, p. 236). Jacques Nouet, le fils, était né au diocèse du Mans, à Loué, à dix lieues à peine de La Flèche, où s'élevait depuis peu le collège Henri IV dirigé par les jésuites. C'est là qu'il fit ses études.

L'homme qui, à La Flèche, influa le plus profondément sur Jacques Nouet fut son professeur de philosophie, Pierre Meslant : « J'ai connu un Père de notre Compagnie nommé le P. Meslant : c'était un vrai saint; jamais je n'ai vu d'homme plus réglé. Passant par la Normandie, il mourut à Bernay, et proche de la mort il disait avec joie : Grâce à Dieu je ne pécherai plus, je n'offenserai plus mon Dieu ». La même citation reviendra dans la retraite *Pour acquérir l'amour pur* et dans la retraite *Pour se préparer à la mort*. Il citera encore un texte autographe du Père Meslant qu'il a entre les mains pour illustrer son chapitre « Des blessures de l'amour divin ».

En juillet 1623, lors du passage du provincial Ignace Armand, Jacques Nouet se présenta comme candidat à la Compagnie de Jésus et fut dirigé sur le noviciat de Rouen, où l'office de recteur et maître des novices était tenu depuis un an par Louis Lallemant, alors âgé de 35 ans (DS, t. 9, col. 125-135). Il y entra le 1er septembre 1623. On conserve deux listes d'annotations de Lallemant sur les talents de ses novices. Voici le signalement de Jacques Nouet pour la première année : bonne intelligence, bon jugement, grande prudence pour son âge, aptitudes à la prédication et aux choses spirituelles. La seconde année, Lallemant insiste sur son excellente intelligence et ses dispositions pour les études.

Les deux années de philosophie faites à La Flèche, avant d'entrer dans la Compagnie, ayant été jugées suffisantes, on lui donna une année supplémentaire d'études littéraires au collège de Bourges, puis il commença sur place sa « régence » comme professeur de cinquième, prenant en charge tous les élèves d'une année (entre 120 et 150 selon les cas) et les portant successivement en quatrième, troisième et seconde. En 1630, toujours à Bourges et surveillant un groupe de pensionnaires, il entre en théologie. Son recteur, J.-B. Rollin, fait le plus grand éloge de ses talents. A la fin de sa troisième année de théologie, il est ordonné prêtre à 27 ans. Sa quatrième année achevée, on le retient encore pour enseigner deux ans la rhétorique. Arrivé à Bourges à 20 ans, jeune étudiant et « lecteur à table », il en repart à 31 pour enseigner dans la première chaire de rhétorique de la province, à Paris, où il est aussitôt chargé du discours latin de rentrée. Il y travaille dès le mois d'août et le soumet au célèbre Père D. Petau.

Quelque temps avant son départ de Bourges était survenu l'événement spirituel qui éclaire toute sa vie. Le fait se situe, semble-t-il, en mars 1632. Peu avant la fête de saint Joseph, Louis Lallemant, directeur spirituel des jésuites encore en formation, appelle Jacques Nouet et Paul Ragueneau et leur offre de demander avec eux à saint Joseph la grâce qu'ils

désirent. Nouet demande de parler et d'écrire dignement de Notre Seigneur. Pierre Champion, qui rapporte le fait, ajoute avec raison : « Cette grâce a paru avec éclat dans tout le cours de sa vie. Ses prédications et ses livres en ont été des preuves, et surtout son grand ouvrage de Jésus-Christ, qui lui a coûté le travail de plusieurs années et qu'il n'a achevé que peu avant sa mort » (*La Vie et la Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Paris, 1694, p. 20).

Après son Troisième An, c'est d'abord vers la prédication que Nouet fut orienté; il est affecté successivement aux deux plus grands collèges, La Flèche, puis Paris. Dès l'automne 1642 il est nommé à la maison professe de Paris, le plus jeune des prêtres de la communauté, chargé des prédications des dimanches et de l'Avent dans l'église.

Aussitôt après la mort de Richelieu (1642), le manuscrit d'Antoine Arnauld *De la fréquente communion* était passé chez l'imprimeur. Le 16 août, avant l'achevé d'imprimer, « après avoir invité ses auditeurs, dans son sermon précédent, à venir l'entendre sur une matière nouvelle, curieuse et très importante au salut des âmes et à la gloire de Dieu », Nouet commença de cette manière : « Il n'y a peut-être pas un de vous, Messieurs, qui ne sache ce que j'ai appris aussi avec regret, qu'il y a certains esprits dans Paris, lesquels, sous prétexte de piété et de réformation, se glissent dans le cabinet des grands et à la ruelle des dames pour y débiter une des plus mauvaises doctrines qui aient été dans l'Église depuis un long temps. Ce sont ceux-là qui disent que la fréquente communion est un abus introduit dans l'Église depuis quelque temps ». Arnauld répliqua aussitôt par un *Avertissement sur quelques sermons prêchés à Paris contre le livre de la Fréquente communion*.

L'attaque de Nouet contre le puissant Arnauld lui valut de lire à genoux devant divers évêques et ses propres supérieurs une formule de « satisfaction » (29 novembre 1643).

Durant l'été 1646, il fut appelé à la direction du collège d'Alençon. En 1649-1650, il est à Moulins; en 1650-1652 au collège de Rouen. Durant ce temps on prend à Bourges des informations sur son aptitude à un nouveau gouvernement et il est en effet nommé recteur du collège d'Arras pendant l'été 1652. C'est dans la charge de recteur d'Arras qu'il doit prêcher à Notre-Dame de Paris le carême 1653, puis en 1654 celui de Saint-Gervais. Il demande à être libéré du gouvernement pour se consacrer entièrement à la prédication, ce qui lui est accordé. Rentré d'Arras à Paris durant l'été 1654, il sera désormais jusqu'à sa mort, le 21 mai 1680, membre de la maison professe. En 1666, âgé de 61 ans, il dût abandonner les grandes chaires à cause de la faiblesse de sa voix.

2. Œuvres. — En 1653 Nouet fait paraître, en le dédiant à l'archevêque Jean-François de Gondi, le *Bouquet de myrrhe, ou considérations diverses sur les plaies de N.S.J.C.*, traduction sur une adaptation latine faite en 1638 par G. Bucellini du *Fascetto di mirra*, publié en 1635 par Vincent Carafa (cf. DS, t. 2, col. 132-134); rééd. Paris-Tournai, 1858. C'est une série de 120 gloses très brèves sur des expressions de saint Bernard dans les homélies sur le *Cantique des cantiques* et sur d'autres interprétations accommodatices de l'Écriture.

En 1657, par ordre de ses supérieurs, il doit rédiger la majeure partie des *Responses aux Lettres provinciales publiées par le secrétaire de Port-Royal contre les Pères de la Compagnie de Jésus sur le sujet de la morale des dits Pères* : la préface du recueil et toute la deuxième réponse (sauf, à la fin, la « Réponse d'un théologien », qui est du P. Brisacier) est de lui. — En 1661, chez François Muguet, qui se réservera désormais l'exclusivité de ses œuvres, paraissait un opuscule anonyme *De la dévotion à l'ange gardien*, autre manifestation de sa piété et de la piété au 17e siècle (DS, t. 1, col. 605-606) (2e éd., 1661; trad. ital.).

Puis il édite, sous son nom cette fois, *La présence de Jésus-Christ dans le très-saint sacrement, pour servir de réponse au Ministre qui a écrit contre la Perpétuité de la Foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* (Paris, 1666; 2e éd., 1667). Au Ministre Jean Claude, comme à Blaise Pascal, Nouet reconnaît « la gloire de bien écrire ». Lui-même, comme écrivain, manie avec précision la rhétorique; il est parfois pressant dans ses interrogations et ses raisonnements, mais il a le souffle court, peu de souplesse dans les constructions, peu d'images, peu de couleurs. S'il est intervenu, c'est par dévotion à l'eucharistie, car Nicole et Arnauld, visés directement par Jean Claude, préparaient leur réplique personnelle.

L'année 1668-1669 est la seule où le catalogue de la maison professe donne à Nouet le titre de *scriptor* : de nouveau sur l'ordre des supérieurs, il rédigeait un ouvrage de controverse, mais celui-ci ne put paraître à cause de la « paix clémentine ». Nous en ignorons même le sujet.

Ces divers retards expliquent comment la série des écrits qui feront la célébrité de Nouet attendit la 69e année de l'auteur pour commencer à paraître. Une collection complète des premières éditions étant quasi introuvable (cf. bibliographie), nous citerons la réédition la plus répandue, celle des Frères Périsse (Lyon-Paris, 1830-1840) : *Œuvres*, 26 volumes, suivies de Tables générales, auxquels s'ajoutera un 27e volume, publié d'abord chez Vaton (Paris, 1839) sous le titre : *Méditations spirituelles, à l'usage des personnes qui veulent avancer dans la perfection*, données, selon l'éditeur, aux Ursulines de la rue Saint-Jacques. Cette édition Périsse modernise l'orthographe et les expressions vieillies; elle adopte un ordre qui n'est pas celui des éditions originales, mais elle donne un texte suffisamment fidèle.

L'ecclésiastique anonyme qui prépara cette présentation ayant découvert dans une des éditions posthumes un opuscule latin, abrité sous le privilège de 1674 mais que Nouet n'avait certainement pas destiné à la publication, eut l'idée de grouper autour de ces *Exercitia spiritualia* divers documents également en latin destinés aux jésuites et aux prêtres désireux de revenir, à la suite du P. Roothaan, à une interprétation plus littérale des *Exercices* de saint Ignace. C'est le volume 21 de l'édition Périsse. Le texte de Nouet est un bref commentaire de celui de saint Ignace pour la retraite annuelle d'un jésuite, et c'est, à ce titre, la plus personnelle des retraites de Nouet. On y voit plus nettement qu'ailleurs le sérieux un peu sévère de sa dévotion, son manque d'imagination, mais aussi et surtout sa ferveur et son amour du Christ :

« Ingressus solitudinem, cogita tibi Christum Dominum adesse propitium, quicum remotis arbitris seclusisque omnibus curis ac negotiis solus cum solo sincere et serio de tua perfectione ad maiorem eius gloriam per octiduum agas »; et voici la conclusion de la dernière méditation : « Tota haec sit vita tua : ad Christum ire, a Christo exire et redire ad Christum. Ad Christum ire per orationem, a Christo exire per actionem et ad Christum redire per recollectionem, examina et poenitentiam. Ad Christum ire ut gratiam petas; a Christo exire ut Christo servias; ad Christum redire ut defectibus tuis medearis et fervorem amoris redintegres ».

Nouet développera cette dernière pensée comme conclusion de la *Retraite sur la vie religieuse* : « Entrez

dans le cœur de Jésus par l'oraison. Sortez du cœur de Jésus pour aller travailler pour Jésus. Rentrez au cœur de Jésus le plus tôt que vous pourrez... par des élévations fréquentes de cœur..., par l'examen et par la pénitence : entrez, sortez et rentrez ainsi dans le cœur de Jésus. Établissez-y votre demeure, âme chrétienne; mais quand vous y serez, ne vous contentez pas d'y demeurer seule; attirez-y toutes celles que vous pourrez ».

Cette pensée est aussi le thème général du grand ouvrage publié durant les six dernières années de sa vie et l'année qui suivit (1674-1681) : *L'homme d'oraison; sa conduite dans les voies de Dieu, contenant toute l'économie de la méditation, de l'oraison affective et de la contemplation; ses retraites; ses méditations et ses entretiens pour tous les jours de l'année; ses lectures spirituelles.*

Le début de la *Préface* situe parfaitement l'ouvrage : « Vous êtes chrétien, et cette qualité qui vous est si glorieuse vous oblige à prendre les sentiments de Jésus-Christ et à vivre de son esprit. Or si vous n'aimez l'oraison, certainement vous n'avez pas l'esprit de Jésus-Christ car il l'a singulièrement aimée et pratiquée d'une manière si sublime qu'on peut dire que c'est l'Homme d'oraison par excellence ». Dans cette même préface, Nouet annonce trois parties ou tomes : « Le premier contient la conduite de l'homme d'oraison..., le second comprend ses retraites annuelles..., le troisième, qui est encore de plus grande étendue, lui fournit le sujet de ses entretiens et méditations pour tous les jours de l'année ». Les lectures spirituelles apparaissent pour la première fois dans une édition en partie posthume : Nouet, étant mort en mai 1680, ne vit paraître que le premier des trois volumes. Encore le troisième n'est-il pas entièrement achevé.

a) *La conduite de l'homme d'oraison dans les voies de Dieu* est un directoire général de l'oraison mentale. La modestie et la maturité de l'auteur se manifestent dans la sérénité de l'exposé, où il n'intervient presque jamais, sinon pour souligner l'importance de certaines notations. Il se contente de rappeler la doctrine chrétienne traditionnelle en partant de l'Écriture et des Pères, et en citant de nombreux auteurs classiques et jusqu'aux derniers saints canonisés, Thérèse d'Avila et François de Sales. Aux mystiques spéculatifs il préfère les auteurs simplement affectifs, Bernard, Bonaventure, les Victorins, Hugues et surtout Richard de Saint-Victor, Laurent Justinien, Denis le Chartreux. Il ajoute beaucoup d'exemples, choisis de préférence dans sa famille religieuse. On remarque aussi que, à côté de la méditation, « il recommande, et encore davantage, l'oraison affective...; il insiste beaucoup sur les dons du Saint-Esprit; la contemplation active est pour lui l'aboutissement normal de la méditation, et il la distingue nettement de la contemplation infuse qui, elle, est donnée par Dieu à qui il veut » (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 358, n. 137). Mais, fidèle aux consignes des supérieurs généraux de l'époque, il met en garde contre le désir des conduites extraordinaires : « Les grâces d'oraison n'exemptent pas des lois communes de la providence divine qui conduit les hommes par les hommes et l'anachorète (dont l'exemple précède) ne devait pas désirer apprendre par des voies extraordinaires ce que ses semblables lui pouvaient enseigner par les voies ordinaires de la grâce ». Quand il parle de la contemplation et de l'union avec Dieu, il procède par descriptions successives, évitant le plus possible les considérations spéculatives et conseillant avec insistance la voie royale de l'humilité, selon l'enseignement d'Alvarez de Paz. Il conclut tout l'ouvrage par un entretien qui exprime sa dévotion personnelle la plus notable : *De la parfaite union avec Dieu dans le très saint Sacrement.*

b) *Les retraites.* — La *Première retraite pour tous ceux qui veulent régler leur vie et penser sérieusement à leur salut, prise du livre des Exercices de saint Ignace*, forme dans les éditions du 19e siècle un copieux volume de 440 pages. On y trouve une piété constante, simple et solide. Après cette retraite fondamentale de dix jours, Nouet propose une série de six retraites de huit jours destinées surtout au renouvellement annuel de la ferveur. Elles comportent chacune un thème unique dont il éclaire lentement tous les aspects. Voici ces thèmes dans l'ordre de l'édition Périsse : l'esprit de Jésus; la fin de l'état religieux; la paix de l'âme; l'amour pur; la conformité avec la volonté de Dieu; l'amour des croix. Le pôle commun de tous ces entretiens est encore le Christ. Avec insistance et sérénité, Nouet montre en lui la voie unique, la vérité totale, la vie parfaite.

c) *Les méditations et entretiens.* — La continuation normale des retraites annuelles se trouve dans les méditations quotidiennes, les entretiens et les lectures spirituelles pour tous les jours de l'année. Cet ensemble n'occupe pas moins de 18 volumes dans l'édition Périsse. Les sections diverses sont introduites par des préfaces particulières qui situent chaque période liturgique ou chaque série de mystères par rapport à celui qui est le centre de tout, le Christ Seigneur : « Nous avons un paradis bien meilleur et plus agréable que celui de nos premiers parents. Ce paradis est notre Seigneur Jésus-Christ ». Parmi les préfaces aux méditations, celle qui introduit à la *Vie de Jésus conversant avec les hommes* est devenue célèbre dans l'histoire de la dévotion au Cœur de Jésus. Une phrase surtout nous semble définir de façon précise la position de Nouet : « Quel plus grand plaisir que d'être toujours avec Jésus-Christ, qui est l'ami du monde le plus fidèle et le plus doux, de travailler avec lui, d'agir de concert et d'intelligence; de vivre au moins selon son cœur » : le cœur ne remplace pas la personne de l'ami, mais il représente si bien l'essentiel de ses qualités qu'on en vient à désirer vivre à l'intérieur pour ne pas sortir de l'amour qu'il représente. Quant à la *Retraite pour se préparer à la mort* « prise des dernières paroles et actions de Jésus-Christ, depuis son retour dans la Judée jusqu'à sa Passion », elle est introduite par cette observation : « Jusqu'ici la vie de Jésus conversant avec les hommes a pu nous apprendre à bien vivre. Vous ne sauriez maintenant choisir de meilleur maître pour vous apprendre à mourir ».

d) *Les lectures spirituelles.* — Soutenu par son désir d'exprimer aussi complètement que possible son amour du Christ, Nouet entreprend à 72 ans un nouveau cycle annuel d'entretiens qu'il appellera « lectures spirituelles ». Il en compose 374, qui occuperont 1890 pages, soit une moyenne de cinq pages par jour : *La Dévotion vers Notre Seigneur Jésus Christ. Souverainement bon: Souverainement grand: Souverainement saint. Pour servir de lecture spirituelle à l'Homme d'oraison pendant tout le cours de l'année.*

Il resterait à parler de la direction spirituelle des religieuses et des laïcs. Les couvents qui demandaient des jésuites étaient nombreux dans le faubourg Saint-

Antoine et dans tout Paris. A partir de 1661, c'est dans leurs églises surtout que prêche Nouet : ursulines de Sainte-Avoye et de la rue Saint-Jacques; religieuses de Saint-Antoine des Champs, de Sainte-Claire, de Saint-Thomas; annonciades de la rue Culture-Sainte-Catherine; carmélites de la rue Chapon; visitandines de la rue Saint-Antoine. Aucun de ces couvents ou de leurs héritiers ne nous a fourni de lettres de direction du Père Nouet.

De 1640 à 1680 Jacques Nouet a joué à Paris un rôle discret mais notable dans la vie religieuse du grand siècle. Pendant un quart de siècle on entend sa voix dans les chaires de la ville. Cependant c'est principalement comme directeur et maître spirituel que son action s'est fait sentir alors et longtemps après. D'une manière moins brillante que J.-B. Saint-Jure, auquel il succède, et avec une attention particulière à la vie d'oraison, il concentre les esprits et les cœurs sur la personne du Christ, avec une grande fidélité à la tradition ignatienne qu'il possède et dont il vit. Sa dévotion au cœur de Jésus est dans la ligne des grands spirituels du moyen âge et des jésuites qui l'ont précédé, proche de l'Évangile, visant à l'imitation et au service du Christ dans la piété et le dévouement.

« On a beaucoup de peine à donner sa bibliographie », écrivait P. Pourrat (cité *infra*), et Sommervogel avoue qu'il n'a pas rencontré les éditions originales de *L'Homme d'Oraison*. On peut cependant, semble-t-il, donner les indications suivantes, en dehors des œuvres déjà citées :

L'Homme d'oraison, sa conduite..., chez François Muguet, Paris, 1674. La permission du provincial Jean Pinette, du 13 avril 1674, vaudra pour tous les ouvrages suivants. F. Muguet obtint en 1677 pour 50 ans, un privilège pour les œuvres de Nouet. — *L'Homme d'oraison. Ses retraites annuelles...*, 1re retraite, 1674. — *... Ses méditations et entretiens...*, 1re partie, achevé d'imprimer 19 novembre 1674; 2e partie, 1677; 3e partie, 1679. — *La vie mystique de Jésus dans le très Saint Sacrement* (devenue 4e partie des méditations), 1675. — *La vie de Jésus dans les saints* (5e partie des *méditations*), 1677. — *La dévotion vers N.S.J.C...*, 1re partie, 1679; 2e partie, 1680; 3e partie, 1681. — Traductions des *Méditations et entretiens* : allemande, Prague, 1732; anglaise, Baltimore, 1855; italienne, Macerata, 1790.

Retraite pour se préparer à la mort, 1675 ou 1676. — *Exercitia spiritualia S. P. Ignatii. Explicata per Rev. Jacobum Nouet. Post editionem Parisiensem prima in Germania*, Dillingen, 1686; Sommervogel donne ces *Exercitia* comme édités en 1674; on les trouve reliés à la suite de la 3e retraite dans une édition de 1703, à Paris; trad. espagnole, Madrid, 1750. — *Méditations et entretiens sur le bon usage des Indulgences et sur les préparations nécessaires pour gagner le jubilé*, 1677.

De la correspondance de Nouet comme directeur, il nous reste une lettre dans l'*Année sainte* de la Visitation (t. 1, p. 245) et une lettre aux Archives S. J. de Chantilly, reproduite dans AHSI, t. 46, p. 336-337 (cité *infra*).

On trouvera l'indication des sources imprimées et manuscrites dans l'étude, que cet article résume, de G. Bottereau, *Jacques Nouet, S. I., 1605-1680*, dans AHSI, t. 46, Rome, 1977, p. 299-341. Il n'existait jusqu'ici que des notices sommaires ou partielles. — P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1928, p. 78-82. — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 3, Paris, 1928, p. 128-137. — A. Pottier, *Le Père Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. 3, Paris, 1929, p. 188-213. — H. Bremond, *Histoire littéraire...*, *passim* (cf. tables générales, Paris, 1936). — J. Robin, dans *L'enseignement spirituel du Vénérable Louis-Marie Baudouin*, Paris, 1948, étudie, p. 30-45, l'influence de Lallemant, Rigoleuc et surtout Nouet sur Baudouin.

DS, t. 1, col. 821-822; — t. 2, col. 456, 941, 1031, 1279, 2322; — t. 3, col. 603, 766, 1756; — t. 4, col. 1545, 1590, 1604, 1608, 1610-1611; — t. 5, col. 11, 372-373, 948, 962. — t. 7, col. 86, 98; — t. 9, col. 133, 248, 271, 842, 1077.

Georges Bottereau.

NOULLEAU (Jean-Baptiste), oratorien, 1607-1672. — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.*

1. Vie. — Né en 1604, à Saint-Brieuc, dans une famille d'échevins et de magistrats, Jean-Baptiste Noulleau fait ses premières études dans sa ville natale jusqu'à quatorze ans, les poursuit à Rennes, puis à Nantes (théologie) où il rencontre les oratoriens, enfin à Paris où il entre à l'Oratoire. Reçu dans la maison de Saint-Magloire au commencement de 1624, il est ordonné prêtre en décembre 1629. On le retrouve en 1634 à Angers; il lui est permis à la fin de 1638 de demeurer à Saint-Brieuc, au mois de mars 1639 d'accepter l'archidiaconé de la ville, puis, à dater du 18 janvier 1640, le bénéfice de théologal qu'il va conserver jusqu'à sa mort. En 1641 il est porté résident à la communauté oratorienne de Saint-Malo. En 1644 il réside à Saint-Brieuc. S'il lui arrive de prêcher ailleurs, à Paris notamment, c'est dans le diocèse de Saint-Brieuc que se manifestent surtout ses dons et son zèle de prédicateur.

Il y a été appelé ou retenu par l'évêque du lieu, Villazel, qui a pu l'apprécier au cours de l'avent et du carême 1633-1634. L'estime était réciproque et Noulleau célèbrera l'esprit et les vertus du prélat dans une brochure : *Le modèle d'un grand évêque en la personne de feu M. Étienne de Villazel* (Paris, 1665). Celui-ci meurt dès 1641. Le successeur, Denis de la Barde, « n'hérita pas, comme dit Batterel, des sentiments de son prédécesseur en faveur du théologal ». Un sentiment aigu et véhément de la justice, un zèle sans timidité pour la réforme des mœurs, et même des institutions, ont vite fait d'irriter ceux qui se sentent concernés, au sein du chapitre, parmi les grands, et notamment l'évêque.

Dans un sermon de 1643, à Saint-Brieuc, pendant l'assemblée des États, Noulleau accuse : les grands n'ont « d'autre règle que leur politique, les prélats que leur grandeur et leur ambition, le peuple que l'intérêt et le plaisir ». Et s'il arrive que ses paroles de réformateur soient mal reçues, il y ajoute généralement en publiant la justification de ses propos sous formes de brochures. C'est ainsi qu'il publie un *Traité de l'extinction des procès*, qui peut mécontenter plaideurs et juges, un autre sur *La discipline ecclésiastique*, etc.

En 1647, l'évêque interdit à son théologal de monter en chaire et les magistrats ne se pressent pas de lui rendre justice. Mais le théologal a le sentiment de ses devoirs et de ses droits. Faute de pouvoir prêcher à l'église, il enseigne « dans les rues, les carrefours et les grands chemins ». En 1649, l'évêque lui interdit non seulement la prédication, mais le confessionnal et la messe. A cette mesure Noulleau réplique par un *Traité de la sainte liberté de la parole de Dieu et de la fermeté du prédicateur évangélique*. Et, comme l'interdiction ne l'atteint que dans la ville, il va prêcher ailleurs, là où on l'accueille. En 1654, l'évêque étend l'interdiction à tout le diocèse. Le théologal se retire alors sur les confins du territoire, à proximité d'une chapelle, et quand, enfin, on lui interdit, en 1666, de célébrer la messe dans son ermitage, il va le faire dans le diocèse voisin, au bourg de Saint-Qué, à trois lieues et demie. Chaque matin, jusqu'à ses derniers jours, en 1672, il part, à pied et à jeun, revenant le soir après avoir accompli son ministère et parcouru ses 28 kilomètres.

« On peut discuter certains de ses gestes, les regretter même, les trouver d'une raideur ou d'une combativité irritante, écrit H. Bremond, qui ajoute : « dès les premières lignes du premier de (ses) livres... j'ai senti passer sur moi le vent des plus hautes cimes... J'avais devant moi un sublime génie, un homme de Dieu, une définition vivante et priante, aussi tendre que passionnée, aussi judicieuse qu'intrépide, du christianisme » (t. 7, p. 199).

Ses adversaires n'ont jamais contesté la dignité de sa vie ni la sincérité de son zèle. Il s'applique à lui-même la réforme qu'il prêche, mortifié, généreux envers les pauvres. Les causes qu'il soutient semblent bonnes. Il est antigallican, opposé au concordat de François ier, comme Villazel, combat les abus qui se commettent dans l'usage des biens de l'Église et les élections à l'état ecclésiastique, combat chez les évêques « l'abus qu'ils font de leur autorité, quand ils ne jugent que de leur propre mouvement, par goût et par fantaisie ». Il demande aux pouvoirs de faire respecter le nom de Dieu et la loi du repos dominical; il leur demande aussi de se soucier de la misère des pauvres... Il lui manque malheureusement, sans doute, quelque chose de cette suavité qui assurait les succès de François de Sales. Mais on doit retenir, à son honneur, un fier courage.

2. Spiritualité. — Écartons d'abord un soupçon : « Cette dureté de conduite et de maximes, dit Batterel, le fit soupçonner par ceux qui lui en voulaient d'être janséniste; mais à tort, et il fit sur cela ses preuves au-delà de ce que l'on pouvait raisonnablement exiger de lui. Car il fit imprimer, six mois avant la condamnation des Cinq propositions par Innocent x, un *Traité de l'amiable composition des différents du temps sur le sujet de la fréquente communion et de la grâce*, où il est difficile de trouver de quoi fonder le moindre soupçon de jansénisme, et, au contraire, il prêche assez ouvertement... contre les Arnaldistes et les Jansénistes. Il avait même un système assez particulier sur la grâce, par lequel il prétendait réunir les deux partis opposés, les Thomistes et les Molinistes; et il l'expose dans la préface de son ouvrage... *Augustinus Nolleavii de Gratia Dei et Christi, ad omnes discipulos et sectatores Sancti Augustini, D. Thomae, Molinae, Suaris, Jansenii*, Paris, 1665 » (Batterel, p. 117).

« D'esprit et de cœur, l'oratorien idéal, et pour ainsi dire, l'École française faite homme », dit H. Bremond. De cœur, c'est sûr, comme J.-B. Noulleau en témoigne maintes fois dans la présentation de ses œuvres spirituelles. Et d'esprit ce n'est pas douteux. Sa filiation spirituelle est patente dans les écrits où se découvre le foyer de sa prière et de son activité, notamment dans ceux qui s'appliquent à discerner et exprimer l'esprit du christianisme et l'idée du vrai chrétien.

Dans ses œuvres comme dans sa vie, Noulleau apparaît éminemment religieux. Il fait figure d'homme de Dieu, de cette façon que Bremond avait cru pouvoir désigner du terme théocentrisme. Un mot malheureux. Car est-il une sainteté qui ne gravite autour de Dieu et dont les projets ne se rapportent finalement à Dieu? Comme les bérulliens, Noulleau a un sentiment particulièrement vif et constant de l'omniprésence de Dieu, de Dieu grand, incompréhensible, *autre*, saint, c'est-à-dire en somme séparé sinon inaccessible; ce sentiment appelle de lui-même d'abord l'*adoration*, et le sacrifice qui vise à faire à Dieu en l'homme toute la place :

« Dieu en nous, nous en Dieu; Dieu animant tout ce que nous sommes; nous animés de tout ce que Dieu est; Dieu faisant et opérant tout en nous...; nous mus et appliqués de Dieu même à tout ce que nous faisons...; c'est ce que nous appelons proprement la vraie vie de l'esprit; la vie de l'âme, non pas comme informant et animant notre corps, mais comme informée en quelque façon, comme activée et animée elle-même de Dieu » (*L'idée du vrai chrétien*, p. 18-19).

« Cette sainteté est la perfection divine, qui retire Dieu en soi-même pour ainsi dire; afin de ne s'appliquer qu'à soi-même et de n'aimer que soi-même, pour ne veiller enfin qu'aux seuls intérêts de sa gloire... Le propre de la sainteté de Dieu, c'est de détruire en la créature tout ce qui est de la créature pour y établir Dieu... Ce grand chrétien ne soupirant qu'après la sainteté, ne s'oppose jamais à aucune des volontés de Dieu, qui agit en lui en qualité de saint, et qui, comme tel, ne cesse de détruire en lui pour édifier, d'ôter pour mettre, d'abaisser pour élever... de mortifier enfin pour vivifier de la plus noble vie, qui est la vie de la sainteté » (*L'idée...*, p. 254).

Ce Dieu est évidemment le Dieu de Jésus-Christ, la *Trinité* : « La principale, la plus grande, la plus continuelle, la plus fervente de toutes ses dévotions, est sa dévotion à la très sainte Trinité, dont il sait que, par le baptême, il porte l'impression et l'image » (*ibidem*, p. 37-39).

Jésus est « la base, le soutien, le fondement et la pierre angulaire, l'hypostase, la subsistance, le support, l'âme même en quelque façon, et la vie de tous les actes de cette religion » (p. 369). L'adoration, la considération de la sainteté de Dieu, ne sont en somme qu'un premier temps de la contemplation, qui donne sa vivacité à la reconnaissance de la grâce de l'Incarnation, le sens de l'amour divin s'affadissant dès que l'on oublie la grandeur de qui aime, et la pauvreté native de celui qui est aimé. Il est à remarquer d'ailleurs que l'auteur, s'il souligne que Jésus-Christ est « la seule voie du Paradis », ne méconnaît pas les ressources de la nature et la nécessité de leur mise en œuvre :

« Personne n'est chrétien qui ne soit premièrement homme, et personne n'accomplit, Seigneur, la loi de votre grâce, qui n'ait premièrement accompli en perfection la loi de la nature. Ah! Seigneur, si je ne suis pas encore parfaitement chrétien, ne permettez pas que je ne sois au moins parfaitement homme. Et, si je n'ai pas encore tous les traits de la grâce, que je ne renonce pas au moins à tous ceux de la nature » (*Esprit du christianisme dans le Saint-Sacrifice...*, p. 95-96). Il reste que la religion chrétienne, l'accomplissement de la destinée humaine « consiste toute dans l'Adoration de Dieu selon l'Esprit de Jésus-Christ et dans l'amour de Dieu selon le cœur de Jésus-Christ... (Elle) consiste à être en toutes choses dans tous les sentiments, dans toutes les inclinations, dans toutes les manières d'agir de Notre-Seigneur Jésus-Christ... Représentons-nous toujours vivement que Jésus-Christ est cet Homme, et cette unique Créature entre toutes les créatures du monde, en qui Dieu a mis et réduit comme à un centre, tout son esprit, toutes ses pensées, tous ses soins, tout son cœur, tout son amour, toutes ses grâces... Qui veut avoir quelque part à Dieu... à ses grâces... il faut que, pour les attirer en soi, il soit tout en cet Homme, tout dans son esprit et dans son cœur » (*ibidem*, p. 525-534).

Les termes *adoration*, *sacrifice*, *pénitence*, reviennent souvent sous la plume de Noulleau; ils expriment les attitudes centrales du vrai chrétien tel qu'il le conçoit. On trouve aussi dans ses ouvrages spirituels de belles

prières ou élévations aux accents parfois très personnels :

« O mon Dieu, ...j'avais toujours bien ouï dire qu'on ne pouvait être à vous sans une *sainte superbe*... C'est bien une école d'humilité que la vôtre, mais cela n'empêche pas qu'elle ne le soit aussi de superbe, et même que la souveraine humilité que vous demandez de nous, ne soit en quelque façon fondée sur une souveraine superbe, puisque vous voulez que, pour n'être soumis qu'à vous, ou pour l'amour de vous, nous nous tenions toujours d'une telle façon au-dessus de toutes les créatures, que nous ne nous donnions jamais pour aucune en qualité d'esclaves » (*ibidem*, p. 277-278).

Il n'est pas possible ici d'insister sur sa doctrine concernant la prière, « ce trajet perpétuel de nos âmes à Dieu par Jésus-Christ », la pureté ou la purification de l'amour pour Dieu. H. Bremond leur consacre de nombreuses pages sous le titre du « pur amour ». Ce pur amour selon Noulleau n'est en somme que le souci, universel chez les saints, d'aimer Dieu de plus en plus parfaitement, de s'identifier à sa volonté pour répondre à son amour, et donc de devenir de plus en plus parfaitement disponible à l'action de son Esprit. Mais les pages qu'il lui consacre sont remarquablement claires et accessibles. Elles ne donnent pas la moindre prise au grief du quiétisme.

Noulleau a beaucoup écrit; il fait allusion à divers ouvrages qui n'ont pas été édités. Parmi ses publications, qui sont devenues rares, on compte beaucoup de brochures polémiques; il a publié aussi trois éloges funèbres. Nous ne retenons ici que les ouvrages proprement spirituels, et ceux de « politique chrétienne » qui ont une certaine ampleur.

Conjuration contre les blasphémateurs contenant les ouvertures et expédients pour retrancher en la France les jurements et les blasphèmes et... tous les péchés publics... à toutes les puissances de l'État (Paris, 1645, 112 p.). — *Pratique de l'oraison, accompagnée des entretiens de piété devant le T. Saint-Sacrement...* (Saint-Brieuc, 1645).

L'esprit du christianisme tiré de cent paroles choisies de J. C... (Paris, 1664, 760 p.). — *L'esprit du christianisme dans l'exposé de la loi de Moïse selon l'Évangile... adoration, amour et imitation de J. C.; et diverses paraphrases pour bien entendre le vrai sujet de la prière* (Paris, 1664, 660 p.). — *L'esprit du christianisme dans le Saint-Sacrifice de la Messe...* (Paris, 1664). — *L'esprit du christianisme dans la conduite de la vraie pénitence en quarante contemplations* (Paris, 1664, 430 p.).

L'idée du vrai chrétien, qui est le grand et le perpétuel adorateur en esprit et en vérité, le seul vrai aimant, le seul vrai pénitent (Paris, 1664, 466 p.). — *Politique chrétienne dans les exercices de piété de Mgr le Dauphin* (Paris, 1665, 406 p.) : ample paraphrase du Pater, de l'Ave et du Credo. — *La politique chrétienne et ecclésiastique pour chacun de tous Messieurs de l'Assemblée générale du Clergé en 1665 et 1666* (Paris, 1666), repris la même année sous le titre : *Lettres politiques ... touchant le presbyterium, le conseil canonique des évêques, les sénats ecclésiastiques des diocèses.*

L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. 7, Paris, 1759, p. 1085-1086. — L. Batterel, *Mémoires domestiques... Histoire de l'Oratoire*, t. 3, Paris, 1904, p. 109-141. — H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 7, Paris, 1928, p. 197-265; t. 8, p. 407-410; voir aussi dans *Le Correspondant*, 1928, t. 213, p. 26-46. — DTC, t. 11, 1931, col. 812-815.

DS, t. 2, col. 1010; t. 4, col. 557; t. 5, col. 927; t. 7, col. 1797.

Gaston Rotureau.

« ΝΟΥΣ » **et « MENS ».** — Faute de pouvoir cerner dans un article les applications diverses du terme grec νοῦς et du latin *mens*, son équivalent principal, dans la littérature spirituelle, nous chercherons d'abord à rappeler et ordonner ce qui a été dit dans des articles antérieurs, ensuite à fournir quelques compléments sur des points récemment mis en lumière, particulièrement à propos du vocabulaire mystique.

1. *Noûs et mens dans la structure de l'âme.* — 2. *Noûs et mens comme lieu de l'image de Dieu dans l'homme.* — 3. *Noûs et mens dans la littérature mystique.*

1. Noûs et mens dans la structure de l'âme. — 1° Anthropologie tripartite ou bipartite. — Comme l'a montré H. de Lubac (*Mistica e mistero cristiano*, dans *Opera omnia*, t. 6, Milan, 1979, ch. 2 Antropologia tripartita, p. 59-117; cette trad. italienne rassemble des études inédites en français ou dont les fragments ont été dispersés en divers écrits), saint Paul privilégie la trichotomie biblique *sôma-psuchè-pneûma* (corps-âme-esprit, 1 *Thess.* 5, 23; cf. 1 *Cor.* 2, 6 à 3, 3); il distingue ou associe parfois *pneûma* et *noûs* (1 *Cor.* 14, 14-16; *Éph.* 4, 23). D'autres auteurs chrétiens suivent plutôt la dichotomie aristotélicienne *sôma-psuchè*. Mais ces deux manières de distinguer les niveaux de l'homme interfèrent souvent l'une sur l'autre. La dichotomie se développe pratiquement en trichotomie du fait qu'Aristote *surajoute* en quelque façon le *noûs* à la *psuchè* : le *noûs* en effet est par rapport à l'âme « séparé, impassible et sans mélange, immortel et éternel » (*De anima* III, 5, 430a 18-23); il vient à l'âme « du dehors et il est seul divin » (*De generatione animalium* II, 3, 736b 28-29). La structure *corps-âme-noûs* tend ainsi à recouvrir la trichotomie *corps-âme-esprit*, avec cette nuance toutefois que le terme *pneûma* connote toujours une relation avec l'énergie proprement divine désignée par le même terme (cf. art. *Esprit saint*, DS, t. 4, col. 1246-1247).

Augustin introduit une trichotomie nouvelle dans le livre XII du *De Genesi ad litteram* où il distingue trois genres de *visions* : corporelles, spirituelles, intellectuelles; d'où le schéma *corpus-spiritus-intellectus*. Le terme *spiritus* employé dans ce contexte ne désigne pas proprement « l'esprit », mais soit l'*incorporel* en général (XII, 8, 18), soit cette partie de l'âme qui correspond à l'imagination représentative, créatrice ou prospective (cf. notes complémentaires 49-52 dans notre éd. du *De Genesi*, coll. Bibliothèque augustinienne, t. 49, Paris, 1972, p. 559-585).

Cette théorie des trois genres de visions sera exploitée par les auteurs spirituels, particulièrement pour discerner l'authenticité ou l'inauthenticité des visions mystiques. Par contre, l'utilisation du terme *spiritus* dans le second sens indiqué ici ne laissera pratiquement aucune trace; on retiendra plutôt la distinction des *charnels* et des *spirituels* dans les *Confessions* (XIII, 12, 13; cf. note complémentaire 30, éd. Bibliothèque augustinienne, t. 14, 1962, p. 629-634), qui retrouve le premier et le troisième terme de 1 *Cor.* 3, 1-3.

D'autre part, spécialement dans le *De Trinitate*, Augustin donne une telle importance à la *mens* par rapport à l'*âme* qu'on peut affirmer chez lui l'équivalent d'un schéma tripartite *corps-âme-mens*. C'est par la *mens* que l'homme est *capax Dei* et qu'il devient *particeps Dei* lorsque ses trois puissances, mémoire, intelligence et volonté, prennent Dieu lui-même comme objet de leurs actes (*De Trin.* XIV, 12, 15; cf. DS, t. 9, col. 347).

2° Anthropologie et spiritualité. — 1) *Une tradition orientale* propose une doctrine du progrès

spirituel en suivant exactement le schéma tripartite paulinien et y distingue trois *étapes* : *somatique*, *psychique* et *pneumatique*; elle s'inaugure, semble-t-il, avec Jean le Solitaire (ou d'Apamée), moine syrien du 5e siècle (cf. DS, t. 8, col. 768-772), et se retrouve dans la spiritualité des moines nestoriens Isaac de Ninive (7e s.; DS, t. 7, col. 2043-2050), Jean de Dalyatha et Joseph Hazzāyā (8e s.; DS, t. 8, col. 450-451, 1344-1347).

2) *Pour les occidentaux*, nous renvoyons à l'art. Structure de l'*Âme* (DS, t. 1, col. 433-469), où L. Reypens étudie les mystiques de l'introversion, d'Augustin à l'école carmélitaine et à l'école française (avec un appendice sur J. Maréchal et A. Gardeil); il analyse le rôle de la *mens* dans ses rapports avec l'affectivité et la volonté et note l'apparition des formules techniques comme *oculus mentis*, *sensus mentis*, *acies mentis*, *apex mentis*, *synderesis scintilla*, *principalis affectio*, et de leurs équivalents ou analogues dans les idiômes rhéno-flamands (*bürgelin*, *fünkelin*, *gemüt*, *grunt*; cf. DS, t. 5, col. 650-661), castillans (*centro*, *fondo del alma*), ou français (*pointe*, *cîme*, *faîte* de l'esprit, *fond*, etc.; pour le 17e s., voir art. *Esprit*, t. 4, col. 1233-1246; *Fond*, t. 5, col. 661-666). Nous aurons à reprendre l'étude de certaines de ces formules en considérant le lien de la *mens* avec l'expérience mystique.

2. Noûs et mens comme lieu de l'image de Dieu. — Dans la tradition grecque alexandrine, à partir d'Origène surtout, et dans la tradition latine à partir d'Hilaire, Ambroise et Augustin, — c'est-à-dire chez les Pères influencés par la pensée platonicienne —, le *noûs* et la *mens* sont le lieu de l'image de Dieu dans l'homme, en raison de leur nature proprement spirituelle, ce qui permet aussi d'écarter toute tentation d'anthropomorphisme dans la connaissance de Dieu. Nous renvoyons ici aux articles Église *Grecque* (DS, t. 6, col. 812-822) et *Image et ressemblance* (t. 7, col. 1406-1463).

3. Noûs et mens dans la littérature mystique. — La fonction du *noûs* dans la contemplation chez les philosophes grecs, spécialement Platon et Plotin, a été bien étudiée par R. Arnou (art. *Contemplation*, DS, t. 1, col. 1716-1742), puis chez les Pères grecs par J. Lemaître (= I. Hausherr), J. Daniélou et R. Roques, *ibidem*, col. 1762-1911). Il faut cependant y apporter quelques compléments en tenant compte des recherches récentes, et surtout préciser le développement du rôle de la *mens* dans la tradition médiévale en Occident.

1° Une tradition origénienne. — Origène admet, sans cependant proposer son opinion comme une certitude, que toutes les créatures ont en quelque façon une existence éternelle, en tant que préfigurées dans l'éternelle Sagesse, c'est-à-dire dans le Fils (*De principiis* I, 4, 1-5; éd. H. Crouzel, M. Simonetti, SC 252, p. 166-173; nous utilisons aussi la trad. de M. Harl, G. Dorival et A. Le Boulluec, Paris, 1976; citée Harl, p. 56-58). Les « êtres doués de raison » (*mentes* dans la trad. de Rufin, probablement νόες dans le grec original) n'ont pas été créés en état de bonté ou de malice, mais sont devenus bons ou mauvais selon l'usage de leur libre arbitre (I, 5, 3-5, SC 252, p. 178-195; Harl, p. 60-66). Ils ont été créés multiples, « en nombre et en mesure » (II, 9, 1; Harl, p. 126), mais égaux (II, 9, 6; Harl, p. 130-131). Ceux d'entre eux qui sont devenus des « âmes » reçoivent ce nom en raison d'une sorte de « refroidissement » (*psuchè/psuchos*; cf. SC 253, p. 204, n. 22), du fait qu'ils se sont écartés du « feu divin »; ils sont ainsi déchus de l'état de *mens*, auquel cependant ils peuvent revenir : « Mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta uel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, ut sit mens » (II, 8, 3; SC 252, p. 348; Harl, p. 124). La fin ultime de la « nature douée de raison », qui est la « ressemblance avec Dieu » (effet de la grâce et de la liberté, et distincte de « l'image » qui relève de la nature), coïncide ainsi avec la « consommation » qui ramène toutes choses « au principe » (III, 6, 1 et 8; Harl, p. 203-204, 209). Origène pense enfin que « tout esprit (*mens*), qui participe à la lumière intérieure, appartient, avec tout autre esprit qui participe de la même manière à la lumière intérieure, à une *nature* unique nécessairement » (IV, 4, 9; Harl, p. 248). Le mot *natura* qu'emploie ici Rufin dans sa traduction correspond vraisemblablement au grec *ousia*. Traduisant ce passage dans sa lettre à Avitus, Jérôme rend *ousia* par *substantia* (*Epist.* 124, 14; Harl, p. 287), d'où il conclut abusivement : « Deum et haec quodammodo unius esse substantiae ».

Origène fonde ainsi la possibilité de l'union à Dieu par un retour progressif de l'âme à sa nature primitive de *noûs*, retour qui s'opère à la fois par la purification et la prière. Cependant, dans le *De oratione* (II, 4; GCS 2, p. 301-302), Origène précise que « notre *noûs* ne peut prier si le *pneûma* ne prie avec lui; il se tient donc à l'écoute du *pneûma* »; *pneûma* semble bien désigner ici l'Esprit saint. *Noûs* et *pneûma* sont donc associés chez Origène selon des liens subtils : quoique distincts leur rôle est corrélatif, au point que la trichotomie corps-âme-*pneûma*, la plus fréquente chez Origène, peut aussi être remplacée ici ou là par la trichotomie corps-âme-*noûs*.

La doctrine d'Origène sur l'unique *nature* des *mentes* exercera une grande influence sur la théorie de la prière et de la contemplation dans le monde gréco-byzantin.

On la trouve à plusieurs reprises dans les *Lettres* d'Antoine : 3, 1; 4, 5 : l'essence intellectuelle où il n'y a ni homme ni femme; 4, 91 : nous sommes tous d'une seule essence et membres les uns des autres; 5, 5; 5, 7-11 : « la promesse faite à l'âme s'est desséchée, et les sens de notre âme ont dépéri; c'est pourquoi ils ne peuvent percevoir notre glorieuse essence intellectuelle, en raison de la mort dans laquelle ils sont tombés »; le Christ est la vie de tout intellect, car il est l'intellect vrai du Père, « mais dans les créatures faites à son image l'essence est muable, du fait qu'est survenu le mal dans lequel nous sommes tous morts et avons été éloignés de l'essence intellectuelle »; 5, 59 : « et maintenant, revêtus de l'Esprit saint, les saints et les justes prient sans cesse pour que nous nous humiliions devant Dieu et que nous recouvrions notre honneur et revêtions le vêtement dont nous avons été dépouillés selon notre essence intellectuelle »; 6, 1-2 : « l'homme raisonnable qui s'est préparé à la venue de Jésus se connaît lui-même selon l'essence intellectuelle; car celui qui se connaît connaît aussi les dons du créateur et ce qu'il peut accomplir parmi ses créatures » (nous suivons, du plus près possible, la trad. latine de G. Garitte sur la version géorgienne, CSCO 139, Louvain, 1955).

L'idéal monastique proposé ainsi par « le Père des moines » à ses disciples, vise donc à retrouver, tout ensemble dans la charité fraternelle et dans l'union à Dieu, la pureté et la dignité de « l'essence intellectuelle » (ou « spirituelle ») dont l'homme était paré avant le péché. On notera toutefois qu'Antoine ne

dit en aucune façon que l'homme était à l'origine « de même essence » que Dieu, ni que cette essence était « unique » en ce sens que nulle distinction d'*individus* n'y était discernable. On peut donc, semble-t-il, interpréter Origène à partir d'Antoine, et faire droit ainsi à l'orthodoxie doctrinale de l'alexandrin.

C'est Évagre † 399 qui, dans les *Kephalaia gnóstica* (selon la version syriaque non expurgée publiée par A. et Cl. Guillaumont, *Patrologia orientalis*, t. 28, 1, Paris, 1958), va systématiser et durcir, en lui donnant une tournure à la fois métaphysique et théologique, la doctrine qu'Origène présentait seulement comme une opinion. Il va aussi la populariser, avec quelques atténuations, dans son *Traité de la prière* (transmis sous le nom de Nil d'Ancyre; cf. *supra*, col. 352). Sur l'enseignement d'Évagre et sa transmission, voir l'art. *Évagre*, DS, t. 4, col. 1739-1744 (et aussi A. Guillaumont, *Un philosophe au désert...*, dans *Revue d'histoire des religions*, t. 181, 1972, p. 29-56; repris dans *Aux origines du monachisme*, coll. Spiritualité orientale 30, Bellefontaine, 1979, p. 185-212).

L'*hésychasme* oriental reprendra pour une part les conceptions évagriennes (cf. art. *Hesychia*, t. 7, col. 395-397, et aussi les textes cités dans l'art. *Mnèmè Theou*, t. 10, col. 1412-1414 : le « souvenir de Dieu » vise effectivement le retour à la simplicité originelle de la *mémoire*, identifiée pratiquement à l'*intellect*).

Parallèlement à ce courant évagrien, il en existe un autre qui s'inspire plutôt des écrits pseudo-macariens (cf. DS, t. 10, col. 21-43) et que l'on décèle chez Hésychius de Jérusalem, Diadoque de Photicé, Maxime le confesseur et plus tard Grégoire Palamas. Ici le *noûs* correspond au « cœur » dans le sens biblique (le *noûs* étant en effet situé dans le cœur par certains philosophes). Sur ce courant, voir A. Guillaumont, art. *Cor et cordis affectus*, DS, t. 2, col. 2281-2288; J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, coll. Patristica Sorbonensia 3, Paris, 1959, p. 195-201, 219-220, 240-241.

L'Occident a pu connaître les idées évagriennes par les *Conférences* de Jean Cassien († vers 435; DS, t. 2, col. 225-275), qui s'inspire souvent d'Évagre sans le nommer; on n'y trouve cependant aucune trace de la doctrine mystique évoquée ci-dessus. Par contre, Cassien utilise les termes *obtutus mentis* (l'âme doit *fixer les yeux de l'esprit* sur la béatitude éternelle pour se guérir de ses vices, *Institutions* I, 14, 4 et 15; 17, 2, où est cité *Phil.* 3, 13-14) et *excessus mentis*, formule qui ne désigne pas un état proprement extatique, mais l'*élévation de l'esprit* qui fait « désirer avec plus de ferveur et connaître plus clairement les réalités éternelles » (*Inst.* II, 10, 1; *Conférences* IV, 2 et 5; X, 10, etc.). Ces textes ne passeront pas inaperçus chez les auteurs médiévaux. Cependant, ce sont d'autres voies que ceux-ci vont suivre, en dépendance d'Ambroise, d'Augustin et de Grégoire le grand, puis du pseudo-Denys.

2° Les Pères latins. — Dans la tradition origénienne et évagrienne, le *noûs* désigne l'essence véritable des créatures spirituelles. Le *corps* est quelque chose de *surajouté*, qui vient distinguer ces créatures selon le choix originel et méta-historique de leur liberté. Chez les occidentaux, l'homme est *par nature* à la fois âme et corps. Le corps, même s'il relève de la « seconde création » (*Gen.* 2, 7) comme l'admet Augustin (et quelles que soient ses hésitations sur les causes de la « descente » de l'âme dans le corps; cf. *De Genesi ad litteram* VII, 24, 35-38, 42), n'est plus la conséquence d'une « chute » mais une composante essentielle de l'homme. Le *noûs* ou la *mens* désignent cependant sa composante *spécifique*, ce qu'il y a en lui de plus élevé; en même temps, c'est le principe des activités, ce qui régit l'homme tout entier, le met en relation avec le monde et avec Dieu et lorsque la relation avec Dieu atteint sa plénitude, c'est par le *noûs* qu'elle s'exerce.

On trouve déjà ces idées chez Ambroise de Milan, qui suit et adapte des vues stoïciennes et platoniciennes. Le *noûs* est l'*animae principale* (cf. l'*hegèmonikon* des stoïciens, *De bono mortis* 10, 44); comme le *paterfamilias* romain, il régit tout l'homme (*De Abraham* II, 1, 2). « Ce *noûs* énergie de l'âme (hic νοῦς animae vigor), qui revendique le gouvernement (*principatum*) de l'âme et du corps » est ce par quoi l'homme exerce sur le monde une suprématie à l'image du gouvernement divin; et finalement « par un plus grand désir, il s'élève jusqu'au sein du Père, où se trouve le Fils unique de Dieu qui dévoile les secrets de Dieu, destinés à nous être plus tard révélés face à face » (*Epist.* 28 à Horontianus 14-15, éd. O. Faller, CSEL 82, 1968, p. 202-204; le texte s'inspire de Philon, *De opificio mundi* 69-71).

Il est impossible d'exposer ici en détail la place primordiale qu'occupe la *mens* dans l'anthropologie d'Augustin. C'est dans l'âme « ce qui excelle », « comme son visage, son œil intérieur et invisible » (*De diversis quaestionibus 83*, q. 46, 2; 51, 1). C'est par la *mens* que l'homme, en tant que créature spirituelle, est immédiatement *formé* par Dieu, *nulla interposita creatura* (*ibidem* 51, 2). Nous soulignerons seulement deux aspects du rôle de la *mens* comme image de la Trinité et comme lieu de l'union à Dieu.

1) Dans le livre IX du *De Trinitate*, où il expose la triade *mens-notitia-amor*, Augustin note d'abord que *mens* et *spiritus* « ne sont pas des termes relatifs, mais désignent l'essence » (2, 2); il montre ensuite l'*unité* de la *mens* avec sa *notitia* et son *amor*. La *mens* est ici comprise comme le *sujet* des actes spécifiquement humains, connaissance et amour, et Augustin insiste sur le fait que *mens*, *notitia*, *amor* ne constituent pas trois essences, mais une seule (4, 4-7). Au livre X, le point de vue est différent : on passe du rapport du sujet à ses actes au rapport de l'essence aux trois facultés qui en émanent : *mémoire*, *intelligence*, *volonté*. La *mens* est ici le principe de l'essence, dont les trois facultés sont *unes* dans cette essence même, mais *relatives* entre elles. Alors que la première triade servait à Augustin pour illustrer l'origine du Fils et de l'Esprit à partir du Père, la seconde lui permet d'exprimer la corrélativité, ou la *périchorèse* des trois Personnes. Par suite, — mais ceci ne sera développé de façon définitive qu'aux livres XIV-XV (cf. DS, t. 9, col. 346-349) —, la mémoire est image du Père, l'intelligence image du Fils, la volonté image de l'Esprit. Ici, la *mens* représente l'*unité* des Trois Personnes, dont les facultés représentent la *distinction*. Augustin y réinsère cependant les relations d'origine, du fait qu'il conçoit la mémoire comme l'esprit en sa source (cf. art. *Mémoire*, t. 10, col. 997-999), l'intelligence comme l'esprit en son actualisation, la volonté comme l'esprit en sa communication. Mais c'est lorsque les trois facultés de la *mens* prennent Dieu comme objet même de leurs actes que la *mens* devient non seulement image potentielle (*capax Dei*) mais image actuelle de Dieu (*particeps Dei* ; cf. DS, t. 9, col. 348-349).

2) En outre, la *mens* est seule capable d'atteindre en ce monde une certaine « vision de Dieu », soit d'une

manière générale dans une prière nourrie de réflexion (*Lettre* 147 à Paulina, 19, 46 à 23, 53 ; *Lettre* 148 à Fortunatianus 2, 10 et *passim*, où Augustin s'appuie sur des auteurs antérieurs), soit dans une expérience exceptionnelle où l'homme « meurt en quelque façon à cette vie » (*De Genesi ad litteram* XII, 27, 55), expérience qu'Augustin semble réserver à Moïse et à Paul, comme prophètes de l'ancienne et de la nouvelle alliance (cf. éd. de la Bibliothèque augustinienne, t. 49, note complémentaire 52, p. 580-581).

Grégoire le grand † 604 emploie souvent le mot *mens* dans le même sens qu'Augustin (cf. DS, t. 6, col. 901-902). Mais il introduit une idée nouvelle que les auteurs du 12e siècle expliciteront; chez lui en effet, l'amour est connaissance : *amor ipse notitia est* (*Hom. in evang.* 27, 4).

3° Le moyen âge occidental. — Au 12e siècle, spécialement chez les cisterciens et les victorins, le thème augustinien de la *mens* est souvent repris, dans le sens de la plus haute faculté de l'âme, celle qui lui donne de connaître Dieu, de s'unir à lui et de jouir de lui. Citons Guillaume de Saint-Thierry :

« Cum ideo *mens* dicatur quod eminet in anima, bene illi adscribitur virtuti quae super omnes eminet virtutes animae. Est enim *mens vis quaedam* animae qua *inhaeremus Deo et fruimur* : fruitio autem haec in sapore quodam divino est, unde a sapore sapientia » (*De nat. et dign. amor.* X, 28, PL 184, 397c).

Mais, simultanément, les médiévaux découvrent que l'*union à Dieu*, lorsqu'elle devient une *actualité* et non plus une possibilité, ne dépend plus de la *mens* elle-même, mais bien de la présence et de l'action de Dieu qui viennent illuminer l'âme et la remplir d'amour. Ils emploient en conséquence la formule *excessus mentis*, déjà utilisée par Cassien (cf. *supra*) et aussi par Grégoire le grand (*Moralia* XXIII, 21, 41; XXIV, 6, 12; XXVII, 16, 31-32; XXVIII, 1, 7; *Hom. in Ezechielem* I, 5, 15; cf. R. Javelet, art. *Extase*, DS, t. 4, col. 2109-2111). Elle apparaît fréquemment chez saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry (*ibidem*, col. 2114-2115) et Richard de Saint-Victor (col. 2116).

On retiendra surtout l'exposé de Richard qui, dans le livre V du *Benjamin major*, distingue *dilatatio*, *sublevatio* et *alienatio mentis* (ch. 2) et en décrit les modes et les degrés suivant que l'activité humaine cède de plus en plus la place à la passivité sous la lumière divine (ch. 3-19; voir les explications de J. Déchanet, art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1961-1966). Le troisième degré de *l'amour véhément* est caractérisé par cette passivité :

« Tertius itaque amoris gradus est quando *mens* hominis in illam *rapitur* divini luminis abyssum, ita ut animus in hoc statu exteriorum omnium oblitus penitus se nesciat totusque transeat in Deum suum » (*De quatuor gradibus violentae caritatis*, n. 38, éd. G. Dumeige, à la suite d'Ives, *Épître à Séverin*, Paris, 1955, p. 71).

L'*excessus mentis* relève donc de l'amour tout autant que de la connaissance; plus exactement, l'amour devient ici connaissance : *amor intellectus est*, formule qui reprend, en l'accentuant, celle de Grégoire : *amor ipse notitia est* (cf. *supra* ; notons que l'idée se trouvait déjà chez Augustin, *De div. quaest. 83*, q. 35, 2 : « quidquid mente habetur, noscendo habetur, nullumque bonum perfecte noscitur *quod non perfecte amatur* »). Guillaume de Saint-Thierry l'utilise fréquemment (*Exposé sur le Cantique*, n. 56, 76, 144; éd. J. Déchanet, SC 82, 1962, p. 150, 188, 305; *Speculum fidei*, 63-64, 68-70, 73; éd. M.-M. Davy, *Deux traités sur la foi*, Paris, 1959, p. 76, 80-82, 84-86).

Dans le même sens, Ives, l'auteur de l'*Épître à Séverin* peut écrire : « Amor enim vehemens, ut ait Augustinus, non potest non videre quod amat, quia *amor oculus est* et *amare videre est* » (éd. G. Dumeige, p. 71; la citation s'arrête à « quod amat »; elle est empruntée à l'*Epist.* pseudo-hiéronymienne 9, PL 30, 137a, attribuée aussi à Augustin et dont les mss sont nombreux; cf. B. Lambert, *Bibliotheca hieronymiana manuscripta*, t. 3A, Steenbrugge, 1970, p. 28-44).

Cf. J. Déchanet, *Amor intellectus est*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 1, 1945, p. 349-375; R. Javelet, *Intellect et amour chez les auteurs du 12e siècle*, RAM, t. 37, 1961, p. 273-290, 429-450; J. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, OGE, t. 53, 1979, p. 376-391 qui critique en partie l'interprétation de J. Déchanet.

Les auteurs cisterciens et victorins ont été marqués également par l'influence du pseudo-Denys (cf. DS, t. 2, col. 318-340). Celle-ci va jouer un grand rôle au début du 13e siècle avec l'abbé de Verceil Thomas Gallus † 1246; par elle s'introduira la notion d'*apex mentis*, conjointe à la *principalis affectio* ou *scintilla synderesis*, faisant ainsi fusionner l'aspect cognitif et l'aspect affectif dans l'expérience mystique.

Le pseudo-Denys note d'abord que le *noûs* a un double pouvoir : celui de connaître les intelligibles et « l'union qui dépasse la nature du *noûs* et par laquelle il s'unit à ce qui le dépasse; c'est par celle-ci qu'il faut connaître les choses divines, non par nous-mêmes, mais une fois sortis tout entiers de nous-mêmes et tout entiers devenus de Dieu » (*De divinis nominibus* 7, 1, PG 3, 865cd). La vraie connaissance de Dieu dépasse donc « toute raison et tout *noûs* »; « la connaissance la plus divine est celle qui connaît par inconnaissance, selon une *union* au-delà du *noûs* » (*ibidem* 7, 3, 869c-872ab; cf. *Hiérarchie céleste* 15, 3, éd. R. Roques, SC 58, 1958, p. 176-178, commentant les « pieds ailés » des séraphins, *Isaïe* 6, 2).

Or la paraphrase ou *Extractio* du pseudo-Denys par Thomas Gallus, rédigée avant 1238, s'exprime ainsi :

« Sciendum est... quod *mens* nostra habet virtutem ad intelligendum (quam possumus dicere theoreticum intellectum), per quam mens intelligibilia perspicit. Habet praeterea mens *unitionem* (quam intelligimus *summum affectionis apicem* quem proprie perficit dilectio Dei) extendentem per exercitium naturam mentis, per quam mens conjungitur theoriis tam naturam suam quam exercitia sua excedentibus » (éd. Ph. Chevallier, *Dionysiaca*, t. 1, Paris, 1937, p. 696). Et le passage sur les « ailes » est explicité de la manière suivante : « ala enim, quae sursum fert avem... signat virtutem mentis sursumactivam et acute penetrantem, et in caelestibus et aeternis pergentem..., et segregantem *mentis apicem* ab omni sensibili » (*ibidem*, t. 2, 1950, p. 1063-1064). Notons ici que la formule *apex mentis* ne se trouve pas antérieurement dans les traductions de la *Hiérarchie céleste* (cf. *Dionysiaca*, t. 2, p. 1033, qui en donne une synopse), ni dans le *Commentaire* de cet ouvrage par Hugues de Saint-Victor, qui suit la version de Jean Scot Érigène (PL 176, 1144cd).

Dans son *Explanatio super Theologiam mysticam* (éd. G. Théry, Paris, 1934, pratiquement introuvable aujourd'hui), Thomas Gallus enseigne qu'il existe une *vis cognitiva* plus haute que l'*intellectus*, « scilicet *principalis affectio* et ipsa est *scintilla synderesis* quae sola

unibilis est Spiritui divino » (*prooem.*). C'est « per summum apicem synderesis » que s'opère l'union, non pas *intellectualiter* mais bien *superintellectualiter* (ch. 1; voir ces textes cités dans l'art. *Contemplation*, col. 1975). Bien que le terme *apex mentis* ne figure pas dans ce dernier contexte, on peut croire que, pour Thomas Gallus, cette « pointe de l'esprit » est le lieu limite où la *mens* tout à la fois s'exerce et se dépasse dans la connaissance amoureuse de Dieu, qui s'identifie avec l'union mystique.

Les expressions *scintilla animae*, *scintilla synderesis*, qui feront fortune chez Bonaventure, Hugues de Balma, Tauler, Gerson, Denys le chartreux (cf. art. *Ame*, col. 446-447), ont d'ailleurs une longue histoire antérieure (voir l'art. révélateur de M. Tardieu, *Psychaios spinthèr. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 21, 1975, p. 225-255, qui corrige et complète les études plus anciennes d'E. von Ivanka sur *apex mentis*, reprises et amplifiées dans son *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, p. 315-385).

Thomas Gallus a pu trouver l'expression *scintilla synderesis* dans le *Commentaire sur Ézéchiel* de Jérôme (t. 1, CCL 75, p. 12). Jérôme parle en fait, et plus exactement, d'une *scintilla suneidèsis*, étincelle de la *conscience* « quae in Cain quoque pectore... non extinguitur », mais le mot *suneidèsis* fut confondu par la suite avec *syntèrèsis* ou *syndèrèsis* dans la tradition manuscrite (cf. M. Tardieu, art. cité; J. de Blic, *Syndérèse ou conscience*, RAM, t. 25, 1949, p. 146-157). Notons qu'Augustin parlait aussi d'une « *scintilla rationis*, qui n'est pas éteinte par le péché et selon laquelle l'homme est fait à l'image de Dieu » (*De civitate Dei* XXII, 24); dans le *De Gen. ad litt.* XII, 7, 18, il affirmait encore que l'on peut appeler *spiritus* la « *mens rationalis*, ubi est quidam tanquam *oculus animae*, ad quem pertinet imago et agnitio Dei »; dans le traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima* (10, PL 40, 785), ce dernier texte est repris, mais l'incise est ainsi développée : « ubi est *quaedam scintilla*, tanquam oculus animae ».

Thomas Gallus n'a donc pas inventé l'expression, mais son mérite est de l'avoir rapprochée de l'*apex mentis*, au point de les fusionner l'une en l'autre. Les deux formules sont juxtaposées et identifiées par Bonaventure dans l'*Itinerarium mentis ad Deum*; il distingue six degrés dans l'ascension de l'âme vers Dieu, correspondant à ses six « puissances » : « sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, *et apex mentis seu synderesis scintilla* » (1, 6; éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 297b). Au terme de « l'itinéraire », il présente l'*excessus mentis* comme la contemplation parfaite, et pour lequel il faut « que soient délaissées toutes les opérations intellectuelles et que l'*apex affectus* tout entier soit transféré et transformé en Dieu » (7, 4; p. 312b). Ici encore connaissance et amour, *apex mentis* et *apex affectus* coïncident dans l'*excessus mentis*.

Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont eu sans doute connaissance des œuvres de Thomas Gallus, au moins de l'*Extractio* (cf. H.-F. Dondaine, *Le Corpus dionysien à l'Université de Paris au 13e siècle*, Rome, 1953, p. 108-117).

Dès le milieu du 13e siècle, la psychologie augustinienne, qui accordait grande importance à la *mens* et à ses trois facultés (*memoria*, *intelligentia*, *voluntas*), cède peu à peu la place à la psychologie aristotélicienne, où l'*intellectus*, équivalent du *noûs*, exerce des fonctions analogues à celle de la *mens*, sans avoir toutefois la même richesse spirituelle. D'autre part, dès le siècle suivant, de nombreux auteurs mystiques cessent de s'exprimer en latin (Eckhart, Tauler, Suso, Ruusbroec, etc) et les expressions techniques que nous venons d'étudier sont remplacées par les termes équivalents ou connexes signalés plus haut.

Plusieurs articles du DS mentionnent l'emploi de *mens* chez divers auteurs (ordre chronologique) : Isaac de l'Étoile (t. 7, col. 2029), Guillaume d'Auvergne (t. 6, col. 1188), Jean de Ford (t. 8, col. 1353-1359), Hugues de Balma (t. 7, col. 448), Jean Ruusbroec (t. 8, col. 687-688), Henri Herp (t. 7, col. 334), Jean des Anges (t. 8, col. 262), etc.

Jean Gerson est un des derniers à traiter longuement de la *mens*, en évoquant d'ailleurs la tradition antérieure, lorsqu'il commente la phrase « dispersit superbos mente cordis sui » dans son *Collectorium super Magnificat* (1426, trois ans avant sa mort; cf. DS, t. 6, col. 319).

Suivant Augustin, il définit la mens comme « portio vel potentia creaturae rationalis quae facta est capax Dei et ejus particeps esse potest » (éd. P. Glorieux, t. 8, *L'œuvre spirituelle et pastorale*, Paris, 1972, p. 290). Quoique conscient des questions philosophiques sur la nature des facultés, leur distinction ou leur identification à l'essence de l'âme, Gerson veut s'en tenir à une solution simple (*rudior manifestatio*) : « la créature rationnelle ou intellectuelle est désignée en quelque façon par sa *mens* (nominatur uti mente sua); bien plus, elle existe en tant que « mentale » lorsqu'elle se tourne tout entière vers Dieu seul, comme vers son objet unique, premier, suprême, excellent, éternel, principal et souverain » (p. 290). Ainsi la *mens* désigne tout ensemble l'*essence* de l'âme et *son orientation vers Dieu*.

Puis Gerson distingue trois degrés du rapport de l'âme à Dieu selon que Dieu est considéré comme *principium productivum*, *objectum motivum*, *donum sanctificativum* (ceci est inspiré de Bonaventure, *De scientia Christi*, q. 3, *concl.*, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 24a). Seul le troisième degré nous intéresse ici : « Mens comparata ad Deum sicut donum inhabitativum sortitur nomen similitudinis Dei, quia per hunc modum particeps ejus esse potest, et hoc plus aut minus secundum exuberantiam gratiae gratum facientis » (p. 297). La « ressemblance de Dieu » suppose donc la grâce sanctifiante, dont le rôle va être souligné à propos de l'*union mystique*, où son *exuberantia* se manifeste au plus haut point.

Suivant cette fois l'Aréopagite, Gerson s'interroge en effet sur cette union, et se demande si elle est au-dessus de la *mens*. La solution est nuancée : sans doute l'*experimentalis Dei perceptio*, au moment où elle mérite d'être appelée « sagesse divine ou mystique », débouche-t-elle dans la ténèbre où « habite le Dieu vraiment inaccessible »; il faut alors que « la *mens* cesse tout acte cognitif ou affectif portant sur toute créature, et aussi sur elle-même, et qu'elle soit dans un silence suprême, qu'elle meure finalement à toute créature pour vivre pour Dieu seul, essence créatrice » (p. 310). Cependant cette expérience par la ténèbre « ne se fait pas sans une irradiation très lumineuse et sans un silence qui murmure et parle dans le secret » (p. 311). On peut en conclure que la *mens* est encore l'agent de cette vie pour Dieu seul, et le lieu où sont perçues cette irradiation et cette parole dans le silence. Gerson maintient ainsi la définition de l'union qu'il avait exprimée avant d'aborder la discussion de ces problèmes :

« Possumus dicere quod experimentalis unio *mentis* cum Deo est simplex et actualis perceptio Dei in gratiae suae gra-

tum facientis dono, qualis hic incipit et percipitur aut perficitur in gloria per gratiam consummatam. Est igitur haec unio experimentalis praegustatio quaedam gloriae, pignus et arrha felicitatis aeternae, cui contraria est dispersio et aversio superborum mente cordis sui » (p. 308). Cf. A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, t. 2, Rome-Paris, 1965, p. 600-613).

Sans reprendre ici les études signalées dans le texte de l'article, nous indiquons seulement quelques ouvrages importants sur les termes étudiés. On se reportera d'autre part aux diverses encyclopédies religieuses ou philosophiques, articles *Geist*, *Mind*, *Spirito*, etc.

Antiquité. — K. von Fritz, Νόος, Νοεῖν *and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy*, dans *Classical Philology*, t. 40, 1945, p. 223-242; t. 41, 1946, p. 12-14; *Der* νοῦς *des Anaxagoras*, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. 9, 1964, p. 87-102. — G. Jäger, *Nus in Platons Dialogen*, Göttingen, 1967. — Kl. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, coll. Zêtêmata 29, Munich, 1962. — H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik...*, Amsterdam, 1966 (de Platon à Plotin).

Moyen âge. — O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, t. 2, Louvain, 1948, p. 103-349 Syndérèse et conscience. — R. Javelet, *Psychologie des auteurs spirituels du 12e siècle*, Strasbourg, 1959; *Image et ressemblance au 12e siècle*, 2 vol., Paris, 1967 (tables aux mots *mens*, *acies mentis*, *apex mentis*, etc.).

Ch. N. Foshee, *St. Bonaventure and the augustinian Concept of Mens*, dans *Franciscan Studies*, t. 27, 1967, p. 163-175. — H. Hof, *Scintilla animae, Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund, 1952. — St. E. Ozment, *Homo spiritualis. A comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther*, Leyde, 1969 (tables aux mots *mens*, *synderesis*, etc.).

Aimé Solignac.

NOUVEAU (Germain), poète, 1852-1920. — Comme G. Truc l'a remarqué, les poètes d'inspiration spiritualiste et catholique se comptent par centaines dans le demi-siècle qui va de 1880 à 1930. Ils expriment une nécessité intérieure analogue à celle que le romantisme avait éprouvée après le rationalisme du siècle précédent : une réaction à l'égard des contraintes positivistes du moment. G. Nouveau est un nom qui compte dans ce grand nombre. Si son œuvre est restreinte et fut difficilement recueillie, elle a son originalité dans le voisinage de celles de P. Verlaine et d'A. Rimbaud.

Né dans le Var, au village de Pourrières, en 1852, Germain Nouveau fut élève au petit séminaire d'Aix-en-Provence. L'héritage laissé par ses parents morts prématurément lui permet de monter à Paris en 1872. Il y fréquente les cafés littéraires et commence à écrire. Il se lie avec J. Richepin et Ch. Cros. Il séjourne à Londres en 1874-1875 en compagnie de Rimbaud, puis de Verlaine. C'est l'époque des *Premiers vers* et des *Discours réalistes :* mêmes thèmes et même facture que chez ses deux camarades qui sont ses maîtres; mais les tourments de la chair et de l'esprit, comme la puissance verbale, y revêtent un accent très personnel. Dans le monde des poètes symbolistes, il devient, comme Ch. Guérin et L. Le Cardonnel, disciple d'un Verlaine chef d'école sans l'avoir voulu, symboliste intimiste et déjà errant, osant bientôt lui aussi composer des poèmes chrétiens dans le climat des années 80.

En 1878, son patrimoine s'épuisant, à la suite aussi d'une crise mystique provoquée par la visite de la maison natale de saint Benoît-Joseph Labre à Amettes, près d'Arras (il séjourne alors chez la mère de Verlaine, ce dernier y corrigeant les épreuves de *Sagesse*), Nouveau rompt avec la bohème, obtient un emploi au ministère de l'Instruction publique et compose les poèmes de la *Doctrine de l'amour* qu'il achève en 1881 et signe du nom d'Humilis; — la suite de sa vie lui méritera d'être appelé de ses amis « frère Humilis ».

Ces poèmes veulent être d'inspiration catholique; ils exaltent le Christ, la Vierge en vers magnifiques de souffle, de couleur et de sonorité. Mais Nouveau ne s'intéresse encore à la religion que d'une manière littéraire, esthétique, analogue à celle des romantiques : en dilettante « fin de siècle ».

En 1883, il abandonne son emploi, se rend à Beyrouth, où il occupe quelques mois un poste de professeur. De retour à Paris, à la fin de 1884, il aurait rencontré une certaine Valentine Renault, thème du recueil des *Valentines*, poèmes exaltant la passion plus qu'une jeune femme et jouant parfois à l'ésotérisme. Professeur de dessin aux collèges de Bourgoing (Isère) en 1886, de Remiremont (Vosges) en 1887, au lycée Janson de Sailly à Paris en 1889, il est terrassé en 1891 par une crise de délire mystique en pleine classe. Il est interné quelques mois à Bicêtre; là il écrit son douloureux poème « Aux Saints » (*Derniers vers*).

Nouveau essaie de se faire réintégrer dans l'enseignement, séjourne en attendant à Alger (1893-1894); après une semaine d'essai au collège de Falaise (Calvados) en octobre 1897, il renonce définitivement au professorat. Il mène dès lors, de ses quarante-cinq ans à sa mort à soixante-huit ans, une existence difficile : mi-vagabond, mi-pèlerin, il erre dans Paris, dans le midi, en Espagne, en Italie, vivant de mendicité ou utilisant son talent de peintre pour vendre des portraits, continuant d'écrire des vers. En 1904, ses amis publient malgré lui *La doctrine de l'amour* sous le titre *Savoir aimer* (2e éd., 1910, sous le titre *Poésies d'Humilis*).

Si les poèmes de *La doctrine de l'amour* sont l'œuvre d'un chrétien esthète, combien différents les vers postérieurs à la vraie conversion de 1891! Le délire qui s'empara de Nouveau n'est qu'une manifestation de la violence de celle-ci. Ces vers expriment la soif d'abaissement d'un poète rempli d'humilité, pénétré du sentiment de son indignité, acceptant de vivre la pauvreté en disciple de Jésus, radicalisant même ces attitudes par une soif d'absolu où le Christ n'est plus figure sentimentale mais vérité. L'intensité religieuse des poèmes et leur sobriété produisent une forte impression de message chrétien. L'auteur ne peut vivre celui-ci, comme il faisait de la poésie elle-même, qu'en s'identifiant aux hors-la-loi, à défaut de pouvoir prononcer des vœux comme il l'avait sollicité. « Le cas de G. Nouveau illustre parfaitement le revirement que peut entraîner une violente conversion dans la vie et l'œuvre d'un poète » (R. Griffiths, *op. cit.*, p. 104). On le trouva mort le 4 avril 1920, dans la masure de son Pourrières natal, où en 1911 il était venu se fixer.

Le Calepin du mendiant, éd. J. Mouquet, Genève, 1949. — *Œuvres poétiques*, éd. J. Mouquet et J. Brenner, 2 vol., Paris, 1953. — *Œuvres complètes*, éd. P. O. Walzer, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1970.

A. Lopez, *La vie étrange d'Humilis*, 5e éd., Bruges, s d. — A. Saulnier, *G. N., poète mystique*, thèse dactylographiée, Paris, 1958. — G. Truc, *Histoire de la littérature catholique contemporaine*, Tournai, 1961. — P. Guth, *Histoire de la littérature française*, Paris, 1967. — L. Chaigne, *Les Lettres contemporaines*, Paris, 1967. — R. Griffiths, *Révolution à rebours. Le renouveau catholique en France de 1870 à 1914*, Paris, 1971. — G. Durand, *G. N. Le mendiant étincelant*, VS, t. 131, 1977, p. 385-393.

Jean Lebrec.

NOVALIS (pseudonyme de FRÉDÉRIC, baron d'HARDENBERG), poète, 1772-1801. — Novalis est né le 2 mai 1772 à Oberwiederstedt, d'une famille noble, fils d'un directeur de salines, qui était membre de la communauté piétiste des frères moraves. Il reçut une éducation piétiste stricte. Il étudia, de 1790 à 1794, successivement aux universités d'Iéna, de Leipzig et de Wittenberg, où il passa l'examen de juriste. En 1792, il rencontra Frédéric Schlegel, qui devint son ami.

En 1794, Novalis devint greffier à la direction de l'arrondissement de Tennstedt; en 1795, il était candidat à la direction des salines de Weissenfels. La même année il se fiança à Sophie de Kühn, qui mourut en 1797. En 1797-1798 il étudia à l'École des mines de Freiberg. En 1798, il se fiança à Julie de Charpentier. En 1799, il est assesseur des salines de l'électorat de Saxe; en 1800, directeur dans le district de Thuringe. Il mourut d'une affection pulmonaire, le 25 mars 1801, à Weissenfels.

Novalis est la personnalité dominante du préromantisme allemand. Marqué de façon décisive par l'idéalisme allemand des Fichte, Kant, Schleiermacher, Herder, Schiller, il a été influencé aussi par Hemsterhuis, Spinoza, Baader, Schelling, Lavater, Zinzendorf et Böhme. Ses *Fragmente*, qui ne furent intégralement publiés qu'en 1965 dans l'édition historico-critique de R. Samuel, révèlent un penseur génial, dont l'impact fut bien plus marquant qu'on ne l'avait cru jusque-là. Il intègre en cette œuvre des considérations sur les sciences physiques et naturelles, s'efforce d'atteindre à une poésie de l'universel, où convergent et culminent toute pensée, toute poésie, toute foi, toute action de l'homme, et qui tient lieu de religion. Ces idées, à la fois théosophiques, esthétiques, magiques et idéalistes, imprègnent également les fragments de romans inachevés, *Die Lehrlinge von Sais* et *Heinrich von Ofterdingen*. L'ouvrage intitulé *Die Christenheit oder Europa*, composé en 1799, lu la même année à Tieck, Schelling et aux deux Schlegel, mais publié seulement en 1826, glorifie le moyen âge catholique, déplore le schisme du 16e siècle qui a entraîné la ruine du christianisme, et esquisse pour l'avenir le tableau d'une chrétienté revenue à l'unité. Les *Hymnen an die Nacht*, commencés en 1797 après la mort de sa fiancée, achevés en 1800 et publiés la même année, s'efforcent de voir d'un même regard la victoire sur la mort et la résurrection du Christ. Novalis, pour sa part, découvrit dans le christianisme une religion de la mort, de l'amour infini, de la souffrance et de l'obligation morale, religion sans dogme, pleine de sentiments puissants, partiellement teintés d'érotisme. Le christianisme ainsi conçu correspondait bien à sa recherche gnostique de l'unité. C'est sous cet aspect également qu'il faut considérer ses propensions catholicisantes, par exemple dans les deux chants en l'honneur de Marie par lesquels s'achèvent *Die Geistlichen Lieder*.

Seuls, ces derniers *Lieder* peuvent être considérés comme une contribution de Novalis à l'histoire de la spiritualité chrétienne. Il s'agit d'un cycle de 15 poèmes, composés dans les années 1799 et 1800 et édités après sa mort en 1801. Novalis a esquissé aussi, pour la nouvelle communauté des « chrétiens purifiés » (*gereinigte Christen*), le plan d'un nouveau livre de chants, dans lequel ce cycle de poèmes devait prendre place. Ces poèmes restent bien dans la tradition du chant d'église protestant, surtout du chant piétiste, mais ils occupent, sous l'aspect poétique, un rang bien à eux; ils correspondent exactement aux exigences de Novalis, pour qui les chants d'église devaient être « simples, et pourtant hautement poétiques ». Dans ces chants, ce n'est pas la communauté chrétienne qui confesse sa foi; c'est l'individu qui exprime ce qui se présente à son âme saisie par le Christ : allégresse de Noël, lamentation du Vendredi saint, joie de Pâques, remords de son état d'angoisse dû à son éloignement du Christ, bonheur du réveil de l'âme, bienheureuse jouissance de l'intimité avec Jésus. Cependant Novalis chante aussi la communauté fraternelle, se réjouit de ce que l'union avec le Christ retrouvé l'ait ramené dans la communauté des disciples de Jésus. Il cherche dans un esprit d'apostolat missionnaire à faire partager à d'autres sa connaissance de la foi et leur adresse sans façon cet appel : « Oh! partez sur tous les chemins et ramenez ceux qui s'égarent ». Alors que tous les autres « Chants spirituels » se présentent en strophes rimées, l'hymne qui se trouve au milieu du cycle, composé dès 1798, est sans rime. Il tourne autour du mystère de la Cène, de l'union de l'homme avec Dieu quand il mange sa chair et boit son sang.

Dès 1808, six des « Chants spirituels » furent insérés dans le *Bergische Gesangbuch*; ils le furent plus tard dans celui de Berlin et dans d'autres livres de chants d'église. Ils furent mis souvent en musique; le chant « Wenn ich ihn nur habe » le fut à lui seul plus de vingt fois.

Germaine de Staël appréciait en Novalis l'observateur religieux de la nature et le poète de chants religieux. Carlyle aimait en lui le mystique, Montalembert voyait en lui un témoin privilégié de la renaissance chrétienne de l'Europe. Par contre, à la fin du 19e siècle, c'est un tout autre Novalis que l'on se représente : on voit en lui l'auteur qui, de ce qui était jadis théologie et religion, a fait une esthétique. Ce Novalis-là exerça une influence sur le symbolisme français et russe. Au 20e siècle, des théologiens importants, tels que Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Emmanuel Hirsch, Eugen Biser et Walter Nigg se sont intéressés à Novalis. Le protestant réformé Karl Barth, tout comme son antipode Emmanuel Hirsch, lui consacrent un long chapitre dans leur histoire de la théologie, l'un et l'autre restant d'ailleurs sceptiques sur la question de savoir si les écrits religieux de Novalis sont authentiquement chrétiens. Le protestant réformé Walter Nigg et le catholique Eugen Biser répondent à cette question par l'affirmative.

1. Éditions. — *Novalis Schriften*, éd. R. Samuel, 4 vol., Stuttgart-Darmstadt, 1960-1975.

2. Traductions. — *Hymnes et Cantiques*, trad. et présentation M. Camus, Paris, 1942. — *Journal intime*, trad. G. Clarétie, Paris, 1927. — *Henri d'Ofterdingen*, trad. G. Bianquis, Paris, 1942. — *Petits Écrits*, trad. et présentation G. Bianquis, Paris, 1943. — *L'Encyclopédie*, fragments, trad. et présentation M. de Gandillac, Paris, 1966. — *Œuvres complètes*, trad. A. Guerne, 2 vol., Paris, 1975.

3. Études. — C. de Sugar, *Quelques aspects du symbole chez Novalis*, thèse dactylographiée, Paris, 1933. — I. von Minnigerode, *Die Christusanschauung des Novalis*, Stuttgart, 1941. — H. U. von Balthasar, *Prometheus*, Heidelberg, 1947, p. 255-292. — Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurich, 1947, 3e éd., 1960, p. 303-342. — M. Besset, *Novalis et la pensée mystique*, Paris, 1947. — J. Roos, *Aspects littéraires du mysticisme philosophique et l'influence de Boehme et de Swedenborg au début du romantisme : William Blake, Novalis, Ballanche*, Strasbourg, 1951. — E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, t. 4, Gütersloh, 1951,

p. 432-446. — E. Biser, *Abstieg und Auferstehung. Die geistige Welt in Novalis' Hymnen an die Nacht*, Heidelberg, 1954. — R. Meyer, *Novalis. Das Christus-Erlebnis und die neue Geistesoffenbarung*, Stuttgart, 1954. — W. Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zurich, 1959, p. 417-446.

P. Garnier, *Novalis*, Paris, 1962. — A. Béguin, *Le Romantisme allemand*, rééd., Paris, 1966. — F. Hiebel, *Novalis, Deutscher Dichter, europäischer Denker, christlicher Seher*, 2e éd., Berne, 1972. — A. Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, nouv. éd., Carti, 1974. — G. Schulz, *Novalis in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, 4e éd., 1976. — B. Steinhäuser-Carvill, *Die Christenheit oder Europa. Eine Predigt*, dans *Seminar*, t. 12, 1976, p. 73-88. — C. Paschek, *Novalis und Böhme*, dans *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, Francfort/Main, 1976, p. 138-167. — H. de Lubac, *La paternité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, 1979, p. 343-352.

Gisbert Kranz.

NOVARINO (Louis), théatin, 1594-1650. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*. — 3. *Doctrine spirituelle*.

1. Vie. — Luigi Novarino, né à Vérone en 1594, entra chez les théatins en 1612, dans leur maison de S. Maria della Giara de cette ville. Il fit son noviciat à Venise et y émit sa profession le 26 janvier 1614. Il passa ensuite presque toute sa vie à Vérone.

Il eut pour maître dans ses études humanistes Federico Ceruti, le célèbre grécisant de Vérone. Outre sa connaissance des langues classiques, il acquit — ses œuvres en témoignent — une grande compétence dans les langues hébraïque et syriaque; il était ainsi bien armé pour ses études bibliques et théologiques. En 1634 il devint supérieur de la maison de S. Nicola, à Vérone, et comme tel prit part au chapitre général de Rome en 1636; il prit également part à celui de 1647.

Son œuvre littéraire et scientifique est immense. Il pouvait dicter en même temps à quatre secrétaires et sa bibliographie compte quarante-sept volumes; il y fait montre d'une culture qui s'étend à presque tout ce que l'on connaissait à l'époque. Il était en rapport avec un grand nombre de personnages du temps, comme en témoigne sa vaste correspondance (*Enciclopaedia epistolaris*, dans *Variorum Opusculorum*, 3 vol. in-fol., Vérone, 1645-1647); il dédia aux universités de Paris, de Padoue et de Salamanque, les trois volumes de ses études éthico-métaphysiques (*Omnium scientiarum Anima*, Lyon, 1644). Ami d'Urbain VIII, il fut nommé consulteur du Saint-Office. Religieux de vertu exemplaire, son activité scientifique ne l'empêcha pas de s'adonner avec zèle à la prédication, à la direction spirituelle, surtout à l'assistance et au soutien des pauvres, des malades, des gens éprouvés : il se sentait spécialement attiré vers eux et leur consacra dans ses ouvrages de longs développements parénétiques. Il fit construire, à Vérone, au voisinage de l'église de S. Maria della Giara, une chapelle sur le modèle de la Casa di Loreto et y fonda une congrégation, dont les membres s'adonnaient à l'assistance des mourants; il composa pour eux la *Praxis bene moriendi* (Vérone, 1648, en latin et en italien), qu'il se fit lire à l'approche de sa propre mort, survenue à Vérone le 14 janvier 1650.

2. Écrits. — De ses œuvres éditées et en projet d'élaboration, Novarino a lui-même laissé une liste complète dans une lettre envoyée à l'écrivain parisien Gabriel Naudeau, bibliothécaire du Cardinal Giovanni Francesco Guidi di Bagno, et au missionnaire théatin Pietro Avitabile (lettre 141 dans *Variorum opusculorum*, cité *supra*, t. 2, p. 66 svv). Nous signalons les principales, les divisant en trois groupes : bibliques, mariologiques et ascétiques.

1) *Exégèse biblique*. — Novarino a publié un commentaire de tous les livres du nouveau Testament; des divers exposés édités à différentes dates, il a réalisé l'édition complète et définitive en 4 volumes (Lyon, 1642-1645). De l'ancien Testament, il commenta la *Genèse*, l'*Exode* et les *Nombres*; il publia aussi le commentaire des *Proverbes* de Salomon par le théatin A. Agellio, en le révisant et le complétant. Il avait en projet, comme il le dit dans la lettre signalée, un commentaire de toute la Bible; sa mort à 55 ans l'en empêcha. Ses commentaires, comme du reste ceux des auteurs de l'époque, ressemblent à une *Catena Patrum* : après le texte de la Vulgate, avec en regard les lectures différentes, vient un bref commentaire littéral, suivi d'un autre spirituel plus ample; l'auteur lui-même a coutume d'indiquer ainsi le but de ses explications : *« ut vitae novitati suadendae, et exercendae inserviant »*.

Ce qui est original, semble-t-il, chez Novarino, c'est l'abondance de rites, de coutumes, de mémoires, recueillis à partir des plus anciennes sources latines, grecques, hébraïques et syriaques, et aptes à éclairer les divers thèmes exposés (cf. *Sacrorum Electorum*, 5 vol., Lyon, 1639-1640; *Schediasmata sacro-prophana*, 1635; *Adagia Sanctorum Patrum*, 2 vol.,1637). Ces ouvrages sont aujourd'hui encore une mine de données et renseignements utiles pour les recherches historico-liturgiques.

2) *Traités mariologiques*. — Le principal est *Umbra Virginea*, publié après diverses éditions dans *Sacrorum Electorum*, cité *supra*, 4e éd., t. 2, Lyon, 1647 : c'est un commentaire exhaustif de *Luc* 1, 26-38, contenant un exposé des prérogatives, des vertus de Marie et de son culte.

D'autres traités sont brefs : *Maria nel ventre di S. Anna* (dans *Varior. opusc.*, cité *supra*, t. 2, Vérone, 1647); *Calamita dei cuori, cioè Vita di Gesù nel ventre di Maria* (*ibidem*, t. 3, Vérone, 1649). Comme le montrent les titres, Novarino paye son tribut aux courants baroques de la spiritualité de son siècle.

3) *Ouvrages ascétiques*. — La plupart ont été publiés par l'auteur en édition définitive dans *Variorum opusculorum* déjà cité. Les voici dans l'ordre où le mentionne la lettre signalée plus haut.

Agnus eucharisticus (dans *Sacrorum Electorum*, 1e éd., t. 3, Lyon, 1638). — *Risus sardonicus, hoc est de ficta mundi laetitia... opus mundi sectatoribus necessarium...* (dans *Variorum opusculorum*, t. 1, p. 219-291). — *Deliciae divini Amoris, hoc est tractatio de occultis Dei beneficiis, Dei amori excitando et fovendo* (t. 1, p. 143-216). — *Anatomia spiritualis, in qua... ex singulis membris monita, quibus mens informetur, eliciuntur* (t. 2, p. 73-151).

Vita del Cuore, cioè Esercizio divoto ordinato al l'acquisto, e all' accrescimento dell'Amor di Dio (t. 2, Appendix, p. 85-122). — *Cibo dell'Amor di Dio, cioè delicatissime considerazioni circa i divini Benefici* (t. 2, Appendix, p. 123-164). — *Sigillo del cuore, in cui s'insegna... ad improntar nel cuore quello, che lo puo' render puro, e atto per esser offerto al suo Gesù... con l'aggiunta dell'arte mirabile per santificar i moti del cuore* (t. 3, Appendix).

Centro dell'Amor di Dio, cioè altissime e soavissime considerazioni dell'essere di Dio... e delle Persone della Sma Trinità (t. 3, Appendix, p. 169-206). — *Tributo da pagarsi a Dio con diversi atti di virtù...* (t. 2, Appendix, p. 165-193). — *Trionfo dell' Amor di Dio, cioè divo-*

tissime considerazioni circa la Passione e Morte di Gesù (t. 3, Appendix, p. 93-128). — *Scrutinio spirituale per far bene la Confessione, con le decisioni dei casi più frequenti, secondo le più benigne opinioni dei Dottori* (œuvre éditée plusieurs fois; revue et republiée par Tommaso Ansalone, 2 vol., Milan, 1658; cf. Vezzosi, *I Scrittori...*, t. 1, p. 42; t. 2, p. 109).

Martirio spirituale, in cui s'insegna un mirabil esercizio di offrirsi ogni momento, come vittima a Dio (cf. Vezzosi, t. 2, p. 109). — *Echo del Paradiso, cioè esercizio per benedir e lodar Dio... per tutti i giorni dell'anno* (cf. Vezzozi, t. 2, p. 109). — *Paradiso di Betelemme, cioè Vita di Gesù nel Presepio* (dans *Variorum Opusc.*, t. 3, Appendix, p. 61-92). — *Vita di Gesù nel Deserto* (cf. Vezzosi, t. 2, p. 109).

3. Doctrine spirituelle. — On peut dire que toute l'œuvre écrite de Novarino comporte un fonds de spiritualité et d'ascèse, aussi bien celle d'exégèse que celle de théologie. Certains accents méritent d'y être soulignés.

Sa mariologie, développée, riche en aperçus ascétiques, s'arrête surtout à la contemplation des privilèges de Marie depuis sa conception. Dès ce moment son âme fut ornée de tous les dons de grâce et de nature qu'elle pouvait recevoir en raison de son élection comme Mère de Dieu. Douée dès ce premier instant de l'usage de la raison, sans aucune part à la faute originelle, elle jouissait de la vue même de Dieu. Dans le traité *Umbra Virginea*, onze chapitres exposent les rapports de Marie avec l'Esprit saint; on y étudie ensuite sa mission au regard du Christ, en particulier « sub umbra crucis »; puis elle est présentée comme modèle de perfection chrétienne; les remarques ecclésiologiques ont aussi leur place : « ombra della Chiesa », l'Église repose et agit sous son ombre maternelle (*Umbra*, Excursus 59, p. 116); Marie veille spécialement sur les pauvres et ceux qui souffrent (p. 194-212); l'auteur parle même d'un certain allègement des peines des damnés par les mérites de la Vierge (Exc. 146, p. 397).

Après un exposé des vertus de Marie manifestées dans son dialogue avec l'ange, à l'annonciation, le traité s'achève par un aperçu panoramique sur le culte marial à travers l'histoire de l'Église. Novarino termine en recommandant au lecteur : « Virginis imaginem habe; Virginis imago sis » (p. 485). Du succès qu'eurent les traités mariologiques de Novarino, nous avons une attestation chez Alphonse-Marie de Liguori qui le cite fréquemment dans ses *Glorie di Maria*.

La spiritualité christologique de l'auteur englobe tout le mystère de la personne et de la vie de Jésus. La dévotion « de Partu Virginis », comme celle de la « Schiavitù mariana », était pratiquée dans plusieurs communautés théatines. Novarino fut le premier à introduire à Vérone la neuvaine de Noël, pratiquée ensuite par d'autres familles religieuses. Par sa *Vita di Gesù nel Presepio* il s'oriente vers cette dévotion à l'enfance du Christ, que l'on rencontre après lui chez d'autres auteurs, comme Bérulle, Faber, Cornelia Connelly. Dans la *Vita di Gesù nel Deserto*, le fidèle est invité à se purifier intérieurement et son attention est éveillée au combat spirituel inséparable de l'expérience chrétienne; dans son effort l'âme est encouragée par le *Trionfo dell' amor di Dio*, qui se révèle précisément dans la passion et la mort du Christ.

A l'exemple de Gaétan de Thiene (cf. DS, t. 6, col. 35-36), Novarino fut un zélé promoteur de la dévotion à l'Eucharistie et de la fréquentation des sacrements. Au niveau de vulgarisation, il publia *Anima di devozione*, mais pour les spécialistes il a laissé un gros volume, *Agnus Eucharisticus*, cours complet sur le mystère eucharistique, depuis les lointaines origines des sacrifices juifs jusqu'aux manifestations dévotes de la spiritualité post-tridentine.

Par la contemplation et l'imitation de la vie de Marie, du mystère du Christ, Novarino dispose l'âme à atteindre et à posséder le parfait amour de Dieu en quoi consiste la perfection chrétienne. Les *Delizie del divino Amore* sont un livre plein d'optimisme : tout ce qui arrive au croyant de bien ou de mal est un don de Dieu; par contre, le *Risus sardonicus* est empreint de pessimisme : l'auteur y voue au mépris tout ce que le monde recèle de joie et de jouissance. Le *Centro dell'amor di Dio* invite et guide l'âme à la contemplation des perfections des personnes divines; et le *Tributo da pagarsi a Dio* présente les actes de toutes les vertus chrétiennes qui traduisent un généreux service de Dieu; la *Vita del cuore* fournit indications et moyens pour « faire croître l'amour », et l'*Alchimia spiritualis* (Vezzosi, t. 2, p. 107) enseigne les « règles » pour transformer en mieux toutes ses œuvres, les enrichissant en valeur et mérite surnaturels.

Il faut relever également le goût de Novarino pour l'intériorité, l'intimité : la recherche psychologique des mouvements du cœur; chose que l'on ne trouve pas, au moins à ce degré, chez la plupart des auteurs de son temps, et qui le rapproche de son confrère Lorenzo Scupoli. Fréquents aussi chez lui sont les allusions ou appels à la « suavité », aux « délices », au « goût de l'oraison », souvent en référence à la contemplation et à l'amour de Jésus, qu'il dénomme « Cuor del cuore» (*Calamita*, p. 1). Ce n'est pas sans raison, croyons-nous, qu'à cet égard Novarino a été rapproché de saint Bernard (Silos, t. 3, p. 498). La prière de louange lui est tout aussi chère, ce qui l'a amené à composer *Echo del Paradiso*, pour que les âmes aimantes fassent écho aux louanges des bienheureux dans le ciel. L'intériorité est particulièrement mise en valeur dans deux traités : *Sigillo del cuore*, qui expose « l'art admirable de sanctifier les mouvements du cœur », et *Vita del cuore*, dédié à sainte Thérèse d'Avila, où l'on retrouve la doctrine et les accents de la sainte.

Ce dernier ouvrage, en trois parties, étudie l'excellence, les industries et les motifs qui conduisent l'âme à l'amour de Dieu. Certaines expressions, comme « lasciare per amor Suo tutto ciò che non é Dio », « ardere del puro amor di Dio », « levar me da me, per non levar da me l'amor Vostro » (ch. 12, p. 295) et d'autres semblables font songer aux théories, alors discutées, de l' « amour pur »; d'autres, par contre, comme « être heureux que Dieu soit Dieu », être disposé à tout donner jusqu'à « se perdre totalement pour que Dieu soit heureux en Lui-même » (ch. 27) semblent faire écho à la formule thérésienne : « hombre yo me hiciera, por hacerte Dios ».

Archives générales des théatins, Rome : *Acta capitulorum generalium* v, années 1630, 1636, 1647; *Atti della Consulta*, ms 22, f. 17; G.B. Bagatta, *Continuazione alle Memorie di cinquanta celebri Padri...*, ms 149, f. 267-275.

L. Allatius, *Apes Urbanae*, Rome, 1633, p. 24-25, 114. — J. Silos, *Historiarum Clericorum Regularium...*, t. 3, Palerme, 1666, p. 496-499, 522-525. — G. B. Bagatta, *Vita R.P.D. Aloysii Novarini...*, en tête des *Admiranda Orbis Christiani* (t. 1, Venise, 1680), ouvrage en partie composé par Novarino, complété et publié par Bagatta.

S. Maffei, *Verona Illustrata*, 2e partie, Vérone, 1731, p. 236. — J. P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. 40, Paris, 1739, p. 213-223. — A. F. Vezzosi, *I Scrittori de' cherici regolari detti Teatini*, t. 2, Rome, 1780, p. 100-112 (liste des œuvres); cf. t. 1, p. 97, 150. — Hurter, *Nomenclator...*, 3e éd., t. 3, col. 1069-1070. — DS, t. 4, col. 677, 678; t. 6, col. 44, 47; t. 10, col. 873.

Francesco Andreu.

NOVAT le catholique (début du 6e siècle?). — Une quinzaine de mss ont transmis un court écrit, parfois sans nom d'auteur, mais le plus souvent attribué à « Novat le catholique » (une fois à Augustin); le plus ancien est le *Paris.* B.N. lat. 12634 (*E*, écrit vers 600), où A. de Vogüé a reconnu la *Règle* d'Eugippe (cf. RHS, t. 47, 1971, p. 233-265). Le titre varie également : le plus souvent, *Sententia* (ou *Sermo*) *de humilitate et obedientia et de calcanda superbia* ; le début du texte est effectivement celui d'un *sermon* adressé par un évêque ou un prêtre, non pas dans une église à des laïcs « qui n'écoutent que le son des mots », mais à des moines vivant en communauté, et désireux « d'écouter la parole de salut par laquelle ils ont été appelés » (1-5).

Édité pour la première fois par Margarin de La Bigne en 1575 (*Bibliotheca Veterum Patrum*, Lyon, t. 3, col. 727 svv; repris et corrigé dans les éd. suivantes de la *Magna Bibliotheca*), puis par L. Holstenius et L. Allatius en appendice du *Codex Regularum* (Paris, 1663; éd. reprise en PL 18, 67-70), le texte a fait l'objet d'un nouvel examen à partir des mss répertoriés depuis lors et d'une édition critique par L. Villegas (*Les Sentences pour les moines de Novat le catholique*, RBén., t. 86, 1976, p. 49-74; éd. du texte p. 66-74, multiples rapprochements avec d'autres auteurs); le texte du ms *E* est aussi repris dans *Eugipii Regula*, éd. L. Villegas et A. de Vogüé, CSEL 87, 1976, p. 61-67.

Antérieur à la *Regula Eugipii* (530-535), puisqu'il figure dans la collection de textes qu'elle rassemble, cet écrit date au plus tard du premier quart du 6e siècle; l'identité de son auteur reste à préciser, le nom de Novat étant assez commun à l'époque, en Afrique ou en Italie.

Le contenu de ce sermon, divisé en cent-douze brèves sentences, ne manque pas d'intérêt. L'auteur note d'abord que le moine doit lutter contre le démon (6-10); or cet adversaire n'est vaincu que par l'*humilité* et la *charité*, à l'exemple du Christ (11-16). La « première voie du salut est donc l'humilité » (18), qui conduit chaque moine à considérer les autres comme supérieurs à lui, bien qu'ils soient égaux en dignité (19-26). Encore faut-il que cette humilité soit vraie, et non pas feinte, car il s'agit de plaire à Dieu et non aux hommes (28-37).

L'*obéissance* suit l'humilité; elle aussi est fondée sur la charité : de là vient la paix, autre fruit de la charité qui est plénitude de la loi (47-48 cf. *Col.* 3, 14). Le moine doit en outre lutter contre ses défauts, pour consentir à être guéri par le Christ médecin (53-59) et porter allègrement son joug et son fardeau (63-66; cf. *Mt.* 11, 28-30). Il ne s'inquiétera pas des différences entre moines pour le vêtement, la nourriture, et la place à table (67-80), il évitera toute parole malveillante, et corrigera ses frères s'ils cèdent à ce travers (82-83). D'ailleurs, — notation originale —, chacun doit être pour autrui comme un abbé, car un seul abbé ne peut veiller sur tous (84-90). Toutes choses seront utiles au moine, dès lors qu'il possède à la fois « l'humilité, l'obéissance et la charité : il n'y a pas d'autre voie vers Dieu; cela même est voie, vérité et vie » (91-93; cf. *Jean* 14, 16). L'auteur revient en terminant sur le danger de l'orgueil, car l'Écriture et l'expérience montrent que « celui qui tient la voie de l'humilité progresse et ne se perd pas » (112).

On remarquera l'inspiration nettement évangélique et paulinienne de ces sentences; dans leur brièveté, elles offrent une véritable synthèse des exigences ascétiques de la vie cénobitique, à la suite du Christ. L'auteur ne traite ni de la prière, ni de la contemplation.

Trad. angl. par J. Munsch, avec annotations d'A. de Vogüé, *Thoughts of Novatus the Catholic concerning Humility, Obedience and the Trampling down of Pride*, dans *Monastic Studies*, t. 12, 1976, p. 264-270. — CPL, n. 1154.

Aimé Solignac.

NOVATI (Jean-Baptiste), camillien, 1585-1648. — Né à Milan en 1585 d'une famille noble, Giovanni Battista Novati fit ses études dans la même ville au collège Brera de la Compagnie de Jésus. En 1606 il fut reçu dans l'ordre des Ministres des infirmes (Camilliens) par le fondateur Camille de Lellis. Il fit sa profession solennelle le 10 mai 1608. Après avoir, pour la théologie, fréquenté à Rome le Collège Romain, il compléta ses études à Bologne. Il remplit à diverses reprises les fonctions de professeur de philosophie et de théologie dans les collèges de son ordre, celles aussi de maître des novices et de supérieur de la maison de Bologne. Avec zèle il faisait alterner l'enseignement et le ministère propre de l'ordre, l'assistance des infirmes.

Au 8e chapitre général, il fut élu « arbitro di consulta » et confirmé dans cette charge par un Bref d'Urbain VIII. La même année 1630, lors de l'épidémie de peste bubonique, il obtint de se rendre à Bologne et d'y assister les malades. On lui confia la direction de l'un des quatre quartiers de la ville. Malgré la goutte qui l'affligeait, il remplit sa tâche avec ardeur et compétence. Il contracta lui-même la maladie, mais en guérit sans tarder.

En 1634, au 9e chapitre général, il fut élu consulteur général et au 10e (1640) préfet général. Bien qu'il dût, en raison de sa santé délicate, habiter longtemps loin de sa résidence romaine et séjourner à Milan, ses six années de gouvernement furent un temps de reprise, notamment dans la vie intérieure. Novati s'est surtout consacré à la formation spirituelle et à la préparation scientifique des jeunes étudiants profès, jusqu'alors plutôt négligées. A la fin de son mandat (1646), il se retira dans la maison de Naples, puis en celle de Milan. C'est là qu'il mourut le 30 août 1648.

L'activité scientifique de Novati s'est étendue à de nombreux domaines, comme en témoignent les titres de ses nombreux manuscrits de logique, mathématique, philosophie et théologie; mis en dépôt dans la maison camillienne de S. Maria della Sanità, à Milan, on en a perdu la trace.

Ont été édités : 1) *Orazione in lode di S. Filippo Neri*, Bologne, 1627; — 2) *Adnotationes et Decisiones morales pro opportuno infirmis et moribundis auxilio praestando*, Bologne, 1638; c'est un manuel d'assistance des malades; la première partie expose les motivations, la compétence, les qualités requises pour assister malades et mourants; dans la seconde sont résolus de nombreux cas de conscience. — 3) *Eucharistici Amores ex Canticis Canticorum enucleati*, t. 1, Milan, 1645; 2e éd., t. 1-2, par Diego de Enciso, Vitoria, 1726 : commente, verset par verset, du point de vue eucharistique le *Cantique des Cantiques*.

4) *De Eminentia Deiparae Virginis Mariae semper Immaculatae*, Rome, 1630 (1e partie seulement); 2 vol., Bologne, 1639; 3e éd., 1650. C'est une somme de théologie mariale, étendue et ordonnée. Novati, dans son exposé, suit un ordre plus historique que logique. Dans le premier volume, après une question préliminaire sur la prédestination de Marie, il traite successivement des mystères de sa vie, de sa naissance à sa mort. Dans le second volume, il étudie ses diverses perfections. Il témoigne d'une connaissance très étendue de toute la littérature antérieure des Pères et des théologiens, mais il manque assez souvent du discernement critique désirable. Selon Dillenschneider, cet ouvrage marque un progrès notable par rapport aux positions mariales de Fr. Suárez. L'argumentation est basée sur les principes de convenance, d'éminence et de ressemblance au Christ. Sont développées de façon particulière les parties concernant l'Immaculée Conception, les douleurs et les vertus de Marie. L'Immaculée Conception est établie avec une richesse exceptionnelle de textes de l'Écriture et des Pères; Novati y voyait, tout comme dans l'Assomption, une vérité susceptible d'être définie par l'Église. Remarquable aussi son exposé sur Marie corédemptrice, où néanmoins il dépend très largement du jésuite Ferdinando de Salazar. Même si, dans l'ensemble varié des questions traitées, nombre d'opinions sont à présent dépassées et d'autres paraissent puériles, l'œuvre garde sa valeur sur beaucoup de points et on peut voir en Novati un des mariologues les plus éminents de son siècle.

C. Lenzo, *Annalium Relig. Ministrantium Infirmis*, Naples, 1641, p. 186-187, 290. — D. Regi, *Memorie del V. P. Camillo de Lellis*, Naples, 1676, p. 290-292, 380-386 et index. — F. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, t. 2, Milan, 1747, col. 997.

M. Endrizzi, *Bibliografia Camilliana*, Vérone, 1910, p. 101-107. — C. Dillenschneider, *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, t. 1, Fribourg/Suisse, 1931, p. 161-166; *Marie au service de la Rédemption*, Haguenau, 1947, index. — G. Roschini, *Il più insigne mariologo del sec.* XVII, dans *Lellianum* (Bollettino degli studenti camilliani della Prov. Lombardo-Veneta), 1940-1941; *Mariologia*, 4 vol., Rome, 1947-1948, index.

Marco da Damborico, *Mariologia P. Novati*, Rome, 1946 (extrait de thèse de l'Univ. Grégorienne). — R. Laurentin, *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, Paris, 1952, index. — V. Ottazzi, *Metodo e norme per l'assistenza ai moribondi nelle case private secondo i nostri Padri*, dans *Domesticum* (Rivista storica camilliana), t. 44, 1948, p. 15-20. — P. Sannazzaro, *Tesi Mariologico-Camilliane nell' opera del P. Novati*, *ibidem*, t. 48, 1952, p. 168-181. — M. Vanti, *Storia dell'Ordine dei CC.RR. Ministri degli infermi*, t. 2, Rome, 1943 (index); t. 3, 1953, p. 67-178 (Novati, 7e général de l'ordre).

DTC, t. 11, 1931, col. 815-816. — EC, t. 8, 1952, col. 1974.

Pietro SANNAZZARO.

NOVATIEN, prêtre romain puis antipape, 3e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. — On ignore le lieu et la date de naissance de Novatien, et pratiquement tout du début de sa vie. En 250 il apparaît soudainement dans l'histoire de l'Église : le pape Corneille donne sur ce point un exposé circonstancié dans une lettre à l'évêque d'Antioche, Fabius (dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VI, 43, SC 41, 1955, p. 153-159). Ordonné prêtre par un prédécesseur de Corneille, probablement par Fabien, Novatien fut à la mort de celui-ci (20 janvier 250) chargé de la correspondance avec Cyprien, évêque de Carthage, au nom du *presbyterium* romain qui dirigeait l'Église durant la vacance du siège.

Trois lettres, conservées dans la correspondance de Cyprien, lui sont attribuées (30, 31, 36); elles traitent de la question des *lapsi*, c'est-à-dire des chrétiens qui avaient renié leur foi durant la persécution de Dèce. Novatien n'admet qu'avec peine, et seulement à l'article de la mort, leur réadmission dans l'Église (*Epist.* 30, 8, éd. G. F. Diercks, *Novatiani Opera*, p. 205-206); entre-temps, ils doivent s'en remettre à la seule miséricorde de Dieu (*Epist.* 36 p. 247-250). En mars ou avril 251, Corneille fut élu pape. Comme il se montrait favorable à la réconciliation des *lapsi*, Novatien l'accusa de laxisme et refusa de le reconnaître; il se fit consacrer lui-même évêque de Rome par trois évêques d'Italie du sud (cf. Eusèbe, VI, 43, 7-10, SC 41, p. 155-156). La même année, un synode romain excommunia Novatien et son parti, et régla la question des *lapsi* (*ibidem*, 43, 2 et 21-22, p. 153 et 158-159).

Novatien retombe ensuite dans l'obscurité. H. Koch (art. cité *infra*) a cru discerner dans le premier chapitre de quelques œuvres (*De cibis*, *De spectaculis*, *De bono pudicitiae*) des allusions à un exil volontaire durant les persécutions de Gallus, Volusien et Valérien. Socrate (*Histoire ecclésiastique* IV, 28, PG 67, 540a) assure qu'il mourut martyr sous Valérien (253-259), mais cette affirmation est suspecte en raison des sympathies de cet auteur pour les novatiens (voir cependant Pacien de Barcelone † 392, *Epist. ad Simpronianum* 2, 7, éd. L. Rubio Fernández, Barcelone, 1958, p. 75-76). Les novatiens d'Égypte au 6e siècle faisaient état d'un *Martyre* de Novatien, mais le patriarche d'Alexandrie Eulogius (580-607) montre qu'il ne s'agit pas d'un martyre jusqu'au sang (*Contre les Novatiens*, résumé dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 182, 208, 280; éd. R. Henry, t. 2, Paris, 1960, p. 182-195; t. 3, 1962, p. 105-106; t. 8, 1977, p. 212-214).

En 1932 fut découverte à Rome, dans une catacombe de la via Tiburtina, une pierre tombale portant l'inscription : NOVATIANO BEATISSIMO MARTYRI GAUDENTIUS DIAC(onus) FEC(it). S'agit-il de l'antipape Novatien ou de quelque homonyme (le *Martyrologe* pseudo-hiéronymien mentionne un Novatien martyr à Cordoue le 27 juin, et à Rome le 29 juin)? La question est discutée.

L'Église novatianiste (dont les membres se donnaient le nom de « purs », καθαροί), contre laquelle Cyprien composa son *De ecclesiae catholicae unitate* (éd. P. Bévenot, CCL 3, 1972, p. 241-268), se répandit à travers tout le monde chrétien et survécut en Orient jusqu'au 7e siècle.

É. Amann, *Novatien et Novatianisme*, DTC, t. 11, 1931, col. 816-849 (col. 841-849 L'Église novatienne). — N. Cathellinaud, *L'Église novatienne de Rome*, diplôme d'études supérieures, Paris, 1960-1961. — H. J. Vogt, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn, 1968 (p. 24-27, martyre de Novatien; p. 183-290, Église novatienne).

2. ŒUVRES. — Novatien fut le premier théologien romain à écrire en latin; ses œuvres sont donc liées aux débuts de la littérature chrétienne à Rome. Selon Jérôme (*De viris illustribus* 70, éd. E. C. Richardson, TU 14, 1, Leipzig, 1896, p. 39) il écrivit : « *De pascha*, *De sabbato*, *De circumcisione*, *De sacerdote*, *De oratione*, *De cibis judaicis*, *De instantia*, *De Attalo* et nombre d'autres ouvrages, en particulier un grand volume *De Trinitate* ». De ces œuvres, seuls le *De Trinitate* et le *De cibis judaicis* ont été conservés. Quand Jérôme rédigeait cette liste en 392, plusieurs autres ouvrages

de Novatien circulaient dont il n'avait pu prendre connaissance, ainsi le *De spectaculis* et le *De bono pudicitiae*, qui nous sont parvenus parmi les œuvres de Cyprien mais qu'une étude du style fit attribuer définitivement à Novatien dès la fin du 19e siècle. Jérôme (*Epist.* 10, 3) mentionne aussi des *epistulas Novatiani*; Cyprien en parle également (*Epist.* 44, 1; 45, 2; 55, 2 et 5). D'après Socrate (*Hist. eccl.* IV, 28), « il écrivait aux églises de partout ». En fait, seules les trois lettres mentionnées plus haut nous sont parvenues.

Aucun des ouvrages de Novatien n'a été transmis sous son propre nom, mais seulement avec ceux de Cyprien. Les anciens leur accordaient grand crédit; ils ne pouvaient s'empêcher de les transcrire, mais ils n'osaient pas les attribuer au prêtre schismatique romain.

Éd. critique de G. F. Diercks, *Novatiani Opera*, CCL 4, 1972, que nous citons; on y trouvera p. XIV-XXVIII, XXX-XXXIV, les indications utiles sur les mss, les éditions et les traductions. — R. J. DeSimone, *Novatian*, Washington, 1974 (Fathers of the Church 67), trad. anglaise de toutes les œuvres conservées. — Signalons deux éd. récentes du *De Trinitate* : H. Weyer, Düsseldorf et Darmstadt, 1962 (avec trad. allem. et commentaire); V. Loi, Turin, 1975 (avec trad. ital., notes et glossaire).

3. Doctrine spirituelle. — 1° Le *De Trinitate*, ouvrage principal de Novatien (écrit avant 250), est un commentaire de la règle de foi d'allure apologétique. Contre les gnostiques, l'auteur souligne que Dieu le Père est le créateur de toutes choses; contre Marcion, que le Christ est le Fils du Dieu créateur; contre les docètes, qu'il est authentiquement homme; contre les adoptianistes, qu'il est vrai Dieu; contre Sabellius qu'il est après le Père la seconde Personne de la Trinité. Novatien réussit mieux que quiconque avant lui à exposer la génération du Fils indépendamment de la création et de l'économie du salut de l'homme, en établissant que la relation entre le Père et le Fils est nécessaire et éternelle. Il réussit également à soustraire la vie divine à toute considération de temps : le Fils « est toujours dans le Père, sans quoi le Père ne serait pas toujours Père » (31, 3, p. 75).

Novatien met en haut relief *la fonction ecclésiale de l'Esprit saint* dans son œuvre de sanctification et d'illumination :

« C'est lui qui fait surgir les prophètes dans l'Église, instruit les docteurs, dirige les langues, opère miracles et guérisons, accomplit des œuvres merveilleuses, donne le discernement des esprits, collabore au gouvernement, suggère les conseils, harmonise et distribue tous autres dons charismatiques; ainsi, partout et en tout, il rend parfaite entièrement l'Église du Seigneur » (29, 10-11, p. 70).

L'Esprit fait renaître les fidèles dans le baptême et leur donne par son inhabitation le gage de l'immortalité :

« C'est lui qui opère par les eaux une seconde naissance, semence pour ainsi dire d'une race divine, consécrateur d'une naissance céleste, gage de l'héritage promis (cf. *Éphés.* 1, 14) et charte en quelque sorte du salut éternel; lui qui nous fait temple de Dieu et sa demeure; par des gémissements ineffables (*Rom.* 8, 26), il s'adresse pour nous aux oreilles divines, remplissant ainsi l'office d'avocat et nous assurant les bienfaits de sa défense. Il a été donné pour habiter en nos corps et réaliser notre sanctification, pour que par cette action il conduise nos corps à l'éternité et à la résurrection de l'immortalité, en les habituant à être pénétrés de la puissance céleste et associés à la divine éternité qui est sienne » (29, 16-17, p. 71).

Esprit de sainteté, il préserve du péché : « En effet, il s'oppose aux désirs de la chair, car la chair combat contre lui; il réprime les cupidités insatiables, brise les convoitises immodérées, éteint les ardeurs illicites, maîtrise les brûlants assauts, écarte l'ébriété, réprime l'avarice, fait fuir les fréquentations luxurieuses, noue les amours charitables, modère les affections, rejette les sectes, applique la règle du vrai, réfute les hérétiques, expulse les impies et garde les évangiles » (29, 18-19, p. 71).

Enfin, comme P. Smulders l'a noté (art. *Esprit saint*, DS, t. 4, col. 1273), « Novatien le célèbre comme la source des vertus individuelles » :

« C'est lui qui dans les apôtres rend témoignage au Christ, dans les martyrs manifeste la foi inébranlable de la religion, dans les vierges enracine l'admirable continence d'une chasteté scellée; dans les autres hommes, il garde inaltérées et sans tache les lois enseignées par le Seigneur, détruit les hérétiques, corrige les dévoyés, convainc d'erreur les incroyants, dévoile les imposteurs; il garde l'Église pure et intacte en la sainteté d'une perpétuelle virginité et vérité » (29, 26, p. 72).

2° Dans le *De bono pudicitiae*, Novatien exhorte ses disciples à cultiver la pureté, puisqu'ils sont temples du Seigneur, membres du Christ et demeure de l'Esprit saint (2, 1, p. 114). La pureté comporte trois degrés : virginité, continence et fidélité au lien du mariage; elle est cependant un don de Dieu (4, 1-3, p. 116). La virginité et la continence transcendent toute loi et rendent l'homme supérieur aux anges : « La virginité s'égale aux anges, et, si nous réfléchissons, elle l'emporte même sur eux, car en luttant contre la chair elle remporte la victoire sur une nature que les anges n'ont pas » (7, 1-2, p. 118-119).

3° Le *De spectaculis* blâme les chrétiens qui participent aux jeux païens, ceux en particulier qui y emportent avec eux l'Eucharistie. Dans l'encyclique *Mysterium fidei* (3 septembre 1965), Paul VI rappelle ce passage pour montrer le culte d'adoration rendu à l'eucharistie :

« Novatien apporte un témoignage non suspect de la sévérité avec laquelle les pasteurs réprouvaient le manque de respect : il tient pour condamnable (celui qui, sortant de la célébration dominicale et ayant avec lui l'eucharistie, selon l'usage), n'a pas emporté immédiatement le Corps sacré du Seigneur, mais s'est empressé d'aller au spectacle » (AAS, t. 57, 1965, p. 769; trad. franç. dans *Documentation catholique*, t. 62, 1965, p. 1647; cf. *De spect.* 5, 5, p. 173-174). « Un chrétien, affirme Novatien, a de plus beaux spectacles : la beauté du monde, qu'il peut voir et admirer », les Écritures, « où il trouvera des spectacles dignes de sa foi » (9, 1 et 10, 1, p. 177-178).

4° Dans le *De cibis judaicis*, il soutient que les prescriptions de l'ancien Testament concernant les animaux purs ou impurs sont à interpréter au sens spirituel (2, p. 90-93). Les animaux représentent « les mœurs humaines, les actes et les volontés »; les hommes sont purs « s'ils ruminent, c'est-à-dire s'ils gardent toujours à la bouche comme une nourriture les préceptes divins » (2, 7, p. 94; sur la tradition de la *ruminatio* spirituelle, cf. art. *Méditation*, DS, t. 10, col. 908-909). Les animaux impurs désignent les vices que doivent éviter les chrétiens; le porc, par exemple, signifie « une vie qui se plaît dans les souillures du vice » (3, 15, p. 95-96). Certaines nourritures étaient proscrites dans l'ancienne loi pour refréner l'intempérance (4, p. 96-97). La nourriture des chrétiens est désormais « véritable, pure et sainte : une foi droite,

une conscience sans tache, une âme innocente » (5, 10, p. 98); la loi nouvelle écarte aussi la sensualité (6, p. 99-101).

Déjà Philon d'Alexandrie avait vu dans les animaux le symbole des passions de l'homme (*De plantatione* 43). Bien que Novatien ait pu utiliser la *Lettre d'Aristée* (9, 128, 147, 153-157; SC 89, 1962, p. 166, 172-174, 176) et l'*Épître de Barnabé* (10, 11, SC 172, 1961, p. 156-158), « personne avant lui n'avait traité ce thème de façon si étendue, et par là il a ouvert la voie à l'allégorisme généralisé qui prévalut dans l'art et la littérature du moyen âge » (J. Quasten, *Patrology*, t. 2, p. 221-222; trad. franç., p. 263-264).

Bibliographie dans J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Westminster, Maryl., et Utrecht-Anvers, 1953, p. 213-233 (trad. franç., t. 2, Paris, 1957, p. 253-277); plus complète dans G. F. Diercks, éd. citée, p. XXIX-XL. Nous retiendrons seulement les études plus importantes.

A. d'Alès, *Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du 3e siècle*, Paris, 1925. — Chr. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, dans *Vigiliae christianae*, t. 3, 1949, p. 67-106, 163-183; repris dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. 3, Rome, 1965, p. 67-126. — G. Aeby, *Les missions divines de s. Justin à Origène*, Fribourg (Suisse), 1958, p. 103-115. — R. J. DeSimone, *The Holy Spirit according to Novatian « De Trinitate »*, dans *Augustinianum*, t. 10, 1970, p. 360-387; *Christ the True God and True Man according to Novatian...*, *ibidem*, p. 42-117. — M. J. Maruvathrail, *The Hypostatic Union in Novatian*, extrait de thèse, Madras, 1975. — H. Gülzow, *Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago*, Tübingen, 1975. — P. Petitmengin, *Une nouvelle édition et un ancien manuscrit de Novatien*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 21, 1975, p. 256-272.

Pauly-Wissowa, t. 17, 1936, col. 1138-1156 (H. Koch). — EC, t. 8, 1952, col. 1976-1980 (E. Peterson). — LTK, t. 7, 1962, col. 1062-1064 (J. Quasten). — NCE, t. 10, 1967, p. 534-535. — DS, t. 7, col. 536 (M. Richard : Novatien disciple d'Hippolyte de Rome).

Russell J. DeSimone.

NOVICIAT. — 1. *Le nom et la notion.* — 2. *Aspects institutionnels.* — 3. *Aspects spirituels.* — 4. *L' « aggiornamento » post-conciliaire.*

1. **Le nom et la notion.** — Les mots novice, *noviciat*, dérivent de *novus*, νέος. Si le chrétien est un « homme nouveau » (*Éph.* 4, 24; *Col.* 3, 10), le candidat à la vie religieuse l'est à un double titre : la « nouveauté » de sa vie chrétienne (cf. *Rom.* 6, 4) et la décision de suivre le Christ par la voie des conseils évangéliques; le terme noviciat garde en plus sa nuance étymologique propre : jeunesse, inexpérience et apprentissage. Pourtant, les termes novice, noviciat n'apparaissent pas dans le riche vocabulaire monastique des premiers siècles. Ils ne figurent pas dans les *Étymologies* d'Isidore de Séville, où par contre sont expliqués d'autres termes de même ordre : *moine*, *anachorète*, *ermite*, *cénobite* (cf. VII, 13, PL 82, 293). Saint Augustin emploie des termes équivalents : *tiro*, *tirocinium* (*De opere monachorum* 22, 26; *Epist.* 243, 1). La littérature monastique primitive en utilise d'autres, comme *renuntiantes* (cf. art. *Fuite du monde*, DS, t. 5, col. 1393-1395) ou *principiantes* (ἀρχάριοι).

En tous les cas, le contenu conceptuel reste identique : il s'agit d'une préparation à l'engagement dans la vie religieuse, d'un « catéchuménat » spécifique, d'une « probation » pendant un temps fixé et dans une ambiance d'épreuve.

L'œuvre de Jean Cassien, fondamentale pour la connaissance du monachisme des premiers siècles, contient un passage qui présente déjà le terme et son contenu, sans pourtant faire allusion à l'aspect probatoire : « Velut novitius ac de saeculo nuper egressus » (*De coenobiorum institutis* IV, 30; PL 49, 192; SC 109, 1965, p. 168).

C'est à Benoît de Nursie que l'on doit la fixation des termes *novitius* et *noviciatus* pour désigner le candidat à la vie religieuse et le *tempus probationis*, de même que l'opposition dans le temps entre les *novitii* et les *seniores*. Du point de vue linguistique, ces termes appartiennent au latin vulgaire (cf. C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 5, Niort, 1885, p. 617). Du point de vue conceptuel, Benoît a précisé leur acception juridique (cf. *Règle* 1, 3; 58, 1-23).

Actuellement, le « noviciat » désigne le *temps canonique* que l'Église et les instituts religieux déterminent pour permettre aux candidats à la vie consacrée de donner des preuves de leur vocation divine et de prendre connaissance du mode concret de vie auquel ils vont s'engager; au sens matériel, il désigne la maison où se font cette probation et cet apprentissage.

En raison de l'importance historique du noviciat, nous l'étudions successivement sous ses divers aspects, d'abord institutionnels, ensuite spirituels.

2. **Aspects institutionnels.** — Dans le déroulement de l'histoire du noviciat comme institution on peut et on doit distinguer deux plans, celui de la législation particulière, de droit privé, des diverses familles religieuses et celui de la législation commune, de droit public, de l'Église.

1° Le droit privé. — L' « institution » du noviciat comme temps de probation apparut spontanément au sein des premières communautés de religieux sans présenter encore les exigences strictes et les traits juridiques qu'elle acquerra dans la suite. Les principales étapes de son organisation sont les suivantes :

1) Dans le *monachisme primitif*, aussi bien érémitique que cénobitique, mais surtout en ce dernier, apparaît déjà une certaine forme de noviciat, caractérisée à la fois par sa sévérité et par sa souplesse. Les premiers anachorètes, qui quittaient le monde et se retiraient dans le désert pour « suivre le Christ » dans l'ascèse et la solitude, s'engageaient dans une aventure qu'on ne laissait ni au hasard, ni à leur propre initiative; l'anachorèse, comme forme de vie chrétienne, avait ses usages, ses normes. L'une de celles-ci, capitale, consistait à recevoir l'instruction ou l'investiture d'un *senex* ou ancien. Ceux qui aspiraient à devenir anachorètes devaient, suivant une tradition communément reçue, se soumettre à un maître ou « père », qui leur enseignait la théorie et surtout la pratique de la « nouvelle vie ». Il s'agissait donc d'un vrai noviciat, sans autre réglementation que le charisme ou le « discernement » de l'ancien; d'ordinaire celui-ci menait plutôt rudement le « novice » : les *vitae patrum* sont pleines d'exemples redoutables.

La *koinonia* pachômienne (cf. DS, t. 9, col. 1754-1758) a déjà une réglementation organisée, à laquelle — sans exclure d'autres sources — Cassien se réfère dans un texte célèbre : « Igitur ambiens quis intra coenobii recipi disciplinam, non autem prorsus admittitur quam diebus decem, vel eo amplius, pro foribus excubans, indicium perseverantiae ac desiderii sui,

pariterque humilitatis ac patientiae demonstraverit » (*De coenob. inst.* IV, 3, PL 49, 154-155; SC 109, p. 124). Ce n'est qu'après avoir surmonté cette épreuve qu'on l'admettait; mais la probation se poursuivait encore pendant un certain temps avant la pleine incorporation (cf. *Collationes* XX, 1; PL 49, 1149d-1150a; SC 64, 1959, p. 57-59). Chez les moines de Syrie, le « noviciat » était plus souple, mais non moins sévère que chez les anachorètes de l'Égypte (cf. G. M. Colombas, *El monacato primitivo*, t. 1, Madrid, 1974, p. 73-75, 107-108, 141).

La forme la plus évoluée du monachisme primitif est celle de saint Basile; selon la critique moderne, celui-ci n'eut pas pour visée de perfectionner les méthodes pachômiennes — que vraisemblablement il ignorait —, mais bien l'ascétisme d'Asie mineure (*ibidem*, p. 192-195). La réception et la formation des candidats à la « fraternité » (*adelphotès*) basilienne représentaient un « noviciat » de caractère plus humanisé — plus hellénisé, pourrait-on dire — que ceux de l'époque antérieure ou contemporaine.

2) Le *monachisme*, comme forme ou état de vie chrétienne « d'avant-garde », passa d'Orient *en Occident* (cf. DS, t. 9, col. 333, 364-365). Les essais s'inspirèrent du modèle oriental, comme on peut le voir chez saint Jérôme et aussi chez Cassien. Mais tout compte fait, mis à part l'essai augustinien — qui, en raison de sa visée « apostolique » (et aussi de l'invasion vandale), n'arriva pas à s'enraciner de façon notable —, c'est au génie de saint Benoît de Nursie qu'est due l'organisation de la vie monastique en Occident et, tout ensemble, du noviciat comme son élément de base. Les lignes maîtresses de la « vie monastique » bénédictine sont les suivantes : a) le rejet des sarabaïtes et des gyrovagues, indices d'anarchie (*Règle* 1, 6-10); — b) le choix comme modèle du « coenobitarum fortissimum genus » (1, 13); — c) l'organisation de la vie monastique comme « dominici schola servitii » (prolog. 45); — d) enfin l'établissement du *noviciat* avec sa structure et sa portée au double plan du droit et de la vie. Le texte-clef se trouve dans la *Règle* 58, 1-16 :

« Quand un nouveau venu arrive pour la vie religieuse, on ne lui accordera pas facilement l'entrée, mais comme dit l'Apôtre : Éprouvez les esprits, pour voir s'ils sont de Dieu (1 *Jean* 4, 1). Si donc l'arrivant persévère à frapper (cf. *Luc* 11, 8), se montre patient à supporter, au bout de quatre ou cinq jours, les mauvais traitements qu'on lui inflige et les difficultés d'entrée, et persiste dans sa demande, on lui permettra d'entrer, et il sera dans le logement des hôtes pendant quelques jours.

Après cela il sera dans le logement des *novices*, où ils apprennent (*meditent*), mangent et dorment. On leur donnera un ancien (*senior*) qui soit apte à gagner les âmes, qui veillera sur eux avec la plus grande attention. On observera soigneusement s'il cherche vraiment Dieu, s'il s'applique avec soin à l'œuvre de Dieu (*opus Dei*), à l'obéissance, aux pratiques d'humilité. On lui prédira toutes les choses dures et pénibles par lesquelles on va à Dieu. S'il promet de tenir bon et de persévérer, après une période de deux mois on lui lira cette règle à la suite, et on lui dira : « Voici la loi sous laquelle tu veux servir. Si tu peux l'observer, entre; si tu ne peux pas, tu es libre de t'en aller ». S'il tient encore, alors on le conduira au logement des novices mentionné plus haut, et on recommencera à l'éprouver en toute patience.

Et après une période de six mois, on lui lira la règle, afin qu'il sache ce pour quoi il entre. Et s'il tient encore, après quatre mois on lui relira de nouveau cette règle. Et si, quand il en aura délibéré avec lui-même, il promet de tout garder et d'observer ce qu'on lui commande, alors il sera reçu en communauté, en sachant que la loi de la règle établit qu'il ne lui sera pas permis, à dater de ce jour, de sortir du monastère, ni de secouer de son cou le joug de la règle, qu'il lui était permis de refuser ou d'accepter durant cette délibération si prolongée » (trad. A. de Vogüé, SC 182, 1972, p. 627-629; voir aussi le *Commentaire historique et critique* de ce texte, SC 186, 1971, p. 1289-1353, où A. de Vogüé étudie les rapports de Benoît avec Cassien et les Règles occidentales antérieures, spécialement la *Règle du Maître*, ch. 87-90).

L'image juridique et concrète de l'institution du noviciat apparaît ici bien esquissée, imprégnée tout ensemble de rigueur et de bonté, d'humanité, de sens surnaturel. C'est le modèle que, dans les siècles suivants, de nombreux moines s'efforceront d'incarner et de réaliser. Il synthétise des éléments anciens et des innovations dans une organisation réaliste et vivante. Aussi a-t-on à juste titre appelé Benoît « père des novices ».

3) Au 13e siècle, la fondation des *ordres mendiants* marque une plus large institutionalisation du noviciat, avec des éléments empruntés au monachisme primitif et bénédictin, mais aussi aux augustins (cf. M.-H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres. Moines, chanoines, mendiants : 4e-13e siècles*, Paris, 1963). Le caractère propre, sacerdotal et apostolique, des nouveaux instituts appelait une restructuration du noviciat. La « structure d'amour » de la règle franciscaine est vite coulée dans une structure juridique sous le généralat de saint Bonaventure : ainsi les *Constitutiones narbonenses* de 1260 prescrivent-elles que les novices, « ut melius valeant informari », résident dans une maison à part pour se préparer à la profession (Bonaventure, *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 450). Dans les *Constitutiones primaevae* des frères prêcheurs (cf. éd. manuelle non critique, Fiesole, 1962), une attention particulière est aussi accordée au noviciat; on y esquisse déjà l'idée d'un « second noviciat », le premier visant la formation dominicaine, le second intensifiant l'étude en vue de l'apostolat futur.

4) Au 16e siècle, l'apparition des *clercs réguliers* (cf. I. Iparraguirre, *Nuevas formas de vivir el ideal religioso*, dans *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 143-247) entraîna de même une organisation du noviciat plus accentuée. Il faut souligner l'importance de la réglementation ignatienne. Parmi les fondateurs de clercs réguliers, c'est Ignace de Loyola qui a introduit les variantes les plus accusées pour renforcer l'institution; dans la suite elles ont été reprises par nombre de familles religieuses.

Voici la constitution fondamentale du noviciat ignatien : « Avant que quelqu'un soit admis à la profession ou aux vœux simples de coadjuteur ou scolastique..., il lui faudra faire deux années entières de probation; et les scolastiques, leurs études achevées, devront en faire une année de plus — temps que l'on pourra proroger, au jugement du supérieur —, avant d'être admis à l'un ou l'autre des premiers degrés de profès ou de coadjuteurs formés » (*Examen*, ch. 1, n. 16/12, dans Ignace de Loyola, *Obras*, éd. I. Iparraguirre et C. de Dalmases, Madrid, BAC, 1952, p. 373). Deux années de noviciat et, clôturant la formation religieuse et sacerdotale, la « troisième probation », représentent une nouveauté dans l'organisation; elle sera imitée dans la suite par nombre de familles religieuses avec des résultats positifs (cf. AAS, t. 38, 1946, p. 383). Voir M. Ruiz Jurado, *Orígenes del Noviciado en la Compañía de Jesús*, Rome, 1980.

Le noviciat, institution nullement figée, a donc acquis peu à peu des contours plus précis, au long de l'évolution historique de la vie religieuse, à l'intérieur même du droit privé des religieux. Il y aurait à ajouter,

dans la même ligne, une cinquième et dernière étape, le droit moderne des Instituts séculiers; il en sera parlé plus loin, à propos de l'*aggiornamento* préconisé par Vatican II.

2° Le droit public. — Durant les premiers siècles, l'autorité de l'Église n'intervient presque pas pour réglementer la vie religieuse; elle laisse à chaque institut approuvé la liberté d'établir ses propres règlements. Mais, avec l'apparition des ordres mendiants, ses interventions se font plus fréquentes, comme on peut le voir dans l'*Enchiridion de statibus perfectionis* (Rome, 1949; cité : *Ench.*) qui rassemble la documentation du droit ecclésiastique sur ce sujet. Dans ces textes se manifeste l'intérêt de l'Église (papes et conciles) pour le noviciat, comme s'il s'agissait — et c'est le cas — de la pierre angulaire de la vie religieuse. Des lois majeures en fixent la durée à une année : Honorius III, en 1220, et Grégoire IX, en 1236 (*Ench.*, n. 50 et 57). Les *Constitutiones primaevae* des frères prêcheurs, par exemple, indiquaient « six mois ou davantage, au jugement du supérieur » (éd. citée, p. 9). En 1268, le concile de Londres interdit aux novices de s'adonner au ministère (*Ench.*, n. 63). Le concile de Trente maintint la durée d'un an (Sess. XXV, De regularibus, c. 15; *Ench.*, n. 98); la Congrégation du Concile, en 1597, interpréta le texte en affirmant que ce temps pouvait être prolongé (n. 124).

La *grande charte* de la législation ecclésiastique sur le noviciat est la Constitution *Cum ad regularem* de Clément VIII (1603); du point de vue doctrinal elle en souligne l'importance capitale et du point de vue pratique donne une série de normes obligatoires pour tous les instituts religieux (n. 132).

De ce document, conjointement avec la tradition du monachisme primitif, la Règle de saint Benoît, les Constitutions des franciscains et des dominicains, les innovations ignatiennes, est issue la législation canonique moderne qui, elle-même, a été fixée par le Code de Droit canonique; celui-ci légifère de façon très détaillée et pour tous les instituts en ce qui regarde le noviciat (cf. c. 538-586). Cette législation fut reprise et adoptée dans les Constitutions particulières des divers instituts. L'Église maintient sa vigilance et ses normes quant à l'interprétation du Code et à sa mise en pratique; notamment par rapport à la « seconde année » facultative (cf. *Ench.*, n. 338; L. Ravasi, *Noviziato. Il secondo anno*, Rome, 1963).

Avant Vatican II, les dernières dispositions officielles ont déjà un aspect innovateur; on les trouve dans *Provida Mater* (1947), qui reconnaît les Instituts séculiers (*Ench.*, n. 387, 391-392), et *Sedes sapientiae* (1956), qui s'occupe spécialement des ordres de type apostolique. Les Instituts séculiers, qui « professent dans le monde les conseils évangéliques », sont laissés libres d'organiser le noviciat à leur manière; par contre *Sedes sapientiae*, visant à la formation plénière des religieux destinés aux ministères de l'Église, comporte des normes très concrètes, et suggère pour tous le noviciat complémentaire (« secundus novitiatus », « novitiatus apostolicus »).

3. **Aspects spirituels.** — L'aspect juridique du noviciat n'est qu'un cadre de soutien pour son efficacité spirituelle, qui constitue sa raison d'être, son trait majeur et son élément spécifique : le noviciat est une « école » de perfection au sein d'une communauté religieuse.

Tant de siècles de pratique du noviciat sous des lois concrètes ont nécessairement suscité une littérature très riche et très variée. En fait, en sa dimension profonde, le noviciat n'est pas autre chose qu'un entraînement à la vie consacrée dans tous ses aspects, à laquelle le novice, après en avoir fait l'expérience avec succès, s'engagera un jour par vœu ou promesse responsable. Si, après les traditions et coutumes, la législation privée ou publique, en fixant les traits et le cadre juridiques du noviciat, laisse percevoir une tonalité spirituelle spécifique qui n'apparaît pas aussi nettement en d'autres domaines, cela provient de la nature même de l'institution : école d'apprentissage de la *sequela Christi*.

Par ailleurs, les responsables de cet entraînement, les « maîtres des novices », étaient des gens d'expérience, d'ordinaire des *seniores*, mûrs d'âge et d'esprit, qui ont laissé des écrits de valeur : les *instructions des novices*, les *manières de former les novices* et autres ouvrages analogues constituent une riche littérature spirituelle.

On y remarque deux notes caractéristiques : 1) un entraînement ascétique marqué; 2) une influence sur le peuple de Dieu, car cette spiritualité d'allure monastique, et plus concrètement adaptée aux noviciats, a imprégné la piété des siècles passés. Beaucoup de maîtres des novices, ou d'auteurs de vies des moines, ont nourri de leurs écrits, bien au-delà de leur époque, les chrétiens de toutes conditions.

Sans pousser l'analyse de ce second aspect qui dépasse le cadre de cette étude et qui, en outre, peut prêter aisément à la critique, arrêtons-nous à la formation aux vertus « ascétiques », comme trait plus typique de cette littérature. On pourrait objecter que l'expression est peu usitée; mais il est facile de comprendre que la pratique de l'ascèse, nourrie par la sève des vertus théologales, englobe toute la gamme des vertus morales, qu'elle axe et centre sur l' « abnégation évangélique » (cf. DS, t. 1, col. 67-110). Le novice ou apprenti-moine s'engageait avec une volonté libre et décidée à devenir un « homme nouveau », à « suivre le Christ », ce qui impliquait, déjà dans la tradition primitive du désert, un effort ascétique de transformation intérieure et extérieure, sous la direction et le contrôle d'un « père » ou « maître ».

La littérature spirituelle des origines du monachisme, l'exemple fascinant des *vitae Patrum* et la manière généreuse dont ceux-ci « suivaient le Christ » sont des constantes historiques et des pierres miliaires, auxquelles les novices restaient attentifs. L'apprenti de la *sequela Christi* y voyait des exemples concrets de générosité envers Dieu, de service (*militia*), de combat (cf. art. *Militia Christi*, DS, t. 10, col. 1210-1223). Ainsi doit-on à la tradition ascétique orientale la doctrine des *logismoi* ou passions naturelles qui, par l'entremise d'Évagre le Pontique, de Macaire et Cassien, aboutit à ce que la tradition spirituelle de l'Occident a dénommé les « péchés capitaux » (cf. I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, OC, t. 30/3, 1933, p. 164-175; DS, t. 9, col. 955-958). C'est un exemple, entre autres, des enrichissements spirituels que le peuple chrétien reçut progressivement des milieux monastiques (cf. G. M. Colombas, *op. cit.*, t. 2, *passim*).

Dans la formation des futurs moines, les anciens, on le sait, faisaient parfois usage de méthodes rudes, mais qui témoignent d'une connaissance profonde de l'homme et de son monde intérieur. Les Pères du désert exerçaient aux vertus ascétiques les aspirants à l'anachorétisme, tenant cette expérience pour irremplaçable. L'abbé Isaïe la comparait à la première

couche de vernis, qui ne s'efface jamais (PG 65, 181). Dans les ouvrages d'Origène † 254, Athanase † 373, Pachôme † 346, Basile † 378, Jean Chrysostome † 407, Évagre le Pontique † 399, Jean Cassien † 434, Jérôme † 420, Augustin † 430, etc., se reflète un *idéal*, théorique et pratique, de vie religieuse d'un haut niveau doctrinal. Les pratiques, les expériences aussi d'exercices ascétiques y sont riches à l'extrême. La transmission des écrits sur la formation a pour effet de créer une « tradition » de cet « idéal » de vie chrétienne « consacrée »; aussi relève-t-on, de livre à livre, la reprise de ce patrimoine commun. Jean Cassien est repris par Jean Climaque (comparer *Collat.* XX, 1 et *Scala Paradisi* IV, PG 88, 681-684), Isidore transcrit Jérôme (comparer *Ep. ad. Paulinum* 58, 5, PL 22, 583, à *Étymologies* VII, 13, PL 82, 293). La tradition de l'ascétisme oriental survécut dans la Règle bénédictine qui ramène l'ascèse du noviciat à ses valeurs essentielles. L'ancien chargé de la formation spirituelle des novices (au 7e siècle, avec Paul Diacre et Hildemar, apparaît l'expression *magister novitiorum*) doit exercer à leur égard un rôle vigilant, exigeant, paternel et attentif. Il leur enseignera « dura et aspera per quae itur ad Deum » (*Règle* 58, 8), norme qui, dans l'exposé de Bernard du Mont-Cassin (DS, t. 1, col. 1502-1503), se ramène aux exercices concrets de l'ascèse bénédictine (cf. Hermans, cité *infra*, p. 105).

Dans la même ligne, des enrichissements doctrinaux et pratiques apparaissent avec les ordres mendiants; ils esquissent de façon nette les traits du « maître des novices ». Les *Constitutiones Narbonenses* des Frères mineurs les résument ainsi : le maître des novices doit être un « frater religiosus et circumspectus, qui eos doceat pure et frequenter confiteri, ardenter orare, honeste conversari, humiliter obedire, servare cordis et corporis puritatem » (éd. citée, t. 8, p. 450-451).

Plus explicites, les *Constitutiones primaevae* des Frères prêcheurs consacrent un chapitre très dense au rôle du maître des novices. Il doit avec soin : 1) les instruire en bonne doctrine et pratique de l'ascèse; 2) les acheminer dans la voie de l'humble « sequela Christi »; 3) les préparer à une confession fréquente « pura et discreta »; 4) les accoutumer à « sine proprio vivere »; 5) les exercer à renoncer à leur volonté propre pour une obéissance volontaire; 6) les habituer à une vie commune joyeuse et fidèle; 7) enfin, les former à leur ministère apostolique futur, en les entraînant à l'amour du silence, à l'étude et à la contemplation : « Qualiter intenti debeant esse in studio, ut de die, de nocte, in domo, in itinere, legant aliquid vel meditentur. Qualiter ferventes in praedicatione esse debeant tempore oportuno » (éd. citée, p. 8-9). Ce programme, dense et lumineux, montre le caractère typique, à la fois intellectuel et apostolique, de cette nouvelle forme de vie consacrée.

Ignace de Loyola, percevant les signes et les besoins des temps nouveaux, précise encore dans le détail la formation du noviciat pour le candidat à la Compagnie. Dans les *Règles du maître des novices*, véritable *Directoire* au sens moderne, il donne cette directive générale : « le but est que ceux qui sont admis dans la Compagnie se conservent et progressent dans les vertus spirituelles » (*Obras*, éd. citée, p. 611). A celui qui est chargé de la formation, il donne cet avis : « Qu'il sache que lui est confiée une chose de grande importance, à laquelle il doit s'adonner avec décision, car la jeunesse est l'espoir de la vie religieuse et de sa première formation dépend pour une grande part son progrès » (p. 615). La deuxième partie (n. 4-19, p. 611-614) détaille l'enseignement qu'il doit transmettre : « Qu'il enseigne comment (le novice) doit examiner intégralement et avec soin ses péchés, en les écrivant si besoin est, et se confesser...; ce qu'il fera tous les huit jours, et même plus souvent si cela lui paraît convenable... Qu'il enseigne l'examen particulier contre certains défauts dominants..., les remèdes contre les tentations...; qu'il ait soin de les stimuler à la crainte et à l'amour de Dieu ainsi qu'aux vertus solides...; qu'il apprenne à prier mentalement et vocalement ».

Quant à Thérèse d'Avila, elle consacre le chapitre 5e de ses *Constitutions* à la réception des novices du Carmel; elle les veut dès leur entrée « personnes d'oraison, ayant pour but une entière perfection et le mépris du monde. Si elles ne viennent pas déjà détachées du monde, elles supporteront difficilement ce qui se pratique chez nous ». Avec son intuition et son discernement prudent, elle ajoute : « Qu'elles aient de la santé, du jugement » (*Obras*, Madrid, BAC, 1962, p. 615; trad. Grégoire de Saint-Joseph, *Œuvres complètes*, Paris, 1948, p. 1504-1505).

A côté et à la suite de ces textes fondateurs, de nombreux maîtres spirituels développent un enseignement adapté aux novices et aux jeunes religieux dont ils ont la charge, dans les abbayes médiévales comme plus tard dans les couvents des ordres mendiants. Certains opuscules de Bonaventure, de David d'Augsbourg (DS, t. 3, col. 42-44) et d'Humbert de Romans (t. 7, col. 1108-1116) sont des modèles du genre. La même littérature de formation apparaît par la suite dans l'abondante production spirituelle des jésuites et des carmes; on en donnera quelques titres dans la bibliographie.

Ajoutons que le noviciat religieux, en raison de sa physionomie propre, a été le *locus* qui a inspiré la manière de concevoir la première formation des séminaristes, et aussi, d'un autre point de vue, la constitution, comme thème d'enseignement spécifique, de la *théologie spirituelle* (cf. A. Huerga, *El método de la teología espiritual*, dans *Seminarium*, t. 26, 1974, p. 231-248); les maîtres des novices doivent en effet être considérés comme les premiers maîtres de cette discipline, et les premiers manuels de théologie ascétique et mystique sont nés dans l'ambiance des noviciats.

Un autre point qu'il convient de signaler, c'est la *lecture spirituelle* (cf. DS, t. 9, col. 470-510); en effet, les noviciats ont toujours été des maisons de « lecture » et une bonne partie des livres spirituels de ce genre y sont nés. Les législateurs de la vie religieuse ont veillé avec un soin particulier à ce que les novices se nourrissent de lectures spirituelles profitables. D'où les critères restrictifs et surtout sélectifs qui règlent les « lectures » des novices. Si la Bible a toujours été le livre de chevet du religieux (cf. J. Gorce, *La « lectio divina » des origines du christianisme à S. Benoît et Cassiodore*, Paris, 1925; J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1963), il était cependant normal qu'il lût aussi d'autres livres. Et comme la lecture peut être une arme à double tranchant, on invite avec insistance les maîtres des novices à endiguer leur appétit de lire, en freinant la curiosité et en stimulant l'édification personnelle. Les *Constitutiones primaevae* des dominicains, qui poussent tant à l'étude, ne sont pas exemptes de mises en garde à ce sujet : « in libris gentilium et philosophorum non studeant » (éd. citée, p. 21).

Lorsqu'avec l'imprimerie le livre devient un instrument de culture intellectuelle, on constate une vigilance accrue.

Dans les noviciats, le « livre des usages » donnait des catalogues ou liste des livres autorisés. Au temps des clers réguliers, les réserves se multiplient; saint Ignace, par exemple, demande que le maître des novices « soit versé dans la lecture des livres spirituels pour connaître les illusions possibles dans la vie spirituelle, non seulement par expérience, mais encore par la lecture »; et il lui prescrit d'être très prudent dans le choix des livres qu'il met entre les mains des novices (*Obras*, éd. citée, p. 615; cf. Pedro de Leturia, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo* XVI, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 2, 1959, p. 1-50). Étant donné la prédominance de l'ascèse, en ce premier début de la vie religieuse que constitue le noviciat, on comprend que non seulement on y élimine la lecture de livres profanes, mais qu'on y interdise aussi celle d'ouvrages de haute mystique.

L'*Instructio magistri novitiorum* de Juan de Jesús María le Calagurritain traite à loisir de la lecture spirituelle des novices comme « orationis altrix », mais prend soin de fixer quelle « bibliothèque » le maître des novices doit leur fournir : il doit en exclure non seulement des livres profanes et vains, mais aussi les livres mystiques qui, sous « couleur de piété », peuvent être source de troubles et d'illusions (cf. Simeon a S. Familia, *Enchiridion*, cité *infra*, p. 473-477). C'est une loi stable de l'itinéraire de vie parfaite — et elle préserve de la tentation — de commencer par la base et de monter vers les sommets, non d'un seul bond mais peu à peu.

Un dernier aspect spirituel à noter dans la pédagogie des noviciats est celui d'une relative *séparation ou « clôture »*, même à l'intérieur de la communauté. Le point de vue du législateur est de placer le novice sous la conduite d'un maître expérimenté, sans permettre à d'autres d'interférer en son office. Jean de la Croix, qui remplit la fonction de maître des novices au début de la réforme thérésienne, donnera ce conseil d'expérience : « Et il conviendra que votre Révérence veille à ce qu'aucun autre, prêtre ou non-prêtre, ne s'entremette auprès des novices — car, votre Révérence le sait bien, rien de plus dommageable que de passer par beaucoup de mains et que d'autres aillent troubler les novices » (Lettre 9 à Ambrosio Mariano de San Benito, 9 novembre 1588, dans *Obras*, Madrid, BAC, 1964, p. 977).

4. L' « Aggiornamento » postconciliaire. — Vatican II a promulgué le décret *Perfectae caritatis* sur la « rénovation appropriée de la vie religieuse » (28 octobre 1965). Le décret indique les principes généraux et les critères pratiques à utiliser pour un « aggiornamento » fructueux. Le concile insiste sur le fait qu'un renouveau authentique doit avoir à sa base un souci accru de la vie spirituelle (n. 6). Un peu plus tard, pour la mise en application des directives conciliaires, la Congrégation des religieux et instituts séculiers promulgua une instruction qui complète ce décret : *Renovationis causam* (6 janvier 1969). Ce document reprend les orientations du Concile, avant tout en ce qui regarde l'organisation concrète et renouvelée de la vie religieuse: la préparation à cette vie au cours du noviciat tient une place de premier plan. Aussi une bonne partie de cette instruction est-elle consacrée aux principes et aux normes à appliquer au cours du noviciat (cf. AAS, t. 61, 1969, p. 107-115).

Relevons seulement quelques principes importants : 1) le noviciat est aujourd'hui plus nécessaire que jamais et irremplaçable, puisqu'il est la base et le point de départ de la vie religieuse (p. 107); 2) la formation du novice doit être à la fois humaine et spirituelle, en développant la maturité du candidat — et pas uniquement en « l'éprouvant » — dans son effort d'adaptation psychologique progressive à son nouveau genre de vie, si différent de l'ambiance du monde (p. 108); 3) le travail de formation des novices et le temps qui lui est consacré doivent s'accomplir dans une communauté « généreuse, fervente, unie » (p. 110); 4) l'ascétisme traditionnel, qui a marqué l'histoire du noviciat, doit rester en vigueur, car la *sequela Christi* exige sacrifices et renoncements : les jeunes novices « ne cherchent pas une vie facile » et bourgeoise (p. 108); 5) la vie des novices — leur formation, leur apprentissage — doit leur faire percevoir l'unité qui existe entre contemplation et action, c'est-à-dire être ouverte à Dieu et aux hommes, comporter quelques périodes d'expérience (« tempora experimentorum ») du travail apostolique (« actuositatem formativam ») (p. 109); 6) la formation gardera sa structure traditionnelle concernant les « temps » successifs (postulat, noviciat au sens strict, période additionnelle, de telle manière, cependant, que sa durée ne dépasse pas deux ans et ne se réduise pas à moins d'un), et le « lieu », une maison spécialement désignée comme noviciat et qui en conditionne la validité (p. 112, 114-115); 7) bien qu'il ne comporte pas les vœux ou engagements évangéliques, le temps qui précède la profession est déjà — chose à souligner — un temps de vie religieuse : « vita religiosa incipit a noviciatu » (p. 113).

Comme les documents législatifs antérieurs sur le sujet, l'*Instructio* rappelle que, dans les noviciats d'aujourd'hui, la formation doit conserver ses deux dimensions traditionnelles : d'une part, l'enseignement théorique de la doctrine spirituelle (« de rerum spiritualium doctrina et usu »); d'autre part, la pratique de l'ascèse : que les novices apprennent (*discant*) à renoncer à tout ce qui n'a rien à voir avec le Règne de Dieu, à cultiver l'humilité, l'obéissance, la pauvreté, la persévérance dans la prière, la présence de Dieu et l'union à lui, la charité envers le prochain, l'étude et la méditation de la sainte Écriture (cf. p. 114).

L'*Instructio* révise donc les principes-clés du noviciat, éliminant sans doute ce qui est inutile, gardant les données valables de la tradition et renforçant par une sève et des exigences nouvelles cette institution.

Conclusion. — L'histoire du noviciat peut se résumer en deux conclusions générales.

1° Il s'agit d'une institution historique qui, loin d'être devenue périmée, garde son rôle formateur, sa valeur « irremplaçable » et son « magnum momentum » (AAS, t. 61, 1969, p. 108), comme « école » nécessaire pour qui aspire à professer les conseils évangéliques. La première ébauche de ce temps de formation apparaît déjà chez les Pères du désert : ceux qui décident de suivre le Christ se soumettent volontairement à une « règle de vie » non écrite; ils fuient le monde, revêtent un habit pauvre, vont s'adresser à un *senior*. Le prototype de l' « abbas » est saint Antoine : c'est lui qui fait moine Paul le Simple avec un rite d'une sobriété émouvante : « In nomine Christi, ecce factus es monachus » (*Historia Lausiaca* 28, PL 73, 1128d). De façon semblable, Palémon instruit Pachôme (PG 66, 781a). L. Allatius soulignera bien l'idée-force de la vie religieuse commençante : « Primaria sane et quasi fundamentalis monachorum regula Evangelium erat » (*Praefatio ad Regularum codicem*, PL 103, 598c). Ceci est confirmé aussi bien par les règles apocryphes (cf. C. Mazón, cité *infra*, p. 17 svv) que par les authentiques (vg PG 65, 226d-227a; Athanase, *Vita Antonii* 16 et 55, PG 26, 865-868, 921; etc.). Cette structure née spontanément s'affermit et se réglemente sous forme de noviciat-probation avec les règles pachômiennes (n. 26, PL 50, 283) et basiliennes (PG 31 : *Sermo asceticus* 2, 881; *Regulae fusius tractatae* 10, 13, 14, 15, 943, 949-953). Jean Cassien décrit l'institution en cours d'évo-

lution et le rôle du *senex* (*De coenobiorum institutis* IV, 7-10). De saint Benoît à l'*Instructio* « *Renovationis causam* », en passant par les retouches des Mendiants et des Clercs réguliers, l'institution du noviciat s'est développée vigoureusement. Si aujourd'hui, par suite des expériences et des recherches postconciliaires, elle souffre parfois d'un certain flou ascétique, elle peut s'en trouver enrichie, car les expériences négatives tomberont d'elles-mêmes comme feuillage desséché, tandis que les valeurs positives resteront.

2° Du point de vue de l'histoire de la spiritualité, les noviciats ont été un atelier, une école, une source de vie et de doctrine spirituelles. Et il est nécessaire qu'ils le restent.

Documents de l'Église. — *Enrichidion...*, cité *supra*. — *Codex Iuris Canonici*, n. 538-672. — Pie XII, *Constitutio Apost.* « *Sedes Sapientiae* » *eique adnexa Statuta generalia*, Rome, 1956, 1957. — Concile Vatican II, Decretum « *Perfectae Caritatis* », du 28 octobre 1965. — *Instructio* « *Renovationis causam* » (6 janvier 1969), AAS, t. 61, 1969, p. 103-120; *Instructio* « *Venite seorsum* » (15 août 1969), p. 674-690.

Législations particulières. — L. Holstenius et M. Brockie, *Codex regularum monasticarum et canonicarum*, 6 vol., Augsbourg, 1759. — Règles de S. Pachôme (version de S. Jérôme, *Pachomiana latina*, éd. A. Bonn, Louvain, 1932), de S. Basile (PG 31; cf. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953). — S. Augustin : *La vida monástica en S. Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, éd. A. Manrique, El Escorial-Salamanque, 1959; A. Zumkeller, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Wurtzbourg, 1950; éd. augmentée, 1968. — S. Benoît, *Vida y Regla*, éd. G M. Colombas, L. M. Sansegundo et O. M. Conill, Madrid, BAC, 1954; *La Règle de S. Benoît*, éd. et commentaire, SC 181-186, 1971-1972, et t. 7, hors série, 1978. — François d'Assise, *Gli scritti*, éd. V. Facchinetti, Milan, 1957; *Documents...*, éd. Th. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968; L. Hardick, J. Terschlüssen et K. Esser, *Werkbuch zur Regel des hl. Franziskus*, Werl, 1955 (cf. DS, t. 5, col. 1277). — Frères prêcheurs, *Constitutiones primaevae*, cf. *supra*. — Frères mineurs, *Constitutiones Narbonenses*, cf. *supra*. — S. Ignace de Loyola, *Constitutiones*, dans *Obras*, éd. I. Iparraguirre et C. de Dalmases, Madrid, BAC, 1952. — S. Thérèse d'Avila, *Obras completas*, éd. Efrén de la Madre de Dios et O. Steggink, Madrid, BAC, 1962.

Textes spirituels. — Pour les premiers siècles, cf. art. *Monachisme*, DS, t. 10, col. 1546-1547. — Jean Climaque (début 7e s.?), *Scala paradisi*; DS, t. 8, col. 369-389.

Jean de Fruttuaria † 1049, *De ordine vitae et morum institutione* (PL 184, 561-584; DS, t. 8, col. 531-532). — Hugues de Saint-Victor † 1141, *De institutione novitiorum* (PL 176, 926-952; DS, t. 7, col. 901-939).

Guillaume de Saint-Thierry † 1148, *Epistula ad Fratres de Monte Dei* (PL 184, 307-364; éd. J. Déchanet, SC 223, 1975; DS, t. 6, col. 1241 svv). — Aelred de Riévaulx † 1166, *Speculum caritatis* (PL 195, 505-658; CCM 1, 1971; DS, t. 1, col. 226-228). — Adam de Perseigne † 1221, *Institutio novitii* (Prague, 1718; DS, t. 1, col. 198-200). — Étienne de Sallay, *Speculum novitii* (éd. E. Mikkers, *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, t. 8, 1946, p. 17-68; DS, t. 4, col. 1523).

Anonyme, *Liber de doctrina novitiorum ordinis Grandimontensium* (éd. E. Martène et U. Durand, dans *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 5, Paris, 1717, p. 1823-1844). — Anonyme, *De quatuor in quibus incipientes Deo servire debent esse cauti...* (Séville, Bibl. Capitular y Colombina, ms 83-3-16, f. 222v-224v). — Denys le Chartreux, *Exhortatorium novitiorum* (dans *Opera*, t. 38, Tournai, 1909, p. 523-545; DS, t. 3, col. 430-449).

Humbert de Romans, *Opera de vita religiosa*, éd. J. J. Berthier, 2e éd., Turin, 1956. — Jean de Montlhéry op, *Libellus de instructione novitiorum* (*ibidem*, t. 2, p. 525-554; DS, t. 8, col. 632). — Anonyme op du 15e s., *Libellus de instructione novitiorum* (éd. R. Creytens, AFP, t. 22, 1952, p. 206-224). — Joachim Torriani op, *Instructiones novitiorum* (ms, Bruxelles 4508).

S. Bonaventure, *Regula novitiorum* (dans *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 475-490); *Forma de criar novicios* (Séville, 1494, 1520, 1528; sur l'attribution à Bonaventure, voir *Opera*, t. 8, p. LXXV-LXXX; DS, t. 1, col. 1853, n. 23). — Bernard de Besse ofm, *Speculum disciplinae* (dans Bonaventure, *Opera*, t. 8, p. 583-622; cf. DS, t. 1, col. 1504-1505, 1854, n. 34). — David d'Augsbourg ofm, *De exterioris et interioris hominis compositione* (éd. Quaracchi, 1899). — Anonyme ofm, *Cartilla y doctrina espiritual para la crianza y educación de los novicios de S. Francisco* (Salamanque, 1616, exemplaire à Lisbonne, Acad. das sciencias, Est. 483 D-26).

Thomas a Kempis, *Sermones ad novitios*, éd. J. Pohl, Fribourg-en-Brisgau, t. 6, 1905, p. 1-314. — Anonyme mercédaire, *Instrucción de novicios de N.S. de la Redención de cautivos* (Madrid, 1651).

M. Musco, théatin, *Il Regolare overo della Perfettione religiosa*, Venise, 1628 (DS, t. 10, col. 1854-1855).

S. Ignace de Loyola, *Constitutiones*, Examen, c. 4; Pars III, c. 1 (coll. MHSI, t. 3). — S. François Xavier, Lettre 89 (coll. MHSI, *Epistolae Xaverii*, t. 2, p. 163-165). — Paul Hoffaeus sj, deux instructions sur l'oraison et l'abnégation du novice (dans B. Schneider, *P. Hoffaeus*, Rome, 1956, p. 40-48; DS, t. 7, col. 580-582). — B. Ricci sj, *Explicatione del Essame generale* (ms AHSI, *Inst.* 230, f. 1-174). — A. Rodriguez sj, *Ejercicio de la perfección y virtudes cristianas* (Séville, 1609). — L. de la Puente, *De la perfección del cristiano* (t. 3 : *En la guarda de los consejos evangélicos*, Pampelune, 1616; DS, t. 9, col. 265-276). — N. de Arnaya, *Conferencias espirituales* (2 vol., Séville, 1617; DS, t. 1, col. 890). — J. Rigoleuc sj, *Instruction aux religieuses pour la réception des novices*, dans *La vie du P.J.R...avec ses traitez de dévotion...* (4e éd., Lyon, 1739, p. 346-361). — Etc.

Juan de Jesús María Aravalles ocd, *Instrucción de novicios...* Madrid, 1591 (DS, t. 8, col. 575); — Juan de Jesús María Calagurritano ocd, *Instructio novitiorum*, Rome, 1605; *Instructio magistri novitiorum*, Naples, 1608 (DS, t. 8, col. 577-578); ces trois ouvrages dans Simeon a Sagrada Familia, *Enchiridion de institutione novitiorum O.C.D.*, Rome, 1961.

Directorium spirituale ex Regula S. Benedicti ad instruendos novitios, Cologne, 1653. — Philippe Collard, dit François † 1635 osb, *La guide spirituelle... pour les novices*, Paris, 1616 (DS, t. 5, col. 1116). — Servais de Lairuelz † 1631, prémontré, cf. DS, t. 9, col. 117-119. — L. Bossi † 1630, *Guida spirituale all'ingresso del monasterio...*, Milan, 1626 (DS, t. 1, col. 1873). — Ch. Campigny (Champigny) † 1633, *Le Guidon de la vie spirituelle, par les Pères célestins du noviciat de Paris*, Paris, 1615 (DS, t. 2, col. 384). — Charles Faure, génovéfain, *L'instruction des novices*, Paris, 1638 (DS, t. 5, col. 107-113).

Bernardin de Paris cap, *Le parfait novice*, Paris, 1668, (DS, t. 1, col. 1516-1517). — Philippe d'Angoumois cap, *Le noviciat d'Hermogène*, Paris, 1683.

Sur les osb de Saint-Maur, cf. *Revue Mabillon*, t. 5, 1909, p. 117 svv; t. 7, 1911, p. 17 svv; *Studia monastica*, t. 22, 1980, p. 287-306. — G. Kimpfler osb, *Manuductio ad perfectionem religiosam... pro fratribus novitiis...*, Salzbourg, 1690.

Marc de la Nativité oc, *Conduite spirituelle des novices*, 5 vol., Paris, 1650-Tours, 1696 (DS, t. 10, col. 284-287).

G. Maigret osa, *Le noviciat...*, Douai, 1601 (DS, t. 10, col. 101-102). — Ilarione da S. Rosa osa, *Instruzione regolare in cui si danno le regole delle virtù che deve esercitare il maestro per la guida dei novizi*, Rome, 1703. — G. Chiesa osa, *Instruzione di chi desidera la perfezione evangelica*, Naples, 1773.

P. Cotel sj, *Le catéchisme des vœux*, Paris, 1859 (DS, t. 2, col. 2419-2420).

H.-M. Cormier op, *L'instruction des novices à l'usage des frères prêcheurs*, Paris, 1882; Vatican, 1950 (DS, t. 2, col. 2329-2336). — Berardo de S. José ocd, *Instrucción y costumbres santas de los novicios carmelitas descalzos*, Bilbao, 1900. — Théodore de Saint-Joseph ocd, *Instruction du maître des novices... des carmes*, Courtrai, 1926. — L. Fanfani op, *Catechismo sullo stato religioso ad uso dei novizi*, Turin, 1933. — J. Casas op, *Instrucción sobre los votos religiosos y el oficio divino*, 2e éd., Madrid-Buenos Aires, 1953. — L.M.A. Anastasi, *Manual de novicios*, Madrid, 1954.

Monographies. — C. Mazón, *Las reglas de los religiosos*, Rome, 1940. — H. M. Biedermann, *Novizenunterweisung in Byzanz um die Jahrtausendwende*, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 1, 1952, p. 16-31. — A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, 2 vol., CSCO 184, 197, Louvain, 1958, 1960. — G. Turbessi, *Regole monastiche antiche*, Rome, 1961. — G. M. Colombas, *El monacato primitivo*, 2 vol., Madrid, BAC, 1974-1975.

U. Berlière, *Le recrutement dans les monastères bénédictins aux 13e et 14e siècles*, Bruxelles, 1923. — Ph. Maroto, *Regulae et particulares Constitutiones singularum religionum*, dans *Acta Congressus iuridici internationalis* IV, Rome, 1937, p. 205-299. — V. Muzzarelli, *De professione religiosa a primordiis ad saec.* VII, Rome, 1938. — V. Hermans, *De novitiatu in ordine benedictino-cisterciensi et in jure communi usque ad annum 1335*, Rome, 1948. — L. R. Ravasi, *De regulis et constitutionibus religiosorum*, Rome, 1958. — A. de Vogüé, *Trois critères de S. Benoît pour l'admission des novices*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 40, 1978, p. 128-138.

R. Creytens, *Les Constitutions des frères prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Penyafort*, AFP, t. 18, 1948, p. 5-68; *L'instruction des novices dominicains à la fin du 15e s.*, AFP, t. 22, 1952, p. 201-224; *Le « Directoire » du codex ruthensis...*, AFP, t. 26, 1956, p. 98-126. — F. Cubelli, *De magistro novitiorum professorum in veteri legislatione dominicana*, Pistoie, 1959. — A.-E. Langlais, *Le père maître des novices et des frères étudiants*, Bruges-Rome, 1959 (cf. *Rivista di ascetica e mistica*, t. 5, 1960, p. 189-197).

P. D. Bertinato, *De religiosa iuventutis institutione in Ordine fratrum minorum*, Rome, 1954. — F. Bernarello, *La formazione religiosa secondo la primitiva scuola francescana*, Venise, 1961.

H. Stoeckius, *Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu*, Bonn, 1918. — Luigi Maria da Genova, *Dottrina spirituale nella primitiva legislazione capuccina*, Gênes, 1963. — F. Grillo, *Il maestro di spirito secondo la legislazione e le constituzioni della Congregazione delle Missioni*, Naples, 1963. — J. J. Piquer, *Les explorations de la volontat a Vallbona durant els segles 17 i 18*, dans *Studia monastica*, t. 20, 1978, p. 145-219.

P. Voltas, *De aperienda, directionis causa, superioribus conscientia*, dans *Commentarii pro religiosis*, t. 1, 1920, p. 83-92, 117-125, 145-151. — R. Bakalarczyk, *De novitiatu*, Washington, 1927. — F. Prikryl, *Ein sonderbares Noviziat*, dans *Theol. Prakt. Quartalschrift*, t. 91, 1939, p. 112-116. — V. Alt, *De potestate magistri spiritus ad normam c. 588*, Rome, 1949.

E.-A. Langlais, *Le maître des novices et le maître spirituel dans les états de perfection...*, Rome, 1951. — J. L. Waters, *Probation in the Societies of quasi-religious*, Washington, 1951. — I. Chimiel, *De magistro novitiorum*, Turin, 1953. — B. Acken, *Aufgaben der Novizenmeisterin*, Paderborn, 1955. — P. Minard, *Memento canonique sur le noviciat*, Montréal, 1957. — Ph. Hofmeister, *Die Dauer des Noviziats*, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. 199, 1959/60, p. 486-496.

A. de Peretti, *Noviciat et phénomènes de groupe*, VSS, t. 18, n. 72, 1965, p. 57-76. — W. de Bont, *La crise d'identité du novice*, VSS, t. 14, n. 58, 1961, p. 295-325; *Les composantes du noviciat*, VSS, t. 19, n. 78, 1966, p. 460-481. — F. Ciardani, *Formazione nel noviziato allo spirito religioso*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 7, 1962, p. 576-591. — P. Dezza, *Cultura delle vocazioni religiose nelle case di formazione*, dans *Vocazioni religiose e mondo moderno*, Rome, 1963, p. 192-211. — L. R. Ravasi, *Noviziato. Il secondo anno*, Milan, 1963. — F. S. Aguilar, *La vida de perfección en la Iglesia*, Madrid, 1963. — V. Boulanger, *La condition juridique du novice*, Joliette, 1967.

A. Huerga, *Primado de la vida espiritual en el 'aggiornamento' de la vida religiosa*, dans *La vida sobrenatural*, t. 70, 1969, p. 98-110; art. *Noviziato*, DES, t. 2, Roma, 1976, p. 1290-1299. — R. Campoux, *Nuove prospettive nella formazione religiosa...*, dans *La Civiltà cattolica*, 1976, t. 3, p. 136-152. — E. de Cea, *Las funciones especificas del director espiritual*, dans *Seminarium*, t. 28, 1976, p. 692-724. — DIP, t. 6, 1980, col. 442-463 (J. Leclercq, A. Boni, R. Hostie).

DS, art. *Commençants*, t. 2, col 1143-1156; *Formation* et *Formation spirituelle*, t. 5, col. 696-716; voir encore *Ascèse*, *Combat spirituel*, *Direction spirituelle*, *Disciplina*, etc.

Alvaro Huerga.

NOVIS (De Novellis; Ticinensis; Augustin), chanoine du Latran, † 1520. — Agostino De Novis, né à Pavie vers le milieu du 15e siècle, entra jeune encore dans la congrégation des chanoines du Latran de sa ville natale. Docteur « in utroque jure » à l'université de Padoue, visiteur à diverses reprises de la congrégation, il fut élu général en 1497 et en 1502.

Au cours de son gouvernement, confiant en l'appui du cardinal G. B. Orsini et du Pape Alexandre VI, il chercha à obtenir que les chanoines rentrent en possession de leur demeure de Saint-Jean de Latran, dont ils avaient été expulsés en 1471; ce fut en vain. Par contre, il réussit à unir à sa congrégation celles de S. Maria de Crescienziago, de S. Giuliano de Spolète et de S. Pietro in Ciel d'oro de Pavie (1503). Il fut connu comme orateur dans beaucoup de villes d'Italie, de 1480 jusqu'à sa mort en 1520, à S. Giovanni del Monte de Bologne, selon Pennotto, mais, d'après Rosini, à S. Croce de Mortara (Pavie).

Ses écrits s'étendent au triple domaine du droit, de l'ascèse et de l'hagiographie.

1) Comme juriste il publia : *Scrutinium in quatriconsultum consilium*, Florence, 1500 : l'ouvrage veut établir l'origine apostolique de l'institution canoniale, rétablie par saint Augustin dans sa forme première et pour autant supérieure à l'ordre monastique bénédictin. En appendice se trouve un *De origine et progressu christianarum religionum tractatus*, aperçu synthétique de l'histoire des ordres religieux, et deux lettres de Matteo Bosso.

De antiquitate et dignitate ordinis canonici, tum de procursu et propagatione ejusdem opusculum, Milan s d, cité aussi par Rosini : *Propugnaculum* (*nunc de antiquitate*) *ordinis canonici, opus in quinque partes distributum.*

Elucidarium christianarum religionum, Brescia, 1511, réédition développée du *De origine et progressu*, cité *supra*, où l'auteur traite de l'institution augustinienne, de la vie et de la doctrine de saint Augustin, et polémique contre les ermites augustins, postérieurs aux chanoines; la doctrine ici exposée pesa notablement sur les débats en ce domaine au Concile de Trente, ainsi que sur la question, agitée au cours du siècle, de l'ordre de préséance entre chanoines du Latran et bénédictins.

2) Dans le domaine de l'ascèse, la doctrine de Novis est d'inspiration augustinienne quant à l'exposé de la croix comme modèle de vie, de la nécessité de la grâce pour le salut, de la *docta ignorantia* ; elle est contenue dans les ouvrages suivants : — *Compendium speculi crucis*, Brescia, 1511; Milan, 1603; — *Dialogus de altitudine consilii divini super salutem generis humani*, Brescia, 1511; — *Expositio in regulam divi patris Augustini, quae dicitur speculum clericorum*, Brescia, 1511; Novis y présente aussi la vie de saint Guérin (Guarino), chanoine du Latran à S. Croce de Mortara (Pavie), puis évêque et cardinal de Préneste (rééditée par Laurent Surius, *De probatis sanctorum historiis*, t. 2, Cologne, 1618, p. 75-76); — *Scrutinio de la docta ignorantia*, Pavie, 1514 (en sept livres, mais sous le titre *Tractatus de docta ignorantia*, Milan, 1603). — *Expositio in Psalmum: Deus in nomine tuo salvum me fac, per modum orationis*, Brescia, 1522.

3) Hagiographie : *Vita d. p. Augustini et b. matris Monicae, ex libris confessionum*, Brescia, 1511; — *Vitae breves praecipuorum sanctorum canonicorum regularium*, Brescia, 1521.

De Novis laissa manuscrite une *Historia quadripartita rerum gestarum ab origine mundi sex tomis compraehensa*, en 6 volumes;

elle fut rédigée avant 1511, car il apparaît clairement que les définiteurs du chapitre général augustin de 1511 auraient dû la publier, une fois la révision faite par Samuele di Cremona. Rosini, en 1649, savait qu'on la conservait encore dans la bibliothèque de S. Pietro in Ciel d'oro, à Pavie. Elle est conservée à Pavie, Bibl. Univ. ms 578. — Rosini cite aussi : *Collationum lib.* I (peut-être s'agit-il de l'appendice à l'*Expositio in regulam...*) et *Clipeus veritatis, lib.* I (peut-être est-ce un appendice du *Scrutinio de la docta ignorantia*). — Les *Sermones* du ms 489 de la Bibl. Univ. de Pavie lui sont attribués à tort.

G. Pennotto, *Historia tripartita*, Rome, 1624, p. 666, 789. — C. de Rosinis, *Lyceum Lateranense...*, t. 1, Césène, 1649, p. 80-83. — J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis*, t. 1, Florence, 1758, p. 142.

Hain-Copinger, n. 2115. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. 3, Leipzig, 1928, p. 189-190.

U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 3380. — G. C. Giuliari, *Della letteratura veronese al cadere del secolo 15 e delle sue opere a stampa*, Bologne, 1876, p. 257. — DACL, t. 3, 1913, col. 247 (dit par erreur : De Noris). — P. Vaccari, *Storia dell' Università di Pavia*, Pavie, 1948. — C. Egger, dans DIP, t. 2, 1975, col. 104-106. — DS, t. 2, col. 470-471.

Antonio Niero.

NUAGE DE L'INCONNAISSANCE (en anglais : The Cloud of Unknowing), anonyme anglais de la fin du 14e siècle. — 1. *Auteur et date.* — 2. *Écrits.* — 3. *Destinataire.* — 4. *Sources et doctrine spirituelle.* — 5. *Influence.*

1. Auteur et date. — Malgré le très grand nombre de manuscrits qui nous restent du *Cloud* et des autres traités spirituels attribués à son auteur, aucun d'eux ne nous donne son nom; une seule exception et encore est-elle incertaine : Le ms Douce 262, de la Bodleian Library, Oxford, contient des annotations en latin d'une main identifiée comme celle de James Grenehalgh, moine de la chartreuse de Sheen, au sud-ouest de Londres, et vraisemblablement directeur du *scriptorium* de cette maison au tournant du 16e siècle. Au ch. 25 du *Cloud*, où son auteur se confesse pécheur, Grenehalgh note : « *O Hilton sanctissime, magna est humilitas tua* » (sur W. Hilton † 1396, voir DS, t. 7, col. 525-530). Mais il annote aussi la traduction latine du *Cloud* par Richard Methley (DS, t. 10, col. 1100-1103), en date de 1491, conservée dans le Pembroke Ms 221 de l'University Library, à Cambridge, et se montre fermement convaincu que Hilton a été chartreux; il en pense autant de Ruysbroeck, à qui lui-même (ou Methley) attribue le texte original du *Mirror of Simple Souls* de Marguerite Porete (DS, t. 10, col. 343), également traduit en latin par Methley (à partir du texte en moyen anglais) et inclus dans le même ms. Cf. édition critique de ce ms par J. Walsh et E. Colledge (sous presse).

Phyllis Hodgson, qui a réalisé l'édition critique du *Cloud*, résume ainsi les hypothèses variées proposées au cours de ce siècle concernant la question d'auteur : Evelyn Underhill a soutenu qu'il était moine et strictement cloîtré, mais non chartreux (*op. cit.*, p. 7-8); Justin Mc Cann, qu'il était « licencié en théologie » d'Oxford ou de Cambridge, ordonné prêtre et retiré dans la solitude d'une paroisse de campagne (*op. cit.*, p. xii); Maurice Noetinger, qu'il était prêtre et théologien (*ibidem*); d'autres, qu'il était peut-être chartreux, anachorète au sens strict, ou solitaire d'une façon ou d'une autre.

Ce qui est sûr, c'est que l'auteur était astreint à la récitation de l'Office divin; très probablement au chœur, sinon dans une cellule de chartreux : « Car ceux qui sont vraiment adonnés à cette occupation (de contemplation obscure) ont plus d'estime pour les prières de l'Église que pour toute autre. Et ils les exécutent selon la manière et d'après les rubriques disposées par les saints Pères qui nous ont précédés » (ch. 38). Constamment l'auteur se dit « adonné à cette occupation », tout comme son destinataire; et Methley, dans ses gloses sur le ch. 1, affirme de façon catégorique que le destinataire était un chartreux, qui avait précédemment mené la vie cénobitique plus traditionnelle. De plus, dans *Privy Counselling* (« De la direction intime »), l'auteur lui-même dit avec insistance qu'il se considère comme le guide spirituel de son destinataire; et il serait anachronique d'arguer de ce que la forme littéraire est celle d'une direction par lettre pour conclure que tous deux ne pouvaient être du même institut religieux, davantage : de la même maison.

Tout ce qui vient d'être dit renforce l'hypothèse selon laquelle l'auteur du *Cloud* était prêtre chartreux. Rappelons-nous que saint Bruno, le fondateur de l'Ordre (DS, t. 2, col. 709), écrivait à Raoul le Verd, futur archevêque de Reims, pour lui recommander instamment de renoncer à ses bénéfices et d'entrer à la Chartreuse. Plus significative, peut-être, que tout le reste est la lettre latine *De Utilitate et Prerogativis Religionis* de Walter Hilton, écrite sans doute vers le début de 1380 à Adam Horsley, prêtre de paroisse et tout ensemble — comme son contemporain Geoffrey Chaucer — fonctionnaire de l'Échiquier Royal (cf. Joy Russell-Smith, *Walter Hilton and a Tract in Defence of the Veneration of Images*, dans *Dominican Studies*, t. 7, 1954, p. 181), l'encourageant à renoncer à ses bénéfices royaux et ecclésiastiques pour devenir chartreux. Peu après, Horsley suivit ce conseil, comme nous l'indique le colophon d'un ms où se trouve cette lettre : « (Epistola) cuidam venerabili baroni scakarii domini regis ordinem carthusiensem intrare disponenti; nomenque ejus erat Adam Horsley, qui eciam dictum ordinem Carthus. postea ingressus laudabiliter in eodem perseveravit » (Oxford, Bodleian Library, ms lat. th. e 26, f. 120v).

Chose assez curieuse, par un autre ms (British Library Royal, 6 E III, f. 128r) nous savons que la chartreuse en question était Beauvale, dans le South Nottinghamshire; et Horsley, en fait, tenait son nom du village du même nom dans le Derbyshire, à environ dix milles de Beauvale. Or, selon Phyllis Hodgson (*The Cloud*, p. lxxxiv), c'est dans cette région, « le district central de North East Midlands, que furent rédigés le *Cloud* et les traités qui l'accompagnent ».

Pour ce qui est de la *date*, P. Hodgson est d'avis que la langue des manuscrits « est en faveur de la théorie selon laquelle les traités appartiennent à la fin du 14e siècle ». Pas de *terminus ante quem* indépendant des écrits. Le plus ancien manuscrit (British Library, Harleian 674), qui ne renferme que le *Cloud* et les six autres traités attribués à son auteur, « est écrit en gothique ordinaire du début du 15e siècle » : opinion paléographique trop vague pour être de quelque utilité.

Les grammairiens attirent l'attention sur la prononciation monosyllabique du mot *love* (*Cloud*, ch. 28), dérivé de l'ancien anglais, ce qui s'accorderait avec une date postérieure à 1390; P. Hodgson trouve aussi quelque ressemblance de vocabulaire entre la traduction de la Vulgate (*Proverbes* 3, 23) dans *Privy Counselling* et celle de la version wicléfiste plus tardive de 1390-1400 (éd. citée, p. lxxxv). Ce ne sont là, toutefois, que

fétus de paille. La plupart des éditeurs pensent que *Privy Counselling* est le dernier des ouvrages de l'auteur, tandis que le *Cloud* est le premier. A notre avis, la fixation des dates est fonction des rapports qui existent entre l'ensemble du *Cloud* et les écrits de Walter Hilton (DS, t. 7, col. 525-530).

En général, les éditeurs ont été portés à défendre l'antériorité du *Cloud* par rapport au *Scale of Perfection* de Hilton, spécialement parce que ce dernier écrit de manière beaucoup plus dure et insistante contre l'hérésie de son temps; par exemple dans *Scale* I, ch. 58 (cf. Underhill, éd. cit., p. 138). Les condamnations portées par l'auteur du *Cloud* n'ont pas d'orientation plus précise que celles, par exemple, de Richard de Saint-Victor dans *Benjamin Minor* contre l' « abominable crime d'hypocrisie » du faux contemplatif (ch. 69) et ce qu'il dit du besoin constant de discernement (ch. 70-72). En fait pourtant, l'auteur du *Cloud*, dans sa traduction du *Benjamin*, omet entièrement cette considération. Il n'y a aucune raison, tirée de l'ouvrage ou prise en dehors, de soutenir que sa vigoureuse condamnation des « devil's contemplatives » (ch. 56) ne viserait pas les dangers des Lollards — effectivement après 1382, quand les opinions de Wiclef sur les ordres religieux furent condamnées (cf. J. Russell-Smith, *art. cité*, p. 182). Certainement, vu son souci majeur et étant donné que tous ses écrits s'adressent à qui vit dans ce qu'on pourrait appeler le monde érémitique, en vue de se préparer progressivement à atteindre au *culmen contemplationis*, à la « suprême pointe de l'esprit », il est clair que son objectif dominant sera toujours d'insister sur le fait que le manque de discernement chez le débutant contemplatif le mènera inévitablement à l' « excès » du faux contemplatif, à l'hypocrisie, puis à l'orgueil et à l'obstination de l'hérétique. C'est ce qu'il fait longuement dans le *Cloud* (ch. 45 et 52-58). Rien n'indique que l'hérésie en question soit ancienne ou contemporaine.

Nous pouvons conclure : toute la teneur du *Cloud* incline à penser que son auteur était prêtre cartusien; par ailleurs, ce n'était pas chose rare, au 13e et au 14e siècles, de voir des prêtres instruits, en jouissance de hautes fonctions ecclésiastiques et royales, devenir solitaires, notamment chartreux; enfin, le lieu de naissance d'Adam Horsley, la date de son entrée à la chartreuse de Beauvale, sa persévérance « méritoire » en sa vocation cartusienne, tout cela fait de lui un candidat idéal pour la composition du *Cloud*.

2. Écrits. — Dans *Privy Counselling*, l'auteur rappelle à son dirigé qu'il lui a déjà écrit une courte *Letter on contemplative prayer*. Celle-ci commence par une réflexion pratique sur les textes « *psallite sapienter* » et « *initium sapientiae est timor Domini* » (*Ps.* 46, 8; 110, 10), suivie d'une prière pour s'amender : ce qui « consiste en deux choses, éviter le mal et faire le bien... Car Dieu n'abandonne jamais ceux qui se fient à lui avec désir d'amendement ». Nous avons ici les trois premiers degrés de l'exercice anagogique : la *lectio divina*, la méditation et la prière, comme l'entendent les dionysiens du moyen âge. C'est avec ce soutien de crainte et d'espérance que nous aurons à gravir le mont de perfection jusqu'à l'expérience contemplative, décrite d'abord comme « devotion », ensuite comme « reverent affection ». Cette dernière est tout entière œuvre de Dieu en celui qui est dûment disposé à l'accueillir. C'est « le mariage conclu entre Dieu et l'âme et qui n'aura jamais de terme ». La même « reverent affection » est aussi appelée « le Nuage de l'Inconnaissance », l' « Arche du Testament » (cf. *The Cloud*, ch. 72-74), « l'élan d'amour mystérieux » et « la Théologie Mystique de Denys ». Dans le même *Privy Counselling*, en réfutant les objections contre l' « exercice » qui forme le thème du *Cloud*, l'auteur attribue une grande importance au *Benjamin Minor* de Richard de Saint-Victor. Puis, dans sa traduction de la *Theologia Mystica* de Denys, il renvoie à nouveau au *Cloud*.

Ainsi le texte même de *Privy Counselling* atteste clairement l'identité d'auteur de ces quatre traités : le *Cloud* lui-même, la *Letter of Privy Counselling*, la *Letter on Prayer* et *The pursuit of Wisdom which men call Benjamin* qui, selon l'auteur, est « l'œuvre d'un grand théologien appelé Richard de Saint-Victor ». Dans *Deonise Hid Divinite* il écrit : « Le traité qui suit est la traduction anglaise d'un livre écrit par Denys à Timothée, dont le titre latin est *Mistica Theologia*. Il a été noté dans un ouvrage précédent, appelé *The Cloud of Unknowing*, que l'exposé de Denys sera une confirmation manifeste de tout le contenu du dit ouvrage ».

Restent deux autres courts traités, copiés d'ordinaire dans les manuscrits avec l'un ou l'autre de ceux que nous venons de mentionner, ou avec eux tous, ou avec certains d'entre eux : *Discrecyoun of Spirites* (« Le discernement des esprits ») et une autre *Letter on Discretion of Stirrings* (« sur la discrétion »).

Le premier est une adaptation très libre de deux sermons de saint Bernard (*De Diversis* 23-24; PL 183, 600-605); son style et l'exposé sont en rapports étroits avec la traduction du *Benjamin* faite par l'auteur. Quant à la lettre, elle prolonge la tradition de l'Occident sur les mouvements spirituels ou élans intérieurs, et la vertu de discrétion, élément si important de toute la doctrine du *Cloud*, avec lequel elle a un très grand nombre de similitudes, et dans les mots et dans le style. Néanmoins, aucun de ces deux exposés ne comporte de référence expresse aux autres traités de l'auteur. Aucune indication non plus que la *Letter on Impulses* serait adressée au même disciple que le sont *Prayer*, *Privy Counselling* et le *Cloud*, bien qu'elle débute comme ces derniers par la salutation : « my spiritual friend in God ». On peut présumer que l'auteur, en directeur érudit et expérimenté qu'il est, a plus d'un « spiritual friend » de ce genre.

Pour ce qui est de l'ordre de composition des traités, P. Hodgson, leur éditeur critique, met en premier lieu le *Cloud*, *The Mystical Theology* en second, puis ensuite *Benjamin*, *Prayer*, *Impulses* et *Spirits*, en dernier lieu *Privy Counselling*. Mais on peut raisonnablement soutenir que *Benjamin* et *Spirits* ont été écrits avant le *Cloud*, étant donné que tous deux commencent de propos délibéré par les premières étapes de conversion du monde, de la chair et du démon, et par les difficultés immédiates qui suivent cette conversion.

3. Destinataire. — Le *Cloud*, comme d'autres traités spirituels du moyen âge qui ont atteint à la célébrité, fut d'abord rédigé sous forme de lettre. Mais en raison de sa large diffusion, peut-être aussi parce qu'il fut deux fois traduit en latin (la seconde traduction, intitulée *Nubes Ignorandi*, beaucoup plus libre et paraphrasée que celle de Methley, se trouve dans le ms 856 de la Bodleian Library, « dans une écriture du milieu du 15e siècle »; cf. P. Hodgson, éd. citée, p. XVI-XVII), il fut vite considéré comme un exposé général sur la vie contemplative et la prière. Par suite, quelques commentateurs soutiennent que sa forme épistolaire est de pure convention. Mais un

sort tout semblable est arrivé à la *Scala Claustralium* de Guigues II (DS, t. 6, col. 1175-1176), attribuée tour à tour à Augustin, Bernard et Bonaventure (cf. Introd. à l'éd. SC 163), et à l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry (DS, t. 6, col. 1241-1263), attribuée aussi à Bernard. Par ailleurs, on ne saurait douter que les lettres *Prayer* et *Privy Counselling* sont adressées à la même personne.

Quant au *Cloud* lui-même, il pourrait avoir un genre assez particulier : il aurait été dans sa forme première conçu comme un traité; néanmoins sa préface, la reprise dans son avant-dernier chapitre (74) d'une partie très importante du prologue, son style très individualisé et son épilogue au caractère personnel touchant, tout porte à conclure que son auteur, plutôt que d'avoir recours à une simple convention, adresse à un destinataire particulier qu'il connaît fort bien et désire aider, un travail écrit au préalable au profit peut-être de tous les frères des chartreuses d'Angleterre à la fin du 14e siècle.

A la fin du moyen âge, le catalogue de la chartreuse de Salvatorberg, avec sa description détaillée des manuscrits et ses sections spéciales sur la contemplation obscure (« *Diversi libri pro theologia occulta divinissima* »), témoigne de l'intérêt largement répandu chez les chartreux pour le sujet de notre auteur (cf. *Mittelalterliche Bibliothekskataloge*, Munich, 1928, p. 298-336). La manière de parler dans le prologue du *Cloud* et son premier chapitre vont dans le même sens : l'ouvrage est adressé à ceux qui viennent tout juste de s'engager dans la vie du solitaire approuvé dans une chartreuse ou ailleurs, mais plus spécialement à ceux devenus chartreux après avoir passé quelque temps dans un ordre monastique moins érémitique.

Mais la forme précise dans laquelle il est adressé indique par ailleurs qu'un destinataire particulier a effectivement fait profession dans la ligne du *propositum* : il « a résolu avec une ferme détermination d'être vraiment et sincèrement disciple du Christ... dans la vie contemplative, au plus haut point qu'une âme parfaite y puisse atteindre, avec l'aide de la grâce, pendant qu'elle est encore en ce corps mortel » (Prologue). Ce destinataire est aussi quelqu'un qui s'est exercé au préalable dans les vertus et les exercices de la vie active ou plus directement apostolique, dans les méditations et mortifications qui lui sont propres (mentionnées au ch. 7 et ailleurs); ce qui vaut aussi du laïque dévot appelé à pratiquer cet exercice contemplatif quand ses autres devoirs le lui permettent; en somme, le même type d'homme que celui à qui Walter Hilton adresse son traité sur la *Mixed Life*.

En même temps, l'auteur du *Cloud* souligne la nécessité de l'indifférence dans le domaine de l'alimentation du corps, ce qui correspond, à la lumière du rétablissement de la pauvreté cartusienne primitive par les statuts révisés de 1368, à la pauvreté réelle ressentie durant plusieurs décades dans les chartreuses d'Angleterre après la peste de 1360 (cf. M. Thompson, *The Carthusian Order in England*, Londres, 1930, p. 129 et *passim*). Il se peut que le destinataire ait été admis dans la chartreuse nouvellement établie à Coventry (1375), qui durant dix ans et plus n'eut aucune sécurité en ce domaine.

4. Sources et enseignement spirituel. — L'invocation par laquelle s'ouvre le *Cloud* est l'*Oratio ad postulandam gratiam Spiritus Sancti*, ce qui indique que l'auteur s'adresse au Dieu Un et Trine de la révélation chrétienne, implorant du Père, par le Christ Jésus, la grâce de l'Esprit saint. De même, la première demande que fait le destinataire de l'ouvrage est celle-ci : « Aide-moi maintenant pour l'amour de Jésus », qui « par sa Divinité est l'auteur et le donateur du temps. Aimez Jésus et tout ce qu'il a est vôtre » (ch. 4). Ainsi, comme le laisse entendre clairement l'exégèse anagogique donnée dans *Privy Counselling* (P. Hodgson, *The Cloud*, p. 159-160) de « Ego sum ostium » (*Jean* 10, 7 svv), l'objet de l'exercice proposé par le *Cloud* est l'union ineffable de l'homme avec Dieu Un et Trine, à l'image et ressemblance de qui il est créé (*Gen.* 1, 26), ayant été sauvé de la mort, encourue par le péché originel, en vertu de la passion du Christ (ch. 25), et étant à présent appelé à la maturité de la nature humaine du Christ en compagnie de Marie, Notre Dame, de tous les anges et des saints au ciel. « C'est à cette perfection et à tout genre de perfection que Notre Seigneur Jésus Christ nous appelle dans l'Évangile, où il est dit que nous devons être parfaits par grâce comme Lui-même l'est par nature » (ch. 15). L'exégèse, naturellement, est celle du 4e Concile du Latran (1215; cf. Denzinger-Schönmetzer, n. 806). Cette réforme de soi-même dans la foi en la passion et résurrection du Christ est, dans la mesure du possible, à réaliser pleinement en cette vie par l'exercice de la contemplation obscure, thème constant de tous les traités; ce que Hilton appelle « reform in feeling ». Comme l'auteur l'enseigne dans *Privy Counselling*, nous n'avons pas à chercher à pénétrer le mystère ineffable de Dieu par les subtilités du raisonnement humain :

« C'est la foi que vous devez avoir pour fondement. Ce simple prolongement, enraciné dans une volonté libre et basé sur une vraie foi, n'est pas autre chose qu'une humble vue et conscience aveugle de votre propre existence... Soulevez votre moi malade tel que vous êtes et essayez de toucher par désir le Dieu de Bonté tel qu'il est. Car l'avoir touché est santé pour toujours, ainsi qu'en témoigne la femme de l'Évangile : *si tetigero vel fimbriam ejus, salva ero* ». Ce texte rappelle la réflexion tropologique bien connue d'Augustin sur le même texte : « Visne tu ipse tangere Christum? Intelligo Christum ubi est, in sinu Dei Patris ».

La traduction latine de Richard Methley fait apparaître de façon nette le vocabulaire fondamentalement dionysien du *Cloud*. Le même Methley, et lui seul, dans son traité *Schola Amoris*, nous laisse une description de la manière selon laquelle on peut pratiquer l'exercice, le présentant comme la « forma ascensionis ignote in purissima contemplacione » :

« ... Il ne reste plus dans l'esprit que ce vers quoi il soupire... Tout ce qui se trouve, d'une façon ou d'une autre, autour de ceux qui soupirent — en toi-même ou en quelque autre —, oublie-le en élan d'amour... Et lorsque tu ne t'en souviendras plus guère, débordant de joie, tu seras sans crainte; et alors dans l'inconnaissance tu t'élèveras, en plein oubli de ce qui afflige... Et troisièmement, le plus merveilleux de tout, tu procureras aussi en direction opposée un oubli total de la gloire céleste..., sinon tu ne pourrais parvenir à l'extase de l'Esprit, en laquelle consiste la gloire de la contemplation... Il faut tout oublier sans réserve dans la créature et même dans le Créateur, pour t'élever dans l'inconnaissance » (Cambridge, Trinity College, ms 1160, f. 16r-17r).

Les commentaires de Methley suggèrent aussi que l'influence de Thomas Gallus sur l'auteur du *Cloud* est peut-être plus indirecte que directe. Malgré la paraphrase qu'il a faite de la *Mystica Theologia*, l'auteur ne manifeste la connaissance certaine d'aucun ouvrage

de Gallus, mis à part, peut-être, son exégèse morale et mystique d'*Isaïe* 6, 1-5 (cf. G. Théry, VSS, 1936, p. 146-162), où l'âme humaine sanctifiée est le « temple de Dieu », renfermant en elle les trois dernières demeures, qui correspondent aux triades ascendantes de la hiérarchie céleste, « les hiérarchies de l'esprit » (cf. J. Walsh, *Thomas Gallus et l'effort contemplatif*, RHS, t. 51, 1975, p. 24-27). Certainement, *Deonise Hid Divinite* ne montre aucunement que l'auteur du *Cloud* a lu ce que Théry appelle le *Grand Commentaire* de Gallus *sur la Théologie Mystique* (Paris, 1934) — c'est-à-dire l'*Explanatio* par opposition à l'*Extractio* (cf. J. Walsh, examen critique de *Deonise Hid Divinite*, dans *Review of English Studies*, t. 9, 30 novembre 1958, p. 428-451).

Par contre, ce que le corpus du *Cloud* laisse voir avec grande probabilité, c'est sa dépendance du *Viae Syon Lugent* de Hugues de Balma (DS, t. 7, col. 859-873; cf. remarques au sujet du texte dans l'éd. de J. Walsh, *The Cloud of Unknowing*, New York-Londres, 1981). Il est significatif que le passage central de la troisième partie, qui commente la traduction par Sarracenus (Jean Sarrazin, cf. DS, t. 3, col. 309-313) du *De Mystica Theologia* de Denys, et où sont faites des citations de l'*Explanatio* de Gallus, est reproduit dans le ms Bodleian Library Douce 262 du *Cloud*, sous le titre *Exposicio super quedam verba libri beati dionysii De Mystica Theologia* (cf. traduction anglaise, *The Ascent to Contemplative Wisdom*, dans *The Way*, t. 9, n. 3, juillet 1969, p. 242-250) : il s'agit du passage du ch. 1 de Sarracenus qui débute par ces mots : « Tu autem, o amice Timothee... ». Il y a ainsi dérivation manifeste de Thomas Gallus à Hugues de Balma, de celui-ci au *De Contemplatione* de Guigues du Pont, qui le cite, de Guigues à Ludolphe de Saxe qui le cite à son tour dans sa *Vita de Jesu Christo* ; ces trois écrivains, il faut le noter, sont tous chartreux.

Où et quand exactement saint Bonaventure a-t-il été introduit dans cette tradition cartusienne, il est difficile de le dire. Il reste que *Viae Syon Lugent* lui fut attribué, comme le fut la *Vita Christi* de Jean « de Caulibus » (DS, t. 8, col. 324-326), traduite en anglais par Nicholas Love, un chartreux de Mount Grace, et en circulation avant 1410. Ce fut Bonaventure qui affirma nettement le caractère affectif aussi bien que moral et pratique de la *scintilla synderesis* (cf. J. de Blic, *Syndérèse ou conscience?*, RAM, t. 25, 1949, p. 146-157), « l'étincelle qui jaillit du charbon », selon le texte du *Cloud*, lorsqu'il parle de l'élan de l'amour divin qui s'élève du contemplatif au sommet de l'exercice (ch. 4). Mais l'auteur du *Cloud* avance ici avec grande précaution, lorsqu'il indique « comment un homme devient Dieu par grâce » (ch. 67). Il n'aborde pas la définition de Gallus : « summam vim cognitivam... scilicet principalis affectio, et ipsa est scintilla synderesis quae sola unibilis est spiritui divino » (Théry, *op. cit.*, p. 14).

La ressemblance entre l'enseignement de Guigues du Pont et celui du *Cloud* sur les *orationes jaculatae* — ces prières brèves et pures qui percent le ciel (ch. 37-39) — semble trop grande pour être fortuite (cf. J. P. Grausem, le « *De Contemplatione* » *de Guigues du Pont*, RAM, t. 10, 1929, p. 259-289). Par ailleurs, le *Cloud*, tout comme Guigues (*ibidem*, p. 276), admet l'existence d'une autre voie pour le contemplatif, encore que l'un et l'autre la tiennent pour moins désirable :

« Si vous croyez que cette manière de procéder n'est pas adaptée à votre disposition corporelle ou spirituelle, vous pouvez l'abandonner et en prendre une autre en toute sécurité et paix, pourvu que vous ayez recours à de bons conseils spirituels » (ch. 74).

David Knowles a souligné en divers cas les pentes thomistes de l'auteur du *Cloud*. Dans une ligne différente, il y a, semble-t-il, deux tendances principales parmi ceux qui commentent de nos jours *The Cloud*. Les premiers ont un souci apologétique exagéré, comme l'auteur lui-même dans sa *captatio benevolentiae* du ch. 70 : « Et maintenant, si l'on veut bien prendre soin d'examiner les œuvres de Denis, on constatera que ses termes corroborent mon exposé du commencement à la fin du traité ».

Cette tendance porte l'imprudent, par-delà les nombreux commentateurs dionysiens du moyen âge latin, loin des « *fabulae hierarchicae* » de Thomas de Verceil, comme les appelle par dérision Johannes Fabricius, à chercher à rejoindre l'original, Denys lui-même; au risque de découvrir que l'Univers Dionysien est un enchevêtrement encore plus compliqué, allant du néoplatonisme non chrétien de Jamblique et Proclus (cf. J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu*, Louvain, 1959) au monophysisme oriental du 6e siècle.

L'autre tendance est de se mettre en quête d'exposés analogues parmi les commentateurs latins du moyen âge, moines ou scolastiques, ainsi le *De Adhaerendo Deo*, attribué à Albert le Grand, mais que l'on sait à présent être un ouvrage de Jean de Kastl (DS, t. 8, col. 592-594) et selon toute probabilité postérieur au *Cloud*. L'auteur de ce dernier ne suit pas la pratique de son temps; il n'indique pas ses sources. En tous ses ouvrages, mis à part « saint Denys » et Richard de Saint-Victor, il ne cite qu'Augustin et Grégoire (ch. 75), ainsi que « Thomas the Doctor » et saint Bernard dans la *Letter on Prayer*.

Sa vie et son temps coïncident avec une période extrêmement troublée de l'histoire de l'Église en Angleterre, et cela aux divers plans : social, politique, économique, intellectuel, tout comme religieux dans le sens le plus strict (cf. W. A. Pantin, *The English Church in the 14th century*, Cambridge, 1955). Dans ce cadre, tout ce qu'il a appris et expérimenté dans son amour de l'étude, aussi bien scolastique que monastique, s'unifie dans le seul désir de Dieu et de la réalisation de l'union avec lui. Cette « perfection de l'âme humaine n'est rien d'autre que la réalisation en parfait amour de l'union entre Dieu et elle-même » : telle est la sagesse chrétienne enseignée par l'apôtre Paul à Denys l'Aréopagite, patron de la France, « en comparaison de laquelle toutes les subtilités de l'érudition théologique sont pure folie » (*Privy Counselling* ; cf. 1 *Cor.* 1, 25).

Il reste que l'enseignement de l'auteur du *Cloud*, du prologue à la bénédiction finale, illustre — par l'entremise de Thomas d'Aquin — le développement théologique augustinien de l'action réciproque de la grâce et du vouloir humain; et peut-être est-ce bien là le fond de son génie (cf. David Knowles, *The Excellence of the Cloud*, dans *Downside Review*, t. 3, 1934, p. 74). Dans le prologue, le lecteur est invité à porter son attention sur la première grâce de sa vocation et son contexte, sur la grâce de la persévérance qui fait appel à sa coopération, et sur la grâce décisive de charité. Le premier chapitre parle également de grâces prévenante, concomitante et subséquente; le deuxième chapitre, du double effet de la grâce habituelle opérative et coopérative : justifier ou guérir l'âme, être principe aussi de ses actes méritoires.

Comme le dit saint Thomas après saint Augustin : « Dieu opère que nous puissions vouloir; et lorsque nous voulons, il coopère avec nous pour que nous puissions mener le vouloir à perfection » (*Summa theologica* 1a 2ae, q. 111, a. 2). De même le *Cloud* : « Dieu s'adapte

exactement à nos âmes en leur harmonisant sa Divinité»; et « nos âmes lui sont exactement adaptées par la valeur de nos œuvres » (ch. 4). Ainsi l'exercice de l'amour contemplatif guérit l'homme et le rétablit en grâce; et l'homme, par sa réponse constante à cette grâce qui le reforme, « s'élève, toujours plus près de Dieu et plus loin du péché » (ch. 7), en direction de cette libération stable du moi non encore régénéré, œuvre de l'infusion du divin amour. De nouveau, au ch. 26, parlant de l'effort contemplatif — « tâche qui consiste à faire fi de la conscience de toutes les créatures que Dieu ait jamais faites » —, il ajoute : « C'est ici qu'est tout le travail; car ceci, *avec l'aide de la grâce*, est œuvre de l'homme; quant à l'élan de l'amour, qui la transcende, *il est l'œuvre de Dieu seul* ». Saint Thomas pose souvent en principe que l'homme revêtu des vertus infuses devient *agens perfectum*, accomplissant presque toujours ce qui est bon: mais il ne s'ensuit pas que ce soit la possession de ces vertus qui rende l'acte bon spontané, facile et agréable; c'est plutôt Dieu opérant dans le cœur de l'homme et inclinant sa volonté comme il lui plaît (cf. *De Veritate*, q. 27, a. 8).

Il en est qui reçoivent à un plus haut degré le don de sagesse dans la contemplation des choses divines, en ayant connaissance de certains mystères plus sublimes (cf. *Summa theologica* 2ª 2ae, q. 45, a. 5) : ce point est affirmé de la façon la plus nette à la fin du ch. 26 du *Cloud*. Puis ensuite, s'arrêtant à cette objection que le péché passé peut empêcher qu'on se livre à cet exercice, l'auteur souligne le besoin du recours fréquent au sacrement de Pénitence et à son efficacité (ch. 28-31; ce problème est spécialement évoqué dans *Discernment of Spirits*). De même l'Aquinate cite Grégoire pour affirmer que le pénitent parfois, par la confession sacramentelle, récupère plus que sa dignité première d'enfant de Dieu (*Summa theologica* 3ª, q. 89, a. 3). Et les trois auteurs citent le cas de Madeleine pénitente. C'est la qualité de la contrition (pour Thomas le « *cordis affectus* »; pour l'auteur du Cloud, la « *reverent affection* ») qui sape la racine et le vivant contexte du péché.

De plus, l'acte d'amour de Dieu envisagé en lui-même — objet de l'exercice du *Cloud* — est réalisable non seulement dans la ligne de la cause finale, formelle et efficiente, « mais aussi d'une manière plus excellente, ou par inconnaissance, comme l'affirme Denys » (par voie de négation, selon saint Thomas, 2ª 2ae, q. 27, a. 3-4). Et notre auteur commente : « Les pécheurs par habitude et dépravés parviennent souvent plus vite que d'autres à la perfection de cet exercice. C'est là un miracle de miséricorde de la part du Seigneur, à l'émerveillement du monde entier » (ch. 29). Nous constatons aussi que la glose d'Augustin sur « non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei » (*Rom.* 9, 14) fournit la substance du ch. 34 du *Cloud* : « C'est l'œuvre de Dieu seul..., sans nul mérite de la part de l'âme... C'est Dieu seul qui meut votre volonté et votre désir ».

Par ailleurs, lorsque l'auteur en vient à la préparation prochaine de son exercice contemplatif, c'est la théologie monastique qui passe au premier plan (ch. 35-39) : la *lectio divina* avec ses enrichissements typiquement cartusiens dans la *Scala Claustralium* de Guignes (*éd. citée*). Si, comme il apparaît clairement, la source immédiate de son vocabulaire dionysien est un mélange de la traduction latine par Sarracenus du *De Mystica Theologia* et de l'*Extractio* de Thomas Gallus d'après cette version, on ne peut guère en dire autant de sa doctrine. Par exemple, si l'on désire une réflexion théologique concise sur son exercice de contemplation obscure, il est difficile d'en trouver une meilleure que celle-ci, tirée du *De Praedestinatione Liber* de Jean Scot Érigène (DS, t. 8, col. 735-761) :

« On ne peut rien dire d'approprié au sujet de Dieu. Il est difficile de lui appliquer un seul nom, verbe ou membre de phrase, au sens strict, de façon convenable. Comment, en effet, des signes visibles, intimement dépendants qu'ils sont de la matière, pourraient-ils parvenir à exprimer correctement la Nature Invisible qui n'a de rapport avec aucun sens corporel? En réalité elle surpasse tellement toute intelligence que les plus purs esprits peuvent difficilement y arriver. Et pourtant, sans arrêt, depuis la chute une raison humaine réduite à la misère s'est fatiguée à suggérer, à donner à l'aide de ces termes et de ces signes visibles quelque indication voilée de la sublime richesse du Créateur » (PL 122, 390).

Il y a également, à la fin de l'*Epistola Aurea* de Guillaume de Saint-Thierry, un passage qui exprime très exactement les sentiments de l'auteur du *Cloud* :

« Nous faire de cet Être une idée, nous en sommes incapables; mais il nous pardonne, celui que nous aimons et duquel, confessons-le, nous ne pouvons ni discourir, ni penser convenablement. Pourtant son amour, ou l'amour de son amour, nous excite et nous entraîne à faire de lui l'objet de nos discours et de nos pensées. Au « penseur » donc de s'humilier en toutes occasions, et de rendre gloire en lui-même au Seigneur son Dieu. Au « penseur » de s'abaisser à ses propres yeux dans la contemplation divine » (éd. et trad. J. Déchanet, SC 223, 1975, p. 385).

Nous pouvons faire des variations sur l'aphorisme *Intellectus cogitantis fit amor contemplantis*, ou prier l'hymne attribuée à saint Bernard : « Nec lingua valet dicere, Nec littera exprimere, Expertus potest credere, Quid sit Jesum diligere »; nous sommes toujours dans le contexte de l'authentique enseignement du *Cloud* ; car, pour l'essentiel, c'est en cela que consiste la *docta ignorantia*. La substance de la *via negativa* — et pour le contemplatif tout le travail théologique a pour visée la prière unitive — est un vaste complexe d'idées et d'aspirations, qui s'infiltrent dans la tradition occidentale à partir d'Origène et des Cappadociens, par l'entremise de Cassien, d'Augustin et de Benoît, et cela avant que les ouvrages du Pseudo-Denys aient obtenu leur succès sans précédent à travers les écrits des grands Victorins. Le *principale cordis* de Cassien, la *fides quaerens intellectum* d'Anselme, le *principale mentis* et l'*intelligentia spiritualis* de Guillaume de Saint-Thierry, l'*apex affectus* de Thomas Gallus, toutes ces formules sont synonymes de la « suprême pointe de l'esprit » du *Cloud* ; et celle-ci, au fond, n'est pas autre chose que le *sensus Christi* de saint Paul (Vulgate, 1 *Cor.* 2, 14-16), tel que l'entendait l'exégète du moyen âge.

5. Influence. — On admet généralement que l'auteur du *Cloud*, avec ses contemporains Julienne de Norwich, Walter Hilton et à un moindre degré Richard Rolle, caractérisent un demi-siècle de théologie spirituelle et pratique, qui supporte fort bien la comparaison avec toute autre période de même durée dans la tradition globale de l'Occident. La dépendance mutuelle de ces auteurs est abondamment illustrée dans l'édition critique des « *Showings* » *of Julian of Norwich* (par E. Colledge et J. Walsh, coll. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978). La Réforme aurait

fait disparaître à la fois la lettre et l'esprit de l'enseignement du *Cloud*, s'il n'y avait eu sa reproduction diligente dans les « scriptoria » monastiques du 15e et du 16e siècle, et les chartreux (spécialement à *Shene Anglorum*) et les bénédictins ou bénédictines en exil à Paris, Douai et Cambrai (en particulier Augustine Baker, DS, t. 1, col. 1205-1206). Les études scripturaires modernes, qui tendent à favoriser un renouveau pour notre temps de la *lectio divina*, montrent aussi que nous avons encore beaucoup à apprendre des écrits spirituels du 14e siècle anglais, sur l'usage que l'on y fait de l'exégèse et de l'herméneutique du moyen âge.

Ce qu'il faut peut-être regretter, c'est la tendance actuelle à extraire certaines données, communément dites « anti-intellectuelles », du milieu spirituel et culturel qui a inspiré le *Cloud*, pour les transposer dans un syncrétisme déformant; c'est aussi l'attrait ressenti pour de « nouveaux » modes d'oraison contemplative, par exemple le « centrage » ou des techniques de mystique orientale qui n'ont que peu de rapports, ou n'en ont aucun, avec le désir du Dieu de la révélation chrétienne. Il y aurait grand dommage à ce que le renouveau cénobitique et érémitique contemporain succombe à ce genre de confusion. Le syncrétisme du mysticisme moderne, tout comme des excès dans le renouveau charismatique, ne pourront jamais être autre chose que des déformations de ce qu'enseigne l'auteur du *Cloud of Unknowing* (cf. DS, t. 10, col. 927-934; surtout, à propos du *Cloud*, col. 933).

Éditions et traductions. — L'édition critique de tous les traités attribués à l'auteur du *Cloud* a été publiée en 2 vol. par Phyllis Hodgson dans la coll. Early English Text Society (EETS). Ces deux volumes ont cependant besoin d'une sérieuse révision textuelle, historique et théologique.

Le t. 1 (EETS 218, Oxford Univ. Press, Londres-New York, 1944; 2e éd. 1958) contient *The Cloud of Unknowing* et *The Book of Privy Counselling*; le t. 2 donne les autres textes avec une introduction plutôt courte sur les mss, la langue, le sujet et le style; il est intitulé *Deonise Hid Divinite and other Treatises on contemplative Prayer related to the Cloud...* (EETS 231, 1955); l'ordre adopté est le suivant : *Deonise* (paraphrase du *De Mystica Theologia*), le précis du *Benjamin minor*, *The Letter on Prayer*, *The Letter on discernment of Spiritual Impulses*, *The Treatise on Discernment of Spirits*.

La rééd. du *Cloud* (EETS 218, 1958) contient une bibliographie choisie des éd. On en retiendra celle de H. Pepwell, *Benjamin minor*, *The Epistle of Prayer*, *The Epistle of Discretion in Stirrings* et *of Discerning in Spirits* (Londres, 1521; exemplaires à la British Library et à Trinity College Library, Cambridge). Il existe une version modernisée de cette éd. par J. E. G. Gardner, *The Cell of Self-Knowledge* (Londres, 1921). — C. Horstman, *Yorkshire Writers. Richard Rolle of Hampole and his Followers*, t. 1, Londres, 1924, p. 161 svv, édite le *Benjamin minor* d'après le ms Harleian 1022 de la British Library. — Justin McCann, *The Cloud of Unknowing* (Londres, 1924) contient également *The Epistle of Privy Counsel*, *Denis Hid Divinity* et le commentaire du *Cloud* par A. Baker; souvent réédité. — *A Book of contemplation the which is called the Cloud...*, d'après le ms Harleian 674, avec introd. d'Evelyn Underhill (2e éd., Londres, 1934).

La plus récente éd., par James Walsh, tient compte particulièrement de la traduction latine et des gloses de Richard Methley : *The Cloud...*, coll. The Classics of Western Spirituality, New York-Londres, 1981 (bibl. à jour); un second volume contiendra les autres traités (à paraître en 1982). Le même J. Walsh a publié *Privy Counselling* sous le titre *A letter of Private Direction* (Londres, 1963).

Traductions françaises par M. Noetinger, *Le Nuage de l'inconnaissance et les épîtres qui s'y rattachent* (Tours, 1925; Solesmes, 1977), et par A. Guerne, *Le Nuage d'inconnaissance* (Paris, 1953, 1957, 1977; ne donne que le *Cloud*). — Trad. allemande par W. Massa, *Kontemplative Meditation. Die Wolke des Nichtwissens*, Mayence, 1975.

Études. — C. Pepler, *The English Religious Heritage*, Londres, 1958. — D. Knowles, *The English Mystical Tradition*, Londres, 1961 (trad. franç., Paris, 1961). — E. Colledge, *The Mediaeval Mystics of England*, Londres, 1961. — J. Walsh (éd.), *Prereformation English Spirituality*, Londres, 1965. — W. Johnston, *The Mysticism of The Cloud...*, New York, 1967. — R. H. Robbins, *Deonise Hid Diuinite*, dans *Speculum*, t. 32, 1957, p. 406-410.

D. Martin, *Le Nuage de l'inconnaissance*, VS, t. 131, 1977, p. 660-682. — J.-D. Robert, *A propos de l'actuel « retour » de techniques psychosomatiques en vue d'une oraison contemplative chrétienne*, NRT, t. 101, 1979, p. 510-540 (compare Zen et *The Cloud*). — J. P. H. Clark, *Sources and theology in the Cloud...*, dans *The Downside Review*, t. 99, 1980, p. 83-109.

A. M. Allchin, *The Cloud of Witnesses. A common Theme in Henry Vaughan and Thomas Merton*, dans *Cistercian Studies*, t. 11, 1976, p. 124-136. — C. Nieva, *The Cloud... and St. John of the Cross*, dans *Mount Carmel*, t. 26, 1978, p. 79-89. — J. P. H. Clark, *The Cloud...*, *Walter Hilton and St. John of the Cross. A Comparison*, dans *The Downside Review*, t. 96, 1978, p. 281-298. — DS, t. 2, col. 1997.

James Walsh.

NUBIE. Voir Éthiopie, DS, t. 4, col. 1453-1477.

NUDITÉ. — Au sens propre, la nudité est l'état d'une personne dépourvue de vêtement. L'adjectif *nu* s'applique aussi en architecture (une surface plane et sans ornement), à un objet (une épée hors du fourreau), à un paysage, etc. Au sens figuré, l'adjectif désigne le contraire de la dissimulation : une vérité nue, un cœur à nu. La nudité par elle-même a une signification positive, ou du moins neutre. Elle peut néanmoins prendre un sens ambigu ou négatif.

Par exemple telle qu'elle est pratiquée dans le *nudisme*, phénomène problématique de notre époque sur lequel il est difficile de porter un jugement global du point de vue moral; cf. LTK, art. *Nacktheit*, t. 7, 1962, col. 772-774 (A. Closs, R. Egenter); NCE, art. *Nudism*, *Nudity*, t. 10, 1966, col. 558-559 (P. J. Kelly, A. Closs, F. J. Montalbano).

Le nudisme apparaît dans l'histoire occidentale avec les *turlupins*, genre de béghards que critique Jean Gerson (*Sermo* 217, éd. P. Glorieux, t. 5, *L'œuvre oratoire*, Paris, 1963, p. 163).

Dans la Bible et les écrits rabbiniques, la « privation de vêtement » est le signe d'une « perte d'identité », d'une « liberté aliénée » : ainsi en est-il des captifs, des esclaves, des prostituées, des déments, des morts ensevelis nus (cf. E. Haulotte, *Le symbolisme du vêtement dans la Bible*, coll. Théologie 65, Paris, 1966, p. 79-89). De nos jours encore, elle est utilisée comme torture, dans les camps de concentration et certaines prisons : technique d'avilissement de la personne humaine, destruction de son inviolabilité par l'imposition systématique d'un état d'humiliation.

Le respect du *corps* (DS, t. 2, col. 2338-2378) est un des éléments fondamentaux de l'éthique naturelle et chrétienne. La découverte de la nudité par Adam et Ève après leur faute marque l'éveil de la concupiscence (cf. DS, t. 3, col. 1347-1348; l'interprétation « sexuelle » de ce récit n'est pas cependant commune chez les Pères); la nudité désigne aussi la faiblesse de l'homme, la découverte de ses divers besoins; cf. M. Harl, *La prise de conscience de la nudité d'Adam. Une interprétation de Gen. 3, 7 chez les Pères grecs*, dans *Studia Patristica* VII, TU 92, Berlin, 1966, p. 486-495). A l'opposé, l'œuvre de miséricorde évangélique invite notamment à vêtir celui qui est nu (*Mt.* 25, 36-45) : ce sera un des critères qui joueront au Jugement dernier.

Dans la littérature spirituelle, on discerne deux traditions dans l'interprétation, en un sens positif, de la nudité. La première y voit une forme de la pauvreté évangélique (cf. l'art. *Désappropriation*, DS, t. 3, col. 518-529, en attendant l'art. *Pauvreté*) et trouve, depuis saint Jérôme, sa formulation dans l'adage *nudus nudum Jesum sequi* ; la seconde, utilisée par les contemplatifs et les mystiques, conçoit la nudité comme une purification totale des puissances et activités humaines pour rendre possible une connaissance plus haute de Dieu et l'union avec lui. Ces deux interprétations ont déjà été abordées dans l'art. *Dépouillement* (DS, t. 3, col. 518-529), mais il est opportun d'apporter des compléments appelés par l'emploi spécifique des termes *nudus*, *nuditas*, et leurs correspondants en diverses langues.

I. *L'adage « nudus nudum Christum sequi ».* — II. *La nudité dans la littérature mystique.*

I. L'adage « Nudus nudum Christum sequi ».

— L'histoire de la spiritualité et de l'ascèse chrétiennes possède une ligne de force continue : l'imitation du Christ Jésus (DS, t. 7, col. 1536-1601). Sur la base de l'invitation évangélique, attestée par les évangiles synoptiques (*Mt.* 16, 24, par.), les ascètes s'efforcent de réaliser une désappropriation effectivement évangélique. Cette exigence s'exprime en sentences stéréotypées qui reviennent périodiquement comme un refrain. Un de ces invitatoires, qui est aussi un programme, envisage un dépouillement total : « *Nudus nudum Christum sequi* ». On dénote ici une constatation radicale : si le Seigneur a manifesté un tel anéantissement, l'ascète doit s'engager courageusement sur cette voie qui n'admet ni déguisement, ni compromis. Son ascèse sera donc sans apprêt, à découvert, d'un absolu sincère, comme le fut celle du Seigneur crucifié en état de pauvreté totale (*Mt.* 27, 35; *Luc* 23, 34; *Jean* 19, 23-24).

Ceci sera exprimé précisément par saint Jérôme † 420. Au prêtre Népotien il affirme : « *Habens victum et vestitum his contentus ero et nudam crucem nudus sequar* » (*Ep.* 52, 5; éd. I. Hilberg, CSEL 54, p. 422, 6-7). A Paulin de Nole le conseil est énergique : « *Vende omnia, quae habes, et da pauperibus et veni, sequere me. Verba vertis in opera et nudam crucem nudus sequens expeditior et levior scandis scalam Jacob* » (*Ep.* 58, 2, p. 529, 2-5). Enfin à la veuve Hedybia c'est encore la même directive concrète : « *Vende omnia, quae habes, et da pauperibus et sequere Salvatorem et nudam solamque crucem* (selon une autre tradition manuscrite : *virtutem* ou *crucem virtute*) *sequaris et sola* » (*Ep.* 120, 1, CSEL 55, p. 478, 1-2).

En fait, ce dénuement sera considéré comme l'équivalent de la pauvreté. Ici aussi cette attitude trouve sa justification dans l'appel biblique (*Mt.* 19, 21 et parallèles). L'aspect positif de cet anéantissement est la prise de possession du Christ, dans une optique spirituelle. « Il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité » (*Éph.* 4, 22-24). C'est une spiritualité christologique et baptismale, car, au-delà du détachement et de l'abnégation, elle implique la participation à la vie de l'esprit, au centre de la Résurrection. On dépasse la morale pour parvenir à une théologie. La tradition patristique a subi, dans la maturation de cette doctrine, quelques influences stoïciennes, gnostiques et platoniciennes, mais ne dépend pas de l'attitude cynique (dont les adeptes, pour faire preuve de résistance au froid, en hiver, embrassaient nus des statues de marbre : usage réprouvé par Épictète, *Manuel*, 47).

A titre d'exemple, on citera seulement un texte célèbre de Grégoire de Nysse † 395, sur le dépouillement des tuniques de peau, dans une perspective baptismale : « L'âme a fait ce qu'on lui disait en se dévêtant de la tunique de peau dont elle avait été enveloppée après le péché... Par là elle a ouvert l'entrée de son âme au Verbe, en tirant le voile de son cœur, c'est-à-dire la chair. Par chair, j'entends le vieil homme que doivent dépouiller ceux qui veulent laver dans le bain du Verbe les pieds de leur âme. Puis une fois le Verbe introduit en elle, l'âme s'en fait un vêtement, selon la prescription de l'Apôtre qui invite celui qui s'est dépouillé du vêtement de la chair, c'est-à-dire du « vieil homme », à revêtir une tunique créée selon Dieu dans la vérité et la justice. Et cette tunique, il dit que c'est Jésus... Puis l'Épouse s'engage à ne plus reprendre la tunique enlevée, mais à se contenter de la seule tunique qu'elle a revêtue par la régénération du baptême » (*In Canticum canticorum*, Oratio XI; éd. H. Langerbeck, *Opera*, t. 6, Leyde, 1960, p. 327-328).

Même si R.-L. Oechslin (DS, t. 3, col. 468) estimait que ce dépouillement n'apparaît pas, jusqu'à la fin du 13e siècle, comme un thème essentiel, toutefois de nombreux textes antérieurs semblent en prouver l'importance dans la spiritualité religieuse.

Longtemps avant la diffusion du christianisme, on trouve parmi les sectes religieuses indiennes antérieures au bouddhisme, les « Acêlakas », les Nus (H. Oldenberg, *Le Bouddha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté*, Paris, 1903, p. 66-67). L'histoire des religions signale une nudité rituelle, dans le paganisme ancien (K. Weinhold, *Zum heidnischen Ritus*, dans *Abhandlungen der... Academie der Wissenschaften zu Berlin*, t. 1, 1896, p. 1-50) et en certaines formes politico-philosophiques modernes (Gandhi). Il ne faut pas voir ici les ancêtres directs des pratiques ascétiques chrétiennes; il s'agit plutôt d'éléments communs à diverses formes religieuses.

En christianisme, de la notion de pauvreté, on passera à celle du *martyre* (DS, t. 10, col. 718-737). Le moine surtout sera le pauvre du Christ, le successeur des martyrs, l'imitateur du Christ, celui qui concrétise sa séparation du monde dans un exil volontaire.

Cet aspect a été développé par L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout-Paris, 1950, p. 183-201; R. Grégoire, *La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine*, dans *Il monachesimo e la Riforma ecclesiastica (1049-1122)* (Atti della 4ª Settimana internazionale di studio, Mendola 1968), Milan, 1971, p. 21-53. — Pour le martyre : J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout-Paris, 1948, p. 125-160; G. Penco, *Eucarestia, ascesi e martirio spirituale*, dans *Vita monastica*, t. 19, 1965, p. 102-115; *La spiritualità del martirio nel Medio Evo*, *ibidem*, t. 20, 1966, p. 74-88. — Sur le thème de l'imitation du Christ, G. Penco, *L'imitazione di Cristo nell'agiografia monastica*, dans *Collectanea Cisterciensia*, t. 28, 1966, p. 17-34. — Sur la pérégrination, J. Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale. Étapes et constantes*, Paris, 1964, p. 203-225 (surtout p. 216-221); DS, art. *Peregrinatio*.

Il y a donc dans le dénuement deux thèmes distincts ou plutôt corrélatifs : celui de la nudité du Christ et celui de la Croix. Le Seigneur les unit en Lui : il est à la fois le « *nudus Christus* » donné comme idéal, et le

crucifié qui nous engage à porter courageusement le poids de la « *sequela Christi* ». Qui suit « *nudus* » le Christ dépouillé et pauvre, s'engage forcément sur le chemin de la croix. Il est alors assez normal qu'un tel aphorisme ait rencontré un succès assez vif dans la littérature monastique, qui insistait fréquemment sur l'aspect de lutte ascétique. Cette lutte est la contre-partie, d'une certaine façon négative, de l'imitation du Christ, et elle n'est donc nullement un volontarisme psychologique dépourvu de rapport avec l'Évangile.

Sous cet aspect, la « nudité pour le Christ » a déjà fait l'objet de quelques études. Le premier à avoir relevé l'expression dans le contexte décrit ci-dessus semble être M. von Dmitrewski, *Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert* (dans *Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte* 53, Berlin-Leipzig, 1913, p. 76). Depuis lors on la retrouve ici et là; par exemple chez J. von Walter (*Geschichte des Christentums*, t. 1, 2, Gütersloh, 1939, p. 542). Après quelques pages très denses de M. Bernards, *Nudus nudum Christum sequi* (dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. 14, 1951, p. 148-151), première enquête approfondie à ce sujet, il faut rappeler les contributions de Ilarino da Milano, *La spiritualità evangelica anteriore a S. Francesco* (dans *Quaderni di spiritualità francescana*, t. 6, 1963, p. 34-70); G. Penco, *L'imitazione di Cristo nell'agiografia monastica* (cité *supra*); R. Grégoire, *L'adage ascétique « Nudus nudum Christum sequi »* (dans *Studi storici in onore di O. Bertolini*, t. 1, Pise, 1972, p. 395-409); J. Châtillon, *Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de saint Bonaventure* (dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 4 *Theologica*, Grottaferrata, 1974, p. 719-772, avec inventaires des textes depuis Jérôme).

Il convient assurément de citer l'influence déterminante de cette idée dans la prédication itinérante de la fin du 11e et du début du 12e siècle. Cet idéal apostolique de renoncement provoqua le rapide développement de nouvelles formes de vie religieuse.

On consultera sous cet angle E.-R. Labande, *Éléments d'une enquête sur les conditions de déplacement du pèlerin aux xe-xie siècles*, dans *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, iv), Todi, 1963, p. 105. Mais surtout, en dépit de son orientation politique, E. Werner, *Pauperes Christi : Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956, p. 19-24; W. Babilas, *Untersuchungen zu den Sermoni subalpini*, dans *Münchener Romanistische Arbeiten*, n. 24, Munich, 1968, p. 28-29 (idéal apostolique de renoncement des réformateurs et des chanoines réguliers du 12e siècle); Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, texte latin, introd., notes par J. Châtillon, Paris, 1970, p. 259-260 : Note complémentaire : *Nudus nudum Christum sequi* (l'idéal des pauvres du Christ, qui est aussi celui des prédicateurs itinérants, au cours des 11e et 12e siècles, ainsi que l'a montré E. Werner, *op. cit.*, se lit aussi chez Achard).

Le fait est attesté chez les pauvres de Lyon ou Vaudois : « *Hii certa nusquam habent domicilia, bini et bini circueunt nudipedes, laneis induti, nihil habentes, omnia sibi communia tanquam apostoli, nudi nudum Christum sequentes* » (W. Map, *De nugis curialium*, éd. M. R. James, Oxford, 1914, p. 61; cf. G. Gonnet, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Turin, 1967, p. 59). A la même époque, les clercs ermites vivent une spiritualité analogue; cf. J. Becquet, à propos de E. Delaruelle, *La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au xie siècle*, dans *La vita comune del clero nei secoli* xi e xii (*Atti della Settimana di studio*, Mendola, settembre 1959), t. 1, Milan, 1962, p. 177.

Il est d'ailleurs évident que chaque mouvement de réforme ecclésiale partira d'un rappel du caractère urgent et indispensable de la pauvreté : l'histoire des ordres religieux et la spiritualité populaire elle-même le prouvent, et, en certains cas, cette pauvreté se concrétisera jusque dans des détails secondaires de l'habillement : « La conséquence, la manifestation de cette pauvreté volontaire, ce seront les pieds nus des déchaux, qui signifient le désir d'imiter Jésus-Christ » (J. Leclercq, *Aux sources...*, p. 217). On connaît l'usage, adopté jadis par certaines familles religieuses de marcher nu-pieds (cf. L. Gougaud, *Anciennes traditions monastiques*, ii. *La gymnopodie*, RAM, t. 4, 1923, p. 140-156); mais il ne faut pas interpréter chaque exemple de façon stricte : marcher « *nudipes* » peut aussi signifier « marcher avec des sandales (du genre des chaussures dénommées « nu-pieds »). Cet usage n'est pas, semble-t-il, une allusion à l'ordre adressé par Dieu à Moïse : « Ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte » (*Ex.* 3, 5).

Bref, nous avons ici encore une conséquence de la doctrine de la fuite du monde ou du *mépris du monde* (R. Grégoire, *Il Contemptus mundi : ricerche e problemi*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 5, 1969, p. 140-154). Cette notion comporte fondamentalement une vision du monde et de l'univers dans une perspective de dépassement eschatologique. L'évangélisme des spirituels et des réformateurs ne fera qu'orchestrer, de façon plus ou moins convaincante, de tels principes qui, avant d'être prêchés ou écrits, ont été vécus : l'hagiographie le prouve. Son témoignage a été abordé (R. Grégoire, *L'adage ascétique...*, p. 399-409; *Nouveaux témoins de la maxime « Nudus nudum Christum sequi »*, dans *Studia monastica*, t. 22, 1980). On ne dénote pas en ces textes souvent si brefs et qui se répètent inlassablement dans les milieux les plus divers (on les trouve dans l'*Imitation du Christ* iii, 37, 15), une évolution de la sensibilité ecclésiale en présence des changements survenus dans le monde médiéval et au cours des siècles plus récents : il serait donc abusif de vouloir y déceler on ne sait trop quelle théorie sociologique, car l'horizon est simplement ascétique et spirituel.

Cette mentalité s'insère d'ailleurs dans le système d'austérités monastiques : on connaît, à ce propos, le cas des immersions pénitentielles (L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Paris, 1925, p. 155-174). Ces bains froids nocturnes, en état de nudité absolue, étaient une méthode pénitentielle mise en valeur par le monachisme irlandais et anglo-saxon; ils étaient généralement accompagnés de la récitation de psaumes surérogatoires. Il existait donc une nudité pénitentielle, à laquelle font allusion tel Capitulaire carolingien (en 802 : *nudi homines qui cum ferro vadunt*) et Durand de Saint-Pourçain, en 1310, se référant aux pénitenciers pontificaux : « *Confitentes sibi facere spoliari et spoliatos publice circumduci per ecclesias et verberari* » (*In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri* iv, dist. 14, q. 4; éd. de Lyon, 1563, f. 284r). C'est aussi la pratique de quelques « Yourodivyj » ou « fous pour le Christ », saints laïcs de l'antique Église russe, tels un Procope (14e s.) ou un Isidore de Rostov † 1474 qui non seulement méprisent le monde, mais s'attirent le mépris général (I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953, p. 261-273, spécialement p. 266-267; cf. DS, t. 5, col. 758-760).

Certains textes sont préoccupés de la pauvreté : suivre le Christ crucifié sera vivre une pauvreté intense. D'autres insistent surtout sur l'aspect ascétique du dépouillement : l'imitation du Christ sera une ascèse absolue (DS, t. 1, col. 936-1010), une lutte avec le diable lui aussi dépouillé (d'autant plus que le péché signifie être dépouillé de la grâce, ce qui est exactement

l'opposé du « revêtez-vous du Christ », auquel invite Paul, *Rom.* 13, 14). Les deux possibilités utilisent un vocabulaire où les adjectifs soulignent l'idée dominante : *nudus*, *pauper*, *egenus*, *inops*. La théologie scolastique sera davantage attentive à l'aspect de pauvreté : c'est le cas de telle affirmation de S. Bonaventure † 1274.

Il va de soi que la spiritualité monastique a contribué à la diffusion de ce thème : le pauvre du Christ, *pauper Christi*, désigne fréquemment le moine, et il en résulte que ce dénuement, *nudus sequi*, se rapporte, en ce cas, à la désappropriation radicale et indispensable du moine, comme voie d'accès à l'imitation du Seigneur. C'est par là encore que notre sentence rejoint le « mépris du monde ». Cette perspective ascétique ne doit pas faire perdre de vue ou sous-estimer l'orientation christologique foncière de cet apophtegme. Le renoncement est considéré comme une nudité spirituelle : un des principaux témoins de ce principe, et peut-être le premier, est Jean Cassien († v. 435) : « *perfectam nuditatem Christi universarum rerum suarum abiectione possideat* » (*De institutis coenobiorum* x, 19; éd. J.-C. Guy, SC 109, 1965, p. 414; « ... *in expoliatione omnium facultatum ac nuditate consistit, in nobis Christi amore fundata* » xii, 32, 2, p. 498).

La spiritualité contemporaine révèle l'intérêt suscité par une sentence forgée au 4e siècle par saint Jérôme † 420 : on la retrouve, avec toutefois une nuance psychologique alors inconnue, chez la mystique russe Catherine de Hueck Doherty (*Poustinia ou le désert au cœur des villes*, Paris, 1976). En un texte rédigé entre 1960 et 1973, cette âme charismatique élabore un projet de vie communautaire; les personnes qui y seront appelées devront « former entre elles une très profonde communauté d'amour. Il faudrait que se crée entre elles une ouverture nouvelle et redoutable. Éventuellement il leur faudrait surmonter la peur d'avoir à avouer leur faiblesse l'une à l'autre. Il leur faudrait être nue l'une devant l'autre, car elles sont appelées à suivre le Christ nu » (p. 74). L'itinéraire suivi depuis l'instant où l'homme pécheur s'aperçut de sa nudité et fut revêtu de pagnes de peau (*Gen.* 3, 10 et 21), jusqu'au moment où l'homme sauvé par son imitation du Crucifié ressuscité reçoit une tunique blanche (*Apoc.* 3, 5; 7, 9-13), trouve son orientation dans la contemplation de la Croix : porter sa croix chaque jour, *nudus nudum Christum sequi*, n'est pas seulement un aspect de la dévotion à la Croix et à l'humanité du Sauveur, mais résume efficacement la meilleure mystique évangélique.

Réginald Grégoire.

II. **Nudité dans la littérature mystique.** — A côté du thème ascétique *nudus nudum Christum sequi*, se développe une autre tradition d'ordre contemplatif et mystique. Il ne s'agit plus ici de pauvreté réelle à l'exemple du Christ, mais bien d'une *nudité de l'esprit*, dépassement ou suspension des activités spirituelles, pour accéder à la connaissance mystique de Dieu et à l'union avec lui. Nous présenterons seulement quelques témoins, en complétant ici ou là l'art. *Dépouillement* (DS, t. 3, spécialement col. 471-484).

1. Retour a la nudité originelle d'Adam. — Pour Grégoire de Nysse, la *virginité* a pour effet de restaurer l'image divine dans l'homme en son état primitif :

«Devenons ce qu'était l'homme en sa première vie. Qu'était-il donc? Il était nu, dépourvu de tous vêtements de peaux mortes, regardait avec une libre assurance (*parrhèsia*) le Visage de Dieu et ne jugeait pas encore d'après le goût et la vue, mais ne trouvait de délices que dans le Seigneur » (*De virginitate* 12, 4, éd. M. Aubineau, SC 119, 1966, p. 418-419).

La « nudité » signifie déjà un état où l'homme était capable de « regarder le Visage de Dieu » et de « trouver en lui seul ses délices » (*Ps.* 36, 4); telle est la visée même de la contemplation.

D'autre part, la nudité originelle d'Adam, selon l'interprétation d'un certain nombre de Pères, n'était pas d'abord l'absence de vêtements, mais bien l'*innocence* dans laquelle il avait été créé et qui le parait de la grâce et de la gloire divines (cf. E. Peterson, *Pour une théologie du vêtement*, trad. franç. par M.-J. Congar, coll. La Clarté-Dieu 8, Lyon. 1943).

Bien qu'on ne trouve pas trace de l'interprétation contemplative chez Augustin, celui-ci affirme avec netteté que « les membres desquels nous sommes nés » étaient « objet de gloire » (*glorianda*) avant le péché, comme œuvre du Créateur (*Sermo* 110, 1, PL 38, 638d-639a; cf. *S.* 122, 1, 680d; 151, 5, 817cd; *De Genesi ad litteram* xi, 1, 3; 35, 46; 39, 52; *De civitate Dei* xiv, 17). D'autre part, en associant la connaissance angélique aux jours de la création, Augustin identifie le premier moment de cette connaissance (connaissance *diurnale*) à la saisie des créatures dans le Créateur, c'est-à-dire dans l'idée éternelle du Verbe où elles sont préformées (*De Gen. ad litt.* iv, 24, 41; v, 5, 14). Or, en tant que créature spirituelle, l'homme n'est pas « formé » autrement que l'ange (i, 4, 9-5, 11); créé « dans la connaissance de Dieu avant le vieillissement du péché », c'est « dans cette même connaissance qu'il est renouvelé, à l'image de celui qui l'a créé » (iii, 20, 22; cf. *Col.* 3, 10). Augustin n'exploite pas cette idée dans un sens mystique, mais Eckhart se souviendra de ces textes pour fonder sa doctrine de la coïncidence du « fond de l'âme » avec sa « cause originelle » en Dieu (cf. DS, t. 4, col. 100-101, et *infra*, col. 515).

2. Nudité, condition de la contemplation. — Le pseudo-Denys voit dans « la nudité (*to gumnon*) et les pieds déchaussés » des Séraphins (cf. *Isaïe* 6, 2) le signe que ces créatures célestes sont « libérées, dégagées, sans relation, *pures de toute addition extérieure*, et qu'elles s'assimilent autant qu'elles peuvent à la Simplicité divine » (*Hiérarchie céleste* 15, 3, PG 3, 332d; éd. R. Roques, SC 58, 1958, p. 177-178). De même, parmi les hommes, « quiconque entre en relation avec l'Un ne peut mener une vie divisée ». C'est pourquoi un des rites symboliques du baptême signifie que le néophyte doit « se dépouiller pour ainsi dire de sa vie antérieure », et arracher jusqu'aux dernières affections d'ici-bas : il se tient en effet « *nu* et déchaussé, le regard tourné vers l'orient, pour abjurer les mains tendues toute communication avec les œuvres mauvaises » (*Hiérarchie ecclésiastique* 2, cont. 5, PG 3, 401 ab). Et pour accéder à la vraie connaissance de Dieu, il faut dépouiller les mystères de leurs représentations symboliques pour les considérer « *nus* et purs » (*Epist.* 9, 1, 1104b). La même idée apparaît dans la finale du premier chapitre de la *Théologie mystique* (1000a) : « c'est en sortant de tout et de toi-même... que tu t'élèveras dans une pure extase jusqu'au rayon ténébreux de la divine suressence, ayant tout abandonné et t'étant *dépouillé* (*apolutheis*) de tout ».

C'est peut-être ce passage que citent librement les *Institutions* pseudo-taulériennes : « omnibus postpositis, *nude* ad Deum ipsum accedamus » (ch. 30; *Thauleri opera*, Paris, 1622, p. 760; l'auteur de ce chapitre n'a pu être identifié, mais il s'agit sûrement d'un maître dominicain; cf. A. Ampe, *Een kritisch Onderzoek van de Institutiones Taulerianae*, OGE, t. 40, 1966, p. 195-196); ce texte est cité par M. Sandaeus,

Pro theologia mystica clavis, Cologne, 1640; réimpr. Heverlee-Louvain, 1963, p. 290, au mot *Nuditas mystica*.

Pour Eckhart, Dieu est à la fois *puritas* et *plenitudo essendi*. Cette *pureté*, c'est la divinité saisie au plus intime d'elle-même, dépouillée en quelque façon de ses attributs. Or, à la différence de la volonté qui ne saisit Dieu que sous l'attribut du Bien, l'intellect humain est capable de l'atteindre dans cette *nudité* : « Revelatio proprie est apud intellectum, vel potius in essentia animae, quae proprie esse respicit. Esse autem Deus *esse nudum sine velamine est* » (*Sermon lat.* 11, n. 115; éd. E. Benz, etc, *Lateinische Werke*, t. 4, Stuttgart, 1956, p. 108). Cette capacité est fondée d'autre part sur la similitude de l'âme à Dieu en tant que son image. Or, « est semblable à Dieu l'homme qui n'est assimilé à aucune créature. Tel est celui qui *a laissé* toutes choses et a été transfiguré sur la montagne avec le Christ » (*Sermon lat.* 49, *ibidem*, p. 424). Curieusement, cette note évangélique est suivie par une explication d'ordre philosophique :

« Imago proprie est emanatio simplex, formalis transfusiva totius essentiae purae *nudae*, qualem considerat metaphysicus, circumscripto efficiente et fine, sub quibus causis cadent naturae in consideratione physici ». L'image divine dans l'homme répond ainsi « au premier mode de production dans l'être », « quo quid producit a se et de seipso et in seipso naturam *nudam* ». L'image exprime donc la créature humaine telle qu'elle existe dans l'intellect divin avant son extériorisation dans le monde. Il y a ainsi correspondance entre l'*essence nue* de l'âme et l'*esse nudum* de Dieu, ce qui explique comment la première peut connaître le second (*Sermo* 49, p. 425-426; cf. dans le même sens, *Sermons allemands* 7 et 9, éd. J. Quint, *Deutsche Werke*, t. 1, 1936, p. 122-123 et 152-153, avec les nombreux parallèles cités en note; trad. franc. de J. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 1, Paris, 1974, p. 91, 103). Voir Vl. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, coll. Études de philosophie médiévale 48, Paris, 1960, p. 212-214, 277.

Bien qu'il ait subi l'influence d'Eckhart, Henri Suso, fidèle ici à la tradition franciscaine, revient à la contemplation de la *nudité du Christ*, spécialement dans sa passion (*Livre de l'éternelle sagesse*, ch. 15; éd. H. Bihlmeyer, *Deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907, p. 260, 1; trad. J. Ancelet-Hustache, *Œuvres complètes*, Paris, 1977, p. 368). Dans la *Lettre* 28 « Testament ou Règle d'amour », il reprend le thème ascétique traditionnel : la mort de la volonté, qui est la plus haute vie de l'âme, « consiste dans le renoncement à la joie pour y trouver notre joie ou notre peine, *afin de suivre nus et dépouillés le Christ nu et dépouillé* » (éd. Bihlmeyer, p. 488, 21 ; trad., p. 573).

Sur les rhéno-flamands, l'école carmélitaine, François de Sales, le groupe oratorien et le groupe ignatien (notamment la *nudité d'esprit* de J.-J. Surin), voir art. *Dépouillement*, DS, t. 3, col. 471-493. A propos du groupe ignatien, on n'y mentionne pas A. Cagliardi † 1607 et son *Breve compendio* (t. 6, col. 53-64), ni L. Lallemant † 1635 (t. 9, col. 125-135); chez ce dernier, la nudité d'esprit « dispose à être pleinement possédés de Dieu » (*Doctrine spirituelle*, Principe 2, section 1, ch. 1, art. 2, éd. Fr. Courel, coll. Christus, Paris, 1959, p. 90; cf. p. 156, 231, etc.).

Une enquête parallèle serait à mener sur Benoît de Canfield (1562-1610; DS, t. 1, col. 1446-1451) et « l'école abstraite », bien que ces auteurs préfèrent le terme *annihilation* (cf. l'art. *Anéantissement*, DS, t. 1, col. 560-565; art. *Néant*, *supra*). Nous nous limitons à la *Reigle de perfection* de Benoît de Canfield (3e partie, ch. 6, éd. de Douai, 1632, p. 314-323; sur les états successifs du texte, cf. J. Cognet, *La spiritualité moderne*, Paris, 1966, p. 247-249). Ce chapitre traite *De la parfaite dénudation d'esprit*, qui n'est encore qu'une étape préparatoire à l'*annihilation*. L'auteur la définit et en décrit les effets.

« Dénudation d'esprit est une divine opération purifiant l'âme, et la dépouillant entièrement de toutes formes et images; des choses tant créées qu'incréées, et la rendant ainsi toute simple, et nuë, et la fait capable de contempler sans formes » (p. 314-315). Il s'agit d'une opération *divine*, du fait que nulle opération humaine portant sur des objets ne « peut estre sans formes ou images, pour ce qu'ils sont necessairement formez et imaginez devant que d'estre produicts ». Sans doute l'âme doit-elle « desister de sa propre operation pour estre nuë et abstraicte », mais cette « desistance » ne peut se faire « utilement et en Dieu par l'ame seule, ains l'operation de l'Esprit de Dieu y est necessaire pour eslever et suspendre ses puissances, et les faire cesser de leur naturelle operation, et comme expirer en Dieu » (p. 316-317).

L'effet de cette *dénudation* est double : purgation et illumination. Elle « purifie l'âme de toutes les images ». Benoît, en vrai disciple de François d'Assise, note cependant que l'âme ne doit « jamais laisser l'objet de l'humanité et Passion de notre doux Rédempteur » (p. 317). Un effet particulier de la purgation est de délivrer l'âme d'une conception imparfaite de la « volonté de Dieu », pour la faire passer à l'idée de la «volonté essentielle », thème capital de cette spiritualité. Quant à l'illumination, elle consiste en ce que l'âme « est ici enyvrée et submergée de tant de clarté et lumière qu'elle en est comme reuestuë comme d'un vêtement, transformée en icelle et faicte une avec la lumière mesme » (p. 320). « L'Espoux Dieu Éternel » lui révèle alors tout « secret de son Essence qui luy est convenable », si bien que, finalement « elle est toute en Dieu, toute à Dieu, toute pour Dieu et toute Dieu, et rien en elle-mesme, rien à elle-mesme, rien pour elle-mesme, rien elle-mesme » (p. 321).

Ces formules rappellent celles de Jean de la Croix et, au-delà, celles des mystiques rhéno-flamands, dont Benoît a subi l'influence. Cf. P. Mommaers, *Benoît de Canfeld : sa terminologie « essentielle »*, RAM, t. 47, 1971, p. 421-454; RHS (continuation de RAM), t. 48, 1972, p. 37-68.

La *nudité mystique* est également un thème cher à Mme Guyon, en liaison avec l'*anéantissement* et l'*abandon* (cf. DS, t. 6, col. 1334-1336); voir ses *Justifications* (Cologne, 1720) aux termes *Foi nue* (t. 1, p. 294-295); *Nudité* (t. 2, p. 33-37).

Mme Guyon se réfère en particulier à Catherine de Gênes † 1510, *Dialogue*, liv. III, ch. 10-12. Les citations correspondent en gros à la 2e éd. de *La vie et les œuvres spirituelles de S. Catherine... de Gennes*, Paris, 1627, p. 657, 658, 665. Mais cette édition du *Dialogue* en trois livres comporte des interpolations postérieures. Dans l'*Edizione critica dei manoscritti cateriniani* d'Umile Bonzi da Genova (*S. Caterina Fieschi Adorno*, t. 2, Turin, 1962), plusieurs passages traitent cependant de la nudité spirituelle. A la suite de l'infusion en elle d'un rayon d'amour, Catherine se trouve « nue de toute chose » (éd. citée, p. 404); elle demande ensuite au Seigneur de ne lui donner « aucun sentiment » de lui-même, car « l'amour doit être nu » (p. 411). Cette prière répond aux exigences de l'*esprit*, qui « attend l'amour nu » et veut délivrer l'âme de toute attache même spiri-

tuelle, susceptible de tromper sous l'apparence du bien : « et ainsi l'homme se nourrit de ce qui vient de Dieu, *ce que doit fuir celui qui veut Dieu nu* » (p. 413; ces deux derniers passages correspondent en partie au ch. 14 du liv. I de la traduction mentionnée, p. 517-518).

Divers auteurs, dès le milieu du 17e siècle, dénoncent au contraire les illusions que peut créer la nudité spirituelle, si on l'interprète dans un sens quiétiste. Ainsi J. Aumont (DS, t. 1, col. 1136-1138), *L'ouverture du royaume de l'Agneau occis* (Paris, 1660, p. 186, 530-532) : « Ceux qui ont l'expérience sçavent a la verité qu'il se faut despouiller de tout...; mais ils sçavent aussi qu'à la mesure que notre vaisseau se uide de toutes ses immondices, il est aussi à mesure remply de la Grace de Dieu et le Saint Esprit est continuellement en operation, pour ne laisser rien de uide en nous qu'il ne remplisse » (p. 531). Voir aussi F. Guilloré, *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions* (Paris, 1673), traité 8, Les illusions des dépouillements intérieurs.

L'essentiel de la bibliographie est donné dans l'article. Il n'existe pas, à notre connaissance, de monographie sur la *nudité mystique*. — DIP, t. 6, 1980, col. 469-478.

Pour l'*Écriture*, outre E. Haulotte, cité *supra*, voir Kittel, art. γυμνός, t. 1, p. 773-775 (A. Oepke traite aussi de Philon). — Jean-Paul II a présenté une interprétation suggestive de la nudité originelle d'Adam dans ses catéchèses des mercredis 12, 19 décembre 1979, 2 et 9 janvier 1980 (trad. franç. : *A l'image de Dieu. Homme et Femme...*, Paris, 1980.

Pour l'*antiquité gréco-romaine*, Pauly-Wissowa, « Nacktheit », t. 16/2, 1935, col. 1541-1549 (Fr. Pfister). — *Der Kleine Pauly*, t. 3, 1969, col. 1556-1557 (W. H. Gross).

Pour *l'histoire des religions* : J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, coll. Religionsgeschichtliche Versuche und Arbeiten 9, 3, Leipzig, 1911. — S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literatur*, t. 6, Copenhague, 1958 (index aux mots *Naked, Nakedness, Nude, Nudity*). — Mircéa Éliade, *Les Américains en Océanie et le nudisme eschatologique*, dans *La nouvelle revue française*, t. 8, 1960, p. 58-76; trad. allemande dans *Antaios*, Stuttgart, t. 3, 1962, p. 201-214. — Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 4, *L'homme nu*, Paris, 1971.

Aimé Solignac.

NUGENT (François), capucin, 1569-1635. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. Vie. — Né en 1569 à Ballebranagh (comté de Meath) d'une famille noble anglo-irlandaise, Francis Nugent fut envoyé à l'âge de treize ans au collège écossais-irlandais de Pont-à-Mousson en Lorraine, puis à l'université de Louvain, où il devint en 1590 professeur de philosophie. Le 4 octobre 1591, il entra chez les capucins à Bruxelles, le premier irlandais à le faire. Encore diacre, il était déjà prédicateur renommé. Il devint un homme très en vue dans le mouvement spirituel marquant alors les Pays-Bas, fut dénoncé à Rome et jugé à deux reprises par l'Inquisition romaine en 1598-1600. La seconde fois, en août 1600, il discuta avec le cardinal R. Bellarmin et obtint l'éloge du pape Clément VIII, qui présidait le tribunal. Il passa cinq ans en France comme gardien et professeur de théologie, comptant parmi ses élèves Joseph de Paris (du Tremblay; DS, t. 8, col. 1372-1388).

Retourné aux Pays-Bas en 1605, il fut constamment gardien et définiteur dans la province belge. Se trouvant à Rome comme délégué au chapitre général des capucins, il obtint du pape Paul V un bref (29 mai 1608) établissant une mission des capucins pour « l'Angleterre, l'Écosse et l'Irlande ». Lui-même fut nommé premier commissaire général de la mission des capucins en Rhénanie, le 28 août 1610. Sous sa direction, les capucins devinrent un élément religieux fort influent en cette région. Relevé de son poste en Allemagne, il reçut en mars 1615 la charge d'un nouveau couvent à Charleville conçu comme centre pour la mission d'Irlande, et aussi la direction des missionnaires capucins en Angleterre et en Écosse.

En 1623-1624, Nugent négocia avec Jacques I d'Angleterre en vue de la tolérance religieuse en faveur des catholiques anglais et écossais. Les deux années suivantes, il visita en secret l'Irlande et l'Angleterre, puis se rendit à Rome, chargé de mission par les évêques d'Irlande. A la suite d'un conflit avec les capucins wallons, il fut relevé de son office en janvier 1632 et vécut jusqu'à sa mort retiré à Charleville. Ce fut lui qui assura directement la fondation des couvents capucins de Valenciennes (1595), Courtrai (1610), Cologne (1611), Charleville (1615) et Dublin (1624).

2. Écrits. — On attribue à Nugent une dizaine d'ouvrages, mais aucun n'a survécu, mis à part une petite brochure publiée en 1608 à Douai et à Paris : *Copie d'un très fameux miracle arrivé en la cité de Palerme l'an 1605... envoyée de Milan par le R. P. François Hybernois.* Étant novice, il écrivit *A method of Mental Prayer*, que ses supérieurs désirèrent voir circuler parmi les capucins des Pays-Bas. Ses difficultés avec l'Inquisition romaine furent en partie motivées par un de ses ouvrages, *Tauler explained and defended*, commentaire du *Buch von geistlicher Armut* pseudo-taulérien. Au cours de son procès à Rome, il écrivit un autre ouvrage, *Paradise of contemplation*, commentaire de la doctrine spirituelle du franciscain Henri Herp (DS, t. 7, col. 346-366). On le tenait pour une autorité sur Tauler, Suso et Ruusbroec, et il fut l'un de ceux officiellement consultés en 1622, lorsqu'il fut question d'introduire la cause de béatification de Ruusbroec.

Nugent fut un défenseur de la mystique rhénane médiévale. Il est significatif qu'il fut le fondateur à Cologne, en 1612, de l'importante confrérie de la Passion; en 1745, elle exerçait encore une influence considérable; unissant à la fois vie active et vie contemplative, elle témoignait d'un souci très spécial pour la conversion des Protestants. Les doctrines sur lesquelles notre auteur fut examiné par l'Inquisition romaine se rapportaient à Tauler et à Herp. Elles portaient sur la béatitude de l'âme, la crainte de l'enfer et la célébration de la Messe.

Les deux sources d'information les plus importantes sont deux histoires inédites, œuvres des capucins irlandais, Nicholas de Dublin † 1650 (cf. *supra*, col. 276-277) et Robert O'Connell † 1678; cf. F. X. Martin, *Sources for the history of the Irish Capuchins*, CF, t. 26, 1956, p. 67-79.

La seule étude d'ensemble sur Nugent est celle de F. X. Martin, *Friar Nugent, 1569-1635, agent of the Counter-Reformation*, Rome-Londres, 1962 (cf. RAM, t. 42, 1966, p. 100-102).

La plupart des exposés sur Nugent ont eu un ton de panégyrique et ont manqué de critique; mais sont à consulter : A. Dasseville, *Francis Nugent*, dans *Round Table of Franciscan Research*, t. 15, 1950, p. 103-117; — F. X. Martin, art. *Nugent*, NCE, t. 10, 1967, p. 560-561; — *Lexicon Capuccinum*, Rome, 1951, p. 630; — surtout Hildebrand van Hooglede, *De Kapucijnen in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik*, t. 1, Anvers, 1947, p. 13-29.

Pour la part qu'eut Nugent dans le mouvement mystique, voir Hildebrand van Hooglede, *Les premiers capucins belges et la mystique*, RAM, t. 19, 1938, p. 245-294; F. X. Martin,

Friar Nugent, déjà cité, ch. 5-6; Optatus van Veghel, *De spiritualiteit van de Capucijnen in de Nederlanden gedurende de* XVIIe *en* XVIIIe *eeuw*, Utrecht, 1948, p. 74-106.

DS, t. 1, col. 645; t. 2, col. 2051; t. 5, col. 1381-1383, 1388, 1390; t. 7, col. 362, 1982.

Francis X. Martin.

NUIT (Ténèbre). — L'obscurité qui entrave l'activité et conduit au sommeil, et l'alternance du jour et de la nuit constituent une expérience humaine universelle. Aussi les symboles auxquels elles donnent naissance et qui permettent à l'homme d'exprimer quelque chose de sa vie intérieure gardent-ils une résonance permanente.

La logique voudrait qu'on distingue la nuit qui s'illuminera à l'aurore et les ténèbres qui demeurent, la nuit comme attente et les ténèbres irréversibles. Ainsi Clément d'Alexandrie appelle-t-il nuit l'ignorance de Dieu que l'Évangile dissipe (*Protreptique* XI, 114, GCS 1, 3e éd., 1972, p. 80; *Pédagogue* II, 10, 99, *ibidem*, p. 216-217; *Stromates* V, 5, 29, GCS 2, 3e éd., 1960, p. 344-345). Mais le vocabulaire n'a pas toujours cette précision, si bien que les deux thèmes, nuit et ténèbres, ne peuvent être disjoints. Une division quadripartite a paru préférable.

1. La nuit comme rencontre de Dieu. — La nuit est le temps où, le monde visible s'estompant, le monde invisible peut atteindre l'homme. C'est dans le paganisme l'heure des esprits, dans la tradition judéo-chrétienne celle de la rencontre de Dieu, qu'il se manifeste en songe ou d'autres façons. C'est la nuit que Jacob lutte avec l'Ange (*Gen.* 32, 25), que Moïse au Sinaï reçoit la Loi (*Ex.* 20, 21), du moins selon la traduction des Septante qui a fait de la nuée une ténèbre; c'est la nuit que Samuel s'entend appeler (1 *Sam.* 3). Jésus passe des nuits à prier (*Luc* 6, 12). Il invite les serviteurs à veiller; car l'époux peut surgir au milieu de la nuit (*Mt.* 26, 6). L'obscurité est au nombre des signes eschatologiques qui annoncent la parousie.

Aussi les veillées liturgiques ou solitaires sont-elles fort en honneur, notamment en Orient. Cyrille de Jérusalem les évoque en termes suggestifs :

> « Qu'y a-t-il de plus favorable à la sagesse que la nuit? Alors nous songeons souvent aux choses de Dieu. Alors nous pratiquons lecture et contemplation des choses divines. Quand notre pensée est-elle plus attentive à psalmodier et à prier? N'est-ce pas la nuit? Quand en venons-nous à nous rappeler plus souvent nos propres péchés? N'est-ce pas la nuit? » (*Catéchèse* IX, 7, PG 33, 645b). C'est, avait déjà remarqué Origène, que l'âme se recueille quand ses sensations se calment (*Sur les Lamentations de Jérémie*, frag. 60, GCS 3, 1901, p. 260-261).

1° S'inspirant de Philon, Clément d'Alexandrie et Origène voient dans la nuée, lumineuse ou ténébreuse, un symbole de l'inconnaissable. *Grégoire de Nysse* surtout développe ce thème dans la *Vie de Moïse* et plus encore dans ses *Homélies sur le Cantique* : « Plus l'esprit, dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités et s'approche davantage de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il va toujours plus à l'intérieur, jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et à l'inconnaissable, et que là il voie Dieu... La vraie vision consiste à voir qu'il est invisible » (*Vie de Moïse* 162, 3; trad. J. Daniélou, SC 1 bis, 1955, p. 181). Il s'agit à la fois d'un désir et d'une union, ce que précisent les *Homélies sur le Cantique* : le lit (*Cant.* 1, 16) y signifie une plus parfaite participation au Bien, au moment de la nuit (PG 44, 892c). Voir DS, t. 6, col. 971-1011, surtout 994-996.

La pensée de Grégoire est reprise par le Pseudo-Denys, Maxime le confesseur, Procope (cf. H. -C. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys... et dans la tradition patristique*, dans *Études carmélitaines*, t. 23, n. 2, octobre 1938, p. 33-53).

Le *Pseudo-Denys* s'exprime en termes presque contradictoires; selon que l'on met l'accent sur les uns ou les autres, il rend un son différent. Ainsi il invite à « pénétrer dans la ténèbre plus que lumineuse, à voir sans regarder ni connaître » (*Théologie mystique* 2, PG 3, 1025a). Cet excès de lumière ne signifie sans doute pas que la ténèbre résulte seulement d'un éblouissement ou puisse être dissipée. C'est seulement par une extase qu'on y accède et l'entrée dans la ténèbre unit déjà à Celui qui est au-delà de tout (cf. art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1885-1911).

2° En Occident, *Eckhart* reprend ce thème à sa manière : il raconte l'apologue de ce seigneur qui aime envoyer ses chevaliers dans la nuit où lui-même vient les attaquer en combat singulier (*Liber « Benedictus »* I, dans *Deutsche Werke* = DW, t. 5, Stuttgart, 1963, p. 48), — comme l'Ange qui lutta avec Jacob. A diverses reprises, il commente le verset johannique : « La lumière luit dans les ténèbres » (1, 5). Ces ténèbres signifient pour lui Celui en qui le Verbe est éternellement engendré (DW, t. 1, p. 382; cf. p. 253; t. 2, p. 476). Quel sens donner alors aux mots qui suivent : « Les ténèbres ne l'ont pas accueillie » (*Jean* 1, 6)? Ils veulent dire qu'elles demeurent sans mélange de lumière (*Lateinische Werke* = LW, t. 1, Stuttgart, 1964, p. 233). La « nuit » en laquelle le Verbe descend consiste en ce qu' « aucune créature ne paraît à l'âme ni ne la regarde » (DW, t. 3, p. 266). La « Divinité éternelle » demeure mystère.

2. La nuit comme épreuve purifiante. — 1° Dans l'*Écriture sainte*, bien que la nuit puisse être le temps de la rencontre de Dieu, l'obscurité et les ténèbres sont redoutées, voire abhorrées. Elles signifient l'égarement, la malédiction et le châtiment, ou bien définitif (les « ténèbres extérieures »), ou du moins tel qu'il impose une conversion radicale. C'est la nuit qu'agit l'Adversaire, la nuit que la tempête assaille la barque des disciples. Origène y voit une image des luttes et tentations de la vie terrestre (*In Matth.* XI, 6, SC 162, 1970, p. 296).

En ce dernier cas, à la différence de la ténèbre divine (en latin, plutôt *caligo*), ces ténèbres pénibles (en latin, plutôt *tenebrae*) ont un terme. Comme la nuit que le jour chasse, elles s'inscrivent dans une durée, constituent une épreuve : « Après la ténèbre, j'espère la lumière », s'écrie Job (17, 12). Cette interprétation de la ténèbre comme épreuve n'apparaissait pas chez Eckhart, sinon dans l'apologue bien peu explicite du roi. Elle est nette chez Jean de Leeuwen (*De decem praeceptis* 11, cité par L. Reypens dans *Études carmélitaines*, t. 23, n. 2, oct. 1938, p. 76; cf. DS, t. 8, col. 602-607) : par une telle nuit, Dieu manifeste un abîme d'amour en détachant l'âme de toute propriété.

2° Jean *Tauler* aussi joint ce deuxième sens d'épreuve

au premier, la nuit comme rencontre de Dieu, ou du moins il oscille de l'un à l'autre. S'il est « des ténèbres secrètes du bien sans mode, où l'esprit est introduit dans l'unité de l'unité » (Sermon pour le lundi avant les Rameaux, n. 9; cf. S. pour le 1er dimanche après la Trinité, n. 6), il y a aussi d'angoissantes ténèbres vécues comme le délaissement par Dieu (S. pour le jeudi avant les Rameaux, n. 2; 2e S. pour le 5e dimanche après la Trinité, n. 3-4), à l'imitation de Jésus disant sur la croix : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» Même s'il faut les accepter de manière inconditionnée comme si elles devaient toujours durer, de telles ténèbres sont une épreuve temporaire. Comme le Christ, le fidèle passera de la mort à la résurrection.

Die Predigten Taulers, éd. F. Vetter, Berlin, 1910. — *Sermons de Tauler*, trad. Hugueny-Théry-Corin, 3 vol., Paris, 1927-1935.

3° C'est *Herp* (DS, t. 7, col. 346-366) qui unit le plus nettement le thème de la rencontre de Dieu et celui de la nuit purificatrice. Dans l'*Eden des contemplatifs*, il présente la ténèbre comme la pensée de l'immensité divine (*Theologia mystica*, Cologne, 1545, pars III, sermo 18, f. 238v) : quiconque en prend conscience se trouve obligé de dépasser les images qui antérieurement l'éclairaient et en perd même le souvenir (pars II, c. 61). Il doit alors « se plonger dans son néant, c'est-à-dire la ténèbre divine, suprême béatitude de Dieu et des saints » (pars III, sermo 30, f. 259v svv). Mais, comme Tauler, Herp envisage un degré plus élevé encore d'union à Dieu qui est la vision. Dans son *Spieghel* (ou *Directorium aureum*, pars II de la *Theologia mystica*), il se rapproche davantage de la pensée de Denys dont il explique la formule paradoxale, « la ténèbre plus que lumineuse », par la comparaison platonicienne de l'éblouissement causé par l'excès de lumière : « La raison et l'intellect, étant aveuglés par l'excès de lumière et enténébrés, restent à la porte. La force de l'amour, avec Moïse, en un violent assaut, pénètre dans la ténèbre » (pars II, c. 57, f. 189v). Ainsi pour Herp, tant dans le *Spieghel* que dans l'*Eden*, c'est la lumière plus encore que la ténèbre qui suggère l'union à Dieu. La ténèbre est ainsi relativisée, comme l'étape à franchir (cf. c. 58, f. 190r).

4° Sur ce point, *Jean de la Croix* est incomparablement plus précis. La nuit des sens et la nuit de l'esprit ayant été déjà étudiées à l'article qui lui est consacré (DS, t. 8, col. 419-420, 434, 435), la présent article s'en tient à quelques remarques.

D'abord, contrairement à certains de ses lecteurs, Jean de la Croix n'identifie pas nuit et désolation. La nuit est pour lui une expérience plus variée sans doute, en tout cas complexe et riche, puisqu'elle « illumine l'âme », laquelle est « ardente d'amour » (*Noche oscura*, livre II, c. 5 et 4). Et le carme reprend même la comparaison de l'éblouissement, impression à la fois de lumière et de cécité. C'est que cette nuit est d'abord, comme chez Denys, expérience de la transcendance divine, cette « hauteur de la sagesse divine qui excède le talent de l'âme »; elle rend caducs ses concepts et la dépouille des goûts qu'elle a connus. Cependant, à la nuit et aux ténèbres s'ajoutent des peines et tourments que le poète évoque en précisant « nuit *obscure* » (5, 2).

D'où viennent ces peines? D'abord de l'impureté dont on prend conscience et du sentiment de la disproportion qu'elle accuse. Herp n'avait pas indiqué comme le carme combien l'éblouissement est douloureux; « haec passio dulcis est », disait-il au contraire (*Theologia mystica*, pars II, c. 57).

Jean de la Croix mentionne, après le dénuement des images et « notices » (*Noche oscura* II, ch. 2), le délaissement de la part des créatures (ch. 6), l'incapacité de s'élever à Dieu et même l'angoisse et le sentiment de la damnation. Désormais, ces épreuves seront souvent classées sous la même dénomination de nuit, qui acquiert ainsi une extension nouvelle : s'il est naturel de comparer à l'obscurité l'expérience du non-savoir relatif à Dieu, il l'est moins d'appeler aussi nuit le sentiment de l'indignité et toute souffrance spirituelle.

Ces peines purifient l'âme. C'est Dieu même qui investit l'âme afin de la tailler et de la renouveler. En l'humiliant, il lui apprend à ne plus s'approprier ce qu'elle a reçu (ch. 6). Une comparaison de Jean de la Croix suggère que cette souffrance, loin de sembler absence de Dieu, est déjà perçue comme œuvre de Dieu : l'âme est comme la proie qui souffre d'être digérée, pour être transformée en une autre substance. Ainsi l'âme est-elle assimilée par Dieu.

Purification, cette nuit obscure est une étape à franchir. Tandis que Moïse s'enfonce dans la ténèbre, Jean de la Croix accède à la vision en Dieu. Cependant cette nuit obscure est déjà une contemplation. Ce n'est pas sans raison que Jean-Pierre Camus rapproche sur ce point le carme de l'Aréopagite, la nuit obscure de la « contemplation caligineuse » (*La Théologie mystique*, Paris, 1640, disc. 5, 29; cf. DS, t. 2, col. 62-73).

5° *L'influence de Jean de la Croix* fait de nuit et ténèbre des termes fréquents dans la théologie spirituelle postérieure. A partir de 1650, ces mots désignent les épreuves de façon très large.

Tandis que le jésuite D. Alvarez de Paz (*De inquisitione pacis*, Lyon, 1617, livre 5, pars 3, c. 13) reste proche de Herp, son confrère M. Sandaeus comme Camus perçoit encore que la nuit est rencontre de Dieu (*Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, art. *Caligo*, *Nox*). Dans sa *Theologia mystica* (Mayence, 1627), il étudie longuement, à la suite de l'Aréopagite, la *contemplatio caliginosa* (p. 201-257), qu'il place après la *pura* et avant la suréminente; et il commence par établir : « Caliginis mysticae varia vocabula, una significatio. Eorum primum est lux » (*Exercitatio* 1a, p. 203). Philippe de la Trinité (*Summa theologiae mysticae*, Lyon, 1656) semble l'ignorer. Pour M. Godinez, les ténèbres ne sont qu'une épreuve (*Praxis theologiae mysticae*, éd. H. Watrigant, Paris, 1921, vg livre 2, c. 11; cf. DS, t. 6, col. 565-570). Joseph du Saint-Esprit, l'andalou, est plus dionysien; à ses yeux néanmoins, les ténèbres sont dues à ce que l'âme est insuffisamment purifiée (*Cursus theologiae mystico-scolasticae*, Séville, 1720, pars 2, disp. 1, q. 5, n. 122; q. 12, n. 173; cf. DS, t. 8, col. 1397-1402).

Chez Fénelon, qui se couvre de l'autorité de Jean de la Croix, l'obscurité de la foi peut aller de pair avec une sécheresse qui est manque de saveur plus encore que de lumière. Le « non-voir » ressemble alors fort peu au désir d'amour angoissé du carme (lettre à Mme Guyon, 11 août 1689, dans *Correspondance*, éd. J. Orcibal, t. 2, Paris, 1972, p. 124; cf. t. 3, 1972, p. 200-207; voir aussi lettre à Charlotte de Saint-Cyprien, 10 mars 1696, t. 4, 1976, p. 67-68); il est épreuve, où Dieu est présent.

Au sens figuré, la nuit désigne une purification. Au sens obvie, la nuit peut être mise au service de la purification : Ignace de Loyola demande au retraitant de méditer sur le péché dans l'obscurité complète (*Exercices*, n. 79), tandis que Malebranche préfère la pénombre, qui se prête moins aux craintes et aux imaginations, pour découvrir la vision de Dieu (*Entretiens sur la métaphysique* II, 6-7, éd. A. Robinet, Paris, 1965, p. 54-56).

3. La nuit du retour a l'origine. — La nuit régnait avant que Dieu créât la lumière (*Gen.* 1, 2) et séparât les substances. Aux derniers temps, la nuit s'étendra sur l'univers pour une nouvelle création (*Is.* 60, 2; cf. *Luc* 24, 44). Le désir d'un retour à l'origine, fortement teinté de néoplatonisme, affleure fréquemment chez les rhéno-flamands : que l'âme, maintenant dispersée par la multiplicité des créatures, redevienne ce qu'elle était en Dieu avant la création... (Tauler, 3e sermon pour le 16e dimanche après la Trinité, n. 2).

Après les *Nuits* de Ed. Young † 1765, le romantisme a brillamment orchestré cette intuition. Les *Hymnes à la Nuit* de Novalis, Chateaubriand et Musset ont célébré avec ravissement les profondeurs nocturnes. Le sommeil fait retourner l'homme à sa première condition terrestre. Qu'il en revive la vision intérieure à l'état de veille, c'est l'inspiration (Heinrich Steffens, *Karikaturen des Heiligsten*, t. 2, Leipzig, 1821, p. 702). La nuit est le temps où le poète, échappant au carcan de la rationalité et de la logique, est rejoint par son double (Musset, *La nuit de décembre*) et, rendu à lui-même, retrouve dans l'émotion son harmonie avec la nature. Elle abolit les distinctions entre passé et avenir, possible et impossible. Elle devient ainsi la « matrice » où lui sont « révélées » (ce sont les mots de Novalis) tant la variété de ses désirs indéterminés que la pureté de son idéal.

On voit qu'en dépit d'une indéniable parenté psychologique avec les rhéno-flamands, notamment en ce qui regarde l'image sous-jacente du sein maternel, les romantiques s'en éloignent à l'extrême. Si leur nuit éteint les horizons diurnes trop limités, elle n'apaise nullement leur imagination. Loin d'aspirer à un retour à l'unité, ils se complaisent dans le chatoiement du multiple. Le romantisme a inspiré plus de poètes que de directeurs spirituels. Cependant Newman n'en subissait-il pas l'influence lorsqu'il évoquait comment Gérontius, dans la nuit de sa mort, redevint lui-même (*The Dream of Gerontius*, dans *The Month*, mai-juin 1865)? Quant au poète chrétien Charles Péguy, la nuit est surtout pour lui « fille de Dieu », « sœur tourière de l'espérance » (*La porche du mystère de la deuxième vertu*, dans *Œuvres poétiques*, éd. de la Pléiade, Paris, 1948, p. 298-308); s'il reprend les images romantiques de la nuit sein maternel, c'est parce que l'homme y trouve son repos, sa détente de l'esprit et du corps, en vue du travail de sa condition terrestre (*Le mystère des Saints Innocents*, *ibidem*, p. 322-325).

4. La nuit de la foi. — « Heureux ceux qui croient sans avoir vu » (*Jean* 20, 29). Comme toute béatitude, celle-ci reconnaît, pour les dépasser, un manque, une privation, une souffrance. La foi a de commun avec la cécité de côtoyer un risque, une menace, un vide qu'on peut bien appeler nuit. S'il existe une foi sereine qui fait vivre, penser, comme si l'on voyait l'invisible (cf. art. *Lumière*, DS, t. 9, 1167-1169), il existe aussi une foi militante, investie par les ténèbres.

Thérèse de Lisieux, bien qu'élevée en milieu chrétien, en a fait l'expérience de manière effroyable :

« Aux jours si joyeux du temps pascal, Jésus m'a fait sentir qu'il y a véritablement des âmes qui n'ont pas la foi... Il permit que mon âme fût envahie par les plus épaisses ténèbres et que la pensée du Ciel, si douce pour moi, ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment... Il faut avoir voyagé sous ce sombre tunnel pour en comprendre l'obscurité! ... Tout à coup, les brouillards qui m'environnent deviennent plus épais, ils pénètrent dans mon âme et l'enveloppent de telle sorte qu'il ne m'est plus possible de retrouver en elle l'image si douce de ma Patrie, tout a disparu! Lorsque je veux reposer mon cœur fatigué des ténèbres qui l'entourent, par le souvenir du pays lumineux vers lequel j'aspire, mon tourment redouble; il me semble que les ténèbres, empruntant la voix des pécheurs, me disent en se moquant de moi : ' Tu rêves la lumière, une patrie embaumée des plus suaves parfums, tu rêves la possession éternelle du Créateur de toutes ces merveilles, tu crois sortir un jour des brouillards qui t'environnent! Avance, avance, réjouis-toi de la mort qui te donnera, non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant ' » (Manuscrit C à Marie de Gonzague, f. 5-7, dans *Manuscrits autobiographiques*, Carmel de Lisieux, 1957, p. 250-252).

En disciple de Jean de la Croix, Thérèse emploie le mot nuit. Pourtant il s'agit d'autre chose que chez le carme. Non plus la privation des goûts spirituels ou même la crainte de l'enfer, mais le vertige de la liberté de la foi, l'évidence que le doute est possible et, non seulement le doute, mais aussi la négation radicale dans le désespoir. Ce qui pour tant de contemporains de Thérèse fut un obstacle infranchissable, Jean de la Croix lui permet de l'accepter comme une épreuve. Mais, à vrai dire, ces ténèbres ne sont pas une épreuve au même sens que les souffrances de la nuit obscure. Tandis que le carme met l'accent sur la purification personnelle conduisant à la lumière, Thérèse est solidaire de l'humanité plongée dans l'obscurité. Que d'auteurs avant elle ont parlé de la nuit des sens ou de l'esprit comme d'une cécité, en oubliant que la nuit tout court est objet d'expérience collective! Thérèse subit l'épreuve comme un combat et une réparation pour les autres plutôt que pour elle-même. Il s'agit de ténèbre plus que de nuit; la nuit obscure conduit à l'aurore. Mais Thérèse accepta l'épreuve pour toute sa vie (comme Tauler; cf. B.-M. Lavaud, dans *Études carmélitaines*, cité *supra*, p. 82-91) : elle envisage de n'accéder que par la mort à l'illumination, au Ciel. Voir aussi l'art. *Néant* (*supra*, col. 64-80).

Voir DS, t. 5, art. *Foi*, col. 574-575 et 590-595; art. *Foi* (Doutes dans la vie de foi), col. 613-619 et la bibliographie.

Nous ne parlons pas ici du *Nuage de l'inconnaissance* (*supra*, col. 497-508), qui ne fait pas de la nuit de l'Exode une ténèbre et ne recourt pas à l'image de la nuit.

La revue *Études carmélitaines* (t. 23, 1938) a consacré son n. 2 à « La nuit obscure de l'esprit » (histoire et doctrine spirituelles, psychologie). — *Au cœur de la nuit*, VS, t. 124, n. 581, avril 1971 : anthologie de textes poétiques et spirituels.

Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères... sur la contemplation*, Paris, 1708, t.1 , p. 291-292; t. 2, p. 295-313. — R. Garrigou-Lagrange, *Les vertus théologales et la nuit de l'esprit*, VS, t. 17, 1927, p. 269-290; cf. t. 18, 1928, p. 289-311. — E. von Ivanka, art. *Dunkelheit*, RAC, t. 4, 1959, col. 350-358. — E. Inciarte, *La noche oscura de la contemplación mistica*, dans *Teologia espiritual*, t. 4, 1960, p. 413-441. — J. Cristino Garrido, *La noche de la sensibilidad humana*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 30, 1971, p. 267-275. — J. Peters, *Dark Night as a Way to authentic Life*, dans *Carmelus*, t. 22, 1975, p. 5-20.

Vocabulaire de théologie biblique, 2e éd., Paris, 1970, col. 848-852.

J. Lebreton, *La nuit obscure...*, RAM, t. 9, 1928, p. 3-24. — I. Hausherr, *Les Orientaux connaissent-ils les « nuits » de S. Jean de la Croix?*, OCP, t. 12, 1946, p. 5-46. — M. M. J. van Waesberghe, *Het verschijnsel van de opheffing des geestes bij J.*

van Ruusbroec en H. Herp, Nimègue, 1945. — J. de Guibert, *Theologia spiritualis*, 4e éd., Rome, 1952, p. 363-366. — Fr. Wessely, *J. vom Kreuz: Die dunkle Nacht*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 13-14, 1967-68, p. 65-85. — F. Ruiz Salvador, *Introducción a S. Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1968. — J. Larkin, *The dark Night of John of the Cross*, dans *The Way*, janvier 1974, p. 13-21.

Voir DS, art. *Contemplation*, t. 2, col. 1868-1872 (préhistoire du concept de *Gnophos*), col. 1872-1876 (mystique de la ténèbre); — t. 3, art. *Dépouillement*, col. 480; art. *Docte ignorance*, col. 1497-1501; — t. 7, art. *Illumination*, col. 1342-1344 (Bonaventure) et 1351-1366 (Jean de la Croix); — t. 9, art. *Lumière*, col. 1142-1176; — t. 10, art. *Mémoire*, col. 1006-1008 (Jean de la Croix); — t. 11, art. *Néant*, col. 64-80.

A. Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, 1939. — Vl. Jankélévitch, *Le nocturne*, coll. Cahiers du Sud, mai-juin 1937, p. 73-83. — M. Kamla, *Novalis Hymnen an die Nacht*, Copenhague, 1945. — C. Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959. — B. Le Braz, *De la nuit morbide à la nuit obscure*, dans *Le Supplément*, n. 131, 1979, p. 499-516.

Michel Dupuy.

NÚÑEZ DELGADILLO (Augustin), carme, 1571-1631. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Né à Cabra (Cordoue) en fin juillet 1571, Agustín fut baptisé le 1er août. Il avait pour parents Juan Delgadillo et María Núñez de Ovando, née d'une famille d'Avila apparentée, semble-t-il, à sainte Thérèse de Jésus par les Ahumados. Il prit l'habit, à 15 ans, en 1586 au couvent de Grenade et fit profession le 8 septembre 1587. D'un esprit vif et éveillé, il avait déjà terminé ses études classiques chez les jésuites de Grenade, avec qui il resta toujours en bonnes relations. Après sa profession, il fit quatre années de théologie à Grenade, Séville, et enfin à Osuna où, âgé de 20 ans, il obtint une chaire à la faculté des arts; il y assura trois cours successifs et fut promu maître ès arts. En 1594, âgé seulement de 23 ans, il passa au collège de son ordre, à Cordoue, pour y enseigner la théologie, commençant avant même d'être prêtre, puis continuant durant six années. C'est là qu'il prit contact avec le général de l'ordre, Jean Étienne Chizzola, lors de sa visite, le 25 avril 1595 (Rome, Arch. gen. O. Carm. II C. O. 1 (8) : *Reg. Chizzola*, f. 140v).

En 1604, il fit un voyage à Rome, où il obtint à la Sapience le grade de docteur en théologie, une nouvelle fois celui de maître ès arts, et le titre de maître conféré pour l'ordre par le général E. Silvio (Rome, Arch. gen. O. Carm. II C.O. 1 (11) : *Reg. Henrici Sylvii*, f. 116r). S'il faut en croire ses biographes, il entra en rapport à Rome avec le cardinal Bellarmin et avec François Suárez, et prit une part active à la controverse *De auxiliis*.

De retour en Espagne, il continua au collège de Séville l'enseignement de la théologie, l'alternant avec la prédication, à laquelle il s'était adonné avec succès dès son diaconat. En 1608, il prêcha le carême à Valence à la demande de la ville et de son archevêque, Juan de Ribera. L'année suivante, sa renommée le conduisit à Saragosse, où il prêcha à l'Hospital Real quatre carêmes consécutifs et enseigna, pendant la durée de trois cours, dans une chaire de théologie créée pour lui (cf. autorisation du général Silvio, 18 août 1609, Rome, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 1 (14) : *Reg. ultimum Henrici Sylvii*, f. 10v).

En 1612, à la demande des supérieurs de sa province, il reprit son enseignement au collège de Grenade, comme lecteur de Prime et directeur des études, jusqu'en 1621. Cette année-là, il se rendit à Madrid pour y être prédicateur à la Cour. Il y mourra en renom de sainteté le 28 juillet 1631. Il avait aussi rempli l'office de procureur général auprès du Roi, désigné à ce poste par le général de son ordre, Canali, le 3 décembre 1630 (Rome, Arch. gén. O. Carm., II C.O. 1 (19) : *Reg. Canali*, f. 95r).

2. *Écrits.* — Núñez Delgadillo fut un écrivain fécond; la plupart de ses ouvrages sont restés manuscrits : ainsi, tous ceux de théologie scolastique et un bon nombre d'autres de caractère plus nettement spirituel.

Parmi les premiers, on conserve, à notre connaissance, une *Brevis resolutio primae partis D. Thomae* (Grenade, Bibl. Gen., Caja B 51); cet ouvrage comporte en appendice un court traité sur la puissance obédientielle, publié par J. Martín Palma, qui décrit le ms (*Un tratado inédito de N. D. sobre la potencia obedencial*, dans *Archivo Teologico Granadino*, t. 16, 1953, p. 393-416); — traités *De fide* et *De Trinitate*, aux Archives de la cathédrale de Pampelune (cf. G. Goñi Gaztambide, *Catálogo de los manuscritos teológicos de la catedral de Pamplona*, dans *Revista española de teologia*, t. 17, 1957, p. 590-591, 593-594).

Pour ce qui est des ouvrages plus spirituels dont nous ignorons le sort, Núñez mentionne les suivants dans les préliminaires de son ouvrage, *La victoria de los justos :*

Desposorios de Cristo y el alma sobre el Psalmo 44 (5 tomes : 1° les arrhes de l'amant; 2° le Christ épris de l'âme; 3° les ' diligences' de l'amour divin; 4° l'âme éprise du Christ; 5° les noces du Christ et de l'âme). — *Estados del alma* (en cinq parties : 1° âme sans foi; 2° âme avec la foi, mais dans le péché; 3° âme désireuse et embarrassée; 4° âme décidée et pénitente; 5° âme justifiée). — *Hambre de Dios ;* — *Brevedad de la vida*; — *Fortaleza del alma ;* — *Humildad y sus excelencias ;* — *Lazos de amor sobre el Paternoster ;* — *Querellas de amor ;* — *Inconstancias de fortuna sobre el evangelio del rico avariento ;* — *Toques divinos sobre el evangelio del pródigo ;* — *Provechos de la comunión ;* — *Concepción de Nuestra Señora sin pecado original ;* — *Del amor de Cristo al alma ;* — tous ouvrages annoncés en un volume.

Les bibliographes lui attribuent aussi un *Abecedario espiritual* adressé à l'Infante Sœur Margarita, qui a dû être imprimé à Madrid, mais que nous n'avons pas retrouvé.

De ses œuvres imprimées, nous connaissons celles qui suivent : *Sermón... en la fiesta que se hizo a la Canonización del glorioso San Raymundo*, Séville, 1601. — *Sermón*, dans la série, publiée par José de Jesús María, des *Sermones predicados en la Beatificación de la B. M. Teresa de Jesús*, Madrid, 1615. — *De la victoria de los justos, celebrada por David en el Psalmo 17*, Grenade, 1618 (premier tome de quatre annoncés). — *Breve y fácil declaración del artificio luliano, provechoso para todas facultades*, Alcalá, 1622; Grenade, 1623 (trad. latine et résumé par S. Izquierdo, dans *Pharus scientiarum*, Lyon, 1659, t. 2, p. 283-284). — *Minas celestiales descubiertas en los Evangelios de Quaresma distribuidas en sermones*, Madrid, 1629 (première partie des deux annoncées; la seconde est introuvable).

Dans ces ouvrages, Núñez Delgadillo apparaît comme un auteur essentiellement ascétique, dans la ligne d'un bon prédicateur de son temps. Le plus intéressant, sans doute, est son Commentaire du Psaume 17, écrit de façon claire, précise, et qui lui fournit l'occasion de traiter des thèmes les plus divers de la vie spirituelle : nécessité d'être reconnaissant envers Dieu, puissance de l'amour divin, fermeté de Dieu et inconstance des choses de ce monde, obligation de louer Dieu, angoisses de la mort et avantages des persécutions, nécessité de la prière et ses conditions, miséricorde de Dieu à l'égard de l'homme pendant sa vie et rigueur de son

jugement à l'heure de la mort, etc. Cet ouvrage, d'autres aussi de lui, furent certainement bien accueillis. Antonio de Rojas, par exemple, cite celui-ci en sa *Vida del espíritu* (éd. de Madrid, 1645, p. 79-80), à propos des sécheresses dans la vie spirituelle. Le capucin Isidro de León, dans son *Mistico cielo* (3 vol., Madrid, 1685-1687, t. 1, p. 23), cite de notre auteur un traité *De angelis*, dont nous n'avons pas connaissance, lorsqu'il compare les exercices et les actes des esprits en exil avec ceux des bienheureux.

Rome, Archives générales de l'ordre des carmes : II C.O. II 1 (*Scriptorum OC* codex 1, f. 250r-252v); — II C.O. II 2 (codex 2, f. 14r-16v); — I C.O. II 20 (*Miscellanea hist. L. Pérez de Castro*, f. 70rv); — II Castella 4 (*Miscellanea de viris illustribus et conventibus Castellae*, f. 52r-54v); — Post. IV 46 (*Vitae servorum Dei carmelitarum* codex IX, f. 132r-138v). — Madrid, Bibl. Nac., ms 18118 : M. Rodríguez Carretero, *Epytome historial de los Carmelitas Calzados de Andalucía*, f. 213v-216v.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 177. — C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 205-206.

F. Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Séville, 1599, f. 45r-46v. — P. Mirto Frangipane, *Fama póstuma del ... A. Núñez Delgadillo*, Madrid, 1631. — A. de Sagrameña, *Sermón en las honras del ... A. N.D.*, Madrid, 1631. — R. Ramírez de Arellano, *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la provincia y diócesis de Córdoba*, Madrid, 1921, p. 432-433.

Pablo M. Garrido.

NÚÑEZ DE MIRANDA (Antoine), jésuite, 1618-1695. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. *Vie.* — Antonio Núñez de Miranda naquit au Real de Minas de Fresnillo (État de Zacatecas, Mexique) le 4 novembre 1618. Ses parents, le capitaine Diego Núñez et Gerónima de Valdecañas, furent les premiers à coloniser Real de Minas. Antonio étudia les lettres au collège jésuite de Zacatecas et la philosophie à celui de San Ildefonso, à Mexico. En juillet 1637 il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus. Deux ans plus tard, il enseignait la grammaire à Valladolid (Morelia), puis revint achever ses études à Mexico et fut ordonné prêtre en 1644.

En 1648, il est professeur de lettres au noviciat de Tepozotlán, en 1650 de philosophie au collège San Ildefonso de Mexico, en 1653 de théologie et de morale à celui du même nom à Puebla. Il émit sa profession solennelle des quatre vœux le 8 octobre 1656, étant professeur de théologie et de morale à Guatemala. En 1660, il est préfet des études et occupe la chaire de Prime au « Collegium maximum » des Saints-Pierre-et-Paul de Mexico; en 1662, il y est directeur de la congrégation mariale, et aussi qualificateur du Saint-Office; en 1677, il sera recteur de ce collège.

Du 2 février au 20 septembre 1680, par suite de la mort de Tomás Altamirano, il est provincial de Nouvelle-Espagne. Jusqu'à la fin de sa vie, ayant perdu la vue, il continua à prêcher, confesser, visiter prisons et hôpitaux. Núñez de Miranda mourut à Mexico le 17 février 1695.

2. *Ouvrages.* — 1° *Spirituels et dévotionnels :* 1) *Coloquios sobre los actos de contrición*, Mexico, 1664. — 2) *Compendio de las obligaciones de los Congregantes de la Purísima Concepción, y medios de cumplirlas*, 1664. — 3) *Práctica de las estaciones de Semana Santa*, 1665. — 4) *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, con notas y advertencias...*, 1665. — 5) *Práctica de la frecuente Comunión y Confesión, con siete consideraciones para la semana*, 1665. — 6) *Los Misterios de Jesús: caídas en el camino del Calvario*, 1665. — 7) *Pías Consideraciones y afectiva Meditación de los daños que pueden ocasionar las dependencias de Señoras Religiosas, que vulgarmente llaman « devociones »*, 1665. 8) *El día bueno y entero*, 1667. — 9) *Misterios fúnebres de la soledad de la Virgen, y de la sepultura de Cristo*, 1670. — 10) *Meditaciones sobre el Purgatorio*, 1676. — 11) *Carta a los Superiores de la Provincia* (26 juillet 1680, aux archives de la province S. J. du Mexique). — 12) *Práctica de la devoción del Esposo de María, San José*, Mexico, 1681. — 13) *Historia moral de las virtudes de... San Joaquín y Santa Ana*, 1682. — 14) *Método de la oración mental*, 1684. — 15) *Explicación mística de la regla 18 de la Congregación de la Purísima, que es de la confesión y comunión*, 1684.

16) *Explicación ascética, teórica y práctica de la oración vocal*, 1685. — 17) *Explicación teórica y práctica aplicación del Libro Cuarto del Contemptus Mundi...*, sInd. — 18) *Ejercicios de San Ignacio, acomodados a el estado, y profession religiosa, de las Esposas de Christo*, 1695. — 19) *Cartilla de la Doctrina Religiosa, dispuesta por uno de la Compañía de Jesús, para dos niñas, hijas espirituales suyas...*, 1698. — 20) *Testamento mistico del alma religiosa*, 1707. — 21) *Tabla Abecedaria de doctrinas religiosas*, 1708. — 22) *Máximas sustanciales para la vida regular y espiritual*, 1712.

2° *Théologie* : Un *Tractatus de Scientia Dei explicans doctrinam Angelicam, quaestione* XIV *primae partis, cum sequentibus contentam* (1667; Mexico, Bibl. Nac.). — *Tractatus de Auxiliis Gratiae* (1669; cf. Beristáin). — *Explicación literal y sumaria al decreto de los eminentísimos Cardenales... contra algunos abusos que ... se iban introduciendo en el uso ... de la frecuente comunión*, sInd. — Etc.

3° *Sermons*, en particulier les éloges de François de Borja (Mexico, 1672) et de Thérèse d'Avila (1678), le sermon pour une profession religieuse au monastère de San Lorenzo (1679) et l'éloge funèbre du fondateur de ce monastère, Juan Echeverría (1684), etc.

4° *Lettres* adressées aux jésuites mexicains et à la Compagnie de Jésus à l'occasion de la mort de divers jésuites : Florián Alberto (29 octobre 1678; Archives de la province S. J. du Mexique), Baltazar González (26 mai 1679; dans Zambrano, cité *infra*, t. 7, 1967, p. 315-322), Diego de Monroy (1679; Archives de la prov. S. J. du Mexique), Francisco de Rosas (13 novembre 1679; *ibidem*) et Tomás Altamirano (31 janvier 1680; *ibidem*).

3. Doctrine. — Ce qui caractérise la doctrine spirituelle de Núñez de Miranda, c'est qu'elle est solidement fondée en théologie : l'auteur, presque toute sa vie, a enseigné cette matière. Les traités théologiques qu'il a laissés sont peu nombreux. Il y suit saint Thomas d'Aquin, mais à propos des questions « de auxiliis », il suit l'interprétation moliniste des jésuites de son temps. Il expose, en les motivant et en les fondant, les dévotions les plus courantes et les plus fondamentales du peuple chrétien, depuis la confession et la communion jusqu'aux dévotions aux saints, en particulier à la Vierge Marie; ces opuscules ont maintes fois été repris et adaptés au Mexique.

Son enseignement ascétique est ignatien, inspiré par les *Exercices ;* il est ferme, pratique, clair, à la portée des chrétiens; souvent il vise les religieuses. Dans ses ouvrages plus directement spirituels, comme ses retraites selon les *Exercices*, il se réfère à Thérèse d'Avila; il en est ainsi dans les *Ejercicios* cités plus haut (n. 18)

lorsqu'il développe le Principe et fondement ignatien dans la perspective plus thérésienne des épousailles spirituelles de la religieuse avec le Christ (p. 52r-62r). Le même ouvrage ne s'inspire d'ailleurs que de loin de la dynamique ignatienne : les oraisons cardinales se trouvent rejetées en fin de volume, comme des appendices.

Qualificateur du Saint-Office, Núñez a fait preuve d'une connaissance peu ordinaire du droit canon. Orateur goûté et de grand style, il n'a pas évité la préciosité et l'enflure de son époque. Confesseur de pauvres gens, il fut aussi le guide spirituel d'hommes et de femmes illustres, telle la poétesse Juana Inés de la Cruz (DS, t. 8, col. 869-871). Savant et docte, il fut un homme renommé de son temps, jusqu'en Europe; on le désignait communément comme « la bibliothèque vivante des jésuites mexicains ».

Sommervogel, t. 5, col. 1844-1850. — J. M. Beristáin, *Bibliotheca hispano-americana*, t. 2, Amecameca, 1883, p. 340-342. J. A. de Oviedo, *Vida ejemplar, heróicas virtudes... del... A. Núñez de Miranda*, Mexico, 1702. — F. X. Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, éd. E. J. Burrus et F. Zubillaga, t. 3, Rome, 1959, p. 263-264; t. 4, 1960, p. 14, 33, 35, 122. — *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, t. 6, Mexico, 1855, p. 105; *Apendice*, t. 3, 1856, p. 57-59. — G. Decorme, *La obra de los Jesuitas Mexicanos en la época colonial*, t. 1, Mexico, 1941, *passim*. — Fr. Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. 10, Mexico, 1970, p. 513-556 (bibl.).
DS, t. 4, col. 1174; t. 8, col. 1460; t. 10, col. 1142.

José Gutiérrez Casillas.

NÚÑEZ PERNIA (Pierre), bénédictin, évêque, 1810-1884. — Pedro Núñez Pernia naquit à Benavente (prov. de Zamora) le 1er août 1810, de parents issus des marquis de los Salados. A quinze ans, le 1er octobre 1825, il prit l'habit bénédictin au monastère de Sahagún. Après la suppression des couvents, décrétée en 1835 par le gouvernement Mendizábal, il remplit diverses fonctions ecclésiastiques; il obtint en 1853 l'office de chanoine à la cathédrale de Minorque, puis une prébende à la cathédrale de Barcelone. En 1865 il fut nommé abbé de la collégiale de Jerez de la Frontera, d'où il passa, la même année, à Tolède pour y remplir la fonction de doyen et enseigner la théologie au séminaire diocésain. Le 15 juin 1868, la reine Isabelle II le présenta pour le siège épiscopal de Coria, en Estrémadure, et il fut confirmé pour cette charge par Pie IX, le 24 septembre 1868. Il gouverna le diocèse jusqu'à sa mort, le 16 mars 1884, s'y adonnant pendant de longues années au ministère pastoral et à l'apostolat de la presse. Il prit part aux sessions conciliaires de Vatican I.

Núñez Pernia écrivit de nombreuses lettres pastorales contre la liberté des cultes et pour défendre la vie religieuse. Mais son ouvrage marquant, important du double point de vue spirituel et pastoral, est le *Catecismo filosófico-moral-práctico de la doctrina cristiana* (Madrid, 1870).

L'auteur y suit le schème traditionnel des catéchismes, divisé en trois parties : la première traite des commandements de la Loi de Dieu (p. 7-52); la deuxième, des articles de la foi, des sacrements — avec une place notable donnée à l'Eucharistie et au Mariage (p. 52-285) —, et des commandements de l'Église; le dernier chapitre y est réservé à la prière; la troisième partie traite du péché et de la grâce, des vertus théologales et des fins dernières.

L'ouvrage est destiné aux adultes. L'auteur y « propose une explication du catéchisme catholique qui satisfasse tout ensemble l'intelligence et le cœur...; afin que l'intelligence, une fois éveillée, stimule et anime aussi la volonté à exécuter ce qui est objet de sa conviction » (Introduction).

Il s'agit d' « affermir certains dans leur foi et de les amener à la pratique de la vertu » (p. 5). L'exposé est clair, solidement fondé, avec nombre d'apports philosophiques, abondance d'exemples empruntés aux philosophes anciens, à l'Écriture et aux Pères. En fait cependant, en raison de l'ambiance anticléricale de l'Espagne, au milieu du 19e siècle, l'auteur se laisse parfois entraîner à l'apologétique et même à la polémique. Sa doctrine est traditionnelle, nette et suffisamment expliquée; mais l'ouvrage a le défaut de recourir exagérément aux formulations techniques de la philosophie aristotélico-thomiste et d'autres écoles théologiques. Ceci laisserait entendre que l'auteur a moins en vue les laïques que les curés et les prêtres. Beaucoup des points restent actuels, notamment ses réflexions d'ordre spirituel, ses exhortations à la pratique de la vertu et à la recherche du vrai.

Le ch. 17e de la deuxième partie, consacré à la prière, montre que celle-ci est un moyen nécessaire à tous pour conserver la grâce. « C'est une élévation de l'âme en présence de Dieu, pour lui demander grâces et dons ». Pour que la prière soit authentique, elle exige humilité, attention et confiance. Parmi les prières vocales, Núñez recommande le *Pater* qu'il commente phrase par phrase.

Archives du monastère de San Pelayo d'Oviedo, *Gradas de monges de la Congregación de S. Benito de Valladolid* (1833), ms, f. 64v. — L. Carbonero, *Crónica del Concilio Ecuménico del Vaticano*, t. 3, Madrid, 1870, p. 54, 68. — F. B. Plaine, *Series chronologica scriptorum O. S. Benedicti hispanorum*, Brünn, 1884, p. 31. — Dans l'*Enciclopedia universal* d'Espasa, t. 39, 1919, p. 150; art. *Valladolid* (Congregación de), t. 66, 1929, p. 986. — DHGE, t. 13, 1956, col. 876. — M. A. Ortí, *Episcopologio Cauriense*, Caceres, 1958.
J. Pérez de Úrbel, *Varones ilustres de la Cong. de Valladolid*, Pontevedra, 1967, p. 350. — *Dicc. de España*, t. 1, 1972, p. 628. — R. Ritzler et P. Sefrin, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, t. 7, Padoue, 1979, p. 193-194.

Ernesto Zaragoza Pascual.

NUPTIALE (Mystique). Voir Mariage spirituel, DS, t. 10, col. 388-408.

NUTI (Charles), prêtre, † après 1718. — Carlo Nuti naquit à Foligno dans la seconde moitié du 17e siècle et y mourut après 1718. Prêtre, prédicateur, il déclare avoir peu lu à cause de sa santé précaire et du souci de l'éducation de son neveu Francesco. Sa doctrine se développe dans la ligne de l'augustinisme; ainsi le système des quatre vies dans l'homme, emprunté au *Contra Faustum* de saint Augustin, l'opposition de l'amour de soi à l'amour de Dieu, le principe de la grâce « quae perficit naturam » sous l'action de l'Esprit saint. Il s'inspire aussi de Silvio Antoniano à propos de l'importance du père de famille dans l'éducation, de Pascal pour sa conception de l'homme; on retrouve chez lui l'idée, fort répandue de son temps, selon laquelle l'amour-propre est à la source de tout vice. Ça et là, on discerne l'influence des « lumières » (importance accordée aux principes naturels dans les méthodes d'éducation) et une orientation nettement antiquiétiste. Nuti est un auteur oublié qui n'a pas encore attiré l'attention de l'historien. Voici ses œuvres :

1) *Delle quattro vite dell'uomo divise in quattro libri e descritte in discorsi parenetici...* (Foligno, 1707) : traité, sommaire,

sur la vie naturelle (jusqu'à l'usage de la raison), la vie civile, la vie morale (lorsqu'on reconnaît la valeur de la vertu) et la vie spirituelle qui perfectionne toutes les autres. A chacune de ces vies s'oppose un type de péché et de peine; si chacune peut être vécue de façon autonome, la spirituelle les assume toutes. Tout vice a l'amour-propre à sa source. Nuti reconnaît en l'homme une béatitude naturelle liée au plaisir de l'innocence.

2) *Esame o sia processo e condanno dell'uomo proprio* (Rome, 1710), court traité ascétique visant à la correction des vices : ils sont une dissonance dans l'harmonie voulue de Dieu; tous dérivent de l'amour-propre.

3) *Pianta dell'edificio dell'uomo disegnato ed eretto sul naturale e proprio suolo di una economica e cristiana famiglia ... sotto l'occhio invocato del... S. Giuseppe...* (Rome, 1711) : traité de morale familiale; l'accent est mis sur le père de famille, base du système éducatif; Nuti aborde les divers aspects de la famille : mariage, l'épouse, la mère, les enfants avec leurs caractéristiques et vertus naturelles propres, les méthodes d'éducation, l'idéal de la virginité et du célibat consacrés, les vices et vertus des serviteurs, les principes d'économie domestique.

4) *La santa Fede consigliera udita et invitata ad udire ogni buon fedele... con la genuflessa invocatione della regina degl'angeli Maria* (Rome, 1712) : 13 discours sur les vertus théologales, l'homme et son péché, la crainte, l'humilité, la pénitence; la Foi est le fondement des vertus.

5) *Discorsi morali familiarmente composti e recitati ... nella chiesa ... di S. Filippo di Matelica* (2 vol., Camerino et Foligno, 1718) : reprise de thèmes des ouvrages précédents; Nuti revient sur l'amour-propre et la vaine gloire; il développe des méthodes d'examen de conscience, et prend ainsi position contre le courant quiétiste qui écartait cet exercice spirituel (M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Rome, 1948, p. 100, 107, 178-192).

Antonio Nierо.

NUVOLATA (Novellara, Nebulario, Nubilarius; Pierre de), carme, 1462-1503/4. — Pietro da Nuvolata, connu aussi sous les noms de Pietro da Novellara ou Pietro Nebulario, naquit à Mantoue en 1462, dans la famille Gavazzetti. Entré chez les carmes, il devint disciple du bienheureux Jean-Baptiste Spagnoli (DS, t. 7, col. 822-826); étant avec lui à Bologne en 1482, il se réfugie près du Refrigerio à l'occasion d'une peste. Il est à Ferrare en 1487, à Rome en 1489. En 1499, il fut nommé procureur général de la congrégation mantouane. Mort en fin 1503 ou début 1504, il fut enseveli à Mantoue et Spagnoli exprima sa peine dans un poème (*Opera*, t. 1, Anvers, 1576, f. 134v).

Villiers mentionne de lui des *Orationes* (s d) et un *De sanguine Christi invento, ad Sigismundum Gonzagam* (ms, Mantoue, Bibl. Communale, A. 1. 6.), qui a été utilisé par G. Asiano, pour son *Istoria del sangue tratto dal costato di Gesù Cristo per Longino mentre pendeva in Croce e per lui portato a Mantova*, Mantoue, 1609. — En 1516 fut édité, posthume, le *De vita contemplativa, dedicata ale (sic) nobilissime e honestissime matrone Francesca et Catherina Scalone nobile (sic) Mantuane* (Venise), par Francesco Luchese, chantre à San Marco; l'exposé porte en faux-titre : *Opereta della vita spirituale et contemplativa nova et fructuosissima.*

Après un avant-propos de l'éditeur sur l'importance de la sainteté, Nuvolata suit le schéme traditionnel : vie contemplative et vie active, avec leurs caractéristiques classiques; on discerne l'influence doctrinale de Jean Soreth (DS, t. 8, col. 772-774), de Jean Beethz et de Spagnoli, et celle de la *Devotio moderna*. Tous, quelle que soit leur condition sociale, sont appelés à la vie contemplative; ce qui n'empêche pas qu'existent des prédispositions physiologiques soit à l'une, soit à l'autre vie; aussi certains, pour qui la vie contemplative est impossible, auront-ils avantage à s'adonner à la vie active au service du prochain. Le contemplatif s'attachera à deux thèmes dominants, celui de la mort sous le double aspect de crainte et d'amour, et celui de la vie de Jésus, que l'auteur expose (jusqu'à la Passion) dans de brefs points de méditation.

G. M. Pensa, *Teatro de gli huomini... della famiglia carmelitana*, Mantoue, 1618, p. 75. — J.-B. de Lezana, *Annales sacri... eliani ordinis... de Monte Carmelo*, t. 4, Rome, 1656, p. 1002. — Daniel de la Vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, t. 2, Anvers, 1680, p. 1069. — C. Vaghi, *Commentaria fratrum et sororum ordinis B. Mariae V. de Monte Carmelo, congr. mantuanae*, Naples, 1733, p. 311. — C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 590. — S. Bettinelli, *Delle lettere e delle arti mantovane*, Mantoue, 1774, p. 42.

A. Luzio et R. Rénier, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este*, dans *Giornale storico della letteratura italiana*, t. 34, 1899, p. 69-70. — L. Saggi, *La Congregazione Mantovana dei carmelitani scalzi...*, Rome, 1954, p. 111-113, 128, 149, 175, 192, 304-306. — F. Amadei, *Cronaca universale della città di Mantova*, t. 2, Mantoue, 1955, p. 378-379. — E. Faccioli, *Mantova*, t. 2, Mantoue, 1962, p. 191, 386, 463, 481.

Antonio Nierо.

O

OAKELEY (Frédéric), prêtre, 1802-1880. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits, doctrine spirituelle.*

1. Vie. — Frederic Oakeley naquit à Lichfield (Staffordshire) en 1802, le plus jeune des quatorze enfants de Sir Charles Oakeley, gouverneur de Madras de 1790 à 1794. Les premières influences qui le marquèrent l'orientèrent vers l'Évangélisme; la plus importante fut celle de C.R. Sumner, dans la suite évêque de Winchester. En 1820 il se fit inscrire à Christ Church, à Oxford; il y fut contemporain de W. F. Hook, R. W. Jelf et E. B. Pusey. Ordonné prêtre en 1827, il fut choisi comme Chaplain-Fellow à Balliol College et assista aux cours de Charles Lloyd, professeur royal de théologie, plus tard évêque d'Oxford, sur l'histoire des offices du *Book of Common Prayer*; ce qui le mit en contact, d'une façon alors peu commune en Angleterre, avec des livres liturgiques du moyen âge et les traditions catholiques concernant le culte.

J. H. Newman (DS, t. 11, col. 163-181) assista aux mêmes cours et Oakeley fit partie du cercle de commensaux organisé par lui chaque quinzaine, de 1827 à 1833. Il fut aussi *tutor* de A. C. Tait, futur archevêque de Cantorbéry, et garda avec lui d'excellents rapports d'amitié, malgré leurs divergences en théologie. Sous l'influence de J. H. Newman et particulièrement de W. G. Ward, élu fellow de Balliol en 1834, il devint un adhérent convaincu du mouvement tractarien. Membre du premier comité de la *Theological Society* fondée par E. B. Pusey en 1836, il traduisit pour la Bibliothèque des Pères les traités anti-pélagiens de saint Augustin, ainsi que la vie de saint Bonaventure, et s'intéressa aussi activement au projet de la traduction du Bréviaire en anglais, à l'usage des anglicans.

En 1837 Oakeley fut choisi comme prédicateur pour la Chapelle royale du palais de Whitehall. Dans une préface aux sermons qu'il y prêcha et qu'il publia en 1839, il exposa ses vues théologiques et son attachement aux « principes de l'Église », insistant sur le fait que « la doctrine de l'Église, la discipline de l'Église, les cérémonies de l'Église, sa ferme consistance, forment un tout cohérent et qu'aucun de ces éléments ne peut, à bon droit et sans danger, être séparé des autres ». Telle fut, en effet, la base de son ministère à Margaret Chapel, dans le West End de Londres, où il fut nommé en 1839 et qui, jusqu'en 1845, devint à Londres le principal centre du Tractarianisme, l'un des premiers où les principes théologiques du Mouvement d'Oxford reçurent formulation liturgique. E. Bellasis, A.J.B. Beresford-Hope et W.E. Gladstone furent des membres marquants de la congrégation d'Oakeley. Celui-ci réadapta la liturgie de Margaret Chapel dans le style de W. Laud, à l'imitation de la nouvelle église à Littlemore, Oxford, de J. H. Newman. Il y établit la récitation publique des offices chaque jour, la célébration matinale de l'Eucharistie les dimanches et aux fêtes des saints. Ardent promoteur du plain-chant, il y voyait une aide pour uniformiser la liturgie, pour préparer un accès plus aisé à l'unité catholique, et pour favoriser dans le culte un certain ton de réserve; il introduisit aussi l'usage d'un psautier grégorien, dont il avait lui-même rédigé la préface.

Oakeley soutint l'interprétation donnée par Newman aux 39 Articles dans le *Tract* 90, se rangea dans la ligne de l'*Ideal of the Christian Church* (1844) de W. G. Ward, et comme lui revendiqua le droit de tenir — sans pourtant l'enseigner — toute doctrine romaine (c'est-à-dire tridentine) tout en restant membre de l'Église anglicane. Ceci le mit en conflit avec l'évêque de Londres, C. J. Blomfield, qui le fit juger et condamner par la Cour archiépiscopale de Cantorbéry. Il cessa alors son ministère à Margaret Chapel et, après un bref séjour dans la communauté de Newman à Littlemore, il fut reçu dans l'Église de Rome le 29 octobre 1845.

Il passa quelque temps à St. Edmund's College, à Ware, fut ordonné prêtre dans l'Église romaine et en 1850 appliqué à la pauvre paroisse catholique de St. John's, à Islington, Londres. Il y exerça le ministère jusqu'à sa mort en 1880; il avait été nommé chanoine du diocèse de Westminster en 1852.

2. Écrits, doctrine spirituelle. — Newman dans son *Apologia* présente Oakeley comme « un homme d'un talent exceptionnel, d'esprit classique, de compétence rare dans la composition littéraire : un *oxfordman* accompli ». T. Mozley le dit « brillant essayiste, poète et musicien », encore « qu'impulsif et impressionnable ». Selon B. Jowett, « il mena une vie de saint parmi les catholiques pauvres de Londres ».

En fait, il n'écrivit pas d'ouvrages de spéciale importance; la plus grande partie de ses nombreux écrits consiste en des œuvres de controverse, de catéchèse et de dévotion; c'est sans doute dans ses essais et ses articles pour revues qu'il réussit le mieux. Comme catholique, il assura une collaboration régulière à la *Dublin Review* et au *Month*; mais ses articles les plus significatifs, publiés dans le *British Critic* peu après 1840, contribuèrent beaucoup à l'intelligence de la liturgie par les Tractariens. Oakeley y expose une conception de l'Église nettement sacramentelle, soutenant que « les formes expriment l'intention de l'Esprit; que les rites sont des mots qui vivent; que les cérémonies traduisent d'importantes vérités ». Il y approuvait J. A. Möhler (DS, t. 10, col. 1446-1448), sa conception sacramentelle et sa façon d'entendre le développement doctrinal. Tout en défendant un culte liturgique enrichi, Oakeley avait pleine conscience du danger d'une religion trop esthétique et il insistait avec force sur la nécessité d'une soigneuse préparation à la communion et de la reprise dans l'Église anglicane du sacrement de pénitence. Son article de 1841 sur *Bishop Jewel and the Reformers*, qui s'achevait par un

appel à « déprotestantiser l'Église nationale », contribua à soulever la vague d'hostilité d'alors contre les Tractariens.

Pour la collection « Lives of the English Saints » dirigée par Newman, Oakeley écrivit la vie de saint Augustin de Cantorbéry (1844). — Dans la *Lyra Liturgica* (1865), il publia un recueil de poésies destinées à faire pendant, du point de vue catholique, au *Christian Year* de John Keble (DS, t. 8, col. 1692-1694) : une seule parmi elles est devenue fort connue, sa traduction de l'*Adeste fideles* : « *O come, all ye faithful* ». — *The Priest on the Mission* (1871) est une série d'exposés de théologie pastorale avec des conseils très pratiques sur la façon de prêcher, d'entendre les confessions, de visiter les malades et de prendre soin des églises. Ses *Historical notes on the Tractarian Movement* (1865) restent une source utile à consulter pour l'histoire du Mouvement d'Oxford.

Œuvres principales : *Sermons preached chiefly in the Chapel Royal at Whitehall*, 1839. — *The Subject of Tract* XC *examined*, 1841. — *Homilies for Holy Days and Seasons*, 1842. — *Preces tempore Ecclesiae novae aedificandae habendae*, 1842. — *The Claim " to hold as distinct from teaching " explained*, 1845. — *Practical Sermons*, 1847. — *The Order and Ceremonial of the Most Holy and Adorable Sacrifice of the Mass*, 1848.

Lyra Liturgica, 1865. — *Historical Notes on the Tractarian Movement*, 1865. — *The Priest on the Mission*, 1871.

Sur Oakeley, outre ses *Historical Notes* de 1865 mentionnées plus haut et des souvenirs personnels édités par L. M.Q. Couch (*Reminiscences of Oxford*, coll. Oxford Historical Society 22, 1892, p. 301-345), voir : DNB, t. 14, p. 731-732. — W. Ward, *W. G. Ward and the Oxford Movement*, 1889, *passim*. — A. Härdelin, *The Tractarian Understanding of the Eucharist* (coll. Acta Universitatis Upsaliensis : Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 8, 1965) : sur l'œuvre d'Oakeley en matières sacramentaire et liturgique.

DS, t. 1, col. 650, 654.

Geoffrey Rowell.

OBÉISSANCE. — I. *Obéissance de Jésus.* — II. *Obéissance de la foi.* — III. *Formes concrètes de l'obéissance du chrétien.* — IV. *Obéissance évangélique et ministère de Pierre.*

En contexte chrétien, il n'est d'authentique vision de l'obéissance que celle qui s'enracine dans le mystère de Jésus « qui, tout Fils qu'il était, apprit par ses souffrances l'obéissance » (*Hébr.* 5, 8). C'est à la lumière de cette obéissance de Jésus qu'on doit relire l'obéissance de l'ancienne Alliance pour en découvrir le sens et, dans son sillage, qu'il faut situer l'obéissance chrétienne pour en comprendre la nature et en déceler les implications profondes.

I. L'OBÉISSANCE DE JÉSUS

1. Soumission (ὑποταγή) **et obéissance** (ὑπακοή). — Il convient de remarquer d'entrée de jeu que, mis à part *Luc* 2, 51 qui parle du comportement de Jésus enfant envers Marie et Joseph, le nouveau Testament n'emploie jamais pour désigner l'attitude de Jésus le nom ὑποταγή ou le verbe qui lui correspond. Or ce nom et ce verbe (au passif) mettent en relief l'attitude de celui qui « se soumet », cède devant un supérieur, agit comme le « sujet » d'un plus puissant, entre sous le pouvoir d'un autre qui le domine, acquiesce aux impératifs de la hiérarchie sociale (l'esclave est soumis à son maître, *Tite* 2, 9; les jeunes sont soumis aux anciens, 1 *Pierre* 5, 5; les femmes sont soumises à leur mari, *Col.* 3, 18; les citoyens sont soumis aux magistrats, *Tite* 3, 1; la Création est soumise à la vanité, *Rom.* 8, 20). La liberté a ici peu d'initiative : il s'agit avant tout de consentir à l'ordre hiérarchique des choses, volontairement ou, si nécessaire, par la force. Le drame du péché, tel que Paul le comprend, s'inscrit là : en effet, la chair refuse la soumission à Dieu que l'ordre des choses exige (*Rom.* 8, 7).

Le terme employé pour caractériser l'attitude de Jésus face au Père, et en des textes se proposant d'exprimer l'essentiel de son œuvre salvifique, est ὑπακοή ou le verbe qui lui correspond. Nom et verbe sont composés à partir de ἀκούειν, écouter. Littéralement, ils évoquent l'attitude de celui qui écoute la parole, mais en se mettant comme sous elle (ὑπό).

En sens inverse, les termes παρακοή, παρακούειν décrivent le comportement de celui qui écoute la parole, mais en se mettant à côté d'elle, comme parallèlement à elle, sans vraiment « prêter l'oreille ». Le latin *ob-oedientia* et *ob-oedire*, d'où viendra le français *obéissance* et *obéir*, portera le même lien explicite avec l'écoute (*ob-audio* : je prête l'oreille à).

Dans la langue du nouveau Testament, obéir c'est donc fondamentalement se mettre à l'écoute de la parole pour, imprégné par elle, agir en conséquence. La notion d'obéissance y garde la marque de l'usage antique (ainsi Platon, *Phédon* 59e; *Criton* 43a), la liant à l'action de l'homme qui, si l'on frappe à la porte, écoute attentivement pour reconnaître qui est là, puis ouvrir (cf. *Actes* 12, 13). Désobéir, c'est fondamentalement ne pas se mettre à l'écoute de la parole, ce qui implique le refus de poser les actes auxquels une écoute authentique conduirait (voir Kittel, t. 1, p. 224). Notons que la langue française a retenu ce lien essentiel entre obéissance et écoute : « écouter ses parents », c'est leur obéir.

Il y a donc dans la notion d'obéissance appliquée à Jésus comme deux pôles étroitement liés : un pôle d'écoute, d'attention à la parole et un pôle d'exécution. Toutefois, c'est de la qualité de l'écoute que tout dépend. Et cela implique la liberté. Ayant entendu, l'homme *s'oblige*. Mais il *s'oblige* parce qu'il se laisse transpercer par l'*exigence* qu'il perçoit dans la parole entendue. En d'autres termes, bien que son attitude soit marquée de soumission, on ne l'oblige pas à telle ou telle action, à tel ou tel comportement. Nul commandement venu de l'extérieur ne le contraint à se soumettre à quelque impératif que ce soit. Nulle nécessité — qu'elle vienne d'une autorité hiérarchique supérieure ou de la pression de l'ordre social — ne s'impose à lui. Il transforme lui-même en une décision qu'il se dicte l'*exigence* perçue dans la parole écoutée. Si bien que le cœur de sa démarche est, au sens le plus strict, l'accueil fait à la parole entendue et la façon dont il la transforme en un ordre qu'il se donne. A l'accent sur l'*obligation*, net dans la soumission de l'ὑποταγή, fait place l'accent sur l'*exigence* avec le souci de prêter au contenu de la parole toute l'attention requise. Il ne s'agit donc plus de se penser quitte parce qu'on a exécuté un ordre, accompli un précepte. Il s'agit au contraire de pénétrer avec son intelligence et son cœur dans le *bonum* (le bien) d'une parole qui, à cause de celui qui la profère et donc de son contenu objectif, s'impose d'elle-même. La soumission est comme absorbée dans une coopération, mieux dans une *communion*.

Certes, l'obéissance (ὑπακοή) veut déboucher dans une décision conforme à la volonté de celui qui a dit la parole. Cette volonté est la norme à laquelle se mesurera la valeur de l'action. Mais elle n'est pas celle

d'un Dieu qui impose une décision ou édicte des préceptes à la façon dont les responsables de l'ordre social le font (en exigeant la soumission de l'ὑποταγή). Elle est celle d'un Dieu qui invite la liberté de l'homme à communier à son dessein. Car nous sommes en plein mystère de la relation de Dieu avec celui qu'il a fait « à son image » et qu'il veut associer à son œuvre, en respectant la créativité dont il l'a doté. L'obéissance est la rencontre de deux libertés, dont l'une toutefois sait qu'elle dépend de l'autre et que cette dépendance est pour elle constitutive. Elle n'est donc parfaite que lorsque Dieu a devant lui non la soumission aveugle, irresponsable et dépersonnalisante, d'un esclave, mais au contraire la communion aimante, empressée et libre d'un serviteur-partenaire, attentif à saisir ses signes, ses invitations, ses suggestions. Car Dieu veut une obéissance d'homme. Et puisqu'il n'existe pas de réponse vraiment humaine qui ne soit libre, cette obéissance engage l'intelligence et la liberté. Elle jaillit du plus profond de la personne, non d'une soumission obligée. N'est-ce pas le sens de l'affirmation de Jérémie sur l'Alliance Nouvelle : « Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur » (*Jér.* 31, 33)?

Qu'entendre ici par liberté? Tout simplement ce qui fait que l'homme est, à son niveau, la source des actions émanant de lui. Il ne s'agit donc pas simplement de la faculté de choisir entre deux possibilités, mais, plus fondamentalement, du pouvoir de s'engager tout entier dans ce que l'on fait. En sorte que l'acte libre est celui dans lequel la personne se compromet avec sa propre responsabilité, ne se contentant pas de s'y voir entraîner malgré elle. Cet engagement s'enracine nécessairement dans un certain jugement, qui est comme l'écho de la parole entendue dont on pèse le sens et les implications. L'homme est libre lorsqu'il accomplit ce qu'il juge être le bien; alors même que cet acte serait le seul qui lui soit proposé. En effet, la liberté ne croît pas en fonction du nombre des possibilités qui lui sont offertes et parmi lesquelles elle doit choisir. Elle croît en fonction de l'authenticité et de la plénitude de l'engagement de la personne dans ce qu'elle fait. Là se nouent obéissance et liberté. L'homme authentiquement obéissant est moins celui qui, mis en face de plusieurs options, choisit — en ayant conscience qu'il pourrait légitimement en prendre une autre — la plus conforme à la volonté de Dieu (ou à celle d'un supérieur humain) que celui qui met tout le poids de sa personnalité et de son amour dans ce qu'il fait pour un autre, même s'il n'a jamais songé qu'il pourrait légitimement faire autre chose.

Ce jeu de l'écoute et de la liberté est ce qui constitue l'obéissance responsable. Si dans l'ὑπακοή l'homme engage tout lui-même, c'est en effet que la responsabilité est un élément essentiel et caractéristique de l'authentique obéissance. Selon la belle expression de Dietrich Bonhoeffer, « l'obéissance et la responsabilité s'engrènent l'une dans l'autre, de sorte que la responsabilité ne commence pas où s'arrête l'obéissance, mais que l'on obéit dans la responsabilité » (*Éthique*, trad. L. Jeanneret, Genève, 1965, p. 206); « l'obéissance sans liberté est esclavage, la liberté sans obéissance est arbitraire ».

L'Écriture lit dans cette imbrication nécessaire et structurante l'expression de l'authentique relation de Dieu et de l'homme sous la grâce. D'une part, l'homme doit se mettre à l'écoute de Dieu pour apprendre de celui-ci ce qui est vrai et ce qui est bon, limité q'uil est dans sa réalité de créature et englué dans son péché (un péché qui s'enracine dans un mauvais usage de sa liberté). Mais d'autre part, lorsqu'il a ainsi écouté, il lui revient de « recréer cette volonté à partir de lui-même » (*ibidem*). La dépendance est donc, il importe de le souligner, non celle d'une pseudo-liberté à l'endroit de la seule liberté qui serait digne de ce nom, mais celle d'une authentique liberté face à sa source. Cela découle de la nature de l'homme comme *image* de Dieu. L'esprit humain accueille. Mais entre cet accueil et l'exécution du bien en cause se situe la lente et parfois douloureuse gestation d'un « oui » jaillissant de la liberté elle-même et dans lequel la personne se rend responsable de son acte. Au sens le plus strict du terme, l'homme fait de cet acte *son* acte, un acte dont il est prêt à subir les conséquences, à ce point que, si par la suite cet acte se révèle mauvais, il ne pourra s'en prendre qu'à lui. Telle est d'ailleurs l'origine profonde de la *contritio* (contrition), et la raison de son rôle essentiel dans le dynamisme de la pénitence chrétienne.

2. **Il nous a sauvés par son obéissance** (ὑπακοή). — 1° Il est très important que les TEXTES décrivant le rôle de Jésus dans l'œuvre du Salut utilisent le terme ὑπακοή (obéissance), pour caractériser l'aspect subjectif de l'acte rédempteur. Les trois textes essentiels sont *Rom.* 5, 19; *Phil.* 2, 8-9; *Hébr.* 5, 8-9.

1) Dans le texte de la *lettre aux Romains*, Paul oppose l'obéissance de Jésus à la désobéissance (παρακοή) d'Adam. Or, « de même que par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été rendue pécheresse, de même aussi, par l'obéissance (ὑπακοή) d'un seul, la multitude sera-t-elle rendue juste ». Il est clair qu'ici, comme dans tout le nouveau Testament (sauf *Philémon* 21; cf. Kittel, t. 1, p. 225), le mot est employé avec la connotation religieuse que nous avons explicitée. Il implique une décision religieuse, face à Dieu. A la lumière de l'usage paulinien du terme (*Rom.* 1, 5; 6, 16; 15, 18; 16, 19; 2 *Cor.* 7, 15; 10, 5-6), on doit même ajouter que Jésus ne répond pas simplement aux exigences d'un Maître demandant soumission mais que l'attitude évoquée est « avant tout commandée par l'amour filial » (P. Grelot, *Péché originel et rédemption*, Paris, 1973, p. 120) et que le passage « ne parle pas d'une nécessité imposée au Christ, mais plutôt (de) son empressement à accepter la mort pour les hommes » (K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*, coll. *Analecta Biblica* 15, Rome, 1961, p. 104). C'est cette qualité d'obéissance qui rend salvifique, et pour la multitude des hommes, l'action de Jésus.

2) Le même sens, avec les mêmes implications, se retrouve dans l'hymne liturgique que reprend la *lettre aux Philippiens* : « Il s'est abaissé, devenant obéissant (ὑπήκοος) jusqu'à la mort, à la mort sur une croix; c'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom » (2, 8-9). L'hymne emploie l'adjectif et non pas le nom. Ici, comme dans les deux autres textes du nouveau Testament où on le trouve (*Actes* 7, 39; 2 *Cor.* 2, 9), le sens de l'adjectif « est un sens religieux et l'est par excellence» (K. Romaniuk, p. 125).

Mais la personnalité de l'obéissant donne une couleur bien particulière à son attitude religieuse : « non seulement Il meurt, comme tout homme doit le faire : Il devient obéissant jusqu'à la mort — de son propre choix libre et avec un but bien spécifique en vue » (R. P. Martin, *Carmen Christi, Philippians* II, *5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge, 1967, p. 228; cf. E. Käsemann,

Kritische Analyse von Phil. 2,5-11, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 47, 1950, p. 343; repris dans *Exegetische Versuche und Besinnung*, t. 1, Göttingen, 1960, p. 79).

Dans cette mention d'une obéissance qui résume le mystère terrestre de Jésus, et dont l'aboutissement dévoile la profondeur, l'accent est mis sur la volonté libre : on demeure dans le sillage du ἑαυτὸν ἐκένωσεν (*Phil.* 2, 7a) et du ἐταπείνωσεν ἑαυτόν (8), « il *s'*est dépouillé », « il *s'*est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort ». L'insistance sur le libre consentement est essentielle (cf. E. Käsemann, *ibidem*) : elle souligne la différence capitale entre la soumission à un ordre inévitable et la souveraine décision de *cet* obéissant.

Quoi qu'il en soit du lien, discuté, entre cet hymne et l'image du Serviteur souffrant en *Is.* 53 (cf. J. Jeremias, *The Servant of God*, Londres, 1958, trad. de l'article Παῖς de Kittel, t. 5; et la critique de R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen, 1967, p. 118-133, surtout 123-124), par cette liberté le Christ Jésus transcende l'*Ebed Yahweh*. Son obéissance est, en effet, moins une charge héroïquement supportée qu'un consentement dans lequel il engage volontairement tout lui-même. Alors le « jusqu'à la mort » prend son relief : il n'a pas un sens temporel, mais un sens qualitatif (cet obéissant est allé jusqu'au *don* absolu de lui-même). On notera enfin que l'hymne s'achève non sur l'évocation de la valeur rédemptrice de cette obéissance, mais sur sa relation avec l'exaltation de Celui-là même qui a obéi de cette façon. La puissance de Dieu ne se contente pas de le tirer du gouffre de la mort : elle l'introduit dans la *communion* à la Seigneurie divine.

3) Très proche, bien que provenant d'un autre contexte, est l'affirmation de la *lettre aux Hébreux* 5, 8-9 : « tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance (ὑπακοή), et, conduit jusqu'à son propre accomplissement, il devint pour tous ceux qui lui obéissent (ὑπακούειν) cause de salut éternel ». A travers la rude école de la souffrance, Jésus fait l'apprentissage de l'obéissance : la Croix (cf. 5, 7) sera la rencontre suprême de cette souffrance et de cette obéissance. Mais ici l'accent est mis sur la valeur pédagogique de l'épreuve de la souffrance.

Ce passage s'éclaire s'il est lu en parallèle avec *Hébr.* 10, 5-9, qui prête au Christ « entrant dans le monde » (10, 5) les sentiments suivants : « De sacrifice et d'offrande tu n'as pas voulu ... Alors j'ai dit : me voici car c'est bien de moi qu'il est écrit dans le rouleau du livre : Je suis venu, Dieu, pour faire ta volonté ... Il dit alors : Voici, je suis venu pour faire ta volonté » (10, 6-7.9); et l'auteur ajoute : « c'est dans cette volonté que nous avons été sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus Christ faite une fois pour toutes » (10, 10).

L'obéissance — dont l'idée apparaît en filigrane dans le chapitre 10 — est, de la part du Christ Jésus, comme la justification de sa venue (cf. C. Spicq, *L'Épitre aux Hébreux*, t. 2, *Commentaire*, coll. *Études Bibliques*, Paris, 1953, p. 304). Il s'agit bien d'une obéissance volontaire, impliquant la libre acceptation de l'exigence de Dieu (p. 305). De plus, la qualité de cette obéissance fait de l'unique et définitive oblation du corps de Jésus (cf. *Hébr.* 10, 5.12.14) le sacrifice suprême d'où dépend la sanctification des hommes. Or cette obéissance, qui conduit Jésus jusqu'à la consommation de son Sacerdoce et du pourquoi de sa venue, s'actualise, se fraie un chemin à travers la souffrance (5, 7-8) : la communion volontaire et libre à « la volonté » de Dieu passe par la communion réaliste au sort humain (cf. 4, 15; 5, 2).

2° Les points de recoupement de ces trois textes indiquent les TRAITS ESSENTIELS de l'obéissance de Jésus : elle est au cœur même de l'œuvre du Salut, elle est ce qui conduit Jésus à son propre « achèvement », tout cela elle le doit avant tout à la liberté qui la transperce de part en part. La Croix — avec la somme des souffrances qui culmine là — n'est pas l'acte d'un esclave mené au supplice; elle est le « oui » jailli du profond d'une volonté en *communion* avec la volonté de Dieu et faisant sien le contenu de celle-ci, lorsqu'elle l'a perçu. La scène de l'Agonie de Gethsémani — à laquelle sans doute pensent l'hymne des Philippiens (cf. P. Grelot, *op. cit.*, p. 345-346) et la lettre aux Hébreux (cf. C. Spicq, *op. cit.*, p. 113) — permet de saisir sur le vif le réalisme de ce « oui », prononcé dans l'angoisse et l'effroi, mais qui n'a rien de la soumission à un précepte subi. Le « pourtant que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui se réalise » (*Luc* 22, 42) et son écho dans l'évangile selon Jean — « maintenant mon âme est troublée et que dirai-je? Père, sauve-moi de cette heure? Mais c'est précisément pour cette heure que je suis venu, Père glorifie ton nom » (*Jean* 12, 27-28) — montrent que Jésus lui-même, de par son obéissance lucide et courageuse, donne à sa mort son authentique valeur : elle est le sceau de sa *communion* au Père.

L'évangile selon saint Jean permet d'élargir l'horizon de cette obéissance de Jésus. Il la situe, en effet, à l'intérieur même de l'état permanent de *communion* qui, selon lui, caractérise les relations de Jésus avec le Père. Le chapitre 17 est comme l'hymne final de cette harmonie des deux vouloirs. Le vouloir humain de Jésus passe en celui du Père par une sorte d'inclusion marquée d'amour, au point que le mobile de son existence n'est autre que l'accomplissement de la volonté de « Celui qui l'a envoyé ». Le but et la joie de son existence d'homme ne peuvent se trouver ailleurs : « Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donné à faire » (17, 4); « tout ce qui est à moi est à toi comme tout ce qui est à toi est à moi » (17, 10; cf. 17, 21.22); « tu m'as aimé dès avant la fondation du monde » (17, 24; cf. 17, 23); « tandis que le monde ne t'a pas connu, moi je t'ai connu » (17, 25).

Lorsque Jean fait allusion à l'obéissance de Jésus — bien qu'il n'utilise pas le mot —, elle n'apparaît donc plus simplement comme une obéissance libre. Elle se révèle aussi comme une obéissance inspirée par l'*amour* et de part en part transpercée par cet amour.

Tel est le sens profond d'affirmations comme celles-ci : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (4, 34); « Moi, je ne puis rien faire de moi-même : je juge selon ce que j'entends (ἀκούω), et mon jugement est juste parce que je ne cherche pas ma propre volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (5, 30); « je suis descendu du ciel pour faire non pas ma propre volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (6, 38); « celui qui m'a envoyé est avec moi : il ne m'a pas laissé seul parce que je fais toujours ce qui lui plaît » (8, 29); « si je ne fais pas les œuvres de mon Père, continuez à ne pas me croire » (10, 37).

L'énumération est éclairante. Si dans l'obéissance il y a obligation, c'est celle qu'impose l'exigence de

l'amour du Père. Aussi, cet accueil du vouloir salvifique du Père dans l'adoration et l'amour explique-t-il pourquoi et comment l'obéissance de la vie du Fils devient Salut du monde. Tout ce que Jésus fait, il le fait par obéissance. Non par soumission à un précepte inévitable ou par acceptation d'une charge imposée. Mais simplement parce que, à cause de son amour du Père, tout ce que veut celui-ci devient objet de son propre vouloir.

On comprend mieux ainsi pourquoi la *Résurrection* est le sceau que Dieu appose sur l'obéissance de Jésus. Comment, en effet, ainsi portée par la communion qu'inspire un profond amour mutuel, l'obéissance pourrait-elle être destructrice? L'évangile johannique et l'hymne liturgique insérée dans la lettre aux Philippiens le disent nettement : si elle mène à des situations dramatiques — dont Gethsemani et son parallèle en *Jean* 12, 27-28 font mesurer le tragique —, l'obéissance telle que la vit Jésus ne s'explique pas par un vouloir d'ascétique destruction de soi-même, d'holocauste de la volonté propre, de piétinement méritoire de soi-même. Elle s'explique, au contraire, par le dessein du cœur du Père : conduire l'homme à la plénitude de la *communion* avec lui. Elle débouche dans la Résurrection. D'elle jaillit la surexaltation (*Phil.* 2, 9 : ὑπερ-ύψωσεν) comme Seigneur de celui qui pendait sur la Croix. Selon l'ensemble du donné évangélique que nous avons évoqué, la Résurrection vue sous son jour d'exaltation (cf. X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, 1971, p. 57-79) représente, en effet, l'*accomplissement* du dynamisme de l'obéissance. Cela est lisible en filigrane dans le chapitre 17 de Jean (« Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donné à faire, maintenant Père glorifie-moi », 17, 4-5) et surtout dans l'hymne de la lettre aux Philippiens (« c'est pourquoi Dieu l'a surexalté », 2, 9). Dieu mène à son achèvement, à sa consommation finale, la *communion* fidèlement inaugurée dans l'obéissance de celui qui a pris « la condition de serviteur » (ou « du Serviteur » si l'intuition de J. Jeremias est juste; cf. R. P. Martin, *op. cit.*, p. 182-190) : il introduit en sa propre Seigneurie celui qui s'est rendu « obéissant jusqu'à la mort». La gloire du *Seigneur* Jésus apparaît comme la floraison de l'obéissance du Crucifié : « ce que tu veux, non ce que je veux » (*Marc* 14, 36).

Il nous semble nécessaire d'éviter soigneusement de faire d'abord appel à la catégorie de *mérite* : la Résurrection n'est pas la « récompense » du mérite de l'obéissance, comme si celle-ci forçait en quelque sorte la main de Dieu. Elle est l'entrée de la plénitude de la grâce de Dieu dans la plénitude de la fidélité de Jésus. En d'autres termes, la Résurrection est la part proprement divine de ce mystère de *communion* mutuelle qu'est l'ὑπακοή de Jésus.

Le contraste avec le drame d'Adam n'en devient que plus saisissant. Le passage de *Rom.* 5, 19 cité ci-dessus se bâtit sur l'antithèse : obéissance de Jésus Christ débouchant sur la justice et la vie, et παρακοή (désobéissance) d'Adam aboutissant au péché et à la Mort (5, 21). Plusieurs spécialistes de la lettre aux Philippiens voient dans l'hymne du chapitre 2 une opposition similaire, quoiqu'implicite, entre l'attitude d'Adam décrite en *Gen.* 3, 5 et 22 (« si vous mangez vous serez comme des dieux ») et l'attitude de Celui qui « n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu » (*Phil.* 2, 6) : le Christ Jésus prend le contre-pied de l'attitude d'Adam (cf. L. Bouyer, *Harpagmos*, RSR, t. 39, 1951, p. 281-288; R. P. Martin, *op. cit.*, p. 161-164). Il y a un parallèle entre ce que l'obéissance de Jésus fait pour le Salut et la Vie et ce que la désobéissance d'Adam fait pour le péché et la Mort. Mais tout se greffe sur l'attitude de l'un et de l'autre face à Dieu : l'un se situe dans la libre et amoureuse reconnaissance de la relation Dieu-homme avec ce qu'elle implique pour la *communion* au mystérieux dessein divin, l'autre refuse la *vérité* de cette relation. Là s'est joué et continue de se jouer le drame de l'humanité, drame de reconnaissance de la vérité de l'homme devant Dieu. A ce que la tradition chrétienne appellera l'orgueil d'Adam fait face la kénose de Celui « qui se trouvant en forme de Dieu... se vida lui-même... s'abaissa lui-même devenant obéissant jusqu'à la mort, à une mort en Croix » (*Phil.* 2, 6-8). L'obéissance amoureuse de Jésus, dans laquelle la volonté propre de celui « qui est dans la ressemblance de l'homme » (7) se veut seconde face à la volonté de Dieu, et donc se soumet à celle-ci, germe de l'état créé par la kénose. Mais cet état de dépouillement des prétentions indues, de pauvreté et de transparence intérieure, de propension à renoncer à sa volonté propre lorsque la volonté du Père est en cause, n'a rien à voir avec un vouloir masochiste d'autodestruction. Il n'est rien d'autre que l'expression radicale, limite, de la condition de l'*image* de Dieu devant Celui « à l'image duquel » elle est faite (cf. *Gen.* 1, 26; 2 *Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15).

Voir P. Henry, art. *Kénose*, DBS, t. 5, 1957, col. 7-161; compléments bibliographiques, t. 7, 1965, col. 1223-1232; — Ch. H. Talbert, *The Problem of Pre-existence in Philippians 2, 6-11*, dans *Journal of biblical Literature*, t. 86, 1967, p. 141-153.

3. **De l'obéissance à la filiation éternelle.** — Si l'obéissance de Jésus exprime l'authentique vérité de l'homme *devant* Dieu, elle est aussi ce qui permet à la Tradition chrétienne, la contemplant à la lumière de la Résurrection, de confesser qu'en son mystère Dieu est Père et Fils. Car pour le Christ Jésus, obéir au Père c'est précisément révéler son être de Fils. Son obéissance ouvre ainsi une perspective discrète mais précieuse sur la vie éternelle de Dieu : la foi en la Trinité des personnes divines en découlera.

L'évangile selon Jean porte sans nul doute, parmi les fils de sa trame, la certitude que l'attitude de Jésus face au Père traduit un secret plus profond. Le « En vérité je vous le dis, avant qu'Abraham fût, je suis » (8, 58) et le « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu... et le Verbe devint chair et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père » (1, 1.2.14) ne sauraient être pris pour des textes secondaires ou accessoires (cf. R. E. Brown, *The Gospel according to John 1-12*, New York, 1966, p. 366-368, cf. 30-35). Ils présentent la toile de fond sur laquelle se déploie la mission de Jésus.

Or, d'une part, celui-ci agit comme ayant en face de lui le Père, un Père dont il est distinct, qu'il considère comme source et référence nécessaire de ce qu'il accomplit et, plus radicalement encore, de ce qu'il est lui-même en sa mission. Car à travers les paroles, les signes et la destinée de Jésus, Dieu lui-même, et non Jésus seul, se manifeste, déclare sa vraie nature (cf. 9, 3; 11, 4; 12, 8).

L'obéissance de Jésus permet ainsi la traduction et

la révélation en chair humaine de ce qui est comme la définition de Dieu pour l'homme. Par elle, en effet, à travers ce que Jésus est, ce qu'il déclare, ce qu'il accomplit, c'est la réalité même du Père « plus grand que Jésus » qui se fait connaître (cf. 1, 18; 10, 38; 14, 7-11; 17, 6). Il faut lire à la suite *Jean* 3, 16 (« *Dieu a tant* aimé le monde qu'il a donné son Fils, son Unique ») et *Jean* 15, 13 (« il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime »; cf. 1 *Jean* 4, 10; 3, 16) pour percevoir clairement cette relation entre ce que Jésus fait par obéissance et ce que Dieu est en son éternel vouloir de Salut. L'obéissance de Jésus amène à sa plénitude la révélation du Dieu fidèle, communiquant aux hommes ce qu'il peut leur communiquer de lui-même : le Dieu-*se*-donnant manifeste pleinement sa nature dans l'acte de Jésus-*se*-donnant.

Mais d'autre part, tout l'évangile selon Jean — portant au niveau transcendant l'analogie biblique de la relation père-fils — ne cesse d'insinuer (et souvent d'une façon catégorique) que la relation entre la source de la volonté divine salvifique et celui qui l'*accueille* dans l'*amour* et la *communion*, entre Celui dont tout *vient radicalement* et celui par qui tout est *transmis fidèlement*, s'enracine en une distinction ou une dualité présente en Dieu « bien avant la Création du monde » (cf. 17, 5 et 24). Jean rejoint l'intuition de Paul en 2 *Cor.* 8, 9. La Tradition dira qu'en l'intimité divine, là où la Divinité se déploie en *communion*, existe un ordre. Bien qu'il soit Dieu (1, 1-2; 8, 58), le Fils reçoit de Celui que Jésus appelle le Père toute sa réalité divine. Il est « Dieu de Dieu », éternellement accueil, *communion* à ce qui n'a pour origine que le Père. Dans l'infrangible communion divine, le Fils reçoit du Père et accepte l'unique vouloir de Salut. Avant l'Incarnation, avant même la Création, dans ce commencement absolu que contemple le prologue de Jean, celui qui habitera parmi les hommes comme « Fils unique plein de grâce et de vérité » est le *oui* dit au dessein du Père. Telle est l'ultime origine de ce que nous appelons l'obéissance de Jésus, Fils de Dieu dans la chair. *Image de Dieu* comme tout homme, Jésus grave en sa volonté humaine le dynamisme tout originel de la vie éternelle de Dieu. En lui l'obéissance du Fils et celle de l'homme *image* se nouent. La seconde amène la première à son ultime réalisme et à son ultime expression. La première donne à la seconde sa profondeur et sa dignité : si elle s'enracine dans l'éternel mystère du Fils comme en son modèle, l'obéissance de l'*image* de Dieu a une indicible noblesse. On comprend alors pourquoi l'Écriture lie le sort de l'homme à l'épreuve de son obéissance. Et la théologie de la lettre aux Hébreux s'explique : il fallait que « tout Fils qu'il était, (le Christ) apprît par ses souffrances l'obéissance » (5, 8).

II. L'OBÉISSANCE DE LA FOI

A la lumière de l'obéissance de Jésus, la nature de la foi s'éclaire. Car la foi est obéissance, et dans la lettre aux Romains Paul la décrit explicitement comme ὑπακοή πίστεως (1, 5; 16, 26). L'*obéissance de la foi* constitue le registre le plus fondamental de l'entrée des chrétiens (comme individus et comme groupe) dans la communion à l'*obéissance* de Jésus.

Il est clair, en effet, que le chapitre 17 de Jean (trop peu étudié sous cet aspect précis) ne cesse de lier la foi des disciples à leur entrée dans la *communion* du Père et du Fils : « ils ont observé ta parole; ils savent ... que les paroles que je leur ai données sont celles que tu m'as données; ils les ont reçues, ils ont véritablement connu que je suis sorti de toi, ils ont cru que tu m'as envoyé; je prie pour eux ... qu'ils soient un comme nous sommes un; ... je leur ai donné ta parole; ... je prie aussi pour tous ceux qui grâce à leur parole croient en moi : que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi afin que le monde croie que tu m'as envoyé; ... qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux comme toi en moi, qu'ils parviennent à l'unité parfaite et qu'ainsi le monde puisse connaître que c'est toi qui m'as envoyé; ... je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître encore afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (17, 6-26). Et Jésus qui parle ainsi a, en son obéissance, « achevé l'œuvre » confiée par le Père (17, 4).

1. La foi : écoute accueillante de Dieu qui parle. — Si la foi est une ὑπακοή, elle le tient avant tout de l'*écoute* qui lui est essentielle. Pour l'ancien et le nouveau Testament, en effet, croire c'est d'abord prêter à la Parole de Dieu une oreille attentive et accueillante. Car à la source de la foi biblique il y a toujours Dieu, mais un Dieu qui parle, et face à ce Dieu un peuple ou un individu *à l'écoute*. La foi est comme la conséquence première du fait que le Dieu de la Bible, depuis les origines, agit et se révèle par sa Parole. Aussi, quiconque veut entrer en contact avec lui — dans l'Alliance ou dans la communion de grâce — doit tout d'abord *écouter* puis accueillir, en en acceptant l'impact, la Parole de ce Dieu. Sans *écoute*, pas de lien possible avec Celui qui se révèle dans « une Parole faite pour être entendue » (Kittel, t. 1, p. 220) et qui ne saurait être reçue autrement.

Cela vaut de la foi d'Abraham si on a soin de la saisir à son point initial (« Yahvé *dit* à Abram : Quitte ton pays ... Abram partit *comme avait dit* Yahvé », *Gen.* 12, 1.4) et au moment de sa pleine maturation dans l'épreuve (« Dieu *dit* ... Abraham, Abraham! Il répondit : *Me voici*. Dieu dit : Prends ton fils, ton unique », 22, 12). Mais cela est également caractéristique de l'Alliance, considérée dans l'acte qui la scelle au Sinaï — « Si vous écoutez ma voix... et le peuple entier répondit d'un commun accord : tout ce que Yahvé a dit nous le ferons » (*Ex.* 19, 5 et 8) — et dans sa tortueuse histoire. Au point que, tout au long de la Bible, les expressions « écouter Yahvé » et « croire en Yahvé » sont quasi synonymes (ainsi *Deut.* 9, 23; *Ps.* 106, 24-25). D'ailleurs, quand l'esprit de Yahvé soulève les prophètes pour secouer par eux la foi d'un peuple assoupi ou tenté, c'est toujours d'*écoute* qu'il s'agit : « cieux, écoutez; terre, prête l'oreille » (*Is.* 1, 2; cf. 1, 10; 41, 1; 48, 1; 49, 1; 51, 1; 53, 1; etc.); « écoutez ceci, les anciens, prêtez l'oreille, tous les habitants du pays » (*Joël* 1, 2); « écoutez, les peuples, sois attentive, terre » (*Michée*, 1, 2) ; « écoutez cette parole que Yahvé prononce contre vous » (*Amos* 3, 1), etc. Lorsqu'elle est transparente, cette *écoute* conduit à l'accueil de foi et à l'acceptation des exigences de cet accueil. Celui-ci est un accueil engageant.

Jésus met au cœur de sa mission le souci de creuser en ses auditeurs cet espace d'accueil, et souvent revient sur ses lèvres la question « crois-tu? » ou l'injonction « crois! » (ainsi *Marc* 5, 36; *Jean* 9, 35-36). Dans cette ligne, la foi sera pour la communauté apostolique la réponse libre à l'Évangile — « Bonne Nouvelle de Dieu » annoncée et proclamée (cf. *Rom.* 10, 11-18 et 1, 1) —, le *oui* que dans l'Esprit saint le chrétien dit à ce que Dieu propose en son Fils Jésus Christ. Dans ce *oui* passe déjà l'obéissance de la vie évangélique. L'*écoute* de l'Évangile, en effet, compromet l'homme

entier. Par elle, celui-ci se met « sous la Parole ». Il se laisse transpercer par elle. Or elle porte la puissance de l'Esprit de Dieu, qui est toute la force de l'amour gratuit pour l'homme. *Écouter* puis accueillir la Parole évangélique, c'est se placer sous la « dominance » de l'Esprit même de Dieu — cet Esprit qui inspirait les prophètes et « avec la puissance duquel » Jésus prêchait et agissait (cf. *Luc* 4, 14) —, donc implicitement *se soumettre à* cette puissance, la laisser agir. Parce que la foi est un don gratuit (*Éph.* 2, 8-9), mais aussi parce que le Salut qu'elle offre gratuitement doit devenir l'affaire de la liberté humaine, l'*écoute* et l'accueil portent en eux inchoativement la force de l'obéissance : l'ἀκούειν est déjà un ὑπακούειν.

La théologie chrétienne, tablant sur la non-évidence de ce que la Parole accueillie annonce (cf. 1 *Cor.* 13, 12; 1 *Pierre* 1, 8; 2 *Cor.* 5, 7; 4, 18; *Jean* 20, 29), souligne d'ailleurs que l'assentiment de la foi (l'*assensus fidei*) implique un consentement (*consensus*) d'ordre volontaire. L'homme n'accepte pas la Parole parce que sa propre intelligence lui fait reconnaître l'exactitude de ce que Dieu propose, mais parce qu'il a de bonnes raisons de faire confiance à celui qui parle : Dieu est crédible, lui qui s'est montré fidèle à ses promesses et capable de les tenir (cf. *Rom.* 4, 21; 3, 4; 1 *Cor.* 1, 9), lui qui par la Résurrection a mis son sceau sur la Parole de Jésus (1 *Cor.* 15, 17). L'adhésion de l'esprit est donc portée par une décision de la volonté qui calme l'inquiétude de l'intelligence : « dans la connaissance de foi c'est la volonté qui a la primauté », écrit Thomas d'Aquin (*Contra Gentiles* III, 40; cf. *De Veritate* 14, 1), car « la lumière de foi... fait adhérer (aux vérités à croire) par un acquiescement volontaire, *facit voluntarie assentire* » (*In Boethium de Trin.* 3, 1, ad 4). A ce point que, dans l'assentiment de foi, l'intelligence s'incline, telle une captive, devant l'ordre de la volonté (« *fides captivare dicitur intellectum* », *In* III *Sent.*, d. 23, 2, 2, sol. 1). Or cette soumission de l'intelligence et l'ordre de la volonté qui la provoque ne s'expliquent que par l'autorité de la Parole : *hanc electionem facit divina auctoritas* (*In Heb.* XI, lect. 1, éd. Marietti, n. 558). Nous voilà en climat d'obéissance. La volonté libre de l'homme se soumet à l'autorité de la Parole d'un Dieu dont elle reconnaît la supériorité et dont elle sait qu'il ne trompe pas. A l'intelligence hésitante et privée d'évidence elle demande d'accepter ce que Dieu dit, tout en sachant que l'esprit demeurera inquiet. L'acte de foi est l'acte d'un esprit se soumettant à l'autorité de la Parole. Il est une « adoration» de l'intelligence et du cœur. Il ne l'est que dans l'Esprit saint.

Nous parlons de l'autorité de la Parole. L'obéissance à l'Écriture, si fortement affirmée dans les églises issues de la Réforme, trouve là son explication. Le texte biblique est le moyen par lequel se transmet la *parole apostolique*, elle-même écho fidèle (dans l'Esprit saint) de la Parole incarnée, Jésus le Christ. Au sens strict, le chrétien *écoute* le Christ *lui-même* dans et par l'Écriture, et son obéissance (au sens que nous venons de préciser) a pour objet Dieu *lui-même*. Ceci ne pose guère problème.

Il nous paraît plus important de souligner que, dans la mesure où elle se fonde sur le témoignage des Écritures, la foi se fonde sur une obéissance. Car les Écritures sont le fruit de l'événement d'obéissance qu'a été l'accueil de la Parole de Dieu par la communauté apostolique, événement unique, devenu normatif pour la suite de l'histoire de l'Église. La confiance que la Tradition n'a jamais cessé de mettre dans les textes révélés s'appuie sur la conviction que les auteurs, quels qu'ils soient, se sont soumis à la Parole, en sorte que, s'ils transmettent leur propre expérience, celle-ci est l'expression d'une obéissance authentique à cet Évangile dont ils parlent. Autrement la foi des générations suivantes se fonderait sur du sable, et le « qui vous écoute m'écoute » (*Luc* 10, 16) devient faux.

L'inspiration scripturaire s'articule sur l'obéissance des témoins : « La théopneustie (inspiration) au sens biblique signifie que, sans rien perdre de leur humanité réelle, certains hommes ont reçu et rempli pour nous la fonction spécifique du témoignage; que, sans jamais cesser d'être eux-mêmes, ils ont été placés sous l'*auctoritas primaria*, sous la souveraineté de Dieu, et qu'étant ainsi environnés, dominés et portés par le Saint-Esprit, ils ont été conduits à une attitude d'obéissance étroitement liée à l'immédiateté de leur confrontation à la révélation » (K. Barth, *Dogmatique*, vol. I, t. 2, 3, Genève, 1955, p. 47). Cette obéissance, notons-le, ne supprimait en rien leur liberté : même dans ce cas, « il n'est de véritable obéissance que dans le cadre de la liberté » (*ibidem*). Dire que la foi est la foi *apostolique*, c'est dire qu'elle est la foi comprise et transmise *dans* et *par* une obéissance.

L'obéissance au Magistère n'est sainement comprise qu'en relation avec cette dimension d'*écoute*, essentielle à la foi. Qu'il s'agisse des actes habituels du Magistère ou de ses interventions plus solennelles, l'attention que les chrétiens portent à la décision magistérielle est en fait orientée vers la Parole. Telle est la raison d'être du Magistère. Il est un serviteur de l'*écoute* de la Parole de Dieu. Et de deux façons. D'abord, il a pour fonction d'être l'instrument de l'Esprit pour la préparation des intelligences et des cœurs à l'accueil vrai de l'Évangile. Ensuite, il lui revient de préciser, d'expliquer, le contenu de ce que l'homme doit accueillir comme répondant à la vérité de Dieu, alors que cela n'est guère évident à son esprit.

La Constitution *Lumen Gentium* de Vatican II le dit dans une belle formule : « Par le sens de la foi éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité sous la conduite du saint Magistère auquel il obéit fidèlement (*cui fideliter obsequens*), le Peuple de Dieu reçoit non la parole des hommes mais véritablement la Parole de Dieu (cf. 1 *Thess.* 2, 13), transmise aux saints une fois pour toutes (*Jude* 3), y adhère indéfectiblement, la pénètre en profondeur par la rectitude du jugement et l'applique plus pleinement dans sa vie » (n. 12).

Il est regrettable que, dans le ferme attachement au Magistère qui représente un de ses traits propres, la tradition catholique perde souvent de vue cette orientation essentiellement pédagogique du service magistériel, visant à conduire l'homme à *s'en remettre à Dieu* dans la soumission à l'autorité de la Parole. Seule l'adhésion à la Parole de Dieu a valeur absolue. *Détourner son oreille* de la parole du Magistère n'équivaut pas sans nuance (comme l'ont pensé certains théologiens de la Contre-Réforme et certains commentateurs de Vatican I) à un refus masqué d'*écouter la Parole de Dieu*. Il s'agit là du refus de passer par le ou les maîtres que l'Esprit du Christ donne aux « fidèles » pour que leur écoute de la Parole soit la plus authentique et la plus parfaite possible. Le Magistère est un service de l'intelligence dans le *oui* difficile, quoique libre, du croyant à une Parole qui le dépasse. Il ne saurait avoir pour effet de rendre ce *oui* plus compliqué et moins aisé.

2. La foi : accueil de l'exigence de la Parole. — A l'ὑπακοή, la foi s'apparente non seulement par l'*écoute* mais aussi par le mouvement vers la *décision*. De même, en effet, que l'obéissance tourne la personne vers l'exécution du contenu de la Parole entendue et accueillie, de même la foi pousse l'homme à se décider dans la ligne de la Parole acceptée. Par l'adhésion de l'intelligence, c'est tout l'homme qui se soumet à Dieu pour devenir en tout son être un *oui* à l'Évangile. La fidélité chrétienne s'ancre en définitive dans cette *décision* de la foi. Dire *oui* à l'Évangile revient à s'engager dans son *exigence*.

La tradition biblique voit dans la foi d'Abraham l'exemple quasi normatif de ce lien connaturel entre foi et obéissance (cf. *Gen.* 12, 1; 15, 6; 22, 1; *Rom.* 4, 1-25; *Gal.* 3, 6-9; *Hébr.* 11, 8-19). La lettre aux Hébreux surtout lie explicitement foi d'Abraham et obéissance dans une phrase où chaque mot et même la construction grammaticale portent : « *par la* foi (πίστει), étant *appelé*, Abraham obéit (ὑπήκουσεν) et partit pour un pays... » (11, 8). D'ailleurs le *oui* qu'Abraham dit à Dieu a pour contenu, aussi bien dans son appel initial que dans l'épreuve du sacrifice d'Isaac (11, 17), moins une vérité à croire qu'un comportement à adopter. Il faut passer de l'accueil de la Parole à l'accomplissement de son contenu. L'Amen de la foi est donc autant l'existence vécue dans la libre décision devant le vouloir de Dieu que la confession verbale (voir *Deut.* 27, 9-26, qui est très éclairant). Parce que pour la Bible tout naît d'une foi, fondée dans une confiance absolue en un Dieu ayant fait Alliance avec l'homme, l'obéissance représente l'essence même de la *fidélité* du Peuple de Dieu. Car le *Oui* de la foi est dit à une Parole dont le contenu concerne formellement un Salut, dont Dieu seul a l'initiative et connaît le secret. Croire en la Parole d'un Dieu de Salut, c'est entrer dans le chemin de Salut qu'elle propose, donc obéir à ce qu'elle dicte.

Ce lien entre foi et obéissance est révélateur de la vraie nature de la vie croyante même dans l'ancienne Alliance. Rudolf Bultmann le dit avec beaucoup de finesse : « Ce serait mal comprendre l'éthique juive que de la concevoir entièrement dominée par l'idée de mérite. Même si celle-ci a été populaire, notamment dans certaines classes inférieures, ce n'est pas elle qui confère à la piété son caractère spécifique. Le trait principal de la piété juive est avant tout l'obéissance, une obéissance qui ne poursuit aucun but, mais qui se soumet sans poser de questions, une obéissance qui n'est pas l'exécution d'un contrat, mais qui résulte du respect de la majesté du Dieu Saint. L'homme ne doit pas être mû dans son comportement par la recherche d'un profit, mais par la crainte de Dieu, « au nom » de Dieu; ceci est constamment souligné comme une protestation contre la morale du mérite » (*Jésus, mythologie et démythologisation*, trad. franç., Paris, 1968, p. 79). Du fait qu'elle s'enracine dans la *décision* de la foi, la morale biblique ne peut pas, en effet, être conçue à partir de l'homme. Elle est essentiellement théologale. La soumission à Dieu n'est donc pas à confondre ici avec un renoncement résigné, encore moins avec une mortification ascétique obsédée par l'idée de récompense. Elle est un *oui* à Celui dont la Parole est maîtresse de vie et l'Esprit puissance de vie.

La foi que Jésus demande, et où la communauté apostolique voit le fruit de l'annonce du kérygme (cf. *Rom.* 10, 14-15), radicalise cette *exigence* de remise totale de soi à l'autorité de la Parole et à la puissance de l'Esprit qui l'habite. Dans la ligne de *Jér.* 31, 31, Jésus intériorise l'Alliance, la met « au fond de l'être » et l'inscrit « sur le cœur », en sorte que le croyant ne peut plus se contenter de *se soumettre* à un recueil de lois, si nobles soient-elles, mais doit se rendre obéissant dans son être même. Ainsi le veut la *communion* de vie instaurée par la grâce. Pour l'Évangile, croire n'est pas simplement *se soumettre* au contenu de la Parole, mais, dans la conformité à l'attitude de Jésus lui-même, en arriver à ne faire qu'un avec l'*exigence* de cette Parole : « Là où l'homme approuve de lui-même ce qui lui est demandé, ... là où l'homme est tout entier pour ce qu'il fait; mieux encore, là où l'homme est complètement dans ce qu'il fait, c'est-à-dire lorsqu'il ne fait pas quelque chose par obéissance, mais lorsqu'il est obéissant dans son être même » (R. Bultmann, *ibidem*, p. 83). Dire *Oui* à la Parole, dans l'acte de croire à son contenu, signifie donc *se décider* à devenir ce que Dieu veut. Ceci explique pourquoi la foi débouche nécessairement dans la conversion (et non la conversion dans la foi, comme l'a bien perçu Thomas d'Aquin). Or la conversion est fondamentalement une obéissance.

L'osmose foi-obéissance est encore, nous semble-t-il, plus profonde. L'obéissance évangélique atteint sa perfection lorsque le croyant devient dans son comportement et son action l'image de Celui au comportement et à l'action duquel il a dit *Oui* dans l'acte de foi. Le Sermon sur la montagne constitue la charte de cette obéissance évangélique, extrêmement exigeante mais aussi entièrement dégagée de tout légalisme. Le « vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48), compris à la lumière de son parallèle chez Luc « soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (6, 36), montre comment le caractère illimité de l'*exigence* est simplement l'envers du caractère illimité de la bienveillance de Dieu à laquelle le fidèle a décidé de croire. Il ne s'agit pas tant d'imiter Dieu — il est radicalement inimitable — que de refléter ou prolonger son comportement et son agir : parce qu'il fait miséricorde (et que dans la foi on devient l'objet de cette miséricorde), on fait miséricorde; parce qu'il pardonne (et que dans la foi on devient l'objet de son pardon), on pardonne; parce qu'il agit dans l'*agapè* (et que dans la foi on devient l'objet de cet *agapè*), on agit dans l'*agapè*. Tel est le sens profond de la demande du Pater « Pardonne-nous nos torts comme nous-mêmes nous pardonnons à ceux qui ont des torts envers nous » (*Mt.* 6, 12). Mais telle est aussi dans la pensée johannique la racine profonde du grand commandement de la charité : « Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres *comme* je vous ai aimés » (15, 12); « c'est à ceci que désormais nous connaissons l'amour : lui, Jésus, a donné sa vie pour nous; nous devons *nous aussi* donner notre vie pour nos frères » (1 *Jean* 3, 16); « si Dieu nous a aimés ainsi, nous devons *nous aussi* nous aimer les uns les autres» (4, 11). Se *décider* pour Dieu dans la foi revient donc à dire un *oui* d'alliance par lequel l'intégralité de la vie et de l'action est soumise à Dieu. Nous recoupons ainsi ce que nous disions de l'obéissance comme loi constitutive de l'image face à sa source. Car elle permet au modèle d'imprégner l'image.

La vie chrétienne apparaît ainsi comme le lent effort pour une entrée de plus en plus authentique dans cette *exigence* de la foi. C'est pourquoi la morale chrétienne ne saurait d'aucune façon se concevoir comme une morale de l'obligation (dans laquelle la fidélité est jugée selon la conformité à des lois, faisant que l'obli-

gation cesse là où cesse la loi), mais comme une morale de l'*exigence*. On n'est jamais quitte envers le *oui* dit à la Parole dans l'acte de la foi. Mais il revient à la liberté, éclairée et guidée par l'intelligence, elle-même habitée par la puissance de l'Esprit saint de Dieu, d'entrer peu à peu (par une décision liée à l'*écoute*) dans le concret de cette *exigence*. Ici intervient — du moins pour la pensée thomiste — la prudence, sans laquelle l'obéissance se mue en démission ou en pur esclavage. Il y a, certes, des refus, des moments de lassitude, des erreurs, et plus profondément encore des interrogations sur la foi elle-même. Mais, laissé à sa responsabilité (et à l'assurance de l'action de l'Esprit en lui), le croyant sait que le Dieu de sa foi est un Dieu fidèle et « compatissant », dont le pardon lui est toujours assuré dès lors qu'il agit dans la droiture. Exigence de Dieu et pardon de Dieu : telles sont les deux coordonnées à l'intérieur desquelles la liberté croyante se déploie dans l'obéissance. Plus l'*exigence* est rude, plus le pardon est assuré; plus le pardon est total, plus l'*exigence* est forte. Il serait certes plus facile de se borner à exécuter des ordres ou à se courber sous des commandements ponctuels; l'exercice de la libre responsabilité dans l'*exigence* évangélique est coûteux. Mais l'obéissance n'ennoblit l'homme (d'une noblesse marquée par celle du Seigneur obéissant) qu'à ce prix.

Dans les *Dialogues des carmélites* de G. Bernanos, sœur Claire, la vieille religieuse, a cette merveilleuse confession : « Nous savons, nous, que l'obéissance, pour paraître si différente du commandement, est aussi une charge. Ouil Ouil mes petites filles, il est aussi difficile d'apprendre à obéir qu'à commander. Obéir ce n'est pas se laisser passivement conduire, ainsi qu'un aveugle suit son chien. Une vieille religieuse comme moi ne souhaite rien de plus que mourir dans l'obéissance, mais dans une obéissance active et consciente » (5e tableau, scène 12; coll. Bibl. de la Pléiade, 1970, p. 1711). Cela vaut de toute obéissance évangélique. Et l'obéissance évangélique le tient de son enracinement total et constant dans la *décision* de la foi.

Il est intéressant de le noter, cette vision de l'*obéissance théologale* — pour reprendre une appellation que nous avons proposée ailleurs — permet de bien saisir le lien entre l'œuvre de Jésus conduite par son obéissance (ὑπακοή) et l'apostolat ecclésial. De par sa foi en Jésus et, par lui, en Dieu son Père, l'Église se trouve nécessairement associée à son obéissance, donc à sa façon d'accomplir sa mission. Parce qu'il est toujours dit *in Christo*, le oui de la foi est communion au oui de Jésus au Père (cf. *Jean* 17, 1-26; *Hébr.* 10, 4-9). L'engagement « apostolique » (au sens actuel du terme) de la vie ecclésiale n'est pas extérieur à l'événement de foi qui fait l'Église : il en est un élément essentiel. Certaines affirmations pauliniennes sur l'incorporation au Christ et l'association de l'Église à l'œuvre du Seigneur Jésus prennent beaucoup de relief si on les lit sous cette lumière, qui ne nous paraît pas étrangère à l'intuition de Paul.

III. LES FORMES CONCRÈTES DE L'OBÉISSANCE DU CHRÉTIEN

Si l'obéissance évangélique a avec la foi le lien étroit que nous avons découvert, il est évident qu'elle devra pénétrer les diverses vocations par lesquelles s'actualisent l'appel de la foi et les activités qui tissent la vie chrétienne. En fait, l'enseignement du nouveau Testament s'intéresse souvent à l'obéissance des croyants en fonction des situations où la vie les met.

1. **Vocabulaire de l'obéissance chrétienne.** — 1° Le terme clé pour désigner l'obéissance des chrétiens est, on le devine, le nom ὑπακοή avec le verbe correspondant, tous deux pris au sens que nous avons défini et sur lequel nous ne revenons pas. Il faut toutefois noter, mais sans accorder trop d'importance à une remarque que l'usage profane des termes pousse à relativiser, que parfois le verbe ὑπακούειν est utilisé pour des situations de soumission, normalement exprimées par le mot ὑποταγή et le verbe correspondant.

Ainsi *Mt.* 8, 27; *Marc* 4, 41; *Luc* 8, 25; 17, 6, évoquant la soumission des éléments du monde à l'autorité de Jésus et des disciples; *Marc* 1, 27 parlant de la soumission des esprits impurs au commandement de Jésus; *Rom.* 6, 12.16.17 comparant la soumission de l'homme au péché à celle d'un esclave; *Éph.* 6, 1 et *Col.* 3, 20 traitant de la soumission des enfants aux parents; *Éph.* 6, 5 et *Col.* 3, 22, de celle des esclaves; 2 *Thess.* 3, 14 où il s'agit de la relation entre l'Apôtre et ses fidèles; 1 *Pierre* 3, 6 faisant de Sara l'exemple typique de la soumission des saintes femmes d'autrefois à leur mari. Mais, sauf un emploi (*Philémon* 21), où il n'est pas dit du Christ, le nom ὑπακοή désigne toujours, d'une façon globale mais dans un sens extrêmement dense, l'obéissance chrétienne vue comme l'expression par excellence du comportement chrétien face à l'Évangile. Il faut en dire autant de l'usage du verbe correspondant, mis à part les exceptions que nous venons de signaler.

Cela paraît de la plus grande importance pour la vision chrétienne de ce qu'on appelle la vie morale. Amener les païens à l'obéissance (*Rom.* 15, 18) c'est les conduire au Christ; être dans l'obéissance (16, 19; *Phil.* 2, 12) c'est être dans le Christ; avoir une obéissance totale (2 *Cor.* 2, 9) c'est vivre pleinement l'Évangile; obéir à l'Évangile (*Rom.* 10, 16; 2 *Thess.* 1, 8) c'est entrer dans le mystère de la foi qui justifie; obéir à la foi (*Actes* 6, 7) c'est être participant de l'espérance messianique. Toutes ces expressions se recoupent et explicitent les nombreuses facettes de l'entrée dans le Salut.

2° Le nouveau Testament utilise amplement, en relation avec le comportement requis des chrétiens, le verbe ὑποτάσσειν et quatre fois le nom ὑποταγή. Dans un seul de ces emplois (2 *Cor.* 9, 13), le nom pourrait être synonyme de ὑπακοή, encore que le contexte (celui de la collecte) donne raison à ceux qui préfèrent traduire par sujétion (ainsi la *King James Version* et la plupart des traductions anglaises, et surtout G. Delling, dans Kittel, t. 8, p. 47-48), accentuant ainsi l'aspect de soumission volontariste : il s'agit de « surmonter une certaine résistance intérieure à la demande des chefs de la communauté de Jérusalem ou de Paul et à l'intégration dans la totalité de la fraternité chrétienne » (Delling, *loco cit.*). Dans les trois autres cas, le nom signifie la soumission de celle qui n'a pas d'initiative dans l'assemblée cultuelle (1 *Tim.* 2, 11), la sujétion des enfants au père de famille (3, 4), le fait de céder à des concessions compromettant l'Évangile (*Gal.* 2, 5). A strictement parler, il ne s'agit pas d'obéissance. L'attitude en question est la soumission pure et simple. Or nous avons vu que dans la vision biblique de l'obéissance la soumission se trouve intégrée en un ensemble plus vaste dominé par l'idée d'*écoute*. Et cette intégration qualifie la soumission elle-même.

Il en va de même pour plusieurs emplois du verbe ὑποτάσσειν. D'ailleurs, « dans le nouveau Testament le verbe n'évoque pas immédiatement l'idée d'obéissance » (Delling, p. 41). Il met surtout en relief l'idée de subordination et de sujétion. C'est le cas lorsqu'il désigne la situation de l'enfant face aux parents (*Luc* 2, 51), de l'épouse face à l'époux (*Col.* 3, 18; *Éph.* 5, 22-24; 1 *Pierre* 3, 1 et 5), de l'esclave face au maître (*Tite* 2, 9; 1 *Pierre* 2, 18), du citoyen face aux institutions humaines, rois, magistrats, gouverneurs (1 *Pierre* 2, 13; *Rom.* 13, 1 et 5; *Tite* 3, 1), des jeunes face aux anciens (1 *Pierre* 5, 5), des fidèles face aux chrétiens de grande qualité (1 *Cor.* 16, 16), des frères chrétiens dans leurs relations mutuelles (*Éph.* 5, 21), et plus généralement de l'homme face à Dieu (*Jacques* 4, 7; *Hébr.* 12, 9). La soumission à ces impératifs hiérarchiques relève plus d'un respect de l'ordre des choses ou d'un souci du bien commun que de l'obéissance au sens strict.

On ne saurait pourtant en conclure que le vocabulaire de la sujétion échappe entièrement à la sphère de l'obéissance. Lorsque la soumission est vécue en référence directe au mystère de la Seigneurie de Jésus, elle dit infiniment plus que la pure et simple subordination, acceptée parce que l'ordre des choses le veut. Il est, en effet, nécessaire de rappeler que le verbe ὑποτάσσειν (surtout à l'actif) sert à désigner, dans des textes centraux, la Seigneurie du Christ sur l'homme et la Création : « tout lui est soumis » (1 *Cor.* 15, 27-28; *Éph.* 1, 22; *Hébr.* 2, 5 et 8); il a le pouvoir de se soumettre absolument toutes choses (*Phil.* 3, 21), lui n'étant soumis qu'à son Père (1 *Cor.* 15, 27-28). Or au foyer de cette soumission universelle se trouve la soumission de l'Église (*Éph.* 5, 24), dans l'amour. Ceci donne à la soumission chrétienne, lorsqu'elle s'exerce à l'intérieur de la communauté, une dimension bien particulière. On ne saurait plus parler en termes de subordination ou de sujétion obligée, mais en termes de reconnaissance adoratrice de Celui qui, obéissant jusqu'à la mort, a été « surexalté », recevant le Nom au-dessus de tout nom « afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse... et que toute langue confesse que le Seigneur c'est Jésus Christ, à la gloire de Dieu le Père » (*Phil.* 2, 9-11). La soumission au Seigneur Jésus Christ mais aussi à ceux qui, dans la communauté, en sont comme le *sacramentum* se teinte alors de la couleur théologale que nous reconnaissions à l'ὑπακοή.

Ceci perce, nous semble-t-il, dans le grand texte d'Éphésiens 5, 21-33 sur le mariage. Le « soumettez-vous les uns aux autres » (5, 21) n'est dit qu'en référence au Christ : la femme se soumet à son mari « comme l'Église est soumise au Christ », mais parce que le mari aime sa femme « comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle » (v. 24, 25, 29). On peut ainsi reprendre une situation de subordination établie par l'ordre social — la femme soumise au mari, comme les enfants aux parents — et lui donner une base nouvelle qui en change totalement la signification. De cette façon, d'ailleurs, l'appartenance au Christ pénètre et sanctifie l'existence humaine en ce qu'elle a à la fois de plus concret et de plus ordinaire. Il faut souligner que dans *Éph.* 5, 24-29 et le mari et l'épouse sont appelés, de par la référence au mystère Christ-Église, à donner à l'autre priorité : le mari doit aimer son épouse *comme* le Christ a aimé (dans l'*agapè*, 5, 25), comme son propre corps (5, 28), comme lui-même (5, 33), « se livrant pour elle »; l'épouse doit respecter son mari et se soumettre à lui, mais comme l'Église le fait pour le Christ. Pour une communauté authentiquement soumise au Seigneur Jésus, communiant à la pauvreté de son obéissance « jusqu'à la mort, la mort sur une Croix », le « soumettez-vous les uns aux autres » (5, 21) devient une traduction, dans le vif de l'existence sociale, du « aimez-vous les uns les autres, comme le Christ vous a aimés ». Car ce que nous venons de dire de la relation époux-épouse vaut aussi de la relation entre chefs de la communauté (épiscopes, presbytres, apôtres) et communauté (cf. 1 *Pierre* 5, 1-3) : la soumission de la communauté n'est évangélique que si elle s'origine ailleurs que dans l'action d'un « pouvoir autoritaire » (1 *Pierre* 5, 3). Plus généralement encore, cela vaut de toute relation humaine, transformée par la grâce de l'Esprit en relation fraternelle. Ainsi est surmontée la soumission à la chair (*Rom.* 8, 7-8) et à la Loi (10, 3).

3° Le nouveau Testament connaît un autre terme pour désigner une attitude proche de celle de l'ὑπακούειν : le verbe πείθεσθαι (à παρακούειν, désobéir, correspond alors ἀπειθεῖν).

Ce verbe exprime surtout, et vigoureusement, le fait de se laisser convaincre, de se laisser persuader, de se laisser attirer ou séduire par une pensée. Si bien que l'attitude opposée est celle de la rébellion (ainsi *Rom.* 1, 30; 2, 8; 10, 21; *Éph.* 2, 2· 5, 6; *Hébr.* 3, 18; 4, 6 et 11). Il s'agit donc plus de docilité, de souplesse spirituelle, voire de certitude dans un constat objectif, que d'obéissance comme telle avec tout ce qu'elle implique (ceci est évident en *Luc* 20, 6; *Actes* 5, 36; 21, 14; 23, 21; 26, 26; 27, 11; *Rom.* 8, 38; 14, 14; 15, 14; 2 *Tim.* 1, 5 et 12; *Hébr.* 6, 9), et souvent il faut traduire : « je suis convaincu que », « soyez convaincus que ».

Il arrive toutefois que le sens du terme soit très proche de l'obéissance proprement dite. Ainsi en *Hébr.* 13, 17 (« soyez dociles face à vos dirigeants et soumettez-vous »), *Rom.* 2, 8 (« ceux qui ... indociles à la vérité se montrent dociles à l'injustice »), *Gal.* 5, 7 (« qui ... vous a empêchés de demeurer dociles à la vérité? ») : le sens est dans ces cas analogue à celui de *Jacques* 3, 3 (« nous mettons un mors dans la bouche des chevaux pour qu'ils se laissent guider »). Peut-être faut-il ajouter *Luc* 16, 31 (« s'ils n'écoutent pas Moïse, ... même si quelqu'un ressuscite des morts, ils ne seront pas persuadés par lui ») et *Actes* 17, 4; 28, 24, mais nous en doutons. Quoi qu'il en soit, il semble préférable de ne pas effacer les nuances en traduisant par obéissance, comme le font certaines versions. La docilité à se laisser convaincre ou guider est d'ailleurs plus proche de la foi comme telle que de l'obéissance.

4° Signalons enfin le verbe πειθαρχεῖν (*Actes* 5, 29 et 32; 27, 21; *Tite* 3, 1). Ici il est clair que (sauf peut-être en *Actes* 27, 21) l'obéissance au sens strict est en cause : « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes», « Dieu a donné l'Esprit saint à ceux qui lui obéissent », « ils doivent être soumis aux magistrats..., ils doivent obéir ».

Grâce à leurs nuances, qu'il faut respecter, et à leurs recoupements, ces vocables du nouveau Testament nous situent donc d'emblée dans un contexte infiniment plus large que ce que, d'ordinaire, la prédication, la catéchèse et peut-être surtout la spiritualité présentent comme vision chrétienne de l'obéissance. On aura noté combien, au moins pour deux d'entre eux — dont celui qui seul exprime l'idée d'obéissance au sens le plus spécifique et le plus strict — l'écoute, l'imprégnation par la parole, la docilité de l'esprit constituent l'élément déterminant autour duquel la notion s'articule. L'obéissance évangélique est un acte humain où l'intelligence joue un rôle clé, tout autant que la volonté et le cœur. Elle est l'attitude de l'homme

se mettant « sous la Parole ». C'est pourquoi elle qualifie toute vocation chrétienne.

2. **Obéissance du chrétien et vocation de l'homme dans le monde.** — La réflexion sur l'obéissance nous a sans cesse renvoyés au thème de l'homme image de Dieu, se situant *devant* sa source et son modèle. Or pour l'Écriture cette vision de l'homme image de Dieu est aussi ce qui rend compte de la vocation de l'homme dans le monde (cf. W. Zimmerli, *Die Weltlichkeit des Alten Testaments*, Göttingen, 1971, p. 45-57; — *Der Mensch als Bild Gottes*, éd. L. Scheffczick, Darmstadt, 1969; — H. W. Wolff, *Anthropologie de l'ancien Testament*, trad. E. de Peyer, Genève, 1974, p. 139-145; — et les pages toujours actuelles de A. Gelin, *L'homme selon la Bible*, Paris, 1962, p. 15-25, et de E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 122-147). La vocation de l'homme coïncide avec son obéissance à sa nature d'image de Dieu.

Dire que l'homme est image de Dieu, c'est en effet le désigner avant tout dans sa fonction d'*intendant de l'univers* dont Dieu est le Créateur. Les œuvres des « mains de Dieu » sont confiées à l'homme qui reçoit pouvoir de les dominer, de les soumettre à sa propre autorité, exerçant ainsi « la souveraineté de Dieu, en tant que son intendant », non pour une « glorification arbitraire de lui-même mais parce qu'il est le mandataire responsable de Dieu »; si bien que « son droit de dominateur et son devoir de souverain ne sont pas autonomes, ils existent par procuration » (Wolff, *op. cit.*, p. 141). C'est pourquoi, « la relation de correspondance que l'expression *image de Dieu* indique doit d'abord être recherchée dans le fait que l'homme correspond à la parole par laquelle Dieu l'interpelle par sa façon d'écouter, d'obéir et de lui répondre » (p. 140). La lettre aux Colossiens, relisant ce mystère de l'homme à la lumière de l'œuvre du Christ, parlera précisément de revêtir « l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé *à l'image* de son Créateur » (3, 10; cf. 1, 15; 2 *Cor.* 4, 1-6 et 16). Ainsi, commentera Irénée, l'homme est conduit à son humanité véritable (*Adv. Haer.* v, 6, 1; éd. Harvey, t. 2, p. 433-434).

L'homme véritable est donc, à la lumière de la Seigneurie du Christ et sous la puissance de l'Esprit, celui qui prend *devant* Dieu la responsabilité du monde mais en sachant qu'il la tient de Dieu. Il est obéissant, dans toute la richesse de sens que nous avons donnée à ce terme. Ainsi d'ailleurs il se trouve « libéré » de la chape de superstititons imposée par les religions non révélées. Car l'homme *obéissant* est l'allié de Dieu, non le jouet de la Divinité. En tant qu'allié il ne peut plus considérer l'Histoire comme un *fatum* : il lui revient au contraire de l'orienter pour qu'elle devienne ce que Dieu veut qu'elle soit.

La Bible donne des indications sur ce vouloir divin auquel l'homme doit obéir *pour* le monde : Dieu veut une humanité dans la justice, la paix et l'amour, et en cette humanité un homme qui sache se tourner vers lui dans l'action de grâces et la louange. Dans ces perspectives, l'obéissance chrétienne a un objet très large, dépassant le registre purement spirituel ou eschatologique. Elle étreint la totalité du plan de Dieu sur la Création. Parlant du mandat particulier auquel l'homme doit obéir, L. Köhler écrit : « c'est le mandat de la civilisation. Il concerne tous les hommes. Il englobe tous les temps; aucune activité humaine ne saurait se déployer sans lui être soumise... L'histoire tout entière et tou teffort humain sont placés sous ce signe, dans la ligne de (la) parole biblique » (*Der hebräische Mensch*, 1953, p. 112-113, cité dans H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 143-144). L'objet de l'obéissance de l'homme, *devant* Dieu et *pour* l'humanité, n'est autre que la gérance, la transformation, l'humanisation de la Création.

On devine que tout le drame de l'homme dépend de sa manière de mettre en œuvre cette domination souveraine en en faisant une *responsabilité* assumée dans la constante référence à l'*écoute de* la volonté de Dieu, et non un pouvoir narcissique l'amenant à tout utiliser à son seul profit. En tout cela, il ne s'agit pas d'abord de solidarité avec les autres hommes mais de *communion* au vouloir de Dieu lui-même et à l'inaltérable fidélité divine envers l'œuvre de ses mains. L'obéissance de l'homme image de Dieu met en cause plus que l'homme. Elle est une authentique ὑπακοή dont le vis-à-vis principal n'est autre que Dieu.

Il faut ajouter que, de par sa loi même, cette obéissance de l'homme dans le monde veut s'ouvrir sur une autre dimension qui, à nos yeux, en est inséparable : *une dimension* doxologique *d'adoration* de celui qui se révèle comme le Dieu pour l'homme. L'obéissance bien comprise et bien vécue n'est pleine que lorsque, reconnaissant que tout vient d'un plus grand que l'homme, l'homme se tient au centre du monde dans la bénédiction et l'eucharistie.

Une certaine façon de « dominer » le monde ou de le « posséder » ternit l'image de Dieu et corrompt fondamentalement l'obéissance. Là, en effet, où la responsabilité humaine ne s'ouvre plus sur la doxologie et le souci des autres hommes, l'obéissance est sur le point de se transformer en pure et simple fraude. Et l'homme devient le tyran dominateur conduisant son monde à la ruine. L'authentique obéissance évangélique porte la marque de la pauvreté. Elle le tient de l'obéissance de Jésus lui-même, enracinée en sa kénose. Est-elle d'ailleurs autre chose que le rayonnement de la Seigneurie du Christ par son Corps, l'Église?

3. **« Conviction » et « responsabilité » dans l'obéissance chrétienne.** — Les deux pôles de l'ὑπακοή (écoute et décision), dont l'équilibre est en quelque sorte brisé dans les autres vocables que nous avons ci-dessus étudiés — car ils n'en privilégient qu'un — se trouvent à l'origine d'une difficile tension du comportement chrétien. Et cette tension nous semble être déterminante pour décrire adéquatement l'obéissance de l'homme dans le monde, telle que la foi chrétienne la comprend.

Dans une de ses intuitions d'une inégalable lucidité, Blaise Pascal avait vu comment « la foi embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire ». Il y percevait l'origine d'une tentation pour certains chrétiens : « il arrive que, ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées, et croyant que l'aveu de l'une enferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, ils excluent l'autre » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n. 862; éd. L. Lafuma, n. 733). Et il notait : « Les deux raisons contraires. Il faut commencer par là : sans cela on n'entend rien, et tout est hérétique. Et même, à la fin de chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée » (n. 567 ou 576; cf. n. 863 ou 443, n. 865 ou 786). Cette vision de Pascal vaut non seulement au niveau dogmatique de l'intelligence de la foi mais aussi à celui de l'action menée dans l'obéissance à l'Évangile.

En se référant plus explicitement au *Sermon sur la montagne*, Max Weber a analysé les différences et la

nécessaire complémentarité de deux *obéissances* contraires, dictant deux comportements opposés. Elles répondent à ce qu'il nomme éthique de la responsabilité (*Verantwortungsethik*) et éthique de la conviction (*Gesinnungsethik*). Or ces deux comportements sont liés à deux types différents d'incarnation de l'unique vocation chrétienne en ce monde, de la Pentecôte à la Parousie du Seigneur. Et c'est surtout en fonction d'eux que s'exerce la « prudence chrétienne », au sens précis que Thomas d'Aquin donne à ce terme.

1° Le chrétien obéissant dans la conviction est celui qui, de par son appel personnel, veut aller jusqu'au bout de l'exigence de la Parole évangélique, sans fléchir, donc « fait son devoir et en ce qui concerne le résultat... s'en remet à Dieu » (Max Weber, *Politik als Beruf*, dans *Gesammelte politische Schriften*, 2e éd., Tübingen, 1958, p. 539; trad. Julien Freund, *Le savant et la politique*, Paris, 1959, p. 187). De l'exigence évangélique il souligne avant tout le tranchant : « si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre »; « si quelqu'un te force à faire mille pas, fais-en deux mille avec lui »; « à qui veut t'emprunter, ne tourne pas le dos » (*Mt.* 5, 39. 41-42). Ce *chrétien de la conviction* engage certes sa « responsabilité » (autrement, son obéissance ne serait pas vraie et son attitude confinerait avec l'illuminisme), mais il le fait en fonction de la nécessité de veiller sur l'idéal, sur le maintien ferme des principes sans lesquels la grandeur humaine s'affaisse, sur l'utopie qui permet à la personne de ne pas se déshonorer dans le jeu des machiavélismes ou les arguties des casuistiques. Il refuse de voir s'éteindre la flamme du radicalisme évangélique. Pour lui, on ne plaisante pas avec le Sermon sur la montagne et ce qu'il porte de tension vers le « tout ou rien ».

Aussi est-il souvent contestataire, dénonçant avec une vigueur teintée d'outrance les compromissions qui selon lui trichent avec la conviction évangélique. Dans l'ancien Testament, les grands prophètes sont des hommes de la conviction; dans l'histoire de l'Église Jérôme Savonarole et Pascal en sont des exemples. Notons que le comportement de la conviction n'est pas nécessairement réactionnaire, conservateur ou « intégriste » : il peut être progressiste et a souvent partie liée avec les messianismes qui changent l'histoire humaine.

2° Tout autre est le comportement du chrétien que sa fonction — surtout s'il est chargé d'autorité et investi d'une charge sociale — fait agir en engageant *sa* responsabilité personnelle dans *la responsabilité*. Il doit, en effet, agir raisonnablement, pesant les possibilités, prenant la décision qui permet d'atteindre le but autant qu'on le peut, avec ce que l'on a, même s'il faut pour cela rogner sur l'absolu de la conviction. Par-dessus tout, il doit « répondre des conséquences prévisibles de (ses) actes » (M. Weber, trad. citée, p. 187), compter avec les défaillances communes de l'homme et refuser de « se décharger sur les autres des conséquences de sa propre action pour autant qu'il aura pu les prévoir. Il dira donc : Ces conséquences sont imputables à ma propre action » (p. 187). Le chrétien obéissant selon ce comportement de la responsabilité désire ardemment, tout autant que l'autre, être sincèrement fidèle à l'Évangile. Mais, précisément pour que le monde *tel qu'il est* puisse devenir ce que Dieu voudrait qu'il soit, donc pour accomplir là sa vocation d'intendance (d'image de Dieu), il lui faut tenir compte des hommes et des situations, chercher non le souhaitable mais le possible. Telle était la situation du roi de l'ancienne Alliance, apostrophé par le prophète qui l'accusait de trahison. Cette obéissance passe par l'humble soumission au réel.

3° S'il existe donc entre chrétiens de la conviction et chrétiens de la responsabilité une *tension*, celle-ci pourtant permet au peuple de Dieu *comme tel* de vivre concrètement son obéissance. S'il n'y avait que le comportement de la conviction, l'obéissance évangélique se changerait vite en un utopisme sans prise possible sur l'histoire, voire en un certain fanatisme. Mais d'autre part, comment opter radicalement pour le possible à l'exclusion du souhaitable, pour le raisonnable à l'exclusion de l'optimum? S'il n'existait que le comportement de la responsabilité, la communauté chrétienne se condamnerait à la médiocrité et à la stérilité : elle n'aurait plus rien à dire au monde au nom de l'obéissance à l'Évangile. Il faut que, au moment opportun, la parole ou l'attitude des « chrétiens de la conviction » interpelle le comportement de leurs frères engagés dans le jeu de la responsabilité et leur dise, avec une certaine violence : « jusqu'ici mais pas plus loin » (cf. P. Ricœur, *Éthique et politique*, dans *Esprit*, février 1959, p. 230). D'ailleurs, « l'on n'aurait jamais pu atteindre le possible si dans le monde on ne s'était pas toujours et sans cesse attaqué à l'impossible » (Weber, trad. citée, p. 200). La dialectique de la conviction et de la responsabilité, la tension de l'optimum et du possible, le jeu « de la passion et du coup d'œil » (*ibidem*), l'interpellation du radical et du « raisonnable », la rencontre du prophète et du roi gardent le Peuple de Dieu à la fois dans l'*écoute* et dans la *décision*.

Max Weber écrivait : « L'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité ne sont pas contradictoires, mais elles se complètent et constituent ensemble l'homme authentique, c'est-à-dire un homme qui peut prétendre à la vocation politique » (p. 199). Il nous semble possible de gloser : elles font de l'Église, Corps du Christ, dans la complémentarité des appels et des fonctions, le lieu de l'obéissance de l'homme authentique, « c'est-à-dire un homme qui peut prétendre à la vocation d'image de Dieu, intendant de Dieu dans le monde ». Car il n'existe d'obéissance plénière que dans la *communion* de toutes les obéissances. Ceci ne vaut pas seulement de la communion des réponses fidèles à l'appel reçu mais aussi de la communion des modalités de l'obéissance. L'obéissance selon le comportement de la responsabilité assume, en effet, les attitudes de l'ὑποταγή avec son accent sur la soumission à des impératifs sociaux liés au souci du bien commun, et celles du πείθεσθαι avec son arrêt sur la docilité à se laisser convaincre ou guider. L'obéissance chrétienne s'incarne ainsi dans la chair concrète de l'humanité.

4. **Obéissance des religieux.** — A l'intérieur de l'obéissance du peuple de Dieu, donc dans la tension entre l'obéissance selon la conviction et l'obéissance selon la responsabilité, l'obéissance des religieux représente un cas typique du comportement de la conviction. Le projet de vie des religieux n'est, en effet, rien d'autre que la « suite du Christ », la *sequela Christi* (cf. J.M.R. Tillard, *Devant Dieu et pour le monde, le projet des religieux*, coll. Cogitatio fidei 75, Paris, 1975). Or depuis les origines, on n'a jamais cessé de chercher l'axe de cette *sequela* dans une communion à l'attitude de Jésus face au Père. Fondamentalement, la profession religieuse — qui actualise un vœu global de la personne — est une démarche de la conviction, un geste prophétique que seule peut garder authentique une ὑπακοή de foi, livrant l'homme à la Parole. Le

vœu d'obéissance a pour but d'assurer précisément ce constant maintien dans le « Oui » à la Parole du Dieu et Père de Jésus.

L'obéissance des religieux se fonde sur la prise au sérieux de la possibilité offerte à tout chrétien par le baptême : ne plus être seul pour *écouter*, comprendre la Parole de Dieu, *se décider* devant son exigence, *exécuter* ou accomplir la volonté de Dieu qu'elle transmet. Le chrétien a des frères ou des sœurs auxquels l'Esprit le soude en un seul Corps du Christ : il ne devient fils adoptif du Père qu'en se trouvant inséré dans la *communion* ecclésiale. Tablant sur cette grâce, le religieux (une fois perçu le sens de son appel) décide de ne plus *écouter* seul la Parole de Dieu, en se fiant uniquement à son propre jugement, mais de le faire avec d'autres ayant entendu le même appel. Ainsi, il fera craquer les limites de son propre jugement et cherchera fidèlement à élargir *son désir* en jouant le jeu de la fraternité évangélique. D'autant plus qu'à l'intérieur de cette option spécifique dans la ligne de la conviction s'accomplira une diversification des fonctions : la communauté fraternelle demandera à certains membres d'exercer au service de tous, en vue d'une fidélité *réaliste* au vouloir de Dieu et à la vocation commune, une obéissance selon la responsabilité. Ainsi l'obéissance des autres religieux se trouvera ramenée *aux exigences* du réel, pour le plus grand bien de chacun, du groupe et de la mission. Mais il demeure clair que, néanmoins, on ne saurait jamais la limiter aux relations entre ceux qui exercent la responsabilité et les autres (ce qui reviendrait plus ou moins à la resserrer à l'intérieur de l'ὑποταγή); elle veut s'ouvrir à tout horizon de l'*écoute* de la Parole, être une ὑπακοή authentique.

Celui qui, dans l'Esprit et à travers la médiation fraternelle, dit la Parole porteuse de la volonté du Père, n'est autre que le Seigneur Jésus. Et les religieux, pris individuellement ou en groupe, se mettent à son *écoute*. Mais ici interviennent les divers tempéraments spirituels et les diverses lectures du mystère de la relation du Christ à son Église.

Pour certains, en effet, le Christ est vu surtout dans le face-à-face avec son Peuple : il est Celui d'où tout découle, qui possède l'autorité et le pouvoir de se soumettre toutes choses, Celui auquel l'Église ne peut que répondre dans l'amour (ce qui recoupe ce que nous disions de la transposition christologique de l'ὑποτάσσειν). L'obéissance religieuse sera alors conçue en fonction de la relation à la personne qui dans le groupe est comme le *sacramentum* du Christ Seigneur, qu'on l'appelle abbé ou supérieur.

Pour d'autres, au contraire, la présence du Christ est liée à son Corps ecclésial, selon la parole évangélique « là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom je suis au milieu d'eux » (*Mt.* 18, 21), interprétée comme l'affirmation d'une présence vraie — dans l'Esprit saint — du Ressuscité au cœur de la *communion* fraternelle. La communauté comme telle (la κοινωνία), soudée dans la charité et nourrie de l'Eucharistie, réalise une présence du Christ-en-son-Corps. On cherchera donc la Parole du Christ dans la communauté elle-même, par l'affrontement fraternel des points de vue et la mise en commun des expériences, des intuitions ou des désirs. L'obéissance religieuse s'organise ici en fonction de la relation de chacun à la *communion* fraternelle. La charge des frères en autorité est moins de transmettre par eux-mêmes la volonté divine, à la façon d'un « maître charismatique », que de souder la communauté afin qu'elle puisse se lancer dans l'effort collectif de recherche de cette volonté.

Question d'accent, évidemment, et non d'exclusion mutuelle : chacune de ces deux visions assume quelque chose de la vision de l'autre, mais en le soumettant à la priorité de sa propre conception de la relation Christ-Église. Ces deux visions de l'obéissance religieuse — et par celle-ci de l'obéissance chrétienne — traversent l'histoire de l'Église, depuis l'apparition des premières cellules centrées sur la *sequela Chisti* jusqu'à ce qui se vit sous nos yeux.

Avec *Pachôme*, contrairement à l'opinion classique répandue par de nombreuses études ne se basant que sur un dossier réduit, s'instaure une obéissance centrée sur l'idéal de la κοινωνία, dans la ligne de la *vie apostolique* dont parlent les Actes des Apôtres. Dieu lui-même gouverne la sainte κοινωνία, et il semble impossible de trouver chez Pachôme l'idée que le supérieur représenterait le Christ. Même lorsque les structures de gouvernement se durciront, la vision pachômienne ne déviera pas de cette ligne.

De son côté, *Basile* voit l'obéissance essentiellement comme l'adhésion aux commandements de Dieu, dictant au chrétien la soumission à ses frères quels qu'ils soient. Et lorsqu'il croira nécessaire d'introduire dans l'*Asceticon* un exposé sur le rôle du supérieur, Basile décrira celui-ci non comme la tête de la communauté — de tête il n'y a que le Christ — mais comme l'œil, faculté non de commandement mais de jugement, organe qui guide le corps entier mais ne le brime pas (documents et bibliographie dans J.M.R. Tillard, *Aux sources de l'obéissance religieuse*, NRT, t. 98, 1978, p. 592-626).

Or, à travers la tradition augustinienne (la *Regulă ad servos Dei*) et le recours aux coutumes de Prémontré, en jonction étroite avec la fermentation sociale du moyen âge, *Dominique* donnera à l'ordre des Frères Prêcheurs une forme de vie évangélique centrée sur l'obéissance — la formule de profession sera un engagement d'obéissance — mais dans la ligne de Pachôme et de Basile. Dès l'origine, l'ordre dominicain trouve ainsi un style de rapports fraternels où l'attention au pouvoir des *fratres*, actualisé dans les Chapitres et par l'élection à tous les niveaux, constitue l'assise fondamentale de la vie en commun. Les décisions essentielles à la ferveur commune et à la *vita apostolica* au sens plein du terme sont reportées sur la communauté. Le prieur est le serviteur du projet de *vita apostolica* comme tel, pour que la vie du groupe reste tendue vers la sainte prédication en étant tout entière une vie sous la Parole de Dieu : Parole vécue dans la *communion* fraternelle, méditée et approfondie dans l'étude, célébrée dans l'office choral, annoncée jusqu'aux extrémités de la terre.

De nos jours, dans l'élan des décisions de Vatican II et en harmonie avec les aspirations de nos sociétés occidentales, c'est très souvent vers ce style d'obéissance qu'évoluent des congrégations religieuses fondées pourtant dans un tout autre esprit. Les nouvelles constitutions de beaucoup d'entre elles se font l'écho d'une considérable évolution dans ce sens. Quelques lignes du décret *Perfectae caritatis* les appuient (n. 14), bien que le texte approuvé ait soigneusement évité d'opter unilatéralement pour cette tradition de l'obéissance.

Vers 420, *Jean Cassien* témoigne de l'autre vision de l'obéissance religieuse. Présentant l'idéal cénobitique, il le considère moins comme une actualisation de la κοινωνία évangélique que comme une voie d'éducation du moine que l'Esprit appelle au seul à seul avec Dieu. La communauté n'a atteint son but que lorsqu'elle a vraiment été l'école où, sous la conduite d'un maître spirituel, le moine a appris le chemin de la mort à soi-même pour l'acquisition de la liberté totale brûlée dans la contemplation solitaire de l'Éternel. La parole, le commandement du maître, « père dans l'Esprit », sont accueillis non plus en fonction du bien de la κοινωνία mais comme un instrument de première importance pour l'éducation spirituelle de celui qui les reçoit. Or la *Regula Magistri* et la *Règle de Benoît* (dont celle-là est la source) vont tabler sur cette conception de l'obéissance, qui deviendra quasi normative pour la majorité des monastères de l'Occident. L'abbé sera le maître, celui dans lequel se sacramentalise l'action du Christ éduquant les siens et les guidant vers la perfection. Aussi devra-t-on le suivre avec une fidélité sans brèche, la volonté rivée à la sienne. L'obéissance à l'abbé devient ainsi la clé de voûte de l'idéal monastique.

Elle sera encore clé de voûte, plusieurs siècles plus tard (vers 1547), cette fois en fonction d'un projet de vie évangélique fort différent, quand *Ignace de Loyola* mettra par écrit les Constitutions de la Compagnie de Jésus. Après avoir au point de départ refusé de reconnaître d'autre supérieur que Jésus lui-même, les premiers compagnons s'étaient en 1539 liés par une vigoureuse obéissance. Leur projet apostolique expliquait cette décision.

> Décidés à se mettre à la disposition totale du « Vicaire du Christ » pour « toutes espèces de mission », ils avaient à demeurer constamment à l'*écoute* du pape. D'autre part, destinés à former — de par ce qu'ils percevaient comme leur mission particulière — un corps apostolique en dispersion, il leur devenait nécessaire de confier à l'un d'entre eux, aux décisions duquel ils se soumettraient sans sourciller, la charge d'assurer la coïncidence des volontés. C'est cette vision qu'Ignace, après avoir lu les anciennes Règles et les textes des Pères du Désert, inscrit au cœur de ses constitutions. Elle y devient le moyen privilégié d'assurer l'intégration des membres au corps entier de la Compagnie, en vue d'un service apostolique efficace. L'abnégation, la soumission des vieux récits ascétiques se voient alors pris dans leur sens le plus rigoureux et assumés en vue d'un projet apostolique où la subordination joue à plein. A cette lumière, on relit — et cela deviendra le « compte de conscience » — la vieille coutume cénobitique de l'ouverture de conscience au supérieur, et on renoue avec l'obligation de se soumettre même à des ordres que spontanément on trouve inacceptables. La lettre de 1553 sur l'obéissance s'efforce de montrer l'enracinement mystique de cette « obéissance aveugle ». Mais Ignace la comprend dans la perspective apostolique qui est la sienne : une communion serrée dans la mission, une disponibilité évangélique à aller en tout lieu possible, en toute circonstance imprévue, en toute sorte de tâche pour le Christ, les yeux rivés sur Celui dont il faut prolonger la mission dans le monde et l'histoire (documents et bibliographie détaillée dans J. M. R. Tillard, *loc. cit.*).
>
> Il est intéressant de noter qu'aujourd'hui plusieurs « groupes spirituels » se donnent une mystique de l'obéissance très proche de celle que la Règle bénédictine, puis les constitutions de la Compagnie de Jésus ont léguée à l'Église.

L'obéissance des religieux, vue dans la diversité des traditions spirituelles où elle s'insère, nous paraît bien mettre en évidence à la fois la variété d'attitudes que l'étude du vocabulaire chrétien de l'obéissance nous a permis de percevoir et le danger qu'il y aurait à trop privilégier certaines d'entre elles au détriment de l'équilibre remarquable de l'ὑπακοή. D'ailleurs, le drame de certaines formes de la *sequela Christi* s'est pratiquement joué autour de cette question. Là où la liberté et la responsabilité personnelles se trouvent éteintes par une soumission absolue à la décision de quelque homme que ce soit, on stérilise du fait même la possibilité d'une *écoute* pauvre de la Parole de Dieu et d'une décision évangélique selon le vouloir divin qu'elle transmet. Le génie spirituel d'Ignace de Loyola a su préserver sa famille de tomber, sur ce point, dans des extrémismes redoutables. Mais tous les fondateurs et les fondatrices n'ont pas eu le génie d'Ignace, et tous les supérieurs n'ont pas la haute sagesse spirituelle des Pères pneumatiques si chers à Cassien et à sa tradition monastique. L'obéissance religieuse, sous toutes ses formes et sous tous les accents qu'on lui donne, ne peut avoir pour but que de susciter la liberté suprême : celle qui ouvre l'esprit et le cœur à l'écoute de la Parole, dans l'Esprit saint. Ignace l'avait bien compris, d'où la noblesse de sa vision. Ici encore, à la morale de l'obligation — toujours tentée de produire ou des mercenaires ou des pharisiens — doit faire place la morale de l'exigence, celle qui traduit l'amitié et par laquelle l'image de Dieu s'efforce de concorder le plus possible avec son modèle, le cœur de Dieu.

IV. L'OBÉISSANCE ÉVANGÉLIQUE ET LE MINISTÈRE DE PIERRE

On ne saurait aujourd'hui conclure une étude sur l'obéissance évangélique sans évoquer l'épineux problème œcuménique de la reconnaissance du ministère de Pierre et du type de soumission que pareille reconnaissance implique. Au moment où, sous son intelligente impulsion, l'Église catholique se rapprochait considérablement des autres églises et confessions chrétiennes, Paul VI constatait que ce problème demeurait grave. Pourtant, surtout au niveau des dialogues œcuméniques bilatéraux, des pas de géant ont été franchis.

N'en donnons que deux exemples : la déclaration de la commission entre luthériens et catholiques aux États-Unis (*Ministry and the Church Universal : Different Attitudes toward Papal Primacy*, 1974) et l'accord de la *Commission internationale anglicane — catholique romaine* sur l'autorité (Venise, 1976). Cette dernière surtout est intéressante, du fait qu'elle scrute la question de l'autorité de l'évêque de Rome à la lumière de la situation de toute autorité dans l'Église. Elle admet que le siège de Rome puisse exercer une primauté universelle (« cela semble convenable », n. 23) au service de la communion de toutes les Églises. Or elle décrit ainsi l'exercice de l'autorité primatiale :

> « La primauté réalise son propos en aidant les Églises à s'écouter l'une l'autre, à croître dans l'amour et l'unité, à tendre ensemble vers la plénitude de la vie chrétienne et du témoignage chrétien; elle respecte et favorise la liberté et la spontanéité chrétiennes; elle ne cherche pas l'uniformité là où la diversité est légitime, ni ne centralise l'administration au détriment des Églises locales » (n. 21). Si cela est admis, elle ne voit pas matière à désaccord dans l'affirmation « que la primauté universelle de l'évêque de Rome fait partie du dessein de Dieu en vue de la *koinonia* universelle » (n. 24b).
>
> L'obéissance correspondant à une telle autorité a, on l'au-

ra remarqué, les caractères de l'ὑπακοή et ne se confond pas avec une pure et simple ὑποταγή centrée sur la soumission hiérarchique. D'ailleurs, de cette obéissance vaut ce qui est dit de toute obéissance ecclésiale aux instances hiérarchiques : « La perception de la volonté de Dieu pour son Église n'appartient pas seulement au ministère ordonné : elle est partagée par tous ses membres... Les ministres ordonnés... font partie de la communauté, partageant sa recherche de l'intelligence de l'Évangile dans l'obéissance au Christ et la sensibilité aux besoins et aux intérêts de tous » (n. 6).

La vision présentée n'est pas inconciliable avec les déclarations du concile du Vatican I sur la primauté de l'évêque de Rome. Une étude attentive des discussions conciliaires montre, en effet, que l'autorité de l'évêque de Rome y est définie en fonction de l'unité de l'Église (cf. Denzinger-Schönmetzer, n. 3050). Elle est ce qui doit permettre à l'*aedificatio Ecclesiae* confiée à chaque évêque dans son diocèse de s'ouvrir sur la *communion* universelle des églises et de demeurer toujours dans cette *communion*. Loin de doubler ou d'étouffer la responsabilité de l'évêque local, elle lui donne au contraire sa vraie dimension : elle la situe dans la *communion*. Dans la Constitution *Lumen Gentium* et le Décret *Christus Dominus*, Vatican II reprendra cet enseignement mais en l'éclairant par un nouveau contexte : celui de la collégialité épiscopale et de la qualité sacramentelle de l'épiscopat. La « soumission » de l'évêque local à l'évêque de Rome n'est pas celle du vicaire à celui dont il est le représentant ou l'auxiliaire. La juridiction de l'évêque de Rome ne double en rien celle des évêques locaux : elle « l'affirme, la fortifie et la défend » (Denzinger-Schönmetzer, n. 3061) parce que, portant formellement sur la *communion* des églises entre elles, elle ne cherche qu'à s'insérer dans l'ouverture de chaque église particulière sur l'Église universelle. L'obéissance de l'Église universelle à l'évêque de Rome passe donc normalement, et dans une saine pastorale fondée sur une authentique ecclésiologie, par la médiation du jugement et de la prudence de l'épiscopat local. Elle est réponse à une Parole de Dieu émergeant de la recherche commune des églises et dont le contenu vise à maintenir le Peuple de Dieu dans la *communion* avec le corps épiscopal qui a en ce domaine une responsabilité particulière. Mais dans cette recherche et cette réponse, la liberté évangélique qu'assure l'Esprit saint (cf. 2 *Cor.* 3, 17) n'est pas étouffée. Même dans ce cas, on ne se soumet pas à un pouvoir que rien ne limite, mais à l'autorité de celui qui a mission d'exprimer pour le bien de tous le vouloir du Christ et de son Église.

Le mystère de l'obéissance chrétienne est donc coextensif au mystère de l'expérience évangélique. A condition qu'on lise cette obéissance dans l'Esprit du Christ.

Les études signalées au cours de l'article ne seront pas reprises ici. La bibliographie étant abondante, particulièrement sur l'obéissance religieuse, nous signalerons seulement les travaux plus importants et plus récents.

1. **Écriture.** — I. P. Seierstad, *Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, t. 52, 1934, p. 22-41. — A. K. Fenz, *Auf Jahwes Stimme hören. Eine biblische Begriffsuntersuchung*, Vienne, 1964. — K. H. Schelkle, *Wort und Schrift*, Düsseldorff, 1966, p. 145-161 *Sittlichkeit als Gehorsam gegen das Wort Gottes*. — P. Jacquemont, *Autorité et obéissance selon l'Écriture*, VSS, t. 21, 1968, p. 340-350. — R. Deichgräber, *Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 52, 1961, p. 119-122. — M.-J. Nicolas, *L'obéissance de Marie*, dans *Seminarium*, t. 19, 1967, p. 491-499.

Ἀκούω et dérivés, Kittel, t. 1, 1949, p. 216-225 (G. Kittel); Πείθω et dérivés, t. 6, 1959, p. 9-12 (R. Bultmann); Ὑποτάσσω, ὑποταγή, t. 7, 1969, p. 40-68 (G. Delling). — VTB, col. 853-856 (Ch. Aigrain; J. Guillet).

2. **Études générales.** — C. Cary-Elwes, *Law, Liberty, Love. A Study in Christian Obedience*, Londres, 1950. — F. Marz, *Hören, Gehorchen und personale Existenz. Zur Phänomenologie des Gehorsams*, Munich, 1962. — D. McGoldrick, *Independence through submission*, Pittsburgh, 1964. — T. Goffi, *Obbedienza ed autonomia personale*, Milan, 1965, 2e éd., 1967. — H. Beintker, *Zur Vollmacht der ethischen Forderung des Gehorsams*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 91, 1966, p. 241-254. — H. Rondet, *L'obéissance, problème de vie, mystère de foi*, Lyon-Le Puy, 1966. — Br. R. Dewey, *The new Obedience : Kierkegaard on imitating Christ*, Washington, 1968. — D. Sölle, *Imagination et obéissance. Réflexions pour une éthique chrétienne à venir*, Paris, 1970. — *Le problème de l'obéissance*, Paris, 1969 (art. de G. Garrone, K. Rahner, etc., parus d'abord dans *Seminarium*, 1967, sur les diverses applications de l'ob.). — Cl. García, *Conciencia y obediencia*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 12, 1971, p. 67-95.

3. **Obéissance dans l'Église.** — Gabriel de Ste-Marie-Madeleine, *Le vœu d'obéissance au directeur*, dans *Direction spirituelle*, coll. Études carmélitaines, 1951, p. 129-156. — J. M. Escamez, *Naturaleza y necesidad de la obediencia en la Iglesia*, dans *Teología espiritual*, t. 7, 1963, p. 443-480. — A. Müller, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*, Einsiedeln, 1964. — J.-M. Leblond, *Problèmes nouveaux d'obéissance et d'autorité dans l'Église*, dans *Études*, t. 325, 1966, p. 100-114. — Kl. Demmer, *Kirchlicher Gehorsam zwischen Autorität und Gewissen*, dans *Theologie und Glaube*, t. 59, 1969, p. 403-421. — A. Hayen, *L'obéissance dans l'Église aujourd'hui*, coll. Museum Lessianum, Bruges-Paris, 1969.

4. **Obéissance religieuse.** — 1° Origines. — Cath. Capelle, *Le vœu d'obéissance des origines au 12e siècle, étude juridique*, Paris, 1959. — J. Leclercq, *L'obéissance, éducatrice de la liberté, dans la tradition monastique*, dans *La liberté évangélique, principes et pratiques*, Paris, 1965, p. 55-85. — *Cuadernos Monásticos*, t. 8, n. 25, 1973, p. 181-330. — L. Leloir, *La sagesse des anciens moines*, dans *Studia missionalia*, t. 28, *Monasticism*, Rome, 1979, p. 61-95.

H. Delhougne, *Autorité et participation chez les Pères du cénobitisme*, RAM, t. 45, 1969, p. 369-394. — F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach, 1961. — J. Gribomont, *Obéissance et évangile selon S. Basile le Grand*, VSS, t. 21, 1952, p. 192-215. — V. Codina, *La obediencia monástica según Casiano*, dans *Manresa*, t. 39, 1967, p. 195-212. — A. de Vogüé, *La doctrine du Maître sur l'obéissance. Sa genèse*, RHS, t. 50, 1974, p. 113-134; *La Règle de S. Benoît*, t. 7, *Commentaire doctrinal*, Paris, 1977, p. 135-164. — J. Lebourlier, *Obéissance selon la Règle bénédictine*, dans *Lettre de Ligugé*, n. 120, 1966, p. 8-17. — Th. Špidlík, *Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothée de Gaza*, dans *Studia Patristica* XI = TU 108, Berlin, 1972, p. 72-78.

2° Moyen-âge. — J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'obéissance au moyen-âge*, RAM, t. 41, 1965, p. 125-143. — J. Leclercq et G. Gaertner, *S. Bernard dans l'histoire de l'obéissance monastique*, dans *Anuario de Estudios Medievales*, t. 2, Barcelone, 1965, p. 31-62. — B. Madariaga, *La obediencia según S. Buenaventura*, dans *Verdad y vida*, t. 23, 1965, p. 373-436. — M. Labourdette, *La vertu d'obéissance selon S. Thomas*, dans *Revue thomiste*, t. 57, 1957, p. 626-656. — S. I. Faiola, *Obedience in the Writings of St Lawrence Justinian*, Rome, 1964. — B. Carderi, *Il Trattato della perfetta obbedienza di Fra Paolino Bernardini O. P.* († 1585), dans *Archivio italiano per la Storia della Pietà*, t. 2, 1959, p. 285-305.

3° Obéissance ignatienne. — P. Blet, *Les fondements de l'ob. ignat.*, AHSI, t. 25, 1956, p. 514-538. — M. M. Espinosa-

Polit, *La obediencia perfecta. Comentario a la Carta de la obediencia de S. I. de L.*, 2e éd., Mexico, 1961. — G. Soballa, *Gehorsam und Freiheit in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu*, GL, t. 34, 1961, p. 366-373. — I. Iparraguirre, *Perspectivas ignacianas de la obediencia*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 21, 1962, p. 71-93. — H.-A. Parenteau, *La notion d'obéissance aveugle d'après S. I. de L.*, RAM, t. 38, 1962, p. 31-51, 170-196. — C. Palmés de Genover, *La obediencia religiosa ignaciana*, Barcelone, 1963. — P. Penning de Vries, *Geweten en gehoorzamheid in de Gemeenschap van Jesus*, dans *Tijdschrift van Geest. Leven*, t. 20, 1964, p. 481-512. — L. Mendizabal, *Sentido intimo de la obediencia ignaciana*, dans *Manresa*, t. 37, 1965, p. 53-76; *Naturaleza del orden de subordinación... por S. I.*, p. 113-140. — J. Iturrioz, *Dos lineas de « obediencia » en la Compañia de Jesús*, *ibidem*, t. 43, 1971, p. 59-78. — O'Gorman, *Jesuit obedience from life to law*, Manille, 1971. — A. Ravier, *Ignace de L. fonde la Compagnie de Jésus*, coll. Christus 38, Paris, 1974.

4° Problèmes actuels. — M. Llamera, *La crisis actual de la obediencia y las razones tradicionales y ignacianas de su necesidad*, dans *Teologia espiritual*, t. 1, 1957, p. 417-452; t. 2, 1958, p. 11-42. — H. Waach, *Religiöser Gehorsam. Ein Zeitproblem*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 5/2, 1959, p. 141-154. — J. Arago, *En torno a la obediencia religiosa. Algunos aspectos psicológicos y teológicos*, dans *Manresa*, t. 33, 1961, p. 323-340. — A. Brunner, *Religiöser Gehorsam heute*, GL, t. 37, 1964, p. 177-184. — B. Leeming, *The Mysticism of Obedience*, Boston, 1964. — O. Rousseau, M. Olphe-Galliard, etc., *L'obéissance*, coll. Problèmes de vie religieuse, Paris, 1965 (rééd.). — I. Hausherr, *L'obéissance religieuse. Théologie de la volonté de Dieu et obéissance chrétienne*, Toulouse, 1966; trad. esp., Bilbao, 1968. — D. Dubarle, *Un nouveau style d'obéissance*, Paris, 1968. — F.-X. Hanin, *Autorité et obéissance hier et aujourd'hui*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 31, 1969, p. 109-123. — L. Gutiérrez, *Renovación doctrinal y práctica de la obediencia religiosa*, dans *Claretianum*, t. 11, 1971, p. 139-209. — A. Turrado, *Teologia, antropologia y consejos evangélicos*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 12, 1971, p. 7-65; t. 13, 1972, p. 9-32; t. 14, 1973, p. 9-40. — *Autorità ed obbedienza nella vita religiosa*, Milan, 1978. — *L'obéissance chrétienne*, dans *Concilium*, n. 159, 1980.

Voir aussi les commentaires en diverses langues de la constitution conciliaire *Perfectae caritatis* et des documents annexes (vg celui de J.-M. Tillard, dans *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, coll. Unam Sanctam 62, Paris, 1967, p. 449-484).

Les diverses encyclopédies religieuses ont un article sur le sujet. Mentionnons seulement RAC, *Gehorsam*, t. 9, 1974, col. 390-430 (K. S. Frank) et DIP, t. 6, 1980, col. 491-494 (G. Odoardi).

Voir, dans le DS, les art. *Abandon*, *Conformité à la volonté de Dieu*, *Docilité*, *Église* (conclusion), *Fidélité*, *Foi*.

Jean-Marie-R. TILLARD.

OBERLIN (JEAN-FRÉDÉRIC), pasteur, 1740-1826. — Né le 31 août 1740 à Strasbourg, Jean-Frédéric Oberlin fit ses études de théologie protestante dans sa ville natale et devint en 1767 pasteur de la paroisse luthérienne de Waldersbach au Ban-de-la-Roche. Il œuvra durant cinquante-neuf ans dans cette vallée des Vosges alsaciennes. La mort de sa femme en 1783 et la Révolution française qu'il accueillit favorablement ont été des événements marquants de sa vie.

Partant des réalisations de son prédécesseur Jean-Georges Stuber (1722-1797), Oberlin accomplit une œuvre scolaire et sociale originale.

Intéressé par l'initiative personnelle d'une paroissienne, Sara Banzet, il institutionalisa (bien avant la création des salles d'asile en France) des sortes d'écoles maternelles, les « poêles à tricoter », pour lesquelles il utilisa du personnel féminin, « les conductrices de la tendre enfance », dont Louise Scheppler devint la plus célèbre.

Aux adultes, qui ne parlaient que le patois vosgien, il apprit le français et monta à leur intention une bibliothèque populaire, la plus ancienne connue : de cent volumes au temps de Stuber, elle finit par en compter cinq cents. Adaptant les acquis de la science à la région et aux habitants, il améliora les conditions de vie de ses paroissiens par le développement de l'agriculture et de l'artisanat, la mise en place de caisses d'épargne et de prêt, la construction de routes et de ponts, etc. Son humanisme social inspira une lignée d'héritiers spirituels, parmi lesquels Gustav Werner en Allemagne et Daniel Legrand, le précurseur de la législation internationale du travail, en France, méritent surtout mention.

Pasteur luthérien ouvert aux théologies non conformistes, qui en son temps défendaient l'idée du surnaturel contre toute simplification de la religion, Oberlin se caractérise par une foi profonde en l'autorité de la Bible et une piété mystique dont les inspirations sont à chercher du côté de théologiens comme Bengel, Zinzendorf, Lavater, et du côté de spiritualistes comme Swedenborg, dont Oberlin corrigeait la vision du « ciel » par sa lecture des Écritures. Oberlin n'a rien publié. Cependant, de nombreux sermons et lettres, tant en français qu'en allemand, des notes de lecture, ses annales et des notices sur divers sujets, comme les rêves, sont conservés, en particulier aux Archives municipales de Strasbourg et au Musée Oberlin de Waldersbach.

Mort le 1er juin 1826 à Waldersbach, celui qui aimait se dénommer « ministre du culte catholique évangélique » et qui a été appelé « papa Oberlin », est devenu par sa spiritualité profonde et son engagement concret un modèle du service chrétien dont l'influence reste féconde. De nombreuses œuvres éducatives ou sociales dans le monde portent son nom, comme aussi une ville aux États-Unis dans l'état d'Ohio.

Henri-Gottfried Oberlin (fils de Jean-Frédéric), *Propositions géologiques... description géognostique... du Ban de la Roche*, Strasbourg, 1806. — D.-E. Stoeber, *Vie de J.-F. Oberlin*, Paris-Strasbourg-Londres, 1831. — C. Leenhardt, *La vie de J.-F. Oberlin de D.-E. Stoeber refondue..., complétée et augmentée de nombreux documents inédits*, Paris-Nancy, 1911. — E. Parisot, *Un éducateur mystique, J.-F. O.*, Paris, 1905.

W. Heinsius, *J. F. Oberlin und das Steintal*, Lahr, 1956. — H. Gutfeld, *J. F. O.*, Vienne (1968), avec importante bibliographie commentée. — John W. Kurtz, *John Fr. Oberlin*, Boulder, U.S.A., 1976. — E. Psczolla, *J. F. O.*, Gütersloh, 1979, avec de nouvelles perspectives bien fondées dans leur développement historique.

Gustave KOCH.

OBICINO (BERNARDIN), franciscain, † 1631. — Né à Ameno (diocèse de Novare), Bernardino Obicino entra chez les frères mineurs de la province observante de Milan. Il y fut lecteur en théologie et prédicateur général. Passé à la custodie des « Riformati » de Brescia, il en fut élu deux fois custode (1598 et 1616) et fut aussi commissaire visiteur en diverses provinces. Nommé évêque de Vicence, il mourut le 14 janvier 1631 (et non 1621), avant d'avoir été consacré.

Ses publications les plus importantes sont une copieuse série de sermonnaires qui visent à l'enseignement des éléments fondamentaux de la vie chrétienne : les fins dernières, les commandements, les sacrements, les vertus, etc. La matière y est distribuée selon les évangiles des dimanches et fêtes de l'année liturgique. Des tables diversifiées facilitent la recherche des points particuliers.

Au *Regno Christiano* (Brescia, 1610), dédié au cardinal Frédéric Borromée, archevêque de Milan (1595-1631), firent suite : *Discorsi ovvero sermoni sopra gli evangelii di tutte le domeniche dell'anno, ferie di quaresima et feste principali* (Venise, 1613); — *Omelie sopra tutti gli evangelii della quaresima* (Brescia, 1616); — *Brevi sermoni per ogni giorno della quaresima* (Brescia, 1618); — *Discorsi ovvero sermoni sopra gli evangelii di tutte le domeniche dell'anno et feste principali* (Brescia, 1620); c'est probablement une 2e éd. car l'approbation du Ministre général Archangelo da Messina est datée du 11 avril 1611; — *Il paradiso della gloria dei santi* (Venise, 1621; Brescia, 1626); — *Sacrum Dei Templum, sive sermones varii pro sanctis, aliisque anni temporibus* (Venise, 1621); — *Templum sacrum de festis B.V., sive sermones communes...* (Venise, 1621).

B. Obicino a laissé aussi plusieurs ouvrages de théologie ascétique ou morale : une traduction italienne du *Speculum disciplinae* de Bernard de Besse (*Specchio di disciplina del serafico dottore S. Bonaventura*, Brescia, 1602); — un traité sur la confession, *Specchio della confessione* (Bergame, 1604); — sur les fins dernières, *Tractatus de quatuor novissimis* (Bergame, 1601 et 1610); — une œuvre de controverse sur l'Assomption, *Dell'Assunzione e della Natività della beata Vergine* ; — un commentaire sur les psaumes de la pénitence, *Lezioni morali sopra i sette salmi penitenziali*. L. Wadding et Jean de Saint-Antoine signalent encore trois volumes de méditations et un recueil de sentences des écrivains ecclésiastiques.

Le *Regno Christiano* (Brescia, 1610), qui se présente sous la forme de 44 courts traités, et non sous forme de sermons (bien qu'un Index montre comment s'en servir pour la prédication), aborde des sujets comme l'amour de Dieu et du prochain (tr. 13-15), la prière (tr. 28-29), le Saint-Sacrement et la communion (tr. 35-39), la Passion du Christ (tr. 40-41); on n'y remarque ni des accents très personnels, ni même une doctrine très profonde; d'après ces sondages, il semble qu'Obicino n'ait pas été un auteur spirituel original. Il puise ses autorités dans la Bible et chez les Pères.

Wadding-Sbaralea, Rome, 1906, p. 42; *Supplementum*, t. 1, 1908, p. 136; — Joannes a S. Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 211-212; — D. de Gubernatis, *Orbis Seraphicus*, t. 2, Lyon, 1685, p. 366-367; — Constantinus a Valle Camunia, *Scriptores O. M. Strict. Obs. Reformatorum Provinciae Brixensis*, Brescia, 1884, p. 13-18, 121-127; — P. M. Sevesi, *Martyrologium Fratrum Minorum Provinciae Mediolanensis*, Seroni, 1929, p. 6; *L'Ordine dei Frati Minori*, Parte 2a, t. 1, Milan, 1958, p. 240.

Jérôme Poulenc.

OBLATION. Voir Offrande.

OBLATS (instituts religieux). — Parmi les principaux, relevons les *Oblats des SS. Ambroise et Charles*, fondés par Charles Borromée † 1584 (DS, t. 2, col. 692-700); — les *Oblats missionnaires de Rho*, fondés par G. M. Martinelli † 1727 (t. 10, col. 711-712); — les *Oblats de Marie-Immaculée*, fondés par E. de Mazenod † 1861 (t. 10, col. 869-871); — les *Oblates de l'Assomption*, fondées par E. d'Alzon † 1880 (t. 1, col. 411-421); — les *Oblats* et *Oblates de S. François de Sales*, fondés par Marie-Fr. de Sales Chappuis † 1875 (t. 2, col. 496-498) et L.-A. Brisson † 1908 (t. 1, col. 1962-1966); — les *Oblates de Béthanie*, fondées par Eugène Prévost † 1946.

Il existe de nombreux instituts religieux d'Oblates bénédictines et quelques-uns d'augustines.

EC, t. 9, 1952, col. 26-32. — NCE, t. 10, 1967, p. 609-614. — Voir surtout DIP, t. 6, 1980, col. 559-654.

OBLATURE. — 1. *Le terme « oblat » et son histoire.* — 2. *Temps modernes.* — 3. *Statuts des oblats.*

Nous laissons de côté ici les diverses formes d'oblature que l'on trouve dans certaines familles religieuses autres que l'oblature séculière bénédictine.

Au sens moderne du terme, l'oblature dans l'Ordre de saint Benoît offre une certaine analogie avec les Tiers-Ordres; c'est l'institution par laquelle un séculier, clerc ou laïque, fait profession de pratiquer la Règle de saint Benoît selon le mode propre à son état de vie, dans l'appartenance spirituelle à un monastère déterminé.

Sous cette forme, l'oblature est une institution relativement récente; un bref de Léon xiii, du 18 juin 1898, l'a rendue officielle et les Statuts en ont été approuvés par un décret de la Congrégation des Évêques et Réguliers du 23 juillet 1904; mais il a existé dans le passé plusieurs formes d'affiliation de séculiers à un monastère.

1. Le terme « oblat » et son histoire. — « Oblat » est appliqué d'abord aux enfants offerts par leurs parents aux monastères. Saint Benoît décrit dans sa Règle le mode de cette offrande et son caractère irrévocable (c. 59, *De Filiis nobilium vel pauperum qui offeruntur*).

Sur les origines de l'institution et les effets de l'oblation en Occident à partir du 6e siècle, voir A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît, Commentaire historique et critique*, t. 6, SC 186, Paris, 1971, p. 1355-1368. — Sur son évolution et la pensée de saint Benoît, voir aussi : R. Riepenhoff, *Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstituts*. Ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens, Münster, 1939. — A. Lentini, *Note sull'oblazione dei fanciulli nella Regola*, dans *Studia Anselmiana*, t. 18-19, 1947, p. 197-225. — I. Stegmann, *Die Verbindlichkeit der Oblation nach der Regula Benedicti*, dans *Benedictus, der Vater des Abendlands, 547-1947*, St Ottilien, Munich, 1947, p. 119-138.

Dès le 7e siècle, divers documents attestent la présence dans les monastères de séculiers non liés par l'engagement de la profession monastique, mais partageant à des degrés divers la vie des moines et portant fréquemment l'habit, depuis les *matricularii* jusqu'aux *famuli* dont le nom recouvre des statuts fort divers.

A partir du 11e siècle, le nom d'oblat est donné à des adultes, faisant don, en tout ou en partie, de leurs biens à un monastère et prononçant entre les mains de l'abbé une promesse d'obéissance. Il est très difficile de faire l'histoire de la *familia* monastique, car chaque époque, chaque région et presque chaque monastère ont eu leurs institutions propres et se sont comportés différemment. L'objet de cette notice étant de traiter des oblats séculiers, on parlera seulement des catégories vivant en dehors du monastère.

Pour les oblats réguliers (ou assimilés), consulter principalement : R. Chasles, *Étude sur l'institution monastique des frères convers et sur l'oblature au moyen âge*, thèse de l'École des Chartres non publiée, 1906; cf. *Positions des thèses*, 1906, p. 43-49. — M.-P. Deroux, *Les origines de l'oblature bénédictine*, Ligugé, 1927 (recension critique de G. Le Bras, dans *Revue historique du Droit français et étranger*, 1930, p. 125). — J. Marchal, *Le droit d'oblat. Essai sur une variété de pensionnés monastiques*, coll. Archives de la France monastique 2, Ligugé-Paris, 1955. — *Analecta Juris Pontificii*, 8e série, t. 4/2,

1866, col. 2191-2235. — Ph. Hofmeister, *Die Klaustral-Oblaten*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 72, 1961, p. 5-45.

U. Berlière (cité *infra*), essayant d'ordonner le matériel documentaire important relatif aux séculiers liés d'une certaine manière à un monastère, a proposé, en systématisant à l'extrême, de distinguer quatre classes d'oblats; ce sont des catégories commodes pour l'exposition, mais dont il ne faut pas être l'esclave et qui ne coïncident pas toujours chronologiquement.

1) Les laïques, hommes et femmes, qui se dévouaient au service d'une communauté et vivaient auprès des monastères; on les appelait *oblati*, *donati*, *condonati*, *deodandi*, *familiares*, *commissi*, *devoti*, *conversi*, *oblatarii*, *hospites*, *offerti*. Ils renonçaient au monde, recevaient un habit religieux, donnaient partie ou totalité de leurs biens et venaient vivre dans le voisinage du monastère. Des familles entières ont adopté ce mode de vie. Les premiers témoignages remontent au 10e siècle. La promesse d'obéissance à l'abbé semble avoir été obligatoire; elle engageait à vie, mais le supérieur pouvait délier; l'abbé pouvait autoriser les oblats de cette sorte à continuer à vivre chez eux. Le 3e Concile du Latran (1179) a distingué les oblats qui donnent leurs biens et ceux qui en conservent la propriété (c. 9; Mansi, t. 22, col. 23). Le 4e Concile du Latran (1215) distingue entre les oblats proprement dits et tous les autres familiers (c. 57); il a précisé en effet que, par oblat, il fallait aussi entendre ceux qui continuaient à vivre dans le monde après avoir abandonné tous leurs biens à un monastère et s'en être réservé seulement l'usufruit; ils pouvaient porter un habit séculier, mais leur appartenance devait se reconnaître à un signe particulier (Mansi, t. 22, col. 1046).

2) Ceux qui s'asservissaient volontairement à un monastère, en restant dans leur famille et en conservant la propriété et l'usage de leurs biens, versant seulement un cens récognitif. On les nommait *sainteurs* ou *serfs des quatre deniers*, à cause des quatre deniers qu'ils plaçaient sur leur tête avant de les déposer sur l'autel.

3) Ceux qui faisaient donation de leurs biens à un monastère, à charge pour celui-ci d'assurer leur subsistance; ils vivaient soit à proximité du monastère, soit chez eux au loin.

4) Enfin les séculiers faisant donation de leurs biens pour les recevoir ensuite à titre de bénéfice ou en en réservant l'usufruit.

Le plus souvent les laïques se contentaient de faire une donation en demandant aux moines la participation aux biens spirituels et aux bonnes œuvres.

U. Berlière, *Les oblats de S. Benoît au moyen âge*, dans *Messager des fidèles*, Maredsous, t. 3, 1886, p. 55 svv, 107 svv, 156 svv, 209 svv, 249 svv; *Les fraternités monastiques et leur rôle juridique* (Mémoires de l'Académie royale de Belgique... Lettres, 2e s., t. 11), 1920; *La familia dans les monastères bénédictins au moyen âge* (même coll., t. 29/2), 1931. — G. Heigl, *Die weltlichen Oblaten des hl. Benediktus*, dans *Studien aus den Benediktiner Orden*, t. 2, 1885 (à part, Brünn, 1889; 2e éd., 1897). — P. Cacheux, *Les « Rendus » normands au moyen âge*, Saint-Lô, 1910. — P. Bernard, *Études sur les esclaves et les serfs d'Église en France, du 6e au 13e siècles*, Paris, 1919. — E. Lesne, *Les donations à charge de pension alimentaire du 8e au 11e siècles*, dans *Mélanges de philologie et d'histoire* (Facultés catholiques de Lille), t. 32, 1927. — E. Beck, *Confraters and Oblates, Past and Present*, dans *Dublin Review*, t. 152, 1933, p. 53-69. — J. Hourlier, *L'âge classique (1140-1378). Les Religieux* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, t. 10), Paris, 1974, p. 266-269.

Si l'on pouvait dégager un aspect commun à toutes les formes médiévales d'oblature, il faudrait dire qu'un acte de désappropriation effective est toujours requis; l'oblat se donne au monastère en apportant quelque chose de ses biens ou sa propre liberté; cela lui est commun avec le moine; mais chez lui la démarche de pauvreté individuelle ne le conduit pas généralement jusqu'à l'incapacité radicale de posséder ou de disposer de ses biens.

Cette forme d'oblature devait pratiquement cesser avec le moyen âge. Passé le 16e siècle, il est très rare que l'on rencontre encore des témoignages à son sujet; on peut signaler une survivance en Suisse aux 17e et 18e siècles. Les archives du monastère d'Einsiedeln possèdent une douzaine de contrats d'oblature de 1609 à 1780 : en échange d'une certaine somme ou de la donation de biens immeubles, le monastère se chargeait de l'entretien des oblats, mais ceux-ci ne faisaient généralement pas de vœux; cf. Th. Jüngt, *Die Pfründoblaten des Stiftes U.L.F. von Einsiedeln im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert*, dans *Benediktinische Monatschrift*, 1925, p. 219-224.

Aux temps modernes, l'oblature régulière continue à être une institution vivante, maintes fois attestée, mais l'oblature séculière est rare. Selon Thomas Allen, elle aurait été fréquente dans les monastères anglais avant la Réforme; après la suppression de ces derniers, une association d'oblats fut créée à l'abbaye d'Afflighem en Belgique (*An Introduction to the Oblates of St Benedict*, dans *Benedictines*, t. 31, 1976, p. 90-99).

On sait comment Étienne Le Camus † 1707 (DS, t. 9, col. 460-462), évêque de Grenoble, devint oblat; ayant demandé à Innocent xi l'autorisation de faire des pénitences extraordinaires, le pape lui donna pour mesure celles que l'on observait dans la Congrégation de Saint-Maur; Le Camus fit profession à Saint-Robert de Cornillon en 1681, promettant d'observer la Règle de saint Benoît telle qu'on la pratiquait à Saint-Maur, dans la mesure compatible avec les fonctions épiscopales (Ed. Martène, *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, éd. G. Charvin, t. 6, Ligugé-Paris, 1937, p. 8-9).

L'oblature séculière est accordée aussi par certains monastères italiens; l'une des plus célèbres oblates de cette époque est Hélène Cornaro (1646-1684), de Venise, qui avait pris, en 1678, ses grades de docteur en philosophie après une soutenance publique à la cathédrale de Padoue (U. Berlière, *Une oblate bénédictine au 17e siècle*, dans *Messager des fidèles*, t. 5, 1888, p. 512-515).

2. L'oblature moderne. — Le renouveau monastique du 19e siècle est à l'origine d'une autre conception de l'oblature et de son essor. Au temps de Prosper Guéranger, abbé de Solesmes (1805-1875 ; DS, t. 6, col. 1097-1106), d'assez nombreux prêtres et fidèles avaient témoigné du désir de vivre en union de prières avec les communautés qu'il avait fondées; Guéranger leur donna le nom d'oblats; il les agrégeait à sa famille monastique par le moyen de la bénédiction d'un habit particulier avec des prières tirées du rituel monastique; la formule d'agrégation était octroyée sans vœux ni promesses de la part de l'oblat. A la veille de sa mort, l'abbé de Solesmes dicta quelques instructions sous le titre *L'Église ou la société de la louange divine* (Angers, 1875), destinées aux fidèles associés « qui se proposent pour but de reconnaître les bienfaits que Dieu nous confère par son Église, et de se tenir unis à elle toujours plus étroitement, afin de l'être plus à son divin Époux ». Il ne leur proposait rien d'autre que de puiser à la grande tradition de l'Église par la participation à sa

liturgie et la pratique des sacrements dans la pleine intelligence de leurs richesses; c'était l'esprit même de son *Année liturgique* dont l'opuscule voulait dégager les idées directrices en quelques paragraphes.

L'abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes, Cécile Bruyère † 1909 (DS, t. 1, col. 1972-1974), y ajouta quelques conseils aux prêtres « qui auraient la dévotion d'entrer dans l'Association dont il a été parlé ».

De son côté, Dom Casaretto (1810-1878), créateur de la Congrégation dite de la Primitive observance, obtint pour les oblats un certain nombre de privilèges et la reconnaissance de leur existence comme institut (1871). Et, lorsque Léon XIII eut fédéré les Congrégations bénédictines (cf. art. *Monachisme*, DS, t. 10, col. 1591), le premier Primat, Hildebrand de Hemptinne, abbé de Saint-Anselme à Rome, lui demanda d'étendre les indulgences, grâces et privilèges accordés, à tous les oblats séculiers de toutes les Congrégations de l'Ordre (Bref du 18 juin 1898). Des Statuts furent mis à l'essai, puis approuvés par saint Pie X le 18 juillet 1903 (Décret du 23 juillet); cf. Hadelin de Moreau, *Dom Hildebrand de Hemptinne... (1849-1913)*, Paris-Maredsous, 1930, p. 217-220.

La condition des oblats était officiellement définie dans le sens indiqué par Guéranger; mais désormais l'oblation comporte une promesse explicite, avec lecture d'une charte dont la formulation, bien qu'il ne s'agisse pas de vœux, est proche de la charte de profession des moines; cette promesse ne peut être émise qu'après un temps de probation ou noviciat, qui débute par une vêture ou remise du scapulaire, elle-même précédée par un postulat.

Depuis le Concile Vatican II, le Statut de Dom de Hemptinne, qui avait été légèrement retouché en 1927 pour être harmonisé avec la législation du nouveau Code de Droit canonique, a été remis à l'étude; en 1969 l'Abbé Primat proposait de nouveaux Statuts qui peuvent être adoptés et suivis en tenant compte des coutumes particulières de chaque monastère, mais qui n'ont fait l'objet d'aucune approbation formelle de la part de la Congrégation des Religieux.

3. Les Statuts des oblats. — Le but de l'oblature est de vivre plus parfaitement la vie chrétienne selon l'esprit de la Règle de saint Benoît, mais sans ajouter de nouvelles obligations pour la pratique. L'oblat cherche Dieu, comme le moine, et tend à développer sa vie spirituelle dans l'exercice de son devoir d'état pour parvenir à l'esprit de prière; il y est aidé par la liturgie à laquelle il participe, par l'étude de la Règle, par la *lectio divina* faite dans l'Écriture Sainte et les œuvres des maîtres de la vie spirituelle. La communion avec le monastère de son oblation est un secours puissant pour l'aider dans sa tendance à la perfection de son état. Les moyens ne sont pas ceux de la vie monastique elle-même, mais ils s'en inspirent; le monastère fait bénéficier ceux qui l'approchent de l'expérience spirituelle dont il vit.

On demande à l'oblat d'entrer dans l'esprit de prière et de pénitence, d'observer exactement la chasteté de son état, d'avoir un grand attachement à l'Église hiérarchique et à l'enseignement de l'évêque de Rome, d'acquérir enfin un authentique sens de la pauvreté et l'amour effectif des pauvres. On lui recommande en priorité ses devoirs envers sa famille.

La récitation quotidienne de la Liturgie des Heures, du Petit Office de Notre Dame ou d'une partie de l'Office est recommandée, ou bien celle du chapelet ou de l'Office des oblats. « Le directeur des oblats pourra, pour un motif raisonnable, remplacer ces prières par d'autres, même plus brèves ».

L'oblature n'est pas réservée aux monastères de moines; les abbayes de moniales ont aussi leurs oblats. Mais les cisterciens ignorent l'oblature séculière. La physionomie de l'oblature n'est pas absolument identique d'un monastère à l'autre; certains monastères insistent sur le lien personnel et individuel de l'oblat avec son monastère; d'autres regroupent les oblats en fraternités avec des réunions périodiques.

L'influence des oblats sur leurs milieux respectifs a été grande; le succès du mouvement liturgique et le retour à une spiritualité qui s'inspire des grands enseignements de celle-ci et de la pratique sacramentelle de l'Église, leur doivent une contribution importante. A la fin du 19e siècle, le converti K.-J. Huysmans (1848-1907; DS, t. 7, col. 1204-1207) fait découvrir à un public nombreux la grandeur et la beauté de la liturgie catholique; lui-même fait de l'oblature l'un des thèmes majeurs de sa trilogie, partiellement autobiographique : *En Route* (1895), *La Cathédrale* (1898), *L'Oblat* (1903).

Voir O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique* depuis le début du 19e siècle jusqu'au pontificat de Pie X, coll. Lex orandi 3, Paris, 1965, p. 182-185; — R. Baldick, *La vie de J. K. Huysmans*, trad. M. Thomas, Paris, 1958, p. 313-337, ch. 5 : L'oblat. — Une autre personnalité dont le rôle fut considérable à son époque pour la diffusion de l'oblature fut Dom J. Besse, moine de Ligugé, fixé à Paris auprès de l'abbaye Saint-Louis du Temple (1861-1920).

C'est surtout par le biais de la liturgie que les âmes ont été attirées vers l'oblature, plus généralement que par l'esprit de solitude et de séparation du monde ou encore l'estime pour la vertu d'obéissance. « Il me semble que tout esprit qui a l'attrait de la solitude s'adresse à un monastère dans une oblature humble et anonyme », écrit cependant Jean Guitton. « En ce lieu il trouve un centre pour la gravitation de ses désirs et en même temps une limite au sens que les géomètres donnent à ce mot. Ce n'est pas qu'il souhaite la solitude monastique, puisque sa vocation l'a placé dans les travaux du monde... Mais le lieu de la solitude consacrée est le lieu où il désirerait passer les derniers jours de sa vie, le lieu intermédiaire entre la mouvance de la terre et l'architecture du ciel » (J. Guitton, *Les Moniales*, Limon, 1966, Préface, p. XIII).

P. Guéranger, *L'Église ou la société de louange divine. Les oblats séculiers de l'Ordre de saint Benoît*, Paris, 1910. — A. du Bourg, *Saint Benoît et son culte*, Manuel de piété spécialement destiné aux oblats séculiers de l'Ordre de saint Benoît, Tournai, 1899. — *Petit Manuel des oblats olivétains*, Mesnil-Saint-Loup, 1890. — Ét. Tillieux, *Les oblats séculiers de l'Ordre de saint Benoît*, Bruges, 1911. — J. Besse, *Les oblats de saint Benoît*, Paris, 1918. — P. Chauvin, *L'oblature dans l'Ordre de saint Benoît*, Paris, 1922. — *Les oblats séculiers de l'Ordre de saint Benoît*, Lophem-lès-Bruges, 1923. — A. Azcarate, *Tesoro del oblato benedictino*, Buenos Aires, 1930. — *Il libro dell' oblato benedettino*, Roma, 1934. — G. A. Simon, *La Règle de saint Benoît commentée pour les oblats de son Ordre*, Saint-Wandrille, 1947 (3e éd.). — G. Salvi, *Gli oblati benedettini*, dans *Rivista Storica Benedettina*, t. 21, 1952, p. 89-169. — H. Mannocci, *Gli oblati dell'abbazia di S. Giovanni in Parma*, *ibidem*, t. 23, 1954, p. 47-62, 132-149. — J. Holt, *De Oblaten in het Benedictijnse geestelijke leven*, dans *Benedictijns Tijdschrift*, t. 17, 1954, p. 77-85. — J. M. Teinboud, *De plaats van de Oblaten in dez tijd*, *ibidem*, p. 86-94. — F. Visser, *Geschiede-*

nis van de instelling der Benedictijnse Oblaten, ibidem, p. 95-100. — J. de Longny, *A l'ombre des grands Ordres*, Paris, 1937, p. 327-352. — *Lettre de Ligugé*, n. 146, 1971. — J. Guilmard, *Les oblats séculiers dans la famille de saint Benoît*, Solesmes, 1975. — André Pinet et un groupe d'oblats, *Le Message de saint Benoît et les laïcs*, Fleury, 1979.

Voir les rapports sur l'état actuel de l'Oblature bénédictine en Allemagne, France et Italie dans la revue *San Benedetto*, 1978, n. 6. — Sur les oblats rattachés à l'ordre des servites, voir l'art. de D. M. Montagna, dans *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, t. 28, 1978, p. 249-270. — DIP, t. 6, 1980, col. 654-676.

DS, art. *Conversi*, t. 2, col. 2218-2224.

Guy-Marie Oury.

OBREGON (Bernardin de), fondateur des *Siervos de los Pobres*, 1540-1599. Voir DS, t. 10, col. 1247. — DIP, t. 6, 1980, col. 678.

OBSERVANCES. Voir les articles *Coutumiers* (DS, t. 2, col. 2454-2459), *Directoire* (t. 3, col. 1214-1216), *Directoires spirituels* (col. 1216-1222), *Disciplina* (surtout col. 1295-1300), *Règles*.

OCCUPATION. — Divers textes spirituels français des 17e et 18e siècles parlent d'occupation intérieure, chrétienne, dévote, etc. Ces expressions font entrer le mot occupation dans le vocabulaire spirituel, bien qu'il n'y ait pas grande importance, comme état, esprit, nuit, etc. Il ne semble pas que le latin des spirituels ait donné à *occupatio* une signification typique.

Le mot dérive de *capere : ob-capere*, prendre à l'encontre de quelque chose ou de quelqu'un. Ce sens est visible dans le *Thesaurus linguae latinae* (t. 9, 2, Berlin, 1973, col. 381-382) et dans le *Novum glossarium mediae latinitatis* (fasc. O-Ocy, éd. F. Blatt, Copenhague, 1975, col. 275-277).

Dans l'ancien français (cf. F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, t. 5, Paris, 1888, p. 563), occuper signifie empêcher, entraver, encombrer, endommager, attaquer; de même au 16e siècle (E. Huguet, *Dictionnaire de la langue française du 16e s.*, t. 5, Paris, 1961), il a le sens de s'emparer de, ravir, enfermer. Ces remarques éclairent les emplois du mot dans les textes que nous citerons. En effet, il va y recevoir la signification d'une activité, mais aussi, au sens passif, de quelque chose qui saisit l'homme et l'absorbe mentalement ou corporellement.

1. Occupatio et ses dérivés sont employés presque toujours sans signification spirituelle ou même morale, même dans des contextes qui s'y prêteraient; *occupatio* garde le sens assez neutre et général d'activité, bonne ou mauvaise, favorable ou nuisible selon les cas. Parfois, *occupatio* entre dans des expressions signifiant un obstacle à la vie spirituelle (vg Bernard de Clairvaux, *De consideratione* I, 3 et III, 5, dans *Opera*, éd. J. Leclercq et H.-M. Rochais, t. 3, Rome, 1963, p. 396 et 434).

1° Cependant s'occuper à une fonction, à un travail des mains ou de l'esprit, est recommandé comme permettant d'éviter l'oisiveté. Ainsi la *Règle* de saint Benoît : « Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus, occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina » (53, 18; cf. 35, 1 et 5; 42, 7; 48, 7; texte repris par Grimlaïc, *Regula solitariorum* 40, PL 103, 631).

2° Grimlaïc (9e-10e s.; DS, t. 6, col. 1042-1043) explique que la vie contemplative suppose la « vacatio ab omnibus occupationibus saeculi » (8, PL 103, 586c) et que demeure loin de Dieu l'esprit de celui qui « in orationibus cogitationibus saeculi fuerit occupatus » (31, 620a). Dans les deux cas, le mot semble avoir le sens principal d'être occupé, de préoccupations, d'intérêts, de soucis.

De même chez Hugues de Saint-Victor, *occupatio* employé seul prend la signification d'obstacle à la vie spirituelle; à propos de la méditation « sur les mœurs », il écrit : « occupatio est ad dissipationem... Per occupationem tranquillitas dissipatur » (*De meditatione* III, 7, SC 155, 1969, p. 56); à propos de la *lectio divina* : « Christiano philosopho lectio exhortatio debet esse, non occupatio, et bona desideria pascere, non necare » (*Didascalicon* V, 7, PL 176, 795a; éd. critique C.H. Buttimer, Washington, 1939, p. 106). Ici le mot comporte la nuance d'une préoccupation de l'intelligence étrangère au but spirituel recherché, et donc néfaste. On trouve le même sens, à propos de la prière, dans la traduction latine par Cerbanus du *De caritate* de Maxime le confesseur : « Non autem orat sine occupatione, qui alicui terrenorum mentem habet affixam » (II, 5; éd. A.B. Terebessy, Budapest, 1944).

On trouve chez saint Bernard des utilisations analogues, en particulier à propos du souci du corps et de ses besoins (*De praecepto* 60, éd. citée, t. 3, p. 293; *Sermo I in Septuagesima* 5, t. 4, 1966, p. 348).

Chez Guillaume de Saint-Thierry, les utilisations du mot sont plus révélatrices. Ainsi se plaint-il de ce que sa sollicitude pour ses frères « occupationum suarum caligine obscuravit interioris speciem puritatis » (*Expositio super Cantica* 51, SC 82, 1962, p. 144); il éprouve ici la tension des exigences de la charité fraternelle et de la contemplation. Le mot, dans l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* (SC 223, 1975), signifie la préoccupation, l'absorption de la pensée ou les images engrangées dans la mémoire : « Lui qui aspire à la liberté (il s'agit de l'homme « animal » et de son impuissance) ne peut se débarrasser des représentations malsaines..., fruit de ses penchants, non plus que des pensées coupables, absorbantes (*occupatorias*) ou frivoles qu'elles font jaillir de toute part » (n. 63, p. 59). Et, à propos de l'homme « spirituel » et de la pensée de Dieu que suscite en lui l'Esprit saint, Guillaume enseigne : « Cette manière de penser... ne dépend pas du vouloir du penseur, mais du bon plaisir du Donateur... Mais il est au pouvoir de l'homme d'y préparer constamment son cœur. Qu'il dégage à cet effet sa volonté des affections étrangères; sa raison, son intelligence de toute préoccupation; sa mémoire des occupations inutiles, embarrassantes, voire même quelques fois nécessaires » (n. 251, p. 194).

Dans l'œuvre spirituelle de saint Bonaventure, le mot *occupatio* apparaît généralement avec le sens de préoccupation, de distraction ou d'activités indues ou gênant l'esprit; ainsi l'*occupatio* est-elle la première des quatre étapes de la perte du don de force (*Collationes de septem donis* 5, 8, dans *Opera*, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 481A); dans cette *occupatio*, le démon offre, insinue les *delectabilia sensus*, qui bientôt polarisent les pensées, lesquelles suscitent et inclinent les affections, qui entraînent enfin l'homme à agir contre la loi divine.

3° Par ailleurs, dans la 2e *Quaestio disputata* sur la perfection évangélique, l'article 3 discute de la place et du rôle des *opera manualia* chez les religieux; Bonaventure est amené à subdiviser les *opera spiritualia* en *contemplatio*, *praedicatio* et *spiritualis occupatio* (t. 5,

p. 158B); cette expression recouvre l'Office et le service de l'autel, l'aumône des biens spirituels et temporels (ou œuvres de miséricorde) et l'étude (p. 159B).

Plus remarquable le sens que donne à *occupare* Jérôme Nadal sj († 1580; cf. *supra*, col. 3-15) dans son *Dialogus* II (ch. 9 Ratio vocationis Societatis Iesu, éd. M. Nicolau, coll. MHSI, *P. Hieronymi Nadal Commentarii de Instituto S.I.*, Rome, 1962) :

« (Les jésuites) expliquent ainsi le sens de leur vocation : c'est une lumière dans le Christ *occupantem, moventem ac dirigentem* ; par là sont engendrées une impulsion et une force efficace qui, dans l'obéissance à l'Église hiérarchique romaine, font œuvrer au salut et à la perfection des âmes » (n. 97, p. 723-725; en note, p. 724-725, texte analogue dans *Del modo de proceder de la Compañía*, n. 37).

C'est le sens de cette vocation que Nadal « comprend » dans ses oraisons à la lumière du modèle que lui donne Ignace de Loyola (*Orationis observationes*, n. 86, éd. M. Nicolau, coll. MHSI, Rome, 1964, p. 55); et quand il fait oraison sur l'Incarnation, il voit le Verbe comme cette « *claritas* e caelo descendens in mundum et *occupans*, ac virtus divina hominibus indita..., renovatio creaturae in sensu spiritus » (n. 152, p. 66); ceci explique la *claritas in Christo* de la première citation. Il semble qu'*occupans* prend le sens ici d'une saisie permanente, d'une maîtrise intérieure par l'Esprit saint qui habite, possède, et de là meut et dirige.

2. Occupation. — *L'intérieure occupation d'une âme dévote* (Paris 1608; éd. augmentée, Douai, 1617) du jésuite Pierre Coton (DS, t. 2, col. 2422-2432) nous intéresse d'abord par son titre : c'est le premier d'une série d'ouvrages spirituels ou dévotionnels dont le titre s'articule autour du mot occupation. D'autre part, Coton est le chef de file de nombre de spirituels français, en particulier jésuites. Son livre n'est pas un exposé doctrinal, mais un recueil de prières, d'aspirations et d'oraisons, dont la richesse vient de ce qu'il recèle une doctrine du pur amour à travers l'anéantissement de la volonté et de l'amour propres. Cette doctrine est proche de celle de Bérulle (dont Coton est l'aîné d'une dizaine d'années) et s'origine dans l'influence reçue d'Achille Gagliardi † 1607 et du *Breve compendio* (DS, t. 6, col. 53-64).

Ni ce *Breve compendio* (datable de 1588; éd. en 1611), ni le *Brief discours de l'abnégation intérieure* publié par Bérulle en 1597 et qui en est une adaptation (cf. DS, t. 1, col. 1544-1545) n'utilisent le vocabulaire de l'occupation d'une manière notable. Bérulle, par contre, dans la seconde partie de ses *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623) emploie le terme assez fréquemment dans des sens qui évoluent : application, adhérence, être occupé par (au sens passif). Ainsi : « La première occupation de Jésus a été vers Dieu son Père, la seconde... avec sa très sainte Mère (ch. 28, éd. A Molien, *Vie de Jésus*, Juvisy, 1929, p. 215; cf. p. 219, 221, 223; ch. 29, p. 228-230; voir DS, t. 1, col. 1564-1565).

De son côté, en quelques lignes nerveuses et denses, Louis Lallemant, jésuite, situe clairement l'occupation en son sens passif : « Par la grâce sanctifiante, Dieu se fait dans l'âme comme une citadelle où il est retranché (notons la comparaison de type militaire). Par la paix, il fait comme une sortie et s'empare de toutes les facultés... Dieu occupe tout l'intérieur. Ainsi les saints sont aussi unis à Dieu dans l'action que dans l'oraison » (*Doctrine spirituelle* IV, ch. 5 Les fruits du Saint-Esprit, art. 2; cf. VII, ch. 4, art. 8; éd. Fr. Courel, coll. Christus, Paris, 1959, p. 235 et 357; cf. DS, t. 9, col. 131).

Ainsi Bérulle situe l'occupation plutôt comme un attrait intérieur passif dans l'esprit, fût-ce celui de Jésus, tandis que Lallemant en parle plutôt comme de la possession que prend Dieu même de l'âme. Dans cette dernière ligne, on peut relever encore deux de ses disciples directs : Jean Rigoleuc † 1658 (*De l'Obscure nuit de l'âme*, n. 4, dans *La vie du P. J. Rigoleu*, 4e éd., Lyon, 1739, p. 249, etc.; sur ses sources, cf. p. 39) et J.-J. Surin † 1665 (*Les fondements de la vie spirituelle*, Paris, 1667, livre 1, ch. 1; surtout *Guide spirituel* VII, ch. 3 et 5, à propos de l'union et du ravissement, éd. M. de Certeau, coll. Christus, Paris, 1963, p. 288 et 294).

Dans une ligne plutôt analogue à celle de Bérulle, on trouve le capucin Constantin de Barbanson († 1631; DS, t. 2, col. 1634-1641); s'il utilise assez couramment le mot occupation dans les sens les plus divers, on remarque les usages qu'il en fait à propos du passage à la vie mystique : Le dénuement et le détachement ne sont pas « exercice et occupation directe, comme premier et principal, mais... voie, passage... vers le vrai amour et esprit de Dieu » (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, Cologne, 1623, 2e partie, ch. 7; éd. Paris, 1932, p. 201-202); lorsqu'il s'agit d'un état proprement mystique, il parle de Dieu possédant, remplissant, habitant l'âme (2e partie, ch. 12, p. 295, 299, 300, 304), laquelle est immergée, absorbée (p. 303, 328).

Dans la même ligne encore, le jésuite François Guilloré (DS, t. 6, col. 1278-1294) ignore le sens mystique de l'occupation, semble-t-il; « L'occupation de l'âme pendant la communion » (dans *Les progrès de la vie spirituelle*, Paris, 1675, livre 3, instr. 3, p. 471-484) consiste à s'immoler dans le vide de soi à l'exemple du Christ devant son Père, à recevoir la grâce et à souffrir avec Jésus.

Saint Jean-Baptiste de la Salle († 1719; DS, t. 8, col. 802-821) définit l'oraison comme « une occupation intérieure; c'est-à-dire une application de l'âme à Dieu... parce que l'âme s'y occupe de ce qui lui est propre en cette vie, qui est de connaître Dieu, et de l'aimer... Mais la principale occupation de l'âme dans l'oraison qui est véritablement intérieure, est de se remplir de Dieu et de s'unir intérieurement à lui » (*Explication de la méthode d'oraison*, s l, 1739, p. 3-4); le mot revient très souvent sous sa plume, et aussi celui de « désoccupation », synonyme de dégagement du sensible, de l'extérieur, du « créé » (vg p. 5, 30-31, 34).

Au début du 19e siècle, Pierre de Clorivière † 1820 (DS, t. 2, col. 974-979), dont les *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* (Paris, 1802; éd. A. Rayez, *Prière et oraison*, coll. Christus, Paris, 1960) synthétisent excellement l'enseignement des plus grands spirituels des deux siècles précédents, ne donne aucun sens spécifique à l'occupation; le mot apparaît dans les contextes les plus divers : occupations de la vie ordinaire, qu'elles soient nécessaires, utiles ou nocives à la vie intérieure, occupation de l'esprit à quelque exercice spirituel ou dévotionnel, mais aussi la « continuelle occupation » des mystères divins (éd. 1960, p. 129). A propos de l'oraison de quiétude surtout, Clorivière note que, s'il « se présente à l'entendement quelque sainte pensée, la volonté, sans se dessaisir de son principal objet, peut lui permettre de s'en occuper faiblement » (p. 163). Ce qui signifie qu'en cet état spirituel « l'activité de l'âme est d'adhérer, d'acquiescer

amoureusement, en essayant d'occuper mémoire et entendement juste assez pour qu'ils n'entravent en rien la jouissance de la volonté et l'emprise de Dieu » (p. 161, note); c'est là l'enseignement de Thérèse d'Avila (*Camino*, ch. 31), de François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 6, ch. 9) et de L. Lallemant (*Doctrine* VII, ch. 4, art. 9).

A coté de ces sondages chez quelques grands auteurs, il faut relever une série d'ouvrages dont le titre intègre le mot d'occupation; même si ces ouvrages ne lui donnent que la signification d'exercice ou de sujet de réflexion pour la prière, ils témoignent du passage du mot dans la langue courante de la dévotion.

Philippe d'Angoumois, capucin, *Occupation continuelle en laquelle l'âme dévote s'unit toujours avec Dieu et lui adresse toutes les œuvres de la journée* (Lyon, 1618). — Othon Ladesou, sj, *Occupatio quotidiana adolescentis studiosi* (Mons, 1629). — Philippe François, osb, *L'occupation journalière des vrais bénédictins tirée de la Règle...* (Paris, 1631); *Occupatio praestantissima hominis christiani in perfecta animi conjunctione cum Deo* (Cologne, 1633; Anvers, 1634; Munich, 1682, etc.). — Jacques Pérard sj, *L'occupation spirituelle ou Sermons pour les dimanches* (Paris, 1637). — Jean Nadasi sj, *Pretiosae occupationes morientium in Societate Jesu* (Rome, 1657). — Antoine Vatier sj, *Occupation intérieure devant et après la communion* (Paris, 1649). — Balthasar de Bus sj, *Occupation intérieure pour les deux semaines de la Passion* (Lyon, 1650). — Amable Bonnefons sj, *Occupation intérieure de l'âme solitaire qui se met sous la conduite de la grâce* (2e éd., Paris, 1651).

J.-B. de la Barre sj, *Occupations dévotes pour la semaine sainte* (Paris, 1661). — François Le Roy sj, *Occupatio animae Jesu Christo crucifixo devotae* (Prague, 1665). — *Occupation intérieure pour les âmes consacrées à l'Adoration perpétuelle du T. S. Sacrement... en esprit de réparation* (Paris, 1674, 1682, 1692, etc.). — Jacques Coret sj, *L'année sainte ou l'occupation importante d'un chrétien* (Liège, 1675); *L'occupation chrétienne pour tous les jours* (1696). — Jean Maillard sj, *Les occupations intérieures de l'âme chrétienne* (Paris, 1683; cf. DS, t. 10, col. 104-106). — Louis Le Valois sj intitule « occupation » les colloques de ses *Méditations pour la retraite des dix jours* (ms, Chantilly, Bibl. des jésuites). — Gabriel Gerberon osb, *Occupations intérieures pendant la Messe* (Bruxelles, 1689). — Charles de Saint-Benoît, carme, *Occupation des fidèles durant la sainte Messe* (Paris, 1721). — Joseph Grisel, *L'année religieuse ou occupation intérieure pendant les divins offices* (7 vol., Paris, 1766-1768; cf. DS, t. 6, col. 1049-1050).

André DERVILLE.

OCHINO (BERNARDIN; TOMMASINI DA SIENA), capucin passé à la Réforme protestante, vers 1487-1564. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Crise religieuse et spirituelle.* — 4. *Spiritualité.* — 5. *Sources et influences.*

1. **Vie.** — Bernardino Tommasini naquit à Sienne vers 1487 dans le quartier de l'Oca (d'où son surnom d'Ochino). Son père Domenico était barbier. On sait peu de choses de sa jeunesse. Peut-être fut-il page dans la famille de Pandolfo Petrucci, avant d'entrer vers 1504 chez les franciscains observants au couvent de la Capriola. Il aurait, semble-t-il, un peu avant 1510, interrompu quelques années sa vie franciscaine pour s'adonner à l'étude de la médecine à Pérouse, où il devint l'ami de Giulio de' Medici, le futur Clément VII. Le chroniqueur capucin Mattia Bellintani da Salò écrit qu' « en habit laïc il étudia la médecine à Pérouse pour pouvoir ainsi soutenir sa vie, une fois excommunié » (MHOMC 6, p. 2). Rentré dans l'ordre, il fut en 1523 choisi comme supérieur de la nouvelle province de Sienne; trois ans plus tard, la représentant au chapitre général d'Assise, il revendiquait la préséance sur la province de Florence. En 1531, il se rendit à Venise pour conseiller les élections des supérieurs conformément au désir du ministre général, Paolo Pisotti da Parma. En 1533 il fit partie d'une commission établie pour porter remède aux abus du ministre général et remplaça, comme vicaire général pour les provinces cismontanes, le commissaire général Benedetto di S. Genesio, qui venait de mourir.

Il exerça toujours le ministère de la prédication, mais ne devint célèbre qu'après 1534, après son entrée dans la réforme franciscaine des capucins. Les villes se le disputaient. Pour éviter des complications, le pape intervenait dans l'assignation des prédications de Carême. Pendant les huit années qu'il passa chez les capucins, Ochino parcourut l'Italie du nord au sud, toujours prêchant. Élevé aux plus hautes charges de l'ordre (définiteur général en 1535 et vicaire général en 1538), il put apparaître aux yeux d'un grand nombre comme le fondateur de la nouvelle réforme franciscaine, au grand embarras des premiers chroniqueurs capucins.

Il prêcha le Carême à Rome en 1534 et 1535, à Naples en 1536, à Venise de 1537 à 1539, à Milan en 1541, puis de nouveau à Venise en 1542. Entre-temps il prêchait en d'autres villes : Pérouse, Avent 1536, etc., où il établit en 1539 le collège des « Cappucinelli e delle Zitelle derelitte ». Il prêcha aussi à Florence, Ferrare, Bologne en 1537; à Faenza, Lucques et Naples en 1538. Après le chapitre général des capucins à Florence, il prêcha à Sienne, Rome et en Sicile. En 1540 il est de nouveau à Sienne pour l'Avent et y introduit la dévotion des quarante heures; puis à Pérouse, Naples et Palerme. En 1541 il se rend à Modène et à Casale. Puis, passant par Mantoue, et par Rome, il gagne Naples et y préside le chapitre général qui le confirme en sa charge de vicaire général des capucins. Rétabli d'une maladie à Florence, il va à Bologne en 1542 et, après un Carême dramatique à Venise — interrompu, semble-t-il, durant trois jours par le nonce du pape Fabio Mignanelli —, il s'arrêta quelques semaines à Vérone et y organisa un cours d'Écriture sainte sur les épîtres de saint Paul pour les jeunes prédicateurs capucins, dans l'intention secrète de propager les nouvelles idées de la Réforme.

Appelé d'urgence à Rome par Paul III, il flaira un procès de la part de l'Inquisition et, après avoir beaucoup hésité, sur le conseil de son ami Pietro Martire Vermigli, il préféra s'enfuir à travers la Valteline auprès de Calvin à Genève. Dans la suite il s'y maria à une personne de Lucques, dont il eut 4 fils et 2 filles. Il reste à Genève jusqu'en 1545, prêchant auprès des émigrés italiens; il était accueilli ensuite à Bâle et à Augsbourg. La victoire de Charles-Quint en 1547 à Mühlfeld sur la ligue de Smalkalde l'obligea à fuir en Angleterre. Il y trouva une excellente situation grâce à Thomas Cranmer qui lui procura une prébende; il put prêcher aux italiens de Londres. Mais en 1553 l'avènement de Marie Tudor le contraignit de nouveau à prendre la fuite. Il regagna la Suisse.

Passant par Strasbourg, il laissa sa famille chez des amis à Bâle et parvint à Genève le 27 octobre, au lendemain de l'exécution de Michel Servet, qu'il désapprouva. Les tensions entre les réformés de Genève et le groupe bâlois de Curione et de Castellione accrurent la défiance à l'égard d'Ochino. En 1554 il quitta Genève, d'abord pour Chiavenna, ensuite pour Bâle. Vers le milieu de 1555, une députation venue de Zurich avec Lelio Sozzini l'invita à rejoindre cette ville pour y prêcher à la communauté des réformés de Locarno. A Zurich il retrouva Vermigli et entra en rapports intimes avec Sozzini, Francesco Betti, Lismanini et

TABLE DES ARTICLES DES FASCICULES LXXII-LXXIII

Nabinal (Élie de), c. 1. — Clément Schmitt.
Nabyud de Dabra Sihat, c. 2. — Aimé Solignac.
Nadal (Jérome), c. 3. — Miguel Nicolau.
Nadal (Joseph-Cyprien), c. 15. — Francis Wenner.
Nadasi (Jean), c. 16. — Constantin Becker.
Nagel (Luc), c. 18. — Karl H. Neufeld.
Nagore-Ezquerra (Augustin), c. 18. — Augustin Devaux.
Nagot (François-Charles), c. 22. — Irénée Noye.
Naisl (Émilien), c. 23. — Kurt Küppers.
Naissance divine, c. 24. — Aimé Solignac.
Najera (Manuel de), c. 34. — Manuel Ruiz Jurado.
Nakaten (Guillaume), c. 36. — Kurt Küppers.
Nampon (Adrien), c. 37. — Henri de Gensac.
Nardin (Jean-Frédéric), c. 38. — Marc Lods.
Narsaï, c. 39. — Philippe Gignoux.
Natale (Antoine), c. 41. — Giuseppe Mellinato.
Natta (Marc-Antoine), c. 43. — Antonio Niero.
Nature et vie spirituelle, c. 44. — Aimé Solignac.
Nausea (Frédéric), c. 55. — Remigius Baeumer.
Naval (François), c. 58. — Francisco Juberias.
Navarre (Nicolas), c. 59. — André Derville.
Navarrus (Martin de Azpilicueta), c. 60. — Jesús Alvarez Gomez.
Nazareth, c. 63.
Neander (Joachim), c. 63. — Frieder Schulz.
Néant, c. 64. — Alain Gouhier.
Nédoncelle (Maurice), c. 80. — Francis De Beer.
Neeffs (Jean), c. 82. — Martijn Schrama.
Neercassel (Jean de), c. 83. — Gebhart (C.P.) Voorvelt.
Neerinck (Jeanne de), c. 86. — Archange Houbaert.
Negri (Paule-Antoinette), c. 87. — Andrea M. Erba.
Negri (Vincent), c. 89. — Pietro Zovatto.
Negrone (Jules), c. 90. — Manuel Ruiz Jurado.
Némésius d'Émèse, c. 92. — Willy Vanhamel.
Néophyte le Causocalybite, c. 99.
Néophyte le reclus, c. 99. — Daniel Stiernon.
Nepsis, c. 110. — Pierre Adnès.
Nepveu (François), c. 118. — Georges Bottereau.
Nersès de Lambron, c. 122. — Boghos Levon Zekiyan.
Nersès IV Snorhali, c. 134. — Boghos Levon Zekiyan.
Neubert (Émile), c. 151. — Théodore Koehler.
Neuburg (Gaétan-Marie), c. 152. — Francesco Andreu.
Neudecker (Sigismond), c. 153. — Clément Schmitt.
Neufville (François de), c. 154. — André Derville.
Neumark (Georges), c. 155. — Frieder Schulz.
Neumayr (François), c. 156. — Constantin Becker.
Neumeister (Erdmann), c. 159. — Frieder Schulz.
Neuville (Charles Frey de), c. 160. — Hugues Beylard.
Neuvillette (Madeleine de), c. 161. — André Derville.
Newbolt (William Charles Edmund), c. 162. — Geoffrey Rowell.
Newman (John Henry), c. 163. — Thomas Gornall.
Nicéphore (Saint), c. 182. — Daniel Stiernon.
Nicéphore Blemmydès, c. 187. — Daniel Stiernon.
Nicéphore l'hésychaste, c. 198. — Daniel Stiernon.
Nicéphore Kallistos Xanthopoulos, c. 203. — Daniel Stiernon.
Nicéphore Théotokès c. 208. — Daniel Stiernon.
Nicétas de Rémésiana (Saint), c. 214. — Aimé Solignac.
Nicétas d'Héraclée, c. 219. — Daniel Stiernon.
Nicétas le Paphlagonien, c. 221. — Aimé Solignac.
Nicétas Stèthatos, c. 224. — Aimé Solignac.
Nickel (Marc Adam), c. 230. — Günter Duffrer.
Niclaes (Henri), c. 231. — Hervé Coathalem.
Nicodème l'hagiorite, c. 234. — Daniel Stiernon.
Nicolaï (Philippe), c. 250. — Frieder Schulz.
Nicolas Aurifico de'Buonfigli, c. 252. — Adrien Staring.
Nicolas Barsotti de Lucca, c. 252. — Isidoro de Villapadierna.
Nicolas de Blonie, c. 253. — Marek Tomasz Zahajkiewicz.
Nicolas de Byard, c. 254. — Clément Schmitt.
Nicolas de Clairvaux, c. 255. — John Benton.
Nicolas de Clamanges, c. 259. — Louis Grillon.
Nicolas de Cues, c. 262. — Maurice de Gandillac.
Nicolas Denyse, c. 269. — Clément Schmitt.
Nicolas de Dijon, c. 270. — Willibrord-Chr. van Dijk.
Nicolas de Dinkelsbuehl, c. 273. — Aloïs Madre.
Nicolas de Dublin, c. 276. — Francis X. Martin.
Nicolas Eymeric, c. 277. — André Duval.
Nicolas Factor, c. 279. — Isidoro de Villapadierna.
Nicolas le Français, c. 281. — Adrien Staring.
Nicolas de Gorran, c. 281. — André Duval.
Nicolas d'Hacqueville, c. 283. — Pierre Péano.
Nicolas de Hanappes, c. 283. — André Duval.
Nicolas Helminey, c. 284. — James Hogg.
Nicolas Hermanni, c. 285. — Tryggve Lundén.
Nicolas de Jésus-Marie (Centurioni), c. 286. — Ildefonso Moriones.
Nicolas de Jésus-Marie (Doria), c. 287. — Ildefonso Moriones.
Nicolas de Louny, c. 288. — Adolar Zumkeller.
Nicolas Love, c. 289. — James Hogg.
Nicolas de Lyre, c. 291. — Clément Schmitt.
Nicolas Magni de Jawor, c. 292. — Jaroslav Kadlec.
Nicolas d'Osimo, c. 293. — Pierre Péano.
Nicolas Rakovnik, c. 295. — Jaroslav Kadlec.
Nicolas de Saint-Alban, c. 296. — Michael O'Carroll.
Nicolas de Saint-Jean, c. 298. — Antonino Rosso da Lanzo.
Nicolas de Saint-Joseph, c. 299. — André Derville.
Nicolas Salicetus, c. 299. — Edmundus Mikkers.
Nicolas de Strasbourg, c. 301. — Ruedi Imbach.
Nicolas Trevet, c. 302. — André Duval.
Nicolas-Joseph de Stavelot, c. 304. — Edmond Pochet.
Nicolas-Marie Verron, c. 305. — André Derville.
Nicolas (Jean, Jacques, Auguste), c. 306. — Raymond Darricau.
Nicolasius (Georgius), c. 307. — Theodor Kurrus.
Nicole (Pierre), c. 309. — Bernard Chédozeau.
Nicollet (Gabriel-François), c. 318. — André Derville.
Nicon de la Montagne-Noire, c. 319. — Aimé Solignac.
Nicquet (Honorat, Honoré), c. 320. — Hugues Beylard.
Nicuesa (Hilaire), c. 321. — Francesco Andreu.
Nider (Jean), c. 322. — Guy-Thomas Bedouelle.
Nieberle (Émilien), c. 325. — Jérôme Poulenc.
Niemeyer (Auguste Hermann), c. 326. — Hermann Josef Repplinger.
Nieremberg (Jean-Eusèbe), c. 328. — Hugues Didier.
Nietzsche (Frédéric), c. 335. — Paul Valadier.
Nieuwlant (Claesinne van), c. 344. — Albert Ampe.
Nil d'Ancyre, c. 345. — Marie-Gabrielle Guérard.
Nil Sorskij (Saint), c. 356. — Élisabeth Behr-Sigel.
Nilles (Nicolas), c. 367. — Constantin Becker.
Niseno (Diego), c. 368. — Teófilo Aparicio López.
Nix (Hermann Joseph), c. 369. — Constantin Becker.
Noailles (Pierre-Bienvenue), c. 370. — Raymond Darricau.
Nobili (Robert de), c. 373. — André Rocaries.
Nobili (Vincent-Marie et Dominique), c. 376. — Pietro Pieroni.
Noble (Henri-Dominique), c. 377. — André Duval.
Noé, c. 378. — Paul-Marie Guillaume.
Noël, c. 385. — Guy-Marie Oury.
Noël (Edmond, Pierre), c. 394. — André Duval.
Noël (Marie), c. 395. — Jean Lebrec.
Nom. — I. Dans l'Écriture, c. 397. — Édouard Cothenet. — II. Dans la spiritualité, c. 407. — Aimé Solignac.
Nonell (Jaime), c. 410. — Manuel Ruiz Jurado.
Norbert (Saint), c. 412. — Jean-Baptiste Valvekens.
Norbert de Sainte-Marie, c. 424. — Natale Cavatassi.
Nordiques (Églises), c. 427. — Âge Holter.
Norton (Jean), c. 446. — James Hogg.
Notker le bègue, c. 448. — Réginald Grégoire.
Nouet (Jacques), c. 450. — Georges Bottereau.
Noulleau (Jean-Baptiste), c. 456. — Gaston Rotureau.
« **Noûs** » **et** « **Mens** », c. 459. — Aimé Solignac.
Nouveau (Germain), c. 469. — Jean Lebrec.
Novalis (Frédéric d'Hardenberg), c. 471. — Gisbert Kranz.
Novarino (Louis), c. 473. — Francesco Andreu.
Novat le Catholique, c. 477. — Aimé Solignac.

Novati (JEAN-BAPTISTE), c. 478. — Pietro SANNAZZARO.
Novatien, c. 479. — Russell J. DESIMONE.
Noviciat, c. 483. — Alvaro HUERGA.
Novis (AUGUSTIN), c. 496. — Antonio NIERO.
Nuage de l'Inconnaissance, c. 497. — James WALSH.
Nudité, c. 508. — I. » Nudus nudum Christum sequi «, c. 509. — Réginald GRÉGOIRE. — II. Dans la littérature mystique, c. 513. — Aimé SOLIGNAC.
Nugent (FRANÇOIS), c. 517. — Francis X. MARTIN.
Nuit, c. 519. — Michel DUPUY.
Núñez Delgadillo (AUGUSTIN), c. 525. — Pablo M. GARRIDO.
Núñez de Miranda (ANTOINE), c. 527. — José GUTIÉRREZ CASILLAS.
Núñez Pernia (PIERRE), c. 529. — Ernesto ZARAGOZA PASCUAL.
Nuti (CHARLES), c. 530. — Antonio NIERO.
Nuvolata (PIERRE de), c. 531. — Antonio NIERO.
Oakeley (FRÉDÉRIC), c. 533. — Geoffrey ROWELL.
Obéissance, c. 535. — Jean-Marie-R. TILLARD.
Oberlin (JEAN-FRÉDÉRIC), c. 563. — Gustave KOCH.
Obicino (BERNARDIN), c. 564. — Jérôme POULENC.
Oblats, c. 565.
Oblature, c. 566. — Guy-Marie OURY.
Observances, c. 571.
Occupation, c. 571. — André DERVILLE.
Ochino (BERNARDIN), c. 575. — Costanzo CARGNONI.
(*à suivre*)

Les quatre fleuves

Cahiers de recherche et de réflexion religieuses

Des hommes d'aujourd'hui, préoccupés de répondre aux questions que la situation de la culture contemporaine pose à la conscience chrétienne, à chacun, à l'Église, à tous les hommes, tels furent les fondateurs — H.I. MARROU et P. VIGNAUX — et tels sont les continuateurs de la revue *Les Quatre Fleuves*. Parce qu'ils ne sont investis d'aucune autorité magistrale, et ne prétendent en usurper aucune, ils peuvent se montrer très largement accueillants à tous les efforts de pensée et de recherche intellectuelle dans le monde contemporain.

COMITÉ DE RÉDACTION

Franco BOLGIANI, Professeur à l'Université de Turin
Mariette CANÉVET, Professeur à l'Université de Brest
Françoise FLAMANT, Professeur à l'Université d'Aix
Yves-Marie HILAIRE, Professeur à l'Université de Lille III
Jean LALOY, Professeur à l'Institut d'Études Politiques de Paris
Claude LEPELLEY, Professeur à l'Université de Lille III
Jean-Marie MAYEUR, Professeur à l'Université de Paris XII
Michel MESLIN, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne
Charles PIETRI, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne
Marie-Josèphe RONDEAU, Professeur à l'Université de Caen
André VAUCHEZ, Professeur à l'Université de Rouen
Françoise JACQUIN, Secrétaire de Rédaction

CAHIERS DISPONIBLES EN JUIN 1981 : 1-13

1. Dieu connu en Jésus Christ — 2. Espérance chrétienne et avenir humain — 3. Liberté du chrétien dans la société civile — 4. Le Christ visage de Dieu — 5. Peuple de Dieu — 6. Peut-on parler de Dieu? — 7. Lectures actuelles de la Bible — 8. Chrétiens devant Marx et les marxismes — 9. Dieu révélé dans l'Esprit — 10. Un christianisme africain — 11. Transmettre la foi. La catéchèse dans l'Église — 12. Les théologiens et l'Église — 13. Pologne et Russie. Horizons nouveaux I/Pologne — 14. Pologne et Russie. Horizons nouveaux II/Russie — 15. La mort et la résurrection.

CAHIERS 1-12 (prix 1981)
Prix exceptionnel : 320 FF
Le cahier pris isolément : 40 FF
Abonnement 1981 (cahiers 13 et 14) France : 70 F (t.t.c.) — Étranger : 75 FF
Le cahier (France et Étranger) : 40 FF

BEAUCHESNE ÉDITEUR

ISSN 0339-8016 — *Imprimé en France* — ISBN 2-7010-1020-9

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

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

FASCICULES LXXIV-LXXV

Ochino - Ozanam

BEAUCHESNE
PARIS
1982

NIHIL OBSTAT
Paris, le 1er avril 1982
H. MADELIN, *S.J.*

IMPRIMATUR
Paris, le 17 avril 1982
P. FAYNEL, *vic. ép.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
© 1982, Éditions Beauchesne

Les quatre fleuves

Cahiers de recherche et de réflexion religieuses

DIEU L'A RESSUSCITÉ D'ENTRE LES MORTS

Ce cahier double réunit en une seule livraison les deux cahiers d'une année, pour ne pas fragmenter l'unité d'un thème. On y trouvera surtout les témoignages d'une réflexion contemporaine par laquelle théologiens et exégètes, philosophes et historiens disent comment ils peuvent parler aujourd'hui de la Résurrection et dans quelle langue ils s'adressent aux hommes du temps présent. Ce n'est pas une étude d'apologétique, même si les auteurs s'inquiètent souvent des formes que doit prendre le discours adressé à ceux qui ne croient pas. Chacun d'entre eux, dans l'exercice de sa raison, avec toutes les diversités de métiers intellectuels différents, souhaite témoigner que notre foi est vaine si Jésus n'est pas ressuscité.

SELON LES ÉCRITURES : PAUL ET LES ÉVANGILES
J. GUILLET - CH. PERROT - E. PUECH

LE DÉBAT DANS L'ÉGLISE
Y. DE ANDIA - M. CANÉVET - F. RUELLO

THÉOLOGIENS, HISTORIENS, PHILOSOPHES CONTEMPORAINS
X. TILLIETTE - P. GISEL - P. GRELOT
B. SESBOUÉ - CH. PIETRI

LA VICTOIRE SUR LA MORT
C. LEPELLEY

CAHIER DOUBLE 15-16 (1982)

BEAUCHESNE ÉDITEUR

Isabella Manriquez. En 1563, accusé d'erreurs doctrinales, il fut expulsé de Zurich et retourna à Bâle. Chassé également de cette ville, après un court séjour à Nüremberg, il se dirigea avec ses enfants vers la Pologne. A Cracovie, grâce à la protection du prince Radziwill, il put prêcher aux italiens. En 1564 un édit suscité par le nonce du Pape fit bannir les dissidents étrangers. Ochino reprit le chemin de l'exil vers la Moravie. A Pinczow trois de ses fils moururent de la peste. Agé de plus de 76 ans, il trouva enfin refuge à Slavkov, près d'Austerlitz, dans la maison de Niccolò Paruta, un anabaptiste de Venise; épuisé de fatigue et rongé par la fièvre, peu de jours après il mourut. Boverio s'est fait l'écho du repentir final d'Ochino; mais dans l'état actuel de nos connaissances, même si cette possibilité n'est pas exclue, la chose paraît plutôt invraisemblable.

2. **Œuvres.** — Déjà en Italie, avant sa fuite qui fit une impression énorme sur l'opinion publique et mit en crise le mouvement catholique pour la Réforme, Ochino avait publié quelques *Dialoghi* et *Prediche* ; les premiers rapportent des conversations tenues en 1538 à Florence avec la duchesse de Camerino, Caterina Cybo, mais reflètent aussi ses entretiens avec Vittoria Colonna, avec Valdés, Carnesecchi, Vermigli, Contarini, Giberti, Pole, Flaminio et d'autres « spirituels »; les secondes rapportent diverses prédications (5 à Lucques en 1538, 8 à Venise et une à Pérouse en 1539). Voici les titres principaux :

Dialogo in che modo la persona debbia reggere bene se stessa (Naples, 1536?); — *Dialoghi quattro del R. Fr. Bernardino da Siena detto il Scapuzzino, ove si contengono del Ladrone in croce qual salvossi, del pentirsi presto, del peregrinaggio per andare al Paradiso, della divina professione con un spirituale testamento* (Venise, Nicolò d'Aristotile detto il Zoppino, 1540); — ces éditions sont reprises dans *Dialoghi sette... dove si contiene: Nel primo dell'Innamorarsi di Dio, nel secondo il modo di diventar felice, nel terzo di conoscer se stesso, nel quarto del latrone buono, nel quinto del pelegrinaggio per andar al paradiso, nel sesto de la disputa di Christo con l'anima, nel settimo et ultimo della divina professione con un spirituale testamento* (Venise, Nicolò d'Aristotile, 1540 et 1542; Venise, Alessandro Bindoni et Mapheo Pasini, 1542); — *Prediche nove predicate... nella inclita Città di Vinegia del* M.D. XXXIX (Venise, Nicolò d'Aristotile da Ferrara, 1541; autres éd., Venise, 1541, par Bindoni et Pasini et par Bernardino de Viano de Lexona Vercellese; cette dernière rapportant les 5 prédications de Lucques). — Sur ces opuscules, voir bibliogr. de Ph. Mc Nair et J. Tedeschi, *New light on Ochino*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 35, 1973, p. 289-301.

Après son passage au protestantisme, Ochino fit imprimer diverses lettres apologétiques et polémiques. Avant de passer les Alpes, il informe de sa décision, parmi d'autres, Vittoria Colonna le 22 août 1542 et Giberti le 31 août. Parvenu à Genève, il écrit au cardinal Farnese le 2 octobre, répond au servite Girolamo Amadei di Lucca, se justifie auprès de la Seigneurie de Venise le 7 décembre et vers la fin de la même année écrit à Claudio Tolomei. En 1543 il répond de façon polémique à l'abbé bénédictin Marco da Brescia, au lettré Girolamo Muzio (7 avril), et explique sa nouvelle foi au Conseil suprême de Sienne; en 1546 il riposte durement au dominicain Ambrogio Catarino Politi de Sienne. Beaucoup d'autres lettres sont aujourd'hui introuvables.

Œuvre plus importante et de plus grande influence, les collections des *Prediche* ont été éditées d'abord à Genève et à Bâle (certaines furent traduites en plusieurs langues), puis rééditées en cinq petits volumes : *Prediche di Bernardino Ochino da Siena novellamente ristampate et con grande diligenza rivedute...* (Bâle, avant 1549) : première partie, 50 sermons; — *La seconda parte delle prediche...* (Bâle, avant 1549) : 65 sermons; — *La terza parte delle Prediche... nelle quali si tratta della Fede, Speranza et Carità...* (Bâle, vers 1555) : 79 sermons; — *La quarta parte delle prediche... nelle quali con mirabile ordine si tratta dell'anima et di diverse cose utili et necessarie* (Bâle, vers 1555) : 51 sermons; — *La quinta parte delle prediche di M.B.O., non mai prima stampate* (Bâle, 1562) : 50 sermons.

Autres ouvrages : *Expositione de B. O. di Siena sopra la Epistola di S. Paolo alli Romani* (Genève, 1545; trad. latine et allemande à Augsbourg); *Expositione sopra la Epistola di S. Paolo alli Galati* (Genève, 1546; trad. allemande); — *A Tragoedie or dialogue of the uniuste usurped primacie of the Bishop of Rome and of all the just abolishing of the same, made by B. O. an Italian and translated out of Latine into Englische by M. John Ponet* (Londres, 1549); — en 1554 il publia à Genève un long plaidoyer anticatholique sous le titre : *Apologi nelli quali si scuoprono li abusi, sciocheze, superstitioni, errori, idolatrie et impietà della Sinagoga del Papa et spetialmente de suoi preti, monaci e frati* (trad. allemande, Augsbourg?, 1559, dans une refonte très amplifiée en 5 livres : *Des hochgelehrten und Gottsäligen mans B.O. von Senis fünff Bücher siner Apologen... durch Christoff Wirsung verdeutscht*).

Dialogo del Purgatorio (Zurich, 1556; trad latine, allemande, par le fils d'Ulrich Zwingli; française, 1562); — *Syncerae et verae doctrinae de Coena Domini expositio... contra libros tres Joachimi Westphali Hamburgensis Ecclesiae praedicatoris* (Zurich, 1556) : défense des thèses de Zwingli contre Calvin.

Disputa di M. B. O. da Siena intorno alla presenza del Corpo di Giesù Christo nel Sacramento della Cena (Bâle, 1561; trad. latine); — *Prediche di M. B. O. Senese, nomate Laberinti del libero, o ver servo Arbitrio, Prescienza, Predestinatione et Libertà divina, et del modo per uscirne* (Bâle, 1561; trad. italienne et latine); — *Catechismo, o vero institutione christiana di M. B. O. da Siena, in forma di Dialogo. Interlocutori, il Ministro, et Illuminato* (Bâle, 1561).

B. O. Senensis Dialogi XXX, *in duos libros divisi, quorum primus est de Messia, continetque dialogos* XVIII. *Secundus est, cum de rebus varijs, tum potissimum de Trinitate* (Bâle, 1563; trad. latine par S. Castellione); c'est son œuvre la plus contestée : l'autorité de Zurich crut discerner en l'un de ces dialogues une défense de la polygamie; d'où une âpre polémique qui aboutit finalement à l'expulsion de l'auteur. Ochino, pour se justifier, rédigea un *Dialogo di difesa* demeuré manuscrit.

Voir la liste chronologique des ouvrages d'Ochino établie par Benrath, *B. O. von Siena*, p. 314-323, et le catalogue méthodique de Nicolini, *Il pensiero di B. O.* , p. 95-110.

La production d'Ochino, on le voit, est considérable, compte tenu des traverses de sa vie errante et de son âge lorsqu'il rédigea ses ouvrages les plus importants. Il connaissait, dit-on, un peu d'hébreu, de grec et de latin, mais préféra toujours écrire en langue vulgaire, laissant à des amis le soin de le traduire en latin et en

d'autres langues. Les études de théologie scolastique dans les écoles franciscaines ne parvinrent pas à faire de lui un vrai théologien. Il resta un éclectique, curieux au plan intellectuel, homme de grande lecture, mais assimilant et coordonnant mal ces acquisitions.

Ce qui frappe le plus chez lui est sa préférence pour le dialogue et le sermon, marque de son désir de propagande, de prosélytisme, de contact plus direct et plus efficace. Il est symptomatique qu'il commence par *Dialoghi sette* et termine par *Dialoghi* XXX; entre eux prennent place les éditions des *Prediche*, qui constituent au fond l'œuvre — et l'attitude spirituelle — de sa vie; c'est donc la plus indiquée pour y trouver sa physionomie spirituelle.

Remarquons aussi l'étonnante capacité qu'avait Ochino de reprendre ses thèmes préférés en changeant son expression : mêmes thèmes, mêmes problèmes, mêmes principes, mais des arguments, des expressions et des mots toujours nouveaux. Ceci témoigne à la fois du caractère non systématique et non organique de l'auteur et d'une certaine unité, cohérence et simplicité de sa pensée, fixée à certaines lignes de fond.

On peut, de ce point de vue, résoudre les contradictions apparentes de sa doctrine et son évolution. Il avait commencé sa carrière d'écrivain, en 1536, en parlant dans un dialogue de la manière de « ben reggere e governare se stesso », puis « del modo d'innamorarsi di Dio ». Il acheva ses *Laberinti*, en 1561, en disant que la seule chose qui compte est de contempler le Christ crucifié. Il publie son dernier sermon, en 1562, en déclarant que le chrétien doit se glorifier uniquement dans les tribulations, les souffrances et les persécutions souffertes pour le Christ; et sur la fin des *Dialogi* XXX il soutient que la confiance dans le Christ seul est la voie la plus sûre pour sauver de l'erreur et de la désolation. Cette cohérence montre à la fois le drame intime de sa crise religieuse, et ses motivations spirituelles fondamentales dans une recherche inquiète que seule apaisera la mort de cet « Ulysse de la Réforme italienne ».

3. **Crise religieuse et spirituelle.** — Il reste difficile d'expliquer sur la base des documents historiques les motifs profonds de la crise de conscience d'Ochino. Il y a cependant une clef qui peut introduire dans sa vie spirituelle; il faut lire sa correspondance, notamment celle, apologétique, de son apostasie, et les premiers opuscules qu'il publia en Italie, les *Dialoghi sette* et les *Prediche nove*, en se gardant d'oublier les multiples allusions que l'on peut relever en particulier dans les cinq petits volumes de ses *Prediche* (citées I-V, avec n. du sermon).

Aujourd'hui encore on est frappé par l'inquiétude intérieure qui accompagne toute la vie d'Ochino; on ne saurait y voir seulement une sorte d'orgueil d'homme avide de charges et d'honneurs. Toujours en mouvement, il ne se laisse jamais fixer et tend constamment à outrepasser les limites qui conditionnent sa liberté. On est frappé par la hâte avec laquelle, après 1542, il se débarrasse des institutions de l'Église catholique : jeûnes, pénitences, indulgences, sacrements, Messe, vœux monastiques, législation canonique, reliques, hiérarchie ecclésiastique, sanctuaires, pèlerinages, saints. Tout cela était préparé depuis longtemps; et si la doctrine de Juan de Valdés accentua la crise, sans doute Ochino devait-il être déjà fort tourmenté lorsqu'en 1534 il entra chez les capucins.

Déjà alors il était en rapport avec un bon nombre de représentants de l'évangélisme italien le plus avancé, comme Mainardi et Vermigli; et s'il était ami de Clément VII, son condisciple à Pérouse, il l'était sans doute moins de Paul III; sans compter que Valdés lui-même, semble-t-il, avait contribué à lui inculquer une certaine prévention à l'égard du pape Farnese. En effet, vers 1535-1536, le réformateur espagnol éprouvait presque de la haine contre le pontife, haine politique que rejoignait son rêve d'une énergique réforme de l'Église grâce à un concile qui réduirait le pouvoir de la Curie romaine. Par ailleurs Ochino, durant la période de la célèbre prédication de Pérouse, semble avoir contesté certaines mesures papales relatives à l'impôt sur le sel, ce qui semble avoir fait naître une certaine opposition, nette à partir de 1542. Dans un sermon il se comparera à Paul résistant à Pierre, allusion claire, car elle se rapporte à l'Italie (II, 25). Mais les vrais motifs sont profondément religieux; on ne peut accuser Ochino de fausseté et d'hypocrisie quand il explique sa fuite par des raisons spirituelles.

En fait, les premiers polémistes, comme Muzio et Catarino, le définissent comme « très ambitieux », « homme double et trompeur ». Les chroniqueurs capucins eux-mêmes formulent de semblables jugements, mais avec des nuances et des détails intéressants. Selon Fabiani, déjà avant de se faire capucin, Ochino était entaché d'hérésie en raison de son étroite amitié avec les augustins Mainardi da Saluzzo † 1563, Giulio da Milano † 1571 et Pietro Martire Vermigli da Luca † 1562, et Valdés contribua à le confirmer dans ses idées hérétiques (MHOMC 1, p. 399). Bernardino da Colpetrazzo ajoute que sa chute dans l'hérésie eut pour causes non seulement Valdés, mais aussi son défaut de prière et sa lecture de livres défendus : « ... durant un temps considérable il en avait toujours plein la cellule, et il se vanta d'avoir vu tous les livres du monde, sauf l'*Alcoran* de Mahomet... Mieux eût valu consacrer ce temps à la prière ». En somme, « le démon, l'orgueil et l'omission de la prière furent cause de la perte de Lucchino » (MHOMC 2, p. 438 svv).

Bellintani souligne l'ambition, les amitiés mondaines et l'abandon de l'oraison; il est le seul à faire allusion à son aversion pour Paul III, non seulement parce qu'il ne l'avait pas créé cardinal, mais aussi à cause du soulèvement de Pérouse contre le pape, soulèvement qu'Ochino parut avoir favorisé (MHOMC 6, p. 40-42). Il n'est pas invraisemblable que la prédication d'Ochino ait suggéré le geste du chancelier de Pérouse offrant, lors de sa rébellion, les clefs de la ville au Crucifix exposé sur la place et faisant frapper une monnaie avec cette inscription : « Pérouse cité du Christ » (L. Pastor, *Storia dei Papi*, t. 5, Rome, 1924, p. 216-219). Enfin Vitelleschi, lui aussi, répète les mêmes motifs de manque de prière et de simplicité, d'un trop grand amour des lettres, de l'orgueil, des fréquentations mondaines et de l'ambition dans les charges (MHOMC 7, p. 254 svv).

Quant à Ochino lui-même, il désavoue toute sa vie franciscaine chez les observants et chez les capucins (plus de 30 années) et, retrouvant son propre cas dans celui de saint Paul, il s'accuse d'avoir été « un pharisien impie » en accordant trop de valeur aux œuvres extérieures, comme celles qui satisfont « aux péchés et gagnent le paradis ». De son expérience franciscaine il ne souligne qu'une chose, ce qui concerne l'austérité et le zèle dans l'observance « des jeûnes, prières, abstinences, veilles et autres semblables œuvres ».

Il avait cru « la vie des frères de saint François dénommés de l'Observance ... la plus dure, la plus austère et rigoureuse, pour autant la plus parfaite et la plus conforme à celle du Christ ». Mais bien vite il avait été détrompé; il y avait trouvé, comme il l'écrivit à Marco da Brescia, « pro angelica perfectione maximas dissensiones et prophanam vivendi licentiam ». Et lorsque « commencèrent à se montrer au dehors les

frères capucins..., vu la dureté de leur vie, avec grande répugnance de ma sensualité et prudence charnelle, je pris leur habit, croyant avoir trouvé ce que je cherchais ».

Il était travaillé, bien plus, tourmenté par le problème du salut. Mais, continue Ochino dans sa longue lettre à Muzio (Genève, 7 avril 1543), « après que j'eus passé peu de jours avec eux, le Seigneur commença à m'ouvrir les yeux »; ainsi s'écroulèrent définitivement son espoir d'atteindre la perfection par la vie religieuse, comme étant la bonne œuvre la plus méritoire, et sa certitude de l'infaillibilité et de la vérité de l'Église romaine. « Je tombai du sommet de ma suffisance présomptueuse dans la profondeur du désespoir de mes œuvres et de mes forces, et je vis que sous apparence de bien — toujours avec Paul — j'avais persécuté le Christ, sa grâce et son Évangile ».

Là est sa « mirabilis conversio », qui fournit les nouvelles bases de sa spiritualité : « Agnovi, écrit-il à Marco da Brescia dans les premiers mois de 1543, unicum esse refugium ad Christi gratiam, quia universi homines cum suis operibus maledicti sint coram Deo. Agnovi simul ex altera parte, etiam si operibus invenienda esset gratia apud Deum, non esse tamen cum eo ludendum frivolis illis ineptiis, hoc est ceremoniis, externis observationibus, visibilibus corporis exercitiis, sed *spiritualiter in veritate cordis esse ipsum colendum* ».

Cette nouvelle foi (qu'il expose et professe dans sa lettre du 1er novembre 1543 à Balía di Siena), il l'appuie sur le « témoignage (intérieur) de l'Esprit Saint » et sur l'Écriture; il encourage à lire ses *Prediche*, « l'invincible et inexpugnable vérité qui se trouve dans mes petits sermons », comme il l'écrit à Muzio. Effectivement, pour saisir la vie spirituelle d'Ochino, il faut se reporter aux petits volumes des *Prediche*. Les autres écrits ne servent qu'à en confirmer les divers éléments, ou à fournir des développements de principes déjà présents dans les *Prediche*.

Parmi les motifs invoqués pour justifier sa fuite, il accorde grande importance à la liberté de la prédication. Dans l'introduction à la première partie des *Prediche* il s'explique ainsi : « Si j'avais pu en Italie continuer à prêcher le Christ, sinon nu, ainsi que le Père nous l'a donné et comme il le faudrait, au moins vêtu et voilé... pour ne point offenser les gens superstitieux, je ne serais point parti. Mais les conditions pour moi étaient devenues telles que, restant en Italie, il me fallait me taire, bassement me montrer ennemi de l'Évangile et mourir ».

« Christ masqué, Christ vêtu, Christ nu » : tels sont les termes caractéristiques dont Ochino se sert pour expliquer les phases de sa conversion à la foi protestante.

Le « Christ masqué », ce sont pratiquement les bonnes œuvres extérieures, les observances de la vie religieuse et de l'Église catholique. L'allusion à sa vie précédente de franciscain et de capucin est parfois transparente (I, 30 et 33).

Le « Christ vêtu et voilé », c'est le nicodémisme, la prédication calculée et prudente : « Si j'ai erré, j'ai à en rendre compte à Dieu, compte de n'avoir pas dit ouvertement le Vrai... Depuis longtemps, grâce à Dieu, j'avais connu la vérité de l'Évangile; et pourtant, tout en prêchant à peu près chaque jour, je ne pouvais pas la dire de façon ouverte; on peut dès lors penser si je me trouvais dans un constant martyre » (I, 10).

Le « Christ nu », c'est la claire annonce de la vérité de l'Évangile, sans subterfuge ni sous-entendu, sans peur d'être taxé d'hérésie : « Ce n'est plus le moment d'utiliser des emplâtres. Le mal est si profond, si dangereux, si endurci... Le Christ, mon juge, sait dans quel esprit et pour quelle fin j'écris. Si les hommes pensent différemment, leur jugement — comme Paul — je dois le tenir pour négligeable : le témoignage de ma conscience me suffit... Et s'il n'y a aucun espoir de fruit...,il ne reste avec le Christ qu'à se retirer, se cacher, fuir et aller habiter ailleurs... » (II, 25).

Une lecture des sermons publiés avant la fuite manifeste clairement l'ambiguïté de nombre d'expressions qui, de façon subtile, vont en direction de la doctrine luthérienne ou calviniste. Il parle de l'Eucharistie comme « Cène du Seigneur » et « mémorial de la Passion » plus que comme sacrifice, avec des formules bien proches de celles du *Beneficio di Cristo*. La manière dont il introduisit les quarante heures à Sienne en 1541 pourrait en être une confirmation : il fit exposer et porter en procession par les diverses confréries le simple Crucifix, sans apparat extérieur, non pas durant 40 heures, mais durant 40 jours. Il met en relief non la Présence réelle dans l'hostie consacrée, mais plutôt l'importance de l'esprit qui croit, comprend, aime et se nourrit. Il combat l'hérésie, mais avec des arguments bien faibles et qui font appel à la sécurité plus grande de la foi : « Il est plus sûr de se confesser..., mieux vaut pour toi jeûner..., ne pas prendre une voie hasardeuse..., il te faut obéir au Pape et aux autres fonctionnaires, si mauvais soient-ils..., nous devons croire qu'il existe [le Purgatoire] à cause de la foi ».

Il est intéressant de relever, à la fin d'une prédication à Venise en 1539, une déclaration rapportée à son insu dans une édition, et d'autant plus spontanée. Il prend ainsi congé de la foule : « J'ai compris que l'on m'a imputé faussement certaines choses, notamment des hérésies..; on dit que j'ai nié le Purgatoire..; au contraire, je tiens ferme et net qu'il existe — et Martin Luther le tenait! »; et il ajoute qu'il est croyant : « étant catholique et fidèle à notre Église, que j'estime très sainte et à laquelle je veux croire jusqu'à ce que j'en voie une autre meilleure. Il pourrait se faire, si j'en voyais une autre meilleure (chose impossible) qu'alors j'y adhère; mais, pour le moment, je ne la vois pas à l'horizon... »

En fait, Ochino prêchait un « Christ voilé », mais au fond du cœur il était déjà détaché de la foi de l'Église romaine. Tout le matériel de sa longue prédication en Italie sera repris, transformé et imprégné d'esprit polémique et protestant, dans les éditions de ses *Prediche*.

4. **Spiritualité.** — Toute la spiritualité d'Ochino peut être ramenée à trois principes fondamentaux, complémentaires l'un de l'autre et tous trois nécessaires, qui sont repris en mille formulations et appliqués à des arguments de tous ordres, théologiques, spirituels, moraux et sociaux-culturels. Ces principes sont : 1° La justification par la foi en la grâce du Christ crucifié; — 2° le christocentrisme cruciforme; — 3° La doctrine de l' « homo spiritualis », ou de l'illumination, de l'expérience et du témoignage de l'Esprit saint. En pratique, il s'agit d'un spiritualisme exaspéré, radical, qui enlève toute consistance à l'expression matérielle et extérieure du comportement religieux, de la piété et du culte, disqualifiant toute médiation humaine au plan législatif, disciplinaire et sacramentel.

Par ailleurs, les lignes centrales relevées, compte tenu du déroulement de la vie de l'auteur, des polémiques et des problèmes théologiques débattus avec divers groupements protestants (luthériens, calvinistes, zwingliens, bucériens, anglicans, sociniens, anabaptistes, etc.), prennent des colorations changeantes, voire contradictoires en apparence, et suggèrent

des conséquences qui n'ont valeur que dans le seul contexte local de la polémique en question. Il n'en faut pas conclure qu'on peut logiquement le qualifier de rationalisme socinien, de scepticisme ou d'anabaptisme.

1° La justification par la foi au Christ est le premier point traité dans le recueil de sermons publiés après l'apostasie. C'est la « mirabilis conversio » à l'Évangile du Christ, l' « un des principaux articles de la foi, fondement essentiel de la vie du chrétien » (I, 10). Cette conversion débute lorsque l'âme tombe dans un « désespoir tout divin » d'elle-même et de ses propres œuvres (III, 23), qu'elle découvre que c'est par le Christ, sans les œuvres, qu'elle est sauvée; comme par amnistie, « par pure grâce, sans nulle contribution de leur part, sont libérés les voleurs durant la semaine sainte » (I, 1; III, 34). C'est une expérience spirituelle qui se déroule à travers un labyrinthe inextricable et par des étapes successives mène à la libération : il faut d'abord sentir le mal qu'est le péché, son impuissance à s'en dégager; ensuite désespérer de soi-même; finalement mettre son espérance dans le Christ (I, 7). Les bonnes œuvres dérivent de la foi comme une « surabondance d'amour »; produites par l'Esprit elles manifestent cette foi; mais elles ne contribuent pas à la justice; quant aux expressions de la piété populaire catholique, les « œuvres et les cérémonies extérieures », la liturgie des sacrements, les vœux des religieux, sont à rejeter comme inutiles pour le salut.

La justification par la foi explique toute l'histoire humaine. Celle-ci se divise en trois âges : ceux de la loi naturelle des païens, de la loi mosaïque, et de la loi évangélique de la grâce du Christ. « Le monde a longtemps cherché à réaliser par lui-même sa justification, aux temps de la loi naturelle et de la loi écrite »; mais sans succès jusqu'à ce que, venue la plénitude des temps, soit apparue « la grande bonté et charité de Dieu dans le Christ » (I, 7). Le monde, à présent, est plus parfait qu'il ne l'était auparavant et notre âge est le plus heureux : « La brebis perdue fut plus heureuse sur les épaules du pasteur qu'avant de s'être perdue et l'enfant prodigue sentit davantage la bonté de son père à son retour qu'avant de s'en être allé » (I, 50).

La foi qui justifie concentre en elle-même toute la réalité de la vie chrétienne. Elle est un don de Dieu surnaturel qui illumine l'âme, une lumière divine et spirituelle, vive, claire, évidente, « supérieure à toutes les autres lumières de la vie présente » (III, 3). Foi infuse, elle s'oppose à la foi acquise de la plupart des adultes baptisés : cette dernière ne justifie pas, car elle est « obscure, ténébreuse, instable, toujours chancelante... en proie au doute; ... c'est une foi stérile, ... charnelle, humaine, acquise et morte, une foi qui demeure avec tout grand péché » (III, 18). La foi vive, elle, « est une conviction claire et efficace, provenant non des oreilles du corps, mais du cœur, non des hommes, mais de l'Esprit saint; elle nous rend certains et assurés d'être enfants de Dieu » (III, 1), c'est-à-dire élus. Par elle nous sommes élevés au goût des choses divines, nous possédons le Christ, Dieu et toutes vertus. Par contre, « où n'est pas cette foi, tout est péché » (III, 11). C'est uniquement de cette foi que proviennent la vraie prière et tout bien; c'est elle la lumière de l'Évangile, qui humilie l'homme, ses œuvres, ses cérémonies extérieures, qui magnifie et exalte le Christ, la grâce, l'Évangile et la gloire de Dieu.

2° Christocentrisme cruciforme. — C'est peut-être l'aspect le plus ardent et le plus éloquent de la spiritualité ochinienne, le thème du « bienfait du Christ », mais élargi à la dimension cosmique : le caractère central de la foi rejoint le caractère central du Christ crucifié. Pas de foi si l'on ne sent et goûte « le grand bienfait du Christ crucifié ».

Ochino est épris d'amour pour le Christ. Il lui chante un vrai poème (vg I, 21) d'exaltation et de louange. Le Christ est le miroir divin, où Dieu se reflète de la façon la plus parfaite; il est norme, règle, maître, guide (I, 41); « proportionné et adapté à nous » (II, 12); soleil divin et visage du Père (II, 18). Le Christ en croix est le livre unique, où sont — comme en abrégé — toutes les vérités utiles et nécessaires au salut « qui se trouvent ou qui seront dans l'Église militante » (I, 50), livre qui rend très savant « sans tant de fatigues et en peu de temps » (II, 8). Il est la vraie théologie, le docteur de l'amour; « émettant l'amour comme une flamme, il a constamment écrit — et singulièrement en croix — sa loi d'esprit et de charité dans les cœurs des hommes » (II, 9). « Il est l'unique échelle par laquelle, y montant, nous puissions nous élever à Dieu » (II, 11).

Cette exaltation du Christ comme seule réalité vraie dans l'univers rend le reste inutile; et ici Ochino réintroduit sa polémique coutumière contre le comportement religieux et la doctrine catholique (par ex. I, 15-18 et 48).

Le rôle central du Christ crucifié imprime sa marque sur les exercices d'ascèse et de mystique du vrai chrétien. La croix du Christ doit être la croix du chrétien, expérimentée à nouveau dans un itinéraire contemplatif modelé en ses phases successives sur l'image du Crucifié :

« La croix que doit porter le vrai chrétien est toute spirituelle; elle consiste simplement à embrasser avec une foi vive, en toute notre justice, le Christ crucifié ... Tout comme la croix matérielle a quatre branches, de même la croix spirituelle; et chaque branche ayant sa croix, en fait il y en a cinq — une au milieu, quatre autour d'elle —. Celle d'en bas est croix de mortification de soi-même, de son propre savoir, de toutes ses inclinations charnelles et de ses passions...; celle de droite est croix de dégagement, d'ardeur et disponibilité pour accomplir tout ce qui plaît à Dieu, prenant en lui son repos..., pour l'embrasser il faut se renoncer...; celle de gauche est croix d'adhésion : toutes les infirmités, adversités, choses contraires au sentiment et à la raison charnelle, le chrétien les approuve comme bonnes...; la dernière croix, celle d'en haut est croix de persécution : le chrétien, en embrassant le Christ en toute sa justice, éprouve un si grand amour de Dieu qu'il ne peut se contenir, il lui faut parler à la gloire de Dieu... Cette Croix accompagne toujours la prédication de l'Évangile, laquelle abaisse l'homme en exaltant le Christ » (IV, 29).

Ce sont là, semble-t-il, les pages les plus inspirées de la spiritualité ochinienne, où semble reparaître l'inspiration franciscaine. L'auteur y enseigne la façon de méditer la passion du Christ (II, 21) qui embrase l'amour et le cœur; il fait considérer et ruminer « les clous, la lance, les épines, la croix, l'infamie, les calomnies, les tourments, les supplices, les veilles, les abstinences, les paroles, les prières, les actes, les gestes, les œuvres, les pensées, les sentiments, la charité, l'humilité, la patience, la générosité, la piété, la justice et les autres vertus et perfections du Christ » (*ibidem*). Ainsi le chrétien tend à s'assimiler au Crucifié et à se transformer en lui par amour; le Père réalise par pure grâce cette conformité à l'image de son Fils Premier-né; le chrétien devient un crucifié, renouvelle l'expérience et les mystères du Christ. Il ne s'agit pas d'ascèse, d'exercices ou d'œuvres de pénitence; ici meurt toute requête de la raison, de la nature, et triomphe le Crucifié, « Christ nu et dépouillé de tout, de la chair, du monde

et du démon » (IV, 26; *Dialogi* XXX, 1, 40). Le juste « trouve en cette vie plus de charme dans le Christ crucifié, pauvre, nu et outragé par tous, que les hommes charnels n'en trouveront jamais en leur propre monde » (IV, 15).

Cette spiritualité du « Christ nu », caractéristique chez Ochino, est marquée par divers thèmes mystiques : le refuge dans le côté du Christ, l'anéantissement et la transformation par l'entremise d'un mariage spirituel avec le Christ (aspect déjà expliqué dans la lettre à Marco da Brescia). Le Christ nu en croix est le foyer aimanté de l'univers : il attire tout à lui :

« Le Christ a voulu souffrir à l'extrême pour nous manifester le suprême amour et par lui, comme par une force très puissante au plus intime de notre cœur, nous faire violence et nous tirer à lui... Il ne nous attire à lui que pour nous attirer au Père; aussi sur la croix, foncièrement nu de tous trésors, plaisirs, honneurs et biens du monde, se montre-t-il à nous tout divin » (III, 48).

Que le chrétien laisse entrer cette lumière dans « l'obscur labyrinthe de son propre cœur » (III, 49); il se voit alors inondé de la « charité excessive, de la suprême miséricorde et divine douceur » (II, 13) du Sauveur et avec la colombe il regagne l'arche et s'enferme dans le côté du Christ (cf. IV, 20). Il s'agit là de « fiançailles et mariage spirituels entre le Christ et l'âme, par l'entremise desquels l'âme est unie au Christ et transformée en lui de façon si parfaite que tout ce qu'elle a soit désormais au Christ, que semblablement soit désormais à elle le Christ, avec toutes ses vertus, ses forces et ses grâces » (III, 2).

La nécessité d'être déifié, anéanti et transformé en Dieu est un refrain constant dans la doctrine spirituelle de Bernardino Ochino, l'ultime but auquel le Christ crucifié entraîne avec joie et avec facilité :

« C'est la foi qui nous rend divins... Seul s'anéantit en sa propre estime celui qui se voit grand dans le Christ. De cette foi naît l'amour...; et il naît tel que, tout comme le fer dans la fournaise ardente devient mou, souple, rouge, embrasé et beau, au point de ressembler lui-même au feu, de même l'âme, qui par la foi entre dans la fournaise ardente du côté du Christ, se purifie de ses péchés... et devient toute divine. Sur l'heure elle s'anéantit en elle-même, se tenant pour rien, toute transformée en Dieu. Si l'on se convertit à Dieu, nécessairement on est illuminé; d'où suivent disparition de soi, faim de Dieu, appel, approche, goût, rassasiement, ivresse, liquéfaction, annihilation, transformation et déification » (IV, 31).

3° Doctrine de l'« homo spiritualis ». — L'opposition entre la lettre et l'esprit tient une place centrale dans la spiritualité ochinienne; elle manifeste la structure dynamique de sa doctrine qui contresigne et authentifie la justification par la foi dans le grand bienfait du Christ crucifié. Ochino, à la suite de saint Paul, distingue « deux sortes d'hommes, les extérieurs, charnels, terrestres, animaux, humains et les intérieurs, spirituels, célestes, angéliques, divins » (I, 47). Les termes chair-esprit, dans le langage d'Ochino, appellent toujours les oppositions extérieur-intérieur, charnel-spirituel, terrestre-céleste, diabolique-angélique, humain-divin (cf. II, 20; IV, 13).

Pour se sauver, il est indispensable de devenir « spirituel », c'est-à-dire « animé et mû par l'Esprit saint, attiré par l'immense bonté de Dieu, découverte dans le Christ sur la croix. C'est en ce vif sentiment spirituel de Dieu que consiste en premier lieu la perfection du chrétien » (II, 48). Nous guide une lumière spirituelle, infuse, claire, intérieure, sorte d'illumination et inspiration du pneuma, entièrement subjective et individuelle, dégagée de tout élément extérieur, de tout dogme, de toute hiérarchie, qui affranchit la conscience de l'assujettissement à des normes extérieures, fût-ce même la Parole de Dieu : « C'est l'Esprit de Dieu qui doit être notre règle; il faut être disposé à lui obéir plus qu'à tous les hommes, aux anges, à sa propre conscience, aux paroles mêmes du Christ » (II, 50). Les Écritures ne sont que « moyens et aides au service de la foi, de l'esprit »; tant qu'il n'y a pas « le témoignage intérieur de l'Esprit saint », elles demeurent « lettre morte » (II, 4), « connaissance spéculative, aride, froide et stérile » (IV, 12). Là est la loi intime du chrétien; les Écritures ne sont qu'une loi du dehors.

Tel est le fondement du spiritualisme exaspéré d'Ochino, anti-intellectualiste, antiscolastique, à base d'expérience, de connaissance et de théologie pratiques : « Le Christ n'est pas venu, comme un simple homme, nous enseigner des lettres; il est venu, tout divin et spirituel, imprimer esprit, lumière, charité et grâce dans les cœurs de ses élus... Le précurseur du Christ est saint Jean-Baptiste et non pas Aristote. Comme on ne peut, avec une petite chandelle allumée, augmenter la grande lumière du soleil, de même on ne peut, avec les sciences humaines, éclairer le Christ...; une lumière de Dieu surnaturelle nous est pour cela nécessaire, avec netteté et pureté de cœur » (II, 6). C'est pourquoi « un simple ignorant, sans lettres, s'il a la foi, goût profond, expérience et sens spirituel de Dieu, est plus grand théologien que tous les savants du monde, à supposer ceux-ci sans esprit ni foi vive » (II, 5; cf. IV, 32). Il faut, dès lors, goûter, sentir, expérimenter par la foi. Une prière suggérée par Ochino à qui est tenté par le désespoir fait mieux saisir l'attitude psychologique, vécue, subjective, en cet aspect important de sa doctrine spirituelle. Tournée vers le Christ, l'âme lui dit : « A maintes reprises, je me suis donné à toi, par expérience j'ai senti que tu m'as pris pour toi, et c'est pourquoi je ne puis en douter. Ton propre esprit, qui ne peut mentir, me parlant à l'intime du cœur, m'a dit que je suis tien, que je suis sauvé; il m'en donne l'assurance et m'en rend certain » (III, 33).

Pour croire, sont choses insuffisantes toutes nos forces, la lumière naturelle de la raison, la loi naturelle et la loi mosaïque, les prophètes, l'Écriture, la doctrine, les miracles, les attestations des saints, et même « le témoignage extérieur du Christ »; il faut « le témoignage, l'inspiration et la persuasion intérieures de l'Esprit saint », et ainsi « avec Marie concevoir le Christ, non avec la raison humaine, mais de l'Esprit saint » (III, 13).

Les conséquences suivent, radicales. La loi doit être toute spirituelle (I, 48). L'Esprit « veut être libre ». Devenir chrétiens ne signifie pas « devenir serfs et esclaves, être liés comme des frénétiques et des fous par mille chaînes de préceptes humains », mais devenir « libres enfants de Dieu..., en jouissance de cette suprême liberté divine » (I, 27-28). C'est l'Esprit qui a écrit dans les cœurs la loi et les commandements de Dieu; leur observance est uniquement spirituelle; elle provient de « l'amour spirituel qui n'a place que dans un cœur régénéré, spirituel, déjà séparé du monde, qui a sa source dans l'impulsion de l'Esprit saint, pour fin la gloire de Dieu et pour objet le Christ sur la croix » (III, 60).

L'Église catholique, elle-même, est uniquement spirituelle : « la vraie Église de Dieu... n'a pas d'autres lois que celles spirituelles; elle n'entend que lorsque Dieu lui parle en esprit » (I, 26; cf. 42 et 46). La critique généralisée de tout culte extérieur suit de ce principe; ainsi

rejette-t-il la coutume des pèlerinages, au profit du « pèlerinage sincère et divin des spirituels » (I, 39). Ainsi, dans son *Trattato dell' oratione copiosissimo* (II, 52-61), composé de treize sermons, il enseigne à prier en esprit et en vérité, sans qu'intervienne la médiation de l'Église et des saints, sans images ni reliques, mais en invoquant l'irremplaçable illumination de l'Esprit saint. Le chrétien parfait, qui a le Christ dans le cœur, prie toujours sous l'impulsion de l'esprit, au point de devenir « Christo in terra ». Pour la même raison, il critique prélats, religieux et de façon générale la vie monastique : la réforme de l'Église et du monde dépend de la réforme spirituelle indiquée : « Réforme-toi, ô homme, et tu verras que tout se tiendra bien. Sois calme, toi-même, et tout pour toi sera en paix... Ce qu'il faut réformer c'est l'homme intérieur..., le cœur, l'esprit », en acceptant la « bonne nouvelle » de la justification par le Christ en croix et son bienfait. Là se trouve « la dernière réforme et la plus parfaite » (I, 50).

La spiritualité de Bernardino Ochino, avec des ramifications auxquelles on ne peut s'arrêter ici, tourne autour des trois points signalés; somme toute, elle n'a pas la tonalité sombre du calvinisme, mais rend un son optimiste. Pour Ochino, en effet, la lumière de la foi est plus claire que celle de la raison naturelle; le monde racheté est plus parfait que celui de la création, et l'homme « spirituel » l'est plus que l'homme innocent — il dépasse en dignité les anges —; la loi évangélique est plus facile et plus parfaite que la loi naturelle et la loi écrite; la vie chrétienne est aisée, simple, gaie; elle est glorieuse, consistant à se glorifier dans la croix du Christ; elle est toute œuvre du Christ et de l'Esprit. Le vrai christianisme, dès lors, est suprême bonheur, triomphe et gloire du Crucifié (II, 22), triomphe de la foi (II, 15), de la vérité (III, 16) et de la charité (III, 60).

5. **Sources et influences.** — S'il n'est pas facile de dégager les lignes essentielles de la spiritualité ochinienne, il est encore plus malaisé de discerner ses sources littéraires. L'auteur ne les précise que fort rarement : des philosophes classiques, quelques Pères comme Augustin, la sainte Écriture, surtout saint Paul, « homme céleste et divin ». Une lecture plus attentive laisse cependant transparaître de multiples influences, divers courants spirituels qui interviennent dans sa doctrine.

On note beaucoup de réminiscences, diversement utilisées, de la théologie de Duns Scot et de saint Bonaventure. On peut considérer comme bonaventuriens beaucoup d'éléments spirituels qui se rapportent à la méditation de la croix, de la passion et des mystères du Christ, spécialement la place, mystique, donnée au côté du Christ; il y a aussi, semble-t-il, influence d'Ubertin de Casale et d'une manière générale, de la tradition mystique médiévale.

Le spiritualisme de sa doctrine fait aussi songer à une influence des Spirituels franciscains, tel Angelo Clareno, sur sa notion mystique de la foi. Il ne faut pas oublier que le milieu où prit naissance la réforme des capucins, fut manifestement conditionné, au moins dans les premières décennies de son histoire, par l'idéologie des Spirituels. On pourrait, à ce propos, montrer que les constitutions fondamentales des capucins de 1536 laissent apparaître, même dans leur formulation littérale, une intervention directe de Bernardino Ochino, là où elles parlent de l'étude « dévote et illuminée », ou décrivent le « prédicateur évangélique », ou encore mettent en évidence l'illumination spirituelle, l'œuvre de l'Esprit saint, l'ardeur mystique, l'amour pur et lorsqu'elles s'achèvent en exaltant le Christ (doxologie finale). Pour ce qui est de la manière de prêcher d'Ochino, on pourrait relever les influences de Bernardin de Sienne et de Savonarole.

Autre influence franciscaine, l'apport évident de la doctrine spirituelle de l'observant Bartolomeo Cordoni (vers 1471-1535); son *Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima* (2e éd., Milan, 1539, par un fervent disciple d'Ochino, le capucin Girolamo da Molfetta) a une influence considérable en ce qui concerne le thème de l'amour pur et séraphique, de la *docta ignorantia* (conclusion, dans la suite, des *Labirinti*), de l'âme anéantie et transformée en Dieu, de l'inspiration de l'Esprit saint (cf. C. Cargnoni, *Fonti, tendenze e sviluppi...*, p. 362 svv; P. Simoncelli, *Il « Dialogo dell' unione spirituale di Dio con l'anima » tra alumbradismo spagnolo e prequietismo italiano*, dans *Annuario dell' Ist. Stor. Ital. per l'età moderna e contemporanea*, t. 29-30, 1977-78, p. 577-580).

Tout ce que nous avons dit conflue avec un autre grand filon spirituel, plus ou moins coextensif à toute la production littéraire d'Ochino : l'évangélisme et le paulinisme italiens dans le sens valdésien. Ochino est proche du groupe des « spirituels », davantage, il lui est intimement uni, en particulier à Contarini et aux cardinaux de la première promotion de Paul III; mais il est fortement influencé par le cercle napolitain de Juan de Valdés et la littérature exploitant le thème du « beneficio di Cristo »; il l'est à ce point que ses sermons semblent pratiquement une traduction populaire de l'*Alfabeto cristiano* et des *Cento e dieci divine considerazioni* de Valdés, qu'on y trouve comme un parfait écho de nombre de pages du *Trattato utilissimo del beneficio di Gesù Christo verso i Christiani* de Benedetto da Mantova (Venise, 1543); il est vraisemblable qu'Ochino a connu cet ouvrage avant sa publication par l'entremise du cercle de Naples et de l'humaniste Marcantonio Flaminio; on y trouve un certain éclectisme spirituel très proche de celui d'Ochino. Presque toutes les préférences du réformateur espagnol se retrouvent chez lui; parmi elles, très significatif, l'*alumbradismo* qui met l'inspiration subjective de l'Esprit saint, au-dessus de l'Écriture, par-delà toutes lois et toute autorité établie; où l'on voit aussi pointer le mouvement du « libre esprit » (cf. DS, t. 5, col. 1241-1268).

A cette variété d'influences spirituelles, ajoutons l'apport protestant. Les premiers chroniqueurs capucins nous ont déjà dit qu'encore en Italie, Ochino lisait déjà Luther, Calvin, Bucer, etc.; sans nul doute il connaissait aussi les écrits d'Érasme. L'antiérasmien de Louvain, François Tittelmans de Hasselt † 1537, devenu capucin et entendant un jour prêcher Ochino, aurait dit : « C'est là un grand hérétique » (MHOMC 6, p. 43).

Si son ironie amère et son humour, quand il ridiculise le clergé et les religieux, sont érasmiens, au moins comme genre littéraire, sa critique de la papauté, du culte et des dogmes est plutôt luthérienne. Les expressions très dures, populaires, parfois vulgaires, mettent en lumière la caractéristique la plus constante d'Ochino: il est au fond toujours resté un prédicateur populaire. Si on laisse de côté la crise religieuse et l'expérience spirituelle tourmentée de notre auteur, si analogue à celle de Luther, l'influence de ce dernier est claire dans la *theologia crucis*, dans le thème du « Cristo

nudo », assez proche du « Deus nudus » du réformateur allemand, et aussi dans la liberté de l'« homo spiritualis »; par contre, l'insistance sur la gloire de Dieu comme fin ultime de toute réalité et sur la volonté divine absolue, est de saveur calvinienne. On a relevé d'autres influences : une certaine ressemblance avec la doctrine spirituelle de Schwenckfeld et de S. Franck.

La *Tragedia o Dialogo della primazia* d'Ochino pourrait avoir suggéré certains thèmes à Milton. Leibniz, dans sa *Théodicée*, citera et utilisera certains écrits ochiniens (*Labirinti*). On a même parlé d'influences sur Descartes et sur la théologie du cœur de Pascal. Mais peut-on aller jusque-là?

Bernardino Ochino, malgré toutes les influences subies, est resté un homme très « libre » — pour ne pas dire qu'il continue à participer du « libre esprit », de l'illuminisme spirituel, et qu'il fait songer à certains aspects de l' « illuminisme » du 18e siècle. Ceci le porte, notamment en ses derniers ouvrages, à se rapprocher de certaines positions anabaptistes et sociniennes, en quête d'une Église spirituelle et œcuménique qui ne peut exister sur terre.

Si on a abondamment écrit au sujet d'Ochino, il reste pourtant une figure énigmatique, difficile à déchiffrer. En quoi il exprime admirablement les tourments et les contradictions du monde spirituel de l'Europe du 16e siècle.

Raffaele da Como, *Malleus haereticorum* (Padoue, 1543), contenant deux traités contre les prédications d'Ochino sur la justification et la confession. — Ambrogio Catharino Politi, *Rimedio a la pestilente dottrina de Fr. B. O. Epistola responsiva diretta al Magnifico Magistrato de Siena* (Rome, 1544). — (Girolamo Muzio), *Le mentite ochiniane del Mutio Iustinopolitano* (Venise, 1561).

Marius a Mercato Saraceno (Fabiani), *Relationes de origine Ord. Minorum Capuccinorum*, coll. Monumenta Historica Ord. Min. Cap. = MHOMC 1, Assise, 1937 (chronique rédigée en 1565/69 et en 1580). — Bernardinus a Colpetrazzo, *Historia OFM Cap.* (1525-1593), MHOMC 2-4, Assise, 1939/40, Rome, 1941 (chronique écrite de 1580 à 1594). — Matthias a Salo (Bellintani), *Historia Capuccina*, MHOMC 5-6, Rome, 1946-1950 (rédigée à partir de 1587). — Paulus a Foligno (Vitelleschi), *Origo et progressus OFM Cap.*, MHOMC 7, Rome, 1955 (à partir de 1613). — Z. Boverius, *Annalium...*, t. 1, Lyon, 1632.

D. Meyer, *Essai sur la vie, les écrits et les doctrines de B. O.*, Strasbourg, 1851. — C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, Turin, 1866 (t. 2, p. 29-68; t. 3, p. 710-715). — A. Gordon, *B. Tommasino (Ochino)*, dans *Theological Review*, t. 13, 1876, p. 532-561. — L. Ruffet, *B. O. de Sienne*, dans *Revue chrétienne*, t. 24, 1877, p. 212-231, 282-292. — B. Feliciangeli, *Notizie e documenti sulla vita di Caterina Cibo-Varano...*, Camerino, 1891. — K. Benrath, *B. O. von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, 2e éd., Brunswick, 1892 (biographie la mieux documentée). — E. Ferrero et G. Müller, *Vittoria Colonna.., Carteggio*, Turin, 1892.

K. Benrath, *Lettere sconosciute di B.O.*, dans *Rivista cristiana*, 1900. — P. Piccolomini, *Due lettere inedite di B.O.*, dans *Archivio della R. Soc. romana di storia patria*, t. 28, 1905, p. 201-207. — E. Solmi, *La fuga di B.O. secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, dans *Bullettino Senese di storia patria*, t. 15, 1908, p. 3-78. — Édouard d'Alençon, *G. P. Carafa... e la riforma nell'Ordine dei Minori dell'Osservanza...*, dans *Miscellanea Francescana*, t. 13, 1911, p. 33-38, 81-92, 112-121, 131-144. — P. Negri, *Note e documenti per la storia della Riforma in Italia, 2. B.O.*, dans *Atti della R. Academia di scienze di Torino*, t. 47, 1912, p. 57-81. — P. Tacchi-Venturi, *Il vescovo G.M. Giberti nella fuga di B.O.*, dans *La Civiltà Cattolica*, t. 64/4, 1913, p. 320-329. — P. Misciatelli, *Mistici senesi*, 3e éd., Sienne, 1913.

P. Hildebrand, *L'ordre de S. François dans les œuvres d'O.*, dans *Neerlandia Franciscana*, t. 2, 1919, p. 209-224. — E. Rodocanachi, *La réforme en Italie*, 2 vol., Paris, 1920-1921. — D. Bertrand-Barraud, *Les idées philosophiques de B.O.*, Paris, 1924. — L. von Pastor, *Storia dei Papi*, t. 5, Rome, 1924, p. 317-327. — P. Chiminelli, *Scritti religiosi dei riformatori italiani del' 500*, Turin, 1925. — Cuthbert of Brighton, *I Cappuccini...*, Faenza, 1930, p. 129-158 (conséquences sur l'ordre de la défection d'O.). — G. F. Cortini, *La riforma e l'Inquisizione in Imola... e M. A. Flaminio luterano*, Imola, 1928. — D. Cantimori, *B. O. uomo del Rinascimento e riformatore*, Pise, 1929.

F. Callaey d'Anvers, *B. O. fautore della pseudo-riforma*, dans *Italia Francescana*, t. 6, 1931, p. 156-183; DTC, t. 11, 1931, col. 916-928. — F. C. Church, *I riformatori italiani*, trad. par D. Cantimori, 2 vol., Florence, 1935. — D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento...*, Florence, 1939. — F. Lemmi, *La riforma in Italia e i riformatori italiani all' estero...*, Milan, 1939. — R. H. Bainton, *B.O. esule e riformatore senese...* (trad. d'un ms anglais par E. Gianturco), Florence, 1940 : la meilleure biographie. — Davide da Portogruaro, *Storia dei cappuccini veneti*, t. 1, Venise-Mestre, 1941, p. 195-215.

De B. Nicolini : *B.O. e la Riforma in Italia*, Naples, 1935 ; *Il pensiero di B.O.*, 1939; *B.O. frate dell'Osservanza di S. Francesco*, dans *Atti dell'Accad. Pontaniana*, t. 2, 1949, p. 87-100; *Una lettera inedita di Vittoria Colonna*, Naples, 1954; *Annali Ochiniani*, 2. *B. O. Cappuccino* (1534-1538), dans *Atti dell'Accad. Pontaniana*, t. 6, 1956/57, p. 1-19; *B. O. Saggio biografico*, dans *Biblion. Rivista di filologia, storia e bibliografia*, t. 1, 1959, p. 5-25; *Ideali e passioni nell'Italia religiosa del Cinquecento*, Bologne, 1962 (important); *Aspetti della vita religiosa, politica e letteraria del Cinquecento*, Bologne, 1963 (important); *Illustrazione di un documento e vicende di un carteggio*, Bologne, 1963 (sur une lettre non authentique compilée à partir d'autres lettres d'O.); *Lettere di negozi del pieno Cinquecento*, Bologne, 1965 (polémique d'O. contre Marco da Brescia).

Lexicon Capuccinum, Rome, 1951, col. 1234-1236 (bibl.). — Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Rome, 1954. — Arsenio d'Ascoli, *La predicazione dei Cappuccini nel Cinquecento in Italia*, Loreto, 1956. — D. Cantimori, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari, 1960. — G. H. Williams, *The Theology of B. Ochino*, Tübingen, 1959; *The Radical Reformation*, Philadelphie, 1962. — A. Rotondò, *I movimenti ereticali nell'Europa del Cinquecento*, dans *Rivista storica italiana*, t. 78, 1966, p. 103-183. — C. Ginzburg, *Due note sul profetismo cinquecentesco, ibidem*, p. 184-227. — A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma: G. M. Giberti*, Rome, 1969. — G. Fragnito, *Gli « Spirituali » e la fuga di B. O.*, dans *Rivista storica italiana*, t. 84, 1972, p. 777-813.

Ph. Mc Nair et J. Tedeschi, *New Light on O.*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 35, 1973, p. 289-301. — A. Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana*, t. 1, Turin, 1974. — *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento, Miscellanea*, Florence, 1974. — V. Marchetti, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Florence, 1975. — O. Secchi, *Studi sulla riforma ed i movimenti religiosi in Italia*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 30, 1976, p. 499-513. — P. Lopez, *Il movimento valdesiano a Napoli...*, Naples, 1976. — T. Bozza, *Nuovi studi della riforma in Italia*, t. 1, *Il Beneficio di Cristo*, Rome, 1977. — A. Del Col, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 32, 1978, p. 422-459. — M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, t. 2, *Il Cinquecento e il Seicento*, Rome, 1978, surtout p. 124-127.

C. Cargnoni, *L'apostolato dei Cappuccini come « redundantia di amore »*, dans *Italia Francescana*, t. 53, 1978, p. 559-593; *Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva*, CF, t. 48, 1978, p. 311-398; *Alcuni aspetti del successo della riforma cappuccina...* (1525-1574), dans *Le Origini della riforma cappuccina* (Atti del Convegno... Camerino, 1978), Ancône, 1979, p. 213-259. — L. Tacchella, *Il processo agli eretici veronesi nel 1550. S. Ignazio di Loyola e Luigi Lippomano (Carteggio)*, Brescia, 1979. — U. Rozzo, *Nuovi*

contributi su B. O., dans *Bollettino della Società di studi Valdesi*, n. 146, 1979, p. 51-83.

DS, t. 6, col. 33; t. 7, col. 2240, 2245; t. 8, col. 608.

Costanzo Cargnoni.

OCULUS (Animae, Cordis, Mentis, etc.). — 1. *Antiquité gréco-latine.* — 2. *Écriture.* — 3. *Pères de l'Église.* — 4. *Moyen âge et temps modernes.*

L'œil est un des organes les plus précieux de l'homme, celui du plus noble de ses sens : la vue. Il est aussi moyen d'expression, de communication; les yeux traduisent plus ou moins les dispositions intérieures : on parle de regards tristes, angoissés ou joyeux, hostiles, indifférents ou accueillants, vides, neutres ou pénétrants, etc. Célèbre est le vers de Jean Racine : « J'entendrai des regards que vous croirez muets » (*Britannicus* II, 3). Ces formules ne relèvent pas seulement de la métaphore ou du symbole : la rencontre des regards, l'échange des regards, l'appréciation réciproque de la qualité des regards permettent à deux interlocuteurs de se connaître tout autant que la parole et le geste. Souvent même la manière de regarder laisse déceler ou soupçonner le mensonge des paroles : regards faux ou fuyants; mais le regard peut aussi tromper, fasciner, séduire. C'est donc par les yeux, où s'unifie souvent l'expression du visage, que la personnalité se révèle : antipathique, indifférente ou haîneuse. La croyance au « mauvais œil » est une des constantes de la mentalité populaire.

Quand on parle de l'œil ou du regard, il est difficile de tracer la frontière entre le perçu et le symbolique : l'œil et le regard sont par eux-mêmes signifiants. Lorsqu'on passe de ce qui est vu à ce qui est compris, du sens propre au sens dérivé, de l'œil corporel à l'œil spirituel, c'est toujours en vertu d'un dynamisme qui s'inaugure dans le sensible lui-même. C'est pourquoi l'œil et le regard occupent une place importante, — et cela vaut, semble-t-il, pour toutes les cultures —, dans la littérature, l'art, et surtout la vie spirituelle. C'est à ce dernier domaine que nous devons nous limiter. Notre enquête ne prétend pas être exhaustive; elle vise seulement à saisir quelques points importants, à partir du langage des auteurs spirituels.

1. **Antiquité gréco-latine.** — Les philosophes et les poètes considèrent l'œil comme l'organe le plus important du corps humain (Platon, *Phèdre* 250d, *Timée* 47a; Aristote, *De l'âme* III, 4, 429a 3; *Métaphysique* A, 1, 980a, 23-27), comme le miroir de l'âme, où se révèlent pensées et sentiments (Eschyle, *Prométhée*, v. 356; Euripide, *Suppliantes*, v. 322). Semblable au soleil, qui est lui-même image du Bien (Platon, *Républ.* VI, 508b; *Timée* 45b), l'œil évoque la connaissance de Dieu ou du divin, en vertu du principe de l'intelligence du semblable par le semblable : thème exploité surtout par les néoplatoniciens (Plotin, *Ennéades* I, 6, 9 et VI, 7, 16; Apulée, *De dogmate Platonis* 1, 14). Déjà apparaissent des expressions qui feront fortune : « œil de l'âme » (*Républ.* VII, 533d; *Oracles chaldaïques* 213, 2, éd. É. des Places, Paris, 1971, p. 116; *Corpus hermeticum* IV, 11; VII, 1-2), « œil du *noûs* » (*Corp. hermet.* X, 4, etc.).

Voir des compléments dans l'art. *Auge*, RAC, t. 1, 1950, col. 957-969 (P. Wilpert, S. Zanker); sur le « mauvais œil », art. *Œil*, DACL, t. 12, 1936, col. 1936-1943 (H. Leclercq); *Böser Blick*, RAC, t. 2, 1954, col. 473-482 (B. Kötting; les Pères l'expliqueront par l'influence des démons).

2. **Écriture.** — Dans l'ancien Testament, les « yeux de Dieu » sont le signe de son omniscience (2 *Chron.* 16, 9; *Ps. Vulg.* 10, 4; *Zach.* 4, 10), qui connaît et juge les actions des hommes (*Job* 34, 21; *Zach.* 9, 1); il les détourne des pécheurs (*Is.* 1, 15), mais les ouvre avec bonté sur ceux qui le craignent ou le prient (1 *Rois* 8, 29.52; 9, 3; 2 *Chron.* 7, 5; *Ps.* 32, 16.18; 33, 16, etc.); il garde son peuple comme la prunelle de son œil (*Deut.* 32,10; *Ps.* 15, 8; *Zach.* 2, 8).

L'œil de l'homme traduit son attitude intérieure : œil orgueilleux (*Ps.* 17, 28; 100, 5; 130, 1; *Is.* 2, 11; 5, 15), œil sans pitié (*Deut.* 13, 8; *Is.* 13, 18; *Éz.* 9, 5), œil moqueur ou méchant (*Ps.* 34, 19; *Sir.* 27, 22), envieux et jaloux (1 *Sam.* 18, 9), provoquant (*Is.* 3, 16), insatiable (*Prov.* 27, 20), cupide (*Sir.* 14, 8; 31, 13). Les yeux se lèvent vers le Seigneur (*Ps.* 120, 1; 122, 1), espèrent en lui (*Ps.* 144, 15); ils défaillent devant sa parole et son salut (*Ps.* 118, 82.123), versent des larmes parce que sa loi n'est pas observée (*Ps.* 118, 136) ou à la pensée du péché (*Jér.* 9, 17; 13, 17; 14, 17; *Lam.* 1, 16; 2, 11). Les versets du *Cantique des Cantiques* sur les yeux de l'épouse, « beaux comme ceux de la colombe » (1, 14; 5, 12), et dont « un seul œil » blesse le cœur de l'époux (4, 9), auront une influence considérable sur la tradition spirituelle.

Dans le nouveau Testament, l'un des signes de la venue du Messie est que « les aveugles voient » (*Luc* 4, 16-19 par.; cf. *Is.* 61, 1). Le Verbe incarné vient « dévoiler » le Père que « nul ne peut voir » (*Jean* 1, 20); « qui le voit, voit le Père » (12, 45; 14, 9). Il déclare « bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (*Mt.* 5, 8; béatitude souvent commentée). Jean témoigne du Verbe de vie « que nous avons vu de nos yeux » (1 *Jean* 1, 1-3). Paul parle d'une « sagesse dans le mystère », inaccessible à « l'œil de l'homme », mais révélée par l'Esprit (1 *Cor.* 2, 9-10). Il prie pour que Dieu « ouvre les yeux du cœur » des croyants afin qu'ils le connaissent (*Éph.* 1, 18).

D'autre part, « l'œil est la lampe du corps »; s'il est sain, tout le corps sera dans la lumière (*Mt.* 6, 22-23; *Luc* 11, 34-35); d'où l'injonction : « Si ton œil te scandalise, arrache-le » (*Mt.* 18, 9). Jean voit dans « la convoitise des yeux » un des aspects de l'amour du monde, contraire à l'amour du Père (1 *Jean* 2, 16).

Un verset de l'*Épître aux Hébreux* (5, 14) jouera un grand rôle dans la tradition des « sens spirituels » : si « les petits » ne peuvent se nourrir que du lait, « la nourriture solide revient aux parfaits qui, avertis par l'expérience, ont des *sens exercés* au discernement du bien et du mal ». De même, l'Évangile johannique, par l'importance donnée aux verbes « voir », « écouter », etc., fonde cette tradition ultérieure (cf. DS, t. 8, col. 217-224).

L'œil n'est donc pas seulement l'organe de la connaissance sensible; à travers le Verbe en son humanité, il perçoit le Père qu'il révèle. En outre, de la qualité du regard dépend celle de la personne même : c'est déjà insinuer que le chrétien a une manière propre de communiquer avec les hommes et le monde.

3. **Pères de l'Église.** — 1° L'œil, expression de l'intérieur de l'homme. — La place des yeux, au sommet du corps humain, est déjà le signe que l'homme n'est pas fait pour s'intéresser seulement aux réalités inférieures, mais bien pour s'élever vers le haut (Lactance, *De opificio Dei* VIII, 3, 5; 6, 17; Pseudo-Basile,

Hom. in Verba faciamus... 2, 15, SC 160, 1970, p. 268-270; Ambroise, *In Ps.* 118, 5, 28-31).

Pour Augustin, la *station droite* est le signe que le corps de l'homme est, plus que celui des bêtes, évocateur de l'image de Dieu (*De diversis quaestionibus 83*, 51, 3; *De Trinitate* XI, 1, 1; *De Genesi ad litteram* VI, 12, 22). Ce thème de la station droite, qui remonte au moins à Anaxagore, a été utilisé aussi par les Pères grecs en relation avec la doctrine de l'image (cf. DS, t. 6, col. 818). L'œil est aussi, pour Augustin, « le sens le plus élevé de l'homme et le plus proche de la vision intellectuelle » (*Trin.* XI, 1, 1); aussi est-ce dans la *vision* qu'il cherche d'abord une image de la Trinité dans l'homme extérieur (2, 2 à 11, 8); il met en relief l'*intentio animi* par laquelle l'œil est un instrument de l'activité de l'âme (2, 3), et cette *intentio* qui dépend de la volonté insinue déjà l'Esprit saint (5, 9).

L'œil est *le miroir* de l'âme : « Speculum mentis est facies, et taciti oculi cordis fatentur arcana » (Jérôme, *Epist. ad Furiam* 54, 3); *la fenêtre* de l'âme (Ambroise, *In Ps.* 118, 5, 28-31; Augustin, *In Ps.* 41, 7), par où entrent en elle les convoitises charnelles; il faut donc éloigner les yeux de la vanité (Ambroise, *ibidem*). Augustin rapproche *Ps.* 118, 82 de *Luc* 11, 34-35 (où il lit : oculus... *simplex*); il faut purifier l'intention de telle manière qu'en toutes bonnes actions nous évitions le désir de la louange humaine (*In Ps.* 118, 12, 2). L'œil qui scandalise (*Mt.* 18, 9) signifie « ce qu'on aime avec véhémence », plus précisément « l'ami le plus cher » : il faut donc arracher tout amour qui s'oppose à celui de Dieu (*De sermone Domini in monte* I, 13, 37-38, CCL 35, p. 40-41). En outre, l'*oculus dexter* est le conseiller qui montre le chemin dans les choses divines, l'*oculus sinister* dans les choses terrestres (13, 38, p. 41). La *Regula Augustini* a un paragraphe sur la garde des yeux : « Nec dicatis vos animos habere pudicos, si habeatis oculos impudicos, quia impudicus oculus impudici cordis est nuntius » (3, 3).

Augustin rapporte encore qu'un médecin nommé Gennadius finit par croire à une « vie après la mort » à la suite d'un rêve où un jeune homme lui montrait comment il pouvait être reconnu même lorsque les yeux étaient fermés par le sommeil : « ita cum defunctus fueris, nihil agentibus oculis carnis tuae, tibi inerit vita qua vivas, sensusque quo sentias » (*Ep.* 159, 4).

2° La vue, sens spirituel. — Ici la tradition est abondante (cf. art. *Goût spirituel*, DS, t. 6, col. 628-629, avec bibliographie).

1) *Chez les Grecs*, la doctrine des sens spirituels (un article traitera ce sujet) est déjà systématisée par Origène (*Contre Celse* I, 48; *Traité des Principes* I, 1, 9; *Commentaire sur le Cantique* II-III, *passim*; *In Leviticum* hom. 3, 7; ce dernier texte sera transmis par la *Glossa ordinaria*, éd. Léandre de Saint-Martin, t. 1, Anvers, 1634, col. 956, et connu des scolastiques médiévaux; voir aussi l'art. *Origène, infra*); elle était ébauchée chez Philon d'Alexandrie en ce qui concerne la vue et les yeux (*De confusione linguarum* 21 : « un œil plus divin selon l'intelligence »; *De specialibus legibus* I, 49 : « les yeux de l'âme », etc.). Clément de Rome parle des « yeux du cœur » (*Lettre* 36, 2; 59, 3) et Justin de « l'œil du *noûs* » (*Dialogue avec Tryphon* 4).

Cette doctrine est reprise largement par Grégoire de Nysse qui s'inspire parfois littéralement d'Origène (vg dans *In Cantica*, orat. 1, PG 44, 780c-781c; éd. H. Langerbeck, *Opera*, t. 6, Leyde, 1962, p. 34-36; autres références dans J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 2e éd., Paris, 1944, p. 222-252). Grégoire accentue la signification mystique des sens spirituels : Moïse voit la Tente céleste « avec les yeux purifiés de son âme et monte par ces spectacles jusqu'aux sommets de la contemplation » (PG 44, 388b; éd. H. Musurillo, *Opera*, t. 5, 1964, p. 97-98); mais cette « illumination des yeux de l'âme » suppose une purification intérieure, le rejet de la science séculière qui est ignorance du Créateur; alors Dieu, qui est la Vérité même, est manifesté « par une illumination ineffable » (332c; éd. Musurillo, p. 38-39).

Un terme spécifique désigne l'acuité, le pouvoir de pénétration des réalités divines par le sens spirituel de la vue : *to dioratikon*. Voir Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* II, 9, 81, SC 108, 1965, p. 161; Origène, *Contre Celse* VII, 3-4; *Commentaire de Jean* X, 23; XX, 32-33 et fragm. 76 (cf. H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges-Paris, 1961, p. 380-381). La *mystique dioratique* se répand dans les milieux monastiques avec les *Lettres* d'Ammonas et se retrouve chez Évagre, Grégoire de Chypre, Isaac de Ninive, etc. (cf. art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1856-1858). Chez Grégoire de Nysse, le terme désigne « la fine pointe de l'âme, vouée à la contemplation » (M. Aubineau, éd. du *Traité de la virginité*, SC 119, 1966, p. 370-371, n. 3, qui donne plusieurs références). Pour parvenir à la vision de Dieu promise dans les béatitudes (*Mt.* 5, 8), il faut se libérer des passions matérielles qui obscurcissent *to dioratikon tès psychès*; alors on contemple la beauté divine, « en vertu d'un don divin », mais cette contemplation est « intraduisible » et celui qui en bénéficie doit la garder « dans le secret de sa conscience » (*Tr. de la virginité* 10, 1, SC 119, p. 370-372). La même expression revient au chapitre suivant (11, 1, p. 380), où Grégoire, selon la dialectique platonicienne du *Banquet* (210a-211c), montre comment s'élever à la Beauté intelligible, dont la participation rend les autres choses belles (p. 382). Cette ascension suppose que l'homme désire cette Beauté et se laisse porter par « les ailes de l'Esprit », afin de « saisir le semblable par le semblable, en s'exposant comme un miroir à la pureté de Dieu » (11, 4-5, p. 386-396) : tel est l'effet de la virginité (11, 6, p. 396). Voir encore *Commentaire sur le Cantique*, orat. 4, *Opera*, t. 6, p. 105-106 : l'âme purifiée possède les « yeux de la colombe » et reçoit la vie selon l'Esprit « par la faculté dioratique de l'âme ».

2) *Chez les Latins*, Ambroise traite le thème de l'œil spirituel occasionnellement, en commentant le *Ps.* 118 (il s'inspire sans doute du commentaire d'Origène sur le *Cantique*). « Les yeux qui défaillent » sont les « yeux de l'esprit », c'est-à-dire de l'homme intérieur, de telle manière que la *mens* devienne « un seul esprit avec le Seigneur » (*In Ps.* 118, 11, 7). D'autre part, l'Église épouse du Christ a deux yeux : *oculus mysticus*, *oculus moralis*; le premier perçoit les réalités « mystiques », le second les préceptes moraux, car l'Église n'enseigne pas seulement la manière de vivre (*disciplina*), mais encore « les secrets du mystère céleste » (16, 20). Ces yeux sont comparés à ceux de la colombe : « L'Église a les yeux de la colombe par la résurrection du Christ; elle commence au baptême par le lait, puis elle monte au ciel et, appuyée sur le Verbe de Dieu, pénètre les hauteurs » (16, 21).

Chez Augustin, la doctrine des cinq sens intérieurs occupe une place importante (*Confessions* X, 6, 8; *Sermo* 159, 3-4, avec citations scripturaires); nous retiendrons quelques textes sur l'*oculus*. On appelle

les yeux *lumina*, et l'on fait serment *per lumina mea*; mais les yeux corporels perçoivent seulement la lumière extérieure, tandis que les cœurs purs voient Dieu; en outre notre *mens*, qui est l'œil de l'âme (cf. art. *Noûs-Mens*, *supra*, col. 464), est illuminée par la vérité (*Sermo* 4, 5, 6; *In Joannem* 35, 3).

Augustin distingue souvent *oculus carnis* et *oculus cordis*, *mentis*, *animae* (*S.* 159, 3-4; *In Ps.* 90, 13; 96, 19, etc.), *oculus exterior* et *oculus interior* (*De serm. Dom. in monte* II, 22, 76; *In Joan.* 13, 3; *S.* 228, 8, 6, etc.). L'activité de l'œil du cœur, de l'œil intérieur, est toujours ordonnée à la « vision de Dieu » (*Mt.* 5, 8), telle qu'elle est accessible ici-bas à la *mens* et le sera dans l'au-delà face à face. Seuls les « cœurs purs » (*mundicordes*) verront Dieu, car ils possèdent ces « yeux du cœur » dont parlait saint Paul (*Éph.* 1, 18) : « Maintenant ces yeux en raison de leur infirmité sont illuminés par la foi; plus tard, en raison de leur fermeté, ils le seront par la vision » (*S.* 53, 6). Le *S.* 88 revient sur le même sujet, avec de nombreuses illustrations scripturaires, pour conclure : « Notre œuvre tout entière en cette vie est donc de guérir les yeux du cœur afin que Dieu soit vu : pour cela sont célébrés les saints mystères, est prêchée la parole de Dieu; pour cela, les exhortations morales de l'Église..., pour cela tout le fruit des divines et saintes Écritures » (88, 5).

Augustin évoque encore *Mt.* 5, 8 pour montrer que le Verbe s'est fait chair afin que soit purifié l'œil du cœur, et que l'homme puisse connaître son créateur : « Non enim Deus sumus, sed possumus mente vel cordis acie interiore videre Deum » (*S.* 117, 10, 15). Les « yeux de la chair » des contemporains du Christ ne voyaient que son humanité; mais il y a d'autres yeux qui peuvent saisir « sa majesté immortelle à travers l'épaisseur de son humanité : est alius oculus, est interior oculus; isti oculi in mente sunt, in intelligentia sunt » (*In Joan.* 13, 3).

Les yeux du cœur, les yeux intérieurs sont donc les yeux purifiés et illuminés par la foi (*In Ps.* 90, 13; 118, 18, 3), ou plus simplement « les yeux de la foi » (*In Ps.* 145, 19). « Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod non videt, et quibus certissime videt nondum se videre quod credit » (*Epist.* 120, 8, à Consentius); les premiers mots de cette phrase ont servi d'exergue à l'article de P. Rousselot (*Les yeux de la foi*, RSR, t. 1, 1910, p. 241-249, 444-475), très discuté à l'époque. Dans cette lettre célèbre, Augustin expose de la manière la plus explicite ses vues personnelles sur les rapports entre la raison et la foi; il veut montrer justement comment la foi éclaire la raison, lui donne la plénitude de son pouvoir, pour rendre possible l'*intellectus fidei* qui enveloppe les spéculations de la raison dans une soumission totale à la révélation divine et un climat de prière constante (120, 14).

Augustin ne relie pas habituellement l'exercice de l'œil intérieur à la connaissance mystique. C'est bien pourtant dans ce sens que s'oriente le commentaire du *Ps.* 41 : « En Dieu est la fontaine de vie..., en sa lumière le flambeau inextinguible. Désire ce flambeau... que tes yeux ne connaissent pas; c'est pour voir ce flambeau que l'œil intérieur est préparé, pour puiser à cette fontaine que la soif intérieure aspire » (*In Ps.* 41, 2). L'activité de l'œil intérieur est donc commandée par une loi de progrès incessant : sa vision va des plus humbles réalités de la foi jusqu'à la connaissance de Dieu la plus élevée, et ce progrès est fonction du désir de l'âme aimante. Dans le même sens, *Lettre* 147 à Paula, surtout 16, 40-23, 53.

Voir encore Jean Cassien, *Institutions* IV, 35 (cordis intuitus, oculus animae); V, 2 (oculi animae); VI, 12 (garde des yeux). — Grégoire le Grand, *Moralia* V, 36, 66; XXI, 8, 13; XXIV, 11, 34; *In Ezechielem homiliae* I, 4, 9; II, 1, 18. Cf. DS, t. 6, col. 900; art. *Noûs-Mens*, supra, col. 465.

J. J. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmeon to Aristotle*, Oxford, 1906, p. 9-92. — R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 2e éd., Berlin, 1920, p. 112-132.

W. W. Baudissin, « *Gott schauen* » *in der alt. Religion*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 18, 1915, p. 173-240. — P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des parties du corps en hébreu et en accadien*, dans *Revue biblique*, t. 30, 1921, p. 374-399. — E. von Dobschütz, *Die fünf Sinne im N.T.*, dans *Journal of Biblical Literatur*, t. 48, 1929, p. 378-411.

K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 113-145; *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age*, t. 14, 1933, p. 263-299. — P. Landsberg, *Les sens spirituels chez saint Augustin*, dans *Dieu vivant*, n. 11, 1948, p. 81-105.

4. Période médiévale et temps modernes. — Nous retiendrons seulement ce qui concerne la vue comme sens spirituel, en particulier dans son rapport avec la contemplation.

1° École cistercienne. — 1) Les textes de saint Bernard sur l'œil intérieur (*De consideratione* 18, 30; *De praecepto et dispensatione* 14, 35-41; *Sermones in Cantica* 45, 5; *Sermo in festo omnium Sanctorum* 2, 13) n'apportent rien d'original. On retiendra cependant *Sermo de diversis* 10 où Bernard assimile l'ordre de la charité aux cinq sens : la vue, qui est le sens le plus élevé, est comparée à l'amour de Dieu (10, 3, *Opera*, éd. J. Leclercq, H. Rochais, t. 6, 1, Rome, 1970, p. 123).

2) Chez Guillaume de Saint-Thierry, les sens spirituels jouent un rôle important, et dans une perspective nettement mystique. Déjà le *De natura corporis et animae* affirme la supériorité des yeux sur les autres organes des sens (PL 180, 704c), celle des sens de l'homme sur ceux des animaux (711c-712a), et l'existence des sens spirituels (719a); cependant l'interprétation de la « vue intérieure » reste d'ordre moral : « clarescit prudentia, insipientia tenebrescit » (719b). L'aspect contemplatif et mystique apparaît avec le *De contemplando Deo* (éd. J. Hourlier, SC 61, 1959). Le fil directeur du traité est le progrès de l'âme dans l'amour, progrès qui va de pair avec « l'illumination des yeux » pour percevoir les *interiora* et avec « la douceur du sentiment et de l'intelligence » (6, p. 78). Parfois même se produisent des moments mystiques, où, « les yeux clos », Dieu introduit dans « la bouche du cœur » des réalités indicibles (12, p. 114). L'ouvrage s'achève en prière : « Vers toi seul je dois lever les yeux, Fontaine de vie, pour dans ta seule lumière voir la lumière. Vers toi donc, Seigneur, vers toi s'élèvent mes yeux; qu'ils soient levés vers toi, en toi, afin qu'à partir de toi progressent tous les progrès de mon âme » (12, p. 116). Les *Meditativae orationes* (PL 180, 205-248) sont toutes imprégnées du même désir de voir « le Visage de Dieu » (vg *méd.* 3, 241bd).

Dans le *De natura et dignitate amoris* (éd. M.-M. Davy, *Deux Traités sur l'amour de Dieu*, Paris, 1953), s'esquisse la doctrine spécifique de Guillaume : c'est la collaboration intime et progressive de *la raison* et de *l'amour*, ces deux yeux de l'âme qui, au terme, deviennent « l'œil unique » du *Cantique*, capables alors de percevoir les réalités divines, bien que cette capacité ne puisse être communiquée à « ceux qui n'en ont pas

l'expérience » (25, p. 100-102). Cette doctrine est développée dans le *Commentaire du Cantique* (éd. J. Déchanet, SC 82, 1962). Ici encore il s'agit des progrès de l'amour contemplatif, avec la distinction des trois stades de « priants » : animal, rationel, spirituel (13, p. 84-86). L'homme « animal » peut déjà appliquer « les yeux de son esprit » à l'humanité du Christ, et y trouver un élan vers « l'oraison spirituelle ou la contemplation » (16, p. 90). L'homme rationnel est « l'homme de désirs » qui, en se purifiant, commence sous l'action de l'Esprit à connaître Dieu d'une façon meilleure. Quant au spirituel, il ne parvient pas sans doute à une « vision parfaite », mais, à travers la médiation de l'image, « il passe cependant dans l'être même de la vérité qui l'émeut » (23, p. 101).

Le nœud de la doctrine guillelmienne sur la collaboration, puis l'unification, des « deux yeux de l'âme », est à chercher dans le commentaire de *Cant.* 1, 14 (92, p. 112-114) :

« *Tes yeux sont des yeux de colombe.* La contemplation a deux yeux : la raison et l'amour. Et selon le mot du prophète : « sagesse et science sont les richesses du salut » (*Is.* 33, 6), l'un perçoit selon la science les choses humaines, l'autre scrute les choses divines selon la sagesse. Mais lorsqu'ils sont illuminés par la grâce, ils s'aident fortement l'un l'autre, car l'amour vivifie la raison, et la raison clarifie l'amour, et il en résulte un regard de colombe (*intuitus columbinus*), simple pour contempler, prudent pour se garder (du mal). Et ces deux yeux deviennent souvent un *œil unique*, lorsqu'ils coopèrent avec fidélité, lorsque dans la contemplation de Dieu, où c'est surtout l'amour qui opère, *la raison passe dans l'amour*, et se transforme (*formatur*) en une sorte d'*intellect spirituel ou divin*, qui dépasse et absorbe toute raison. C'est cet œil dont l'Épouse dit dans la suite à l'Époux : Tu as blessé mon cœur par un seul de tes yeux » (*Cant.* 4, 9; dans le texte du *Cantique*, ces mots sont mis dans la bouche de l'Époux qui parle de l'œil de l'Épouse; on peut se demander s'il n'y a pas ici une distraction de Guillaume, car le contexte indique bien qu'il pense à l'œil de l'Épouse; c'est en ce sens que traduit J. Déchanet; nous avons cependant remanié cette traduction, pour rester fidèle au texte de Guillaume).

La *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (éd. J. Déchanet, SC 223, 1975) ne parle plus des « yeux de l'âme »; on y retrouve cependant la même doctrine exprimée d'une autre manière : à l'homme spirituel, bien qu'il ne dépasse jamais la connaissance de Dieu *per speculum in aenigmate*, « est cependant montré quelquefois le Visage de Dieu, comme un flambeau caché dans les mains, qui se montre ou se cache au gré de celui qui le porte » (268, p. 358). « Alors la grâce saisit *le sens* de celui qui aime, l'arrache à lui-même et le ravit vers le jour véritable..., pour un moment, pour un instant (Dieu) se faisant voir lui-même tel qu'il est; parfois même, il le fait entrer en son être même, afin que (l'homme) soit lui aussi, selon sa mesure, comme Dieu est » (269, p. 358-360). Cf. l'art. *Osculum*.

Comme l'a justement remarqué J. Walsh (*G. de S.-Th. et les sens spirituels*, p. 40-41), cette doctrine de la coopération, puis de l'unification (il semble excessif de parler de l'*identification formelle d'amour et d'intellection*, comme l'a fait P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour...*, BGTPMA, t. 6, 1906, p. 96-102) de la connaissance et de l'amour a sûrement préparé la synthèse réalisée au siècle suivant par Thomas de Verceil entre la *principalis affectio* et l'*apex mentis* (cf. art. *Noûs-Mens*, *supra*, col. 466-467; *Nuage de l'inconnaissance*, *supra*, col. 502). P. Verdeyen a noté d'autre part (*L'influence de G. de S.-Th. sur la mystique flamande*, dans *Saint-Thierry. Colloque... d'histoire monastique*, Saint-Thierry, 1979, p. 429-438) l'influence indéniable du *De natura et dignitate amoris* sur Hadewijch d'Anvers (p. 430-431, avec textes parallèles).

3) C'est entre l'école cistercienne et l'école victorine que l'on pourrait situer l'*Épître à Séverin sur la charité*, œuvre d'un certain Ives inconnu par ailleurs (éd. G. Dumeige, Paris, 1955). Ce remarquable opuscule offre d'abord une doctrine très proche de celle de Guillaume. Le « pur amant de Dieu » trouve celui qu'il aime en toutes les créatures; il le contemple avec un « castus profecto columbinus oculus », un « oculus rectus, vere dexter..., vere simplex », qui ne s'arrête à rien de passager. L'auteur cite à ce propos un mot qu'il attribue à Augustin : « Amor enim vehemens, ut ait beatus Augustinus, non potest non videre quem amat, quia *amor oculus est* et *amare videre est* » (3, 23, p. 71; cf. l'art. *Noûs-Mens*, col. 466 : la citation, qui s'arrête à « quem amat », provient d'une lettre attribuée parfois à Jérôme, parfois à Augustin, mais qui est de Paschase Radbert).

C'est cet œil qui blesse l'Époux (*Cant.* 4, 9) : « L'âme en effet a deux yeux : l'un par lequel elle comprend, l'autre par lequel elle recherche celui qui regarde vers les enfants des hommes... Et de ces deux yeux, le droit est l'amour qui blesse en recherchant ... Si on enlève cet œil droit, c'est vers l'erreur seulement que va l'intellect, que nous avons appelé le gauche » (24, p. 73). Le paragraphe suivant se rapproche plutôt de l'école victorine, en ce sens qu'il affirme, non pas l'unification des deux yeux, comme chez Guillaume, mais la prééminence de l'amour, le degré de la vision de Dieu étant proportionné au degré de l'amour : « Videtur itaque ab amantibus Deus oculo utroque, sed altero vulneratur, quia ubi intellectus caligat, amor penetrat, et ubi ille repellitur, iste admittitur » (formule analogue déjà chez Hugues de Saint-Victor, *In Hierarchiam* VI, PL 175, 1038d : « intrat et appropinquat dilectio ubi scientia foris est »; reprise en substance par Bonaventure, III *Sent.* d. 31, q. 3, a. 5). « Quippe perscrutari prohibemur et *plus sapere quam oportet* (*Rom.* 12, 3), sed amare etiam plus quam possumus precipimur. Non potest igitur obturari amoris oculus quominus videri possit quem amat, etsi non *sicut est*, quod teste beato Johanne servatur in praemium (1 *Jean* 3, 2), certe sicut vult, quod in presenti ad solatium indulgetur. Videtur autem a quolibet amante, prout amat, ab alio quidem sic, ab alio vero sic, pro varietate affectuum quibus feruntur in ipsum » (25, éd. Dumeige, p. 73).

2° L'École victorine. — 1) Hugues de Saint-Victor distingue d'abord œil de Dieu, œil de la chair, œil du cœur : seul le premier « saisit à la fois l'extérieur et l'intérieur, non seulement des corps mais aussi des cœurs » (*De Verbo Dei*, éd. R. Baron, *Cinq opuscules spirituels*, SC 155, 1969, p. 72).

Plus importante est la triade *oculus carnis-oculus rationis-oculus contemplationis*, inspirée de 1 *Cor.* 2, 9-12. Dans le *Commentaire de la Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys, Hugues se situe dans la perspective de la connaissance contemplative : « l'œil de la chair est ouvert, l'œil de la raison trouble, l'œil de la contemplation fermé et aveugle » (III, PL 175, 976a). Dans le *De Sacramentis* (II, pars X, qui traite de la *foi*), il explique cet état des trois yeux dans la perspective de l'histoire du péché et du salut : à l'origine, l'homme disposait également des trois; « mais lorsque les ténèbres du péché furent entrées en lui, l'œil de la contemplation fut éteint, en sorte qu'il ne vît plus rien, et l'œil de la raison devint trouble, en sorte qu'il ne vît plus que de manière douteuse » (II, X, 2, PL 176, 329cd). Il faut donc que la raison soit éclairée par la foi « pour que l'on croie ce qu'on ne voit pas » (330a). Hugues admet

cependant un « accroissement » de la foi et distingue trois genres de croyants (et même un quatrième, mais il ne s'agit pas de vrais croyants) : ceux qui croient simplement, ceux qui affermissent (*approbant*) par la raison le contenu de leur foi, enfin « ceux qui, grâce à la pureté du cœur et de la conscience, commencent déjà à goûter intérieurement ce qu'ils croient » (x, 4, 332d). Le passage d'un genre à l'autre est donc normal, et finalement l'homme peut recouvrer partiellement l'œil de la contemplation (333c).

2) Richard de Saint-Victor reprend en substance les vues de Hugues. « L'*œil de l'intelligence* est ce sens par lequel nous voyons les choses invisibles... De même que nous voyons les choses corporelles par le sens du corps, *visibiliter*, *praesentialiter et corporaliter*, de même ce sens intellectuel saisit les choses invisibles, *invisibiliter quidem, sed praesentialiter, sed essentialiter* ». Mais ce sens est voilé par le péché (*Benjamin major* III, 9, PL 196, 118d-119a). Dans le *Commentaire du Cantique*, Richard parle encore de deux yeux : « unus quo superiora contemplamur, alius quo transitoria atque terrena ». Mais il ajoute que le Sauveur est venu pour ouvrir et illuminer le premier : par son humanité visible, il nous conduit à la contemplation des réalités éternelles, en nous révélant son amour et sa béatitude (*fruitio*); en contemplant le salut qu'il nous offre et, du même regard, son amour et sa béatitude, nous obtenons « l'œil unique « qui blesse son cœur (*Explicatio in Cant.* 27, PL 196, 484cd).

Cf. Achard de Saint-Victor (DS, t. 1, col. 175), *Sermons inédits*, éd. J. Châtillon, Paris, 1970 : 6, 1; 12, 4; 13, 11; 15, 35; p. 75, 127, 146, 240. — Gauthier de Saint-Victor (DS, t. 6, col. 148-149), *Sermones inediti...*, éd. J. Châtillon, CCM 30, 1975 : 3, 2; 4, 6; 11, 9; 12, 6 (le triple œil de Hugues); p. 27-28, 36, 100, 108-109.

Les victorins sont plutôt des théoriciens de la contemplation que des hommes de haute expérience contemplative. En ce sens, ils restent en deçà de Guillaume de Saint-Thierry. Cependant, leurs œuvres ont été, semble-t-il, plus largement répandues et ont en conséquence exercé une influence notable sur les auteurs postérieurs.

3° Chez les scolastiques du 13e siècle, et quelques auteurs spirituels de cette époque et du bas moyen âge, le thème des yeux intérieurs est le plus souvent intégré à la doctrine des cinq *sens spirituels*, en dépendance surtout du texte d'Origène transmis par la *Glossa ordinaria* à propos de *Lévit.* 6, 5 (cf. *supra*), et aussi du traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima* (49, PL 40, 815, reprise du *Sermo* 159 d'Augustin, avec ses citations scripturaires). En attendant l'article *Sens spirituels*, on peut se référer aux auteurs mentionnés par K. Rahner, art. cités, RAM, 1932, p. 145, n. 239; 1933, p. 263-299; nous ajoutons quelques compléments.

Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea* IV, Paris, 1500, f. 300-301; cf. DS, t. 6, col. 1192-1199. — *Summa halesiana*, p. II, 70, n. 381-386, éd. Quaracchi, t. 2, 1928, p. 459-464. — Albert le Grand, III *Sent.*, d. 3, a. 4, éd. Borgnet, t. 28, p. 240. — Thomas d'Aquin, III *Sent.*, d. 3, *expositio textus*. — Hugues Ripelin de Strasbourg (DS, t. 7, col. 894-896), *Compendium theologicae veritatis* (très répandu) V, 56. — Bonaventure, III *Sent.*, d. 13, dub. 1; d. 34, p. 1, a. 1; *Breviloquium* V, 6; *Itinerarium* 1, 15; 4, 3 (notons que *Brevil.* II, 12 reprend seulement Hugues, *De Sacram.* II, X, 2).

Raoul de Biberach, *De septem itineribus* VI, 6 (dans Bonaventure, *Opera*, éd. A. C. Peltier, t. 12, Paris, 1866, p. 469-472; c'est le plus long développement sur les sens spirituels). — Denys le chartreux, *In De caelesti hierarchia* 77 et 82, *Opera*, t. 15, Tournai, 1902, p. 254, 265; *De perfectione caritatis* 36, t. 41, 1912, p. 392-393. — Pierre d'Ailly, *Tractatus...*, Strasbourg, 1490, f. 23-25. — Jean Gerson, *De passionibus animae*, consid. 14. — Nicolas Kempf (DS, t. 8, col. 1699-1703), *De mystica theologia* III, 11; IV, 3, 5 et 9. — Henri Herp, *Theologia mystica* I, 15 et 38; II, pars 5, etc.

4° Une recherche s'imposerait sur les mystiques allemands du 13e siècle et les rhéno-flamands; voir déjà les références recueillies par G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters...*, Munich, 1926, réimpr. Darmstadt, 1966, p. 129-131 : « *ouge* ». Signalons au moins la phrase d'Eckhart, chère à Hegel : « L'œil dans lequel je vois Dieu est l'œil dans lequel Dieu me voit : mon œil et l'œil de Dieu ne sont qu'un seul œil, et une vision, une connaissance et un amour » (*Predigt* 12, *Deutsche Werke*, t. 1, Stuttgart-Berlin, 1936, p. 201; trad. J. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 1, Paris, 1974, p. 123-124; cf. I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leyde, 1967, p. 116).

5° L'école carmélitaine du 16e siècle envisage l'œil spirituel dans la perspective de l'union mystique. Les textes de Thérèse d'Avila relèvent plutôt de la problématique des *visions*. Relevons cependant deux cas : d'abord la représentation de l'Humanité sacrée du Verbe après sa résurrection, qui lui fut donnée un jour de la fête de saint Paul, et dont elle affirme qu'elle ne la vit pas « avec les yeux du corps mais avec les yeux de l'âme » (*Vida* 28, 3 et 8; cf. *Moradas* VI, 8, 2). L'expérience de la Trinité dont elle parle ensuite, après l'accès au « mariage spirituel », est d'un ordre plus élevé : elle fait « voir et comprendre » les Trois Personnes, distinctes, et cependant « comme une seule substance, un seul pouvoir et savoir, un seul Dieu », dans « un embrasement qui se présente... à la manière d'une nuée d'intense clarté »; alors « ce que nous tenons par la foi, l'âme le comprend ici, peut-on dire, par la vue, bien que ce ne soit pas une vue avec les yeux du corps, ni avec ceux de l'âme » (*Moradas* VII, 1, 7). Cette « communication » de la Trinité n'est plus de l'ordre de la vision, mais bien une expérience d'union mystique dans la connaissance et l'amour.

Jean de la Croix critique d'abord toute recherche de « vision et révélation » et invite à « lever les yeux vers le Christ seul », en qui le Père nous a donné toutes choses (*Subida* II, 22, 4-6). L'œil unique de *Cant.* 4, 9 signifie « la foi dans l'Incarnation » (*Cántico* 7, 3). Jean insiste en effet sur le rôle de la foi dans la vie mystique : il faut « fermer les yeux aux choses d'en-haut et d'en-bas », pour « demeurer seulement en foi », car « la foi nous communique Dieu même, mais couvert sous l'argent de la foi », et cependant elle le donne lui-même « en vérité ». Aussi, les yeux que l'âme désire sont « les rayons et vérités divines » que la foi propose, et qu'elle souhaite voir non dans l'obscurité mais bien dans la lumière que donne la présence de l'Ami, « qui la regarde toujours » (12, 4-5).

C'est finalement dans la *rencontre des regards* entre l'Époux et l'Épouse que celle-ci *mérite* d'aimer Dieu avec l'amour dont il s'aime lui-même : « Quand tu me regardais, Tes yeux imprimaient en moi leur grâce. Pour cela tu me chérissais (*adamabas*), Et les miens méritaient En cela d'adorer ce qu'en toi ils voyaient » (str. 32 B = 24 A'; cf. les textes cités dans l'art. *Mérite*, DS, t. 10, col. 1047). Dans cet état, Dieu « égale l'âme à

lui-même », et celle-ci « en toute œuvre mérite Dieu lui-même » (32, 2-6).

La 3e strophe de la *Llama* exprime la même égalité et réciprocité d'amour avec d'autres formules : les « flambeaux de feu », qui figurent le rayonnement des attributs divins, viennent illuminer les « profondes cavernes du sens, jusque-là obscur et aveugle », et donner « chaleur et lumière tout ensemble à l'Aimé ». Alors le « sens » de l'homme est totalement pénétré et transformé par la grâce de Dieu. Jean de la Croix commente l'effet de cette grâce suréminente en s'inspirant de *Ps.* 41, 8 (l'abîme appelle l'abîme) :

« La lumière de la grâce que Dieu avait auparavant donnée à cette âme, et par laquelle il avait éclairé l'œil de l'abîme de son esprit, l'ouvrant ainsi à la lumière divine et se la rendant agréable, appelle un autre abîme de grâce : c'est la transformation divine de l'âme en Dieu, par laquelle *l'œil du sens* devient tellement illuminé et agréable à Dieu que la lumière de Dieu et celle de l'âme sont une seule lumière, la lumière naturelle de l'âme étant unie avec la lumière surnaturelle de Dieu, et celle-ci resplendissant seule » (3, 71).

Nous pouvons arrêter ici notre enquête. Sans doute, d'autres auteurs spirituels utiliseront-ils le symbolisme de l'œil pour illustrer leur expérience ou leur doctrine. Mais nous croyons avoir décelé la richesse de ce symbolisme et ses orientations principales. Si l'œil extérieur est déjà la fenêtre ou le miroir de l'âme, l'œil intérieur est toujours appliqué à la perception des valeurs ou des réalités spirituelles, spécialement à la connaissance de Dieu. Très tôt, déjà avec Origène, cette connaissance est liée à l'amour et annonce la contemplation et l'union mystique. Dans l'histoire de ce symbolisme, apparaissent comme trois sommets : Grégoire de Nysse au 4e siècle, Guillaume de Saint-Thierry au 12e et Jean de la Croix au 16e. Ce sont eux également qui soulignent le mieux le lien entre la connaissance et l'amour, sous l'action de la grâce divine qui donne tout ensemble « chaleur et lumière ».

M.-M. Davy, *Théologie et mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1954, p. 187-217. — J. Walsh, *G. de S.-Th. et les sens spirituels*, RAM, t. 35, 1959, p. 27-42. — P. Verdeyen, *La théologie mystique de G. de S.-Th.* (thèse), OGE, t. 53, 1979, p. 200-209, 371-391.

R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1957, p. 194-199. — G. Dumeige, *Richard de S.-V. et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952, p. 122-128 (attribue encore l'*Épître à Séverin* à Richard, opinion corrigée dans l'éd. citée *supra*).

M. Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, réimpr. Heverlee-Louvain, 1963, p. 292. — G. Schleusener-Eichholz, *Das Auge im Mittelalter*, dissert., de Münster, 1979; art. *Auge*, dans *Lexikon des Mittelalters*, t. 1, Lief. 6, 1979, col. 1027-1209.

Sur Ignace de Loyola, cf. art. *Application des sens* (J. Maréchal), DS, t. 1, col. 810-828. — H. Rahner, *Die Anwendung der Sinne...*, ZKT, t. 79, 1957, p. 434-456. — A. Solignac, *L'application des sens*, NRT, t. 80, 1958, p. 726-738. — F. Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne*, Fribourg-en-Brisgau, 1963 (le ch. 2 traite brièvement de la tradition antérieure).

A. García Evangelista, *La experiencia mistica de la inhabitación*, Grenade, 1955, p. 122-171 (Thérèse d'Avila).

A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, p. 93-117. — *Nos sens et Dieu*, coll. Études carmélitaines 16, Paris, 1954 (ouvrage collectif). — W. Déonna, *Le symbolisme de l'œil*, Paris, 1965. — M. Schmidt, *Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der deutschen Mystik*, dans *Eichstätter Beiträge* 3, 1981.

Aimé Solignac.

ODES DE SALOMON. — 1. *Découverte de l'œuvre.* — 2. *Langue, milieu, origine.* — 3. *Théologie.* — 4. *Spiritualité.* — 5. *Affinités.*

1. Découverte de l'œuvre. — L'existence des *Odes de Salomon* ne fut longtemps connue que par trois documents anciens.

Lactance, au début du 4e siècle, donne dans ses *Institutions divines* (IV, 12, 3) une citation qu'il dit explicitement tirée de la 19e Ode (il s'agit effectivement de 19, 6-7); il la reproduit, vers 420, dans l'*Epitome* (en ajoutant : « ita apud Salomonem scriptum est », 39, 2). La *Synopsis Scripturae sacrae*, écrit pseudo-athanasien du 6e siècle (cf. CPG 2, n. 2249), mentionne les *Odes* et les *Psaumes* de Salomon, après les livres des *Maccabées*, les *Ptolemaica* et avant *Suzanne* (= *Dan.* 13) parmi les *antilegomena* (écrits de canonicité discutée) qu'on lit cependant aux catéchumènes (PG 28, 432). *Odes* et *Psaumes* sont encore mentionnés comme *antilegomena* dans la *Stichométrie* du patriarche Nicéphore (PG 100, 1057).

Les *Odes* furent partiellement connues à la fin du 18e siècle par la *Pistis Sophia* = PS, écrit gnostique du 3e siècle, dont le ms *en copte* (*codex Askewianus*, 5e-6e s.) fut acheté en 1773 par A. Askew et acquis par le British Museum en 1785 (*Add.* 5114); il contenait les Odes 1 (supposée complète, car elle n'est pas conservée ailleurs), 22 et 25 (= PS 59, 71, 69) et deux autres partiellement (5, v. 1-11 et 6, v. 8-18 = PS 58 et 65); l'auteur précise qu'il s'agit d' « Odes de Salomon », sauf pour l'Ode 5 présentée seulement comme « prophétisée par Salomon ». Cet ensemble fut publié séparément, entre autres, par F. Münter, *Odae gnosticae Salomono tributae, thebaice et latine*, Göttingen, 1812.

En 1906, une liasse de mss *syriaques*, provenant « du voisinage du Tibre », fut acquise et étudiée par J. Rendel Harris qui y découvrit les *Odes* et les *Psaumes*, les premières se distinguant des seconds par la présence, à la fin de chacune, de la lettre H, initiale de Halleluia. Mutilé au début, le ms ne contient pas les Odes 1-2; les *Psaumes* sont numérotés de 43 à 60, après l'Ode 42. L'auteur de la *Pistis Sophia* disposait sans doute d'un exemplaire où l'ordre était inversé; il cite la 1e Ode comme 19e, d'où on peut déduire que les 18 Psaumes précédaient les 42 Odes. C'est un indice complémentaire que les deux écrits n'ont pas une origine commune; seule l'attribution factice à Salomon (procédé courant à l'époque pour mettre sous le nom d'un personnage biblique vénéré des ouvrages juifs ou chrétiens) explique leur rapprochement dans le ms. Sur les *Psaumes*, déjà connus et publiés antérieurement d'après d'autres mss, cf. M. Delcor, DBS, t. 9, 1973, col. 214-245.

Harris publie son ms (*codex Harris* = *H*) en 1909 à Cambridge (2e éd. avec un facsimile en 1911) où manquent seules les Odes 1-2 et le début de la 3e. Cela permet l'identification d'un autre ms par F. C. Burkitt (*A new MS of the Odes of Salomon*, dans *Journal of theological studies* = JTS, t. 13, 1912, p. 372-395) dans un lot de mss *syriaques* provenant du monastère de Maria Deipara (désert lybien) apporté en Angleterre et décrit dans le *Catalogus of the Syriac Manuscripts in the British Museum* de W. Wright, 1870-1872. Ce *Codex Nitriensis* (= *N*, 12e s., bien plus ancien que *H*) contient les Odes 17, 7b à 42. Enfin, en 1959, M. Testuz publie le papyrus *grec Bodmer* XI, qui contient seulement l'Ode 11 (*Papyrus Bodmer* X-XII, Coligny-Genève, p. 44-69; photographie de la première page, introd., texte et trad. franç.). Ce papyrus du 3e s. comporte un texte semblable à celui de la recension syriaque, mais contient sept lignes de plus entre les v. 16-17 du syriaque. Grâce à cet ensemble de mss copte, syriaques et grec, les 42 Odes de Salomon ont pu être reconstituées presque en totalité, car l'Ode 2 manque toujours.

Le titre *Odes de Salomon*, attesté par Lactance, la *Synopsis* et la *Stichométrie*, quatre citations de la *Pistis Sophia* et le papyrus *Bodmer* XI, semble originel,

bien qu'il ne figure pas dans les mss copte et syriaques, qui parlent seulement d' « Odes de la vérité » ou « Odes du Seigneur » (14, 7-8). Certains (J. H. Bernard, B. W. Bacon, H. J. E. W. Holstijn) ont cependant suggéré le titre originel « Odes du Repos du Seigneur » ou « Odes de Son Repos », en raison de la fréquence du mot *repos* (18 fois) et de l'importance du concept dans le recueil.

2. Langue, milieu, origine. — 1° Un accord presque complet sur un original *en langue grecque* semblait s'être établi à la suite de J. Rendel Harris (J. Welhausen, F. Schultess, H. Gunkel, en 1910; J. Labourt et P. Batiffol, A. Loisy, W. Frankenberg, P. Lejay, G. Dietrich, en 1911; R. H. Connolly en 1913, L. Tondelli en 1914, etc.). H. Grimme, qui supposait un original hébreu (1911), n'a guère été suivi que par J. Carmignac (1961). L'hypothèse d'un original *syriaque*, soutenue dès 1911 par Ch. Bruston et J. H. Bernard, reprise par J. de Zwaan (1937), A. Adam et A. Vööbus (1961-1962), est considérée comme « plausible » par J. Daniélou (1959); elle semble avoir la faveur des spécialistes les plus récents (J. A. Emerton, R. Murray, H. J. W. Drijvers).

2° La pluralité des hypothèses sur *le milieu d'origine* des *Odes* s'explique par la diversité des éléments qu'on y retrouve, à partir de deux branches principales, juive et chrétienne.

Déjà la présence d'un nombre non négligeable de thèmes gnostiques, ajoutée aux citations contenues dans la *Pistis Sophia*, ont fait penser à une origine gnostique (H. Gunkel, 1910; H. M. Schenke, 1959; K. Rudolph, 1964); W. R. Newbold a même proposé comme auteur Bardesane (1911); F. M. Braun, un de ses disciples (1959). Cependant le thème gnostique de la dépréciation du corps et de la matière n'apparaît pas dans les *Odes*.

L'hypothèse d'une origine exclusivement juive n'est plus acceptée. Elle fut d'abord soutenue par H. Menzies et F. Spitta (1910), H. Grimme et G. Diettrich (1911), qui pensaient à un ouvrage juif ayant subi des interpolations chrétiennes postérieures (A. Harnack, en 1910, supposait un écrit de base juif réélaboré par un chrétien). D'autres pensaient à un judaïsme marginal; l'auteur serait un disciple de Jean-Baptiste (P. Smith, 1915) ou un qumrânien (M. Testuz, 1959). La dominante chrétienne, allant pour quelques-uns jusqu'à l'exclusion de tout élément juif (J. H. Bernard, J. Welhausen), a été soulignée par de nombreux auteurs (P. Batiffol, C. Conybeare, A. C. Headlam, P. Lejay, A. Loisy, A. T. Zahn, M.-J. Lagrange, etc).

Tenant compte à la fois des éléments juifs et chrétiens, un grand nombre de savants ont opté pour une origine judéo-chrétienne (R. H. Charles, J. Haussleiter, W. Stölten, R. H. Connolly, H. Leclercq, G. Kittel, J. Rendel-Harris et A. Mingana; plus récemment J. Daniélou et J. H. Charlesworth). Pour J. Carmignac, il s'agirait d'un auteur judéo-chrétien de formation qumrânienne.

3° Quant à la *localisation géographique* de l'auteur, les divergences sont moins grandes. Sauf rares exceptions liées à une identification supposée, presque tous les commentateurs s'accordent pour rattacher l'auteur des *Odes* à la Syrie, les uns songeant à Antioche, les autres à Édesse; le grec et le syriaque y étaient également parlés. Les partisans d'un original syriaque (J. Daniélou, R. Murray, H. J. W. Drijvers) soulignent les ressemblances avec l'hymnologie syriaque ultérieure, celle d'Éphrem en particulier. Quant à la datation des *Odes*, elle oscille, selon les auteurs, entre le 1er et le 3e siècle de notre ère.

La divergence des opinions signalées ci-dessus s'explique mieux si l'on tient compte à la fois du « pluralisme » théologique dans l'expression du message chrétien aux origines, de l'évolution et de la diversité des idées dans le judaïsme tardif et le mouvement gnostique, enfin du caractère poétique et symbolique des *Odes*. Les éditions récentes (cf. *infra*), en rendant possible une comparaison détaillée des différents textes, permettront sans doute des réponses plus précises à ces diverses questions.

3. Théologie. — La doctrine trinitaire s'exprime plusieurs fois dans les *Odes*. Soit que dans la même ode apparaissent les trois personnes divines (19; 23; 36), soit que deux seulement soient mentionnées : Père et Fils (3; 7; 41), Père et Messie (9), Seigneur et Messie (17; 29; 39; 41), Seigneur (ou Très Haut) et Esprit Saint (6; 11; 13; 14; 28; 36), Seigneur (ou Très Haut) et Verbe (12; 16; 41), soit enfin qu'il n'y ait qu'une appellation, le Père (8; 10; 31) ou le Messie (24). Alors que Dieu est nommé Seigneur ou Très Haut dans toutes les odes, le vocable Dieu n'apparaît que dans onze d'entre elles (en même temps que d'autres appellations), c'est-à-dire dans le quart du recueil seulement (4, 1.14; 11, 9.24; 16, 17; 17, 1; 18, 8; 23, 21; 25, 1; 33, 10; 36, 3; 40, 1; 42, 15). Nulle part n'apparaissent les noms de Yahvé ou de Jésus. Faut-il voir là le souci sémitique de ne pas prononcer le nom divin? Il est certain, en tout cas, que l'absence de ces noms a rendu possibles certaines attributions. Signalons ici l'importance du *Nom* (de Dieu) dans les *Odes* (cf. l'art. *Nom*, *supra*), soit qu'isolé il symbolise le Seigneur (6, 7; 31, 3; 33, 15; 39, 13), soit qu'il accompagne un vocable divin (8, 22; 39, 7); il évoque aussi par deux fois la conversion ou le baptême (39, 8; 42, 20). On trouve également toute une symbolique de la Parole divine (sous les deux formes syriaques *meltō* et *pĕtgomō* employées indifféremment l'une pour l'autre) dans de nombreuses odes (7, 7; 12, 1.3.5.10.12; 15, 9; 16, 7.8.14; 37, 3).

L'exposé systématique de la théologie des *Odes* est une tâche difficile à cause du foisonnement d'images, de symboles et d'allégories qu'elles renferment; de surcroît, le même objet peut être exprimé par des symboles différents tandis qu'un même symbole peut représenter des données multiples. La description de quelques thèmes de deux Odes dont la difficulté d'interprétation a été soulignée par tous les commentateurs — et qui contiennent chacune une référence trinitaire — illustrera la complexité des niveaux. Ainsi on trouve dans la métaphore qui exprime la relation trinitaire au début de l'Ode 19 — à propos de la coupe de lait offerte au croyant —, des éléments qui existent dans d'autres Odes avec des attributions différentes.

Cette allégorie se présente ainsi : « Le Fils est la coupe, et le Père est celui qui a été trait, et l'Esprit Saint est celle qui l'a trait » (le terme signifiant « esprit » est féminin en hébreu et en syriaque). L'image du Père qui est « trait » se poursuit dans la même ode avec l'expression « les mamelles du Père » (19, 4); par contre, en 8, 14 c'est le Christ qui de ses « mamelles » tire son « lait » saint pour que vivent les fidèles, et en 14, 2 c'est le fidèle qui proclame « mes mamelles et mon plaisir sont avec toi ». Le lait dont il s'agit est celui de la Connaissance (= de la Parole) divine. Même symbolique du lait dans 1 *Cor.* 3, 1-2 et 1 *Pierre* 2, 2, représentée ailleurs par « l'eau vive » (6, 18 et 11, 7; cf. *Jean* 4, 10).

Dans la seconde partie de l'Ode 19, consacrée à la conception du Christ dans le sein de la Vierge et à sa

naissance, le fait que l'Esprit Saint soit de genre féminin a entraîné un certain embarras pour la compréhension de la fécondation de la Vierge et celle du verset 10 : « Elle (la Vierge) enfanta comme un homme, de par sa volonté »; mais il semble que plusieurs commentateurs, — comme d'ailleurs l'auteur de l'*Évangile de Philippe* (logion 17) —, aient été guidés par les schémas humains de conception et d'enfantement alors que l'auteur des *Odes* les considère dans une perspective philosophico-religieuse de même que, précédemment, les « mamelles » et le « lait » du Père (cf. J. H. W. Drijvers, *The 19th Ode*).

L'Ode 23 qui mentionne dans le même verset 22 les trois Personnes divines : « Et le nom du Père était sur elle (une lettre), et celui du Fils et celui de l'Esprit Saint, pour régner à jamais », offre un enchevêtrement de symboles qui rend l'interprétation ardue. En voici la trame principale : la pensée du Seigneur est une lettre (celle sur laquelle sont inscrits les trois noms divins du v. 22) qui se pose sur une roue (v. 11); cette roue symbolise la croix qui « fauche » ses adversaires et sur cette roue-croix « la tête », qui est le Christ, descend jusqu'aux pieds et remonte! Si nous nous sommes attardés sur l'exposé de symboles contenus dans les Odes 19 et 23, c'est pour montrer la complexité de la présentation des éléments théologiques dans les *Odes* et la prudence avec laquelle on doit parler d'une « théologie », sans qu'il soit question pour autant de renoncer à une recherche de grands thèmes théologiques.

Parmi ces thèmes, ceux qui concernent le Christ sont les plus nombreux. Tout d'abord celui de l'Incarnation (mentionné par exemple en 7, 4; 10, 6; 17, 6; 19, 6 svv; 22, 11; 23, 19; 36, 3), celui de la Passion (12; 28; 31; 42), de la Crucifixion (27; 28; 42, 2; 43, 1-3), de la Résurrection (17, 13; 22, 1; 42, 11). Parmi les symboles utilisés pour représenter le Christ on relève la lumière (39, 1; 41), la tête (17; 23; 24) et, nous l'avons vu, le lait et les eaux (« eaux vives » ou cours d'eau); ces deux derniers symboles, lait et eau, représentent aussi les hymnes célébrant l'amour du fidèle pour Dieu. Enfin la descente du Christ dans le Shéol et sa remontée des Enfers sont présentés en 17, 9-12; 22, 16; 23, 16-17; 42, 11-20. La toute-puissance du Seigneur (ou du Christ) et sa bienveillance envers le fidèle sont maintes fois évoquées puisqu'Il est le Sauveur et le Guide (7, 3; 21, 2; 22, 6; 25, 2-6), Celui qui sauve de la mort (5, 3; 15, 5.9; 22, 8; 28, 6; 41,3 : « Nous vivons dans le Seigneur par Sa grâce, et nous recevons la vie par Son Messie »). En relation étroite avec ce dernier thème ceux de l'immortalité (3, 8; 9, 7; 10, 2; 11, 12; 15, 10; 28, 7; 31, 7; 38, 3; 40, 6) et de l'incorruptibilité (8, 22; 9, 4; 15, 8; 17, 2; 40, 6) sont partout présents, car l'immortalité et la non-corruption sont des dons de Dieu à celui qui l'aime.

4. Spiritualité. — C'est dans cette perspective des rapports entre Dieu et le croyant qu'il convient de cerner la personnalité de l'Odiste et sa spiritualité. Les *Odes de Salomon* donnent peu de renseignements sur la biographie de l'auteur. On apprend seulement qu'il est prêtre (Ode 20) — à moins qu'il ne s'agisse du symbole de la totale consécration spirituelle à Dieu — et qu'il a subi des épreuves et des persécutions (Odes 5; 22; 28; 39). Le ton de l'Odiste très personnel, fervent, n'est pas sans ressemblance avec celui de l'auteur des *Hodayôt* (Hymnes de Qumrân; cf. DS, t. 8, col. 1507) : il révèle une expérience spirituelle intense, passionnée, toujours tournée vers le Seigneur, source et fin de l'homme. C'est là le trait essentiel de l'Odiste : tout est action de grâces. Les Odes sont des cris vers le Très-Haut, brefs (l'Ode 27 a seulement 2 versets) ou longs (l'Ode 7 en contient 26; les autres ont des longueurs intermédiaires), qui sont toute spontanéité et élans du cœur. La fréquence du mot « amour » est telle que l'Ode 3 par exemple contient 11 fois en 10 versets la racine « aimer », et le mot « cœur » apparaît avec régularité dans tout le recueil dans des formules d'une grande simplicité : « je te rends grâces, ô Seigneur, parce que je t'aime » (5, 11) et « je suis au Seigneur, mon cœur est près de lui » (26, 4).

Cet amour (« mon amour c'est le Seigneur », 16, 3) qu'exprime l'Odiste est donné par Dieu au fidèle, comme lui sont données la joie (« ma joie c'est le Seigneur », 15, 1), la connaissance (« Du commencement jusqu'à la fin, j'ai reçu Sa connaissance », 11, 4), la force (« J'ai acquis la Force de Toi », 25, 6) et l'immortalité (« Son héritage est la vie immortelle », 40, 6). Le fidèle est possédé par Dieu et n'est que ce que Dieu le fait : « Je devins riche par Son don » (11, 9); le plus cher désir de l'Odiste est de se fondre en Dieu, de revêtir le Seigneur (11, 11; 33, 12; 39, 8), la grâce du Seigneur (20, 7), sa lumière (21, 3). On comprend alors que les éléments autobiographiques ne soient donnés que dans la mesure où ils sont prétexte à actions de grâces : bons ou mauvais ils sont le signe de l'intervention de Dieu dans la vie du croyant, de Dieu qui donne les bonnes choses et qui sauve des mauvaises. On comprend aussi que les thèmes théologiques mentionnés plus haut ne soient pas développés d'une manière systématique mais s'insèrent comme des motifs de méditation ou d'exaltation sur l'amour de Dieu pour les hommes, la puissance du Verbe et la lumière de l'Esprit.

5. Affinités. — Il serait trop long ici de faire l'inventaire des allusions explicites ou implicites à de grands mouvements de pensée religieuse. Les affinités de ces mouvements avec le contenu des *Odes de Salomon* sont appelés par certains « influences », par d'autres « convergences » selon l'option de l'exégète. Comme exemple d'interprétation nous donnerons quelques-unes des citations faites par J. Daniélou à propos du baptême (qui l'ont conduit d'ailleurs à rapprocher les *Odes* des hymnes baptismales d'Éphrem; J. H. Bernard est plus catégorique : il qualifie l'ensemble des *Odes* d'hymnes baptismales). Ainsi la possibilité d'interpréter 15, 6 et 24, 13 (= Voie du Seigneur et refus de la voie d'erreur) comme une catéchèse préparatoire au baptême et les allusions en 9, 12; 21, 1; 22, 1.3. De même tout ce qui concerne l'eau vive en référence à *Ézéchiel* 36, 25 et *Jean* 3, 5 et 4, 10, c'est-à-dire 6, 8-13; 11, 6-7; 30, 1-2 que J. Daniélou rattache à la « prescription judéo-chrétienne, attestée par la *Didachè*, de baptiser dans l'eau courante » : c'est en fait l'impératif juif que les bains rituels doivent être pris dans de l'eau vive, recueillie ou non dans une *miqvah*. Le thème du sceau (8, 13) et de l'habit nouveau (11, 10-11) sont considérés comme appartenant à la symbolique baptismale tandis que la pratique du couronnement, existant dans le rituel syriaque du baptême, permettrait de rattacher 1, 1-2; 5, 12; 9, 8; 17, 1; 20, 7-8 au thème considéré.

D'autres thèmes judéo-chrétiens moins abondamment illustrés peuvent être identifiés. Ainsi celui de l'Église préexistante (4, 2), de l'identification de l'Église à la Vierge parfaite (33, 5), de la maternité virginale sans l'aide de sage-femme (thèmes traités respectivement par Hermas, Ignace d'Antioche, l'*Ascension d'Isaïe* et le

Proto-évangile de Jacques). On trouve aussi le baptême des morts dans le *Pasteur* d'Hermas, et les morts s'adressant au Christ dans l'*Évangile de Nicodème*. Les rapprochements faits avec le corpus qumrânien sont trop nombreux pour être rappelés ici : nous renvoyons aux articles de J. Carmignac.

Le christianisme syriaque a déjà été mentionné plus haut à propos de l'œuvre d'Éphrem; il faut aussi rappeler le parallèle proposé par A. F. J. Klijn entre Addaï et les *Odes*. Des œuvres de mouvements chrétiens marginaux sont aussi citées, telle l'*Apocalypse de Pierre*.

Mais les œuvres gnostiques retiennent surtout l'attention (*Pistis Sophia*, *Évangile de Vérité*, *Chant de la Perle*, *Actes de Pierre*, etc.) : on y trouve les attributs du Verbe (7, 11; 12, 4) et de multiples images analogues à celles des *Odes*.

L'impossibilité de rattacher les *Odes de Salomon* à un seul mouvement oriente finalement vers un milieu d'origine perméable à de multiples influences, parvenu depuis un certain temps à un niveau second de syncrétisme. C'est ce qui permet à l'auteur d'utiliser un acquis si bien assimilé que la spontanéité et l'ardeur de son adoration n'en sont point limitées mais au contraire enrichies.

Le caractère particulier des *Odes* explique qu'elles aient donné lieu à une littérature très abondante. Nous renvoyons à la bibliographie de J. Quasten, *Patrology*, t. 1, Anvers-Utrecht, 1950, p. 167-168; trad. franç., t. 1, Paris, 1955, p. 188-189; nous ne reprendrons ici que les éditions plus importantes (certaines ont déjà été signalées), quelques traductions et un choix des études parues depuis 1949.

Éditions. — J. R. Harris et A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, t. 1 *The Text with Facsimile Reproductions*, t. 2 *Translation with Introduction and Notes*, Manchester, 1916, 1920. — J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon : The Syriac Text* (avec trad. angl. et notes), Oxford, 1973; 2e éd. améliorée, Missoula, Montana, 1977 (deux autres volumes en préparation : 1. Textes grec et copte, avec trad. et notes; 2. Études). — M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Bd 1. *Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Uebersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden... in der Pistis Sophia*; Bd 2. *Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, lateinischen und syrischen Ueberlieferung... Mit einem Faksimile des Kodex N.*, Fribourg-Suisse et Göttingen, 1979; Bd. 1A *Der syrische Text der Edition in Estrangelā. Faksimile des... Papyrus Bodmer* XI, 1980 (deux autres vol. prévus : Histoire de la recherche, Commentaire).

Traductions. — En français : J. Labourt et P. Batiffol, Paris, 1911 (repris de la *Revue biblique*, 1909-1910); Ch. Bruston, Genève-Paris, 1912; A. Hamman, *Naissance des Lettres chrétiennes*, Paris, 1957, p. 19-68; J. Guiran et A. Hamman, Paris, 1981. — En allemand : E. Hennecke (W. Bauer), *Neutestamentliche Apokryphen*, 3e éd. par W. Schneemelcher, t. 2, Tübingen, 1964, p. 576-625. — En italien, L. Tondelli, Rome, 1914. — En néerlandais : H. J. E. Westerman Holstijn, Zutphen, 1942.

Études. — É. Massaux, *Influence de l'évang. de S. Matthieu sur la littérature chrétienne avant S. Irénée*, Louvain, 1950, p. 205-227. — W. Baumgartner, *Das trennende Schwert O. S. 28, 4*, dans *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen, 1950, p. 50-57 (repris dans *Zum Alten Testament und seiner Umwelt...*, Leyde, 1959, p. 274-281). — A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, CSCO 184, 1958, p. 62-64; *Neues Licht zur Frage der Originalsprache der Oden Salomons*, dans *Le Muséon*, t. 75, 1962, p. 275-290 (syriaque). — E. E. Fabri, *El Tema del Cristo vivificante en las Odas de Salomon*, dans *Ciencia y Fe*, t. 14, 1958, p. 483-497; *El Enigma de la 24ª Oda...*, t. 16, 1960, p. 383-398; *El Simbolo de la Leche...*, t. 17, 1961, p. 273-287. — F.-M. Braun, *L'énigme des O. de S.*, dans *Revue thomiste*, t. 57, 1957, p. 597-625; repris dans *Jean le théologien et son évangile dans l'Église ancienne*, t. 1, Paris, 1959, p. 224-251. — H. M. Schenke, *Die zweite Schrift des Codex Jung und die Oden...*, dans *Die Herkunft der sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen, 1959, p. 26-29. — U. Wilkens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religiongeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1-2*, Tübingen, 1959, p. 135-139 (Ode 23).

A. Adam, *Die ursprüngliche Sprache der Salomo-Oden*, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* = ZNTW, t. 52, 1961, p. 141-156 (araméen); *Die Salomo-Oden*, dans *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, Gütersloh, 1965, p. 142-146. — J. Carmignac, *Les affinités qumrâniennes de la 11e Ode de S.*, dans *Revue de Qumran* = RQ, t. 3, 1961, p. 71-102; *Un qumrânien converti au christianisme : l'auteur des Odes...*, dans *Qumran-Probleme*, Berlin, 1963, p. 75-108; *Recherches sur la langue originelle des Odes...*, RQ, t. 5, 1963/1964, p. 429-432 (hébreu). — M. Philonenko, *Conjecture sur un verset de la 11e Ode...*, ZNTW, t. 53, 1962, p. 264 (original grec). — K. Rudolph, *War der Verfasser der O. S. ein « Qumran-Christ »? Ein Beitrag ... um die Anfänge des Gnosis*, RQ, t. 4, 1962, p. 523-555. — A. F. J. Klijn, *The influence of Jewish Theology on the Odes of S. and the Acts of Thomas*, dans *Aspects du Judéo-Christianisme* (colloque de Strasbourg, 1964), Paris, 1965, p. 167-179 (original grec); *Die Oden S.*, dans *Edessa. Die Stadt des Apostels Thomas*, Giessen, 1965, p. 45-64.

K. Gamber, *Die O. S. als frühchristliche Gesänge beim hl. Mahl*, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 15, 1966, p. 182-195. — H. J. W. Drijvers, *Die Oden S. und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum*, dans *Symposium syriacum* = OCA 205, 1976, p. 39-55; *Kerygma und Logos in den O. S.* dans *Kerygma und Logos*, Festschrift C. Andresen, Göttingen, 1979, p. 153-172; *The 19th Ode of S.*, JTS, t. 31, 1980, p. 337-355. — J. A. Emerton, *Some Problems of Text and Language in the O. of S.*, JTS, t. 18, 1967, p. 372-406 (syriaque); *Notes on some passages in the O.*, *ibidem*, p. 507-519.

J. H. Charlesworth, *The Odes of S. — Not Gnostic*, dans *Catholic Biblical Quarterly* = CBQ, t. 31, 1969, p. 357-369; *Les O. de S. et les mss de la mer Morte*, dans *Revue biblique*, t. 77, 1970, p. 522-549; *Paronomasia and Assonance in the Syriac Text of the O...*, dans *Semitics* (Pretoria), t. 1, 1970, p. 12-26; *Qumran, John and the O. of S.*, dans *John and Qumran*, Londres, 1972, p. 107-136; J. Charlesworth et R. A. Culpepper, *The O. of S. and the Gospel of John*, CBQ, t. 35, 1973, p. 298-322. — H. Chadwick, *Some Reflections on the Character and Theology of the O. of S.*, dans *Kyriakon*, Festschrift J. Quasten, t. 1, Münster, 1970, p. 266-270. — J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns...*, Cambridge, 1971, p. 101-120. — R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975. — A. Tosato, *Il battesimo di Gesù e le Odi di S.*, dans *Biblia Oriente*, 1976, p. 125-145. — B. McNeil, *The Odes of S. and the Sufferings of Christ*, dans *Symposium syriacum*, 1976, p. 31-38; *A Liturgical Source in the Acts of Peter 38*, dans *Vigiliae christianae*, t. 32, 1978, p. 60-76. — R. Köbert, *Ode Sal. 20, 6 und Sir. 33, 31*, dans *Biblica*, t. 58, 1977, p. 529-530. — J. Lagrand, *How was the Virgin Mary « Like a Man »*, dans *Novum Testamentum*, t. 23, 1980, p. 97-107.

DACL, t. 12, 1936, col. 1903-1921 (H. Leclercq, bibliographie). — EC, t. 9, 1952, col. 70 (I. Ortiz de Urbina). — DBS, t. 6, 1959, col. 677-684 (J. Daniélou). — RGG, t. 5, 1961, col. 1339-1342 (S. Schulz). — LTK, t. 7, 1962, col. 1094-1095 (J. Schmid).

Madeleine PETIT.

ODILON (SAINT), abbé de Cluny, 961-1049. — 1. *L'abbé.* — 2. *Le spirituel.*

1. L'abbé. — Odilon est l'un des derniers enfants d'une noble et nombreuse famille d'Auvergne qui prendra, plus tard, le nom de Mercœur.

Né en 961/962, il est offert à Dieu à la collégiale Saint-Julien de Brioude; il la quitte, à l'âge de vingt-neuf ans, pour entrer à Cluny. Saint Mayeul le prend comme coadjuteur en mai 993; Odilon devient abbé

de Cluny le 11 mai 994. Il le restera cinquante-quatre ans, jusqu'à la nuit du 31 décembre au 1er janvier 1049, où il s'éteindra en son prieuré de Souvigny. La courbe de ce long abbatiat est faite d'une alternance de difficultés et de succès, tendant sans cesse au développement de l'ordre de Cluny et à son rayonnement sur la Chrétienté.

Petit, maigre, nerveux, le regard fulgurant, Odilon offre l'exemple d'une énergie indomptable, pliant le corps à une rude discipline, à une endurance peu commune, à la continuité dans l'effort. Il est un entraîneur d'hommes, sévère à l'occasion, mais plus habituellement aimable, bon, compatissant. Sensible, il a les larmes faciles, comme plusieurs de ses contemporains, ce qui ne l'empêche pas d'être foncièrement gai, de pratiquer une spiritualité de la joie. Cette forte volonté garde le sens du possible, usant de temporisation et d'accommodements : Odilon se montre pratique, même en ses sermons. Sa clairvoyance sait juger des événements politiques. On a loué, de son temps, son humilité, sa pureté, sa bonté surtout. Il attirait les amitiés, et elles furent nombreuses, à tous les échelons de la société. Il savait pardonner injures ou fautes, au point d'avoir été accusé d'exagération coupable, à quoi il répondait : « J'aime mieux être jugé miséricordieusement à cause de ma miséricorde, que d'être cruellement damné à cause de ma cruauté » (Jotsaud, *Vita* I, 8, PL 142, 903c). Sa tendresse à l'égard des pauvres était célèbre : il a soulagé des milliers de misères, soit par l'aumône quotidienne, soit par la vente des trésors du monastère en temps de famine; à beaucoup, par les chantiers des monastères et le développement de la prospérité économique, il a fourni les moyens de subsistance; à certains il accordait l'entretien en les acceptant comme oblats. Quant aux misères spirituelles, le sujet mériterait d'être examiné de plus près; mais son souci pour les âmes des défunts est bien connu : il se manifeste tout au long de sa vie, et l'institution, dans l'ordre clunisien, de la commémoraison générale du 2 novembre en est une manifestation. Ce sentiment de commisération s'accompagne du sens aigu de la justice et d'une volonté de paix, deux vertus qui possèdent par ailleurs leur propre champ d'exercice : il faudrait évoquer ici le développement de la justice du monastère, les arbitrages rendus par Odilon, ses interventions auprès de l'empereur ou du roi pour sauver une ville, Pavie par exemple, ou un monastère, Saint-Bénigne et autres, la création du ban de Cluny, la participation aux mouvements de paix, et l'établissement de la trêve de Dieu, par laquelle Odilon le pacifique fait interdire la guerre plusieurs jours de la semaine. Ces diverses et incessantes activités manifestent ses vertus qui s'enracinent et se fortifient dans la prière continue.

Le but essentiel de la vie d'Odilon est le développement de ses monastères, ou, si l'on préfère, la sainteté des âmes qui se confient à sa direction. Le nombre de ses moines a cru considérablement durant son abbatiat, et par voie de conséquence celui de ses monastères, qui passe de trente-huit à une soixantaine. La multiplication des possessions suit une progression plus forte encore, aussi l'abbé développe-t-il l'organisation de son administration; il se révèle en même temps un constructeur qui multiplie les cloîtres, les bâtiments conventuels, les églises. Il se montre fier d'avoir doté Cluny d'un cloître aux colonnes de marbre, et son biographe de déclarer que ce soin à bâtir est un « souci glorieux » qui atteste la sainteté de l'homme et mérite une récompense éternelle. Avec Odilon l'art clunisien se fait plus délicat, prélude à l'art consommé de saint Hugues.

La vie du cloître se trouve soigneusement décrite dans un nouveau coutumier. On y reconnaît quelques adoucissements dans le poids de l'observance quotidienne. Il y est déclaré que lui obéir « charnellement » engendre le dégoût; l'observer révèle au moine « l'arcane céleste », le rendant ainsi aimable à Dieu et doux aux hommes. Ce nouveau coutumier ne multiplie pas les observances, qui sont bien antérieures; il les décrit, traduisant ce besoin de précision, d'explication, d'organisation qui marque l'abbatiat de saint Odilon, besoin qui résulte des circonstances sans doute, mais qui est aussi un trait de caractère, pour ne pas dire de spiritualité. De même le souci d'affermir l'autorité entraîne le développement administratif, la sujétion des monastères à l'abbaye-mère, et en même temps l'institution progressive de la plus complète exemption, au temporel et au spirituel. Tous ces progrès font qu'Odilon a créé la notion moderne d'ordre religieux. Sans doute inspirées par Cluny même, des bulles, de 1016 et 1024, précisent le rôle du monastère dans l'Église : servir Dieu, permettre au moine d'adhérer à Dieu, prier, célébrer la messe pour les vivants et les défunts, prendre soin des hôtes et des pauvres, faire l'aumône. La vie du moine, dans la pensée de saint Odilon, est centrée sur le cloître, sur la vie spirituelle, quel que soit le rayonnement de cette vie sur le monde, et il fut grand alors.

Dans le domaine politique, Odilon laisse aux laïcs le soin de jouer leur rôle, même dans les affaires ecclésiastiques : il n'y a rien chez lui des idées qui seront chères aux théoriciens de la réforme grégorienne, on l'a souligné ces derniers temps. Ainsi demande-t-il à l'empereur Henri III de désigner le pape, dans une circonstance particulièrement confuse, il est vrai. S'il prépare la réforme grégorienne, c'est uniquement en développant un climat de ferveur religieuse; il cherche à faire des laïcs les protecteurs de la société chrétienne. 5

A bien des égards, sa *Vie* d'Adélaïde présente un modèle de vertu dans le monde et l'exemple d'une sainte souveraine; il s'attarde à montrer comment celle qui se disait pécheresse de soi et impératrice par le don de Dieu a largement pratiqué l'aumône, œuvre de justice et négoce spirituel; comment elle rétablissait la paix; comment elle fondait des monastères et les dotait; il souligne sa prière pour les morts, sa patience dans l'épreuve; il la loue pour avoir, à la fin de sa vie, dépassé Lia et Marthe, rejoint Rachel et Marie dans la contemplation. De même, le sermon pour l'Épiphanie déclare que le rôle des pasteurs est de manger le Pain de vie, de le donner à leurs ouailles, et aussi de ne pas cesser d'adhérer à Dieu par la contemplation de la vie céleste. Car l'homme est créé pour contempler son Créateur (Sermon de Noël). « Son but suprême était d'établir le règne du Christ sur la terre, le plus haut idéal de civilisation auquel puisse aspirer un chrétien. Ce devait être le règne de la paix... » (G. Schnürer, *L'Église et la civilisation au moyen âge*, t. 2, Paris, 1935, p. 270).

2. **Le spirituel.** — Le mystère de l'*Incarnation* se trouve au centre de la théologie et de la spiritualité d'Odilon. En un style simple, clair, habituellement concis, il aime situer ses sujets dans une perspective historique, l'histoire du monde ou, plus précisément, l'histoire de la Rédemption : les images s'appellent les unes les autres pour dire comment la miséricorde divine a réalisé notre salut. Plus doctrinal qu'affectif, Odilon

insiste sur l'union des deux natures en la Personne de Jésus; il montre le rôle des trois Personnes de la Trinité dans l'Incarnation rédemptrice et, par conséquent, dans l'œuvre de notre sanctification. Cette pensée orientée vers le Verbe incarné connaît des accents de tendresse, voire de compassion lorsque, par exemple, il médite la Passion et regarde le Crucifix; « il était près de la Croix avec Marie, le cœur transpercé par le glaive de la componction », dit son biographe relatant sa mort (Jotsaud, *Vita* I, 14, PL 142, 910a). Plus habituellement, la croix lui apparaît comme le glorieux instrument de la victoire du Christ.

Dans le cadre du mystère de l'Incarnation, se situe la dévotion d'Odilon à *Notre Dame*; elle est avant tout doctrinale. Cette dévotion remonte sans doute à une guérison miraculeuse d'Odilon enfant; elle s'affirme lorsque, adulte, il se donne à la Mère de Dieu « par le cou et la corde »; elle durera jusqu'à son décès. Elle ne fait qu'un avec le culte de l'Incarnation; c'est pourquoi l'abbé introduit à Cluny l'usage de l'inclination profonde au « Non horruisti Virginis uterum » du *Te Deum*. Marie participe à la Rédemption, moins par sa compassion que par sa qualité de Mère de Dieu. Tout au long de la vie de Jésus, elle est à son côté ou unie à lui pour l'œuvre de notre salut : aussi son intercession est-elle toute puissante. Odilon insiste sur le rôle de la virginité dans l'Incarnation et sur le privilège de la virginité perpétuelle de Marie. En vertu de ce privilège comme du fait de son union constante à son Fils, elle ne pouvait que le suivre dans la gloire. Le premier sermon du 15 août n'ose trop affirmer le fait de l'Assomption : on le croit, on le prêche et l'abbé y met sa dévotion; le second sermon et la pièce de vers qui l'achève sont plus explicites : c'est « la ferme croyance de la foi des fidèles », exprimée par la liturgie de cette fête, l'une des trois principales au monastère. Parmi les vertus pratiquées par la Mère de Dieu, Odilon s'arrête à la foi, la pauvreté, la virginité, l'humilité; source de vie par sa maternité, Notre Dame est modèle par sa vie pour le chrétien et, plus encore, pour le moine : elle est type et de la vie active et de la vie contemplative. Elle est en même temps protectrice, car son nom signifie Dame et Étoile; un développement sur l'étoile annonce le *Respice Mariam* de saint Bernard. La dévotion d'Odilon à Notre Dame aboutit à une dilection confiante; resterait à déterminer dans quelle mesure elle a pu développer, de son temps, le respect pour la femme.

La Mère de Dieu nous conduit à l'Église, autre dévotion de saint Odilon, moins souvent exprimée, mais importante dans sa vie comme dans sa pensée. La doctrine du Corps mystique ne lui est pas étrangère; la primauté romaine est affirmée quand il dit Pierre fondement de l'Église, elle est utilisée quand il recourt au Siège romain pour demander protection et exemption. Et Odilon a pris le chemin de Rome, où il aurait aimé mourir, une demi-douzaine de fois au moins, sans compter les nombreux voyages en Italie du Nord, où il retrouvait pape et empereur.

Saint Odilon traite peu des sacrements. A propos du baptême, il parle de la restauration de l'image de Dieu en l'homme; il témoigne de son respect pour le sacerdoce, le sien en premier. Il est surtout dévot à l'Eucharistie, fidèle à sa célébration, parfois avec larmes; tout au long de sa vie il a fait multiplier les messes, pour les défunts encore plus que pour les vivants.

Dans les biographies, pour présenter le portrait de leurs héros, Odilon et son disciple Jotsaud utilisent volontiers des séries de vertus, dont il appartiendrait au théologien d'étudier la suite et les définitions. Il sera plus utile, ici, de remarquer l'importance que l'abbé de Cluny accorde à la foi, ou, comme il aime préciser, à la foi de l'Église, la foi catholique. Il affiche une théologie simple mais solide, éclairée, procédant plus par affirmations et citations scripturaires que par raisonnement. Il insiste sur l'autorité de l'Écriture, sur les textes catholiques des Pères; il s'en tient aux faits avérés, à propos de l'Enfance de Jésus par exemple. En une circonstance cependant il ose s'aventurer hors des chemins certains, lorsqu'une pieuse témérité, « une présomption de la foi », lui fait supposer une rémission des souffrances dans « le tartare » à l'occasion de la fête de l'Assomption. Toute sa vie, par ailleurs, aura été un constant témoignage de foi, qu'il résume dans une profession de foi, sa *Credulitas*; il n'en insiste pas moins sur la nécessité des œuvres, à côté de la foi : presque tous ses sermons se terminent par une exhortation à croire et à bien vivre.

Son espérance est confiante, assurée, « sans le moindre doute », mais il n'y insiste pas. Sa charité se traduit par la tendresse à l'égard du Christ et de sa Mère, par sa commisération, sa générosité. Parmi les vertus, il nomme l'aumône, la paix, la joie; il fait une place de choix à la chasteté, en liaison avec le rôle qu'il accorde à la virginité dans l'Incarnation.

On pourrait résumer ainsi la spiritualité d'Odilon : vers la contemplation par la dévotion. A bien des égards il se situe dans le courant de ses prédécesseurs, tel Odon de Cluny (cf. *infra*), plus peut-être que saint Mayeul. Il met moins l'accent sur l'ascèse que le premier, il semble moins mystique et moins intellectuel que le second, grand lecteur de Denys l'Aréopagite; comme tous les deux, il aime le beau, plastique et littéraire, comme eux il a le culte de l'Antiquité, même si tous ils s'en défendent. Une égale foi les anime; ils sont également pacifiques, miséricordieux, compatissants. Les qualités de patience, d'humilité leur sont communes, et surtout le goût de la divine contemplation. La note spécifique d'Odilon serait la tendresse : elle le distinguerait de ses prédécesseurs, et de son successeur saint Hugues (DS, t. 7, col. 874), son disciple à tant d'égards. Chacun des grands abbés de Cluny, Pierre le Vénérable compris, offre une belle personnalité; tous cependant sont de la même race.

1. **Œuvres** (voir Hourlier, *Saint Odilon...*, p. 205-210). — Dans PL 142 : 4 *Epistolae* (940-944); — *Vita Maioli abbatis* (943-962; AS, 11 mai, t. 2, Anvers, 1680, p. 684-690; cf. BHL 5182-5184); — 4 *Hymni* pour la fête de saint Maïeul (PL 142, 962-964); — *Epitaphium Ottonis imperatoris* (967-968; autre version dans M. Marrier, *Bibliotheca Cluniacensis*, Paris, 1614, p. 362); — *Planctus de Heinrico* (PL 142, 967); — *Vita Dominae Adalheidae* (967-982; cf. BHL 63-64); — 15 *Sermones* (991-1036); — *Credulitas* (1035-1036); — *Ad crucem adorandam oratio* (1037-1038).

Y ajouter : *Medicina spiritualis contra temptacionem concupiscentiae carnalis* (éd. G. Morin, dans *Revue Bénédictine*, t. 16, 1889, p. 477-478); — Lettre au roi Étienne de Hongrie (dans Ringholz, cité *infra*, p. xxxv, et Ch. Pfister, *De Fulberti... vita et operibus*, Nancy, 1885, p. 53); — Lettre à l'empereur Henri II (éd. E. Sackur, dans *Neues Archiv*, t. 24, 1899, p. 734).

Le sermon 12, pour l'Assomption, doit être coupé en deux; le sermon 12 bis commence après une doxologie (PL 142, 1028b) et se termine par l'hymne *Adest dies* (1035). Le sermon 12 est antérieur à Odilon qui l'a repris et y a fait des adjonctions (communication au Congrès de Zagreb 1971 par R. Maloy) : *Sermo in die natali S. Mariae seculi* VIII (?) *novissime receptus*. Le sermon 13 est suivi, dans l'éd. de la *Biblio-*

theca Cluniacensis, du quatrain *Oritur sydus* (PL 142, 1037). Le sermon 14 est en réalité un passage de saint Ambroise (*De virginibus* II, 2, n. 6-12).

A noter que le sermon 12 contient une longue citation d'Ambroise, et le sermon 15 une de Jean Chrysostome. L'attribution à Odilon d'autres sermons reste douteuse (cf. DTC, t. 11, col. 931-932). Le sermon sur la Chaire de saint Pierre appartient bien, à notre avis, à Odon et non à Odilon de Cluny (cf. Hourlier, *Saint Odilon...*, p. 207).

2. **Vies et études biographiques.** — Jotsaud, *Vita Odilonis*, peu après 1049 (PL 142, 897-940; cf. BHL 6280); — Pierre Damien, *Vita S. Odilonis*, vers 1063 (PL 144, 925-944; cf. BHL 6281). — J. Mabillon, *Elogium historicum*, dans ses *Acta sanctorum O.S.B.*, t. 6/1, Paris, 1701, p. 631-710; PL 142, 831-896. — J.-H. Pignot, *Histoire de l'ordre de Cluny*, t. 1, Autun, 1868, p. 304-479. — O. Ringholz, *Der II. Abt Odilo von Cluny in seinem Leben und Wirken*, Brünn, 1885. — P. Jardet, *S. Odilon, abbé de Cluny...*, Lyon, 1898.

L. Cote, *Un moine de l'an Mille, S. Odilon...*, Moulins, 1949. — J. Hourlier, *Saint Odilon...*, Louvain, 1964.

Notice dans DTC, t. 11, 1931, col. 930-932 (É. Amann); DHGE, t. 13, 1953, col. 44-49 (G. de Valous); LTK, t. 7, 1962, col. 1098; BS, t. 9, 1967, col. 1116-1119 (J. Hourlier); DIP, t. 6, 1980, col. 688-689 (V. Cattana).

3. **Études.** — *Histoire littéraire de la France*, t. 7, Paris, 1746, p. 414-425. — E. Sackur, *Zu Jotsaldi Vita Odilonis und Verse auf Odilo*, dans *Neues Archiv*, t. 15, 1889, p. 117-126. — A. Wilmart, *Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du 11e s.*, dans *Revue Mabillon*, t. 11, 1921, p. 89-124. — M. Manitius, t. 2, p. 138-145. — *A Cluny* (Congrès de 1949), Dijon, 1950 : en particulier les art. de H. Chanteux, P. Cousin et G. Duby. — R. Oursel, *Les saints abbés de Cluny...*, Namur, 1960, p. 89-145.

J. Hourlier, *S. Odilon bâtisseur*, dans *Revue Mabillon*, t. 51, 1961, p. 303-324; *Le monastère de S. Odilon*, dans *Studia Anselmiana*, t. 50, Rome, 1962, p. 5-21. — H. Paulhart, *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo...*, dans *Mitteilungen des Inst. für Oesterr. Geschichtsforschung*, t. 20/2, Graz-Cologne, 1962. — A. Ampilhac, *A propos du millénaire de S. Odilon...*, dans *Almanach de Brioude...*, 1963, p. 233-240. — *Moissac et l'occident au 11e s.* (Colloque de 1963), Toulouse, 1964 : en particulier les art. de J. Hourlier et E. Delaruelle. — F. Larroque, *Souvigny. L'œuvre de S. Odilon et son tombeau*, dans *Bulletin de la Soc. d'histoire et d'archéologie de Vichy*, 1967, p. 213-223.

O. Capitani, *Ancora sulla lettera di O. ad Enrico imperatore*, dans *Miscellanea G.-G. Meersseman*, t. 1, Padoue, 1970, p. 89-106. — Chanoine Bavoz, *La dévotion de S. Odilon à la Vierge Marie*, communication au Congrès international de mariologie à Zagreb, 1971. — K. J. Benz, *A propos du dernier voyage de l'impératrice Adélaïde en 999*, RHE, t. 67, 1972, p. 81-91. — J. Hourlier, *S. Odilon dans le Maine*, dans *Revue historique et archéologique du Maine*, 1973, p. 3-16. — Abbé Massebeuf, *S. Odilon. Sa famille : les Mercœur...*, dans *Almanach de Brioude*, 1977.

4. **Sur Cluny en général.** — B. Albers, *Consuetudines monasticae*, t. 1-2, Stuttgart-Mont-Cassin, 1900-1905. — K. Hallinger, *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, t. 1, Siegburg, 1963 (p. LXII : liste des coutumiers clunisiens).

G. de Valous, *Le monachisme clunisien*, Ligugé, 1935; art. *Cluny*, DHGE, t. 13, 1953, col. 35-174. — C. Hallinger, *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny*, dans *Revue Mabillon*, t. 46, 1956, p. 117-140. — *Spiritualità cluniacense*, Todi, 1960. — P. Lamma, *Momenti di storiografia cluniacense*, Rome, 1961. — J. Leclercq, *Cluny et la prière continuelle*, dans son *Histoire de la spiritualité*, t. 2, Paris, 1961, p. 136-141; *Le monachisme clunisien*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 447-457.

DS, t. 1, col. 56, 978, 1417, 1652-55 *passim*; — t. 2, col. 1250, 1940; — t. 5, col. 829, 831; — t. 6, col. 911, 968; — t. 7, col. 141, 604, 676, 683, 874, 1058; — t. 10, col. 449.

Jacques HOURLIER.

ODON. Voir aussi EUDES.

1. ODON D'ASTI, bénédictin, 12e siècle. — La vie d'Odon, que la tradition manuscrite fait naître à Asti (Piémont) ou à Amiterno (Abruzzes), est inconnue. Il rédigea un commentaire du psautier gallican, dédié à Bruno de Segni (DS, t. 1, col. 1969); il utilisa d'ailleurs les matériaux réunis par celui-ci. La composition de l'ouvrage a peut-être eu lieu durant l'abbatiat cassinien de Bruno (1107-1111). Les sources utilisées sont Jérôme, Augustin et Cassiodore; la méthode est allégorique et moralisante, selon l'usage des exégètes monastiques médiévaux.

Éd. partielle : PL 165, 1141-1298, qui reprend M. Marchesi, *S. Brunonis Astensis, Signiensium episcopi, Opera. Cum expositione in Psalmos Oddonis Astensis...*, t. 2, Venise, 1651, p. 1-58. — Les commentaires des Ps. 44 (fragments)-85 et 111-150 sont restés inédits.

R. Grégoire, *Le commentaire du Psautier du moine Odon*, dans *Benedictina*, t. 14, 1967, p. 203-224, donne une tradition manuscrite du commentaire plus précise que celle de Fr. Stegmüller (*Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, n. 6051; t. 7, 1961, n. 10970); autre ms signalé dans un « Adventarium » de la bibl. du monastère de Camaldoli en 1406 (cf. M. E. Magheri Cataluccio et A. U. Fossa, *Bibliotheca e Cultura a Camaldoli...*, Rome, 1979, p. 179, n. 73 et p. 146).

H. Toubert, *Contribution à l'iconographie des psautiers. Le commentaire des psaumes d'Odon d'Asti, illustré à l'abbaye de Farfa*, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge. Temps modernes*, t. 88, 1976, p. 581-619. — DS, t. 8, col. 1473.

Réginald GRÉGOIRE.

2. ODON de CAMBRAI (BIENHEUREUX), bénédictin, évêque, † 1113. — Odon (Odard, Odoard, Oudard), né à Orléans vers le milieu du 11e siècle, professa à Toul avant de venir occuper avec notoriété, à partir de 1089, une chaire à l'école cathédrale de Tournai.

La lecture de traités augustiniens suscite sa vocation religieuse. Adoptant plus ou moins la vie canoniale, il se retire avec un groupe de disciples dans l'ancien monastère de Saint-Martin de Tournai. Sous l'influence de son ami Alvise, abbé d'Anchin, il se rallie bientôt à l'observance bénédictine de Cluny. Devenu abbé de Saint-Martin, le 4 mars 1095, il en est considéré comme le second fondateur. Il met tous ses soins à la constitution d'une bibliothèque dont il appréciait l'utilité pour la vie spirituelle du monastère. Il organise un atelier de transcription où règne de son vivant une activité fiévreuse. En 1105, au cours des troubles qui agitèrent le diocèse de Cambrai à l'époque de la querelle des investitures, il est élu évêque en qualité de candidat anti-impérialiste; il se heurte à l'opposition de son prédécesseur Gaucher, déposé au concile de Clermont. Ne pouvant exercer normalement ses fonctions épiscopales, il se fixe à l'abbaye d'Anchin d'où il gouverne son diocèse. Il y meurt le 19 juin 1113. Sa piété et ses vertus lui ont valu le titre de bienheureux.

Rien n'est conservé d'une œuvre de jeunesse d'Odon sur la guerre de Troie, ni de trois traités relatifs à la logique. De sa correspondance, quelques fragments subsistent. Ses œuvres théologiques sont mieux connues.

1) L'*Expositio in canonem missae*, explication claire et détaillée des prières liturgiques du canon et du symbolisme qu'elles renferment, est du plus haut intérêt

pour l'histoire des dogmes eucharistiques. Odon se tient très près des paroles consacrées et abandonne les explications plus ou moins fantaisistes qui, au cours des âges précédents, avaient trouvé dans le canon un décalque de la passion.

2) Le *De peccato originali libri tres* constitue la production la plus importante du génie littéraire d'Odon. Il applique avec une parfaite netteté la méthode dialectique à l'étude du dogme. Pour lui, le péché originel est moins une réalité qu'une privation. Pour expliquer sa transmission, il part des principes du réalisme absolu. Suivant la doctrine philosophique qu'il appelle *doctrina orthodoxorum* par opposition au nominalisme qu'il qualifierait volontiers d'hérésie, l' « universel » est une véritable réalité qui existe tout entière dans chacun des individus de la même catégorie. La faute des premiers parents en qui se trouve alors rassemblée toute la nature humaine atteint donc cette nature elle-même dans chacun de ses représentants.

3) Dans la *Disputatio contra Judaeum Leonem nomine de adventu Christi Filii Dei*, Odon expose à un juif les différentes raisons de l'avènement du Christ. C'est en somme une théorie de la rédemption considérée surtout comme sacrifice; il a recours aux raisonnements philosophiques plutôt qu'aux preuves d'autorité.

4) Le *De blasphemia in Spiritum Sanctum* veut expliquer les antilogies apparentes qui se trouvent dans les différents évangiles à propos du blasphème contre le Saint-Esprit. Pour Odon le blasphème contre l'Esprit, c'est l'impénitence finale.

5) Le *De canonibus evangeliorum* témoigne de l'intérêt d'Odon pour les Écritures. Il prend soin de faire adapter à sa Bible latine, en les modifiant quelque peu, les tables ou canons qu'Eusèbe de Césarée avait établis pour trouver les parallélismes entre les évangiles. C'est sur des sujets tirés de la Bible que roulent aussi les homélies et les conférences qu'on lui attribue. Ainsi on connaît sous son nom une double homélie sur le *villicus iniquitatis*, qui se meut tout entière dans le domaine de l'allégorie poursuivie jusque dans les plus petits détails, conformément au goût de l'époque.

6) Le *De operibus sex dierum* (PL 171, 1213-1218), faussement attribué à Hildebert de Lavardin † 1133, devrait être restitué à Odon selon A. Wilmart (dans *Revue bénédictine*, t. 48, 1936, p. 169).

L'ensemble des œuvres d'Odon est rassemblé dans PL 160, 1039-1160. Sa vie est connue par deux récits de contemporains, Hérimann (*Liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensis*, MGH *Scriptores*, t. 14, Hanovre, 1883, p. 274-275) et Amand du Chastel (*Epistola de vita et moribus Odonis, ibidem*, t. 15, 1888, p. 942-945). Voir aussi *Gesta pontificum cameracensium*, éd. C. De Smedt, Paris, 1880, p. 109-112.

J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de S. Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 348. — *Histoire littéraire de la France*, t. 9, Paris, 1868, p. 583-606. — F. Labis, *Le B. Odon, évêque de Cambrai..., son réalisme et l'application qu'il en fait au... péché originel*, dans *Revue catholique de Louvain*, t. 14, 1856, p. 445-460, 519-525.

U. Berlière, *Monasticon belge*, t. 1/2, Maredsous, 1890, p. 274-275. — *Biographie nationale* (de Belgique), t. 16, 1901, col. 75-78. — Hurter, t. 2, 1906, col. 73-74.

E. De Clerck, *Questions de sotériologie médiévale*, RTAM, t. 13, 1946, p. 160-162. — C. Dereine, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au 11e siècle*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 137-154. — A. Boutemy, *Odon d'Orléans et les origines de la bibliothèque de Saint-Martin de Tournai*, dans *Mélanges Félix Grat*, t. 2, Paris, 1949, p. 179-222.

DTC, t. 11, 1931, col. 932-935. — EC, t. 9, 1952, col. 64-65. — LTK, t. 7, 1962, col. 1099. — BS, t. 9, 1962, col. 1100-1101. — DS, t. 1, col. 1421; t. 2, col. 575, 579; t. 5, col. 843; t. 7, col. 286-287.

Guibert Michiels.

3. ODON DE CANTORBÉRY, bénédictin, † 1200. — Odon Wode, dit de Cantorbéry, où il fit sa profession monastique, ou de Kent (*Cantianus*), en raison de sa région d'origine, encore jeune et quoique malade d'estomac, fut admis au prieuré bénédictin de Christ Church, attaché à la cathédrale du même nom à Cantorbéry. Les moines formaient le chapitre cathédral de l'archevêque, celui-ci tenait lieu d'abbé, la communauté conventuelle n'avait à sa tête qu'un prieur. Odon devint sous-prieur en 1163. Il fut envoyé à Rome par son archevêque, Thomas Becket, pour défendre les droits du prélat contre l'archevêque d'York. Il fut promu prieur, sans doute en 1167; il s'occupa de la réconciliation de la cathédrale après le meurtre de son archevêque en 1171. Il fut un des candidats à la succession, mais Richard de Douvres fut élu le 3 juin 1174.

Au début de juillet 1175, celui-ci réunit un concile à Woodstock près d'Oxford; le roi Henri II y avait une résidence et vint à l'assemblée. Odon y assista aussi, ainsi que le prieur et des moines de l'abbaye bénédictine Saint-Martin de Battle près d'Hastings, fondée à l'endroit où Guillaume le Conquérant avait gagné en 1066 sa fameuse bataille; le siège abbatial était vacant depuis 1171. Les religieux de Battle furent impressionnés par la personnalité d'Odon; ils demandèrent au roi et à l'archevêque de Cantorbéry d'avoir Odon comme abbé. D'abord Odon refusa cette dignité, objectant qu'il était lié par sa profession au prieuré de Cantorbéry et menaçant d'en appeler au Saint-Siège. Il était impulsif et véhément de caractère, ce qui allait de pair avec sa facilité de parole. Cependant, après quelques jours de réflexion, il se ravisa et, le 10 juillet, accepta la charge abbatiale. Les religieux de Battle étant rentrés chez eux, toute la communauté ratifia l'élection.

Odon quitta Cantorbéry et arriva à Battle le 4 août 1175. Il y mena une vie exemplaire, partageant en tout la vie commune des moines sauf le dortoir, son état de santé exigeant qu'il dorme isolément. Dans ses nuits d'insomnie, il ruminait longuement ses écrits et ses sermons. Il défendit vigoureusement les intérêts spirituels et matériels de l'abbaye. Lors d'une nouvelle vacance au siège de Cantorbéry, en 1184, le roi refusa de l'accepter comme archevêque. Odon mourut à Battle le 20 janvier 1200.

Vu la multiplicité des auteurs de la même époque s'appelant Odon, il est difficile d'identifier exactement les œuvres d'Odon de Cantorbéry, et notamment ses sermons latins. M.-M. Lebreton et J. B. Schneyer lui en attribuent respectivement trente et vingt-neuf; certains sermons ayant été arbitrairement divisés, il y en a en réalité vingt-sept : deux sur la sainte Croix, quatre sur la Vierge Marie, douze sur divers saints, neuf sur des sujets variés, dont l'un est un discours à des prêtres réunis en synode et les autres, des sermons prononcés en chapitre, pour les religieux de chœur, à l'exclusion des frères lais qui ne comprenaient pas le latin. Mais les fit-il à titre de prieur à Cantorbéry ou d'abbé à Battle? Nous penchons plutôt vers la première hypothèse, tous les manuscrits lui attribuant des sermons parlant uniquement d'Odon de Cantorbéry ou d'Odon moine à Cantorbéry. Les sermons d'Odon étaient parfois diffus

et longs, mais son éloquence, ses éclairantes trouvailles et curieux rapprochements faisaient de lui un orateur si vivant qu'on pardonne sa prolixité. Il semble qu'Odon apprenait ses sermons de mémoire, mais les modifiait au gré de sa volubilité; il observait une certaine cadence qui permettait de le suivre, et il soulignait sa parole par des gestes divers. Ce n'est qu'ensuite qu'il aurait mis ses sermons par écrit. Très peu de chose en a été publié, nous en préparons une édition.

Un commentaire sur le premier et le début du second livre des *Rois* est explicitement attribué à Odon, abbé de Battle. Une longue lettre anonyme sur 1 *Rois* 10, 2-7, ne peut par contre lui être attribuée avec quelque certitude. Nous avons publié cette lettre en 1979, et le commentaire en 1980, chaque fois avec une traduction française. Enfin une lettre d'Odon à son frère Adam, novice cistercien à Igny, a été imprimée par J. Mabillon.

Odon utilise abondamment l'ancien et le nouveau Testament; dans l'ancien, outre les livres des *Rois*, ce sont spécialement de nombreux *psaumes*, le *Cantique des Cantiques* et *Isaïe*; quant au nouveau Testament, ses préférences vont aux évangiles de Matthieu et de Jean, Marc étant à peine exploité, et aux épîtres de Paul (seules celles à *Tite* et *Philémon* ne sont pas citées). Il interprète allégoriquement et tropologiquement les textes sacrés. Il cite assez fréquemment Benoît de Nurcie et Grégoire le Grand, mais peu d'autres Pères et seulement quelques textes proprement liturgiques, ce qui est assez étonnant pour un bénédictin. Il veut éblouir ses auditeurs, ou ses lecteurs, en accumulant les idées et les mots, il multiplie éloges et réprobations à force de répétitions et d'adjectifs, il aime l'étymologie, la discussion et la dialectique.

On peut dire d'Odon : « de Jesu et Maria numquam satis »; il a une dévotion affective et sincère pour le Christ et la Vierge, et veut la communiquer intensément et avec insistance à ses moines. Il décrit bien les états d'âmes du novice et du jeune profès; il souligne l'importance du choix de bons supérieurs ecclésiastiques. On attendrait cependant plus de détails concrets sur la vie monastique qu'il n'en donne. Odon est avant tout un combatif, un ascète; son idée fondamentale est que l'Église est composée de différentes catégories, chefs religieux, disciples actifs et disciples contemplatifs (notions assez vagues qui ne correspondent pas à la distinction entre clergé séculier et régulier), simples fidèles; tous doivent lutter contre la triple concupiscence en y opposant les trois vertus contraires, chacun partagera la récompense suprême en fonction de la place qu'il a occupée sur terre et de la part qu'il a prise dans cette lutte.

J. Mabillon, *Vetera analecta*, éd. de Paris, 1723, p. 477-478. — J. Leland, *De rebus britannicis Collectanea*, t. 4, Londres, 1774, p. 68-69. — *Chronicon monasterii de Bello*, éd. J. S. Brewer, Londres, 1846, p. 148-163. — J. Fabricius, *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis cum supplemento...*, t. 5, Florence, 1858, p. 148. — M.-M. Lebreton, *Recherches sur les manuscrits des sermons de différents personnages du 12e siècle nommés Odon*, dans *Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des Textes*, n. 3, 1955, p. 51-54; *Recherches sur les principaux thèmes théologiques traités dans des sermons du 12e siècle*, RTAM, t. 23, 1956, p. 5-18. — J. Leclercq, *Maria christianorum philosophia*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 13, 1956, p. 103-106; *Profession monastique, baptême et pénitence, d'après Odon de Cantorbéry*, dans ses *Analecta monastica* 2, coll. Studia anselmiana 31, 1953, p. 124-140. — J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, coll. BGPTM 43/4, Münster, 1972, p. 392-394. — M.-M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, Paris, 1977. — C. de Clercq, *Exposés ascétiques latins du 12e siècle*, Ventimiglia, 1979, p. 1-2, 4-51; *Le commentaire sur les Livres des Rois d'Odon de Canterbury*, Ventimiglia, 1980. — E. Searle, *The Chronicle of Battle Abbey*, Oxford, 1980.

DNB, t. 14, 1922, p. 871-873. — NCE, t. 10, 1966, p. 646.

Charles de Clercq.

4. ODON DE CHERITON, † vers 1246. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Appelé parfois Odon de Shirton ou de Chichester, confondu aussi avec Eudes de Châteauroux, on a fait de lui un prémontré, un chancelier de l'Université de Paris, plus souvent un cistercien. Une approche plus sûre de l'homme et de ses œuvres est aujourd'hui possible grâce à l'étude des sources réalisées par A. C. Friend, *Master Odo of Cheriton*, dans *Speculum*, t. 23, 1948, p. 641-658.

Odon de Cheriton est né dans le Kent vers 1180. Aîné d'une famille venue de Normandie après la conquête, il eut six frères et sœurs. Son père accompagna Richard Cœur de Lion à la troisième croisade (1190); à son retour, vers 1194, il occupa à plusieurs reprises d'importantes fonctions politiques ou judiciaires à la cour d'Angleterre.

Odon de Cheriton fut étudiant à Paris (cf. C. E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. 2, Paris, 1665, p. 758). Il a pu être l'élève de Prévostin de Crémone † 1210 dont il cite traités et sermons, et de Pierre de Capoue, auteur de l'*Ars concionandi* rédigé après 1219, auquel il empruntera. Il dit avoir rencontré Robert de Courson † 1218 et Olivier de Cologne, futur cardinal, évêque de Sainte-Sabine † 1227.

Il fut en relation avec l'abbaye de Bomport près de Louviers, fondée par Richard Cœur de Lion en 1190, dont les moines cisterciens venaient du Val-Notre-Dame (Paris). Odon leur laissa une copie glosée des évangiles selon Luc et Jean (aujourd'hui Paris, BN lat. 295). Ce commentaire, peut-être écrit de sa main, dépend d'auteurs comme Pierre le Chantre, Prévostin de Crémone, Étienne Langton; Odon l'a souvent réutilisé dans ses sermons. Il ne semble pas qu'il ait été lui-même cistercien. Souvent critique à l'égard des moines blancs, il paraît plus favorable aux frères prêcheurs auxquels fait allusion un sermon du recueil de 1219.

A partir de 1220, Odon vit le plus souvent en Angleterre dans la propriété familiale de Cheriton. Il voyage aussi en France et en Espagne. A la mort de son père vers 1232-1233, il hérite d'une fortune considérable dont il conserve une partie jusqu'à sa propre fin, vers 1246, où son frère Valéran est déclaré son héritier. Il est enterré dans la cathédrale de Rochester.

2. Œuvres. — 1° *Traité sur le Notre Père* (Prologue : *Eloquia Domini, eloquia casta* ... Texte : *Pater noster. Hec oratio.* — Mss : Escorial 0. II. 7, f. 157-161; Oxford, Bodl. 420 (SC 2319), f. 307 svv; Oxford, Merton 48, f. 13-17 (*secundum Augustinum*); Paris BN lat. 16506, f. 266-272. — Cf. M. W. Bloomfield, B. G. Guyot, D. R. Howard, T. B. Kabealo, *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A. D. Including a Section of Incipits of Works on the Pater Noster*, Cambridge, Mass., 1979, n. 8275, p. 593.

2° *Traité sur la Passion* (Prologue : *Vexilla regis prodeunt* ... Texte : *Appropinquat autem dies festus azimorum qui dicitur Pascha*).

Ces deux premières œuvres d'Odon sont antérieures à 1219. Des maladresses de style paraissent dans les transitions et l'emploi des *exempla*.

3° *Sermones dominicales de tempore*, en 1219, date indiquée dans l'*explicit* de Paris, BN lat. 16506, f. 218; 698, f. 104; Lisbonne, Nac. Alcob. 128; Escorial lat. O. II. 7, f. CXLIV. Prologue : *A quatuor uentis ueni, Spiritus* ... Recueil dans l'ordre de l'année liturgique, à partir du premier dimanche de l'Avent. Sermons supplémentaires *de tempore* et *de sanctis* dans Paris, BN lat. 698; Oxford, Balliol. Coll. 38; Oxford, Bodl. Mus. 82, d'après J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 488-490.

Soixante-cinq sermons ont été publiés à Paris, en 1520, sous le titre : *Flores sermonum ac euangeliorum Dominicalium excellentis Magistri Odonis Cancellarii Parrhisien.*

4° *Sermones in epistolas*, achevés en 1224, d'après Madrid, Bibl. Nac. 95, f. 144 : sermons dans l'ordre de l'année liturgique, dont l'auditoire semble souvent espagnol d'après les allusions aux conditions locales de vie.

5° *Sermones de festis*, après 1225, dans Escorial O.II.7, f. 161-266v : vingt sermons (J. B. Schneyer, *op. cit.*, p. 497) destinés, selon le calendrier liturgique, à des auditoires d'Espagne ou du Sud de la France. Prologue : *Apparuit Dominus de Monte Pharan.* Premier sermon : *De transfiguratione Domini.* Dernier : *De defunctis.*

6° *Expositiones super Cantica*, en 1226, d'après l'explicit de Burgo de Osma 176. Autres mss : Padoue, Univ. 877; Subiaco 69. Extraits dans H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hohelied-kommentaren des Mittelalters* (BGPTM 38/3), Münster, 1958, p. 258-263, et dans J. Leclercq, *Hélinand de Froidmont ou Odon de Cheriton*, AHDLMA, t. 32, 1966, p. 61-69.

7° Fables souvent intitulées *Narrationes* ou *Parabolae* : c'est l'œuvre la plus diffusée et la plus célèbre d'Odon de Cheriton, la seule dont on possède une édition récente : L. Hervieux, *Les fabulistes latins*, t. 4, *Eudes de Cheriton et ses dérivés*, Paris, 1896. Situées entre 1219 et 1221 par Hervieux (p. 46), ces fables qui se réfèrent au séjour en Espagne de leur auteur seraient postérieures à 1225, d'après A. C. Friend, *art. cit.*, p. 656.

8° *Summa de penitentia* ou *Summa de uera penitentia et confessione* (Prologue : *Descendi in ortum meum* ... Texte : *Penitentiam agite*). Au moins trente manuscrits dans des bibliothèques de France, d'Angleterre et d'Allemagne du Sud. Voir M. W. Bloomfield, *Incipits of Latin Works...*, n. 3871, p. 327.

Ce traité utilise la *Summa de penitentia* de Raymond de Penyafort dont la première version est de 1225-1227, et la seconde, postérieure aux *Decretales Gregorii Papae* IX promulguées en 1234.

A la fin du 12e siècle ou au début du 13e, des auteurs comme Barthélemy d'Exeter, Alain de Lille, Robert de Flamborough, Thomas de Chobham inséraient encore des canons pénitentiels dans leurs *Summae* pour confesseurs, pratique abandonnée et même critiquée, il est vrai, par le victorin Pierre de Poitiers dans sa *Compilatio praesens* vers 1216. L'ouvrage d'Odon de Cheriton est bâti sur la triple distinction de la pénitence : confession, contrition, satisfaction, avec l'énumération et le commentaire des qualités que chacune doit posséder. Il annonce le *De tribus diebus* de Robert de Sorbon, chancelier de l'Université en 1258, qui analyse les trois étapes franchies par le pécheur de retour à Dieu. Odon de Cheriton cite également les trois formes de pénitence : solennelle, privée, publique, dont la première systématisation semble remonter à Pierre le Mangeur, *De sacramentis* 24, éd. R. M. Martin, p. 73* (en appendice à H. Weisweiler, *Maître Simon et son groupe De sacramentis* Louvain, 1937).

Voir Robert de Sorbon, *De conscientia et de tribus dictis* (introd. et notes par F. Chambon, Paris, 1902). — P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age*, Louvain-Lille-Montréal, 1962, p. 28-29. — J. Longère, *Quelques « Summae de poenitentia » à la fin du* XII*e et au début du* XIII*e siècle*, dans *Actes du 99e congrès national des Sociétés savantes* (Besançon, 1974), Paris, 1977, p. 45-58.

9° Il semble qu'à la fin de sa vie, Odon ait procédé à la révision des Traités sur le Notre Père et sur la Passion, des *Sermones dominicales*, des *Sermones de festis*. Ainsi le manuscrit Egerton 280 propose pour les *Sermones dominicales* de 1219 des additions ou rectifications empruntés au recueil *De festis* postérieur à 1225.

C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis...*, t. 2, Leipzig, 1722, col. 1623-1625. — J. F. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, t. 2, Stuttgart, 1877, p. 531. — A la suite de B. Hauréau (*Notice et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. 2, 1891, p. 83; t. 5, 1892, p. 163) la fausse distinction Odon de Chichester - Odon de Cheriton était gardée par E. Amann, art. *Odon de Chichester*, DTC, t. 11, 1931, col. 936-937.

J. A. Hesbert, *Dictionary of National Biography*, t. 14, Oxford, 1921-1922, p. 873-874. — J. C. Russel, *Dictionnary of Writers of Thirteenth Century England*, Londres, 1936, p. 92-94. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, p. 121. — A. Teetaert, *Quelques « Summae de poenitentia » anonymes dans la Bibliothèque nationale de Paris*, dans *Miscellanea G. Mercati*, coll. Studi e Testi 122, Vatican, 1946, p. 326-329. — A. C. Friend, *Analogue in Cheriton to the Pardoner and his Sermon*, dans *Journal of English and Germanic Philology*, t. 53, 1954, p. 383-388. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. 4, coll. Théologie 59, Paris, 1964, p. 350.

DS, t. 1, col. 638; t. 4, col. 1894; t. 7, col. 144.

Jean LONGÈRE.

5. ODON (SAINT), abbé de CLUNY, vers 879-942. — 1. *L'abbé.* — 2. *Spiritualité.*

1. L'ABBÉ. — Odon, le deuxième abbé de Cluny, est né aux confins du Maine et de la Touraine, vers 879, d'Abbon, seigneur probablement de Déols (Châteauroux), et d'Hildegarde, de famille mancelle. Consacré à saint Martin dès sa naissance, il apprendra cependant le métier des armes jusqu'à l'âge de dix-neuf ans. Tondu à Tours, il étudie à Paris, puis reçoit une prébende canoniale à Saint-Martin. Après l'incendie de la « Martinopole » par les Normands, en 903, il abandonne Tours, reçoit la prêtrise des mains de Turpion, évêque de Limoges (avant 906) et embrasse avant 908 la vie bénédictine sous la direction de Bernon, abbé de Baume et de Gigny dans le Jura, et de quelques autres maisons auxquelles s'ajoutera Cluny en 910. Il gagne Cluny en 924. Par son testament, Bernon instituait Odon comme abbé de Cluny, de Déols et Massay en Berry, disposition qui prit effet le 13 janvier 927. Le nouvel abbé de Cluny s'éteindra le 18 novembre 942, près du tombeau de saint Martin, ayant gouverné de nombreux moines, à Cluny même et dans les monastères donnés à l'abbaye ou remis à l'abbé pour la réforme de la discipline : le pape Jean XI lui a d'ailleurs accordé (937) le droit de

recevoir tout religieux soucieux de mener une vie meilleure et tout monastère à lui confié. Il est difficile de déterminer dans la vie d'Odon des divisions autres que celles de ses nombreux voyages, dont trois à Rome où il fut appelé en 936, 938/9, 941/2, dans le double but de rétablir la paix entre le patrice Albéric et le roi des Lombards, Hugues, puis de redresser les monastères.

Petit, malingre, allant la tête basse, Odon a connu, de seize à dix-neuf ans, de rudes douleurs cérébrales; au soir de sa vie, il déclare être décrépit depuis l'âge de trente ans. Il a pourtant une résistance étonnante; dur pour lui-même, il est condescendant pour les autres, leur témoignant gaîté, bonhomie, aimant plaisanter, surtout lorsqu'il veut cacher ses propres mérites. Jean de Salerne (ou l'Italien, DS, t. 8, col.557-558) loue chez lui « la vertu de patience, le mépris du monde, le gain des âmes, la restauration des monastères, la paix des Églises, la concorde des rois, la persévérance dans les veilles et les prières, le respect des pauvres, la correction des jeunes, l'honneur des vieillards, l'amendement des mœurs, l'amour de la virginité, la consolation des continents, la miséricorde des miséreux, l'inviolable observance des règles, et enfin l'exemplaire de toutes les vertus » (*Vita* I, 14, PL 133, 49c). Des qualités naturelles servent cette sainteté : lettré, riche d'une bibliothèque de cent volumes manuscrits, il abandonne Virgile pour se consacrer aux seules Écritures Saintes, mais il écrit avec une certaine préciosité. Plus d'une de ses œuvres est un florilège; il y fait pourtant preuve d'originalité, et dans le choix des textes et dans les réflexions personnelles dont il les accompagne. Ce n'est pas sans raison qu'à Baume comme à Tours ce musicien est préchantre, ce pédagogue écolâtre. Et le moine ordonne tout à la recherche de Dieu, comme en témoignent ses activités et ses écrits.

2. Spiritualité. — Il est difficile de discerner la physionomie spirituelle propre à Odon de celle de Cluny, dont il se trouve nécessairement marqué; il faudrait, en particulier, savoir ce qui, dans sa vie, revient à Bernon, lequel est mal connu. Deux documents cependant éclairent sa physionomie : la charte de fondation et son testament, à quoi on ajouterait les caractéristiques du monachisme clunisien dès ses origines.

Ces éléments fondamentaux du monachisme clunisien, Odon les conserve et les amplifie. Dès son entrée dans le cloître il se montre observateur strict de la règle et des usages; il le restera jusqu'au bout, avec une note d'ascèse sévère envers lui-même, dont il avait déjà fourni la preuve durant sa vie canoniale.

Si l'on voulait ramener la pensée de saint Odon à un principe unique, il faudrait dire qu'il considère la vie monastique comme le remède à tous les vices qui se déchaînent de son temps. Son regard pessimiste stigmatise, chez les clercs comme chez les laïcs, tous les dérèglements : convoitise et violence, égoïsmes et injustices, luxe et luxure, oubli du devoir d'état allant jusqu'au mépris des censures ecclésiastiques. Baronius a dit, avec quelque exagération, le 10e siècle un siècle de fer, de plomb; bien des pages d'Odon lui donneraient raison. Aussi Odon trouve-t-il un attrait particulier au livre de Job, et à certaines pages de saint Grégoire, non seulement lorsqu'il résume les *Moralia*, mais aussi ailleurs. Il affiche un mépris des valeurs terrestres, qui engendrent concupiscence et superbe : ses *Collations* par exemple sont un traité *De contemptu mundi*, dont le troisième livre décrit les vices de ses contemporains. Réfléchissant sur le problème du mal, il voit dans les malheurs du temps la conséquence du péché : l'incendie de Saint-Martin n'a pas d'autre cause, à son avis, et le saint garde toute sa puissance pour les justes. En même temps, le mal qu'on endure permet de participer aux souffrances du Christ : suite du péché, il est aussi un remède, à valeur rédemptrice.

Le pessimisme d'Odon débouche sur la lumière. Les temps présents se situent dans l'histoire du monde, que l'Incarnation tire à elle par le triomphe de la Croix : thème développé dans les livres 5-6 des *Occupationum*, sorte d'histoire de la Rédemption, plutôt qu'Histoire Sainte proprement dite. Le monachisme, lui aussi, se situe dans l'histoire du monde, en ce sens qu'il réalise pleinement la société chrétienne inaugurée à la Pentecôte, réalisation parfaite, typique, et prolongement de ce mystère. A ce titre il offre, contre l'égoïsme et la luxure, un remède efficace et un modèle; la vie angélique du moine témoigne de la fonction divine de l'Église. D'où l'importance du vêtement monastique : il manifeste la rupture du moine avec le désir des richesses et avec toute sensualité, et pour tous la nécessité de se détacher du monde, de tendre vers la Jérusalem d'en haut.

On atteint celle-ci par la contemplation, dont le repos est l'idéal du moine. Elle suppose la pratique de moyens, qu'on peut ramener à deux : l'ascèse et la liturgie. L'ascèse est exigeante à Cluny, mais elle se réfère à l'union au mystère du Christ, dans le secret du cœur. La liturgie est à la fois une ascèse, par l'effort qu'elle impose, et un acte de culte, ordonné à une vie essentiellement théocentrique.

Selon R. Morghen (*Spiritualità cluniacense*, p. 33-56), la famille monastique, au 10e siècle, constitue une nouvelle aristocratie spirituelle, dont l'idéal se traduit par la liturgie. Cluny n'en détient pas le monopole, mais la réalise magnifiquement, encore qu'à l'époque d'Odon elle n'a peut-être pas encore atteint l'ampleur qu'elle connaîtra un siècle et demi plus tard. Nous savons du moins que le moine d'Odon chante 138 psaumes aux jours de férie.

On a soutenu que cette amplification de la psalmodie était la conséquence de la suppression du travail manuel. C'est peut-être le contraire qui est vrai. Exagérée par rapport à la Règle de saint Benoît, cette psalmodie ne l'est pas d'après d'autres règles monastiques des temps mérovingiens et d'après des usages d'un monachisme antique. D'autre part, le régime économique des monastères a presque toujours réduit le travail manuel aux tâches domestiques, l'exploitation des terres étant assurée par des tenanciers.

La lecture de l'Écriture et des Pères tient alors à Cluny une place que les écrits d'Odon font deviner importante. On note, en particulier, que des *Moralia* de saint Grégoire il retient surtout le sens moral et le sens mystique. Ses œuvres montrent l'affectivité de son âme, la note d'intériorité de sa dévotion à l'Eucharistie, le sacrement de l'unité. On en dirait autant de ses autres dévotions, que nous rencontrons dans ses sermons : saint Martin, saint Benoît, la Magdeleine, saint Pierre. Notre Dame, qu'il appelle « la mère de miséricorde », se présente à lui comme un idéal de douceur et de chasteté, un modèle et une protectrice.

Odon apparaît comme l'animateur d'un mouvement spirituel; il préside à la vie de Cluny et de ses dépendances (vg Romainmôtier, Charlieu, Ambierle, Souvigny); les autres monastères, qu'il dirige en France, l'acceptent plus ou moins volontiers (vg Aurillac et Sauxillanges; Sarlat, Tulle et Saint-Martial; Saint-Benoît, Saint-Pierre-le-Vif, Saint-Julien de Tours); son influence en Italie est moins attestée (vg Saint-Paul de Rome, Sainte-Marie sur l'Aventin, Saint-Hélie de Nepi).

Ce mouvement exerce largement son action hors du cloître, en conséquence d'une idée directrice de la pensée d'Odon. Le moine, par sa vie, montre à tous que le mal peut être vaincu, la sainteté pratiquée; le laïc lui-même peut posséder les vertus du cloître : la *Vie* de saint Géraud en fournit un bel exemple : Odon le dépeint comme un idéal de justice, de patience, de bienveillance, de générosité, toutes vertus dont le biographe d'Odon, à son tour, aime montrer les manifestations, sa commisération surtout, qui s'étend des pauvres aux voleurs et aux brigands, son sens de l'honnêteté et du juste prix, sa volonté de paix. Odon pourrait être surnommé le pacificateur, car il a joué un rôle important à cet égard dans la société de son temps. Il s'est acquis par là de nombreuses amitiés : autour de Cluny elles se traduisent, et par le recrutement du monastère, et par les donations qui élargissent l'assise de l'abbaye (plus de 120 pièces au Cartulaire). S'ajoutant aux relations de famille, dont le rôle ne saurait être exagéré, elles se situent à l'origine de la plupart des démarches de l'abbé. Elles contribuent à garantir, par l'intervention des laïcs, la liberté de Cluny fondée sur son appartenance au Saint-Siège, dans une Rome alors lointaine et faible. C'est d'ailleurs une idée chère à Odon que le saint laïc soit le défenseur du pauvre et le soutien de la société chrétienne.

Ainsi, cet homme du cloître, soucieux avant tout d'ascèse et de contemplation, rayonne largement sur le monde, lui communiquant son idéal de vie spirituelle : réaliser pleinement le mystère ecclésial inauguré à la Pentecôte. Comme son maître saint Grégoire, impressionné par le mal qui régne autour de lui, il pense à la fin du monde; comme lui, il construit l'avenir.

Œuvres. — En PL 133: *Moralia in Job libri* XXXV (Epitome) 105-512 (cf. G. Braga, *Problemi di autenticità per Oddone di Cluny : l'Epitome dei Moralia...*, dans *Studi medievali*, t. 18/2, 1977, p. 45-145); — *B. Martini Antiphonae* et *4 Hymni*, 513-516; — *Collationum libri* III, 517-638. — *Vita Geraldi*, 639-710 (cf. BHL 3411; sur une recension plus courte, cf. *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum* de la BN de Paris, t. 2, Paris, 1890, p. 392-401; cf. t. 1, 1889, p. 354; BHL 3414); — 5 *Sermones*, 709-751 (cf. *Scriptorium*, t. 8, 1954, p. 119-123).

Y ajouter : *Occupationum libri* VII, éd. A. Swoboda, coll. Teubner, Leipzig, 1910; — probablement authentique : *Vita Gregorii Turonensis* (PL 71, 115-128; cf. BHL 3682).

Sont perdus divers ouvrages, dont un commentaire sur les Rois (florilège, d'après Grégoire le Grand surtout) et des gloses sur la *Vita Martini* de Sulpice Sévère (cf. Jean de Salerne, *Vita Odonis*).

Inauthentiques : Les traités de musique reproduits par PL 133; — *De reversione B. Martini de Burgundia* (PL 133, 815-838); — le traité *Martinus par apostolis* (dans M. Marrier, *Bibliotheca cluniacensis*, Paris, 1614, p. 124-128).

Vies et études biographiques. — *Vita* par Jean l'Italien ou de Salerne, confident d'Odon (PL 133, 43-86; cf. BHL 6292-97); ajouts divers dans les mss, voir la bibl. de la notice de Jean l'Italien, citée *supra*. — *Vita* par Nalgold (fin 11e s.), PL 133, 85-104; cf. BHL 6299 : simple remaniement de la précédente. — J. Mabillon, *Elogium historicum*, dans ses *Acta sanctorum O.S.B., saec. 5*, Paris, 1685, p. 124-150. — *Histoire littéraire de la France*, t. 6, Paris, 1742, p. 229-253. — R. Cellier, *Histoire des auteurs sacrés...*, t. 19, Paris, 1754, p. 574-586.

J.-H. Pignot, *Histoire de l'ordre de Cluny*, t. 1, Autun, 1868, p. 50-194. — A. Du Bourg, *S. Odon*, coll. Les saints, Paris, 1905. — *Vies des saints et des bienheureux*, t. 2, Paris, 1954, p. 618-637. — G. Sitwell, *St. Odo of Cluny*, Londres, 1958. — J. Hourlier, art. *Oddone*, BS, t. 9, 1967, col. 1101-1104.

Études. — E. Sackur, *Die Cluniacenser...*, t. 1, Halle, 1892, p. 36-120, 359-364. — Manitius, t. 2, p. 20-27, 130-136. — É. Amann, art. *Odon*, DTC, t. 11, 1930, col. 917-939. — M. Chaume, *En marge de l'histoire de Cluny*, dans *Revue Mabillon*, t. 30, 1940, p. 33-48.

Dans *A Cluny* (Congrès de 1949), Dijon, 1950, voir surtout les art. de A. Chagny, J. Laporte, P. Thomas, P. Cousin, J. Leclercq. — G. Antonelli, *L'opera di Odone... in Italia*, dans *Benedictina*, t. 4, 1950, p. 19-40. — J. Wollasch, *Königtum, Adel, Klöster im Berry des 10. Jahrhunderts*, dans *Neue Forschungen über Cluny...*, éd. Tellenbach, Fribourg/Brisgau, 1959, p. 17-165. — Dans *Spiritualità cluniacense*, Todi, 1960, voir surtout les art. de R. Morghen, C. Violante, G. Arnaldi et celui de O. Capitani : *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone...*, p. 250-257.

R. Oursel, *Les saints abbés de Cluny*, Namur, 1960, p. 27-88. — P. Gasnault, *La Narratio in reversione B. Martini a Burgundia*, dans *Studia Anselmiana*, t. 46, 1961, p. 169. — V. Fumagalli, *Note sulla Vita Geraldi di Odone...*, dans *Bullettino del Istituto storico ital. per il medio evo...*, n. 76, 1964, p. 217-240. — G. Venzac, *Vie de S. Géraud... par S. Odon*, dans *Revue de Haute-Auvergne*, t. 43, 1972, p. 211-322.

Voir aussi les études sur Cluny signalées à la bibl. (n. 4) de l'art. *Odilon de Cluny, supra*, col. 613, et dans *Medioevo latino, Bollettino bibliografico*, t. 1, Spolète, 1980, n. 1673-1678.

DS, t. 1, col. 62, 1417/18, 1652, 1657; t. 2, col. 1312, 1394, 1940; — t. 3, col. 1081; — t. 4, col. 179, 871, 878, 1772, 1893; — t. 5, col. 829-830, 851, 879, 1198, 1607; — t. 6, col. 968, 1024, 1266. — t. 7, col. 874, 1058, 1244, 2174; — t. 8, col. 557/8; — t. 9, col. 86, 482, 755; — t. 10, col. 449, 569/70, 669, 1217, 1560, 1579.

Jacques Hourlier.

6. ODON DE MORIMOND, cistercien, 1116-1161. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Odon serait né en 1116 si l'on en croit quelques indications de son *Traité des nombres*. Vers 1134 il entra dans l'ordre de Cîteaux à l'abbaye de Morimond dont il devint prieur. En 1152 on le voit abbé de Beaupré en Lorraine; en cette qualité il assiste aux obsèques de saint Bernard, son ami. Abbé de Morimond peut-être dès 1156, en tout cas en 1160, il y mourut le 2 mai 1161.

Il semble avoir aimé par-dessus tout la vie paisible. En 1147, lors de la préparation de la deuxième croisade qui agitait l'esprit des anciens chevaliers devenus moines à Morimond, il se plaignait de ces bruits du dehors. Il avait reçu dans sa jeunesse une formation solide dans les lettres; il la compléta au monastère par la lecture des Pères, spécialement de saint Augustin et du pseudo-Denis. Il s'intéressait à la théologie de son temps, à Hugues de Saint-Victor par exemple. Dans toutes ses œuvres on retrouve les traces de cette formation; l'influence de saint Bernard se manifeste jusque dans son style. Les abbés de son ordre considéraient Odon comme un *scriba doctus*, un *doctissimus vir* dont l'enseignement méritait d'être recueilli.

2. Œuvres. — On ne possède encore aucune étude critique sur les œuvres d'Odon. Nombreuses sont celles qui lui sont attribuées (ou à un Odon de Morimondo en Italie) mais dont l'authenticité reste à prouver. Il semble toutefois que l'on doive lui reconnaître les suivantes :

1° *Analetica numerorum*, traité sur la signification mystique des nombres divisé en quatre parties : a) *Analetica*; b) *De significatione numerorum*; c) *De sacramento dualitatis*; d) *De analeticis ternarii*. Le premier livre fut rédigé en 1147, le deuxième commencé la même année. Très vite répandus, ils figurent seuls en

plusieurs manuscrits. [Le troisième livre contient le *Planctus in morte S. Bernadi*, ce qui le date des environs de 1153]. Voici quelques mss des *Analetica* ; Paris, B.N. lat. 3157, 3352, 14880 (livre 1); — Troyes, 780 (liv. 1-2), 868 (liv. 3);—Vienne, Nat. Bibl. 1418 (liv. 1-4).

A ce traité il faut ajouter l'*Epistola defensionis* écrite par Odon à l'archidiacre Pierre de Besançon. Celui-ci ayant fait des remarques à Raynald, abbé de Morimond, sur l'utilisation des nombres en théologie, Odon justifie la chose en invoquant l'autorité de S. Augustin et d'Hugues de Saint-Victor. Cf. L. Grill, *Die « Epistola defensionis » des ersten Cisterciensischen Zahlenmystikers Odo von Morimond*, dans *Analecta monastica* 6, coll. Studia Anselmiana 50, Rome, 1962, p. 193-203; le texte y est édité à partir des mss Paris, B. N. lat. 3352, et Cambridge, Trinity College 391 B 16-17.

2° Le *Planctus in morte S. Bernardi* a souvent été transcrit seul. Cf. G. Hüffer, *Vorstudien zu einer Darstellung des Lebens und Wirkens des Hl. Bernard von Clairvaux*, Münster, 1866 (éd. du texte p. 13-16).

3° *Sermones* ou *Collationum libri* III ou *Expositiones et sermones* (ce dernier titre convenant mieux au contenu) : il s'agit d'un recueil, soit d'exposés, soit de sermons sur l'Écriture. On peut distinguer deux parties, correspondant à chacun des deux Testaments, précédées d'un prologue; la seconde est plus élaborée que la première. L'ouvrage a été rassemblé par un moine (peut-être Guillaume abbé d'Auberive, DS, t. 6, col. 1181-1182; cf. *Histoire lit. de la France*, t. 12, p. 612) à partir de notes prises par lui-même ou des frères; il suit l'ordre des livres bibliques. Ces sermons sont donnés par de nombreux mss, soit intégralement, soit en extraits.

Éd. de 5 sermons, PL 188, 1643-1658; — extraits dans *Allegoriae simul et tropologiae in locos utriusque Testamenti selectiores*, œuvre anonyme du chartreux G. Tilman † 1561, Paris, V. Gautherot, 1551. — Le reste est inédit.

Mss : Paris, B.N. lat. 1252, 1581, 3010, 3733, 15381, 18178; nouv. acq. 282; — Troyes, 239, 450, 1713; — Reims, 65; — Vatican lat. 6464; — Admont, 275; — Bruges, 187; — Munich, Clm 2689, 4596, 13080, 14531, 27060, 28189;— Vienne, Nat. Bibl. 756, 1569; — Heiligenkreuz, 238;— Erlangen, 220; — Zwettl, 119, 277, 355; — Montecassino, 338; — Klosterneuburg, 353; — etc.

4° Plusieurs manuscrits (Troyes 450, f. 143-179; Vienne 756; Klosterneuburg 353; Munich, Clm 13080) donnent un traité attribué à Odon, le *Tres gradus ad perfectionem consequendam* ; il se trouve déjà dans la collection des sermons, mais son unité et sa parfaite rédaction lui ont conféré un intérêt particulier.

5° *Traités marials.* — a) *Super Antiphonam Salve Regina sermones quatuor*, parfois attribués à saint Bernard, Nicolas de Clairvaux ou Oger de Locedio : PL 184, 1059-1078; J. M. Canal, *Salve regina misericordiae. Historia y leyendas en torno a esta antifona*, coll. Temi e Testi 9, Rome, 1963, p. 215-241, donne le texte d'Odon d'après le ms plus ancien d'Heiligenkreuz 60.

b) *Homilia in Johannem 19, 25-27* : *Stabat juxta crucem* (sept sermons) et *Homilia in Lucam 11, 27* : *Beatus venter* (cinq sermons) : éd. par J. M. Canal, *Dos homilias de Odón de Morimond* († 1161), dans *Sacris erudiri*, t. 13, 1962, p. 377-460, d'après Bruxelles, Bibl. Roy. ms 1850-1856 et Munich, Clm 28189 (nombreux autres mss cités p. 391-392, note). Le lyrisme de ces homélies contraste avec le style sec et souvent impersonnel des sermons. On ne peut pourtant pas douter de leur authenticité : elles offrent de nombreux points de ressemblance avec les autres œuvres, la doctrine mariale y est identique; les témoins manuscrits en sont dispersés surtout dans la filiation de Morimond. Odon aurait-il donné lui-même à ces homélies leur forme définitive?

3. Doctrine. — Ce qui frappe à première vue dans la doctrine d'Odon est son attention à la mystique des nombres non seulement dans l'*Analetica* mais encore dans ses sermons et ses traités. Il a développé cette technique cultivée par beaucoup de ses contemporains pour faciliter l'intelligence de l'Écriture et en comprendre mieux les sens cachés. Les quatre sens de l'Écriture reviennent constamment sous sa plume : les vérités signifiées par les nombres (ou les mots) contiennent toute la doctrine spirituelle et théologique de son époque. Cette méthode — qui nous paraît artificielle — était très en vogue chez les cisterciens qui la tenaient des Pères : elle n'est pas inconnue de saint Bernard ni du bienheureux Guerric d'Igny (DS, t. 6, col. 1113-1121). On la retrouve chez Geoffroy de Clairvaux (DS, t. 6, col. 226-229), Guillaume d'Auberive et Noël de Theuley qui s'en entretenaient par lettre. Odon serait peut-être le promoteur de cette méthode. Cf. R. Deleflie, *Thibaut de Langres. Traité sur le symbolisme des nombres. Un aspect de la mystique chrétienne du 12e siècle*, Langres, 1978, p. 29 : « Comme on le voit, c'est tout un courant de pensée qui, partant de Morimond, rayonnait au cours du 12e siècle à travers le diocèse de Langres et y marqua la vie spirituelle non seulement des monastères mais encore, vraisemblablement, du clergé diocésain par l'entremise de l'école épiscopale ».

D'un autre point de vue, les *Sermones* présentent encore une doctrine spirituelle solide. Sous des images diverses empruntées à l'Écriture, Odon revient souvent sur les trois âges ou étapes de la vie spirituelle, témoignant ainsi d'une expérience personnelle : la conversion ou temps de la componction dominé par la crainte qui éloigne du mal ou du monde; l'acquisition des vertus par la sagesse sous la discipline chrétienne ou monastique; la connaissance plus profonde de Dieu et du Christ par la perfection des vertus et la lumière de la contemplation. Cette doctrine se retrouve dans le *Tres gradus ad perfectionem* ou *quibus pervenitur ad haereditatem salutis*, traité clair et bien construit, très apprécié de la postérité. Partant du texte de l'Épître aux Hébreux (ch. 2) selon lequel les anges sont envoyés pour le ministère de ceux qui sont appelés au salut, Odon divise chacun des trois degrés de la vie spirituelle en trois étapes intermédiaires, attribuant ainsi à chaque chœur des anges un degré où ils aident les âmes qui s'y trouvent. Les premiers degrés sont la conversion, la confession, la satisfaction. Les trois suivants traitent surtout de la vie monastique bien que tout le traité l'ait en vue : devoirs de la vie commune, exercices, prière, *lectio divina* et louange de Dieu. Le septième degré est consacré aux huit béatitudes, le huitième au désir de la Patrie, le dernier à la pureté du cœur qui permet l'entrée en contemplation. Les séraphins enflammés d'amour « parce qu'ils sont tout proches de Dieu » ont le ministère d'enflammer de ce même feu les âmes plus proches de Dieu par leur pureté. Ce traité est d'ailleurs suivi dans les *Sermones* d'un autre sur les anges, leur nature, leur activité, leur relation à Dieu, etc.

On retrouve dans tous ces traités des notations doctrinales chères aux cisterciens sur les capacités naturelles de l'âme, la raison, la volonté, l'affectivité, la doctrine de l'image et ressemblance. Par exemple saint Jean Baptiste, image du moine, fournit à Odon l'occasion de parler du désert : le moine doit devenir lui-même un désert où croissent les ronces de la componction comme les fleurs de la vertu. Dans les plaies d'Égypte, il voit le processus de l'endurcissement du cœur pouvant conduire à l'infidélité totale.

On trouve chez Odon de nombreux textes sur le rôle du Christ et de son humanité dans l'œuvre du salut. Il énumère, par exemple, les quatre bienfaits du Seigneur : son autorité, qui repose sur sa doctrine, et qui, confirmée par ses miracles, est une autorité illuminante; le Christ est le conseiller par excellence de l'homme; il est le sacrement médicinal par son corps et sa vie qui ont apporté la guérison à l'humanité; il est surtout l'exemple que tout fidèle doit suivre : « nous devons nous imprégner de la vie du Christ afin que notre vie devienne tout semblable à la sienne ». Bien que la Rédemption et la passion du Seigneur ne soient pas absentes de l'œuvre d'Odon, il semble parler davantage de son Incarnation et de son humanité.

Sa doctrine mariale est semblable à celle des cisterciens contemporains. Odon met l'accent sur la sainteté éminente de Marie : « elle a été préservée de toute amertume du péché originel et donc de la mort »; il hésite toutefois sur la mort et l'assomption de la Vierge : il préfère parler d'un « passage glorieux ». Par suite de sa virginité, de la maternité divine, de la perfection des vertus, Marie jouit de la plénitude de la grâce pour elle et les autres; elle est médiatrice pour tous les fidèles; sa maternité est universelle, car elle a pris sur elle toute la souffrance de l'humanité au pied de la croix de son fils; elle s'est montrée ainsi la mère de miséricorde, titre particulièrement cher à Odon de même que sa royauté. Il faut souligner la note de tendresse filiale et même l'enthousiasme d'Odon lorsqu'il chante les gloires de Marie : titres, images, textes scripturaires abondent alors à un rythme inaccoutumé.

Odon est à compter parmi les grands auteurs de son ordre, interprète fidèle de la pure tradition monastique des premières générations cisterciennes.

Outre les études citées en cours d'article, voir : *Histoire littéraire de la France*, t. 12, Paris, 1830, p. 610-613. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 3399. — J. Leclercq, *Saint Bernard et ses secrétaires*, RBén., t. 61, 1951, p. 209-210; *Nouveau prologue aux sermons d'Odon de M.*, dans *Analecta S. O. Cist.*, t. 9, 1953, p. 80-81. — M. Bernards, *Zu den Predigten Odo's von M.*, dans *Citeaux in de Nederlanden*, t. 4, 1953, p. 101-123. — A. A. King, *Citeaux and her elder daughters*, Londres, 1954.

M.-M. Lebreton, *Recherches sur les manuscrits des sermons de différents personnages du 12e siècle nommés Odon*, dans *Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes*, n. 3, Paris, 1955, p. 35-54. — H. Barré, *L'homélie du pseudo-Albert sur Luc 11, 27 est-elle d'Odon de M.?*, dans *Collectanea O.C.R.*, t. 21, 1959, p. 121-129. — J. Leclercq, *A la découverte d'Odon de M.*, *ibidem*, t. 23, 1961, p. 307-313. — L. Grill, *Odo Morimundensis. Würdigung seines Lebens und seiner Geistigkeit*, *ibidem*, p. 314-353. — J. M. Canal, *Mariologia de Odón de M.*, *ibidem*, p. 354-361; *Dos homilias atribuidas a Odón de M.*, dans *Cîteaux*, t. 16, 1965, p. 188-204 (liste de mss). — J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, coll. BGPTM 43/4, Münster, 1972, p. 499-508. — H. Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter*, Munich, 1975. — DS, t. 1, col. 1658; t. 2, col. 713.

Edmundus Mikkers.

7. ODON DE SOISSONS (ou d'Ourscamp), cistercien, évêque, † 1172. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Élève à Paris de Pierre Lombard, Odon obtient par faveur du roi Louis VII une prébende de chanoine. Il enseigne la théologie et, vers 1164, il est chancelier des écoles parisiennes, poste qu'il conserve jusqu'en 1168 environ. Il entre alors chez les cisterciens d'Ourscamp au diocèse de Noyon; il en devient rapidement abbé. Il avait espéré qu'un de ses disciples lui succéderait comme chancelier. Ce fut Pierre Comestor qui fut désigné (1168-1178), grâce à l'appui de Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196).

En 1169, le pape Alexandre III le prie, en même temps que l'archevêque de Sens, Guillaume aux Blanches-Mains, de rétablir à Saint-Victor un ordre troublé par la mauvaise administration de l'abbé Ervise (1162-1172). L'année suivante, Alexandre III le fait venir à Rome et le nomme évêque de Tusculum, siège qu'occuperont, aux siècles suivants, des prédicateurs célèbres : Jacques de Vitry † 1240, Eudes de Châteauroux † 1273, Bertrand de la Tour † 1327. Il meurt vers 1172.

Sur la lettre d'Alexandre III à Guillaume de Sens et à Odon d'Ourscamp, voir Richard de Saint-Victor, *Sermons et opuscules spirituels inédits*, éd. J. Châtillon et W. J. Tulloch, t. 1, Paris-Bruges, 1951, intr., p. XXXVII-XXXVIII.

On a parfois distingué Odon le chancelier et Odon d'Ourscamp (cf. A. Landgraf), mais il s'agit du même personnage (cf., entre autres, L. Hödl).

2. Œuvres. — 1° *Quaestiones.* — Elles se rattachent à la période parisienne. Leur étude a été longtemps tributaire de l'édition partielle qu'en a donnée J. B. Pitra (*Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis*, dans *Analecta nouissima Spicilegii Solesmensis*, Altera continuatio, t. 2, 1888, p. 3-187). Le caractère composite de cette publication a été plusieurs fois signalé. Relèvent d'Odon lui-même les *Quaestiones* que contiennent les mss Cambrai, BM 561, f. 1-12r; Paris, BN lat. 3230, f. 1-18; Londres, Br. Mus. Harley 1762, f. 81v-90v. Éd. Pitra, *pars* 1, n. 1-153, p. 3-20.

On ne peut attribuer à Odon ou à son école l'ensemble des *Quaestiones* contenues dans le ms de Cambrai, f. 12r-94v (malgré le titre du manuscrit : *Quaestiones magistri Odonis*) et éditées par Pitra, *pars* 2, n. 1-334, p. 21-187. Une partie d'entre elles (Cambrai, f. 69v-94v; Pitra, n. 305-334, p. 124-187) aurait rapport avec l'enseignement oral de Pierre Lombard. L'auteur de la *reportatio* note d'ailleurs le désaccord entre Pierre Lombard et Odon de Soissons. En effet, accordant aux *auctoritates* plus de valeur qu'à la dialectique, Odon de Soissons semble avoir pris parti contre Gilbert de la Porrée † 1154 et le Maître des Sentences. Dans le prologue de son Commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, Clarembaud d'Arras, adversaire d'Abélard et des Porrétains, appelle Odon de Soissons son « cher ami ».

Voir le compte rendu de l'édition Pitra par B. Hauréau, *Journal des Savants*, 1888, p. 358-365. — A. Landgraf, *Quelques collections de « Quaestiones » de la seconde moitié du XIIe siècle*, RTAM, t. 6, 1934, p. 371-393; t. 7, 1935, p. 113-128. — H. Vaupel, *Clarenbaldus von Arras und Walter von Mortagne*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 65, 1953-1954, p. 129-138. — I. Brady, *Peter Manducator and the Oral Teachings of Peter Lombard*, dans *Antonianum*, t. 41, 1966, p. 454-490.

2° *Lettres.* — 1) Odon de Soissons échangea avec Hildegarde de Bingen une correspondance qu'on peut lire parmi les œuvres de la sainte (n. 127, PL 197, 351-353).

2) Pitra a édité trois lettres (*op. cit.*, p. XXXIX-XLII). La première, adressée au pape Alexandre III, expose le problème posé par sa succession au poste de chancelier. Invité à se rendre à Rome, il demande au même pape, dans la deuxième, de rester en son abbaye. La troisième accompagne un don qu'il fait à saint Thomas de Cantorbéry.

3) D'après Cambrai, BM 561, f. 129-133, Jean Leclercq a publié huit autres lettres dont les cinq premières furent écrites durant l'abbatiat d'Ourscamp.

Les lettres 1 et 2 ont pour destinataire Étienne de la Chapelle, évêque de Meaux depuis 1162, à qui Odon demande sa protection pour Ourscamp (1) et les monniales de Montreuil-sous-Laon (2). — Les lettres 3 à 5 sont des « lettres de vocation ». Odon, encore simple moine, invite un ami à venir le rejoindre dans l'ordre cistercien (3); il encourage un ancien collègue de Paris entré à Clairvaux (4); il se réjouit que son neveu se soit fait religieux (5). — Les lettres 6 à 8 ont été expédiées de Tusculum. Odon affirme sa fidélité à l'ordre auprès d'Alexandre, abbé de Cîteaux de 1168 à 1778, et de Ponce de Polignac, abbé de Clairvaux de 1165 à 1170, dont Ourscamp dépendait (6). Il écrit sa reconnaissance à un consul de Rome, probablement Odon Frangipani qui avait obtenu la reddition de Tusculum au pape le 8 août 1170, au moment où Odon de Soissons en devenait évêque (7). Dans la dernière lettre, adressée à Alexandre de Cîteaux et au chapitre général, Odon redit son attachement à la vie monastique et plaide pour un retour de Cîteaux à « la vigueur originelle » (8). — J. Leclercq, *Lettres d'Odon d'Ourscamp, cardinal cistercien*, dans *Studia anselmiana*, t. 37, Rome, 1955, p. 145-157.

3° *Sermons.* — Le manuscrit Cambrai, BM 561, f. 94v-128v, contient dix-sept sermons que l'incipit attribue à Maître Odon. Deux ont été publiés :

Egredietur uirga de radice Iesse (*Is.* 11, 1), « Aemulamini, fratres, Spiritus sancti charismata, sed inter alia potius donum caritatis... ». Éd. Pitra, p. XLII-XLVII (dans Cambrai, f. 102ra-103va); — *Quaerite Dominum dum inueniri potest* (*Is.* 55, 6), « Commune et usitatum, fratres mei, proponimus quia cibus communis pluribus prodest... ». Éd. J. Longère, *Un sermon inédit d'Odon de Soissons*, dans *Cîteaux*, t. 30, 1980 (Mélanges E. Mikkers), p. 163-180. — Six autres sermons au moins, proposés par Cambrai, BM 561, se lisent en d'autres manuscrits (liste dans J. Longère, *op. cit.*).

Le plus répandu est *Adorna thalamum tuum Sion* (Antiph. in festo Purificationis B. Marie), « Legimus ubi maius donum scientie ibi grauius periculum culpe... ». Souvent anonyme, parfois attribué à Hugues de Saint-Victor ou à Pierre Comestor. Plus de quinze témoins signalés par J. Châtillon, *Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du* XIIe *siècle*, AHDLMA, t. 32, 1966, p. 30-31 et 52-55.

Sur Odon prédicateur voir aussi : M.-M. Lebreton, *Recherches sur les manuscrits de sermons de différents personnages du* XIIe *siècle nommés Odon*, dans *Bulletin d'information de l'Inst. de rech. et d'hist. des textes*, t. 3, 1954, p. 45-47. — J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 508-510. — J. Longère, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au* XIIe *siècle. Étude historique et doctrinale*, 2 vol., Paris, 1975 (en particulier t. 1, p. 19-24, p. 91-96, p. 300-302, et notes correspondantes t. 2, p. 82-85, p. 231-233).

3. Doctrine. — Fidèle à la tradition, à l'esprit et aux observances monastiques, tel apparaît Odon dans les *Quaestiones* et les *Lettres*.

1° Les sermons révèlent un théologien informé de la problématique patristique et médiévale sur la nécessité de l'Incarnation, la possibilité de la rédemption par un ange ou par un homme, les droits du démon (cf. sermon *Quecumque seminauerit homo*, Cambrai, BM 561, f. 123v). Il attache une grande importance aux événements douloureux dans la vie du Sauveur; si, comme le disait déjà Paul (1 *Cor.* 1, 23), ils sont un scandale pour certains, ils devraient surtout émouvoir à cause de l'insistance que manifeste Dieu à vouloir sauver l'homme de préférence à l'ange, malgré ses refus répétés.

2° Le terme *ecclesia* a deux sens principaux pour Odon : rassemblement de l'humanité sauvée par Dieu dès les origines (sermon *Misit de summo et accepit me*, Cambrai, BM 561, f. 118), ou bien plus restrictif, le groupe qui s'organise sous l'action de l'Esprit à partir de la Pentecôte. Odon compare le corps terrestre du Christ, qui a connu souffrance et mort, et son corps spirituel, l'Église, dont la note principale est l'unité des fidèles sanctifiés par l'Esprit, assemblés par le ciment de la charité. L'Esprit de force donné par le Christ d'abord à ses apôtres animera ensuite toute l'Église. Ce que signifie, d'après Odon, l'huile qui coule sur la barbe d'Aaron (*Ps.* 132, 2) et gagne peu à peu la frange des vêtements (sermon *Habemus altare*, *ibidem*, f. 107v-108r).

Selon la parole de Jésus à Nicodème (*Jean* 3, 3-5), l'Église-Mère conçoit et enfante les hommes à la vie spirituelle par la catéchèse de la foi et la participation aux sacrements (cf. sermon *Quaerite Dominum*, III, 16, éd. J. Longère, citée *supra*).

3° L'imitation du Christ. « Tout acte du Christ est signe pour nous, lui dont toute la vie est un enseignement, dont les actes sont une leçon ». Odon fait sien cet axiome qu'on retrouve chez d'autres prédicateurs du 12e et du 13e siècle, tels Pierre Comestor, Raoul Ardent et Jacques de Vitry. Dans le Christ « comme dans un livre, nous lisons ce qu'il faut faire et éviter » (*Quaerite Dominum*, *ibidem*, I, 4). Au désert la colonne de nuée conduisait Israël, le protégeant de l'ennemi à l'arrière, lui indiquant à l'avant la voie à suivre (*Ex.* 14, 19svv); le Christ est la nouvelle nuée sans qui nous ne pouvons avancer. Par l'humilité le Christ a vaincu Satan, prince de l'orgueil; comme lui, il faut pratiquer cette vertu si on veut échapper à l'emprise du démon. Concrètement cela se manifeste par la soumission à l'inférieur, le repentir, l'accusation de ses péchés et la pénitence. Porter aujourd'hui sa croix à la suite du Christ se réalise par la mortification du corps et la compassion envers le prochain.

Humilité et charité sont les deux vertus dont Odon parle le plus souvent : elles sont la voie d'accès privilégiée dans la pénétration et la participation au mystère de la Rédemption (sermon *Egredietur uirga*, Cambrai, BM 561, f. 102v.)

4° Odon de Soissons traite peu des vertus cardinales. Il les montre telles que la Vierge les a vécues ou que les prêtres devraient les mettre en œuvre. Ainsi la méditation de Marie est dirigée par la prudence (*Luc* 2, 19), sa virginité par la tempérance (*Luc* 1, 34). La vertu de force la conduit à se détourner du terrestre, à se réjouir de la grâce de Dieu qui emplit son âme et féconde son corps (*Luc* 1, 47). Selon la justice qu'elle pratique au plus haut degré, la Vierge, Mère du Dieu Vivant, se met au service d'Élisabeth, mère d'un homme

mortel (*Luc* 1, 39; sermon *Adorna thalamum, ibidem*, f. 104v).

Il fait dans le même sens une interprétation symbolique des vêtements sacerdotaux (cf. sermon *Applica ad te Aaron, ibidem*, f. 107r).

La pensée et le style d'Odon de Soissons sont parfois obscurs. De plus la contemplation des mystères semble lui être plus facile que la formulation d'éventuelles conclusions pratiques. Profondément religieux, pénétré de la grandeur de Dieu et de l'amour que manifeste le salut opéré par le Christ, il invite l'homme à la reconnaissance et souligne la valeur d'exemple qu'a pour le chrétien la vie du Christ, chez qui les actes précèdent la parole. D'où l'appel à imiter le Christ par les vertus, en particulier par l'humilité et la charité manifestées dans le mystère de la Rédemption.

Outre les sources et publications signalées en cours d'article voir : A. Peigné-Delacourt, *Histoire de l'abbaye Notre-Dame d'Ourscamp*, Amiens, 1876, p. 141-142. — M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastichen Methode*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 20-27. — O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe-XIIIe siècles*, t. 1-4, Louvain-Gembloux, 1942-1954, *passim*. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, p. 127. — A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. 1-2, Ratisbonne, 1952-1953; *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, éd. franç. par A.-M. Landry et L.-B. Geiger, Montréal-Paris, 1973, p. 157-158. — L. Hödl, *Die theologische Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der frühen Quästionnen-und Glossenliteratur*, dans *Scholastik*, t. 33, 1958, p. 62-80; *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, 1e partie, BGPTM 38/4, Münster, 1960. — J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, BGPTM 39/5, Münster, 1963, p. 177-184.

DS, t. 2, col. 575, 577; t. 4, col. 1675, 1989; t. 7, col. 514.

Jean Longère.

ŒCUMÉNISME. — I. *Esquisse historique.* — A. *Jusqu'à la fin du 18e siècle.* — B. *Du 19e siècle à Vatican* II. — II. *La vie œcuménique aujourd'hui.*

I. ESQUISSE HISTORIQUE

A. Jusqu'à la fin du 18e siècle

1. Le substantif « œcuménisme », employé aujourd'hui de façon globale et abstraite pour désigner l'ensemble des entreprises ou mouvements destinés à promouvoir le rapprochement et l'unité des chrétiens, est en fait un néologisme. Il a été créé spontanément à partir de l'adjectif « œcuménique » qui, lui, a dans l'histoire de la pensée chrétienne un sens précis quoique selon des acceptions différentes.

On trouve déjà dans le nouveau Testament le terme *oikouménè* (participe féminin passif du verbe *oikein* = habiter) qui, pris substantivement, désigne soit généralement l'ensemble de la terre habitée, le monde entier alors connu, soit simplement les limites du monde gréco-romain (cf. *Mt.* 24, 14; *Luc* 2, 1; *Actes* 11, 28; 17, 26; *Rom.* 10, 18; *Apoc.* 3, 10; etc.). Mais ce terme n'a encore qu'une acception spatiale ou géographique indiquant seulement l'extension du dessein de Dieu à l'univers entier. Il est clair en effet que l'universalité de l'Église en tant qu' « Israël de Dieu » et peuple de la Nouvelle Alliance ne procède pas tant de son extension territoriale que de son appartenance au seul Seigneur et Sauveur unique et universel, Jésus-Christ, un seul mort et ressuscité pour tous afin de réconcilier le monde avec Dieu. C'est son Évangile qui doit être proclamé dans l'*oikouménè*; c'est en son Nom que doivent être baptisées toutes les nations. Le critère fondamental de l'authenticité de l'Église et de son caractère à la fois unique et universel sera donc la conformité de la foi et de la vie des croyants et des communautés au message, au kérygme apostolique unanimement proclamé et enseigné « en quelque lieu que ce soit ».

Il suffit de citer deux exemples typiques parmi d'autres à l'appui de cette affirmation : lors de la crise galate, qui menace dangereusement l'unité et l'universalité de l'Église, l'apôtre Paul, évoquant (*Gal.* 2, 1-10) le Synode de Jérusalem, rappelle comment il fut amené à exposer « son Évangile » aux apôtres et comment, en dépit de la diversité des vocations, des personnalités en cause et des milieux évangélisés, la « communion » entre tous fut fermement maintenue; car, précise-t-il, il fut reconnu que le *même Christ* avait envoyé les uns comme les autres. Ailleurs, s'adressant à l'Église de Corinthe, elle aussi menacée par des divisions et des troubles, tant par la pluralité des prédicateurs reçus que par la multiplicité des dons accordés, Paul, pour rétablir à la fois la concorde et l'ordre dans la communauté locale, en appelle d'une part à la « voie par excellence », à l'*agapè* qui seule demeure sans limite au-delà de toute connaissance, et d'autre part au témoignage unanime des apôtres rendu à l'Évangile du Christ mort et ressuscité fondement unique et universel de la *foi*, et il conclut : « Que ce soit moi, que ce soit eux (les autres apôtres ou messagers), voilà ce que nous proclamons et c'est ce que vous avez cru » (1 *Cor.* 15, 11; cf. note m dans la TOB).

Ainsi l' « œcuménicité » de l'Église et son unité sont inséparables de son apostolicité. Le caractère universel de l'Église est toujours compris en référence à la fidélité au kérygme apostolique, qui porte en-lui-même son authenticité et son efficacité et doit être reçu non comme parole d'homme, mais comme « Parole de Dieu » (1 *Thess.* 2, 13). D'où l'importance, dès les derniers écrits néo-testamentaires comme chez les premiers Pères (Ignace, Clément, Irénée), de la nécessité de garder la « communion » entre les Églises locales (celles de Judée, d'Asie Mineure ou du monde gréco-romain) qui s'exprime par des échanges de lettres, de visites et par la collecte en faveur des frères. D'où encore les nombreuses mises en garde contre les faux apôtres, les faux prophètes, les faux docteurs qui, en s'écartant de « la vérité qui est en Jésus » (*Éph.* 4, 21), portent atteinte à l'unité ecclésiale en propageant l'erreur et provoquant des divisions. D'où, par voie de conséquence, l'insistance, dès la fin de l'âge apostolique (voir les épîtres Pastorales), sur le discernement qui doit présider à l'établissement des ministres destinés à annoncer l'Évangile, à enseigner et conduire les communautés dans leur « édification » et l'accomplissement de leur vocation et de leur mission dans un monde hostile et donc dangereux pour la foi. Car c'est avant tout de cela qu'il s'agit : confesser la foi, garder le « bon dépôt » assimilé à l'Évangile de la grâce manifestée en la personne et l'œuvre du Christ Jésus (2 *Tim.* 1, 8-11), être prêt à rendre compte devant quiconque de l'espérance chrétienne, et cela jusqu'au martyre. Ne pas cesser de prêcher et enseigner « la saine doctrine », les « saines paroles du Seigneur »; saines, parce que procurant et entretenant la santé spirituelle et la croissance du corps ecclésial tout entier.

Or ce ministère, primitivement exercé collégialement

sous l'autorité des apôtres et sous leur vigilance par les presbytres ou épiscopes, connaît dès les débuts du 2e siècle une évolution dans un sens personnalisé et monarchique. *L'évêque* n'est pas seulement la tête conductrice, le guide de la communauté locale; il est aussi celui qui est chargé d'assurer à la fois la continuité de la transmission du message apostolique en vertu d'une succession légitime, et le lien de solidarité et de communion avec les autres évêques d'une même région et finalement de l'*oikouménè* tout entière, autrement dit de l'Église universelle. C'est cette continuité et cette communion qui vont être sauvegardées et entretenues, non seulement par des échanges de lettres et de visites, mais aussi par des concertations de provinces ou de régions destinées à établir des consensus en matière de foi et de discipline, sortes de « conférences épiscopales » avant la lettre, face aux dangers qui menacent l'unité des communautés chrétiennes, notamment en Asie Mineure; ainsi les mouvements gnostiques (DS, t. 6, col. 523-538) et le montanisme (t. 10, col. 1670-1676) dont les sectateurs sont considérés comme « hérétiques » et sont « retranchés de la communion de l'Église ».

Depuis la fin du 2e siècle jusqu'au début du 4e, les historiens comptent toute une série de conciles provinciaux qui d'Orient s'étendront aussi en Occident, notamment sous l'impulsion de Victor évêque de Rome, à l'occasion de la controverse pascale, du novatianisme (DS, t. 11, col. 479-483), etc. Mais ces conciles locaux ou provinciaux ne peuvent prétendre réunir les représentants de l'ensemble des Églises. Convoqués le plus souvent par des évêques métropolitains ou des personnalités marquantes d'un christianisme de « diaspora », ils témoignent pourtant, au sein des communautés, la volonté de vivre, en dépit des vagues de persécution périodiques et des tensions internes, dans l'unité d'une même confession de la foi apostolique que l'épiscopat d'alors s'efforce de maintenir et de propager, sans perdre de vue la perspective de l'universalité. En témoignent les lettres de saint Cyprien par exemple et l'*Histoire* d'Eusèbe, à propos des Synodes et Conciles à partir des années 251, et à propos de la grave affaire des *lapsi*, dont Cyprien écrit qu'elle ne concerne pas seulement « un petit nombre ou une seule Église ou une seule province, mais les Églises du monde entier » (*totius orbis*). Cf. DS, t. 2, col. 2665-2666.

2. Bien que préparée par toute cette série de conciles anténicéens, L'ÈRE CONSTANTINIENNE se présente dans des conditions nouvelles quant à la façon de concevoir et de réaliser l'œcuménicité et l'unité de l'Église. Dans l'empire unifié la religion chrétienne, tantôt persécutée tantôt pratiquement tolérée, devient la religion officielle de l'État. Les quatre premiers grands conciles qualifiés d'œcuméniques sont considérés comme tels, non seulement parce qu'ils sont chargés de dogmatiser et de légiférer en matière de foi et de discipline pour authentifier l'appartenance de l'ensemble des Églises locales à une même « chrétienté », mais aussi pour conforter, à l'initiative ou à la demande du pouvoir impérial lui-même, la cohésion et l'unité, souvent fragiles, de toutes les parties de l'empire, de l'Orient à l'Occident, et que la prolifération des dissidences et des hérésies contribuaient à ébranler. Cette collusion du politique et du religieux, du spirituel et du temporel qui tend à faire en quelque sorte coïncider l'*unification* des diverses provinces sous la domination d'un même pouvoir administratif et juridique, et le maintien de la *communion* ecclésiale sous l'autorité d'une même *Règle de Foi* universellement élaborée et reçue, sera lourde de conséquences. Elle explique pour une large part le fait que les tensions, la dégradation et finalement la rupture de relations entre Rome et Byzance, iront de pair avec les cassures qui se produiront successivement à partir des 5e et surtout 8e conciles œcuméniques entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Le schisme sera définitivement consommé par les anathèmes et excommunications réciproques de 1054 entre le patriarche de Constantinople et l'évêque de Rome qui ne feront que consacrer un état de fait au plan dogmatique et ecclésiologique.

3. L'ÉGLISE DÉCHIRÉE. — Dès lors deux chrétientés séparées vont poursuivre leur destin tout en revendiquant chacune pour elle-même le titre et la qualité d'unique, universelle et apostolique Église; l'une se réclamant de la communion synodale maintenue par les sept premiers conciles œcuméniques, l'autre s'appuyant sur la primauté et l'autorité de l'évêque de Rome seul successeur légitime de Pierre, le prince des Apôtres. Ce premier grand schisme inaugure dans l'histoire de l'Église un processus de dislocation, de déstabilisation à la fois culturelle, politique et spirituelle, entraînant l'apparition d'une pluralité d'institutions ecclésiastiques rivales se réclamant chacune de sa propre orthodoxie doctrinale, de ses antiques traditions, véhiculant et développant séparément parmi les populations de l'*oikouménè* soumises à leur influence des croyances, des rites et des types de spiritualité différents. Ni l'Occident, ni l'Orient au cours des siècles ne parviendront à enrayer ce processus séparatiste.

En Orient ont subsisté et existent encore des communautés non chalcédoniennes (nestoriens, arméniens, monophysites) qui ont survécu à la poussée de l'Islam et à la domination turque; dès le 13e siècle se constituent en Asie Mineure des patriarcats ralliés à Rome (Melchites, Maronites) au milieu des patriarcats orthodoxes, et l'époque des Croisades envenime encore la situation.

De son côté la catholicité romaine, malgré sa structure monarchique et centralisatrice, sans doute même à cause d'elle et de sa tendance à l'uniformité et au juridisme unissant étroitement le théologique et le droit canonique, n'échappera pas non plus aux conflits d'autorité et à des crises aiguës entraînant des schismes (crise du « conciliarisme » à Constance et à Bâle, procès et condamnation de Jean Huss, déposition de papes, schisme d'Avignon). La catholicité occidentale, si elle parvient à surmonter ces crises qui se compliquent de conflits entre le pouvoir politique et le pouvoir pontifical, si elle parvient à éliminer par la violence la dissidence des Vaudois dans la vallée du Rhône et l'hérésie cathare dans le Languedoc, ne sera pas en mesure de résister, à l'aube du 16e siècle à la poussée des mouvements réformateurs luthérien et calviniste, ainsi qu'à la dissidence anglicane. Malgré les tentatives de conciliation et de réforme de l'Église qui avaient persisté jusqu'à la veille de la Réforme (Concile du Latran IV, 1512-1517), l'unité doctrinale et ecclésiale de l'Occident chrétien est définitivement brisée. Le Concile de Trente (1545-1563), tout en affermissant l'autorité romaine et en amorçant la Contre-Réforme, ne fera que consacrer le triste état de fait.

L'antique notion d'*oikouménè* dans sa dimension à la fois géographique et dogmatique visant à exprimer en plénitude l'extension et la perfection de l'*Una Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia*, déjà battue en brèche par le schisme du 11e siècle, subit au 16e un plus grave

et plus radical démenti. D'une part, tout en conservant dans leurs diverses Confessions de Foi les formulations dogmatiques des grands Conciles œcuméniques reconnus comme fidèles à l'enseignement de l'Écriture, seul normatif pour authentifier la Tradition Apostolique, les communautés issues de la Réforme non seulement refusent de reconnaître comme « vraie Église » celle qui reste soumise à la papauté, mais elles s'organisent en de nombreux pays indépendants ou provinces encore soumises à l'autorité impériale; elles se donnent des structures, ordonnent des ministres, célèbrent des sacrements, prêchent la Parole de Dieu sur le seul fondement de la Bible, toutes choses que le Siège de Rome condamne en les déclarant illégitimes et invalides. D'autre part en rejetant de sa communion tous ceux qu'elle juge hérétiques et schismatiques, la catholicité romaine se trouve contrainte, par la logique même de sa structure hiérarchique et centralisée, d'identifier et confondre l'universalité de l'*Una Sancta* avec la seule partie de « chrétienté » qui demeure sous l'autorité du magistère et de la juridiction de l'Église romaine. De son point de vue, l'unité de l'Église ne peut être maintenue ou retrouvée qu'en usant de tous les moyens pour réduire la dissidence, et obtenir par contrainte ou persuasion le retour des séparés et des égarés dans le bercail romain, hors duquel il n'y a point de salut.

Cette dislocation du monde chrétien occidental dans un contexte culturel et politique qui est celui de la Renaissance et du démembrement du Saint Empire, s'accomplit dans un climat spirituel et intellectuel qui favorise ou légitime la violence verbale et physique, exaspère les passions, justifie l'intolérance réciproque et transforme toute tentative de rapprochement ou de conciliation en vaines controverses et en polémiques rendant impossible l'écoute mutuelle nécessaire à tout vrai dialogue. Les appels à la concorde lancés par quelques voix isolées, les colloques ou diètes convoquées par les princes, tels que la diète d'Augsbourg (1530), le colloque de Poissy (1561), demeurent sans effet; les efforts de conciliation d'un Michel de l'Hospital en France ne peuvent enrayer les vagues successives des guerres de religion, largement exploitées d'ailleurs par les chefs des partis politiques qui se disputent le pouvoir. Tandis qu'en Allemagne et dans les Pays Scandinaves catholicisme et protestantisme se partagent des zones d'influence avec l'appui du pouvoir civil et combattent par la violence l'anabaptisme et divers mouvements illuministes, dans les pays latins les tentatives de réforme sont étouffées aussitôt par l'Inquisition, toujours avec l'appui du pouvoir politique.

Or en France c'est ce même pouvoir temporel qui, pour préserver l'unité du royaume, va accorder au « parti » protestant par l'Édit de Nantes (1598) non seulement la liberté religieuse (liberté de conscience et de culte, droit de tenir des assemblées synodales), mais aussi un statut civil et même militaire (assemblées politiques des réformés avec présence du Commissaire du Roi, autorisation d'entretenir des places fortes telles que La Rochelle et Montauban). A la faveur d'une paix provisoirement rétablie (mais qui au cours du siècle suivant sera peu à peu minée et finalement rompue par la Révocation), s'ouvre une période d'active communication entre les Églises.

Du côté des Églises issues de la Réforme, sont tentés des projets de réunion entre anglicans, luthériens et réformés, avec l'appui de politiques et de diplomates tels que le roi Jacques 1er d'Angleterre et Ph. Duplessis-Mornay, conseiller à la Cour. En 1614, le Synode des Églises Réformées de France réuni à Tonneins reçoit les représentants de l'Église d'Angleterre, tandis que le pasteur Pierre Du Moulin (DS, t. 2, col. 35-39) publie ses *Expédients proposés pour réunir les Églises chrétiennes qui ont secoué le joug du Pape.* Ces efforts préparent la réunion d'un Synode inter-confessionnel à Dordrecht (1618-1619), auquel participent des luthériens d'Allemagne, des anglicans et des réformés de Hollande, de Suisse et d'Écosse. Les délégués français désignés par le Synode de Vitré (1617) se voient refuser par ordre du roi le droit de s'y rendre. Les Canons élaborés à Dordrecht fixent un accord doctrinal sur les points fondamentaux de la foi; mais ils donneront aussi naissance, tant chez les luthériens que chez les calvinistes, à une orthodoxie scolastique qui provoquera par la suite la contestation des milieux piétistes ou libéraux dissidents.

Le 17e siècle est essentiellement celui de la *controverse théologique* accompagnée de violentes polémiques entre les théologiens de la Contre-Réforme et ceux des Académies protestantes. Aux écrits anti-protestants du jésuite P. Coton (cf. DS, t. 2, col. 2424) et des cardinaux du Perron et Bellarmin répondent ceux de Pierre Du Moulin et des quatre pasteurs de Paris essentiellement anti-papistes. La polémique sévit d'ailleurs à l'intérieur même des deux camps. L'histoire des Synodes réformés est marquée par les controverses sur la doctrine de la justification et de la prédestination entre l'école de Sedan (Du Moulin) et celle de Saumur (Amyrault) et les Arminiens de Hollande. L'Église d'Angleterre combat les Puritains et voit se détacher d'elle de nombreuses communautés Baptistes, qui formeront les premiers contingents de l'expansion protestante en Amérique du Nord. En Allemagne et en Europe centrale se développe aussi une vive controverse lancée par le théologien luthérien Georges Calixt † 1656 qui multiplia ses efforts pour aboutir à l'unité des chrétiens par un dialogue théologique sur la base du Symbole des Apôtres. Il se heurte au P. Ebermann, notamment sur la question de l'autorité et de l'infaillibilité de l'Église. Un colloque inter-confessionnel, organisé à Thorn à l'initiative du roi de Pologne, reste sans résultats. Plus tard encore, au cours des années qui précèdent en France la Révocation de l'Édit de Nantes, une volumineuse correspondance s'établit entre Bossuet et le pasteur J. Claude, de Charenton, ainsi qu'entre Bossuet et Jurieu (DS, t. 8, col. 1614-1618), alors réfugié en Hollande. Controverse encore entre Claude et P. Nicole (t. 11, col. 309-318). Mais il n'est jamais question d'un vrai dialogue, chacun s'efforçant de justifier la légitimité de sa position doctrinale et ecclésiologique et de réfuter les arguments de l'adversaire. Rappelons qu'en France la polémique s'instaure aussi au sein du catholicisme avec l'affaire janséniste et la crise gallicane. Le 18e siècle enfin voit se constituer l'Église janséniste (liée depuis 1889 aux Vieux-Catholiques par l'Union d'Utrecht) avec ses minorités implantées dans les pays rhénans et jusqu'en Suisse, tandis qu'en Angleterre, sous l'impulsion de Wesley et de Whitfield, le Méthodisme se détache de l'Anglicanisme et de sa hiérarchie en constituant des communautés dissidentes de type piétiste et congrégationaliste, non seulement dans le monde anglo-saxon, mais aussi dans les pays d'Europe occidentale.

C'est donc dans une chrétienté profondément déchirée, dont les fragments épars revendiquent pour eux seuls le titre de véritable Église du Christ, ignorent la tolérance et le respect des consciences, confondent

souvent fidélité doctrinale et sectarisme, évangélisation et prosélytisme, que sous l'influence de la « philosophie des lumières » se développe un état d'esprit marqué par le rationalisme et l'agnosticisme religieux. Il se répand à travers le mouvement de l'*Aufklärung* en Allemagne et celui des Encyclopédistes en France. Quoi qu'on puisse penser du rôle joué par ces mouvements dans le processus de sécularisation de la culture et de la société occidentales, il convient pourtant de reconnaître à leur actif qu'ils ont introduit, dans les modes de penser et dans la façon de concevoir les relations humaines, des notions et des principes de tolérance, de respect des libertés et des droits de la conscience personnelle que les Églises chrétiennes jusqu'alors n'avaient généralement su ni discerner ni mettre en pratique dans leurs affrontements et leurs interpellations réciproques. Il a fallu plus d'un siècle en effet pour que les Églises, préoccupées avant tout de sauvegarder et de justifier les unes contre les autres leur identité confessionnelle et leur propre conception de la vérité chrétienne, en arrivent progressivement à se considérer non comme des adversaires à combattre et à détruire par tous les moyens, mais comme des interlocuteurs valables dans un dialogue à la fois compréhensif et exigeant.

Hébert Roux.

B. Du 19e siècle à Vatican II

1. **PRISE DE CONSCIENCE ET PRÉPARATION** (1787-1910). — Le 19e siècle s'ouvre sur les suites de la Révolution française, et le bouleversement général effectué en Europe par les chevauchées napoléoniennes. La Restauration et la Sainte Alliance essaient bien de rétablir l'ancien ordre des choses. Mais les révolutions de 1848 confirmeront qu'un monde nouveau cherche ses voies. C'est le moment où Karl Marx essaie de répondre aux problèmes posés par l'industrialisation, alors que les Églises, dans leur ensemble, ne sont pas prêtes à ouvrir les yeux sur la réalité concrète du monde. L'épopée coloniale, qui est à son apogée, permet à l'Europe de croire qu'elle est le centre du monde, alors que les États-Unis d'Amérique naissent à la puissance mondiale.

La chrétienté va prendre peu à peu conscience de ses dimensions mondiales. 1787, c'est en France l'Édit de Tolérance, qui rend aux protestants français une existence légale supprimée depuis la Révocation de l'Édit de Nantes. Dans les années qui suivront, le protestantisme européen et américain connaîtra une période de vitalité extensive qui ne fera que mettre en lumière ses divisions. Mais le temps de l'*émiettement*, de l'ignorance réciproque ou de l'hostilité ouverte entre les Églises, d'acceptation résignée de leurs séparations va vers sa fin. On peut dire que va prendre naissance l'œcuménisme contemporain (G. Tavard, cité *infra*, p. 18).

Comment va s'opérer ce mouvement inverse, dont la première grande étape sera la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910? Ce ne sera pas un effort d'ensemble pour la recherche de l'unité; les Églises en tant qu'institutions ne bougent pas; devant un monde qui se modifie à vue d'œil, elles cherchent plutôt à affermir leur identité propre. Mais s'effectue peu à peu — de façon croissante et convergente — la prise de conscience de l'interdépendance de tous les membres disjoints de l'unique Église.

Cette prise de conscience est difficile à décrire et à suivre. Elle se manifeste par des initiatives séparées, l'action de personnalités diverses, sans rapport les unes avec les autres, avançant dans des tentatives apparemment sans lendemain; elle prend forme dans la naissance de mouvements laïques, de regroupements partiels, d'alliances confessionnelles, qui tous peu à peu secoueront la vie des Églises. C'est vraiment une période de préparation, dont le point de convergence ne se manifestera que plus tard : en 1948 avec la naissance du Conseil Œcuménique des Églises, et en 1962 avec le début du Concile de Vatican II.

1° DU PROTESTANTISME EUROPÉEN. — La liste suivante des dates de création de quelques sociétés missionnaires et bibliques donne une idée de la vitalité des Églises protestantes européennes, en plein milieu des bouleversements de l'époque : 1792 : Société des Missions baptistes d'Angleterre; — 1795 : Société des Missions de Londres; — 1800 : Société des Missions anglicanes; — 1804 : Société Biblique britannique et étrangère; — 1813 : Société wesleyenne méthodiste; — 1815 : Société des Missions de Bâle; — 1818 : Société Biblique de Paris; — 1822 : Société des Missions Évangéliques de Paris.

Au moins trois de ces Sociétés de Missions (Londres, Bâle, Paris), ayant pour but la propagation de l'Évangile dans les pays lointains, ont continué sans interruption leur activité jusqu'aux environs de 1950, fin de l'époque coloniale, naissance des jeunes Églises autonomes d'Asie, d'Afrique et du Pacifique qui furent le fruit du travail missionnaire et qui constituent encore de nos jours les mailles d'un réseau ecclésial international très vivant. De plus, ces trois Sociétés se voulurent dès le début interdénominationnelles; employant des ouvriers venant de diverses Églises : anglicans, luthériens, réformés, elles contribuèrent à créer des relations croisées.

Cette activité fut en grande partie le résultat de deux mouvements spirituels nés au siècle précédent : le *piétisme allemand*, avec le comte Zinzendorf (1700-1760) qui pensait pouvoir unir tout le christianisme (catholicisme y compris), et le *méthodisme* en Angleterre, sous l'influence de Wesley et Whitefield qui donnèrent un peu partout naissance au début du 19e siècle à un « Réveil évangélique » réagissant contre l'orthodoxie figée et le rationalisme du 18e siècle. Leur origine, leur esprit et leurs motifs étaient différents, mais ils avaient la même passion : l'évangélisation, au près et au loin. Le résultat fut la création de sociétés, de mouvements, d'organisations de militants dans lesquels des chrétions de différentes Églises et de différentes nations se trouvaient réunis pour « gagner le monde à Christ ». Ils n'avaient pas un but œcuménique, mais ils contribuèrent à former un esprit œcuménique. Ils ne voulaient pas promouvoir l'unité chrétienne comme telle; ils n'étaient dérivés d'aucune théorie sur l'unité. Mais ils servirent à créer la conscience de l'unité. Et celle-ci devait à son heure prendre forme en des projets définis.

Ce grand réveil évangélique ne connaît aucune limitation nationale : il traverse l'Océan, il saute de pays en pays. Peut-être prend-il sa source à Genève au début du siècle, sous l'influence d'allemands formés par les groupes moraves de Zinzendorf, de Mme de Krudener venant de Russie, d'Écosse avec Robert Haldane. La flamme saute en France, où elle va animer quelques personnalités marquantes. D'Allemagne et de Grande-Bretagne, elle gagnera l'Amérique.

Il faudrait suivre une à une ces filiations, à travers les générations, les pays, les Églises pour constater com-

ment elles marquèrent au bout d'un siècle tous ceux qui allaient jouer un rôle déterminant dans le tournant décisif du mouvement œcuménique au début du 20e siècle. Retenons ici une filiation.

Voici Jean-Frédéric Oberlin (1740-1826; DS, t. 11, col. 563-564), pasteur en Alsace au temps de la Révolution française, *supporter* de la Société Biblique Britannique et étrangère, qui voulut transformer par la prédication et le travail social le village du Ban de la Roche, isolé en région catholique. C'est lui qui le premier emploie l'expression, audacieuse en France, de « catholique évangélique ». Il est aidé dans son travail par un grand patron, Daniel Le Grand, cofondateur plus tard du Bureau International du Travail (BIT), originaire de Picardie, influencé par Schleiermacher et les hommes du Réveil de Genève : Ami Bost, Malan. C'est dans cette atmosphère que naquit Tommy Fallot (1844-1904, petit-fils de D. Le Grand; DS, t. 5, col. 44-46) qui, après avoir été un des artisans marquants de la création du « Christianisme social », termina son ministère pastoral dans la Drôme où il écrit le 23 avril 1895 : « Catholique-évangélique, le terme est d'Oberlin. Je m'en empare et je le fais mien. C'est plus qu'un mot, c'est un programme qui résume pour moi trente années de pensées et de labeur. Je me considère désormais comme un catholique évangélique, détaché par la volonté du Chef au service de l'Église Réformée de France » (cité par M. Boegner, cité *infra*, p. 227).

Son neveu, le jeune pasteur Marc Boegner (1881-1970), qui était en séjour chez lui au moment de sa mort, prend alors la relève et découvre la vision prophétique qui était contenue dans ces lignes. « Ce jour-là je naquis à la vie œcuménique et l'exigence qu'elle porte en elle ne me quitta plus » (Boegner, p. 21). Cette exigence le conduira, dans la vie œcuménique française et mondiale, à jouer un rôle considérable jusqu'à la fondation du *Conseil Œcuménique des Églises* à Amsterdam (1948) dont il deviendra un des coprésidents.

2° Du protestantisme américain. — L'évolution des Églises aux États-Unis ou en Amérique du Nord, dans leurs relations réciproques, forme une histoire très complexe où interviennent de nombreux facteurs. Il faudrait tenir compte des vagues successives de migrants venant de tous les pays d'Europe, et transportant avec eux des facteurs de continuité confinant à l'intégrisme radical, et des possibilités de créativité bouillonnante. Mais il ne faut jamais perdre de vue ce que fut le « défi de la frontière » (la marche vers l'Ouest), plaçant toutes les Églises devant la nécessité d'adapter leur doctrine et leurs pratiques aux migrants qui partaient vers l'ouest du pays, dans un isolement et une disponibilité totale qui ouvraient la porte à toutes les éventualités. De cette période, les chrétiens américains restent imprégnés et nombre d'initiatives actuelles des Églises en portent encore la marque.

Un effort de remembrement s'imposait. En 1890, on compte encore 143 dénominations protestantes bien que, sans arrêt, des rapprochements, limités et partiels, des tentatives de fédération entre Églises diverses n'aient pas cessé de modifier le panorama ecclésiastique. Mais si la vie sociale du nouvel état se manifeste étonnamment comme un immense *melting-pot*, les facteurs religieux joueront ici, comme malheureusement ailleurs, un rôle statique de conservation des traditions. Il faudra attendre le 20e siècle et l'arrivée au grand jour des lignes de force de la structuration œcuménique pour dépasser ce stade, marqué d'individualisme et de sectarisme.

Certes, les appels n'ont jamais manqué. Déjà au 18e siècle, par exemple, Jonathan Edwards (1703-1758) lançait une invitation pour que tous se groupent dans la prière afin que l'union des chrétiens, aujourd'hui dispersés, puisse devenir visible. Il n'eut aucun succès immédiat, mais l'idée d'un « concert de prière » pour le renouveau, venant d'Écosse, sera reprise ultérieurement.

3° Les mouvements de mission, de jeunesse et d'étudiants. — Parmi les forces qui ont agi comme un levain dans une masse d'Églises et de sectes préoccupées de leurs propres objectifs, il faut mettre à part le phénomène étonnant qui devait donner naissance aux mouvements internationaux de jeunes et d'étudiants; ceux-ci allaient jouer un rôle considérable dans la prise de conscience du mouvement œcuménique. Il faut lire à cet égard la monographie écrite par Suzanne de Dietrich, *Cinquante ans d'Histoire — La Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'Étudiants*. Elle montre que l'élan vint au départ de cercles comparables à ce qu'on appellerait aujourd'hui des groupes piétistes, fondamentalistes, charismatiques, dont on ne peut nier le zèle ni la conviction missionnaire, mais dont on n'attendrait pas une vision prophétique pour le rôle et la prédication de l'Église dans le monde.

Quelques étudiants du Williams College, en Nouvelle-Angleterre, qui se réunissent vers 1800, décident de se consacrer au travail de la mission. Une « Société de Frères » se constitue, voulant rester secrète; certains partent pour Calcutta. D'autres sociétés d'étudiants se créent un peu partout entre 1810 et 1850 dans les Séminaires de théologie, se mettant en relation avec les étudiants de l'Université de Glasgow, avec les élèves des instituts missionnaires nouvellement créés à Bâle, Rotterdam, Paris. Les étudiants d'Édimbourg, de leur côté, correspondent avec divers groupements américains et allemands. A la même époque est fondée en Angleterre par Georges Williams la première « Union Chrétienne de Jeunes Gens », ayant pour but l'évangélisation des laïcs par les laïcs, des jeunes par les jeunes (les Unions Chrétiennes de Jeunes Gens ou YMCA adoptèrent dès 1855 à Paris la base suivante : « Les YMCA cherchent à réunir les jeunes gens qui, regardant Jésus-Christ comme leur Dieu et Sauveur, selon les Écritures, désirent être ses disciples dans leur foi et dans leur vie, et associent leurs efforts pour l'extension du Règne de Dieu parmi les hommes »).

Une branche annexe pour les étudiants s'y associe, qui devient aux U.S.A. « the Intercollegiate Young Men's Christian Association ». L'un des premiers animateurs est L.D. Wishard, étudiant de Princeton, aidé occasionnellement de l'évangéliste Dwight L. Moody, qui organise en Angleterre de grands meetings, à Cambridge où se convertit un champion national de cricket, C. T. Studd, qui venant à son tour faire de grandes réunions d'appel aux U.S.A. impressionne et emporte l'adhésion de John R. Mott. C'est le début des « Volontaires pour la Mission », formés en 1886 à Mount Vernon avec comme secrétaire général le jeune Robert P. Wilder.

Celui-ci voyage en Angleterre où des associations semblables se forment. D'autres éclosent en Allemagne, dans les pays scandinaves, au Japon où le président d'une école d'agriculture du Massassuchet vient organiser une école similaire à condition d'avoir la liberté d'y enseigner la Bible. Ayant fait appel à Wishard pour une tournée d'évangélisation, un congrès d'étudiants japonais nouvellement baptisés envoie un télégramme à leurs camarades américains ainsi libellé : « Make Jesus King ». Le temps était venu pour une fédération mondiale rassemblant les fils épars en une trame solide et durable; ce sera l'œuvre de l'inspirateur et organisateur extraordinaire, John R. Mott, un laïc, chrétien convaincu qui mettra sur pied en 1895 à Vadstena en Scandinavie la « Fédération Universelle

des Associations Chrétiennes d'Étudiants » (FUACE). Cette histoire de presque cent ans, quelque peu essoufflante et passionnante à suivre, est comme une nouvelle série des « Actes des Apôtres »!

4° John R. Mott (1865-1955), méthodiste américain né en 1865, descendait de pionniers; son père était spécialisé dans l'exploitation et la vente du bois. Il est attiré par la magistrature et la politique. Le président des États-Unis lui a offert plusieurs fois un poste d'ambassadeur. Mais interpellé par J. T. Studd (le champion de cricket) par ces simples paroles : « Cherches-tu de grandes choses pour toi-même? Ne les cherche pas. Cherche premièrement le Royaume de Dieu », il mettra toutes ses forces, tous ses talents au service du Christ. Son premier livre sera *Points stratégiques de la conquête du monde*, ces « points stratégiques » étant d'abord les universités. Il sera secrétaire général de la FUACE de 1895 à 1920, en 1910 président de la première Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg et président de son Comité de Continuation, avant de devenir Président d'Honneur du Conseil Œcuménique.

Notons, comme points de repère significatifs, ses contacts en Europe vers 1895 qui allaient susciter la fondation en 1906 de « l'Association Chrétienne des Étudiants de Paris », et le Congrès de la FUACE tenu à Constantinople en 1911 (la Fédération a tenu depuis ses origines des congrès dans toutes les parties du monde) qui tentait d'établir le contact avec le monde de tradition grecque orthodoxe, préparé par un ensemble de visites systématiques de tous les patriarcats du Moyen Orient et des universités de Bulgarie, Roumanie et Serbie. Il était déjà aidé par une anglaise, Miss Ruth Rouse, future secrétaire générale adjointe de la FUACE et co-auteur d'une histoire exhaustive du mouvement œcuménique (R. Rouse et Stephen Charles Neill, *A History of the Ecumenical Movement*, 2 vol., Londres, 1954).

En résumé, pour emprunter la synthèse de Mlle Barot, « aucun de ces mouvements n'avait à l'origine dans ses buts l'unité des chrétiens, mais dès le début ils perçurent la richesse de la diversité confessionnelle représentée parmi leurs membres. En fait, la génération des chefs d'Églises qui ont eu la vision œcuménique d'où sont sortis le Conseil International des Missions puis le COE a été formée par ces mouvements. La plupart y étaient entrés avec le dessein de travailler ensemble pour l'évangélisation de leur milieu et du monde, sans se préoccuper pour autant d'appartenances ecclésiastiques et de relations entre Églises en tant que corps constitués. Ils cherchaient l'évangélisation des jeunes par les jeunes, des laïcs par les laïcs, et la conquête de l'université pour Christ. Le caractère de jeunesse de ces mouvements facilitait les contacts personnels, interconfessionnels et internationaux. Les questions œcuméniques essentielles devaient rapidement être soulevées, en particulier celle de l'intercommunion, à l'occasion de rencontres de jeunesse. Cette question créa beaucoup de souffrance, d'impatience contre les Églises, mais commença aussi à faire pénétrer l'idée qu'on ne pouvait aller très loin dans l'unité entre chrétiens sans soulever la question des relations entre les Églises elles-mêmes. A la notion d'aconfessionalisme qui avait dominé d'abord se substituait peu à peu la notion d'interconfessionalisme, beaucoup moins négative. On commençait à entrevoir que s'unir ne pouvait vouloir dire renoncer à ses richesses propres, mais bien les partager avec les autres et recevoir celles des autres » (M. Barot, *Le Mouvement œcuménique*, Paris, 1967, p. 31).

5° L'Alliance Évangélique et les Alliances confessionnelles mondiales. — D'autres formes du remembrement entre Églises se manifestent au 19° siècle, qu'il faut noter ici pour l'importance qu'elles prendront ultérieurement.

Simultanément en Grande-Bretagne, aux États-Unis, en Allemagne, en France naquit l'idée qu'il fallait que les chrétiens puissent s'unir à titre personnel, quelle que soit l'Église à laquelle ils appartenaient et sans être mandatés par elle. C'est sur cette base d'adhésion individuelle que fut constituée « l'Alliance Évangélique » qui tint son premier congrès à Liverpool en 1845. C'est à cette occasion que l'adjectif « œcuménique » dans son sens actuel fut employé pour la première fois par le pasteur français Adolphe Monod (DS, t. 10, col. 1657-1659). La base théologique commence par l'affirmation de l'autorité souveraine des Écritures, qui peut et doit être interprétée selon le jugement de chacun, et développe ensuite une traditionnelle théologie trinitaire, complétée par le rappel de l'institution divine du ministère et celui des deux sacrements.

« L'Alliance Évangélique lança immédiatement l'idée d'une « Semaine mondiale de prière pour l'Unité », fixée chaque année à la première semaine de janvier (elle est encore largement suivie de nos jours en France, parallèlement ou concurremment avec la « Semaine de Prière pour l'Unité des Églises »...), organisa des conférences internationales, prit position en faveur de la liberté religieuse, et publia des études très documentées et objectives sur les différentes Églises. Mais elle n'essaya jamais de rapprochement entre Églises et resta longtemps marquée d'anticatholicisme » (M. Barot, *op. cit.*, p. 29).

La deuxième moitié du siècle fut marquée par la naissance des « Alliances Confessionnelles mondiales », très diverses selon leur nature, mais témoignant toutes d'un souci nouveau concernant l'ecclésiologie. C'est le passage du siècle du « Réveil », de l'importance prioritaire donnée à la foi personnelle en Christ le Seigneur qu'il faut proclamer comme le Sauveur des hommes — au siècle de l'Église, c'est-à-dire à l'expression visible du rassemblement de ceux qui s'unissent dans la confession et l'obéissance de la foi.

En 1867, faisant suite à une demande de l'Église anglicane du Canada, se tient la première *Conférence de Lambeth*; celle de 1888 adoptera l'ensemble de quatre points, le fameux quadrilatère de Lambeth sur lequel repose la communion anglicane : l'autorité des Écritures, les Symboles des Apôtres et de Nicée, les deux sacrements, l'épiscopat historique. — En 1868 se réunit une première ébauche de la *Fédération Luthérienne Mondiale*. — En 1877 a lieu à Édimbourg la première Conférence générale de l'*Alliance Presbytérienne Mondiale*, réunissant la plupart des Églises réformées (calvinistes) pratiquant le système presbytérien-synodal. — En 1881, la première *Conférence œcuménique Méthodiste* (Wesleyenne) se tient à Londres avec des délégués de 20 pays. — En 1889 les Églises nationales vieilles-catholiques s'unissent dans l'Union d'Utrecht et reconnaissent l'autorité de la *Conférence des Évêques vieux-catholiques*. — En 1891, se tient le premier *Conseil International Congrégationaliste*. — En 1905 enfin est créée à Londres l'*Alliance baptiste mondiale*.

Pour résumer, empruntons à l'excellente *Petite histoire du Mouvement Œcuménique* de G. Tavard une conclusion provisoire sur cette phase préparatoire : « Somme toute, le 19° siècle protestant engagea nettement les Églises sur la voie d'une unification progressive. Cette évolution fut l'œuvre de pionniers... Ce fut aussi le rêve de visionnaires généreux... Ce fut surtout le fruit de vagues théologiques profondes qui parcouraient les Églises et qui les rapprochaient les unes des autres, souvent sans qu'elles s'en rendissent compte » (p. 28).

6° L'Église anglicane. — « L'Église anglicane a une place spéciale dans toute la confraternité des chrétiens et une responsabilité définie dans la grande tâche de l'unité de la chrétienté. Au siècle dernier, l'opinion de l'éminent catholique romain Joseph de Maistre était symptomatique : il pensait que, si jamais les chrétiens devaient se rapprocher, comme tout les y invitait, la *motion* devait venir de l'Église d'Angleterre » (Mgr G. Bell, *L'anglicanisme*, cité *infra*, p. 161). Même si la confusion est souvent faite, rangeant l'anglicanisme dans le monde des Églises de la Réforme, même si à peu près partout les Anglicans ont participé aux mouvements de rapprochement décrits dans les pages ci-dessus, il est juste d'ouvrir un chapitre particulier, étant donné que la communion anglicane a joué et jouera encore un rôle de pont entre les différentes branches séparées de l'Église du Christ.

Durant le 18e siècle, les tendances les plus catholiques de l'Église d'Angleterre disparurent presque complètement de l'anglicanisme officiel. Le bouillonnement du 19e siècle, fruit du *Revival* et des mouvements internationaux, devait accroître les relations avec le protestantisme international et américain. Il faut cependant signaler toute une ligne de personnalités engagées, en particulier F. D. Maurice (1805-1872), qui insistaient sur l'importance de l'Église universelle et le rôle que l'Église d'Angleterre était appelée à jouer dans la manifestation de son unité (cf. *The Kingdom of Christ*, Londres, 1838). Mais la désintégration de la tradition « haute-église » fut enrayée par le mouvement d'Oxford (DS, t. 1, col. 667-670); au début les Tractariens étaient surtout préoccupés de s'attaquer à la faiblesse et aux divisions de l'Église, mais ils en vinrent naturellement à réfléchir aux problèmes de l'unité, de la tradition, donc à tourner leur regard vers Rome. Ce fut en particulier, en 1841, le fameux *Tract* xc, rédigé mais non signé par J. H. Newman (1802-1891; cf. DS, t. 11, col. 163-181), dans lequel il cherchait à montrer qu'il n'y avait pas d'opposition catégorique entre les trente-neuf articles et le concile de Trente.

Après la conversion de Newman au catholicisme, l'aile anglo-catholique fut dirigée par le Dr Pusey (1800-1882) qui développa en 1865 dans un gros ouvrage, *Eirenicon*, la thèse des trois branches : romaine, grecque, anglicane, qui ne forment qu'un seul corps mystique. Mais d'autres efforts se développaient à la même époque : en 1857, à l'instigation de Frédéric Georges Lee (1832-1902) avait été fondée « l'Association pour la promotion de l'union de la chrétienté » (APUC) conçue comme une ligue de prière, ouverte à tous, pour la réunion organique de l'Église anglicane, de l'Église orthodoxe et de l'Église de Rome. Des catholiques sont membres de l'APUC; un échange de lettres se développe avec des autorités romaines. Mais la situation n'était pas mûre, et l'Association, ainsi que l'unionisme anglican, sont condamnés par la lettre du Saint-Office, *Ad omnes episcopos Angliae* (16 septembre 1864).

La position du Mouvement d'Oxford avait déterminé de nombreux contacts avec le monde orthodoxe. Mais l'initiative vers le catholicisme fut reprise vers la fin du siècle par le successeur de Pusey, Charles Wood, Lord Halifax (1839-1934; cf. DS, t. 7, col. 50-52), qui fut spécialement aidé dans ses tentatives de 1889 à 1895 et dans les conversations de Malines (1921-1926) par le lazariste français Fernand Portal (1855-1926). Il faut ici situer le cadre et décrire les événements. Halifax et Portal, qui se rencontrent par hasard à Madère, se lient au cours de longues conversations d'une affection spirituelle profonde qui ne cessera pas jusqu'à leur mort. Convaincus l'un et l'autre que le temps n'était plus de conversions individuelles, mais d'efforts pour une réunion organique des Églises, ils décident de soulever — une fois de plus — la question de la reconnaissance des ordinations anglicanes dénoncées comme nulles par la Bulle *Praeclari Carissimi* de Paul IV (1555). « Le fait d'aborder la question des ordres équivaudrait à faire un grand pas car ce serait commencer à négocier; et ce n'est que le premier pas qui compte... » (lettre de Portal à Halifax du 12-1-1892).

Portal publie sous le pseudonyme de Dalbus une série d'articles sur le sujet, relevant certaines objections mineures, mais permettant à des historiens patentés, comme Louis Duchesne et Pietro Gasparri, de reprendre la question officiellement. Appelé à Rome en consultation, Portal demande un geste de conciliation au pape Léon XIII (1810-1903; DS, t. 9, col. 611-615) qui écrivit le 14 avril 1895 la lettre apostolique *Ad Anglos* où, entre autres, était annoncée la formation d'une commission d'enquête sur les ordinations. Les protagonistes font ce qu'ils peuvent : Portal fonde en décembre 1895 la *Revue anglo-romaine*, pendant que l'archevêque de Westminster, le cardinal Vaughan, met tout en œuvre pour que les négociations n'aboutissent pas. Et le 13 septembre 1896, par la bulle *Apostolicae curae*, le pape officialise les conclusions d'une commission d'enquête divisée : « Nous prononçons et déclarons que les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument vaines, entièrement nulles ». Pour Portal et Halifax, c'était apparemment l'échec. Mais dans une lettre adressée à Halifax le 2 juin 1907, Portal écrivait : « L'union qui se prépare sera faite par le dedans par une nouvelle vie chrétienne. Elle apparaît dans les différentes Églises comme venant de sources différentes. Mais les eaux proviennent d'une même source; elles se rejoignent pour former un même fleuve qui débordera dans le monde. C'est l'avenir de l'Église ». Et dans une précision qu'il donnait sur les conversations de Madère, Portal disait : « Le centre en a toujours été Jésus-Christ ».

7° Portal. — S'il est bon de donner une place particulière à ce prêtre lazariste français à la croisée du 19e et du 20e siècle, c'est d'abord à cause du rôle qu'il a pu jouer dans la nouvelle période des rapports entre catholiques et anglicans, mais surtout parce qu'il est un exemple type de certaines personnalités qui ont marqué le développement œcuménique : ancrées dans leur Église, ayant une foi centrée sur la personne du Christ et alimentée par la prière, découvrant à travers les rencontres particulières l'existence des autres Églises et leur tradition spirituelle, réfléchissant au mystère du Corps de Christ et établissant des relations multiples dont la dynamique incontestable ne se révèlera que plus tard.

On a vu plus haut la filiation Oberlin-Fallot-Boegner, la place de John Mott dans la toile d'araignée des mouvements de jeunes et d'étudiants. D'autres indices sans doute pourraient être ainsi suivis à la trace en Scandinavie (Grundtvig, 1783-1872; DS, t. 6, col. 1085-1088), en Allemagne (Blumhardt); ainsi la création des Communautés des Diaconesses à Paris en 1841 et en Allemagne en 1864 à Kaiserswerth par Th. Fliedner, ou ailleurs. Fernand Portal n'est donc pas le seul. Mais il permet de saisir ce qui est en train de se préparer à travers l'authenticité de témoins soucieux de la vérité et de la charité qui sont en Jésus-Christ.

Fernand Portal naît le 14 août 1855 à Laroque, dans les Cévennes. Il devient lazariste, professeur de philosophie au grand séminaire d'Oran (1880-1882) puis professeur de théologie à celui de Cahors (1882-1886). Il rencontre alors à la suite d'une maladie et d'un séjour à Madère, Lord Halifax en qui il découvre l'Église anglicane. C'est alors l'épisode développé ci-dessus (1889-1896) et le premier combat œcuménique. « Sa propre fidélité envers l'Église catholique romaine était à toute épreuve. Néanmoins, cette fidélité ne se privait pas de critiquer et de poser des questions. Il avait en effet compris que les voies d'une réunion ne passaient pas par la « conversion » d'une Église à l'autre mais par une conversion de toutes les Églises au Christ dans une obéissance plus humble et plus profonde » (R. Greenacre, *Unité des Chrétiens* = UDC, n. 22, 1976, p. 27). Ayant dû abandonner provisoirement le débat anglican, et la revue fondée à cet effet, il passe un an au grand séminaire de Châlons-sur-Marne et est nommé supérieur du séminaire universitaire Saint-Vincent de Paul à Paris (1898-1908). Il fonde alors la *Revue Catholique des Églises* qui répondra à deux nouveaux champs de préoccupation œcuménique dont on saisira l'importance : l'orthodoxie russe et le protestantisme français.

Portal, par son ami H. Lorin, fondateur des Semaines Sociales, avait connu l'œuvre du philosophe Vladimir Soloviev (*La Russie et l'Église Universelle*, 1886), un des premiers slaves à reprendre la question des rapports entre le catholicisme et l'orthodoxie. Mais son attention est surtout attirée par un anglican, le professeur Birckbeck, sur l'importance des contacts à prendre avec la nouvelle génération slave. C'est en partie pour répondre à ce souci qu'il fonde la *Revue Catholique des Églises*. Vers 1900, il envoie en Russie le père Gustave Morel qui prend contact avec le fils d'Alexis Khomiakov, fondateur de l'école ecclésiologique orthodoxe de la collégialité (*sobornost*); après la mort de Morel, Portal envoie vers la Russie un de ses anciens élèves de Châlons-sur-Marne, le père Albert Gratieux (1854-1951) qui publiera *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile : les hommes, les doctrines* (coll. Unam Sanctam, Paris, 1939). Et aussitôt après la révolution de 1917, Portal oriente à nouveau vers la Russie un de ses anciens disciples de l'École Normale Supérieure à qui il avait communiqué sa passion pour l'unité des Églises, Antoine Martel (1899-1931; cf. DS, t. 10, col. 660-661), qui sera arrêté par le G.P.U. et renvoyé en France en 1927.

Que cette découverte ait été limitée dans le temps et partielle dans ses interlocuteurs, il ne faut pas le cacher. Mais le relais sera pris plus tard avec la création (1925) par Lambert Beauduin, du monastère bénédictin d'Amay-Chevetogne et de sa revue *Irenikon*, et en 1927 du Centre d'études Istina.

Le contexte français conduit Portal à réfléchir sur l'Église; il invite des théologiens à écrire sur le baptême des protestants et publie leurs articles dans sa Revue (1908) : « Le caractère du baptême est la forme première et fondamentale par laquelle le Corps de l'Église est établi et persiste dans son être. Il s'ensuit que nul homme baptisé validement ne peut, tant qu'il vit ici-bas, être totalement privé de la dignité de membre du Corps de l'Église... Rien ne s'oppose donc à ce que nous regardions même les protestants comme les membres du Corps mystique du Christ ».

A partir de 1904, à cause de la politique anti-religieuse du ministère Combes, des contacts directs sont établis. « Si Combes persiste à maltraiter les protestants, protestants et catholiques devront lutter ensemble pour l'indépendance de l'Église » (Noël 1904). Des groupes de prière sont formés, puis « l'Union pour l'action religieuse et morale ». Tout un réseau de petits groupes œcuméniques se forme; des rencontres fraternelles ont lieu à Paris, avec le professeur de théologie protestante Bonet-Maury, les pasteurs Henri Monnier (1871-1941; DS, t. 10, col. 1655-1656), Charles Wagner. Des contacts réguliers ont lieu entre le séminaire universitaire Saint-Vincent de Paul et la Faculté de théologie protestante de Paris.

La *Revue Catholique des Églises* publie de nombreux articles sur le protestantisme, un compte rendu sur le Synode général de l'Église réformée de France (1905), dans le souci de « promouvoir une réforme de l'Église catholique qui réponde à la redécouverte, par les protestants, de la conception de l'Église universelle comme unité organique de tous les baptisés dans le Corps du Christ » (R. Ladous, UDC, n. 22, p. 32). Mais c'est le moment de la crispation anti-moderniste dans l'Église catholique. Après le décret *Lamentabili sane exitu* (juillet 1907) et l'encyclique *Pascendi* (septembre 1907) de Pie x, le cardinal Merry del Val, secrétaire d'État, signifie au supérieur général des Lazaristes que l'abbé Portal doit être démis de toutes ses fonctions, avec interdiction de publier et de prêcher en public. Les rencontres œcuméniques et l'éducation des séminaristes en vue de l'unité doivent prendre fin.

Fernand Portal se soumet; il reprend de 1909 à 1927 dans le quartier pauvre de Javel, à Paris, à la demande de Mme Gallice, une œuvre dans l'esprit de Vincent de Paul avec les Dames de l'Union, puis les Filles de la Charité. La tourmente anti-moderniste s'apaisant, il renoue discrètement des contacts œcuméniques et devient l'aumônier officieux de l'École Normale Supérieure. Là, comme John Mott, « comme Newman... il voulait préparer des laïcs valables au service du Christ et de l'Église dans les structures séculières de la société » (Y. Congar, UDC, n. 22, p. 5). Son domicile à Paris continue d'être le lieu de rencontre entre anglicans, protestants français et catholiques. Si l'on en juge par la lettre qu'il adressait le 30 avril 1917 à R. M. Gardiner, un américain qui devint secrétaire exécutif de « Foi et Constitution » et qu'il avait reçu à Paris en 1914, il était spirituellement partenaire des futurs responsables du « Conseil Œcuménique des Églises ».

Il ne faut ni majorer la place de Portal, ni la minimiser. A côté d'autres, elle est significative du travail lent, discret mais persévérant que l'Esprit inspirait à travers les cellules cloisonnées de l'Église universelle. A l'intérieur du catholicisme, il se situe dans la préparation de Vatican II qui sera le point de « passage d'une vision dominante, juridique, statique et close à une vision de l'Église comme d'une communion, qui soit aussi ouverte et dynamique » (Y. Congar, UDC, n. 22, p. 5). Portal, après un nouvel engagement avec Lord Halifax dans les « Conversations de Malines » (1921-1926, *infra*), s'éteint le 19 juin 1926 à Paris.

8° L'ORTHODOXIE. — Étant donné la position traditionnelle des Églises orthodoxes, et leur situation géographique, il y a peu d'événements marquants à signaler. Mais là aussi, les contacts se maintiennent en attendant la mise en route du 20e siècle.

A travers la mention de Soloviev et de Khomiakov a déjà été évoquée l'existence de la grande partenaire de l'Est. « Une pléiade de théologiens illuminent la pensée chrétienne comme aux plus beaux jours de la patristique... Dans le peuple, parmi les ignorants, les obscurs, l'Évangile pénètre. On dirait que

l'Esprit saint se joue des routines ignobles trop fréquentes dans le clergé officiel... A côté de l'œuvre sublime des théologiens, il suscite tout un peuple saint, souvent enfoui dans son humilité et que révèlent entre autres les *Récits d'un pèlerin russe* édités à Kazan en 1870 » (*L'orthodoxie*, cité *infra*, p. 80). Il faudrait pouvoir évaluer la place et le rayonnement de Dostoïevski (1821-1881) et de Tolstoï (1828-1910).

Il faut au moins noter que les responsables de l'Église orthodoxe, grecque et surtout russe, ont été tout au long des siècles en constante relation avec les Églises de l'Ouest. L'intérêt provoqué par l'œuvre de Philaret, métropolite de Moscou (1832), les remous provoqués par les Tractariens d'Oxford sur l'Église, le voyage de William Palmer (1811-1879), anglican cherchant à se faire admettre à la communion, les visites de délégations des Épiscopaliens d'Amérique ou de l'archevêque de Canterbury..., tout ceci n'était que préparation à des contacts plus officiels avec la Conférence des Évêques vieux-catholiques et l'Église d'Angleterre, entre autres, sur la question du *Filioque* et des ordinations (en particulier après la 3e Conférence de Lambeth, 1888, et le neuf centième anniversaire de la conversion de la Russie).

Enfin en 1902, le patriarche Joachim III invite toutes les Églises autocéphales orthodoxes à exprimer leur point de vue sur les relations avec les autres Églises chrétiennes; à cette occasion, un professeur de dogmatique à Athènes, Androutsos, rédige un essai sur la validité des ordinations anglicanes, dans lequel pour la première fois il utilise le concept d' « économie » à propos des relations œcuméniques.

9° L'ÉGLISE CATHOLIQUE. — Terminer le survol de l'œcuménisme au 19e siècle par un aperçu sur son apparition dans l'Église catholique semblera une provocation. Mais s'il est bien vrai, comme l'écrit Y. Congar dans son article sur Portal, que l'Église se présentait alors comme une société parfaite, « complète, autonome, ayant en soi tous les éléments et moyens, les règles aussi d'une société..., les non-catholiques n'appartenaient pas à l'Église. Et cependant, par leur baptême, ils en étaient en principe les sujets... » (UDC, n. 22, p. 3). Il s'ensuit donc que l'existence même des Églises non catholiques — et leur vitalité au 19e siècle fut, on l'a vu, considérable — ne pouvait que rencontrer partout l'Église de Rome dans son « Establishment ».

« Après les ébranlements de la Révolution française..., puis à travers les révolutions du siècle et devant la montée des forces de changement social..., le catholicisme s'est crispé dans la réaffirmation d'un ordre voulu par Dieu et dans son existence comme « société inégale, hiérarchique »... (mais) le 19e siècle a été aussi, même dans l'Église catholique, un siècle de fermentation, d'idées et d'initiatives : Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Ozanam, Newman, Möhler... » (Y. Congar, UDC, n. 22, p. 3).

En 1864 paraissent l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*, « résumé des principales erreurs de notre temps », condamnant les idées maîtresses de la culture moderne et montrant l'incompatibilité entre le catholicisme et la civilisation du temps. Le concile de Vatican I s'ouvre le 8 décembre 1869 et adopte le 18 juillet 1870 la constitution *Pastor aeternus*, après le départ d'une cinquantaine d'opposants, qui définit le magistère papal, sa primauté, l'exercice de son infaillibilité. « Quant à une ouverture œcuménique, il n'en était guère question. L'intention d'unité était réelle, mais elle ne s'exprimait, y compris dans l'invitation adressée aux orthodoxes puis aux protestants, qu'en termes de *retour*... » (Y. Congar, *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, p. 450). On devine les conséquences de ces nouvelles définitions conciliaires sur le développement des vieux-catholiques, et les relations œcuméniques en général.

Mais la préoccupation de l'unité chrétienne, et tout spécialement de la prière pour l'unité n'a jamais été abandonnée. L'initiative en avait été prise par le prêtre italien Vincenzo Pallotti (béatifié en 1950) qui suggéra en 1835 de consacrer l'octave de la fête de l'Épiphanie à la prière pour l'universalité de la foi et l'unité de l'Église. En fait, la pratique ne s'étendit qu'au diocèse de Rome. Mais l'appel sera largement repris par Léon XIII (1878-1903) qui par la lettre apostolique du 5 mai 1895 consacre à la prière pour l'unité des chrétiens les neuf jours précédant la Pentecôte et formule à nouveau cette intention dans l'encyclique *Divinum illud* (9 mai 1897).

L'encyclique *Praeclara gratulationis* de 1894 est consacrée au problème de l'unité, s'adressant aux orthodoxes et aux protestants, alors que l'encyclique *Caritatis studium* (27-7-1898), adressée à l'épiscopat d'Écosse, vise surtout les relations avec les protestants. « Beaucoup parmi les Écossais qui diffèrent de nous dans la foi aiment le nom du Christ de toute leur âme et s'efforcent de suivre sa doctrine et d'imiter ses saints exemples » (ASS, t. 31, 1898, p. 11). Léon XIII introduit ainsi l'œcuménisme dans la pensée pontificale, mais il faudra encore de longs développements avant que les gestes d'approche fraternelle puissent entamer le mur de l'Église romaine conçue comme « société parfaite ».

Faute d'une vue d'ensemble, que nous ne pouvons donner ici, nous retenons certains traits qui balisent les évolutions en cours. En France, à côté des difficultés tenant à la situation majoritaire de l'Église catholique, encore « religion d'État » en 1818, les Églises protestantes devaient lutter pied à pied pour conquérir un droit à la liberté d'expression (cf. P. Petit, *La controverse anti-catholique dans le protestantisme français de 1815 à 1870*, dans *Études théologiques et religieuses*, 1964, n. 4, p. 17-36). Ce fut un temps de polémiques intenses, ayant pour points de départ l'activité des Sociétés Bibliques, des Sociétés d'évangélisation, les controverses sur la liberté de l'enseignement, les relations des Églises avec l'État jusqu'au vote de la loi de séparation en 1905. Mais les chroniques locales font état, en de nombreux endroits, de contacts personnels qui s'établissent (voir par exemple la correspondance échangée par Fr. Guizot et Ch. de Montalembert, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 50, 1975, p. 287-296).

En Allemagne, la théologie catholique se renouvelle, après la décadence de l'*Aufklärung*. C'est l'époque de la nouvelle école de Tübingen, avec tout particulièrement l'œuvre de J. A. Moehler (1796-1837; DS, t. 10, col. 1446-1448) qui ramène la théologie allemande aux Pères de l'Église. Après avoir fait le tour des universités allemandes, tant catholiques que protestantes, Moehler constate *de visu* le renouveau religieux de Berlin animé par Fr. Schleiermacher. Dans ses deux ouvrages principaux (*Die Einheit in der Kirche*, 1825; *Symbolik*, 1832), il décrit la tension dialectique qui doit se développer entre le Protestantisme, considéré comme une erreur, et l' « Église ». Mais de tels rapports ne peuvent inspirer qu'une attitude fraternelle.

Aux USA (DS, t. 4, col. 1437-1442), une ligne originale s'exprime dans certains milieux catholiques : John England (1786-1842), évêque de Charleston, John Ireland (1838-1918), archevêque de Saint-Paul, James Gibbons (1834-1921), archevêque de Baltimore, Isaac Hecker (1819-1888; DS, t. 7, col. 126-131), lesquels, à leur place ou au Congrès mondial des religions (Chicago, 1893), revendiquèrent le pluralisme reli-

gieux comme une exigence de la foi catholique. « Sans avoir envisagé le problème œcuménique comme tel, les catholiques d'Amérique avaient abordé plus franchement qu'on ne le faisait en Europe la question connexe du pluralisme religieux dans la société moderne. C'est une question sociologique. Mais elle entraîne des postulats théologiques sur la liberté de la foi que l'on trouve également à la base de tout œcuménisme » (Tavard, p. 66). Ces initiatives furent condamnées par la lettre *Testem benevolentiae* (1899) de Léon XIII (DS, t. 1, col. 475-488). Là encore, il faudra attendre la Déclaration de Vatican II sur la liberté religieuse, mais les chemins se préparent.

Il est juste de rappeler l'encyclique de Léon XIII, *Rerum novarum* du 15 mai 1891. Certes, au sens strict, elle n'était pas le fruit d'une collaboration œcuménique. Mais ce document romain permettait d'établir un certain contact entre les chrétiens, catholiques, protestants et autres, qui dans des combats quotidiens, un peu partout, commençaient à travailler ensemble pour l'annonce de l'Évangile du Christ et le service des hommes.

2. LA MISE EN PLACE DES STRUCTURES ŒCUMÉNIQUES (1910-1960). — Le 19e siècle a été le temps d'une préparation intensive, multiple, mais sans objectifs précis, sans une claire vision des jointures qui devraient permettre aux membres du Corps de Christ d'être, non pas déjà unis, mais au moins articulés les uns par rapport aux autres (cf. *Éph.* 4) pour s'édifier dans l'amour et devenir une lumière pour le monde. Par contre, à partir de la Conférence d'Édimbourg (1910), tout se précipite, se met en place. Certes, l'unité de l'Église ne sera pas réalisée, les séparations subsisteront, même après la constitution du « Conseil Œcuménique des Églises » (1948) et les travaux du concile Vatican II (1962). Mais toutes les Églises se sauront solidaires les unes des autres pour vivre la mission à laquelle le Seigneur les appelle.

Pendant ce temps (1910-1960), le monde évolue; ses modifications, ses bouleversements ne sont pas seulement le cadre extérieur et neutre au milieu duquel les Églises ont à se situer; l'Église est dans le monde, si elle n'est pas « du monde »; ses membres sont participants aux décisions, ou en subissent les conséquences. Et le thème des rapports entre l'Église et le monde sera de plus en plus fréquemment étudié, avec une reprise en compte de la dimension eschatologique de la foi chrétienne.

Énumérons, en désordre, quelques-uns des traits marquants de cette période : l'industrialisation, commencée au milieu du 19e siècle, qui se traduit après la deuxième guerre mondiale par les progrès vertigineux des sciences et de la technique ; — le développement du marxisme, et la crise « brûlante » du national-socialisme; — la « sécularisation » qui atteint surtout les vieux pays de l'Occident chrétien et l'Amérique du Nord; — les bouleversements des deux guerres mondiales; — la vague anti-colonialiste et l'arrivée, ou le retour dans le dialogue, des pays et des jeunes Églises d'Afrique et d'Asie...

Quels que soient les points de départ des partenaires du dialogue œcuménique, il sera de plus en plus évident que toutes les affirmations de la foi ont des prolongements éthiques dans la vie personnelle et dans la marche des sociétés, de même que les décisions à prendre dans le monde posent, de près ou de loin, les questions dernières sur le sens de la vie et le trésor qui repose au fond du cœur. Les questions sont devenues brûlantes, et toutes les Églises seront peu à peu contraintes, dans l'obéissance à Dieu et le service des hommes, de chercher ensemble comment être l'Église pour le monde.

1° VERS LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES. — 1) *La Conférence d'Édimbourg.* — « La soif d'unité qui donna naissance au cœur du 19e siècle aux organisations internationales et interconfessionnelles ... se manifestait parallèlement avec une intensité grandissante parmi les missionnaires. Leur travail les rendait particulièrement sensibles au scandale que pouvait créer dans l'esprit des païens à qui ils allaient prêcher l'Évangile l'antagonisme entre sociétés de mission. Après de longues négociations, les sociétés de missions protestantes décidèrent d'organiser une grande conférence commune. Ce fut la Conférence d'Édimbourg en 1910 » (M. Barot, *op. cit.*, p. 37).

Mille deux cents délégués, missionnaires, prêtres, laïcs asiatiques, africains se réunirent pour étudier le problème de la rencontre avec les religions non chrétiennes. Ils ne devaient pas en principe aborder les questions doctrinales, mais furent placés devant les appels pressants des délégués asiatiques suppliant de leur apporter « une Église chrétienne unie sans divisions confessionnelles ». Malgré les réserves émises avant la conférence par l'aile anglo-catholique de l'Église anglicane, celle-ci fut largement représentée. Édimbourg fut en fait la convergence du mouvement missionnaire, des mouvements d'étudiants et de l'anglicanisme américain. Il ne faut donc pas s'étonner si la présidence en fut assurée par John Mott, au cœur depuis longtemps de tous ces problèmes, et le secrétariat par J. Oldham qui avait été secrétaire du Mouvement d'étudiants chrétiens de Grande-Bretagne.

Aucune décision spectaculaire ne fut prise. Mais une nouvelle ligne de force prit naissance, dans l'enthousiasme du message. Un « Comité de Continuation » fut nommé, avec J. Mott et J. Oldham comme président et secrétaire, lequel donnera naissance en 1921 au « Conseil International des Missions ».

Un des participants, l'évêque anglican américain Charles Brent (1862-1929), alors missionnaire aux Philippines, convaincu par la vision reçue et les nouvelles responsabilités qu'elle entraînait, amena la Convention générale de l'Église épiscopale des USA à demander le 19 octobre 1910 la convocation d'une conférence pour l'étude des questions touchant la foi et la constitution de l'Église, et invitant toutes les communions chrétiennes à s'unir pour préparer et organiser une telle conférence. Ce fut l'origine du mouvement « Foi et Constitution ».

2) « *Foi et Constitution* ». — Le « Comité de continuation » nommé en 1910 se mit à l'œuvre pour sonder les Églises et préparer une conférence réunissant des délégués officiels en vue d'aborder les questions doctrinales. La première guerre mondiale interrompit les préparatifs. Aussitôt après, une délégation américaine vint en Europe, en particulier pour prendre contact avec les Églises orthodoxes et pour inviter le pape Benoît XV à envoyer des représentants. Malgré un accueil cordial, la réponse du pape fut négative. Entre temps, au nom du patriarche œcuménique et de onze métropolites orthodoxes, une lettre officielle avait été envoyée (janvier 1920) à toutes les Églises leur demandant de renoncer au prosélytisme et de former une alliance de mutuelle assistance. La même année, la Conférence des évêques de Lambeth lançait un « Appel à tout le peuple chrétien », affirmant la foi commune et suggérant « une confraternité des communions dont l'unité se manifesterait dans une riche diversité de vie et de piété » (G. Bell, *op. cit.*, p. 162).

« Foi et Constitution » aboutit à deux assemblées. La *Conférence de Lausanne* (3-8 août 1927), présidée par Mgr Brent, réunit quatre cents délégués venant de cent huit Églises. Elle fut surtout marquée par l'influence anglicane; les problèmes abordés étaient d'ordre ecclésiologique; les rapports envoyés aux Églises inauguraient une réflexion d'ensemble sur l'unité de l'Église, nonobstant certaines réserves, du côté orthodoxe surtout.

Les nombreuses rencontres organisées par le « Comité de continuation » à Lausanne sous la direction de Mgr Brent puis par William Temple, archevêque d'York, permirent une meilleure connaissance réciproque et une vraie confiance. Le résultat fut la *Conférence d'Édimbourg* (août 1937). Les traditions calviniste et luthérienne étaient plus largement participantes; le message adopté ouvrait la voie à une recherche plus œcuménique : « C'est parce que nous sommes un dans l'obéissance à notre Seigneur que nous cherchons les moyens de manifester au monde notre unité » (Temple). C'est à Édimbourg que fut prise la décision de travailler en commun avec la branche du « Christianisme pratique » (*Life and Work*), en vue de la constitution d'un Conseil Œcuménique : l'étude doctrinale et l'action pratique apparaissaient comme s'adossant l'une à l'autre.

3) *Le « Christianisme pratique »* (*Life and Work*). — Durant tout le 19e siècle, à travers toutes les Églises et dans tous les pays, des initiatives multiples avaient été lancées pour étudier et mettre en œuvre les conséquences de la foi dans la vie pratique et dans la société.

Rappelons Oberlin, Henry Dunant et la Croix Rouge, les sociétés contre l'esclavage, l'alcoolisme, l'institution de Bethel avec Fr. von Bodelschwingh, l'Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales, en France, devenue par la suite le « Christianisme social ».

Mais de plus en plus, il s'imposait non seulement de pallier les injustices de la société, mais d'en rechercher les causes. Au début du 20e siècle, les menaces contre la paix devenant plus sérieuses, la nécessité d'une coopération internationale entre les chrétiens devenait la seule réponse efficace.

C'est ainsi qu'était née « l'Alliance universelle pour l'Amitié internationale par les Églises », dont la première réunion eut lieu à Constance le 2 août 1914 (!). Le Comité se réunit vraiment en séance plénière à La Haye en 1919, au milieu de toutes les tensions qu'on devine.

Le programme allait être repris dans un cadre plus large, grâce à la personnalité de Nathan Söderblom (1866-1931), archevêque d'Upsal, auquel les avantages de la neutralité suédoise avaient permis de continuer les contacts internationaux pendant les hostilités de 1914 à 1918. Ancien pasteur de l'Église suédoise à Paris, engagé dans les Mouvements d'Étudiants (FUACE), ayant d'excellentes relations avec les responsables anglicans et orthodoxes, Söderblom était l'homme qui pouvait être l'inspirateur et l'organisateur d'une Conférence mondiale dont la nécessité n'avait d'égale que les difficultés à surmonter. La *Conférence de Stockholm* se tint du 19 au 29 août 1925.

La liste des rapports qui avaient été préparés donne une idée de l'ampleur de la tâche : le devoir de l'Église à la lumière du plan de Dieu sur le monde; l'Église et les problèmes économiques et industriels; l'Église et les problèmes sociaux et moraux; l'Église et les relations internationales; l'Église et l'éducation; la coopération entre les Églises.

Les six cents délégués représentaient les Églises de trente-sept nations. C'était la première fois que les Allemands se retrouvaient avec leurs adversaires de la guerre (les protestants français y furent très actifs, entre autres les pasteurs Wilfred Monod, 1867-1943, DS, t. 10, col. 1659-1660, Élie Gounelle); qu'orthodoxes et protestants travaillaient vraiment ensemble. Devant aborder les questions pratiques, la Conférence ne pouvait pas éviter les aspects théologiques : quelle est la relation entre l'action humaine et le Royaume de Dieu? Comment concilier « l'Évangile social » des Anglo-Saxons et la théologie luthérienne ou orthodoxe traditionnelle? Mais la rencontre prenait corps, le dialogue pouvait et devait se continuer, car tous étaient solidaires.

L'illustration en fut la *Conférence d'Oxford* (12-26 juillet 1937). Pour situer le lien entre ces conférences et les étapes précédentes, qu'il suffise de mentionner que la présidence en fut assurée par John Mott, que la rédaction du message final se fit sous la responsabilité de l'archevêque Temple, que les rapports préparatoires avaient été réunis par J. Oldham, et que se trouvait au secrétariat W. A. Visser't Hooft (cf. *infra*). Ce furent des débats intenses; le national-socialisme posait aux Églises des questions redoutables qui engageaient leur confession de foi et non seulement leur pratique. L'influence de Karl Barth se fit largement sentir, contribuant à faire évoluer de l' « Évangile social » à la prise au sérieux de la Parole de Dieu dans toute son altérité : seule source d'autorité pour l'Église et la vie humaine. « Le premier devoir de l'Église, déclarait le message final, et le plus grand service qu'elle puisse rendre au monde est d'être vraiment l'Église... » (cité par S. Martineau, *Pédagogie de l'œcuménisme*, 1965, p. 269).

Avant de se disperser, les membres de l'Assemblée approuvèrent à l'unanimité la proposition de constituer un *Conseil Œcuménique des Églises* en commun avec « Foi et Constitution ».

4) *La formation du Conseil Œcuménique des Églises* (= COE; 1938-1948). — Dès 1928, dans sa thèse de doctorat en théologie, sur *L'arrière-plan de l'Évangile social en Amérique* (Haarlem, 1928), W. A. Visser't Hooft écrivait : « On ne peut faire efficacement avancer l'unité des Églises et des confessions chrétiennes si l'on ne parvient à une synthèse entre le rapprochement pratique et éthique (Stockholm) et le rapprochement doctrinal et confessionnel (Lausanne) ».

Appuyée par les deux branches jusqu'ici indépendantes, une réunion de travail eut lieu à Londres en juillet 1937 où un cadre général pour la future organisation, préparé par l'archevêque Temple et J. Oldham, fut approuvé. A Utrecht en mai 1938, un Comité Provisoire du COE en formation fut désigné, présidé par l'archevêque Temple, avec comme vice-présidents le pasteur Boegner (président de la Fédération Protestante de France de 1929 à 1961), l'archevêque Germanos (représentant le patriarcat œcuménique de Constantinople) et John Mott. Le Comité appela Visser't Hooft au poste de secrétaire général.

La première Assemblée était prévue pour 1940 ou 1941. Il est impossible d'évoquer ici les tours de force qui ont dû être réalisés pour maintenir des relations étroites, confiantes, entre des Églises déchirées par la guerre mondiale (1939-1945), alors que chacune d'elles avait à faire face aux drames du conflit, de la souffrance et de l'avenir. Un élément capital pour maintenir la communion dans les divisions fut certainement apporté par la Conférence mondiale de la jeunesse (Amsterdam, 1939), organisée par les Associations

mondiales de jeunesse (YMCA, YWCA, la FUACE, la commission de la jeunesse du Conseil Œcuménique en formation) et « l'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises ». Elle eut une influence considérable tant par la vie cultuelle vécue en commun pour la première fois que par les relations personnelles entre les mille cinq cents participants qui se maintiendront pendant les hostilités.

D'autre part, certains services occasionnels contribuèrent à maintenir les liens œcuméniques : le Service auprès des réfugiés victimes de la discrimination nazie contre les non-aryens, créé en 1939, en même temps que la *Cimade* en France, le service d'aide spirituelle aux prisonniers de guerre, et le Département de reconstruction et d'entraide des Églises, qui allait devenir la Commission d'Entraide du COE. En 1945, l'évêque Berggrav d'Oslo, qui était devenu le président de « l'Alliance Universelle pour l'amitié internationale par les Églises » avant d'être interné par les nazis, pouvait dire : « Pendant les dernières années nous avons vécu plus proches les uns des autres que si nous avions pu communiquer les uns avec les autres. Nous avons plus prié ensemble, nous avons plus écouté la Parole de Dieu ensemble, nos cœurs ont été plus ensemble ».

Finalement la première assemblée constitutive du COE se tint à Amsterdam du 22 août au 4 septembre 1948. Les structures nécessaires pour son fonctionnement furent mises en place, avec le Comité Central et un présidium de cinq personnes, dont John Mott comme président d'honneur, le pasteur Boegner, l'archevêque Germanos, l'évêque Oxnam, de l'Église méthodiste des USA, et un Chinois, le professeur Chao.

La *Base* du Conseil, légèrement modifiée en 1960, s'exprime ainsi : « Le COE est une association fraternelle d'Églises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Écritures et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit » (*Actes du Synode national de l'Église Réformée de France*, Valence, 1961, p. 57). Pour bien montrer que le COE ne veut être ni l'Église unie, ni une super-Église, le secrétaire général déclarait : « Nous sommes un Conseil des Églises et non *le* Conseil de l'Église indivise. Notre nom même accuse notre faiblesse et notre humiliation devant Dieu, car il ne doit y avoir et il n'est en réalité qu'une seule Église du Christ sur la terre. Notre pluralité est une grave anomalie. Mais notre nom montre aussi que nous sommes conscients de cette situation, que nous ne l'acceptons pas passivement, que nous allons de l'avant vers l'avènement de la Sainte Église universelle » (Visser't Hooft, *Le temps du rassemblement*, cité *infra*, p. 265).

5) *Les Églises orthodoxes et le COE.* — S'il n'est pas question de suivre maintenant les activités du COE (le nombre des Églises membres évolue constamment; en 1980, près de trois cents, protestantes, anglicanes, orthodoxes et catholique chrétienne en sont membres à part entière), il est cependant nécessaire d'aborder les relations avec les Églises orthodoxes.

Depuis le début du siècle, on l'a vu, grâce aux relations personnelles, aux mouvements internationaux d'étudiants, aux visites échangées par l'Église épiscopale des USA et d'autres facteurs, des responsables orthodoxes ont participé officiellement aux grandes conférences œcuméniques. Mais que ce soit aux conférences de « Foi et Constitution » comme à celles du « Christianisme pratique », leur attitude avait été inchangée : participation, discussion, mais affirmation d'une ligne constante. « La réunion ne peut avoir lieu que sur la base de la foi commune et de la confession de l'ancienne Église indivise des sept Conciles et des huit premiers siècles » (Mgr Germanos, à Lausanne, 1927, cité Tavard, p. 197). « La sainte Église orthodoxe seule a préservé complète et intègre la foi confiée une fois pour toutes aux saints » (Evanston, 1954, cité Tavard, p. 201). La plupart du temps, les délégués orthodoxes s'abstenaient de voter sur les motions finales en demandant que leur position soit clairement notée.

Quoi qu'il en soit, convaincus que les animateurs du mouvement œcuménique ne voulaient être que des serviteurs de Dieu pour l'Église du Christ, qu'il y avait là écoute, confiance et respect mutuels, l'Église de Grèce et le patriarcat œcuménique étaient présents à l'Assemblée constitutive de 1948. Mgr Germanos avait été depuis le début un soutien actif, de sa rencontre avec N. Söderblom en 1910 à Constantinople lors de la 9e Conférence de la FUACE jusqu'à sa mort en 1952, et cet autre apôtre de l'unité que fut le patriarche Athénagoras devait prendre activement le relais. Mais il faudra attendre la 3e Assemblée du COE, à New-Delhi (1961), après la tension de la guerre froide à travers l'Europe, des crises comme celle de Hongrie de 1956, et de nombreuses consultations préalables, pour que les Églises orthodoxes de Russie, Roumanie, Bulgarie, Pologne deviennent officiellement membres du COE. Avant comme après, leur attitude souvent intransigeante, leur rappel de la dimension théologique prioritaire pour les activités du COE n'ont fait que confirmer l'importance de la déclaration de Jean-Paul II à Paris (31 mai 1980) lors de sa rencontre avec les responsables des Églises non catholiques : « On ne peut pas respirer en chrétien... avec un seul poumon; il faut avoir deux poumons, c'est-à-dire oriental et occidental... » (*Documentation catholique*, 6 juillet 1980, p. 634).

6) *W. A. Visser't Hooft et les artisans du COE.* — Comme au Père Portal et à John Mott au 19e siècle, il s'impose de donner ici place au Dr W. A. Visser't Hooft, non pour esquisser sa biographie (rien ne remplace ses Mémoires *Le temps du rassemblement*), mais pour rappeler à travers quelques points de son itinéraire cet étonnant enchevêtrement de mouvements, de recherches, de personnalités diverses que furent les relations œcuméniques dans la première moitié du 20e siècle.

Né le 20 septembre 1900 à Haarlem (Pays-Bas), Visser't Hooft, pasteur ordonné de l'Église réformée néerlandaise, est engagé dès sa jeunesse dans les mouvements d'étudiants (liés à la FUACE), prend contact dès 1922 avec le commentaire sur l'Épître aux Romains de Karl Barth, et rencontre John Mott. A mi-temps, dès 1924, au secrétariat de Genève des « Unions Chrétiennes de Jeunes Gens » (YMCA), il assiste John Mott en 1926 à la Conférence des YMCA d'Helsinki, et est leur délégué à la Conférence de Stockholm du « Christianisme pratique » où il rencontre N. Söderblom. Nommé en 1932 secrétaire général de la FUACE, il commence une série de voyages à travers le monde où il rencontre les personnalités les plus diverses qui à la fois deviendront des collaborateurs du mouvement œcuménique ou (et) permettront à ces activités chrétiennes de ne jamais perdre de vue le but de la vie de l'Église, son témoignage dans le monde : Hailé-Sélassié à Genève, Nehru en Inde, Karl Barth à Genève et Paris. Il travaille au « Conseil International des Missions » avec le Dr Oldham. Les rencontres avec Mgr Germanos, L. A. Zander, N. Berdiaev, le patriarche Athénagoras, lui font comprendre l'importance de l'orthodoxie. Et très vite, à l'occasion des conférences de Karl Barth à Paris en 1934, organisées par le pasteur Pierre Maury, il rencontre des théologiens et philosophes catholiques : G. Marcel (1889-1973; DS, t. 10, col. 290-

293), E. Mounier (1905-1950; DS, t. 10, col. 1809-1815), É. Gilson, et le Père Y. Congar.

C'est qu'en effet, à travers le renouveau théologique du protestantisme (le premier tome de la *Dogmatique* de Barth paraît en 1932) et le renouveau biblique (*Le dessein de Dieu* de Suzanne de Dietrich, en 1945), le dialogue œcuménique prend une tournure décisive : « Un des faits les plus marquants de notre temps est la possibilité pour les catholiques de prendre les protestants au sérieux (leur intérêt pour K. Barth en témoigne) et pour les protestants celle de sentir que le catholicisme pose une pressante question théologique (et non pas seulement politico-ecclésiale) à leur propre théologie » (Visser't Hooft, *op. cit.*, p. 94).

Ainsi, en celui qui allait être secrétaire général du COE de 1938 à 1966 et lui communiquer ses convictions et ses préoccupations, se trouvaient réunis l'ouverture aux réalités internationales, le souci théologique fondamental, la vision de l'Église universelle à travers toutes les Églises chrétiennes. « La centralité du Christ et la défense de la personne humaine menacée ont toujours été ses préoccupations fondamentales », dira de lui l'ancien président du Comité Central du COE, M. M. Thomas. Que ce soit un chemin difficile à suivre, on en verra les conséquences dans les débats suscités par les activités du COE à l'occasion de toutes les crises de la société, depuis le national-socialisme jusqu'à la question non résolue de l'*apartheid*. Mais c'est là où l'œcuménisme véritable doit conserver sa double signification : l'unité des Églises pour l'unité de l'humanité.

Cependant l'œcuménisme n'est pas tant l'affaire des chefs d'Églises et des grands de ce monde que la vie du peuple de Dieu. L'abbé P. Couturier le rappellera avec passion. Visser't Hooft l'écrit en 1958 dans sa préface au livre de P. Conord, *Brève histoire de l'œcuménisme* :

« En ce moment, rien n'est plus nécessaire pour le développement du mouvement œcuménique que la pénétration des convictions œcuméniques dans les paroisses. Cela veut dire que chaque paroisse, chaque fidèle sont appelés à devenir des ouvriers de l'unité. Le danger dans lequel se trouve le Mouvement œcuménique est que trop souvent l'unité est considérée comme un problème d'organisation tandis qu'elle est en premier lieu une réalisation spirituelle. Tout l'avenir du mouvement œcuménique dépend donc de la possibilité de faire découvrir par *toute* l'Église la grande vocation commune, la vocation de vivre comme un peuple rassemblé, de témoigner d'une seule voix, de manifester dans le monde le mystère de la destruction du mur de séparation entre les hommes par l'action de Jésus-Christ ».

2° Vers le concile Vatican II. — 1) *De Pie* IX *à Pie* XI. — Parallèlement au mouvement qui a conduit la plupart des Églises « séparées » à la constitution du Conseil Œcuménique, il faut esquisser l'évolution qui a conduit l'Église catholique, dans les expressions successives des papes et dans la diversité du peuple catholique, au tournant décisif de l'annonce de la convocation du concile de Vatican II par Jean XXIII.

Certes, la doctrine officielle est restée celle qui s'exprimait dans la lettre d'invitation aux protestants au concile de Vatican I, rédigée par Pie IX : « Que le Seigneur miséricordieux les ramène dans le giron de notre Sainte Mère l'Église » (cité par Aubert, *Le Saint-Siège et l'union des Églises*, p. 27). Mais il y aura des nuances successives qui transformeront cette position monolithique. En commentant la lettre de Léon XIII du 25 juin 1888 adressée aux évêques catholiques d'Arménie pour les engager à travailler à la conversion de leurs compatriotes schismatiques, R. Aubert note qu' « il ne s'agit plus seulement de rappeler aux chrétiens séparés l'obligation qu'ils ont de faire amende honorable et de revenir à l'unité catholique; il faut leur faciliter ce retour en allant à leur rencontre » (*op. cit.*, p. 45).

On se rappelle le souci constant manifesté pour l'unité par Léon XIII. Son œuvre d'union marque le pas sous Pie X (1903-1914) préoccupé de la défense de la foi contre l'hérésie « moderniste ». Même si l'on peut apprécier très diversement les points d'arrêt dressés devant les infiltrations de la pensée moderne dans la théologie ou la vie de l'Église catholique, il faut reconnaître que l'unité fut sauvegardée.

C'était l'époque de la première Conférence d'Édimbourg (1910). Aucune invitation n'avait été envoyée à Rome, mais une longue communication de G. Bonomelli, évêque de Crémone, fut lue par un des participants américains. C'était une lettre d'encouragement : « Il est donc légitime d'aspirer à une unité de foi et de pratique religieuse et de travailler à sa réalisation en y consacrant toutes ses énergies de l'esprit et du cœur. C'est là une œuvre à laquelle nous devons tous aujourd'hui coopérer » (cité par Tavard, p. 113). Par la suite, les responsables de conférences œcuméniques prirent des contacts nombreux; une correspondance fut engagée entre R. Gardiner (déjà cité à l'occasion du P. Portal) et le cardinal Gasparri, secrétaire d'État sous Pie X et Benoît XV (1914-1922), lequel exprima la sympathie et les vœux du pape pour le succès de « Foi et Constitution » (cf. Tavard, p. 114). Mais en 1918, 1919, 1922, à l'occasion d'invitations envoyées pour différentes rencontres, il fut rappelé clairement que « la doctrine et la pratique de l'Église catholique romaine concernant l'unité de l'Église visible est bien connue de tous; et par conséquent, il ne serait pas possible à l'Église catholique de prendre part à un congrès tel qu'on l'envisage. Sa Sainteté cependant ne désire nullement désapprouver le congrès en question pour ceux qui ne sont pas unis à la chaire de Pierre » (16 mai 1919; cité par Tavard, p. 115).

S'il y a sympathie, la position globale n'a pas changé. Dans une lettre de 1921 à l'épiscopat de Tchécoslovaquie, Benoît XV écrit : « dès que le clergé éprouvera à nouveau le désir intense de vivre saintement, conformément à sa mission, nous pourrons nous attendre à voir vos malheureux frères séparés entendre enfin la voix de l'Église qui les invite à faire retour en son sein maternel » (cité par Aubert, p. 93; cf. AAS, t. 13, p. 219).

Le ton commence à changer avec Pie XI (1922-1939) dont le pontificat fut marqué par le développement des missions, de l'Action catholique et de l'Union. A l'occasion d'un congrès d'études religieuses en Yougoslavie, il écrit le 29 juin 1925 : « Nous sommes persuadés que seule une connaissance exacte des questions peut faire naître cette juste estime des hommes et cette sincère bienveillance qui, unies à la charité du Christ, serviront grandement par la grâce de Dieu l'œuvre de réconciliation dans l'Unité religieuse » (AAS, t. 18, p. 8; cité par Aubert, p. 118). Dans une remarquable allocution à la Fédération universitaire catholique italienne, le 10 janvier 1927, en rappelant qu' « au-delà de tout ce qui nous sépare des orthodoxes, il y a de nombreux points communs qui ont survécu à la rupture, qu'il faut se rendre compte que c'est le même Christ que nous adorons... et que tout cela ne pourra que contribuer à combler la distance qui nous tient encore éloignés de nos frères séparés » (R. Aubert, p. 124), Pie XI précise son programme unioniste : « Pour la réunion, il est avant tout nécessaire de se reconnaître et de s'aimer » (Aubert, p. 123).

Mais l'intransigeance doctrinale reste de rigueur. Le 8 juillet 1927, avant la Conférence de Lausanne, le Saint-Office rappelle le règlement de Benoît xv relativement à une participation aux assemblées œcuméniques (cf. AAS, t. 19, p. 278), et le 6 janvier 1928, l'encyclique *Mortalium animos* précisait la position de Rome sur l'unité. Il faudrait pouvoir faire l'analyse détaillée de ce document pour comprendre son apport positif à l'évolution en cours, mais l'extrait suivant montrera en quoi les positions restaient encore très éloignées : « On comprend donc ... pourquoi le Siège apostolique n'a jamais autorisé les siens à prendre part aux Congrès des acatholiques; il n'est pas permis en effet de procurer l'union des chrétiens autrement qu'en favorisant le retour des dissidents à la seule et véritable Église du Christ dont ils se sont jadis malheureusement éloignés » (cité par Aubert, p. 139; AAS, t. 20, p. 14).

2) *Les conversations des Malines.* — Même si la participation de Lord Halifax et du P. Portal pourrait laisser croire qu'il s'agit de la suite des événements de 1889 à 1896 au sujet des Ordres anglicans, il faut beaucoup plus voir dans les entretiens qui se sont déroulés entre 1921 et 1926 une préparation — encore lointaine — du concile de 1962 qui se tiendra en présence et avec la participation d'observateurs des autres Églises chrétiennes.

La Conférence de Lambeth avait lancé en 1920 un appel à l'unité, à la suite de quoi les évêques anglicans se déclaraient prêts à recevoir une forme supplémentaire d'ordination si cela devenait nécessaire à la restauration de l'unité chrétienne. Il semble d'ailleurs qu'il s'agissait en réalité des relations de la Communion anglicane avec les Églises libres d'Angleterre. Cet appel ayant été envoyé au pape et à quelques évêques, le cardinal Mercier (1851-1926; DS, t. 10, col. 1038-1040) accusa réception par une lettre personnelle à l'archevêque de Cantorbéry. Le cardinal, dont l'autorité était considérable à cause de son attitude pendant la guerre et qui avait été reçu aux États-Unis en 1919 par les milieux confessionnels les plus variés, avait écrit le 21 décembre 1920 à Benoît xv une lettre où on pouvait lire : « Votre Sainteté jugera peut-être un jour qu'un appel aux non-catholiques, anglicans, américains, russes, grecs, etc... serait un acte digne de son zèle apostolique. Mais en attendant, ne serait-il pas sage de s'employer à aplanir les voies de l'unité? » (cité par Ed. Beauduin, UDC, n. 23, p. 12).

Halifax et Portal intervinrent alors, demandant au cardinal de servir d'hôte à des conversations théologiques entre quelques anglicans et quelques catholiques. Cinq entretiens eurent lieu à Malines, entre novembre 1921 et octobre 1926, avec trois ou quatre théologiens divers de chaque côté, entretiens qui restaient privés, les participants n'étant chargés d'aucune mission. Mais de part et d'autre, les autorités respectives avaient été mises au courant, et le cardinal Gasparri pouvait écrire au cardinal Mercier : « Le Saint Père autorise votre Éminence à dire aux anglicans que le Saint Père approuve et encourage vos conversations et prie de tout son cœur le Bon Dieu de les bénir » (cité par G. Tavard, *op. cit.*, p. 125).

Les sujets les plus divers furent abordés : constitution de l'Église, épiscopat, papauté. Les choses se gâtèrent par la publication après coup d'un rapport lu par le cardinal Mercier et rédigé par Dom Lambert Beauduin, intitulé « l'Église anglicane unie, non absorbée ». C'était accepter la vision d'une pluralité légitime, au sein de l'unité fondamentale de la même foi. L'idée était trop audacieuse pour être acceptée. Mercier étant mort le 23 janvier 1926 et Portal le 20 juin 1926, après un dernier entretien en octobre 1926, le point final fut apporté par l'encyclique *Mortalium animos* de 1928 qui, si elle ne mentionnait pas les entretiens de Malines, se prononçait cependant sur l'ensemble des relations œcuméniques.

A noter que Lambert Beauduin avait fondé en 1924 le prieuré d'Amay-sur-Meuse, transféré en 1939 à Chevetogne (où l'abbé Couturier découvrira sa vocation œcuménique), dans lequel la double liturgie, orientale et latine, était célébrée simultanément. Écarté pendant vingt ans du prieuré d'Amay à la suite de son activité œcuménique, il rencontra à Istambul le délégué apostolique qui était alors Angelo Roncalli. Il lui parla de sa vision œcuménique et de son rêve de voir un jour un concile achever ce que Vatican i n'avait pu mener à terme. « On connaît la suite : Roncalli, devenu Jean xxiii, se souvint de la suggestion et marcha lui aussi sur les eaux en convoquant le concile » (Cardinal Suenens, dans UDC, n. 23, p. 3).

3) *A travers le monde catholique.* — Il faut se contenter de quelques aperçus pour constater les changements qui s'opèrent progressivement dans un monde en ébullition.

En *Allemagne*, la situation œcuménique bénéficie de nombreux éléments favorables : un partage confessionnel relativement équilibré, un protestantisme solidement structuré par la tradition luthérienne (et les « Églises unies » depuis 1817), une organisation universitaire facilitant les rencontres interconfessionnelles, et enfin l'épreuve du national-socialisme qui contraint les chrétiens à une concertation sur de nombreux plans.

Il faut noter entre autres l'activité du Père M. J. Metzger (1887-1944) qui cherchait tous les moyens pour travailler en faveur de la paix. Il avait été observateur à Lausanne en 1927, et entretenait de nombreuses relations avec des protestants en Allemagne, Suisse, Danemark, Pays-Bas, Suède. En 1938, il fonde l'Association « Una Sancta », afin de canaliser les rencontres entre catholiques et protestants et développer les groupes de prière. Suspecté par les autorités national-socialistes, il est emprisonné et exécuté en 1944. Au cours de l'un de ses séjours en prison, il envoie une lettre à Pie xii, dans laquelle, après avoir constaté que les différences dogmatiques, aussi sérieuses et importantes soient-elles, ne constituent pas aujourd'hui l'obstacle principal à la réunion, il termine en suggérant lui aussi la convocation d'un concile œcuménique pour mettre fin aux séparations chrétiennes. L'œuvre continue après sa mort, avec *Una Sancta*, revue théologique œcuménique de valeur (cf. G. Tavard, p. 136-139). Il faut également citer une autre revue s'occupant exclusivement de problèmes œcuméniques, *Catholica*, dirigée par R. Grosche, publiée par l'Institut J. Moehler.

En *France*, dès 1922, les Pères de l'Assomption publient une revue : *L'Union des Églises*, puis, de 1930 à 1938, « *L'Unité de l'Église* ». A Rome, une équipe de prêtres travaille avec le jésuite Charles Boyer, qui avait suivi à Amsterdam les travaux de la première assemblée du COE, et crée la revue internationale *Unitas*, reprise en France par les Assomptionnistes. C.-J. Dumont et les Dominicains du Centre Istina publient un bulletin, *Vers l'Unité chrétienne* ainsi que la revue *Istina*. En 1955 est fondé à Lyon le Centre Saint-Irénée.

On ne peut minimiser l'influence des petits groupes théologiques qui n'ont cessé de permettre la rencontre, l'estime et la recherche commune des participants. M. Boegner évoque le groupe informel où se retrou-

vaient, après la première guerre mondiale, L. Laberthonnière (DS, t. 9, col. 9-16) et M.-S. Gillet, les pasteurs W. Monod (t. 10, col. 1659-1660) et Soulier, puis Berdiaev, Zander, J. Maritain (t. 10, col. 606-610), St. Fumet. Visser't Hooft rappelle la rencontre qui eut lieu en 1949 au Centre Istina à Paris entre une dizaine de responsables du COE et une dizaine de théologiens catholiques comme Y. Congar, J. Daniélou, J. Hamer, M. Villain et l'écrivain Jean Guitton (*Le temps du rassemblement*, p. 398-399). Mais entre-temps, de nombreuses rencontres préparant l'avenir avaient lieu en Alsace et à Bièvres près de Paris, à l'occasion de la visite de K. Barth. « C'est à Barth, à n'en pas douter, que nous devons d'avoir redécouvert le sens de la Parole comme Acte de Dieu; non pas seulement l'Église, les sacrements, mais la Parole » (Y. Congar, *Une vie pour la vérité*, cité *infra*, p. 49).

L'activité théologique devient considérable. Y. Congar fait paraître en 1937 un ouvrage révolutionnaire pour l'époque, *Chrétiens désunis : principes d'un « œcuménisme » catholique*, qui alimente la réflexion commune avant les conférences œcuméniques d'Édimbourg et d'Oxford de 1937. C'était le début de la collection Unam Sanctam. Mais Rome réagissait. Si l'encyclique *Mystici Corporis* (29 juin 1943; AAS, t. 35, p. 193-248; cf. Aubert, p. 143-145) par son souci des droits de la personne et son ouverture patristique et mystique échappait à la conception antérieure par trop juridique de l'Église, sa vision ne prévalait pas encore sur les interprétations instamment sociologiques. Au lendemain d'*Humani generis* (1950) qui énumérait la liste des dangers et des erreurs à éviter, plusieurs théologiens, comme les Dominicains M.-D. Chenu, Y. Congar, Boisselot, sont avertis et mis à l'écart pour quelque temps, avant de devenir, pour certains d'entre eux, les conseillers théologiques de Vatican II. Mais l'activité ne s'arrête pas; en 1952 est fondée la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques » chargée de réunir les spécialistes de l'œcuménisme et de coordonner leurs travaux.

Entre-temps, la guerre avait déferlé; partout, en France, aux Pays-Bas, en Allemagne, une expérience œcuménique intense avait été vécue dans les camps de prisonniers, dans les groupes de résistance. Catholiques, protestants, orthodoxes, juifs, non-croyants s'étaient trouvés côte-à-côte. « Cela nous faisait sourire de penser par quelle ruse le Dieu des rencontres nous avait ainsi contraints de nous voir de si près..., nous qui n'avions jamais pu nous retrouver une heure en France » (J. Guitton, *Dialogue avec les précurseurs*, Paris, 1962, p. 167). Ceux qui vécurent cette expérience apporteront après 1945 une conviction née des profondeurs qui donnera à la recherche de l'Unité une force nouvelle.

4) *L'Œcuménisme spirituel.* — Les termes de la prière de Jésus rapportés dans *Jean* 17 n'ont jamais cessé d'aiguillonner les chrétiens séparés : « Que tous soient un comme Toi, Père, tu es en moi et que je suis en Toi... afin que le monde croie que tu m'as envoyé ». Ils ont inspiré, on l'a vu, de nombreuses initiatives temporaires. En particulier au début du siècle, un anglican, Spencer Jones (1857-1943), en Angleterre, et un épiscopalien américain devenu catholique, Lewis Wattson (1863-1940), avaient inauguré l'octave de prière de janvier, dans l'optique de l'unité de l'Église anglicane et de l'Église catholique. Pie X, Benoît XV et Pie XI avaient encouragé cette pratique, tandis que, dans les milieux protestants, de nombreuses initiatives semblables étaient prises.

C'est avec l'abbé Paul *Couturier* (1881-1953) que la « prière pour l'Unité » allait devenir une grande flamme s'étendant à travers toutes les Églises et jusqu'aux plus petites paroisses. Prêtre du diocèse de Lyon, professeur de sciences au collège des Chartreux, « resté humble et pauvre jusqu'à sa mort », il était transparent et croyait à la promesse attachée par le Seigneur de l'Église à la prière des disciples. Son attention œcuménique fut amorcée par l'accueil aux réfugiés venant de Russie après 1920, orthodoxes et quelques catholiques. De là, par l'intermédiaire d'un ami, il fut amené à faire un séjour au monastère bénédictin d'Amay où il découvrit la liturgie orientale, les souvenirs du cardinal Mercier et les témoignages sur l'octave de prière en usage dans l'Église anglicane. Ce fut pour lui une révélation qui le conduisit à devenir un véritable apôtre de la prière pour l'unité.

Il l'introduit à Lyon dès 1934 « pour le retour des chrétiens séparés à l'unité de l'Église », mais dès 1936, après une correspondance avec l'archevêque orthodoxe Euloge, de Paris (cf. UDC, n. 43, 1981, p. 25), il trouve la dimension originale et authentique de l'intercession des chrétiens séparés. « Le fond de la question est d'arriver à promouvoir une prière œcuménique dans tous les groupes chrétiens, une prière écho de notre souffrance intime de l'horrible péché de désunion. Tous nous devons nous humilier, prier sans relâche et demander inlassablement le miracle de la totale réunion. Nous ne la verrons pas, certes, mais notre devoir urgent est de la préparer, si lointaine soit-elle : notre Christ à tous attend l'unanime prière de tous les groupes chrétiens pour les réunir quand et comme il voudra » (cité M. Villain, *L'abbé Paul Couturier*, p. 57). Dès lors, avec des moyens artisanaux, il organise chaque année « La Semaine de Prière universelle des chrétiens pour l'Unité chrétienne ».

A partir des contacts avec les protestants de Lyon, le Synode national de l'Église réformée de France (Agen, avril 1936) « accueille avec émotion et joie cette initiative et propose aux pasteurs de joindre les prières de l'Église réformée de France à celles des autres fractions de l'Église universelle » (cité par Villain, *op. cit.*, p. 68). Les autorités anglicanes, des Orthodoxes se rallient à cette proposition. Ne voyageant pratiquement pas (à part deux voyages en Grande-Bretagne à l'invitation d'anglicans), mais entretenant une correspondance considérable, Couturier est avant tout un homme de prière, apportant dans la messe qu'il célébrait la mémoire fidèle de toute l'Église du Christ : le pape d'abord, les responsables des Églises du COE, les lieux de persécution. Il faut prier, non directement pour une conversion ou un retour, mais pour une croissance spirituelle de tous les chrétiens : pour la sanctification des catholiques, des anglicans, des orthodoxes, des protestants...

Depuis 1958, le secrétariat de « Foi et Constitution » prépare avec le Centre « Unité Chrétienne », de Lyon, dirigé par le Père Michalon, les brochures pour la Semaine de Prière, qui sont traduites en de nombreuses langues et expédiées à travers le monde. Il en est résulté une extraordinaire expansion dont il est impossible de mesurer la portée.

S'il était nécessaire de le rappeler, la prière n'est pas ce supplément qui vient s'ajouter à la réflexion théologique, aux engagements concrets. Le testament œcuménique de P. Couturier (cf. Villain, *op. cit.*, p. 354-372) commence par cette citation de Kierkegaard : « La vraie prière est une lutte avec Dieu, où l'on triomphe... par le triomphe de Dieu ». Comme le remarque M.

Fouilloux, elle est le signe de la juste place donnée à la dimension eschatologique de toute la vie chrétienne, puisqu'elle attend de Dieu l'accomplissement qu'il a promis de donner, « quand Il le voudra, comme Il le voudra ».

A noter enfin que Couturier, qui fut soutenu fidèlement et paternellement par le cardinal Gerlier, fut l'initiateur du groupe œcuménique qui, se réunissant d'abord en Suisse dès 1936, puis alternativement à Taizé et à la Trappe des Dombes, allait devenir le « Groupe des Dombes », connu plus tard par ses travaux portant sur les points encore controversés entre catholiques et protestants.

L'activité de P. Couturier, visant à constituer « un monastère invisible » centré sur la prière, allait évidemment connaître un grand rayonnement dans l'ensemble des communautés monastiques, catholiques, anglicanes, orthodoxes. Ce n'est certainement pas un hasard si, en 1940, Couturier recevait à Lyon la visite du pasteur suisse Roger Schutz qui allait fonder à Taizé la première communauté protestante, dont le rôle œcuménique irait sans cesse grandissant. La même année, il recevait Geneviève de Lacroix, déjà responsable du petit groupe qui, sous l'inspiration du Tiers-Ordre des « Veilleurs » fondé par le pasteur Wilfred Monod, allait donner naissance à la communauté protestante féminine de Grandchamp (Suisse).

Enfin, pour rappeler que cette activité « spirituelle » ne perdait pas de vue ce qui se déroulait dans le cercle mondial des activités œcuméniques, il faut relire ce que Couturier écrivait en décembre 1939 : « Il semble que l'on pourrait se demander s'il serait téméraire de voir en ces grandes assises chrétiennes successives : Stockholm (1925), Lausanne (1927), Oxford (1937), Édimbourg (1937) comme de premières et lointaines étapes sur la route qui conduirait vers un immense « concile œcuménique », tel que la Chrétienté n'en aurait encore jamais connu... » (dans NRT, t. 6, 1939, p. 1070).

5) *Les réponses du Vatican.* — L'instruction du Saint-Office *Ecclesia catholica* (20-9-1949), sous le pontificat de Pie XII (1939-1958), prenant sans doute en compte l'évolution esquissée ci-dessus, marque un tournant à l'égard du mouvement œcuménique (l'Assemblée d'Amsterdam vient de constituer officiellement le COE). Si le retour à l'Église catholique y est présenté comme un but urgent, il n'est plus possible d'ignorer ce qui se vit partout. Il faut y reconnaître la marque de l'Esprit saint. Les évêques sont donc invités à s'occuper activement du mouvement, et des instructions pratiques et théoriques sont données au sujet des réunions œcuméniques entre catholiques et autres chrétiens.

Un chapitre entièrement nouveau commence avec l'annonce d'un concile, le 29 janvier 1959, par Jean XXIII (1958-1963; DS, t. 8, col. 247-249). Selon le communiqué officiel publié dans l'*Osservatore romano*, «ce concile œcuménique n'a pas seulement pour but le bien spirituel du peuple chrétien; mais il veut également être une invitation aux communautés séparées pour la recherche de l'Unité à laquelle tant d'âmes aspirent aujourd'hui dans toutes les parties de la terre » (dans *Documentation catholique*, t. 56, 1959, col. 198). Il ne pouvait s'agir du concile réellement œcuménique que tant d'appels demandaient. Ce sera le concile de l'Église catholique romaine. Mais la volonté de Jean XXIII, précisée dans l'encyclique *Ad Petri cathedram* (29 juin 1959; dans *Documentation catholique*, t. 56, 1959, col. 897-922, surtout 906-912), la présence active des observateurs des autres Églises, le travail des évêques et des théologiens feront de Vatican II une étape décisive. Dire ce que fut ce concile (11 octobre 1962-8 décembre 1965) et, entre autres, l'adoption du Décret sur l'Œcuménisme (21 novembre 1964) est une autre histoire. Toutes les structures sont maintenant en place pour que le dialogue œcuménique des Églises membres du Corps du Christ aille vers sa mise en œuvre.

En guise de conclusion. — Il ne peut être question de risquer maintenant quelques « conclusions » sur l'histoire de l'œcuménisme. La vie a en effet continué depuis la formation du COE et le concile de Vatican II. Au moins est-il possible de dégager, à la lumière du présent, quelques grandes lignes de l'évolution suivie de 1800 à 1960.

a) Plus qu'une réflexion doctrinale ou politico-ecclésiastique, ce qui s'est imposé, c'est de constater l'importance des *relations* de plus en plus denses qui se sont établies à travers les frontières de toutes sortes. D'une personne à la suivante; d'un groupe à l'autre. Cela ne peut surprendre : l'Évangile se communique à travers des personnes, le Seigneur appelle chacun par son nom et l'envoie vers un autre — et ceci même au temps des *mass media*! L'histoire qu'on vient de suivre est avant tout une série de filiations qui se constituent et qui, en soi, sont déjà un signe de l'Église. « Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix; mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va » (*Jean* 3, 8).

b) A travers ces personnes, ces rencontres, ces filiations, s'est établie la prise de conscience grandissante de la *solidarité* qui lie entre eux les membres dispersés du Corps du Christ — et ceci malgré et dans la *diversité* dont ils sont amenés à prendre également conscience au fur et à mesure qu'ils sortent de leur ignorance réciproque. Tous sont impliqués : orthodoxes orientaux et chrétiens occidentaux, catholiques et protestants, piétistes et théologiens, baptistes et non baptistes, laïcs et hiérarchies, jeunes et patriarches, blancs et noirs, ouvriers et patrons, hommes et femmes.

La seule énumération oblige à constater que, sur chacun de ces points, des tensions brûlantes existent encore à l'heure actuelle. Mais à peu près partout, la solidarité redécouverte au 19e siècle est maintenant une conviction intérieure, de même que la reconnaissance, mal vécue certes, mais acceptée comme inéluctable sinon comme grâce, de la diversité.

De là à ce que cette tension dialectique — bien décrite dans les *épîtres* pauliniennes — soit pleinement assumée à l'intérieur de chaque Église, dans les paroisses comme entre les Églises, il y a encore loin. Mais on sait maintenant que l'unité visible, quelle que soit la forme qu'elle prendra, ne peut être que l'expression d'une *communion* qui prend sa source dans l'Unité mystérieuse du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit (cf. J. M. R. Tillard, *L'Église de Dieu est une communion*, dans *Irénikon*, t. 53, 1980, p. 451-468).

c) La recherche de l'unité, comme communion vécue dans la solidarité et la diversité, a déjà conduit les chrétiens et les Églises à de nouvelles formes de relations *locales* et *mondiales*. C'est sur cette double voie qu'il faudra continuer, sans que l'une prenne le pas sur l'autre, car le Christ est présent dans le rassemblement de ceux qui confessent son nom comme dans la coexistence de tous les membres de son Corps.

D'un côté, ce sera la préparation d'un véritable concile œcuménique qui devient la seule « utopie » logique à la suite des deux événements mondiaux qu'ont

été la formation du Conseil Œcuménique et la tenue de Vatican II.

De l'autre, ce sera le développement, amorcé ici et là, de conseils œcuméniques locaux dont l'existence, l'autonomie et la diversité seront le contre-poids indispensable à des organisations mondiales, même et surtout les mieux intentionnées, qui seront toujours tentées de jouer le rôle d'un « pouvoir » face aux autres « puissances ».

d) La recherche ne peut se situer que sur le fondement de la *vérité*. C'est au nom de la vérité, telle que chacune la comprenait et la définissait, que les Églises se sont séparées et combattues au long de l'histoire. Et certes, il n'est pas question de minimiser ou relativiser l'importance de l'héritage que chacune d'elles a reçu et transmis, ni la conviction intérieure que donne le témoignage de l'Esprit. Mais « qu'est-ce que la vérité?» Les confrontations réciproques, les sciences humaines, une étude exigeante de la Bible ont permis de prendre conscience de la distance qu'il y aura toujours entre les dogmes, les définitions théologiques, les réalisations concrètes... et le mystère du Dieu Saint qui est la seule raison d'être de la vie de l'Église.

Ce sera là le grand défi que les Églises, dans les prochains stades de leur existence œcuménique, devront affronter. Car entre-temps, toutes les Églises sont placées, comme tous les hommes, non seulement devant les questions posées par l'évolution du monde (la faim, le nucléaire, les possibilités scientifiques) mais surtout devant les questions radicales mettant en jeu l'existence même de la foi et de son objet (cf. Y. Congar, *Une vie pour la vérité*, p. 221 svv, rappelant la phrase de P. Ricœur sur les maîtres du soupçon : Marx, Nietzsche, Freud). C'est une période comparable aux crises affrontées par les communautés chrétiennes aux 1er, 4e, 16e siècles, à ceci près qu'elle prend aujourd'hui le caractère d'un phénomène global, où il s'agit bien de tous les hommes et de tout l'homme. Comment, sur le fondement reconnu par toutes les Églises de l'ancien et du nouveau Testament comme témoignages rendus au Christ Jésus, oser dire et vivre la Bonne Nouvelle de l'amour du Père qui libère et est la vie? Comment le dire et le vivre aujourd'hui, pour que ce soit une parole vivante pour les hommes et les femmes?

Devant cette « épreuve » du temps de la fin, un certain nombre de difficultés, de discussions, d'obstacles paraissent dérisoires. Et ils le sont! La question reste redoutable : « Lorsque le Fils de l'Homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre? ». Pour avancer, la communauté chrétienne de ce temps, comme celle de tous les temps, n'a pour viatique que la Parole, que le Seigneur fidèle maintient envers et contre tout. Les mots de l'évangile de Jean (17, 9.21) resteront brûlants jusqu'à la fin : « Je prie pour eux... qu'ils soient un... afin que le monde croie... », éclairant la route et la prière des disciples vers le Seigneur qui vient.

L'histoire de l'œcuménisme a donné lieu à une abondante bibliographie. On se reportera à H.R.T. Brandreth, *Unity and Reunion : A Bibliography*, 2e éd., Londres, 1948; — à la revue *Unité chrétienne* (Pages documentaires Unitas), n. 4, juillet 1963; — à la *Bibliographie œcuménique internationale*, Munich-Mayence, t. 1-2, *1962-1963* (1967); t. 3-4 : *1964-1965* (1970); — aux principales revues traitant de l'œcuménisme (cf. *infra*); — à *Major Studies and Themes in the Ecumenical Movement* (Genève, 1981).

1. Les **études** retenues ci-dessous ont servi de support aux pages qui précèdent ou sont des jalons plus significatifs.

A. Paul, *L'unité chrétienne*, Paris, 1930. — Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, 1937. — G. Bell, *L'Anglicanisme*, Paris, 1939. — Suzanne de Dietrich, *Cinquante ans d'histoire. La Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants* (1895-1945), Paris, 1946.

M. Boegner, *Tommy Fallot, l'homme et l'œuvre*, 2 vol., Paris, 1914-1926; *Le problème de l'unité chrétienne*, Paris, 1946; *L'exigence œcuménique*, Paris, 1968. — R. Aubert, *Le Saint-Siège et l'union des Églises*, Bruxelles, 1947. — R. Rouse et St. Ch. Neill, *A History of the Ecumenical Movement*, 1517-1948, Londres, 1954.

M. Villain, *L'abbé Paul Couturier*, Paris-Tournai, 1957; *Introduction à l'œcuménisme*, Tournai-Paris, 1958. — P. Conord, *Brève histoire de l'œcuménisme*, Paris, 1958. — G. Tavard, *Petite histoire du mouvement œcuménique*, Paris, 1960. — M. Thurian, *L'unité visible des chrétiens et la Tradition*, Taizé-Paris, 1961. — Y. Congar, *Chrétiens en dialogue*, Paris, 1964.

L. Bouyer, *Dom Lambert Beauduin, un homme d'Église*, Tournai-Paris, 1964. — S. Martineau, *Pédagogie de l'œcuménisme*, Paris, 1965. — L. J. Swidler, *The Ecumenical Vanguard. The History of the Una Sancta Movement*, Pittsburgh, 1966. — K. Heussi et E. Peter, *Précis d'histoire de l'Église*, Neuchâtel, 1967. — M. Barot, *Le mouvement œcuménique*, Paris, 1967. — Y. Congar, *L'Église, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970; *Diversités et communion*, 1982.

O. Cullmann, *Vrai et faux œcuménisme*, coll. Cahiers théologiques 62, Neuchâtel, 1971. — J. Guitton, *Dialogue avec les précurseurs*, Paris, 1972. — J. Bernard, *Vers ceux de l'autre bord. Fernand Portal, un prêtre cévenol*, Montpellier, 1973. — J. Puyo, *Une vie pour la vérité. Le Père Congar*, Paris, 1975. — W. A. Visser't Hooft, *Le temps du rassemblement. Mémoires*, trad. franç., Paris, 1975 (éd. anglaise, Londres-Philadelphie, 1973).

H. Roux, *De la désunion à la communion. Un itinéraire pastoral et œcuménique*, Paris, 1978. — *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements*, 1902-1975, éd. par C. G. Patelos, Genève, 1978. — P. L. Carle, *L'œcuménisme de Vatican I à Vatican II*, dans *Divinitas*, t. 22, 1978, p. 299-335; *Principes ecclésiologiques de l'œcuménisme à Vatican II*, *ibidem*, t. 23, 1979, p. 149-199; *Vatican II et l'œcuménisme*, *ibidem*, t. 24, 1980, p. 10-52.

Howard C. Hopkins, *John R. Mott (1865-1955)*, Genève, 1979. — M.-A. Costa de Beauregard, Ion Bria et Th. de Foucauld, *L'Orthodoxie*, Paris, 1979. — J. Baubérot, *L'évangélisation protestante non concordataire en France et les problèmes de la liberté religieuse au 19e siècle*, Paris, 1966 (thèse). — É. Fouilloux, *Les Catholiques et l'Unité chrétienne du 19e au 20e siècle*, Paris, 1982.

Articles et témoignages divers dans *Unité des chrétiens* : n. 22, avril 1976 (sur F. Portal); n. 23, juillet 1976 (sur le cardinal Mercier); n. 42, avril 1981 (sur M. Boegner); n. 43, juillet 1981 (sur P. Couturier).

Signalons aussi la coll. « Églises en dialogue », qui confronte les points de vue orthodoxe, protestant et catholique romain (vg *L'œcuménisme*, par M. Ferrier-Welti, P. Struve et R. Beaupère, Paris, 1968) et la « Coll. Œcuménique » (vg K. Barth et H. Urs von Balthasar, *Dialogue*, Genève, 1968).

2. **Principales revues** sur l'œcuménisme. — *Foi et Vie* (Paris, depuis 1898). — *Una Sancta, Zeitschrift für ökumenische Begegnung* (Freissing, depuis 1925). — *Irénikon* (Chevetogne, depuis 1926). — *Verbum Caro* (Taizé, depuis 1947). — *The Ecumenical Review* (Genève, depuis 1948). — *Unitas* (éd. franç., Paris, depuis 1948). — *Vers l'Unité chrétienne* (Paris, depuis 1949). — *Œkumenische Rundschau* (Stuttgart, depuis 1963). — *Unité chrétienne* (suite d'*Unitas*, Lyon, depuis 1963). — *Journal of Ecumenical Studies* (Philadelphie, depuis 1964). — *The Ecumenist* (New York, depuis 1964). — *One in Christ* (Londres, depuis 1965). — *Unité des chrétiens* = UDC (Paris, depuis 1970).

3. **Vues d'ensemble.** — DTC, t. 15, 1950, col. 2172-2230 (A. Michel); t. 16 *Tables*, col. 3343-3362. — LTK, t. 7, 1962, col. 1128-1137 (Y. Congar). — NCE, t. 5, 1966, p. 96-101 (B. Leeming et E. Duff). — *Encyclopedia Universalis*, t. 11, 1968, p. 1087-1089 (G. Casalis).

Albert Nicolas.

II. LA VIE ŒCUMÉNIQUE AUJOURD'HUI

Comme on vient de le voir, l'œcuménisme a déjà une longue histoire dans la vie des Églises divisées. Mais cette histoire est à l'évidence inachevée. Par définition l'œcuménisme est mouvement : il porte les chrétiens toujours plus avant sur la voie de la réconciliation. Il ne saurait donc être question de proposer un bilan définitif ou de donner l'illusion d'un *statu quo* à entretenir. Notre tâche est plutôt de donner une coupe synchronique de la situation et de la problématique actuelles de l'œcuménisme, dans la multiplicité de ses initiatives doctrinales, de ses activités et de ses réalisations vivantes, et d'esquisser quelques perspectives d'avenir, telles du moins que la dynamique présente les fait pressentir. Souhaitons qu'un futur prochain fasse rapidement sentir tout ce qu'il y a d'insuffisant et de dépassé dans les descriptions données ici. L'essentiel est de percevoir le véritable esprit de l'œcuménisme, qui est un esprit de conversion et de réconciliation. Cet article ne décrit que la vie œcuménique dans les grandes Églises ou Confessions et laisse de côté les problèmes posés par les sectes. — 1. *Le dialogue doctrinal.* — 2. *Les réalisations communes.* — 3. *La prospective et les modèles d'unité.*

1. **LE DIALOGUE DOCTRINAL.** — L'œcuménisme vit d'abord du *dialogue*. Tout a commencé, on l'a vu, par des rencontres permettant l'écoute mutuelle et une prière commune. L'amour de ceux dont on est séparé fait redécouvrir en eux des frères que l'on veut connaître et comprendre. Il était normal qu'entre chrétiens ce dialogue se concentre progressivement sur les questions de foi. Lentement, il a permis de franchir des murs d'incompréhension et de faire le point, souvent révélateur, de tout ce qui unit les chrétiens. Il a déjà balayé de faux problèmes et il fait aujourd'hui avancer les questions qui sont encore l'objet d'un réel contentieux. Ce dernier varie évidemment selon les familles confessionnelles : il est relativement peu important entre les Églises orthodoxes (compte tenu de la présence en Orient d'Églises non chalcédoniennes) et l'Église catholique; il l'est davantage entre les Églises issues de la Réforme (compte tenu des divergences doctrinales qui les séparent entre elles et du cas particulier de l'Anglicanisme) et l'Église catholique.

Le dialogue doctrinal entre les confessions chrétiennes a pris un essor tout nouveau dans les années qui ont suivi Vatican II. A ce moment l'Église catholique s'y est engagée de manière officielle et décidée avec le décret sur l'œcuménisme, *Unitatis Redintegratio* (= UR, n. 5-12), qui en donne la charte du point de vue catholique, et la création par Jean XXIII du « Secrétariat pour l'Unité des chrétiens », confié au départ au cardinal A. Bea. Ce Secrétariat publia un *Directoire pour l'exécution de ce que le IIe Concile du Vatican a promulgué pour l'œcuménisme* (dans *Documentation catholique*, t. 64, 1967, p. 1074-1090, et t. 67, 1970, p. 519-527). Depuis lors les commissions se sont multipliées. Distinguons donc les instances du dialogue et ses méthodes, avant d'en résumer le contenu et d'en esquisser une évaluation provisoire.

On trouvera un bilan rapide du contentieux doctrinal actuel entre les Églises dans G. Gilson et B. Sesboüé, *Parole de Foi, paroles d'Église*, Limoges, 1980, p. 271-274.

1° INSTANCES ET MÉTHODES. — Les instances du dialogue doctrinal sont nombreuses et diversifiées, aux plans international, national ou régional. Les unes sont officielles, qu'il s'agisse des autorités des Églises elles-mêmes ou de commissions mandatées par elles; les autres officieuses ou privées (par exemple en France le Groupe des Dombes). Aussi l'autorité des déclarations ou documents publiés (souvent prématurément considérés comme des « accords », alors qu'ils ne représentent dans la majeure partie des cas que des étapes dans la lente gestation d'un accord à venir) varie-t-elle énormément tant en fonction de l'organisme qui les produit que de l'accueil qu'ils reçoivent. Car le dialogue progresse à travers toute une procédure de consultations, de publications qui soumettent les premiers résultats acquis au feu d'une critique constructive, de révisions et de corrections, d'utilisation enfin des travaux parallèles dont la valeur est reconnue. Il importe en effet que le dialogue ne soit pas le seul fait de petits groupes spécialisés et que, dans la mesure du possible, il interroge le *sensus fidei* du peuple des Églises. Le but visé est évidemment de parvenir un jour à la reconstitution de l'unanimité de la foi chrétienne, unanimité qui n'est pas synonyme d'uniformité dans les discours théologiques.

En ce qui concerne la méthode, il convient de distinguer le dialogue bilatéral et le dialogue multilatéral. La première méthode est privilégiée par le *Secrétariat pour l'Unité des chrétiens* (cf. *Réflexions et suggestions concernant le dialogue œcuménique*, dans *Documentation catholique*, t. 67, p. 876-882). Elle correspond mieux à ce qu'est l'Église catholique et permet d'avancer avec plus de précision entre deux partenaires bien au clair sur les points qui les séparent encore. La seconde méthode a été adoptée par la Commission *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique des Églises. Elle consiste à mener en commun avec toutes les Églises participant au Conseil un travail qui prend en compte toute la diversité des positions respectives. Ces deux méthodes sont en réalité complémentaires. Il y a d'ailleurs une communication constante des meilleurs résultats obtenus qui constituent une sorte de fonds commun.

Voici la liste, arrêtée en 1981, des principales instances et organismes de dialogue doctrinal, ainsi que des déclarations ou documents qu'ils ont publiés :

1) *Les autorités d'Église.* — Déclaration commune entre le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras pour la levée des anathèmes entre Rome et Constantinople (7-12-1965; *Documentation catholique* = DC, t, 63, 1966, p. 67-69). — Déclaration commune entre Paul VI et le Dr Ramsey, archevêque de Cantorbéry, pour l'inauguration du dialogue théologique (24-3-1966, *ibidem*, p. 682). — Déclaration commune entre Paul VI et le patriarche Shenouda III d'Alexandrie concernant en particulier la confession de foi christologique (10-5-1973; DC, t. 70, 1973, p. 515-516). — Déclaration commune du pape Paul VI et du patriarche syrien Mar Ignatius Jacoub III (25-10-1971; *Service d'information, bulletin du Secrétariat pour l'Unité*, Rome, 1972, n. 16, p. 5). — Déclaration commune entre Paul VI et le Dr Coggan, archevêque de Cantorbéry (29-4-1977; DC, t. 74, 1977, p. 458-460). — Déclaration commune du pape Jean-Paul II et du patriarche Dimitrios Ier pour l'ouverture du dialogue théologique catholique-orthodoxe (30-11-1979; DC, t. 76, 1979, p. 1061).

2) *Les commissions mixtes internationales*, bilatérales (éventuellement trilatérales), *établies par l'Église catholique* (Secrétariat romain pour l'unité des chrétiens) *et d'autres*

Églises ou Communautés ecclésiales : a) *Commission anglicane-catholique romaine* (ARCIC) : Déclaration commune sur la doctrine eucharistique (Windsor, 7-9-1971; DC, t. 69, 1972, p. 86-89); — Ministère et ordination, déclaration commune sur la doctrine du ministère (Cantorbéry, 1973; DC, t. 70, 1973, p. 1063-1066); — Déclaration commune sur l'autorité dans l'Église (Venise, 1976; DC, t. 74, 1977, p. 118-124); — Doctrine eucharistique; Ministère et Ordination : Élucidations (Salisbury, 1979; DC, t. 76, 1979, p. 734-739); — Rapport final de la Commission : *The Final Report*, Londres, 1982 (cf. DC, t. 79, 1982, p. 126).

b) *Commission évangélique luthérienne* (*Fédération luthérienne mondiale*)*-catholique romaine :* Rapport de Malte (*Malta Bericht*) sur le thème « l'Évangile et l'Église » (Malte, 1971, publié le 9-2-1972; DC, t. 69, 1972, p. 1070-1081); — Le repas du Seigneur (1978; DC, t. 76, 1979, p. 19-30); — Voies vers la communion (1980; DC, t. 78, 1981, p. 76-89); — *Das Geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn, 1981.

c) *Commission tripartite entre la Fédération luthérienne mondiale, l'Alliance réformée mondiale et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens de l'Église catholique romaine :* La théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes (Venise, 1976, publié fin 1977; DC, t. 75, 1978, p. 157-172).

d) *Commission de dialogue entre l'Alliance réformée mondiale et le Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens :* La présence du Christ dans l'Église et dans le monde (mars 1977; DC, t. 75, 1978, p. 206-223). — Une seconde phase de dialogue doctrinal est actuellement programmée.

e) *Commission de dialogue entre méthodistes et catholiques :* Rapport de Denver traitant des thèmes suivants : Chrétienté et monde d'aujourd'hui, spiritualité, le foyer et la famille chrétienne, l'eucharistie, le ministère et l'autorité, approuvé par le Conseil méthodiste mondial et le Secrétariat romain pour l'unité (1971; *Service d'information*, du Secrétariat pour l'Unité, n. 21, éd. anglaise); — Rapport de Dublin, traitant des mêmes thèmes et du témoignage commun et du salut, approuvé par les mêmes instances (1976; *ibidem*, n. 34, éd. anglaise).

f) *Dialogue entre le Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens et les dirigeants de certaines Églises pentecôtistes et des membres du mouvement pentecôtiste dans les Églises protestantes et anglicanes :* Rapport final sur le baptême dans l'Esprit saint et le baptême, l'initiation chrétienne et le don de l'Esprit, l'Écriture et la tradition, le renouveau charismatique, le culte public, le discernement des esprits, la prière et la louange (1976; DC, t. 73, 1976, p. 983-987).

g) *Commission entre l'Église catholique et l'Église copte orthodoxe :* Rapport commun concernant la christologie, les points théologiques à étudier encore, et certains problèmes concrets (Le Caire, mars 1974; DC, t. 72, 1975, p. 78-80).

h) *Conversations entre représentants de l'Église catholique et de l'Église orthodoxe russe :* Communiqué conjoint sur la doctrine sociale de l'Église catholique romaine (Léningrad, 15-12-1967; DC, t. 65, 1968, p. 187-190); — Rencontre de Bari sur le rôle du chrétien dans la société en développement (décembre 1970; DC, t. 68, 1971, p. 713); — Communiqué conjoint sur la 3e rencontre (Zagorsk, juin 1973), dont le thème était « l'Église dans le monde en transformation » (DC, t. 70, 1973, p. 775-777); — Communiqué conjoint sur la 4e rencontre dont le thème était « La proclamation chrétienne du salut dans un monde en transformation » (Trente, juin 1975; DC, t. 72, 1975, p. 706-707); — Communiqué conjoint sur la 5e rencontre dont les thèmes étaient « Églises locales et Église universelle », « Le rôle de la femme dans l'Église », « Dialogues bilatéraux et multilatéraux » (Odessa, mars 1980; DC, t. 77, 1980, p. 659).

Réflexions de théologiens orthodoxes et catholiques sur les ministères (Chambesy, décembre 1977; DC, t. 75, 1978, p. 262-265). — Constitution de la commission mixte catholique-orthodoxe pour le dialogue théologique, par Jean-Paul II et le patriarche Dimitrios I (novembre 1979; DC, t. 76, 1979, p. 1061-1062); première rencontre tenue à Patmos et à Rhodes (fin mai-début juin 1980; DC, t. 77, 1980, p. 702-706).

3) *Commissions mixtes internationales, bilatérales, établies entre des Églises ou des Communautés ecclésiales autres que l'Église catholique.* — a) *Conversations entre luthériens et réformés en Europe* : arrivent en 1971 à une formule de Concorde, qui porte le nom de la localité suisse de Leuenburg; en décembre 1972, quinze Églises avaient donné leur accord de principe au texte de Concorde (cf. *Service œcuménique de presse et d'information* = SOEPI, Genève, 9-12-1972).

b) Quant aux dialogues entre anglicans et luthériens, entre les Églises orthodoxes et les anciennes Églises orientales, entre anglicans et orthodoxes, entre vieux-catholiques et orthodoxes, entre luthériens et orthodoxes, entre congrégationalistes et presbytériens, ils sont mentionnés dans l'ouvrage de N. Ehrensstrom et G. Grassmann, *Confessions in Dialogue. A Survey of bilateral Conversations among World Confessional Families* (1962-1971), Genève, 1972. — Cf. le rapport des trois sous-commissions de la commission mixte anglicans-orthodoxes sur le mystère de l'Église, la participation à la grâce de la Trinité et la tradition (DC, t. 79, 1982, p. 52-54). — Communiqué final de la rencontre de la commission mixte orthodoxes-luthériens (*ibidem*, p. 56-57).

4) *Les commissions de dialogue multilatéral, au plan international.* — La commission « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique des Églises (créée en 1927; devenue en 1954 commission spéciale du COE; depuis 1968, neuf théologiens catholiques en font officiellement partie et y travaillent avec anglicans, orthodoxes et protestants) a élaboré trois documents sur le baptême, l'eucharistie et le ministère (Foi et constitution — Conseil œcuménique, *La réconciliation des Églises : baptême, eucharistie, ministère*, Taizé, 1974). Ces documents, envoyés pour examen aux Églises membres, sont actuellement l'objet d'une procédure de révision en vue de leur proposition définitive.

Le « Groupe mixte de travail entre le Conseil œcuménique des Églises et l'Église catholique » : Document de travail sur le dialogue œcuménique (1967; DC, t. 65, 1968, p. 145-151); — *Témoignage commun et prosélytisme de mauvais aloi* (document d'étude) (1970; DC, t. 67, 1970, p. 1077-1081); — *Catholicité et Apostolicité* (document d'étude) (mai 1970, publié en janvier 1971; DC, t. 68, 1971, p. 273-284); — *Les types de relations entre l'Église catholique romaine et le Conseil œcuménique des Églises* (1970, publié en 1972; DC, t. 69, 1972, p. 759-777); — *4e rapport officiel du groupe mixte de travail* (analyse de situation et orientations d'avenir) (1975; DC, t. 73, 1976, p. 159-165); — *Le témoignage commun des chrétiens*, document de travail (1981; DC, t. 78, 1981, p. 450-458).

5) *Les commissions de dialogue établies au plan national.* — La liste suivante est intentionnellement très sélective.

Aux U.S.A. : « Commission luthérienne-catholique » : *The Eucharist : A Lutheran-Roman Catholic Statement* (1967; cf. *Lutherans and Catholics in Dialogue*, t. 3 : *The Eucharist as Sacrifice*, Published jointly by U.S.A. National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, 1967); — *Eucharist and Ministry : A Lutheran-Roman Catholic Statement* (1970; cf. *Lutherans and Catholics in Dialogue*, t. 4 : *Eucharist and Ministry*, *ibidem*, 1970). — *Papal Primacy and the Universal Church* (cf. *Lutherans and Catholics in Dialogue*, t. 5, éd. par Paul C. Empie et T. Austin Murphy, Minneapolis, 1974). — *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (t. 6, 1978).

En France, « Comité mixte catholique-protestant » : Déclaration sur les problèmes dits de « l'intercommunion » et Réflexions et questions touchant la « *communicatio in sacris* » soumises aux responsables et aux théologiens de l'Église catholique et des Églises de la Réforme en France (Paris, 1969); — Déclaration commune sur le baptême et accord doctrinal sur le mariage (1972; DC, t. 70, 1973, p. 22-24); — Célébration œcuménique des baptêmes d'enfants (1975; DC, t. 72, 1975, p. 318-320).

En Belgique, « Commission interconfessionnelle » : Déclaration de reconnaissance interecclésiale du baptême (1971; DC, t. 69, 1972, p. 35-37). — Etc.

6) *Dialogues menés par des groupes privés.* — Le « Groupe des Dombes » (fondé en 1937 par l'abbé Paul Couturier) : *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et protestants* (sept. 1971; Taizé, 1972; cf. DC, t. 69, 1972, p. 334-337); — *Pour une réconciliation des ministères. Éléments d'accord entre*

catholiques et protestants (sept. 1972; Taizé, 1973; cf. DC, t. 70, 1973, p. 132-137); — *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière* (sept. 1976; Taizé, 1976; cf. DC, t. 74, 1977, p. 10-18); — *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacrements* (sept. 1979; Taizé, 1979; cf. DC, t. 77, 1980, p. 421-436).

Groupe de pasteurs et de prêtres à Lyon : Propositions sur le baptême (1972; *Unité chrétienne*, n. 29, fév. 1973, p. 12-20). — Etc.

2° Quant au CONTENU DU DIALOGUE, la liste qui précède permet de s'en faire une idée assez exacte. On aura remarqué d'abord que le dialogue entre les Églises d'Occident marque une avance réelle (et paradoxale au regard de la nature du contentieux) sur le dialogue entre les Églises d'Orient et d'Occident. Le dialogue porte rarement sur les articles fondamentaux du Symbole de foi, Trinité et Christologie, considérés comme acquis entre les partenaires. En Occident, le contentieux sur la justification par la foi semble, pour l'essentiel, clos. Le dialogue porte donc avant tout sur les questions d'ecclésiologie et de sacramentaire : mystère et structure de l'Église, Évangile et Église (« Écriture et Tradition »), Esprit et Église, apostolicité et unité de l'Église, l'autorité dans l'Église (épiscopat), doctrine sociale de l'Église, etc.; baptême, eucharistie (avec la difficile question de l'hospitalité eucharistique), ministères et ordination (sacerdoce), mariage. Une tendance plus récente fait maintenant aborder le problème du ministère d'unité de l'Église universelle. Un trait assez remarquable est la convergence des thèmes abordés dans des dialogues différents et indépendants : par exemple la démarche de la Commission anglicane-catholique romaine est tout à fait parallèle à celle du Groupe des Dombes, alors qu'aucune communication n'a eu lieu entre les participants de l'une et de l'autre.

3° ÉVALUATION PROVISOIRE. — Toute évaluation des résultats du dialogue doctrinal ne peut être que provisoire, puisque celui-ci demeure en cours. Certains sont tentés d'en donner un constat d'échec sous prétexte qu'il n'a pas encore tout résolu. La vérité est au contraire que des progrès considérables ont été réalisés, mais que beaucoup de ceux-ci ne produisent pas encore leurs effets dans la vie des Églises, du fait des problèmes encore pendants. Il ne peut s'agir que d'une œuvre de longue haleine : des contentieux multiséculaires ne peuvent être résolus en l'espace de quelques années.

Notons d'abord que ces nombreux dialogues sont le signe d'une situation décidément nouvelle : l'ère de la controverse est révolue. La théologie a accompli une sorte de révolution à l'égard d'elle-même, révolution qui est un acte de conversion. La controverse avait pour effet de durcir les positions, voire de nourrir le contentieux à travers des processus inconscients d'autojustification. Elle avait tendance à bloquer le domaine des positions théologiques qui peuvent admettre une légitime diversité sur celui des affirmations elles-mêmes de la foi qui requièrent l'unanimité. Incontestablement l'esprit de charité et l'a priori de bienveillance qui président aux nouveaux dialogues permettent une meilleure approche de la vérité. C'est ainsi que nombre de faux problèmes ont été clarifiés par une meilleure appréciation de toutes les diversités qui ne sont pas des contradictions et qui sont le fait normal de traditions historiques et culturelles dans le domaine de l'affectivité religieuse, de la vie liturgique, de la spiritualité et aussi de la thématisation théologique. N'en prenons qu'un exemple : le problème *dogmatique* de la justification par la foi peut être considéré comme résolu, même si ses expressions théologiques restent fort différentes et s'il est loisible à tout théologien de critiquer des systématisations qui ne lui paraissent pas correctes.

Les thèmes qui ont connu les progrès les plus décisifs sont ceux du rapport entre Évangile et Église, c'est-à-dire aussi entre Écriture et Tradition, de l'apostolicité de l'Église et des sacrements. La reconnaissance de la validité des baptêmes est générale entre grandes confessions. La notion de *mémorial sacrificiel*, biblique et traditionnelle, a permis une approche réconciliée du rapport entre l'eucharistie et le mystère de la croix. La mise en valeur de l'épiclèse rend possible une meilleure compréhension de la présence réelle (le principal problème demeurant à ce sujet celui de la permanence de cette présence après la célébration). Dans le domaine des ministères, les convergences grandissent : la fonction structurelle dans l'Église du ministère ordonné, son apostolicité, le don de l'Esprit à l'Église qu'il constitue sont des données de plus en plus largement admises. Même l'épiscopat devient aujourd'hui l'objet d'une réflexion œcuménique très attentive. Il reste que la question des ministères demeure aujourd'hui l'obstacle le plus considérable sur la voie de l'unité. Car il ne peut suffire de retrouver en la matière des convictions communes : il faut les traduire dans les faits à travers des décisions et des actes ecclésiaux de réconciliation, qui ne peuvent être le fruit que d'une profonde conversion du corps des Églises. Ce seuil, celui de l'irréversible, est incontestablement difficile à franchir.

Certains principes président de plus en plus au dialogue : par exemple, celui de l'ordre ou de la « hiérarchie » des vérités de la doctrine catholique, « en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne » reconnu par Vatican II (UR, n. 11). Dans le même esprit, on a pu parler des principes de « concentration christologique » et de « concentration dogmatique » (cf. J. de Baciocchi, *Accords des Dombes et théologie œcuménique*, dans *Istina*, 1974, n. 2, p. 160-179). Ou encore le principe de la solution d'un conflit passe par la purification et la correction d'une visée unilatérale ou partielle, et par l'intégration de données en tension, car il s'agit de « faire droit à *toutes* les exigences foncières et imprescriptibles, dans une vérité commune qui n'est pas en arrière, mais en avant de nous, dans un christianisme plus pur, spirituellement et intellectuellement plus exigeant, plus équilibré aussi » (p. 165).

Le rôle des facteurs culturels et historiques dans la division est également mieux appréhendé. L'appel à l'histoire permet de relativiser ou de situer certaines questions et de cerner avec plus de précision le rapport entre le langage de la foi et la réalité visée par ce langage. Il permet de se libérer du carcan de certaines expressions trop chargées de polémique et de s'engager dans l'élaboration, toujours risquée, d'un langage nouveau au service d'une foi exprimée en commun. L'approche exégétique de l'Écriture passe par des procédures de plus en plus généralement admises. La référence enfin à la « tradition indivise » de l'Église des Pères intervient de manière particulièrement féconde.

Parmi les meilleurs résultats du dialogue doctrinal, il faut aussi compter les traductions œcuméniques de la Bible. La traduction en langue française (TOB, *Nouveau Testament*, Paris, 1972; *Ancien Testament*, 1975) a mis à contribution de nombreux spécialistes de l'Écriture, issus de la francophonie. Par sa qualité et la richesse de ses notes, elle constitue un acte

de foi commune. On connaît la traduction liturgique du *Pater*. Par contre la traduction œcuménique des Symboles des Apôtres et de Nicée-Constantinople a achoppé il y a quelques années, en particulier sur l'expression de « l'Église catholique ». Mais en même temps se fait sentir l'opportunité de l'élaboration de confessions de foi communes (cf. J.-M. Tillard, *Vers une profession de foi commune*, DC, t. 75, 1978, p. 988-992).

Voir *Théologiens au service de l'unité*, dans *Unité des chrétiens*, n. 31, juillet 1978. Nous nous sommes inspiré de ce numéro, en particulier de l'article de J. Desseaux, p. 15-20.

2. **LA VIE DES ÉGLISES : RÉALISATIONS COMMUNES.** — Le dialogue doctrinal, pour indispensable qu'il soit, ne peut suffire à lui seul à la reconstitution de l'unité. Il est lui-même ordonné à la vie ecclésiale, dont il est d'ailleurs un élément. Il s'inscrit aujourd'hui dans un réseau de relations et de réalisations œcuméniques qui intéressent la vie concrète des Églises et se manifestent par une gamme d'activités tous les jours plus large. Nous ne pouvons ici que présenter de manière succincte les principales d'entre elles :

1° Prière et liturgie. — Depuis l'initiative de l'abbé P. Couturier, la semaine de prière pour l'unité des chrétiens (17-24 janvier) est devenue un rendez-vous annuel fréquenté par de nombreuses confessions. Elle donne lieu à des célébrations, échanges de prédication, conférences, campagnes d'action caritative, toutes activités qui ont tendance à s'élargir au-delà de cette unique semaine. La prière publique ou privée (retraites œcuméniques) en commun est sous-tendue par l'inspiration de l'œcuménisme spirituel qui vient de l'abbé Couturier et du P. Maurice Villain (cf. les réseaux de prière du « monastère invisible »). Les communautés religieuses sont, elles aussi, un élément de dynamique œcuménique par leur prière, leurs initiatives et les informations dont elles se font des relais actifs. Du côté protestant, on sait le rôle de la communauté de Taizé, des diaconesses de Reuilly en France, des communautés de Grandchamp et d'Étoy en Suisse, pour ne citer que quelques exemples marquants. Il est remarquable qu'il existe déjà des communautés religieuses inter-confessionnelles (Taizé et Étoy). Du côté catholique, ne mentionnons que quelques lieux français : les Dominicaines de Pellevoisin, le monastère bénédictin du Bec Hellouin, l'abbaye cistercienne des Dombes. Au plan paroissial, on assiste souvent, là où le service mutuel ou le simple bon sens le requièrent, à l'usage commun de la même église par les communautés catholique et protestante, mais aussi à la construction de lieux de culte communs (par exemple le centre œcuménique de Vars).

2° La vie sacramentelle. — De la prière liturgique commune à la célébration des sacrements le pas semble facile à franchir. Et pourtant là gît le point délicat de l'avancée œcuménique, car il met en cause le rapport entre sacrements et foi, sacrements et Église, et donc sacrements et unité. Les traditions orthodoxe et catholique ont toujours posé le principe du refus de toute « *communicatio in sacris* » avec des chrétiens n'appartenant pas à la même Église. La requête protestante est tout autre : elle voudrait que l'hospitalité sacramentelle et particulièrement eucharistique soit pratiquée de manière assez générale entre tous ceux qu'unit un même baptême. Ces positions divergentes reposent sur des conceptions très différentes du mystère de l'Église visible. Mais aussi la dynamique de rapprochement contribue à faire ressentir de manière plus douloureuse les signes de la division qui demeure. Une situation de tension est ainsi créée dans le domaine sacramentel, qui invite à des discernements nouveaux et amène un certain nombre de pratiques dont il nous faut faire le point.

En France depuis quelques années, le baptême des enfants de foyers mixtes donne lieu à des célébrations dont on cherche à souligner la portée œcuménique. Il demeure entendu qu'il ne peut y avoir de baptême, et donc d'incorporation au Christ, sans une incorporation à une communauté ecclésiale visible. C'est donc le ministre d'une Église confessionnellement située qui accomplit le geste sacramentel au nom de celle-ci et reçoit l'enfant dans sa communauté. Mais les foyers mixtes demandent avec insistance que l'unicité du baptême chrétien soit concrètement exprimée par la participation du ministre de l'autre Église à la célébration, par la prise en charge spirituelle de l'enfant au sein des deux communautés, voire par l'inscription du baptême dans un registre de report de l'Église qui ne l'a pas célébré (cf. sur cette question la note du Comité mixte catholique-protestant en France : *Célébration œcuménique des baptêmes d'enfants*, DC, t. 72, 1975, p. 318-320).

Les mariages mixtes deviennent de plus en plus nombreux (en France ils concernent en moyenne 80 % des mariages dont ont à connaître les pasteurs protestants). Ils ne sont plus considérés comme des exceptions dangereuses concédées à regret. La discipline catholique s'est assouplie depuis Vatican II : la dispense de forme canonique peut être accordée pour raison sérieuse et les anciennes « cautions » ont fait place à une déclaration d'intention beaucoup plus nuancée et rédigée par les intéressés. La célébration, tout en maintenant la responsabilité prioritaire d'un ministre, peut associer l'autre à la prière et à la prédication. Elle intervient d'ailleurs le plus souvent au terme d'une préparation pastorale menée avec les deux ministres des Églises intéressées et dans les meilleurs cas débouche sur l'engagement des époux à vivre un approfondissement de leur vie chrétienne et une démarche œcuménique au sein de groupes de foyers mixtes.

Documents récents : Paul VI, Motu proprio *Matrimonia mixta* établissant les normes relatives aux mariages mixtes, DC, t. 67, 1970, p. 452-455. — *Les mariages mixtes*. Nouvelles dispositions pour les diocèses de France, approuvées par l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français (Lourdes, octobre 1970), DC, t. 67, 1970, p. 1123-1132. — *Pastorale commune des foyers mixtes*. Recommandations de l'Église Catholique et des Églises Luthériennes et Réformées en France (nouvelle édition, 1977). — Textes regroupés avec d'autres documents confessionnels et interconfessionnels français et suisses sous le titre *Documents des Églises. Quinze ans de pastorale*, dans la revue *Foyers mixtes*, n. 37-38, oct.-déc. 1977; janv.-mars 1978.

3° L'hospitalité eucharistique. — Depuis une quinzaine d'années, la question de l'hospitalité eucharistique est devenue un point crucial dans les relations œcuméniques. La tradition orthodoxe est actuellement la plus ferme dans le refus, en raison du sens plénier qu'elle a toujours donné à l'eucharistie. Celle-ci est en effet la « manifestation du mystère de la présence réelle du Christ dans son Corps qu'est l'Église, *et par conséquent de la présence réelle de l'Église tout entière en tous temps et en tous lieux dans chaque eucharistie* » (B. Bobrinskoy, *Intercommunion : intransigeance ou générosité, est-ce le vrai dilemne?*, dans *Unité des Chrétiens*, n. 36, 1979, p. 41). Cette conviction doctrinale et spirituelle n'interdit toutefois pas des attitudes pra-

tiques d' « économie » dans des situations locales données où le discernement exercé dans la charité conduit à une ouverture.

La position catholique peut être résumée par ce texte de Vatican II : « Deux principes règlent principalement cette *communicatio* : exprimer l'unité de l'Église; faire participer aux moyens de grâce. Elle est, la plupart du temps, empêchée du point de vue de l'expression de l'unité; la grâce à procurer la recommande quelquefois » (UR, n. 8). Le directoire pour les questions œcuméniques applique ce principe de manière différenciée. Avec les frères orientaux qui ont gardé la plénitude des sacrements, la *communicatio in sacris* peut être permise et parfois recommandée (n. 39-54), en respectant l'avis des autorités de leurs Églises (jusqu'ici seul le patriarcat de Moscou a accepté d'admettre des catholiques aux sacrements, DC, t. 67, 1970, p. 293; décision qui a soulevé quelques protestations au sein de l'Orthodoxie, DC, *ibidem*, p. 398). Avec les frères séparés des Églises d'Occident, le texte du directoire est sensiblement plus restrictif : il envisage leur accès aux sacrements catholiques « en péril de mort ou en cas d'urgente nécessité (dans la persécution, dans les prisons), si le frère séparé ne peut accéder au ministre de sa propre Communion et s'il demande spontanément les sacrements au prêtre catholique, pourvu qu'il exprime une foi conforme à la foi de l'Église catholique quant à ces sacrements, et qu'il soit dans les dispositions voulues. Dans les autres cas de telle ou telle nécessité urgente, que l'Ordinaire du lieu ou la Conférence épiscopale décide. Quant au catholique, dans des circonstances semblables, il ne peut demander ces sacrements qu'à un ministre qui a reçu validement le sacrement de l'Ordre » (n. 55). Depuis lors, plusieurs interventions du Secrétariat romain pour l'unité sont revenues sur ces principes fondamentaux.

Documents romains : Vatican II, Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, n. 8. — Secrétariat pour l'unité des chrétiens, *Directoire pour l'exécution...*, n. 38-63, DC, t. 64, 1967, p. 1086-1090. — *Note du Secrétariat pour l'unité des chrétiens sur l'application du Directoire œcuménique*, DC, t. 65, 1968, p. 1860-1861. — *Déclaration sur la position de l'Église catholique en matière d'eucharistie commune entre chrétiens de différentes confessions*, DC, t. 67, 1970, p. 113-115. — *Instruction sur les cas d'admission des autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Église catholique*, DC, t. 69, 1972, p. 708-711. — *Note sur certaines interprétations de l'instruction sur les cas particuliers d'admission des autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Église catholique*, DC, t. 70, 1973, p. 1005-1006.

Documents français : Comité mixte catholique-protestant, *Déclaration sur les problèmes dits de « l'intercommunion »*, cité *supra*. — *L'hospitalité eucharistique pour les foyers mixtes*, Directives de Mgr Elchinger aux fidèles de Strasbourg, DC, t. 70, 1973, p. 161-169.

Bibliographie : Cardinal Paul Gouyon, *L'intercommunion est-elle possible?*, Paris-Fribourg, 1976. — Mgr A. Le Bourgeois, *A propos de la situation œcuménique en France. Quelques problèmes majeurs. La responsabilité des évêques*, dans *Unité des chrétiens*, n. 34, 1979, p. 41-45.

La position protestante est toute différente. Elle a été exprimée une première fois en France dans l'ordre du jour du Synode national d'Orthez en 1963 : « Pour mieux manifester cette Église ouverte aux hommes, nous nous réjouissons d'accueillir à la communion du Seigneur tous ceux qui, membres ou non de notre Église, veulent s'en approcher en discernant dans la Cène le corps et le sang du Christ ». Le contexte de cette décision ne lui faisait d'ailleurs pas envisager à l'époque la réciprocité. Par la suite, la perspective a été élargie au nom de la conviction théologique que la table du Seigneur n'appartient pas aux Églises et qu'il apparaît impossible d'édicter des règlements pour interdire ou autoriser la participation à l'eucharistie. Le véritable problème est celui de la reconnaissance de la vérité et de la validité des eucharisties célébrées dans les Églises respectives. Comme les Églises issues de la Réforme reconnaissent désormais la vérité de l'eucharistie catholique, des demandes répétées et de plus en plus instantes ont été exprimées, soit de la part des autorités, soit de la part de chrétiens personnellement engagés dans la tâche œcuménique, afin d'être admis à communier à la table eucharistique de l'Église catholique. Dans une perspective de réciprocité, l'invitation adressée aux catholiques à communier à la Cène protestante se fait de plus en plus pressante. Outre ceux déjà évoqués, cette dernière forme d'hospitalité eucharistique pose un problème nouveau, puisque le Concile de Vatican II estime que « en raison surtout de l'absence du sacrement de l'ordre, (ces Églises) n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique » (UR, n. 22).

La même requête a été exprimée par M. A. Chevallier au pape Jean-Paul II lors de la rencontre de ce dernier avec les autorités non catholiques en France le 31 mai 1980 : « Est-il légitime de refuser l'accès à la table du Seigneur à ceux qui n'en partagent pas totalement les définitions doctrinales? ... La séparation des chrétiens, lorsqu'il s'agit de recevoir humblement le don du Christ, apparaît incompréhensible et insupportable à des fidèles toujours plus nombreux, en particulier aux jeunes générations. Comment pouvons-nous arrêter la générosité de Dieu aux limites de nos interprétations? » (DC, t. 77, 1980, p. 658).

Pour se faire une idée exacte de la question, il ne suffit pas de préciser les positions encore très divergentes des Églises, il importe de prendre aussi en compte la qualité spirituelle du désir ressenti avec force par de nombreux chrétiens de poser le signe d'une communion eucharistique au-delà des frontières visibles de leur Église. Il y a d'abord le cas des foyers mixtes qui supportent très douloureusement de ne pouvoir, malgré leur mariage chrétien, participer à la même célébration eucharistique, surtout en certaines solennités marquantes. Il y a aussi celui des groupes œcuméniques qui, après un long cheminement de réflexion dans la foi eucharistique, désirent vivre comme une grâce et un don certaines expériences d'hospitalité, dans l'espérance de l'unité à venir. Ces désirs ont donné lieu ici ou là à des excès, à des eucharisties dites « sauvages », voire à quelques cas d'inter-célébrations. Il y a aussi là un risque réel de relativisme ecclésial, qui est le fait de ceux qui estiment que la séparation des Églises, dans l'état actuel des choses, n'a plus de raison d'être. De fait, dans la mentalité culturelle contemporaine, la position protestante entraîne assez spontanément l'adhésion, alors que les convictions orthodoxe et catholique, fondées sur une ecclésiologie plus exigeante, sont beaucoup plus difficiles à justifier. Mais, quoi qu'il en soit des ambiguïtés incontestables des requêtes d'hospitalité eucharistique, il n'est pas possible de les rejeter purement et simplement sans se demander dans quelle mesure elles sont habitées par l'Esprit qui pousse à l'unité.

Proposons pour finir quelques critères catholiques qui tiennent compte à la fois de la position de fond des

Églises et de la situation œcuménique actuelle en ce qu'elle a de meilleur. L'hospitalité eucharistique ne peut en aucun cas constituer une solution générale sur la voie de l'unité. Elle ne saurait donc devenir une habitude, moins encore une mondanité religieuse. Elle est parfois possible à titre de geste exceptionnel, ayant valeur d'anticipation de la communion ecclésiale à retrouver, et accompli dans la foi humble et la prière pour que l'eucharistie fasse l'Église une. Elle suppose et requiert, outre une foi commune au mystère eucharistique (à ne pas confondre avec l'expression théologique de cette foi), un authentique désir spirituel jailli soit d'une situation de nécessité extérieure, soit d'une nécessité plus intérieure consécutive à un engagement concret et responsable dans la marche vers l'unité. Elle doit être le fait enfin d'une décision de liberté prise en conscience, mais aussi en Église, à la lumière des directives générales et de la jurisprudence légitime auxquelles celles-ci donnent lieu. C'est pourquoi le discernement de la fécondité de ce qui se vit en la matière est encore en sursis. Cette fécondité dépendra de la vérité dans l'Esprit de la démarche de tous.

4° Échanges institutionnels. — Les relations œcuméniques entre les Églises ne sont plus occasionnelles : elles sont devenues institutionnelles. La présence d'observateurs dans les grandes instances ecclésiales des diverses confessions est une réalité courante. Chaque confession a mis en place un organisme chargé de se pencher sur les questions œcuméniques et d'entretenir le dialogue. Dans beaucoup de pays, il existe des comités mixtes permanents, chargés de traiter des problèmes communs posés soit par les événements du monde, soit par les relations pastorales. Il existe ainsi en France trois comités mixtes : catholique-protestant, catholique-anglican, catholique-orthodoxe. Dans certains endroits, de tels comités deviennent de véritables conseils d'Église, actuellement encouragés par le Secrétariat romain pour l'unité. Les rencontres entre les autorités tendent à devenir régulières (cf. Secrétariat pour l'unité, *La collaboration œcuménique au plan national, régional et local*, DC, t. 72, 1975, p. 663-677).

L'enseignement de la foi donne également lieu à des activités communes. Au plan théologique il existe à travers le monde plusieurs instituts œcuméniques. En France, c'est l'Institut supérieur des Études œcuméniques (ISEO), dépendant de l'Institut Catholique de Paris et auquel participent orthodoxes et protestants. Au plan paroissial, la collaboration pastorale s'étend à de nombreux domaines. Outre les échanges de prédication déjà signalés, on assiste à la mise en place de catéchèse largement commune, soit que des responsables locaux mettent en commun leurs ressources afin de dispenser une meilleure catéchèse aux enfants, soit que des foyers mixtes, très attentifs à ce que leurs enfants dépassent le plus possible la division confessionnelle, organisent dans leur premier âge une catéchèse œcuménique. D'autre part, de nombreux jumelages œcuméniques de paroisses ou de diocèses développent les relations entre chrétiens de confessions et de pays différents (par exemple, le jumelage de la cathédrale Saint-Sernin de Toulouse et de la cathédrale anglicane de Manchester).

Plus ou moins reliés aux paroisses, de nombreux « groupes œcuméniques » se sont créés, dans lesquels des chrétiens, à travers des rencontres régulières, apprennent à se connaître, à s'aimer et à échanger sur la Bible et sur la foi. Parmi les plus actifs d'entre eux il faut compter les groupes de foyers mixtes qui, aidés de deux ministres, abordent les problèmes posés par leur vie de foi, leur vie conjugale et l'éducation de leurs enfants. Les foyers mixtes constituent un « tissu conjonctif entre les communautés chrétiennes » (R. Beaupère). Plus récemment le mouvement du renouveau (dit souvent « charismatique »), d'origine américaine, s'est largement répandu en Europe pour devenir un lieu de rencontre dans la prière entre chrétiens séparés.

Il n'est pas déplacé de parler ici des activités multiformes de la communauté de Taizé : Taizé, pôle d'attraction des jeunes et lieu de la célébration du Concile des jeunes, est devenu une quasi-institution œcuménique. La « dynamique du provisoire » du Frère Roger Schutz s'exprime dans une forme originale de vie religieuse, dans la formation spirituelle de tous ceux qui sont accueillis, dans la recherche théologique, et dans nombre d'initiatives internationales où le domaine de la charité n'est pas oublié.

Signalons surtout trois revues qui permettent de suivre en France les différents aspects de la vie œcuménique : *Unité des chrétiens*, revue fondée en 1971, qui présente des dossiers très documentés, — *Unité chrétienne* (Pages documentaires Unitas), — *Foyers mixtes*, revue fondée en 1969.

5° Action caritative. — L'action caritative est depuis déjà longtemps et continue d'être aujourd'hui un lieu privilégié de témoignage évangélique donné en commun par les chrétiens encore séparés. Il s'agit aussi, en beaucoup de cas, d'une action pour la justice, là où les droits de l'homme sont méconnus pour des raisons raciales, économiques ou politiques. La liste des prises de position communes et des initiatives face à des situations inadmissibles ou à des urgences particulières est déjà longue.

Action caritative et action pour la justice, aux frontières imprécises, s'exercent au plan international (aide au Tiers-monde, campagnes de solidarité à l'occasion de catastrophes, lutte contre la ségrégation raciale, etc.), au plan national (en France la CIMADE, organisme d'origine protestante, est devenue une réalité œcuménique, collaborant souvent avec le Secours Catholique), et au plan local (aide aux migrants, aux vieillards, quêtes diverses, etc.). Plus récemment s'est constituée l'Association des chrétiens contre la torture (ACAT) qui, en liaison avec *Amnesty International*, multiplie les initiatives au profit de tous ceux qui sont victimes d'emprisonnement injustifié et de sévices, sous quelque régime que ce soit. Dans un autre domaine le service S.O.S.-Amitié, organisme de réponse au téléphone aux isolés et à tous ceux qui dans leur détresse ont besoin de la présence et du réconfort d'une voix amie, est lui aussi d'origine œcuménique. Nous ne pouvons ici qu'évoquer ce qui pourrait constituer un long chapitre des relations œcuméniques.

A travers la trame multiforme de ces relations, le tissu même d'un peuple de Dieu surmontant ses divisions se reconstitue maille à maille. Il ne s'agit pas encore d'une pleine communion, mais d'une *symbiose* grandissante qui représente une conversion radicale des attitudes. Autrefois les chrétiens divisés vivaient sous le régime de la séparation et pensaient : nous sommes avant tout séparés, bien qu'un certain fond chrétien nous unisse. Aujourd'hui « l'expérience de la génération actuelle est bien différente : elle prend conscience non de la désunion, mais de l'union, non de ce qui sépare, mais de ce qui unit... Il y a là une nou-

velle expérience, un nouveau fait auquel la théologie doit réagir » (P. Duprey, dans *Unité des chrétiens*, n. 16, 1974, p. 10). Cette nouvelle expérience pousse à faire ensemble tout ce qui peut l'être et désire donner une figure concrète à la part d'unité déjà retrouvée. Le langage officiel du pape Paul VI ne parlait-il pas des frères séparés comme de « ceux avec lequels ne nous unit pas encore une communion parfaite » (Message pascal de 1972, DC, t. 69, 1972, p. 352)?

Cette symbiose grandissante ne doit pas donner l'illusion : des pas décisifs restent à franchir pour parvenir à la communion parfaite et à l'unité. Mais ces réalisations multiples donnent à l'œcuménisme sa chair et son sang. Sans elles, le mouvement œcuménique risquerait de rester une affaire cérébrale entre théologiens et une affaire de négociations entre autorités. Grâce à elles, il est action de l'Esprit dans l'ensemble du peuple de Dieu en devenir de conversion.

Faut-il dès lors parler de stagnation? Il est certain que les dix années qui ont suivi Vatican II ont été marquées d'un enthousiasme et d'une espérance exceptionnels. Tant de choses se sont passées, impensables quelques années plus tôt, qu'elles ont pu faire croire que l'unité était à portée de main et qu'elle se réaliserait dans l'espace d'une génération. Cela reste une vue humaine. On se rend compte aujourd'hui que la route risque d'être encore très longue. Un « tassement » est donc inévitable. Mais l'essentiel est ailleurs, dans la réalité prometteuse d'un mouvement qui vient de l'Esprit. Et ce mouvement est suffisamment avancé pour que, dès aujourd'hui, on s'interroge sur la figure que pourra prendre l'unité recomposée.

3. PROSPECTIVE : LES MODÈLES D'UNITÉ. — L'unité sera un don de l'Esprit de Dieu et elle se réalisera « dans le temps et par les moyens que le Christ voudra », selon l'expression de l'abbé Couturier. Sa forme est donc encore aujourd'hui largement imprévisible. Mais le travail de l'homme consiste à s'ouvrir à cette action de Dieu et à une meilleure compréhension de sa volonté; c'est pourquoi une « futurologie » des *modèles* ou *figures* de l'unité à venir n'est pas sans intérêt, car elle permet de lever beaucoup de confusions et de sortir de certaines illusions. Elle est déjà une invitation à la conversion. Suivant leurs traditions et leurs ecclésiologies respectives, en effet, les diverses Églises pensent encore l'unité de manière divergente et ne mettent pas toujours les mêmes réalités sous les mêmes mots.

Deux points semblent déjà clairs. D'abord l'image catholique classique du « retour au bercail » doit être écartée. Les frères séparés d'Orient et d'Occident ne peuvent l'accepter et l'Église catholique reconnaît qu'elle ne peut plus être la sienne. Elle suppose en effet que les torts sont tous du même côté et que seuls « les autres » ont à se convertir. Elle fait fi de l'histoire en rêvant à un retour au *statu quo ante*, sans s'interroger sur la signification des schismes. Elle risque d'être l'expression d'une certaine volonté de puissance. L'unité à recevoir et à faire est en avant de nous tous et requiert l'humble conversion de tous. Le tournant de cette conversion a été largement amorcé du côté catholique à Vatican II et poursuivi par les gestes de Paul VI : sa demande de pardon aux frères séparés pour les fautes historiques de l'Église catholique, ses rencontres avec Athénagoras, son geste spontané de baiser les pieds du représentant du patriarche Dimitrios.

Un second point rassemble aussi un large consensus : l'unité à rechercher n'est pas l'uniformité. Elle n'exige pas la normalisation des formes d'organisation, des traditions liturgiques, spirituelles et théologiques, bref de tout ce qui fait la variété (« *circumdata varietate* ») de la tunique sans couture du Christ. Mieux encore, seule la véritable unité « catholique » (au sens ancien et non confessionnel du terme) permet de faire place aux légitimes différences. « L'unité et la différence des deux aspects du christianisme dont il est ici question, disait J.-A. Moehler au 19e siècle, ont leur fondement dans l'Église; ils en sont deux états différents. Cela explique leur unité dans la diversité et en même temps nous indique la manière dont elles peuvent et doivent s'accorder » (*L'Unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, coll. Unam Sanctam 2, Paris, 1938, p. 125). Plus loin, le même auteur fait ce reproche à l'hérésie sectaire : « Ne supportant pas de différences, elle n'a pas d'unité et, n'ayant pas d'unité, elle n'admet pas de différences... Une simple différence n'est telle que par rapport à une autre avec laquelle elle coexiste dans la même unité » (p. 145-146).

Le nœud de la question est en fait de reconnaître en vérité et en commun ce qui est de l'ordre de l'unanimité et de l'unité et ce qui ressortit aux diversités légitimes (qui se tournent facilement en oppositions, comme le notait encore Moehler). Dans l'attente des apports du Concile pan-orthodoxe actuellement envisagé, précisons les orientations présentes du Conseil œcuménique des Églises d'une part et de l'Église catholique d'autre part :

1° LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES. — En suivant l'analyse du professeur luthérien Harding-Meyer (*Les modèles d'unité que nous trouvons actuellement dans l'Église*, dans *Unité des chrétiens*, n. 27, 1977, p. 16-21), on peut distinguer deux groupes principaux de modèles d'unité, celui de la *communauté conciliaire*, celui de la *communion ecclésiale* et de la *diversité réconciliée*.

Le premier type de modèle a fait l'objet d'un rapport lors de la 5e Assemblée du COE à Nairobi en 1975 : « L'Église une doit être envisagée comme une communauté conciliaire d'Églises locales, elles-mêmes authentiquement unies. Dans cette communauté conciliaire, chaque Église locale possède, en communion avec les autres, la plénitude de la catholicité et rend témoignage de la même foi apostolique; elle reconnaît donc que les autres Églises font partie de la même Église du Christ et que leur inspiration émane du même Esprit... Elles sont liées entre elles par un même baptême et une même eucharistie; elles reconnaissent mutuellement leurs membres et leurs ministères » (n. 3; DC, t. 73, 1976, p. 167). Mais « cette unité complète et organique » n'est pas « monolithique » (n. 4) : elle entretient et protège les dons particuliers de chaque Église. Dans sa conception la plus forte elle engage « l'abandon des identités confessionnelles » (n. 14, p. 170) qui doivent faire place à l'unité d'un seul corps. Une telle unité organique doit donc revêtir une visibilité concrète et posera inévitablement la question d'un ministère de cette unité. Mais unité organique ne signifie pas organisation unique.

L'autre groupe de modèles prend les noms de « communion ecclésiale », d' « union corporative » ou de « diversité réconciliée ». Un exemple de « communion ecclésiale » est donné par les Églises luthéro-réformées qui ont souscrit à la Concorde de Leuenburg (1971) : les Églises intéressées se déclarent en accord dans la

compréhension de l'Évangile et en communion entre elles quant à la prédication et à l'administration des sacrements. Elles reconnaissent mutuellement leurs ordinations et acceptent l'inter-célébration. Elles ont la conviction qu'elles font partie ensemble de l'unique Église de Jésus-Christ. Plus lâche encore que le précédent est le modèle de la « diversité réconciliée » : les Églises estiment que l'héritage confessionnel multiforme est une richesse à conserver. L'uniformisation de la foi et des constitutions ecclésiales n'est pas nécessaire. Il existe donc une unité faite d'une diversité réconciliée. A la limite, ce modèle peut devenir « la description de la persistance de la coexistence de groupes confessionnels séparés ». Une tradition protestante encore forte reste accueillante à une telle visée. Mais, à l'intérieur même de ce groupe de modèles, des nuances importantes existent et parfois les mêmes expressions visent une figure d'unité aux exigences bien différentes.

2° L'Église catholique. — Par conviction ecclésiologique profonde, l'Église catholique est favorable à un modèle exigeant de « communauté conciliaire » comportant une unité organique. Cette perspective est déjà chez elle le fruit d'une conversion et du passage d'une ecclésiologie de type « pyramidal » (compte tenu de la simplification outrancière que véhicule ce terme) à une ecclésiologie de communion et à la remise en valeur de l'ecclésiologie de l'Église particulière. L'Église catholique se comprend elle-même comme une communion d'Églises particulières, communion à laquelle préside le collège épiscopal, lui-même trouvant la figure visible de son unité dans l'évêque de Rome. Quoi qu'il en soit des organisations concrètes, cette donnée appartient à la « structure » de l'Église. A cette lumière, les relations entre les Églises particulières catholiques et les autres Églises peuvent se comprendre comme des relations de communion partielle entre Églises locales qui ne se reconnaissent pas encore pleinement comme véritables Églises du Christ, mais cheminent vers cette reconnaissance par la voie de la conversion et de la réconciliation. Autrement dit, la distinction entre Église universelle, Corps visible du Christ, et Églises confessionnelles séparées est une réalisation incomplète et anormale, pécheresse par le fait des hommes, de la distinction tout à fait fondamentale en ecclésiologie entre Église universelle et Églises particulières. L'expression de « communauté conciliaire », elle-même l'écho de l'ecclésiologie orthodoxe, exprime donc une visée très convergente.

Reste à préciser le contenu de l'unité rendant possible la communauté conciliaire. D'une manière encore formelle on peut dire : il comporte la profession commune d'une même foi, la célébration commune des mêmes sacrements, présidée par des ministres eux-mêmes sacramentellement établis dans la succession apostolique. Toute Église particulière doit recevoir la figure de son unité en la personne de son « épiscope », la collégialité épiscopale exprimant et assurant l'unité conciliaire de toutes les Églises, sous la présidence d'un ministre de l'unité et de la charité de l'Église universelle.

Cette description reste encore formelle, puisque les difficultés jaillissent en chacun de ses éléments : en quoi consiste la profession d'une même foi? Quelles sont les conditions nécessaires à la célébration des mêmes sacrements? Etc. Sur chaque point doit être précisé ce qui appartient à la nécessaire unanimité et ce qui ressortit aux diversités légitimes. Dans les identités confessionnelles doit mourir tout ce qui est le signe de la séparation, de la fermeture égoïste, de l'unilatéralisme et donc de l'appauvrissement de la foi et de la vie chrétienne; mais doit continuer à vivre toute teinte de l'arc-en-ciel appartenant à la lumière chrétienne. Pour « l'unité que nous cherchons » (cf. P. Duprey, dans *Unité des chrétiens*, n. 27, 1977, p. 22-27), toutes les Églises sont invitées à une démarche de conversion, et très particulièrement l'Église catholique à la mesure même de sa responsabilité dans le ministère de l'unité de toute l'Église.

Conclusion. — Deux mots ont été les refrains de cet article : conversion et réconciliation. Car il ne saurait y avoir de réconciliation des chrétiens dans l'Église une sans conversion mutuelle qui est en même temps une conversion commune au Dieu un et à l'unique Christ. Le chemin déjà parcouru par le mouvement œcuménique en est une illustration frappante; les pas décisifs qui sont encore à franchir nous en rappellent l'exigence. « Il n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion intérieure » (UR, n. 7). Telle est, si l'on peut dire, la « spiritualité » du mouvement œcuménique.

Il est possible de faire le point des conversions déjà accomplies, ou tout au moins déjà engagées, car elles sont sans cesse à revivre et à vivre de manière plus large par le peuple des Églises. Tout a commencé par la *conversion du cœur* qui a donné lieu à un premier œcuménisme de la charité : redécouverte de la commune qualité de chrétiens, attitude fraternelle et amicale, prière commune, services mutuels. Ce fut l'œcuménisme des grands pionniers et il a trouvé son geste symbolique dans le baiser de paix échangé entre Athénagoras et Paul vi. Sur cet œcuménisme des retrouvailles s'est vite greffé celui du dialogue doctrinal, porté par la *conversion de l'intelligence*, car la charité ouvre à la vérité. Nous en avons montré plus haut les résultats impressionnants. Cette conversion doit encore déboucher sur une *conversion des mentalités*, c'est-à-dire de cette cristallisation des attitudes de l'intelligence qui se produit dans tout groupe social. Déjà se trouve engagée aujourd'hui la *conversion à la symbiose* qui à travers la multiplicité voulue des activités communes reconstitue peu à peu un vivre ensemble qui est déjà une communion partielle.

Le mouvement œcuménique se trouve placé désormais devant le seuil crucial d'une nouvelle conversion, que l'on peut appeler *conversion confessionnelle ou ecclésiale*. Nous voulons dire par là la mort au caractère pécheur des identités confessionnelles et le passage à la vie dans l'unité ecclésiale visiblement recomposée. Jusque là le point de non-retour n'est pas encore atteint. Il s'agit d'une conversion qui doit intéresser à la fois le corps des Églises et leurs autorités : elle ne saurait être le fait de quelques-uns seulement. Elle doit donner lieu à un certain nombre de décisions et à des actes de réconciliation portant sur la foi, la vie et la structure de l'Église. Car il s'agit de reconstituer progressivement dans l'unité tous les signes et réalités qui appartiennent au mystère de l'Église : une telle réconciliation aura donc une dimension sacramentelle. Pour qu'elle soit possible en vérité chaque confession doit discerner le domaine des *sacrifices impossibles* (la fidélité imprescriptible à l'exigence évangélique) de celui des *sacrifices inutiles* (ceux qu'il ne faut pas exiger de ses frères et qui recouvrent la large zone des différences compatibles avec l'unité) et surtout de celui des *sacrifices*

nécessaires (ceux qui sont à accomplir sur nous-mêmes et qui correspondent à notre part dans le péché de division).

Si, à vues humaines, compte tenu de l'égoïsme des hommes, l'unité peut sembler avoir peu de chances de se réaliser un jour, au regard de la foi et de l'espérance que donne le Seigneur, eu égard aux progrès inespérés que nous venons de vivre, nous pouvons nous tenir dans l'attitude du veilleur tendu vers l'aurore qui se lèvera immanquablement.

Bernard Sesboüé.

ŒCUMÉNIUS, exégète grec, 6e siècle. — 1. *L'auteur.* — 2. *L'œuvre.* — 3. *Exégèse.*

1. L'auteur. — Œcuménius vécut au 6e siècle. Il écrit « plus de cinq cents ans » après l'auteur de l'*Apocalypse* (éd. Hoskier, p. 32); plus de cinq cents ans, mais pas beaucoup plus, car il date l'*Apocalypse* du règne de Domitien (p. 39), et deux lettres de Sévère d'Antioche (mort vers 538) lui sont adressées. De plus son *Commentaire de l'Apocalypse* est déjà cité dans un manuscrit syriaque du 7e siècle. Il fut comte d'Isaurie, philosophe et rhéteur, monophysite et partisan de Sévère d'Antioche. Il faut le distinguer de l'évêque de Tricca du même nom qui vécut en Thessalie au 4e siècle.

2. L'œuvre. — Œcuménius est l'auteur d'un *Commentaire de l'Apocalypse* retrouvé au début du siècle par F. Diekamp et édité par H. C. Hoskier, *The Complete Commentary of Œcumenius on the Apocalypse*, Univ. of Michigan, Ann Arbor, 1928. Cette édition, controversée dans ses choix, reste cependant utilisable car son apparat critique est très soigneux (cf. J. Schmid, *Der Apokalypse-Text des Oikumenios*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 935, n. 1). Il faut la compléter par F. Diekamp, *Neues über die Handschriften des Oikumenios-Kommentares zur Apokalypse*, *ibidem*, t. 10, 1929, p. 81-84; J. Schmid, *Zur Textüberlieferung des Oikumenios-Kommentars zur Apokalypse*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 19, 1931, p. 255-256.

Par contre, les commentaires sur les *Actes* et les *Épîtres* publiés sous le nom d'Œcuménius en PG 118-119 sont des chaînes anonymes du 8e siècle (cf. K. Staab, *Die Pauluskatenen...*, Rome, 1926, p. 93-212). On y trouve cependant des gloses qui viennent de lui. Transcrivant en effet des extraits d'homélies de Jean Chrysostome sur les épîtres pauliniennes, Œcuménius y avait ajouté ici ou là ses propres réflexions : il s'agit ordinairement de brèves remarques; parfois cependant l'exposé se développe davantage, par exemple sur *Rom.* 5, 12-19 (péché originel), sur 1 *Cor.* 7, 25-31 (mariage et virginité). Ces fragments, augmentés d'après divers mss., ont été rassemblés par K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Neutestamentliche Abhandlungen 15), Münster, 1933, p. 422-469; cf. introd., p. xxxvii-xl.

Quant au commentaire sur l'*Apocalypse* édité par J. A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, t. 8, Oxford, 1844, p. 497-582, ce n'est qu'un résumé d'André de Césarée (pseudo-Œcuménius).

3. Exégèse. — Le *Commentaire de l'Apocalypse* est la première explication suivie de ce texte dans la patristique grecque. Œcuménius toutefois est un auteur malchanceux : l'édition de son livre au 6e siècle rencontra des difficultés, dues peut-être à ses tendances monophysites (p. 260), et si André de Césarée (562-637) l'a largement utilisé, c'est sans jamais citer son nom. L'intérêt de ce commentaire n'est cependant pas négligeable.

Aux yeux d'Œcuménius, l'*Apocalypse* est l'œuvre de Jean l'apôtre et l'évangéliste. Son authenticité est garantie par l'autorité des Pères antérieurs (p. 30, 259), mais plus encore par les rapprochements qu'Œcuménius s'efforce de faire entre l'enseignement et l'imagerie de l'*Apocalypse* et des *Évangiles* (p. 51, 56, 58, 67, etc.). L'*Apocalypse* est une prophétie totale englobant toute l'histoire, passé, présent et avenir.

L'exégèse d'Œcuménius part d'un principe également présent dans la tradition occidentale, notamment chez Victorin de Pettau et Ticonius : l'*Apocalypse* étant une vision, l'ordre chronologique y est souvent bouleversé (p. 179), et plusieurs visions peuvent revenir sur les mêmes événements. Œcuménius toutefois manifeste un souci plus net de montrer une progression entre les visions et de comprendre le plan de l'Apocalypse (p. 128, 148-149, 213). Sa volonté d'intégrer l'explication de chaque détail dans une saisie d'ensemble des visions paraît plus grande encore que chez Ticonius.

Dans le détail, ses interprétations sont souvent très différentes de ce qu'on trouve dans la tradition occidentale : les quatre animaux sont les quatre éléments et non les quatre évangélistes; le livre scellé n'est ni l'Écriture ni le livre des destinées du monde, mais la mémoire de Dieu où sont inscrits les noms des hommes. Les empereurs romains mentionnés à propos d'*Apoc.* 17, 10 sont fort différents de ce qu'on trouve ailleurs (il nomme Valérien et Dioclétien). L'interprétation du chiffre de la Bête diffère également : les noms de l'Antéchrist qui y correspondent sont Lampetis et Benedictos, en plus de Titan qui est passé dans la tradition occidentale par Irénée et Hippolyte.

Cette originalité d'Œcuménius apparaît même par rapport aux autorités grecques qu'il allègue, et c'est ce qu'une étude systématique de ses sources devra nous dire. Il est en tout cas certain que nous avons ici non une simple chaîne, mais un commentaire digne de ce nom.

J. Schmid, *Die griechischen Apokalypse-Kommentare*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 19, 1931, p. 228-254, et *Oikumenios*, LTK, t. 7, 1962, col. 1122-1123; on trouvera dans ce dernier article la bibliographie antérieure, à laquelle il faut ajouter : Fr. Overbeck, *Die Scholien des Œkumenius zur Apokalypse*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 7, 1864, p. 192-201. — R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, DBS, t. 1, 1928, col. 1211-1214, 1228-1230 (son hypothèse d'un second Œcuménius évêque de Tricca au 10e siècle est aujourd'hui abandonnée). — EC, t. 5, 1960, col. 63 (É. Peterson). — H. G. Beck, p. 417-418. — CPG 3, 1979, n. 7470-7475; 4, 1980, C 165. — DS, t. 3, col. 249; t. 7, col. 1924; t. 9, col. 1195.

Martine Dulaey.

OETINGER (Frédéric-Christophe), piétiste luthérien, 1702-1782. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Né à Göppingen en Wurtemberg le 6 mai 1702, Friedrich Christoph Oetinger fut, de 1717 à 1720, élève au séminaire inférieur protestant de Blaubeuren, où il fit la connaissance d'August Hermann Francke lors de sa venue dans la ville en 1717; il passa ensuite au séminaire de Bebenhausen (1720-1722). De 1722 à 1727 il étudia la théologie à l'université de Tübingen, comme boursier du séminaire supérieur de la ville; il obtint, en 1725, le titre de maître en philosophie.

Entre 1732 et 1738, avec des interruptions, il fut répétiteur au séminaire de Tübingen dont il avait été boursier, puis devint pasteur à Hirsau (1738), à Schnaitheim (1743), à Walddorf près de Tübingen (1746). Il fut nommé en 1752 surintendant (doyen) à Weins-

berg et en 1759 à Herrenberg. Conseiller ducal du Wurtemberg en 1765, il devint prélat et abbé protestant de l'ancien couvent de Murrhardt et y fut intronisé en 1766. C'est là qu'il mourut le 10 février 1782.

Dès avant ses études universitaires, Oetinger eut connaissance du courant de pensée des « inspirés » groupés autour de Johann Friedrich Rock (1678-1749). Pendant ses études théologiques à Tübingen, il fut d'abord disciple de Leibniz (DS, t. 9, col. 548-557) et de Christian Wolff, mais un fabricant de poudre de la ville, Johann Kaspar Obenberger (1673-1744), l'amena à s'attacher à la pensée de Jakob Böhme (DS, t. 1, col. 1745-1751; voir, entre autres, l'ouvrage d'Oetinger, *Auffmunternde Gründe zu Lesung der Schrifften J. Bœhmens*, Francfort-Leipzig, 1731). Il s'adonna en outre à des études rabbiniques et patristiques; parmi les Pères, il apprécia spécialement Macaire (= Pseudo-Macaire; DS, t. 10, col. 20-43) et saint Augustin, en particulier son *De spiritu et littera*.

Oetinger fit deux voyages importants; au cours du premier (1729-1731), il fit la rencontre à Francfort/Main du savant cabaliste juif Koppel Hecht, à Berleburg celle des spiritualistes mystiques J. K. Dippel et Charles-Hector de Saint-Georges de Marsay (DS, t. 10, col. 657), à Iéna, celle du frère morave A. G. Spangenberg; *Magister legens* à Halle, il y rencontre G. A. Francke; en 1730 à Herrnhut, il fit la connaissance de N. L. de Zinzendorf, vis-à-vis duquel par la suite il prendra ses distances sous l'influence de Johann Albrecht Bengel. Son second voyage (1733-1737) le ramena à Herrnhut (1733-34) et à Halle.

Théosophe, Oetinger est caractérisé par l'effort de synthétiser un savoir encyclopédique, effort qui sera poursuivi sans répit : non seulement la théologie et la philosophie — en y comprenant une interprétation chrétienne de la cabale —, mais encore les sciences de la nature (surtout l'alchimie et la physique d'Isaac Newton), la médecine, les mathématiques, la musique, le droit, sont appelés à fonder sa *philosophia sacra*, laquelle en retour assure la cohérence de cette diversité encyclopédique. C'est dans cette optique qu'il présente la vie de Dieu, pour autant qu'il se révèle à l'homme, et celle de la création, multiplicité ordonnée dans l'unité : tout, dans le plan de salut de Dieu, se tient dans une cohésion de sympathie : le supérieur et l'inférieur, le ciel et la terre, l'invisible et le visible, l'esprit et le corps, l'intérieur et l'extérieur, les paroles et les œuvres de Dieu dans la nature et dans l'histoire, le livre de l'Écriture (interprétée de façon très littérale dans le sens du réalisme biblique de Bengel) et le livre de la nature. Toutefois Dieu lui-même et sa Parole gardent la « supériorité » (Oetinger emploie le mot français) : Dieu est comme la vie indissoluble et la source de toute vie, distinct de la création.

2. Œuvres. — La haute estime d'Oetinger pour la mystique catholique se manifeste dans l'intérêt qu'il a porté à la carmélite Marie de Sainte-Thérèse (ou Marie de la Rose, † 1717; DS, t. 10, col. 533-534); son ouvrage *Die Verklärung Jesu in seiner Braut... durch ein ... Exempel des Lebens der Seeligen Maria de la S. Thérèse, Nebst einem Herrlichen Auszug Ihrer Briefe...* (Francfort, 1734) reprend en abrégé les deux livres de l'abbé Charles de Brion : *La vie de la très-sublime contemplative sœur Marie...* (Paris, 1720) et ses *Lettres spirituelles* (2 vol., Paris, 1720).

Faisant le pendant de cet ouvrage, mais cette fois du point de vue de la mystique évangélique, Oetinger édita un *Abriss Der Evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt* (Francfort-Leipzig, 1735; nouv. éd. sous le titre *Das Leben der Seeligen Maria de la S. Thérèse, Zweiter Theil, ibidem*, 1737; éd. trouvée par M. Weyer-Menkhoff).

Parmi les autres ouvrages d'Oetinger, nous relevons : *Inquisitio in sensum communem et rationem*, Tübingen, 1752 : seule éd. complète; 1753, reprise en fac-simile, avec introd. de H.-G. Gadamer, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964; Heilbronn, 1753; version populaire, Stuttgart, 1754 : *Die Warheit des Sensus Communis*. Ces deux livres mettent en relief l'importance du sens commun de la vérité, prérationnel.

Dans le genre de l'utopie sociale, *Die Güldene Zeit* (sections 1-3, Francfort-Leipzig, 1759-1761; avec un supplément de philosophie naturelle : *Die Philosophie der Alten wiederkommend in der güldenen Zeit*, 2 parties, *ibidem*, 1762) plaide en faveur d'un ordre social plus juste, à la recherche d'un idéal d'égalité, de communauté des biens et de liberté.

A propos de la cabale, l'œuvre majeure d'Oetinger, *Offentliches Denckmahl Der Lehr-Tafel einer weyl. Würtembergischen Princessin Antonia* (Tübingen, 1763), à laquelle Karl Friedrich Harttmann † 1815 (plus tard professeur de Fr. Schiller) a collaboré, est une sorte d'exposé kaléidoscopique sur la cabale, les sciences de la nature et la philosophie de l'époque; l'éd. de Stuttgart, 1858, se trouvait dans la bibliothèque de l'écrivain Hermann Hesse.

Systématique, la *Theologia ex idea vitae deducta* (Francfort-Leipzig, 1765) s'efforce de présenter méthodiquement la théologie de la nature en se fondant sur la Bible et en l'organisant à partir de l'idée de vie.

Swedenborgs und andere Irrdische und himmlische Philosophie (2 parties, Francfort-Leipzig, 1765; 2e éd. [1773], dont Goethe posséda un exemplaire; Francfort, 1776); donne, entre autres, des extraits des *Arcana coelestia* de Swedenborg.

Procopii Divisch... längst verlangte Theorie von der meteorologischen Electricite (Tübingen, 1765; Francfort-Leipzig, 1768) contient la traduction allemande de la *Magia naturalis* du prémontré Prokop Diviš † 1765, et une appréciation théologique d'Oetinger.

Die Eulerische Und Frickerische Philosophie Ueber Die Music (Neuwied, 1767; éd. critique par R. Breymayer dans *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, t. 76, 1976, p. 130-145-175) souligne l'importance de la dissonance à côté de la consonance en musique.

Die Metaphysic in Connexion mit der Chemie (Schwäbisch Hall, [1770]); l'ouvrage se trouvait dans les bibliothèques de Susanna Catharina von Klettenberg, du philosophe Moses Mendelssohn, de J. G. Herder et de W. A. Mozart.

Dans le *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch* de 1776, p. 407 (reprographie avec préface de D. Tschižewskij, Hildesheim, 1969; trad. russe, *Biblejskij i emblematičeskij slovar'*, [Moscou, 1786]), se trouve la célèbre sentence d'Oetinger : « La corporéité est la fin des œuvres de Dieu ».

On trouvera des bibliographies dans : G. Mälzer, *Die Werke der württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts. Verzeichnis der bis 1968 erschienenen Literatur*, Berlin-New York, 1972, p. 231-279; — compléments de R. Breymayer dans *Blätter für württemberg. Kirchengeschichte*, t. 75, 1975, p. 34-50; t. 76, 1976, p. 145-159, 161-163; t. 78, 1978, p. 137-139. —

Une bibliographie exhaustive est préparée par M. Weyer-Menkhoff.

Autobiographies et lettres : *Fr. Chr. Oetingers Leben und Briefe, als urkundlicher Commentar zu dessen Schriften*, éd. par K.C.E. Ehmann, Stuttgart, 1859. — Reproduction d'un portrait d'Oetinger dans *Deutsche Schriftsteller im Porträt*, t. 2, éd. par J. Stenzel, Munich, 1980, p. 140.

Éd. des œuvres : *Sämmtliche Schriften, zum ersten Mal vollständig gesammelt und unverändert*, éd. par K.C.E. Ehmann, I-1 à II-6, Stuttgart, 1858-1864 (*reprint* avec introd. de E. Beyreuther, Stuttgart, 1977 svv; ont paru jusqu'à présent : II-2 *Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie*, 1977; II-3 *Die Psalmen Davids*, 1977).

Éd. historico-critique dans la 7e section de la coll. « Texte zur Geschichte des Pietismus » consacrée à Oetinger et éditée par G. Schäfer et M. Schmidt (Berlin-New York, 1977 svv); ont paru : t. 1 *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia (Offentliches Denckmahl...)*, par R. Breymayer et F. Häussermann, 2 parties, 1977; — t. 2 *Theologia ex idea vitae deducta*, par K. Ohly, 2 parties, 1979; — t. 3 *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, par U. Hardmeier, en préparation (on peut avoir accès à la dissertation théologique d'U. Hardmeier à l'Univ. de Heidelberg en 1974, qui est l'ébauche de cette éd.).

Études : C. A. Auberlen, *Die Theosophie Fr. Chr. Oetinger's nach ihren Grundzügen*, Tübingen, 1847; Bâle, 1859. — H. F. Fullenwider, *Fr. Chr. Oetinger. Wirkungen auf Literatur und Philosophie seiner Zeit*, Göppingen, 1975 (influence sur Goethe, Herder, Schiller, Hölderlin, Hegel, Schelling et H. Hesse). — R. Breymayer, *Zu Fr. Chr. Oetingers Theologia Emblematica und deren niederländischen Wurzeln*, dans *Pietismus und Réveil*, éd. par J. van den Berg et J. P. van Dooren, Leiden, 1978, p. 253-281. — R. Piepmeier, *Aporien des Lebensbegriffs seit Oetinger*, Fribourg/Brisgau-Munich, 1978.

S. Grossmann, *Fr. Chr. Oetingers Gottesvorstellung. Versuch einer Analyse seiner Theologie*, Göttingen, 1979. — Dans *Kabbalistes chrétiens*, par G. G. Scholem, etc., Cahiers de l'Hermétisme, n. 5, Paris, 1979 : E. Benz, *La Kabbala chrétienne en Allemagne du 16e au 18e siècle* (p. 89-148); P. Deghaye, *La Philosophie sacrée d'Oetinger* (p. 233-278). — E. Benz, *Die Naturtheologie Fr. Chr. Oetingers*, dans *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichem Fortschritt*, éd. par A. Faivre et R. C. Zimmermann, Berlin, 1979, p. 256-277. — H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, Paris, 1979, p. 246-249.

On trouve une étude sur Oetinger chez Hermann Hesse : *Der vierte Lebenslauf* (Josef Knechts; 2 versions de 1934), dans *Prosa aus dem Nachlass* (éd. par Ninon Hesse, Francfort-Main, 1965, p. 441-593; voir p. 513-532).

Reinhard BREYMAYER.

ŒUVRES. Voir art. *Charité*, t. 2, col. 508-691 (surtout col. 564-569, 649-661); — art. *Foi*, t. 5, col. 529-603 (surtout col. 575-584); — art. *Justice*, t. 8, col. 1621-1640. — Voir aussi art. *Calvin et Calvinisme*, t. 2, col. 23-50; — art. *Luther*, t. 9, col. 1206-1243; — art. *Luthériennes* (*Spiritualités*), col. 1243-1259.

ŒUVRES DE MISÉRICORDE. Voir art. *Miséricorde* (*Œuvres de*), t. 10, col. 1328-1349; — art. *Hospitalité*, t. 7, col. 808-831.

OFFICE DIVIN. — I. *En Occident.* — II. *En Orient.*

I. EN OCCIDENT

L'Office divin constitue l'élément le plus important (matériellement) de l'ensemble des rites et prières qui forment la *liturgie* (DS, t. 8, col. 873-939); il intègre une multitude de textes scripturaires ou de composition ecclésiastique; il fait appel au chant, au geste, aux cérémonies; c'est lui qui contribue, par priorité, à créer l'atmosphère propre à chaque célébration de la semaine ou de l'année liturgique. Nous en décrirons l'histoire en Occident, en notant toutefois que ce qui apparaît aux origines est aussi à la source de la tradition orientale. — 1. *Les heures de la prière aux origines chrétiennes.* — 2. *Le rôle des moines dans la constitution de l'Office.* — 3. *La tradition médiévale.* — 4. *La religion du Bréviaire.* — 5. *Vatican* II *et la « Liturgia horarum ».*

1. Les heures de prière aux origines chrétiennes. — 1° DANS LE JUDAÏSME. — La nouveauté de la prière chrétienne est essentiellement le fruit de la découverte faite par les disciples, sous l'influence de l'Esprit, de la place tenue par Jésus dans l'économie du salut. Jésus de Nazareth est le lieu de la présence divine parmi les hommes (*Jean* 1, 14 : « Il a planté sa tente parmi nous »). Le corps ressuscité du Christ est le Temple d'où s'écoulent sur l'humanité rachetée les fleuves d'eau vive de l'Esprit (7, 39). L'adoration n'est plus liée à un lieu défini; elle se fait en esprit et en vérité (4, 21), par le Christ Seigneur.

Mais les *temps* de la prière ont été reçus de la tradition juive. A l'époque du Christ, les juifs pieux connaissaient trois heures principales de prière; il n'est pas certain que l'ensemble du peuple s'y soit conformé dès cette époque, mais il le fera par la suite.

La plus ancienne est la prière de *l'après-midi*, vers trois heures (9e heure), moment où le sacrifice quotidien du soir était offert dans le Temple. C'est l'heure où Esdras (9, 5) prononce sa grande prière de pénitence (texte de la fin du 3e s. A. C.). Les livres de *Daniel* (9, 21) et de *Judith* (9, 1) attestent l'usage au milieu du 2e siècle. Hors de la ville sainte, on s'unissait de cœur à la communauté rassemblée dans le Temple, où le peuple de Jérusalem venait participer par sa présence et ses réponses à l'offrande du sacrifice.

La coutume de prier *avant le lever du soleil*, entre l'aube et l'aurore (heure du sacrifice du matin; cf. *Nomb.* 6, 7) est également bien attestée. Entre 145 et 127 A.C., la « Lettre d'Aristée » la mentionne (9, 160; éd. A. Pelletier, SC 89, 1962, p. 178). Le traité *Berakhot* (après 135 P.C.) mentionne trois moments : matin, après-midi, soir.

J. Jeremias, *La prière quotidienne dans la vie du Seigneur et dans l'Église primitive*, dans *La prière des Heures...*, éd. Mgr Cassien et B. Botte, coll. Lex orandi 35, Paris, 1963, p. 43-58; K. Hruby, *Les heures de la prière dans le judaïsme à l'époque de Jésus*, *ibidem*, p. 59-84. — Art. *Judaïsme*, DS, t. 8, col. 1518-1522, 1537-1542.

Parmi les manuscrits de Qumran, ont été retrouvés trois cents fragments de prières pour le matin et le soir de chacun des jours du mois (*Revue biblique*, t. 63, 1956, p. 67; A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 252-253). Ces deux heures étaient en effet privilégiées chez les Esséniens ainsi que l'indique Flavius Josèphe (*De Bello* II, 128), et Philon atteste que les Thérapeutes priaient « à l'aurore et vers le soir; au lever du soleil... et au coucher » (*De vita contemplativa* 27; *Œuvres...*, t. 29, Paris, 1963, p. 96).

Dans la vie de Jésus, les deux heures du matin et du soir sont également privilégiées; en *Marc* 1, 35, Jésus sort le matin alors qu'il fait encore nuit. Le soir de la multiplication des pains, « après avoir congédié (la foule), il s'en alla sur la montagne pour prier » (6, 46); la prière se prolonge en « pannuchie » jusqu'à la 4e veille du matin; ce que révèle par ailleurs *Luc* 6, 12 : « Il passa toute la nuit à prier Dieu ».

On peut voir en *Mt.* 6, 5, une allusion à la prière à l'heure du sacrifice de l'après-midi : le pharisien s'arrête au milieu de la foule et se met en prière pour être vu de tous. L'Église apostolique se montrera fidèle à cette prière : « Pierre et Jean montaient au Temple pour la prière de la 9e heure » (*Actes* 3, 1).

2° Dans l'Église primitive. — Jésus enseigne à ses disciples à prier pour la moisson qui a besoin de travailleurs (*Mt.* 9, 38; *Luc* 10, 2), à implorer pour obtenir le don de l'Esprit (*Luc* 11, 13). Les Évangiles décrivent la prière de Jésus et son enseignement sur la prière. Les Apôtres et les disciples continuent à prier avec leurs frères juifs. Le Temple reste le centre de leur vie de prière jusqu'au chapitre 5 des *Actes*; ils prennent part à la liturgie synagogale (*Actes* 6, 9-10). La *Didachè* recommande la récitation de l'Oraison dominicale trois fois par jour (8, 3), en référence aux trois heures juives de la prière.

Mais l'Église ne se borne pas à se conformer à l'usage juif; elle semble ajouter de nouveaux moments de prière à l'horaire traditionnel. Pierre prie à midi (*Actes* 10, 9); la communauté (12, 5) ou ailleurs Paul et Silas (16, 25) prient au milieu de la nuit à l'image du Sauveur. L'Église apostolique connaît en effet l'usage de la Vigile qui conduit la prière du soir jusqu'à celle du matin (2 *Cor.* 6, 5; 11, 27; *Éph.* 6, 18, « agrupnie »; cf. *Marc* 13, 33; *Luc* 21, 36). La Vigile nocturne du sabbat au dimanche est à l'origine de la célébration primitive du dimanche chrétien. Et bientôt, chaque année, la Vigile pascale trouvera les fidèles dans l'attente de la Résurrection du Seigneur.

Parlant des réunions cultuelles des chrétiens, Paul énumère leurs composantes : psaumes, hymnes, cantiques spirituels (*Éph.* 5, 19; *Col.* 3, 16; 1 *Cor.* 14, 26). Beaucoup d'exégètes admettent le caractère liturgique des fragments rythmés insérés dans les écrits de Paul ou dans l'*Apocalypse* (par ex. *Éph.* 5, 14; *Phil.* 2, 6-11; 1 *Tim.* 3, 16) qui seraient des traces du formulaire utilisé dans les réunions ou assemblées de prière; les doxologies révèlent aussi un style de prière.

Les veilles et prières de nuit répondent à une tendance très ancienne de la piété chrétienne; elles ne devaient pas être inconnues du judaïsme : « Je me lève au milieu de la nuit, te rendant grâces pour tes jugements » (*Ps.* 119, 62). Clément d'Alexandrie parle des prières de la nuit (*Stromates* VII, 7, 49). Origène également (*De oratione* 12, 2), ainsi que Cyprien de Carthage (*De oratione dominica* 29).

Mais il n'y eut probablement pas de réunions de prière officielles en dehors de la célébration de l'Eucharistie et des repas communautaires qui en ont été séparés, semble-t-il, dès la fin du 1er siècle, ainsi qu'en témoigne la lettre de Pline le jeune (*Lettres* X, 96), gouverneur de Bithynie, à l'empereur Trajan, écrite au cours de l'automne 112 (J. Hadot, *Les repas communautaires dans les Églises primitives*, dans *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'Histoire*, éd. B. Plongeron et R. Pannet, Paris, 1976, p. 43-46).

La première attestation certaine d'une assemblée le matin, à certains jours au lever du soleil, est du 3e siècle (*Tradition apostolique* d'Hippolyte); encore s'agit-il essentiellement d'un Office public d'enseignement : « S'il y a une instruction sur la Parole de Dieu, chacun aimera à s'y rendre; il considérera dans son cœur qu'il entend parler Dieu par la bouche de celui qui donne l'instruction; car, s'il a prié dans l'assemblée, il est en mesure de vaincre la malice du jour » (ch. 35; éd. B. Botte, SC 11 bis, 1968, p. 118-119).

A cela s'ajoute chaque semaine, le soir du samedi, la veillée de prière du lucernaire (en grec *Lychnikon*, Office de la lumière) qui commençait par l'allumage d'une lampe, image du Christ ressuscité; le *Ps.* 141 était traditionnel pour cette heure, avec l'hymne chrétienne *Phôs hilaron* (sur le rite du lucernaire, voir I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, trad. franç., t. 4, Bruxelles, 1929 : *L'Eucharistia lucernaris*, p. 7-22).

3° La prière personnelle de sanctification du temps. — En revanche, le chrétien était invité à pratiquer le conseil de saint Paul de prier sans cesse (1 *Thes.* 5, 17) et, pour cela, de prier effectivement à certaines heures du jour. Tertullien (vers l'an 200) recommande de prier aux heures pour lesquelles il trouve une justification scripturaire : Tierce, Sexte et None (cf. *Act.* 2, 15; 3, 1; 10, 9; *Dan.* 6, 11), sans préjudice, dit-il, des *orationes legitimae* (c'est-à-dire *prescrites*, mais non publiques) qui doivent se faire au lever du soleil et à l'entrée de la nuit; sans préjudice non plus des prières qu'il est convenable de faire avant les repas et avant le bain : « Le soulagement et l'aliment de l'âme doivent être tenus pour plus importants que ceux de la chair, et les réalités du ciel préférables à celles de la terre » (*De oratione* 24-25, CCL 1, 1954, p. 272-273).

Ainsi, selon lui, sont obligatoires les prières du matin et du soir; très recommandées les prières des repas; conseillées les prières de la 3e, de la 6e et de la 9e heure. Indépendamment de la tradition du judaïsme (matin, 9e heure, soir) et en référence directe à l'Écriture, se dessine une tradition proprement chrétienne qui comporte cinq moments privilégiés de prière dans la journée (plus les repas). Saint Cyprien † 258 recommande six moments de prière : matin, Tierce, Sexte, None, soir, nuit (*De oratione dominica* 34-36, CSEL 3/1, 1868, p. 292-294).

La *Tradition apostolique* d'Hippolyte (début 3e s.; cf. DS, t. 9, col. 892-893; cet écrit serait bien d'Hippolyte de Rome, cf. *Ricerche su Ippolito*, Rome, 1977), va proposer davantage encore; l'auteur suggère en effet un horaire de prière qui couvre l'ensemble de la journée et de la nuit. Prière au réveil, « avant d'entreprendre une œuvre quelconque », complétée soit par la réunion d'« instruction sur la Parole de Dieu » (quand il y en a), soit par une « lectio divina » personnelle : « Le jour où il n'y a pas d'instruction, que chacun prenne chez soi un Livre saint et y fasse une lecture suffisante de ce qui lui est utile » (ch. 41, p. 126). La prière se fait à l'heure de Tierce (mentalement si l'on ne se trouve pas alors chez soi), à l'heure de Sexte et à l'heure de None; l'importance accordée à cette dernière est conforme à la tradition juive : « Que l'on prolonge longuement la prière et la louange »; la prière du soir est une simple préparation au repos. Ce qui appartient en propre à la *Tradition apostolique*, c'est la prière qui interrompt deux fois la nuit; une première fois « vers le milieu de la nuit », une seconde fois « vers le chant du coq ». Cinq moments de prière durant le jour, deux durant la nuit sont donc recommandés aux chrétiens fervents, sans référence explicite au septénaire biblique qui sera rappelé continuellement par la tradition postérieure : « Sept fois le jour, j'ai chanté tes louanges » (*Ps.* 119, 164). Les deux moments les plus importants sont la prière du matin, accompagnée d'une instruction ou d'une lecture, et la prière de None (ch. 41, p. 126-134).

La *Tradition apostolique* a joué un rôle important dans la fixation des heures de prière de la piété chrétienne; l'auteur a utilisé des éléments traditionnels, mais il les a systématisés et justifiés. Le but est d'aider le chrétien à se souvenir toujours du Christ. Il n'y a qu'un Office public d'instruction à certains jours, qui va se transformer en assemblée de prière.

La postérité littéraire de la *Tradition apostolique* permet de discerner plusieurs pratiques divergentes au 4e siècle. Les *Constitutions apostoliques* (Syrie ou Constantinople vers 380) conservent le cadre de la *Tradition* en omettant les prières de la nuit; elles connaissent deux Offices publics, la réunion du matin et un Office le soir (VIII, 32, 18 et 34, 1-7; *Didaschalia et Constitutiones Apostolorum*, éd. F. X. Funk, t. 1, Paderborn, 1905, p. 538, 540).

Le *Testament de Notre Seigneur* (Patriarcat d'Antioche?, 4e s.?) décrit l'Office qui se célèbre avec le peuple au lever du jour; il comprend des prières épiscopales, des psaumes, quatre cantiques et une prière de l'évêque; la collection canonique mentionne aussi un Office de nuit auquel prennent part les prêtres et les ascètes; elle conseille à l'évêque de prier trois fois au cours de la nuit : à la 1re heure de la nuit après le coucher du soleil, à minuit, et à la 1re heure de l'aurore (*Test.* II, 24, éd. I. E. Rahmani, Mayence, 1899, p. 144-146).

Quant aux *Canons d'Hippolyte* (Égypte, milieu du 4e s.; la rédaction grecque serait des environs de 360), ils se conforment au cadre de la *Tradition apostolique*, mais ne connaissent comme Office public que la prière au chant du coq qui se fait à l'église (25-27; éd. J. R. Coquin, PO 31/2, 1966, p. 392-397).

Ainsi un Office du matin est-il solidement attesté au 4e siècle, avec une certaine hésitation sur son heure (chant du coq ou 1re heure du jour). L'Office du soir apparaît dans les *Constitutions apostoliques*; il est encore inconnu du *Testament* et des *Canons*. Déjà la *Tradition apostolique* solennisait le Lucernaire le soir du samedi; l'importance accordée à l'Office du soir va rejeter au second plan l'antique tradition de la prière de None (heure véritable du sacrifice du soir). En dehors des deux Offices du matin et du soir, tout le reste relève de la dévotion personnelle et est proposé soit aux chrétiens fervents, soit à l'évêque.

4° La signification des Heures. — L'originalité de la *Tradition apostolique*, en invitant le chrétien à la prière continuelle appuyée sur des temps forts et des moments privilégiés, a été de placer la Passion du Sauveur au centre de ses préoccupations, afin de guider sa prière.

Le thème assigné à la prière du matin n'est pas donné; comme elle comporte instruction ou lecture, il suffit de se laisser guider et de « tirer profit de ce que l'Esprit saint donnera par celui qui enseigne; ainsi (la) foi sera affermie par ce que (l'on) aura entendu » (41, p. 124). Les trois heures de Tierce, Sexte et None sont rattachées au souvenir de la Passion. Tierce rappelle la crucifixion et évoque l'Eucharistie (heure de la célébration le dimanche) : « C'est à cette heure en effet que le Christ a été cloué au bois. C'est pourquoi dans l'ancien Testament la Loi ordonnait d'offrir à cette heure les pains de proposition qui symbolisaient le Corps et le Sang du Christ, et d'immoler un Agneau dénué de raison qui symbolisait l'Agneau parfait. Le pasteur, en effet, c'est le Christ, et c'est lui aussi le Pain descendu du ciel » (p. 126). Le lien de Tierce à l'épisode de la Crucifixion suggéré par la célébration eucharistique ne sera pas maintenu ultérieurement et c'est l'heure de Sexte qui héritera du symbolisme.

Hippolyte rappelle, à propos de Sexte, les ténèbres de la Passion et la prière du Christ : « Tandis que le Christ était attaché au bois, ce jour fut arrêté et de grandes ténèbres se levèrent. Qu'on fasse donc à cette heure-là une prière puissante, à l'imitation de Celui qui pria alors, tandis que la création tout entière fut plongée dans l'obscurité à cause des juifs incrédules » (p. 126).

None évoque la mort du Christ indissociable du fait de la Résurrection : « C'est à cette heure-là en effet que, du côté transpercé du Christ, sortit de l'eau et du sang et que (le Seigneur) illumina le jour à son déclin et l'amena jusqu'au soir. Ainsi, en inaugurant un jour nouveau à l'heure où il commença à s'endormir (dans la mort), il donnait une image de la Résurrection ». La *Tradition apostolique* ne se borne pas à cette triple commémoration de la Transfixion (naissance de l'Église), de la mort du Sauveur et de sa Résurrection, elle y ajoute la descente aux enfers; il faut prier en effet longuement « à l'imitation des âmes des justes qui bénissent le vrai Dieu, lui qui s'est souvenu de ses saints et a envoyé son Fils, le Verbe, pour les éclairer » (p. 126-128). Symbolisme multiforme qui sera simplifié par la suite.

Hippolyte ne propose pas de justification particulière pour la prière du coucher; pour celle du milieu de la nuit, il rappelle une tradition « des anciens » qui ne paraît pas autrement connue, selon laquelle « la création tout entière se repose un moment à cette heure pour louer le Seigneur » (p. 130). Croyance commune qui sera appliquée à la fête de Noël; on la trouve encore dans le folklore français du début du 20e siècle. Plus profondément, la prière de minuit est rattachée à la venue de l'Époux (*Mt.* 25, 6) et à l'attente de la Parousie (*Mt.* 25, 13; cf. *Luc* 12, 20; 12, 39-40 et *Mt.* 24, 42-43; *Luc* 17, 34 et *Mt.* 24, 40-41; *Mt.* 25, 1-13; *Marc* 13, 35-37; 1 *Thes.* 5, 2).

Avec la prière du chant du coq reparaît le rappel de la Passion; on attendrait l'évocation du reniement de Pierre, mais Hippolyte transpose l'événement et y voit le symbole de l'infidélité du peuple choisi, manifestée dans la condamnation de Jésus : « C'est à cette heure-là, en effet, tandis que le coq chantait, que des fils d'Israël ont renié le Christ, lui que nous avons connu par la foi, en qui nous espérons la lumière éternelle pour la résurrection des morts, les yeux fixés sur ce jour » (p. 132). En opposition au refus de la lumière par les juifs, la prière du chant du coq devient proclamation de Celui qui est Jour et Lumière, et attente de la Résurrection. Ce second symbolisme, à l'exclusion du rappel de la Passion, s'attachera à l'heure des Laudes.

Les significations proposées par la *Tradition apostolique* pour les heures de la prière débordent la simple mémoire de la Passion dans ses épisodes successifs; elles se ramifient en plusieurs directions et seront infléchies en même temps que complétées par les générations postérieures. Mais l'intuition fondamentale sera retenue et marquera le cycle quotidien. Jean Cassien dans ses *Institutions* (vers 420-425) rattache à Tierce le souvenir de la descente de l'Esprit saint. Sexte est l'heure de la Crucifixion, None celle de la mort du Christ et de la descente aux enfers (III, 3, 2-7; éd. J.-Cl. Guy, SC 109, 1965, p. 94-100). C'est également la perspective adoptée par les trois hymnes de tradition ambrosienne affectées aux petites Heures de l'Office. Cassien rattache l'heure de Vêpres au sacrifice du soir au Temple (3, 9-10, p. 100), ce qui est matériellement inexact, celui-ci étant offert à la 9e heure; il semble que ce soit lui le premier témoin de cette confusion qui deviendra traditionnelle; avec plus de bonheur, il fait de Vêpres la mémoire de l'institution de l'Eucharistie.

Vers la même époque, Mélanie la jeune † 439 (DS, t. 10, col. 960-965) recommande à ses moniales Tierce « parce que, à cette heure-là, le Paraclet descendit sur les Apôtres », Sexte « parce que c'était l'heure où Abraham avait accueilli le Seigneur au chêne de Mambré », None parce que Pierre et Jean avaient guéri le boiteux de la Belle Porte; Vêpres est mis en relation avec le souper des pèlerins d'Emmaüs (*Vie de Mélanie*, éd. D. Gorce, SC 90, Paris, 1962, p. 216). Ce dernier témoignage fournit la preuve qu'au 5e siècle il n'existait pas encore de tradition ferme en dehors de celle qui consistait à donner une signification particulière aux heures de prière en référence à l'Écriture; c'est le texte de Cassien qui, par sa diffusion extraordinaire, réalisera la quasi unanimité en Occident.

2. Le rôle des moines dans la Constitution de l'Office. — 1° La prière des moines. — La prière publique s'est développée dans le cadre fourni par la *Tradition apostolique* pour la prière personnelle; mais les recueils des 4e et 5e siècles ne disent pas quand s'est opéré le passage de la prière privée à la prière officielle. Ce passage s'est fait au 4e siècle, et il est dû aux ascètes; les moines vivant en communauté ont commencé à solenniser les heures de la prière en les célébrant ensemble et ont ainsi donné naissance à l'Office divin proprement dit.

Quelques précisions sont ici nécessaires. La prière est au premier rang des occupations monastiques; elle remplit la journée du moine; l'idéal est de parvenir à la prière continuelle; cette prière s'exprime de préférence dans le psautier; la *meditatio*, c'est-à-dire la récitation lente du psautier tout en vaquant aux occupations habituelles, en est la technique préférée (cf. DS, t. 10, col. 908-910). Il faut s'assimiler à tel point les paroles des psaumes qu'elles jaillissent de l'intime de l'âme à la manière d'une prière spontanée, comme si le moine composait lui-même actuellement le psaume. Certains moines arrêtaient leur pensée sur des versets choisis pour leur densité spirituelle : un seul parfois; Patermuthios, chef de brigands devenu moine, s'arrêta aux trois premiers versets du *Ps.* 1 (*Historia monachorum in Aegypto* 10, 6; éd. A. G. Festugière, Bruxelles, 1971, p. 78); l'abbé Isaac recommande chez Cassien le « Deus in adjutorium » (*Ps.* 70, 2; *Conférences* x, 10; éd. A. Pichery, SC 54, 1966, p. 85; cf. DS, t. 10, col. 1407).

La remarque de Cassien sur la multitude des règles et des observances différentes quant à l'Office au début du 5e siècle vaut, quoi qu'il en dise, même pour l'Égypte (*Inst.* II, 3, 1; SC 109, p. 60). Antoine le Grand recommandait de chanter les psaumes avant et après le sommeil, c'est-à-dire le soir et avant le jour (*Vita Antonii* 55, PG 26, 922b).

Peut-être les historiens ne tiennent-ils pas suffisamment compte des diversités locales, lorsqu'ils tentent une reconstitution systématique de l'évolution de l'Office monastique au 4e s. Le septénaire proposé par la *Tradition apostolique* ne constituait pas encore une norme; il ne s'imposera à peu près partout que vers la fin du 4e siècle.

Le monachisme pachômien n'a pas connu de synaxe nocturne réunissant tous les frères, sauf circonstance spéciale (décès d'un moine par ex.); il n'y avait que deux synaxes, l'une le matin, probablement à l'heure où paraissait la lumière du jour, l'autre le soir, immédiatement avant de se retirer dans les cellules pour la nuit.

Les deux synaxes se retrouvent en Basse-Égypte, mais celle du matin commence au chant du coq et se termine avant l'aurore ou, au plus tard, au lever du jour (*Inst.* III, 5, 2; SC 109, p. 106). Le samedi et le dimanche, il y a une réunion à l'église; c'est à l'heure de Tierce, le dimanche, que l'on reçoit la communion.

La pratique des Petites Heures de Tierce, Sexte et None vient du monachisme palestinien; à l'époque de Cassien ces Heures sont dites dans les communautés de Mésopotamie et « dans tout l'Orient » (*Inst.* III, 3).

L'Office à Jérusalem est connu par le *Journal de voyage* d'Éthérie (fin 4e s.; DS, t. 4, col. 1448-1453; t. 9, col. 333); il est assuré par les moines et les vierges de la ville, quelques membres du clergé et les laïcs qui veulent se joindre à eux; la journée comporte les Vigiles de la nuit, avec, à l'aube, les « Matutini hymni », les heures de Sexte et de None, puis le soir le *Lucinicon* ou Lucernaire qui commence à la 10e heure et peut se prolonger jusqu'à la tombée de la nuit; l'Office de Tierce n'a lieu qu'en Carême (éd. Pétré, SC 21, Paris, 1971, introd. p. 70-71; texte, p. 189-201). C'est pratiquement le cursus connu par la *Vie* de Mélanie, à cette différence près que, dans ce dernier cas, Tierce est célébrée toute l'année (SC 90, introd. p. 103-106; texte, p. 215-219), et le cursus du monastère de sainte Paule à Bethléem (avant 420) (Jérôme, *Ep.* 108, 20; éd. et trad. J. Labourt, t. 5, Paris, 1955, p. 185). Cassien indique la raison pour laquelle un nouvel Office fut créé au second lever dans un monastère de Bethléem (Prime?; cf. *Inst.* III, 4, 1; SC 109, p. 102); l'interprétation de ce texte a donné lieu à diverses contestations (cf. p. 102-103, n. 1).

Basile de Césarée † 379 décrit dans ses *Grandes Règles* le cursus adopté dans ses monastères de Cappadoce : Office du matin, Tierce, Sexte, None, Office du soir, du commencement de la nuit, du milieu de la nuit, de l'aurore (37, 3-5, PG 31, 1013-1016); ainsi sa journée de prière comporte-t-elle l'équivalent des Offices de Prime et de Complies.

L'influence des moines a donc été déterminante dans la constitution de l'Office proprement dit; ce sont eux qui en ont fait des réunions quotidiennes de prière; mais ils n'ont fait que reprendre pour l'essentiel ce que la *Tradition apostolique* proposait même aux laïcs mariés, le septénaire des prières diurnes et nocturnes. Aux moines également l'on doit l'essentiel du contenu des Heures de l'Office; la psalmodie étant l'exercice le plus important de leur existence quotidienne, le moyen de leur lutte journalière pour les combats de la vie spirituelle, ils l'ont placée au cœur de leurs réunions de prière.

L'influence de la prière monastique sur la prière de l'Église est telle qu'on ne peut toucher à l'histoire de l'une sans traiter du même coup de l'autre. En Occident, le rôle joué par les *Institutions* de Cassien a été capital. Cassien se montre ennemi de la prolixité; il modère les ferveurs qui se portent à un excès de quantité; il veut que la prière se fasse dignement, dans le silence de tous, chacun étant attentif à ce que dit le psalmiste; il reproche aux moines gaulois de faire les prières par routine, de manière précipitée, comme s'ils désiraient parvenir le plus vite possible au renvoi. Vouloir faire plus que ne prescrit la Règle des Anciens conduit à l'abus; la ferveur mal contrôlée conduit au relâchement : « Ce n'est pas dans la multitude des versets (que les moines d'Égypte) se plaisent, mais dans l'intelligence que leur âme en conçoit » (*Inst.* II, 11, 1; SC 109, p. 76).

2° Saint Benoit et l'Office. — La place de la *Règle de saint Benoît* en Occident incite à lui consacrer un développement particulier. Benoît réserve un sep-

tième du texte de sa Règle à la description minutieuse de ce qu'il nomme l'*Opus Dei*; la section qui la contient occupe la place d'honneur (ch. 8-19), elle fait suite à l'exposé des fondements de la vie monastique (ch. 5-7).

Or l'étude conjointe de la *Règle de saint Benoît* (= RB) et de la *Règle du Maître* (= RM) révèle l'existence antérieure à leur cursus d'un Office romain « pré-classique », évoluant déjà vers une forme « classique ». Primitivement la Vigile dominicale y durait toute la nuit; les féries comportaient un Office nocturne; les Laudes et les Vêpres étaient assez développées et comportaient six psaumes. L'évolution devait aller ensuite à Rome dans le sens d'un allègement et d'une diversification des Heures; Benoît s'inscrit dans cette évolution, conduisant à leur terme certaines tendances déjà prononcées parmi les législateurs de la Ville (abbés des monastères romains?).

Dans le domaine de la liturgie romaine, l'opposition entre liturgie monastique et liturgie basilicale n'existe pas; le clergé basilical avait une forme de vie voisine de l'existence monastique et consacrait à la prière l'essentiel de son activité.

Benoît a déclaré l'importance capitale de l'Office divin dans la vie du moine, surtout au chapitre 19, *De disciplina psallendi*; il a le souci de la vérité et de la sincérité : l'attitude extérieure à l'Office est inconcevable indépendamment de l'esprit, « mens nostra concordet voci nostrae » (cf. Augustin, *Ep.* 211, 7). Le novice doit être appliqué à l'Office (ch. 58). Au chapitre des retards, il pose le principe que rien ne doit être préféré à l'*Opus Dei* (ch. 43). L'esprit qui anime cet *Opus Dei* rythmant la journée monastique est celui même de la Règle entière; l'Office est le lieu par excellence de la recherche de Dieu, la première des activités.

Cependant, Benoît adopte une conception partiellement nouvelle; dans RM l'Office prime absolument; les moines doivent toujours être disponibles pour lui; leur travail ne les éloigne jamais de l'oratoire; RB use de plus de liberté; il y a de légers déplacements dans l'horaire des Offices pour faciliter le travail; on recule ou avance selon les besoins les moments « sacrés »; le rythme de la vie et ses exigences concrètes sont mis en concurrence avec le cadre quelque peu rigide des heures de prière; les Offices prennent place dans l'horaire plutôt qu'ils n'en déterminent dans le détail la structure.

La tradition postérieure du monachisme occidental aura du mal à accepter ces libertés et tendra souvent à revenir au système de la RM, privilégiant une structure plus rigide, de même qu'elle aura du mal à se dégager de la psalmodie surabondante adoptée à l'origine par les moines gaulois.

B. Capelle, *L'Opus Dei dans la Règle de saint Benoît*, dans *La prière des Heures*, p. 139-148. — J. Gribomont, *Rome et les moines. Le principal document sur l'Office divin au* VIe *s. remis en question. A propos de la Règle de saint Benoît de Dom A. de Vogüé*, dans *La Maison Dieu*, n. 114, 1973, p. 135-140.

3° Office divin et prière personnelle. — Les textes monastiques n'abordent guère le problème des rapports entre l'Office divin et la prière du cœur; le problème ne se pose pas pour les anciens; on a vu pourquoi dans l'étude même sur l'élaboration du cursus et le choix du contenu de l'Office : la psalmodie. Le problème est né de l'évolution de la spiritualité à partir de la « devotio moderna ».

La prière intime subit en effet une évolution; elle affirme son autonomie, elle élabore ses techniques propres; l'Office suit une voie parallèle : on le considère de plus en plus comme une tâche d'Église, autonome, ayant valeur en soi, et qui apparaît comme une fonction essentielle de la société chrétienne.

Auparavant et dans la tradition du haut moyen âge l'accord entre les deux était si étroit que l'identification allait de soi; la prière intime débordait sur la journée entière, mais l'Office était conçu comme un procédé permettant de parvenir à la prière continuelle; il était intégré dans l'ensemble des formes de prière. Le moine, pratiquant l'oraison solitaire, se reporte spontanément aux formes qui sont celles de l'Office; il chante les psaumes « sub silentio »; les textes hagiographiques ne permettent pas, la plupart du temps, de discerner si l'assiduité à la psalmodie, aux oraisons, aux hymnes, est le zèle pour l'Office ou l'effet d'une dévotion personnelle qui en déborde les heures.

L'aliment principal de la prière est l'Écriture et particulièrement le livre des Psaumes, le plus apte à conduire à la contemplation; c'est lui qui est au cœur de l'Office. La prière des anciens est essentiellement rencontre avec Dieu dans l'Écriture et par l'Écriture. Les textes bibliques sont tout à la fois son aliment et son expression. La Bible est entendue et récitée à l'Office; on la reprend ensuite sous la même forme dans la prière qui prolonge l'Office au long des journées· clercs et moines s'en assimilent le contenu; les passages se gravent avec d'autant plus de netteté qu'ils ont été chantés ou proclamés en des temps particuliers de l'année liturgique. La prière intime continue donc la prière liturgique; elle s'y insère organiquement; elle a pour effet de stimuler ensuite l'attention, au cours de l'Office, sur les textes qu'elle a médités; il y a un lien nécessaire et essentiel entre les deux.

Cette union est le reflet de l'union qui existe entre vie liturgique et vie intérieure; dans la première, les clercs et les moines puisent ferveur et lumière; les grands docteurs monastiques parlent précisément de contemplation et de vie intérieure à l'occasion de leurs sermons pour les temps liturgiques ou les fêtes. Telle est la conception qui domine du 6e au 12e siècle; à cet égard, il n'y a pas de différence essentielle avec l'ancien monachisme qui avait fait de la prière psalmique l'*exercitium* essentiel qui conduit à la prière pure. Le donné liturgique est seulement plus riche et plus varié, avec son commentaire mélodique et ses applications des textes à des temps ou des célébrations déterminées, qui leur donnent une coloration particulière, très parlante pour la sensibilité religieuse. Cf. J. Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale. Étapes et constantes*, t. 1, Paris, 1964.

3. **La tradition médiévale** — 1° Les traités « De ecclesiasticis Officiis ». — La formation des clercs à leurs fonctions et, parmi celles-ci, à leurs fonctions cultuelles a préoccupé l'épiscopat, bien avant l'époque carolingienne. Fulgence, évêque d'Écija († peu après 619), sollicita de son frère Isidore de Séville la composition d'un ouvrage sur les devoirs des clercs (DS, t. 7, col. 2109-2110). Cette initiative allait donner naissance à un genre littéraire, cultivé du 7e au 17e siècles, soit durant dix siècles de chrétienté. « De ecclesiasticis officiis » pourrait se traduire approximativement « des devoirs des clercs ou des hommes d'Église »; l'objet de ces recueils embrasse toute la liturgie et non le seul Office divin; malheureusement ils ont été encore fort peu étudiés et l'on doit se borner à les signaler par quelques notes brèves.

Isidore s'est proposé de construire sommairement une théologie adaptée aux structures sociales du

royaume wisigoth; l'ouvrage demandé par son frère devait contribuer à l'organisation de la société ecclésiastique séculière. Selon Braulio, dans le *De ecclesiasticis officiis* (PL 83, 737-782), intitulé d'abord *De origine officiorum*, il décrit « l'origine des ministères et la raison de chacun d'eux dans l'Église de Dieu »; cela est vrai du 2e livre (*De origine ministrorum*) consacré aux ministres de l'autel et aux différentes catégories de fidèles; le premier livre se divise en quatre sections : 1° les éléments de la prière liturgique (c. 1-13); 2° les prières de la Messe wisigothique (c. 10, 14-18); 3° les heures de l'Office (c. 19-23); 4) les célébrations de l'année liturgique (c. 24-43). De nombreuses notations étymologiques et historiques, qui y ont trouvé place, sont passées ensuite sans modifications importantes dans l'œuvre des liturgistes médiévaux.

A l'époque carolingienne, le principal relais sera l'œuvre d'Amalaire de Metz; celui-ci commence à appliquer à la célébration et aux textes de la liturgie la méthode exégétique mise au point pour l'Écriture : les quatre sens littéral, spirituel, moral et eschatologique. Dans son *Liber officialis* ou *De officiis ecclesiasticis* (écrit vers 823), il traite principalement de la Messe, mais le 4e livre est consacré aux Heures de l'Office (éd. critique J.-M. Hanssens, *Amalarii... opera liturgica omnia*, t. 2, Rome, 1948, p. 401-543); il étudie celui-ci plus à fond dans une perspective scientifique en un autre ouvrage, le *De ordine Antiphonarii* (*ibidem*, t. 3, 1950, p. 11-224), où il introduit d'assez nombreuses explications symboliques qui seront recueillies après lui.

Deux *De officiis* apocryphes sont conservés sous le nom de Bède le Vénérable (PL 94, 533-540) et d'Alcuin (PL 101, 1173-1286); le dernier est assez disparate, fait d'emprunts à Augustin, Léon le Grand, Isidore, Bède et Amalaire; un ms l'attribue à Amalarius Fortunatus, évêque de Trêves; il traite de la Messe, de l'Office, de l'année ecclésiastique et des vêtements liturgiques.

Celui de Jean d'Avranches † 1079 (PL 147, 27-62; éd. critique par R. Delamare, Paris, 1923; cf. DS, t. 8, col. 283) est peu développé et use d'un symbolisme discret; il tient à la fois du coutumier canonial et de l' « Ordo Officii »; à la différence des coutumiers de moines ou chanoines réguliers, il est uniquement centré sur la liturgie et exclusif du reste, et il donne la signification symbolique des rites, ce qui est en dehors de la perspective des rédacteurs de coutumiers. L'auteur décrit la journée du chanoine avec le mystère de chacune des heures, s'étendant longuement sur la Messe capitulaire; puis il décrit l'année liturgique avec les particularités de chaque célébration; il intègre dans la liturgie les premiers essais de drames liturgiques, les plaçant sur le même plan que la procession des Palmes ou le lavement des pieds du Jeudi Saint. Jean Beleth, dans sa *Summa de ecclesiasticis officiis* donne le primat à l'explication littérale (cf. DS, t. 8, col. 285-286; t. 10, col. 1086); utiliser désormais l'éd. critique de H. Douteil, CCM 41-41 A, 1976.

Honorius Augustodunensis (DS, t. 7, col. 732-733) est beaucoup plus développé dans sa *Gemma animae, sive de divinis Officiis* (PL 172, 541-738); de même Rupert de Deutz † 1129 (PL 170, 11-332) et Sicard de Crémone † 1215 dans son *Mitrale* (PL 177, 381-456). Ces divers recueils annoncent le *Rationale divinorum Officiorum* de Guillaume Durand de Mende (avant 1291). Le succès incroyable et persistant de cette œuvre, souvent réimprimée au temps des humanistes (plus de 20 éditions avant 1500) et jusqu'au 17e siècle, vient de ce qu'elle a recueilli et amplifié tout ce que les autres auteurs ont pu dire sur la liturgie, et en particulier sur l'Office; c'est une somme liturgique, mais où les explications se tiennent la plupart du temps au niveau du détail le plus menu, dans un foisonnement où la prolifération des symboles secondaires nuit à la perception de l'essentiel; quoi qu'il en soit, l'ouvrage a été la base de la formation de la plupart des clercs instruits; il rend compte de leur compréhension de la liturgie telle qu'ils la célébraient.

Le plus surprenant est peut-être de constater que l'on retrouve le plan, le genre littéraire et la matière des « De Officiis ecclesiasticis » médiévaux dans de grands ouvrages du 16e et 17e siècles, comme le *De divinis Officiis* de J. B. Rossi (Rubeus), Plaisance, 1608 : « Opus tum clericis tum sacerdotibus universis perutile ac necessarium », ou le *De ritibus Ecclesiae catholicae* de Jean-Étienne Duranti, président au Parlement de Toulouse (Lyon, 1595, 1675).

2° Les laïcs et l'Office divin au moyen âge. — La célébration de l'Office est au cœur de l'existence des « canonici » desservant les basiliques et les monastères urbains (cf. art. *Chanoines réguliers*, DS, t. 2, col. 463-469); dans l'Empire franc, la réforme carolingienne aboutit à la constitution de communautés canoniales regroupant le clergé urbain, dont l'une des tâches majeures est le chant des Heures. Mais l'Office divin est-il devenu une tâche cléricale ou monastique excluant pratiquement les laïcs? S'il en avait été ainsi, on se serait fort éloigné de l'esprit des origines; la *Tradition apostolique*, on l'a vu, conseillait la prière fréquente à tous les chrétiens indistinctement, et l'Office est né de la célébration en commun par les ascètes, les clercs ou les moines cénobites, des heures de prière observées par les chrétiens fervents; les Offices publics du matin et du lucernaire étaient par ailleurs fréquentés par les clercs et les laïcs.

Les historiens de la liturgie et de la spiritualité estiment habituellement que le maintien du latin comme langue liturgique pour des populations qui ne le comprenaient pas ou ne le comprenaient plus, a eu pour effet de « cléricaliser » la liturgie; la vie spirituelle des fidèles aurait cherché son aliment dans d'autres sources moins hautes (voir par ex. P. Riché, *Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le haut moyen âge*, dans *Le Christianisme populaire...*, p. 94-96, Le peuple et la liturgie). Cette thèse a été durcie. Les recherches sont encore trop peu poussées pour permettre de formuler des conclusions certaines. Le fait que notre époque privilégie la parole et la compréhension conceptuelle fausse partiellement les données du problème; il se posait alors en termes différents; il est incontestable que le laïc a considéré le clerc et le moine comme le spécialiste de la prière, l'intercesseur-né; la division tripartite de la société qui apparaît au tournant de l'an mil (clercs, soldats, travailleurs) en fournirait une preuve de surcroît.

Mais, par les Recueils de *Miracula* et autres écrits analogues, on voit que la sanctification du dimanche ne comportait pas seulement l'audition de la Messe, mais aussi d'une partie de l'Office (voir par ex. M. Marrier, *Bibliotheca cluniacensis*, Paris, 1614, col. 1812ab); le roman de *Flamenca* fournit la preuve que l'Office de Vêpres des jours de fête était très important; on arrête un tournoi le jour de la saint-Jean-Baptiste, en dépit des protestations, parce que les Vêpres sonnent à l'église (Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge..., d'après les romans mondains du temps*, t. 1,

Paris, 1926, p. 138). De nombreux fidèles participent aux veillées qui durent toute la nuit, aux fêtes patronales des sanctuaires et à quelques grandes fêtes (Ph. Labbe, *Novae Bibliothecae manuscriptorum*, t. 2, Paris, 1657, p. 387); à Souvigny, nous voyons les fidèles attendre à la porte de l'église pour assister à l'Office du matin (Marrier, col. 1795e); on multiplierait sans difficulté les citations de textes analogues; elles prouveraient que le peuple ne se désintéresse pas de l'Office, qu'il y vient spontanément; c'est apparemment la même atmosphère que celle décrite par le *Journal* d'Éthérie, à Jérusalem, au début du 5e siècle.

Cependant, il est incontestable qu'une modification profonde est intervenue; d'acteur de la célébration, le laïc s'est mué en spectateur; une lente évolution s'est dessinée vers une liturgie « passive » où le fidèle devient assistant; d'où la tendance à dramatiser la liturgie, à développer l'aspect visuel, les gestes signifiants, le côté cérémoniel; il faut compenser ce que la langue étrangère enlève à l'intelligibilité en rendant la liturgie plus lisible au niveau des signes visuels.

Cette volonté est manifeste dans la création des premiers drames liturgiques qui apparaissent au 10e siècle (*Visitatio Sepulchri* de Pâques), se développent au 11e et commencent au 12e à conquérir leur autonomie en même temps qu'ils adoptent la langue vernaculaire; le fidèle à l'Office est un croyant qui regarde, reçoit et accueille avec le sérieux, la simplicité et la fermeté de sa foi.

Court échange de paroles chantées destiné à dramatiser l'Office, et cela durant à peine quelques instants au terme d'une longue célébration classique, l'*Ordo* primitif reste homogène à la liturgie, tout en présentant quelque analogie avec le théâtre; la dramatisation cependant s'amplifie, accueillant scènes et personnages, qui portent non plus les vêtements liturgiques, mais d'authentiques déguisements; les déplacements dans le sanctuaire, les dialogues nombreux et touffus font la joie de la foule qui assiste à la représentation (dramatisation imitative) où la liturgie débouche dans le théâtre; la part de la langue vernaculaire s'accroît. Ce qui constitue l'originalité du théâtre né de l'Office, c'est qu'il entend d'abord célébrer une histoire sainte actualisée à nouveau; c'est qu'il vise à engager des croyants plus profondément dans leur foi, qu'il se propose enfin d'exercer une fonction de catéchèse (Blandine-D. Berger, *Le Drame liturgique de Pâques. Liturgie et théâtre*, coll. Théologie historique 37, Paris, 1976; voir aussi art. *Humanité du Christ*, DS, t. 7, col. 1078-1080).

L'Office du matin de Pâques a servi de fondement; l'espace sacralisé de l'église abbatiale ou de la cathédrale, de cadre; non pas seulement le chœur, mais toute l'église. Le théâtre est né en Occident de la conjonction rituelle d'un texte liturgique développé et d'un espace ordonné; il ignore le décor et il gardera longtemps, jusqu'au milieu du 16e siècle et au-delà en certaines provinces (comme la Bretagne), des traces profondes de ses origines liturgiques.

Dans la participation des laïcs aux Offices, deux facteurs jouent un rôle prépondérant : la vue et le chant; il s'en faut de beaucoup que les fidèles soient en mesure de célébrer seuls un Office d'une certaine ampleur, mais leur mémoire très sensible leur permet d'enregistrer de nombreux chants : les psaumes usuels, des Antiennes, des Hymnes, des Répons même. Ceux d'entre eux qui ont appris à lire savent déchiffrer le Psautier dans lequel on leur a enseigné les lettres; ils peuvent chanter en soli ou dire les Lectures, comme Guillaume, le héros du roman de *Flamenca* (cité plus haut).

Dès le 13e siècle apparaissent les Psautiers en vers français qui se chantent sur les mêmes timbres que la psalmodie latine; il faut attendre le 15e siècle pour voir les premières collections importantes d'hymnes en langue vernaculaire (au moins pour la France).

Le monde des laïcs n'a pas été aussi étranger à l'Office divin qu'on le répète trop facilement.

3° Les Offices du dévotion. — La naissance des Livres d'*Heures* (cf. DS, t. 7, col. 410-431) à l'intention des laïcs est tributaire de la piété des moines et des clercs qui avaient ajouté à l'Office canonial traditionnel de nouvelles formes de dévotion : litanies, suffrages, prières organisées conformément à la structure du grand Office. L'histoire de la création des Offices surérogatoires est insuffisamment connue pour faire l'objet d'une synthèse. Ils sont nés d'un double désir : accroître la durée de l'Office traditionnel, qui était désormais fixé dans son ordonnance et ne pouvait accueillir de nouveaux éléments, d'où la nécessité de créer quelque chose à côté, en plus; ensuite exalter une dévotion particulière : Notre Dame, les Apôtres, l'Esprit saint, la Croix, ou venir en aide aux défunts par des suffrages particuliers (Office des morts).

La sanctification d'une heure de la journée peut alors comporter, outre l'heure canoniale avec son introduction et sa conclusion, une autre heure plus courte, juxtaposée, comportant elle aussi introduction et conclusion. Un monastère ou un chapitre pouvaient ainsi célébrer aux jours ordinaires (sans nécessairement la participation de tous les membres) un triple Office : le grand Office, le petit Office de Notre Dame et l'Office des morts.

Quelques précisions sur la manière dont se sont effectués ces développements : les moines de saint Benoît d'Aniane † 821 (DS, t. 1, col. 1438-1442) qui célébraient l'Office selon le cursus de la Règle de saint Benoît, à l'exclusion des anciennes traditions du monachisme gaulois ou wisigoth (plus prolixes), avaient à réciter en leur particulier avant les Vigiles et après la visite aux autels les quinze psaumes graduels (119-133 Vulgate) par séries de cinq séparées par des Collectes : la première pour les membres vivants de l'Église, la deuxième pour les défunts, la troisième pour ceux qui venaient de mourir. La réforme de Benoît d'Aniane étant à l'origine de tous les mouvements de restauration monastique du 10e siècle, la pratique passa dans tous les coutumiers de moines noirs. Benoît d'Aniane fit également adopter la récitation des sept psaumes de la la pénitence pour « les bienfaiteurs et les défunts ».

L'assemblée monastique d'Aix-la-Chapelle de 817 considère déjà la récitation commune de l'Office des défunts à certains jours comme une coutume devenue normale dans le monachisme. Chez Benoît d'Aniane à Inda : « Les Vêpres achevées selon l'usage, aussitôt (les frères) célèbrent les Vêpres avec les Antiennes pour les morts. Après Complies, la Vigile avec ses Antiennes et ses Répons est chantée d'une voix forte et suave, et, après les Nocturnes et un intervalle, ils disent Matines (Laudes) pour les morts; à la pointe du jour, ils célèbrent une Messe publique pour les défunts » (M. Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726, p. 21). Au 10e siècle l'usage en est établi dans beaucoup de monastères réformés, aux jours de féries.

Des « psalmi familiares » furent ajoutés à chacune des heures de l'Office à l'intention des bienfaiteurs, des frères, des amis; de même une commémoration de tous les saints, de la sainte Croix, et une oraison pour la paix. Enfin, on adopta l'usage de Laudes et de Vêpres

de tous les saints comme complément de l'Office quotidien, généralement célébrées ailleurs que dans l'église principale; l'initiative appartient à l'époque carolingienne.

Le fait qu'à l'origine ces offices supplémentaires aient été liés à une liturgie stationale (à Saint-Riquier, au temps d'Angilbert vers 800, l'Office des défunts se célébrait à Saint-Maurice, alors que l'Office du jour l'était à l'église Saint-Riquier) explique qu'ils reproduisent la structure d'un Office complet, indépendant du précédent; dans les premiers temps au moins, il n'y a pas eu juxtaposition ni blocage.

La plupart de ces additions remontent à l'époque carolingienne où l'on a renoncé définitivement aux vieux Offices gallicans, beaucoup plus copieux que l'Office romain ou que l'Office monastique. Avec la fin du 10e siècle apparaissent d'autres Offices votifs de dévotion; il y en a cinq principaux : la Sainte Vierge, la Croix, l'Incarnation, la Sainte Trinité, le Saint-Esprit; on sait par exemple qu'Étienne de Muret disait quotidiennement dans son ermitage l'Office de la Trinité (*Vita* 18 = *Scriptores Ordinis Grandimontensis*, éd. J. Becquet, CCM 8, 1968, p. 115); que Franco, abbé de Lobbes au milieu du 12e siècle, disait par dévotion l'Office de la Trinité et celui de l'Incarnation (MGH *Scriptores*, t. 21, p. 330). Deux sources racontent que Bérenger, évêque de Verdun (940-962), se rendant de bonne heure à la cathédrale pour y faire ses dévotions, heurta en gagnant sa place dans l'obscurité le prévot de la cathédrale, Bernier, qui récitait, prosterné, les Matines de la Vierge (MGH *Script.*, t. 7, p. 365 et t. 4, p. 46). C'est l'une des plus anciennes attestations de l'existence du petit Office de Notre Dame.

Les coutumes de l'abbaye d'Einsiedeln de la fin du 10e siècle mentionnent, de Pâques à l'Avent, la récitation d'un Office à trois leçons en plus du grand Office : Office de la Croix le Vendredi, de Notre Dame le Samedi. Au 11e siècle, le petit Office de la Vierge est introduit dans les monastères d'Italie, au dire de Pierre Damien (PL 145, 230b). A Cluny, au temps de saint Hugues, ce sont les malades qui le récitent à l'oratoire de l'infirmerie, ce dernier étant dédié à Notre Dame. Les chapitres canoniaux suivent le mouvement général des monastères, du moins en ce qui concerne l'Office des défunts et le petit Office de Notre Dame; ce dernier comporte, à la différence du premier, des petites Heures et des Complies.

Le nouveau monachisme qui apparaît à la fin du 11e siècle et se développe au siècle suivant, ouvre l'ère des simplifications; cependant les Cisterciens conservèrent l'Office des défunts et les Prémontrés celui de Notre-Dame, ou l'adoptèrent assez vite. Au 13e les Frères Prêcheurs conservent le petit Office de Notre Dame, alors que les Frères Mineurs se libèrent de toute surcharge, imités plus d'une fois par les chapitres canoniaux.

Aux 14e et 15e siècles le mouvement se généralise; le contenu des Offices de dévotion passe dans les livres d'Heures; des liturgistes comme Raoul de Tongres essayèrent bien de distinguer ce qu'ils considéraient comme obligatoire (Défunts, Notre Dame) et ce qu'ils tenaient pour facultatif (psaumes de pénitence, psaumes graduels), le courant en faveur de la simplification est trop puissant pour être endigué. La réforme liturgique de saint Pie v l'avalisa en rendant facultatives toutes les additions à l'Office canonial. Quelques familles religieuses (Frères Prêcheurs, Cisterciens) conservèrent le petit Office de Notre Dame jusqu'au milieu du 20e siècle.

Cet Office réduit fut adopté comme unique Office par quelques familles de religieuses ou de moniales au 17e siècle : les Ursulines, les Visitandines, les Chanoinesses régulières de la Congrégation de Notre Dame, les Chanoinesses Hospitalières. Cette pratique exceptionnelle devint tradition en de nombreuses sociétés religieuses fondées au 19e. A l'époque contemporaine, surtout depuis Vatican II, le petit Office de Notre Dame a été abandonné et remplacé par des parties plus ou moins considérables du grand Office.

Ed. Bishop, *On the origin of the Prymer*, dans *The Prymer or Lay Folks Prayer Book*, Early English Text Society's publications, original series, n. 109, Londres, 1897, p. XI-XXXVIII (repris dans *Liturgica historia*, 1918, p. 211-217); P. Lejay, *Les accroissements de l'Office quotidien*, dans *Revue du clergé français*, t. 40, 1904, p. 113-141.

4. La « religion » du Bréviaire. — 1° L'Office en privé. — Dans sa Règle, saint Benoît prescrivait au moine absent du chœur de suppléer en particulier à l'Office, du mieux qu'il pourrait, soit sur le lieu de son travail, « plein d'une frayeur divine et fléchissant les genoux », soit en chemin, aux heures prescrites. Aucun ne devait négliger « de s'acquitter de cette tâche de leur service » (ch. 50). Ce texte a influé sur la manière de concevoir l'obligation de l'Office dans l'Église latine. Pour les clercs, si certains documents législatifs de l'époque carolingienne urgent l'obligation de participer à l'Office canonial dans leurs églises, ils ne demandent pas de suppléance (Concile d'Aix-la-Chapelle de 802 et principaux Conciles carolingiens). Cependant Chrodegang de Metz † 766 avait adopté dans sa régle canoniale les dispositions de saint Benoît; il existe à la fin du 9e siècle et au 10e un courant en faveur de la suppléance en privé (*Statuta Eadgari regis Anglorum; Leges presbyterorum northumbriensium*, 950; *Statuta* d'Aelfric, 970; *Constitutions* de Gautier, archevêque de Sens, † 933; pour la réforme de ces textes, voir P. Salmon, *L'office divin*, p. 32, n. 2). Les milieux les plus fervents d'où est issu le renouveau canonial du 11e siècle y restent fidèles et amorcent l'évolution en ce sens; la tendance sera néanmoins lente à prévaloir et d'autres facteurs sont intervenus au cours du processus.

Un fléchissement dans la fidélité à l'Office solennel et au respect des Heures de la prière au 12e siècle provoque entre autres les protestations de Jean Beleth. Dans les petites églises principalement, les clercs se dispensent de la célébration commune; aussi rencontre-t-on des prescriptions positives contre la récitation *a solo*.

L'influence des Frères Mineurs et la pratique des bénéficiers venus étudier aux Universités favorisent au 13e siècle la récitation en privé; les exigences du ministère pastoral, les occupations du clergé à l'extérieur conduisent les canonistes à la légitimer. Hostiensis † 1271 est le premier à apporter une justification formelle, tout en maintenant que le mode de célébration « en privé » est une simple suppléance de l'Office solennel.

L'évolution se précipite au 15e siècle; la récitation privée devient pratique courante pour tous ceux qui n'appartiennent pas à une communauté (chapitre, monastère, couvent). Mais l'Office est toujours lié à l'appartenance à une église : c'est en vertu de son titre et parce que l'église assure sa subsistance que le clerc bénéficier y est tenu; il est difficile de préciser à

partir de quel moment l'Office divin est devenu la prière obligatoire de tout clerc dans les ordres majeurs. Le fait que la législation ecclésiastique ait exigé pour tout sous-diacre un « titre » d'ordination est sans doute à l'origine de l'obligation du Bréviaire pour tous les prêtres, diacres et sous-diacres.

La « Devotio moderna » a joué un certain rôle dans la généralisation de la récitation privée; la dévotion sacerdotale du 17e siècle a été plus déterminante encore. L'Office et sa célébration sont « comme une image ou expression » du « divin intérieur de Jésus » (J.-J. Olier, *Traité des saints ordres*, 3e partie, ch. 3). Le Bréviaire devient l'une des dévotions sacerdotales, liée à la réception des ordres sacrés; il entre ainsi d'une certaine manière dans la « dévotion privée »; d'où viennent en conséquence les tentatives de réforme où l'on rêve d'un Bréviaire pour « instruire et édifier ».

Les maîtres spirituels du clergé, tout en invitant à faire du Bréviaire une prière personnelle et personnalisée, n'oublient cependant pas que l'Office est une fonction publique. Les « deux grandes fonctions des prêtres (sont) l'une d'offrir le Sacrifice, et l'autre de dire l'Office, parce qu'ils entrent dans l'esprit de Jésus-Christ et dans l'étendue de son ministère qui est de prier pour l'Église et de lui obtenir le Saint-Esprit » (Olier, *ibidem*).

La prière « au nom de l'Église » est nécessaire « de facto » parce que les membres de l'Église qui devraient prier ne le font pas assez : « Ils devraient continuellement adorer Dieu pour ses bienfaits continuels et rendre à toute heure leurs hommages à sa divine Majesté qui est toujours également adorable. Mais comme ils n'y satisfont pas, il faut que les prêtres s'en acquittent pour eux, car ils tiennent la place de Jésus-Christ et continuent sa condition de prêtre à laquelle il avait été appelé par son Père pour l'honorer à la place des hommes » (Olier, ch. 6). C'est donc en vertu de l'identification au Christ Prêtre que le prêtre doit s'acquitter à toute heure du ministère de la prière et particulièrement de l'Office.

Dans le sillage des « saints prêtres », beaucoup de « saints laïcs » adoptent la récitation du Bréviaire; l'on produit même à leur intention des traductions (Abbé de Marolles, 1659; N. Le Tourneux, 1673), ce qui dans le cas de Le Tourneux suscita une controverse dans laquelle Arnauld intervint contre l'officialité parisienne (DS, t. 9, col. 727-729). Le plus célèbre des laïcs ayant eu la « religion » du Bréviaire est B. Pascal qui en commença la récitation à partir de janvier 1655 (Ph. Sellier, *Pascal et la liturgie*, Paris, 1966, p. 19-21).

2° La spiritualité sacerdotale du 17e siècle s'est appuyée sur une LITTÉRATURE IMPORTANTE CONSACRÉE A L'OFFICE DIVIN; il faut en discerner les origines dès les premières années du 16e, où se dessinent déjà les lignes de force qui seront reprises par la Contre-Réforme. Le premier ouvrage important semble l'*Elucidatorium ecclesiasticum* de Josse Clichtove (Paris, 1516), né de ses entretiens avec le prélat hongrois Gószton de Zelest, dont il avait été le précepteur au Collège de Navarre (1514-1515); le but de l'ouvrage, plusieurs fois réédité, était de fournir aux prêtres un instrument de formation sacerdotale; ils y trouvaient un commentaire abondant des hymnes et d'un certain nombre de cantiques, d'antiennes et de répons de l'Office.

Parmi les ouvrages de formation du clergé parus au 17e, il faut mentionner la *Bibliotheca ecclesiastica seu Commentaria sacra de Expositione et illustratione Missalis et Breviarii* de Cornelius Schulting (4 vol., Cologne, 1599-1602), ouvrage mal composé, peu ordonné, mais précieux. Plus abordable et très souvent réédité, est le manuel de Claude Villette, *Les raisons de l'Office et cérémonies qui se font en l'Église catholique...*, (Rouen, 1622), dont de larges sections concernent l'Office. Très simple est le livre de Michael Timotheus Gateensis *In divinum Officium trecentum questiones* (Venise, 1681), né de conversations avec les prêtres venus en pèlerinage à Sainte-Martine de Vérone; il y explique le mystère de l'Office clairement, de façon élémentaire, mais judicieuse. Plus scolaire, le *De divino Officio Commentarius historico-theologicus* de Fr. Marchietta (Venise, 1739) a été composé en s'appuyant sur les travaux d'histoire de la liturgie réalisés au cours du 17e siècle.

Les travaux spécifiques sur l'Office ont en effet commencé avec le Commentaire de Dom A. Gazet † 1626 (DS, t. 6, col. 171-172) sur les *Institutions* de Cassien (reproduit dans PL 49); c'est le premier traité moderne sur l'histoire de la liturgie et de l'Office. Le cardinal Bona † 1674, feuillant, s'est proposé un triple but dans son *Psallentis Ecclesiae Harmonia, tractatus historicus, symbolicus et asceticus* (Rome, 1653; cf. DS, t. 1, col. 1763); il veut mettre son érudition historique au service de la spiritualité, de la théologie, et même de la poésie; on y sent le moine désireux d'aider ses frères à tirer de l'Office le plus grand profit et les prêtres à s'acquitter fructueusement de « leur Bréviaire ». La rigueur scientifique souffre parfois de la perspective adoptée, mais le livre est chaleureux. A un autre feuillant, Barthélemy de Saint-Fauste, est dû un rapide *De Horis Canonicis Tractatus* qui traite surtout des problèmes de morale relatifs à la récitation de l'Office (Lyon, 1627).

Les trois grands traités historiques sont dus, le premier à L. Thomassin, *Vetus et Nova Ecclesiae disciplina*, Paris, 1688 (2e éd., Lyon, 1706; éd. en français, Paris, 1725), où il fait entrer ce que, primitivement, il avait voulu intégrer dans la 2e partie de son *Traité de l'Office divin pour les ecclésiastiques et les laïques* (Paris, 1686), qui est plutôt un traité de spiritualité : « Le dessein manifeste et avoué de Thomassin (y est en effet) de montrer que, si la prière liturgique est excellente, son excellence, sa vraie qualité de prière lui viennent non pas de son caractère particulier ni de ses mérites propres, mais d'abord et surtout de sa liaison avec l'oraison mentale » (H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 7, p. 386). Il ne se borne pas à cela; pour une participation plus intelligente et plus fructueuse, il encourage la lecture de la Bible et il plaide pour la compréhension de l'Office et donc l'étude du latin par les religieuses : « (Elles) peuvent par une application et une étude de peu de mois apprendre le latin des Offices et des Écritures, au moins avec une médiocrité qui s'éclaircira toujours de plus en plus par une fidèle persévérance dans ces lectures et dans ces prières ».

Le deuxième grand traité historique est le *Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina in divinis Officiis celebrandis* de Dom E. Martène (Lyon, 1706; DS, t. 10, col. 662-664), et le troisième le *Commentaire historique sur le Bréviaire romain* de J. Grandcolas † 1732 (t. 1, sur l'Office divin en général, Paris, 1727; DS, t. 6, col. 768-769); l'ouvrage avait été précédé d'un premier essai plus simple, le *Traité de la Messe et de l'Office divin* (Paris, 1714) : « La vue qu'on s'est proposée est de contribuer à l'instruction d'une infinité de personnes qui, étant obligées à l'Office divin, ne peuvent aisément faire une étude sérieuse et solide de toutes ces saintes

pratiques, faute d'ouvrages qui leur en donnent une juste idée... On prendra plus de goût à dire l'Office quand on saura les vraies raisons que l'Église a eues en instituant ses prières, ses fêtes, ses solennités ». Dans le commentaire historique, Grandcolas insiste sur la nécessité de rendre aux fidèles le goût de l'Office et de le leur faire préférer à toute autre prière : « J'ai donné un modèle de cet Office divin abrégé dans un volume intitulé 'Bréviaire des laïcs ou Office abrégé de l'Église en faveur des personnes qui ne sont pas obligées au grand Office' » .

Les « prophètes » de la liturgie ne rencontrèrent qu'une audience limitée, ainsi que le déclare clairement un ouvrage anonyme du 18e siècle, *La liturgie ancienne et moderne ou Instruction historique sur l'institution des prières, des fêtes et des solennités de l'Église* (3e éd., Paris, 1752); il atteste que la formation liturgique était très généralement négligée. Cette doléance sera périodiquement renouvelée jusqu'au début du 20e siècle. Le clergé apprend l'utilisation du Bréviaire par une connaissance élémentaire des rubriques; il ne va guère au-delà; il est fidèle ou redevient fidèle à l'Office, mais comme à une « obligation » de l'état sacerdotal; s'il ne découvre pas lui-même la richesse et la beauté des prières de l'Église, il s'en acquitte durant toute son existence, en l'assumant comme un devoir austère. L'*Aufklärung* des pays germaniques, après avoir suscité des réformes plus ou moins heureuses de l'Office, aboutit pratiquement à la désaffection totale et à l'abandon du Bréviaire, qui ne sera repris que vers le milieu du 19e siècle par de nouvelles générations sacerdotales.

L'intérêt pour la liturgie suscité par les travaux et les efforts de Dom Guéranger (DS, t. 6, col. 1097-1106) a commencé à exercer une influence effective dans le clergé séculier vers la fin du 19e siècle. Le premier commentaire à l'usage des Séminaires est l'œuvre d'un sulpicien, professeur à Angers et à Reims, Bernard Théophile (1834-1910), qui composa un *Cours de liturgie romaine*, comportant une section (2 volumes) consacrée au Bréviaire; le traité fut repris et condensé par Louis Hébert (1877-1927), *Leçons de liturgie à l'usage des Séminaires. Le Bréviaire et le rituel*, 1915, tandis qu'un autre sulpicien, A.-L. Lerosey, s'appliquait à expliquer les rubriques dans un *Manuel liturgique* à l'usage des Séminaires (4 vol., 1889). Ces manuels sont assez décevants; ils visent à une éducation pratique plutôt que spirituelle; il faut dire la même chose du *Commentaire du Bréviaire romain* par le P. Bernard, cistercien de l'abbaye d'Igny (1887), le livre ayant d'abord été conçu à la manière d'un travail sur les rubriques du Bréviaire cistercien.

Les premières initiations du clergé à l'Office qui se soient placées dans des perspectives plus larges sont dues encore à des sulpiciens : N.-L. Bacuez, *Le Saint Office considéré du point de vue de la piété*, Paris, 1867; 6e éd., 1925, sous le titre *L'Office divin dans la vie de l'Église*; A. Vigourel, *La liturgie et la vie chrétienne*, Paris, 1913.

5. **Vatican II et la « Liturgia horarum ».** — 1° Le Concile Vatican II n'envisageait pas la création d'une nouvelle « prière de l'Église », ni l'élaboration d'une nouvelle théologie de l'Office divin, mais seulement une adaptation de la tradition vivante à la situation nouvelle de l'Église. Le but est de célébrer l'Office « melius et perfectius » (Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n. 87), moyennant les réformes qui pourraient s'imposer à la lumière des études théologiques, spirituelles, historiques et humaines sur la prière du Peuple de Dieu aujourd'hui.

« Prenant la nature humaine, le Christ Jésus a introduit dans notre exil terrestre cet hymne qui se chante éternellement dans les demeures célestes; il s'adjoint toute la communauté des hommes et se l'associe dans ce cantique de louange » (SC, n. 83). La prière de l'Église est prière de Jésus, prière du Christ total; elle s'accomplit par le Christ, avec le Christ et en lui. Ce que J.-J. Olier enseignait aux prêtres en vertu de leur sacerdoce ministériel qui les assimile au Christ, est vrai de tous les chrétiens en vertu de leur sacerdoce baptismal. Le point de départ de la réforme décidée par la Constitution conciliaire est donc la perception d'un mystère : la prière chrétienne est la prière du Verbe incarné dans les baptisés; il y a une présence du Christ en toute célébration de l'Office divin.

La prière de la Tête est inséparable de celle des membres en vertu de la solidarité du Corps; l'Office peut être considéré de deux manières : — soit comme dialogue de l'Épouse et de l'Époux; — soit comme prière que le Christ présente à son Père en s'associant actuellement à son Corps. Dans les deux cas, tout le peuple chrétien dans son ensemble, en chacun de ses membres, y est intéressé et impliqué. La célébration commune qui unit *de facto* une portion de l'Église, une communauté particulière incarnant dans son assemblée le mystère du Christ et celui de l'Église universelle, est le mode normal; la récitation *a solo*, même si elle est plus fréquente et, par la force des choses, habituelle, est un mode dérivé, une suppléance. Et la célébration commune trouve la plénitude de son expression dans le chant.

Conçu pour sanctifier le déroulement du temps, heure après heure, jour après jour, l'Office tend à éduquer à la prière continuelle. « En tant que prière publique, il est la source de la piété et l'aliment de la prière personnelle » (n. 90). Il s'organise autour de deux pôles principaux, l'Office des Laudes et celui des Vêpres, prière du matin et prière du soir, auxquelles viennent s'ajouter une couronne d'autres réunions de prière pour en étendre le rayonnement à toute la journée. Il est pour le moins paradoxal que cet enseignement ait été donné à une époque où le peuple chrétien perdait l'habitude de la pratique des Vêpres et des Complies dominicales.

A partir des principes dégagés par la Constitution sur la liturgie, la réforme de l'Office a été menée à bien entre 1965 et 1972; elle a abouti à la publication du livre de la *Liturgie des Heures*.

A s'en tenir à un tableau des plus sommaires et en laissant de côté les problèmes relatifs à la langue liturgique et au chant sacré, la période qui va de 1910 à 1940, pourrait se caractériser comme celle de la découverte des beautés de la liturgie catholique par de nombreux clercs et laïcs, à la suite de quelques maîtres de la littérature : Charles Péguy, Paul Claudel, René Schwob, Max Jacob, sans parler de Huysmans (DS, t. 7, col. 1204-1207). De 1940 à 1965, on est entré dans la phase critique : les lacunes, les déficiences de la liturgie ont été relevées. La réforme post-conciliaire s'est efforcée de répondre à ce que ces requêtes pouvaient avoir de légitime. Mais, sans attendre le résultats des travaux, une situation nouvelle s'est mise en place de façon anarchique : les créations privées se sont multipliées, chaque assemblée désirant posséder sa propre liturgie, indépendante des livres officiels.

2° La Liturgia Horarum (annoncée par la Constitution apostolique *Laudis Canticum* de Paul VI, 1er novembre 1970; AAS, t. 63, 1971, p. 527-535; trad. franç. dans *Documentation catholique*, t. 68, 1971, p. 662-664) est depuis 1972 le livre de l'Office divin de l'Église

romaine; il procède par voie de filiation du Bréviaire romain d'avant le Concile, dont il est la « mise à jour » officielle. La théologie sous-jacente est exposée dans la Présentation générale (*editio typica*, Rome, 1977, t. 1, p. 18-95).

L'art. 1 affirme que « la prière publique et commune du peuple de Dieu doit à bon droit être comptée parmi les fonctions premières de l'Église ». La dignité de la prière chrétienne vient du fait qu'elle participe à la prière du Christ qui habilite les baptisés à s'acquitter de ce devoir essentiel. Sous la motion de l'Esprit, ceux-ci font monter vers Dieu une prière qui emprunte la plupart de ses formules aux livres inspirés; le principe est divin, les paroles sont divines, ceux qui les prononcent sont « participants de la nature divine » par leur baptême; toute prière chrétienne est ainsi revêtue d'une dignité suréminente, tout particulièrement la prière de la communauté, le Christ (*Mt.* 18, 20) ayant promis d'être présent lorsque deux ou trois s'assembleraient en son nom (art. 5-9).

La consécration du temps, la mise en pratique du commandement du Seigneur de prier toujours, sans se lasser (*Luc* 18, 1) se réalisent dans l'Église par la célébration du Mémorial du Seigneur et celle de la liturgie des Heures; cette dernière étend aux heures du jour les louanges, les actions de grâces, le souvenir des mystères du salut, les prières, tout ce qui se trouve éminemment déjà dans le Sacrifice eucharistique. La liturgie des Heures a pour fonction de faire rayonner sur la vie chrétienne qui se déroule dans le temps les richesses contenues dans le mystère eucharistique. Elle consacre le temps humain, d'où la nécessité de respecter autant que possible la vérité des heures (art. 10-12).

Le Christ est présent à son Église en prière; en elle il exerce son œuvre de rédemption des hommes et de glorification de Dieu, et cela non seulement dans les sacrements, mais aussi par le moyen de la liturgie des Heures; l'Office divin est sanctifiant pour l'homme (art. 13-14). L'Église se tient devant le trône de Dieu, joignant sa voix à celle des élus; en attendant la révélation des fils de Dieu, elle proclame sa foi et son espérance; ce faisant, elle s'unit à la liturgie éternelle décrite par l'*Apocalypse* (art. 15-16). En adressant à Dieu une prière d'impétration, l'Église exerce son rôle maternel; elle sait que la prière adressée au Maître de la moisson restera toujours le moyen le plus efficace d'obtenir l'extension du Royaume et de conduire les âmes au Christ; pour cette raison le devoir de la prière incombe d'abord à ceux qui ont charge d'âmes. Il n'y a donc pas opposition entre culte et mission, mais au contraire connexion intime et étroite. Le culte ne se réduit pas à l'extérieur : accomplissement de rites ou récitation de formules; il est, en son essence, un « colloque entre Dieu et l'homme » (art. 33). Et l'efficacité de la mission ne dépend pas de facteurs humains; c'est à la prière qu'il faut faire appel si l'on désire le succès d'une entreprise commencée pour Dieu. Les vies entièrement consacrées à la prière ont une fécondité apostolique; et, à l'inverse, les travaux apostoliques tendent à multiplier les vrais adorateurs, et donc les âmes contemplatives.

Le devoir de célébrer la liturgie des Heures concerne tous les membres de l'Église (cf. art. 20), mais certains y sont voués particulièrement, par état; ces derniers travaillent par ce moyen à l'édification du Corps mystique; il existe proprement une *deputatio* à la prière publique concernant certains membres de l'Église, qui se traduit sous la forme juridique d'une obligation (art. 23-26).

Conclusion. — L'histoire de l'Office a été parfois décrite comme la transformation d'une prière de l'assemblée chrétienne tout entière en une prière cléricale, puis en une prière monacale, avec des interférences et des réactions réciproques; il serait plus exact de remarquer que les premiers grands auteurs spirituels (Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Cyprien, Hippolyte) ont proposé à tous les chrétiens un idéal de prière personnelle, rattachant ses divers temps aux heures de la Passion du Christ, à des épisodes bibliques ou à la pratique des chrétiens de la première génération apostolique; cet idéal était si élevé qu'il n'a été réalisé que par quelques âmes d'élite, et qu'il a fallu attendre l'apparition du monachisme pour qu'il s'incarne dans un rythme communautaire de réunions de prière multipliées au long de la journée. Adopté par le clergé desservant les églises, l'Office est devenu un bien commun auquel les fidèles ont longtemps participé; au moment du Concile, cette participation était devenue pratiquement nulle; d'où le désir de la susciter à nouveau et les affirmations doctrinales sur le caractère ecclésial (et non seulement clérical ou monastique) de l'Office. L'Office de la prière est « le rôle commun de tous », disait Hippolyte, à propos de l'institution des veuves (*Tradition apostolique*, éd. citée, ch. 7, p. 66). La présentation de la *Liturgia horarum* reprend la même idée : « ce n'est pas une action privée, mais elle appartient au corps total de l'Église » (n. 20).

La bibliographie est surabondante; nous nous limiterons en conséquence aux études plus importantes.

1. **Études d'ensemble.** — S. Baümer, *Geschichte der Brevier*, Fribourg-en-Brisgau, 1895; trad. franç. de R. Biron, Paris, 1905. — P. Battifol, *Histoire du Bréviaire romain*, Paris, 1911. — J. Baudot, *Le Bréviaire*, Paris, 1929 (ces trois ouvrages ont vieilli, mais restent utiles).

J.-M. Hanssens, *Nature et genèse de l'Office des Matines. Aux origines de la prière liturgique*, coll. Analecta gregoriana 57, Rome, 1952. — L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, coll. Lex orandi = LO 20, Paris, 1956, ch. 17. — B. Piault, *La prière de l'Église*, Paris, 1958. — P. Salmon, *L'Office divin. Histoire de la formation du Bréviaire*, LO 27, Paris, 1959; *L'Office divin au Moyen-Age...*, LO 43, Paris, 1967. — *La prière des Heures*, éd. Mgr Cassien et B. Botte, cité *supra* (études sur l'Office dans diverses liturgies). — B. Besret, M.-M. Croiset, L. Deiss, etc., *Célébrer l'Office divin*, Paris, 1967 (session d'Angers, 1966).

2. **Études particulières.** — O. Heiming, *Zum monastischen Officium von Kassianus bis Kolumbanus*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 7, 1961, p. 89-156. — B. Luykx, *L'influence des moines sur l'Office paroissial*, dans *La Maison-Dieu*, n. 51, 1957, p. 55-81. — Mary Philomena, *St. Edmunds of Abingdon's Meditations before the Canonical Hours*, dans *Ephemerides liturgicae* = Elit, t. 78, 1964, p. 33-57. — A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. 7 (hors série, après éd. et commentaire de la Règle, SC 181-186, 1971-1972), *Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris, 1977, ch. 8, Le sens de l'Office divin, p. 184-248.

3. **Vatican II et la « Liturgia horarum ».** — Cinq cahiers spéciaux de *La Maison-Dieu*, à considérer comme ouvrages collectifs : *Le Trésor de l'Office divin. Vers une réforme du Bréviaire*, n. 21, 1950; *L'Office divin aujourd'hui*, n. 95, 1968; *La Liturgie des Heures...*, n. 105, 1971; *Approches de la prière*, n. 109, 1972; *Prier en Église*, n. 135, 1978. — Des commentaires de *Liturgia horarum* ont paru dans diverses revues liturgiques, par ex. *Heiliger Dienst*, t. 25, 1971; *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. 120, 1972, p. 324-336 (R. Kaczynski); Élit, t. 85, 1971, p. 177-322; t. 86, 1972, p. 56-73.

A.-M. Roguet, *La Prière du Temps présent pour le peuple chrétien*, Paris, 1971 (trad. de la Présentation générale de la *Liturgia Horarum*; commentaire : théologie, liturgie, spiritualité); trad. ital., Milan, 1971. — *La Liturgia delle Ore...*, 2 vol., Padoue, 1970-1971 (21e semaine liturgique d'Italie). — V. Raffa, *Teologia dell'Ufficio divino*, dans *Rivista liturgica*, 1965/3, p. 352-380; *L'orario di preghiera nell'Ufficio divino*, Elit, t. 80, 1966, p. 97-140; *L'Ufficio divino del tempo dei Carolingi e il Breviario di Innocenzo* III *confrontati con la Liturgia delle Ore di Paolo* VI, Elit, t. 85, 1971, p. 206-259. — M. Noirot, *La députation par Vatican* II *de nouveaux ministres de la prière liturgique*, dans *Année canonique*, t. 11, 1967, p. 73-85. — D. de Reynal, *Théologie de la Liturgie des Heures*, Paris, 1978.

Guy-Marie Oury.

II. EN ORIENT

Peu de temps avant la chute de Thessalonique (1430), son archevêque saint Syméon parlait encore (*De sacra precatione*, ch. 301-302, PG 155, 553-556) de deux offices byzantins, parallèles et complètement différents : l'office *chanté* (*asmatikos*), propre aux cathédrales et aux églises séculières (office en train de disparaître à l'époque, puisque seule sa cathédrale le conservait encore, tandis que Constantinople l'avait déjà perdu en 1204, lors de l'occupation latine) et l'office *monastique*.

Par office « monastique » Syméon entendait tout naturellement l'office palestinien ou sabaïte, introduit à Constantinople à la fin du 8e siècle par saint Théodore Studite, et de là passé à tous les monastères de l'empire, pour devenir au 15e siècle le seul office en vigueur dans toute l'Église Byzantine.

Cet office sabaïto-studite n'a pas été pourtant le seul office monastique byzantin, puisque chez les Acémètes (cf. DS, t. 1, col. 169 et DACL, t. 1, col. 311-314) depuis le 5e siècle et jusqu'au 12e au moins (P. Savvaïtov, *Puteshestvie novgorodskago arkhiepiskopa Antonia v Tsargrad v kontse 12.go stoleta*, Saint-Pétersbourg, 1872, p. 85; B. Khitrowo, *Itinénaires russes en Orient*, t. 1, Genève, 1889), pour ne pas parler d'autres moines palestiniens et grecs (I. Fountoulis, *Hi eikositetraôros doxologia*, Athènes, 1963), on a suivi d'autres systèmes de liturgie des heures.

Pour l'office *asmatikos*, le plus byzantin de tous les offices, car c'est le seul qui soit né à Constantinople, au moins aux temps du patriarche Anthimos (déposé en 536), nous renvoyons le lecteur à notre série d'articles publiés en français dans OCP entre 1971 et 1982 (rassemblés en un volume en russe : « La prière des anciens Byzantins », Bruxelles, 1979); ou, pour une approche plus concise, à l'article : *La Liturgie des heures selon l'ancien Euchologue Byzantin*, dans *Eulogia*, Miscellanea B. Neunheuser = Studia Anselmiana 68, Rome, 1979, p. 1-19. Cf. aussi O. Strunk, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 9-10, 1955-1956, p. 175-202.

Nous nous limiterons ici à un exposé synthétique de l'histoire et du contenu du seul office aujourd'hui en usage dans tout le monde byzantin : *l'office monastique sabaïto-studite*.

Pour plus de détails, et une connaissance directe des textes, voir le remarquable ouvrage de N. Egender, *La prière des églises du rite byzantin*, t. 1 *La prière des heures. Hôrologion*, Chevetogne, 1975 (refonte de l'ancienne édition d'E. Mercenier, 1937, 1947); nous lui empruntons (p. 88) une affirmation de caractère général, tout à fait pertinente :

« Aussi paradoxal que cela puisse paraître, nous croyons pouvoir affirmer qu'aucun rite de nos Églises chrétiennes n'a connu un dynamisme et des changements tels que le rite byzantin. Le rite romain est resté à travers toute son histoire, et cela même après la réforme de Vatican II, un rite singulièrement archaïque dans sa structure et sa théologie. Le rite byzantin par contre a subi des influences multiples de lieux, de personnes, de courants théologiques, drainant les substances spirituelles du culte synagogal, des liturgies d'Antioche et de Jérusalem... Nous croyons pouvoir affirmer que le lieu où la gerbe initiale a été nouée est la Cappadoce du 4e siècle..., mais le foyer d'où viendra le grand rayonnement, c'est Constantinople et ses monastères. La référence permanente au prestige de Saint-Sabas est l'indice des échanges qui n'ont cessé entre la Grande Ville (Constantinople) et la Ville Sainte (Jérusalem) ».

Voir aussi notre article, *Les grandes étapes de la liturgie byzantine : Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique*, dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (Conférences St-Serge 1975), Rome, 1976, p. 43-72.

Faisant nôtre l'hypothèse de N. Egender, nous allons d'abord essayer, de façon schématique, de retrouver dans les témoignages des premiers siècles les traces qui conduisent aux débuts d'une tradition palestinienne; celle-ci, avec le temps, deviendra d'abord une des traditions byzantines, et puis la seule tradition byzantine.

1. *Préhistoire patristique du rite byzantin.* — 2. *Histoire de l'office monastique byzantin.* — 3. *Schéma des éléments essentiels de ce même office.* Nous donnerons en même temps une bibliographie sélective, pour fournir au lecteur des références plus complètes. Voir la bibliographie de N. Egender, *La prière...*, t. 1, p. 486-500.

1. **Préhistoire patristique du rite byzantin.** — La fixation progressive des heures de prière, et de leur signification, aux origines de l'Église a été étudiée *supra*, col. 686-691. Nous apporterons cependant quelques compléments qui annoncent les orientations postérieures de l'office byzantin.

1° Offices des églises séculières matin et soir. — Quelques témoignages des 4e-5e siècles nous sont parvenus : Eusèbe de Césarée, *In Ps.* 64, 10, PG 23, 640b; Épiphane, *De fide* 23, GCS 3, 1933, p. 524; Jean Chrysostome, 8e *catéchèse baptismale*, SC 50, 1957, p. 256-257; *In 1. Tim.*, hom. 6, PG 62, 530; Théodoret, *Histoire religieuse* 30, SC 257, 1979, p. 240.

2° Cursus monastique cappadocien. — Basile de Césarée propose un premier type dans le *Sermo asceticus* (PG 31, 877bc) : 1-3) soir, matin et midi, selon *Ps.* 54, 18; 4) minuit, selon *Ps.* 118, 62; 5) 3e heure : descente de l'Esprit; 6) 9e h. : mort du Seigneur. Donc six offices par jour, comme dans l'*asmatikos*; mais sexte est divisée en deux moments (avant et après le repas) pour arriver au septénaire de *Ps.* 118, 164.

Le deuxième type (*Magna Regula* 37, 3, PG 31, 1013-1016; *Lettre* 2, 2 et 6, éd. Y. Courtonne, t. 1, Paris, 1957, p. 7-8, 13; *Lettre* 207, 3, t. 2, 1961, p. 186) prévoit : 1) office très tôt le matin pour le début de la journée; 2) 3e h. : Esprit saint selon *Ps.* 50, 12-14; 140, 2; 3) 6e h., selon *Ps.* 54, 18 (on y récite le *Ps.* 90); 4) 9e h., prière de Pierre et de Jean; 5) le soir, action de grâces pour la journée; 6) préparation au sommeil (de nouveau le *Ps.* 90); 7) minuit : prière de Paul et Silas en prison et selon *Ps.* 118, 62. Ici le septénaire est assuré grâce à la prière avant le sommeil.

3° Cursus monastique égyptien (décrit par Jean Cassien, *Institutions* II, 1-18; SC 109, 1965, p. 58-59).

— Après beaucoup de tâtonnements, on a adopté la « règle de l'ange » (*Inst.* II, 4 et 6 : allusion à une vision qui met fin à un conflit liturgique) : deux vigiles communautaires nocturnes, avant le jour et après la tombée de la nuit; chacune comporte douze psaumes (onze récités par un soliste, le dernier chanté avec *alleluia*), chacun suivi d'une prière en silence, d'une prostration et d'une prière de conclusion par le président; suivent deux lectures bibliques. Dans la journée, prière personnelle.

4° CURSUS PALESTINIEN. — Le *Voyage d'Éthérie* décrit le *cursus cathédral* de Jérusalem à la fin du 4e siècle (cf. *supra*, col. 692) : A. *Jours ordinaires* : 1) vigile pré-matinale de type monastique avec longue psalmodie; 2) office du matin présidé par l'évêque, avec psaumes choisis et supplications; 3-4) 6e et 9e heures présidées par l'évêque; 5) office du soir comme 2), suivi de procession au Golgotha; — B. *Dimanche* : 1) vigile pré-matinale monastique; 2) vigile de la Résurrection présidée par l'évêque; 3) continuation de la vigile monastique; 4) après le lever du jour, « office qui se fait partout le dimanche » (SC 21, p. 198), probablement l'eucharistie; chant d'hymnes par les moines pour conduire l'évêque à l'Anastasis; 5) Lucernaire.

Le *cursus monastique* palestinien est décrit par Jean Cassien, *Inst.* III, 1-9, SC 109, p. 92-100 : 1) vigile pré-matinale avec *Ps.* 148-150; 2) *novella solemnitas* (Prime?), avec *Ps.* 50-62-89 (*Inst.* III, 6, p. 108); 3-5) Tierce, Sexte, None; 6) Lucernaire à la 11e h.; 7) vigile de la nuit, comme en Égypte. Ainsi est réalisé, grâce à l'introduction de la « novella solemnitas », le septénaire de *Ps.* 118, 164 (cf. *Inst.* III, 4, 3, p. 104).

Hypothèse : L'office actuel byzantin serait l'amalgame de deux traditions monastiques différentes : celle du *monachisme urbain* de Basile et celle du *monachisme anachorétique* de l'Égypte et de la Palestine. La tradition de Basile elle-même semble procéder de deux sources : 1) les deux prières « officielles » ou « légitimes » du matin et du soir, devenues communautaires dans les églises séculières au 4e siècle; 2) les quatre prières de dévotion apostolique : 3e, 6e, 9e heures et minuit. Nous aurions ainsi le schéma de la liturgie des heures (selon l'Horologe byzantin), appliqué à une horaire idéalisé :

— 0 h. : Office de minuit basilien : une des quatre heures de dévotion;

— 3 h. : Première partie de l'office du matin ou *Orthros* : vigile pré-matinale de psaumes et lectures des moines égyptiens et palestiniens;

— 6 h. : Deuxième partie de l'office du matin (à partir du *Ps.* 50). Office du début du jour des églises séculières avec psaumes et cantiques choisis et supplications, adopté par Basile;

— 6 h. : Prime ou « novella solemnitas » : innovation palestinienne faisant double emploi avec l'office du matin des églises séculières;

— 9 h., 12 h., 15 h. : Tierce, Sexte et None; heures de dévotion privée adoptées par les moines de Cappadoce et de Palestine;

— 18 h. : *Lychnicon* ou Lucernaire, analogue à la 2e partie de l'office du matin, propre aux églises séculières et adopté par Basile;

— 21 h. : Grandes complies, office de vigile analogue à la 1re partie de l'office du matin; vigile post-vespérale de psalmodie prolongée des moines égyptiens (ou, à leur place, Petites complies d'origine basilienne, peut-être liées plus tard à la *Pannychis* de l'office *asmatikos*). Préparation au sommeil.

Note. — Si Prime doit être comptée comme une heure indépendante de l'office du matin, le septénaire classique est dépassé : on a huit offices par jour. Dans le moyen âge tardif, on a encore ajouté quatre heures « intermédiaires », après 1re 3e, 6e et 9e (mais elles procèdent sûrement d'un autre Horologe), et un office dit des *Typika*, qui encore au 9e siècle (selon le ms. *Sinaï grec 863*) n'était qu'un office de communion, probablement sans ministre et au bénéfice des ermites. Cf. *infra*, description plus complète du contenu de l'office actuel.

Pour une étude analytique des sources patristiques citées : J. Mateos, *L'office monastique à la fin du 4e siècle : Antioche, Palestine, Cappadoce*, dans *Oriens christianus*, t. 47, sept. 1963, p. 53-88; G. Winkler, *Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts und das heutige chaldäische Offizium...*, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 19, 1970, p. 289-311.

2. **Formation de l'Office divin byzantin.** — Selon I. Mansvetov (*Tserkovnyi Ustav...*, Moscou, 1885), l'histoire de l'office byzantin se divise en trois étapes correspondant à la formation de trois cycles : journalier, pascal-dominical, mensuel. Cette division, à première vue logique et rationnelle, correspond assez bien au déroulement historique et réel de la formation de l'office.

1° FORMATION DU CYCLE JOURNALIER. — Cette première période a ses racines dans la praxis du 4e siècle; elle prend forme après saint Sabas aux 5e-6e siècles et s'achève lors de la dévastation totale des églises et monastères de Palestine par les Perses en 614. On connaît peu la liturgie pratiquée par les moines du désert de Judée; on connaît un peu mieux la liturgie cathédrale de Jérusalem (à laquelle participaient de manière habituelle quelques moines de Saint-Sabas, ce qui fait supposer des échanges dans les deux sens) grâce aux descriptions même imprécises d'Éthérie (*Journal de voyage*, SC 21), et celles plus techniques du *Lectionnaire Arménien* du 5e s. (éd. Ch. Renoux, *Le codex arménien, Jérusalem 121*, PO 35, 163 et 36, 168), et du *Lectionnaire Géorgien* (éd. M. Tarchnischvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, Ve-VIIIe s., CSCO 188-189, 204-205, Louvain, 1959-1960).

La *Vie* de saint Sabas, écrite par Cyrille de Scythopolis (trad. A. J. Festugière, *Les moines d'Orient* III/2, Paris, 1962) n'est pas riche en données liturgiques. Sabas était archimandrite responsable de tous les monastères de Palestine et il n'a dû guère faire œuvre créative dans le champ de la liturgie; il se sera contenté de superviser les traditions locales, en suppléant dans quelques cas, peut-être, par son expérience cappadocienne ou basilienne. Dans ce qu'on appelle son « testament » (un ms du 12e s. de trois pages, éd. A. Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh rukopisei...*, t. 1, Kiev, 1895, p. 222-224), on ne trouve que la prescription de célébrer l'Eucharistie tous ensemble, tout en permettant la célébration de la liturgie de la parole par groupes linguistiques séparés à l'intérieur de la même communauté, ainsi qu'une grande insistance sur l'obligation pour tous les moines de se rassembler tous les samedis soir pour la célébration de l'*agrypnia* ou vigile totale du samedi au dimanche. Vigile ignorée, semble-t-il, par Basile.

La *Vie* nous renseigne encore sur les heures de l'Office commun : le *kanôn* nocturne ou pré-matinal, les *lykhnika* ou lucernaire le soir, Tierce, Sexte et None. Ce *kanôn* semble plus palestinien que basilien. Un peu plus tard, vers l'an 600, Jean Moschus (DS, t. 8, col. 632-640) et Sophrone, futur réorganisateur de la vie monastique après 614 (plus tard patriarche de Jérusalem), nous décrivent l'office de vigile allant du samedi, au coucher de soleil, à son lever le lendemain, tel que la célé-

brait un solitaire du Mont Sinaï, l'abbé Nil. Le texte nous est transmis par le fameux Nicon de la Montagne-Noire, liturgiste lui-même du 11e siècle (DS, t. 11, col. 319-320), mais on peut s'interroger sur l'authenticité des données qu'il fournit (éd. A. Longo, *Il testo integrale della « narrazione »...*, dans *Rivista degli Studi Bizantini...*, t. 12-13, 1965-1966, p. 223-267). La vigile de l'abbé Nil comprend un office de Vêpres réduites (proches du schéma actuel) et un long office après le souper, appelé *kanôn*. Celui-ci est constitué par la récitation de tout le Psautier en trois séances, dont chacune est suivie de 50 *Kyrie eleîson*, du *Pater* et de la lecture d'une épître catholique. Le *kanôn* est encore précédé par un *hexapsalmos* (celui des Complies ou celui des Matines actuelles?) et suivi par les odes ou cantiques bibliques, par les *Ps.* 148-150, par le *Gloria* et le *Credo* et encore par 300 *Kyrie eleîson* et une courte prière. La description de l'Office est suivie d'une conversation animée, dans laquelle l'abbé rejette l'usage des éléments hymnographiques que ses visiteurs, moines aussi, s'étonnent de ne pas trouver. Nil semble défendre une tradition d'austérité liturgique en train de disparaître.

Nous savons d'autre part que saint Sabas exigeait de ses novices la mémorisation du Psautier, ainsi que d'un mystérieux « canon de psalmodie ». Sous cette dénomination les liturgistes orthodoxes, surtout les Russes (cf. A. Dmitrievskii), ont cru pouvoir découvrir l'existence d'un schéma de psaumes fixes, de prières et peut-être de quelque tropaire, distribués selon chaque heure du jour et de la nuit; c'est ce qu'on appellerait un livre d'heures ou *hôrologion* (cf. DS, t. 7, col. 410-431 et 745-763). Nous n'en connaissons aucun exemplaire de cette époque, parce qu'on ne les écrivait pas, ou, si on le faisait, c'était sur des matériaux périssables qui n'ont pas survécu à la destruction des Perses.

Nous connaissons trois exemplaires d'horologes primitifs, d'époque plus récente, mais qui peuvent conserver des traces de la tradition ancienne : le *Sinaï gr. 863* (éd. J. Mateos, *Un horologion inédit de S.-Sabas*, dans *Mélanges E. Tisserant* III, Vatican, 1964, p. 47-76), le *864*, et un horologe araméen (éd. M. Black, *A Christian Palestinian Syriac Horologion*, Cambridge, 1954), non antérieurs au 9e siècle. Ils sont loin d'être identiques entre eux et présentent des différences très importantes avec l'actuel *Horologion* (devenu « officiel » uniquement en raison de son impression à Venise en 1509 et 1523). Nous pouvons donc supposer que l'Horologe, lors de sa formation, était un livre, ou mieux un schéma, de la prière des heures, ouvert à une certaine liberté de compilation, ou même de composition, selon la dévotion personnelle. Il y a eu ainsi plusieurs horologes. Les derniers éléments entrés dans ce qui deviendra l'Horologe imprimé sont datables de l'époque de l'hésychasme au 14e siècle (cf. N. Egender, p. 47).

Syméon de Thessalonique constatera qu'après les destructions de 614 la tradition attribue un rôle primordial à Sophrone dans le rétablissement de l'office des moines. Il est possible que le choix d'un horologe, prévu par la 2e période (cf. *infra*), ait été déjà fait alors, sans nier pour autant droit de cité à d'autres horologes en usage surtout chez les ermites.

2° Formation du cycle pascal et dominical. — Cette deuxième période débute avec la restauration de la vie monastique après 614 et finit avec la nouvelle et plus méthodique dévastation des églises et des monastères en 1009 par Hakim. L'ancien Office monastique, essentiellement biblique et patristique, comportait seulement quelques pièces de composition ecclésiastique comme le *Phôs hilaron* à Vêpres, et le *Gloria in excelsis* la nuit ou le matin. Un élément nouveau va en révolutionner la structure : ce sera l'introduction massive de cette hymnographie qui déplaisait tant aux ermites de passé, puisqu'ils la considéraient comme mondaine.

On connaît bien l'ancien genre du *kontakion* de Constantinople, série de strophes (souvent 24, selon les lettres de l'alphabet) qui se chantaient en dehors de l'office, entre les Vêpres et la *Pannychis* (vigile post-vespérale très populaire). Le plus célèbre auteur de *kontakia* est au 6e siècle Roman le Mélode (SC 99, 110, 114 et 128), à l'exemple et sur le modèle, semble-t-il, des hymnes de saint Éphrem. La nouvelle hymnographie palestinienne des 7e-8e siècles sera d'un type tout autre : des espèces de tropaires ou antiennes appelées stichères (*stichîron*) entrent dans les Vêpres et dans les Matines, accompagnant et même s'intercalant entre les derniers six (ou huit ou dix) versets des groupes des *Ps.* 140, 141, 129 et 116 aux Vêpres, et des *Ps.* 148-149-150 aux Matines. D'autres stichères, dits apostiches (*apostikhos*), se chantent vers la fin de ces mêmes offices; d'autres encore, les kathismes (*kathisma*), interrompent la longue lecture des deux ou trois vingtièmes du Psautier dans la 1re partie des matines, en donnant un peu de répit tant aux lecteurs qu'aux auditeurs. Enfin de nouvelles compositions, les plus fameuses de toutes, seront les *kanones* ou séries de tropaires qui accompagnent les dix cantiques bibliques des matines (huit en pratique, car le 2e est réservé au Carême, et le 10e, *Benedictus*, est soudé au 9e, *Magnificat*).

Cette efflorescence hymnographique, qui va changer le visage de l'office monastique aux 7e-8e siècles, correspond à un phénomène analogue chez les Arabes et chez les Juifs. Au début, elle se contente d'accompagner et de rehausser les parties bibliques; avec le temps, le zèle de nouveaux compositeurs aidant, l'hymnographie deviendra tellement abondante que l'équilibre sera rompu au détriment des psaumes et des cantiques de la Bible, qui commenceront à être écourtés ou tout simplement omis, remplacés souvent par la seule poésie. C'est le cas aujourd'hui, hors du Carême, des cantiques bibliques des matines, à l'exception du *Magnificat*.

Les grands initiateurs de ce genre d'hymnographie, rendue peut-être indispensable au moment de la conquête arabe et des difficultés naissantes de la prédication catéchétique (tel avait été le cas aux temps d'Éphrem), seront tout d'abord Sophrone lui-même † 640, suivi d'autre moines de Saint-Sabas : André de Crète † 740, les deux frères Jean Damascène († 780; cf. DS, t. 8, col. 454) et Côme de Maïum † 877, enfin toute une série de grands et petits poètes.

Au même moment, du côté de Constantinople, un nouveau flambeau va s'allumer et la tradition hymnographique va prendre un nouvel élan avec Théodore Studite † 820, son frère Joseph, futur métropolite de Thessalonique † 832 (DS, t. 8, col. 1405-1408) et une série impressionnante de compositeurs : moines studites, ecclésiastiques de tout rang, femmes et même empereurs (cf. par exemple les art. *Jean Eugenicos*, DS, t. 8, col. 502; *Léon* VI *le sage*, t. 9, col. 623; voir E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897). L'hymnographie byzantine va devenir une forêt touffue, où seules la liberté de choix d'abord, plus tard les règles précises du *Typikon* (cf. *infra*) permettront d'avancer dans la célébration de l'Office. Une grande partie de cette poésie restera à l'état de mss dans les bibliothèques. La meilleure, ou du moins, la plus

prestigieuse, entrera dans l'Octoèque (*Oktôîkhos*), dans les deux Triodes (*Triôdia*) et dans les douze volumes du « Mensuel » (*Mînaia*) (cf. art. *Ménologe*, DS, t. 10, col. 1024).

Nous renvoyons le lecteur aux textes en français du *Paraclitique* ou *Grand Octoèque*, du *Triode* (de Carême) et du (Triode) *Pentecostaire*, 7 vol. en tout, traduits et édités par l'archidiacre Denis Guillaume (Diaconie Apostolique, Rome, 1977-1979), qui vient de commencer l'édition des Mensuels. Cf. aussi le Petit Octoèque (dominical), trad. N. Egender (*La prière des Églises...*, t. 3, *Dimanche*, Chevetogne, 1968), précédé de deux bonnes introductions.

Le Petit Octoèque est une collection de stichères, kathismes et canons (cf. *supra*) consacrés au thème de la Résurrection, pour un cycle complet de huit dimanches, chacun selon un des huit tons grecs (slaves, roumains, etc.). Le cycle commence avec le dimanche après Pâques et se répète tout le long de l'année. Chaque jour de la semaine de Pâques adopte un des huit tons. L'auteur principal du Petit Octoèque dominical semble bien être Jean Damascène, même s'il récupère des pièces plus anciennes et si son œuvre a été complétée par d'autres. Le Grand Octoèque ou Paraclitique complète le Petit, en ajoutant un office pour chaque jour de la semaine; il prend alors un caractère plus pénitentiel, surtout dans les textes adressés au Christ et à la Théotokos. Mais certaines parties sont dédiées aux saints : lundi aux anges, mardi au Baptiste, jeudi aux apôtres et aussi à saint Nicolas, samedi à tous les saints et aussi aux défunts; le mercredi et le vendredi sont consacrés au thème de la Croix et de la Passion (thème non absent cependant le dimanche). La Théotokos est commémorée tous les jours, même les dimanches, dans la dernière de chaque série de pièces poétiques. Ce Grand Octoèque ne trouvera son nom et sa forme actuelle qu'au 12e siècle, et ce sera encore l'œuvre des moines studites de Constantinople.

Dans la praxis réglée par le Typikon, le Grand Octoèque s'efface devant les Triodes (Carême et Pâques) seulement pour les féries; les dimanches Octoèque et Triode se combinent, si bien que même les dimanches de Carême conservent la tonalité de la Résurrection.

Les deux Triodes ont comme auteurs, ou principaux rédacteurs, Théodore Studite et Joseph de Thessalonique, même s'ils ont travaillé sur un fond préexistant, et dû en partie à Côme de Maïum (Nicéphore Xanthopoulos, 15e s., dans la lecture de matines ou « synaxaire » du dimanche du Publicain, au début du Triode de Carême, l'appelle « auteur » du Triode). Les dimanches des Triodes, tout en respectant la partie due à l'Octoèque et au thème de la Résurrection, sont consacrés soit à commenter poétiquement l'évangile de la messe (ce sera surtout le cas pour les dimanches après Pâques : « dimanche de Thomas », « des myrophores », etc., tandis que l'évangile des matines est toujours un récit de la Résurrection et des apparitions du Ressuscité), soit aux fêtes « théologiques » introduites plus tardivement (« dimanche de l'Orthodoxie » le 1re dimanche de Carême, saint Grégoire Palamas le 2e, l'adoration de la Croix le 3e, etc.; cf. notre étude sur les fêtes « théologiques » byzantines, dans les « Conférences St-Serge 1978 », Rome, 1979). Toutes ces célébrations du Triode suivent le *Kanonarion*, ou canon de lectures bibliques de Sainte-Sophie de Constantinople, et non celui de l'Église de Jérusalem; la composition des pièces poétiques selon les 365 jours des 12 mois de l'année se fera également plus tard selon le *Synaxarion* ou sanctoral de la même Église.

Cette adaptation de l'ancien office palestinien de Saint-Sabas aux us et coutumes du monachisme constantinopolitain, restauré après la première vague iconoclaste, vers la fin du 8e siècle, sera l'œuvre de Théodore Studite et aura pour centre l'ancien monastère des Acémètes, Saint-Jean-Baptiste du Stoudion, dévasté par les iconoclastes, mais qui, avec Théodore, deviendra le bastion du culte des saintes images et de l'orthodoxie lors de la seconde vague iconoclaste, dans la première moitié du 9e siècle (cf. art. Culte des *Images*, DS, t. 7, col. 1509-1516). L'immense prestige de ce monastère, ainsi que celui de son abbé, fera s'étendre la réforme monastique de Théodore, — retour à la tradition du monachisme urbain de Basile — à tout l'empire byzantin et aux alentours, depuis la Géorgie jusqu'à la Sicile, en passant bien sûr par le Mont Athos.

La réforme de Théodore n'était pas seulement disciplinaire et ascétique, mais aussi liturgique. L'austère rite monastique sabaïte, qui commençait dès lors à s'adoucir par l'œuvre des hymnographes palestiniens, devra entrer en compétition à Constantinople même avec la magnificence de l'office *asmatikos* des églises séculières. Ainsi Théodore donnera une part prépondérante au chant, non seulement des pièces poétiques, vieilles et nouvelles, mais aussi d'une grande partie de la psalmodie. Dans ses mains l'Octoèque sera un atout du rite *asmatikos*, qui ne possédait pas une telle richesse hymnographique (nous savons que Syméon de Salonique au 15e siècle introduira l'Octoèque dans l'*asmatikos* de sa cathédrale). Les prières presbytérales et les litanies du diacre, qui étaient une des caractéristiques de l'office cathédral, à côté des *antiphôna* psalmiques, seront empruntées et introduites, de manière un peu forcée, dans l'Horologe monastique, au moins à Vêpres et à Matines. A certaines occasions les litanies entreront aussi dans les Petites Heures. Un système très complet de lectures patristiques et hagiographiques (trois ou quatre par jour) complétera la première partie de l'office des Matines.

Tout cet ensemble sera codifié par un livre dont nous avons déjà parlé mais qui ne fera son apparition que dans la troisième période : le Typikon. Un premier embryon de ce livre apparaît déjà dans l'*Hypotypôsis* du monastère du Stoudion (PG 99; éd. A. Dmitrievskii, *Opisanie*, t. 1, p. 224 svv); c'est l'œuvre d'un des successeurs de Théodore. Elle sera reprise presqu'à la lettre par la *Diatypôsis* d'Athanase l'Athonite, fondateur en 963 de la première laure de l'Athos (A. Dmitrievskii, *Opisanie*, t. 1, p. 238; cf. DS, t. 1, col. 1052-1054). Ces deux documents, très courts et très simples, supposent un Office divin sans grande casuistique; la partie liturgique la plus développée est la description détaillée des Matines de Pâques selon l'usage de Jérusalem, célébrées à Constantinople de façon ordinaire, du fait que la solemnité pascale se concentrait dans les Vêpres-baptêmes-messe dès la tombée de la nuit du Samedi Saint. Les Matines du jour de Pâques à Jérusalem, rehaussées par les magnifiques textes de Jean Damascène, étaient vécues par contre comme une vraie rencontre avec le Ressuscité : toute l'Église Byzantine célèbre aujourd'hui les Matines de Pâques avec cet éclat hiérosolymitain, qui est devenu une des caractéristiques de la piété orthodoxe.

3° Formation du cycle des 12 mois et apparition du Typikon. — On célébrait depuis bien longtemps toutes les grandes fêtes du synaxaire selon la date du mois : Noël, Épiphanie, Annonciation, Dormition, etc..., et l'on avait composé des textes hymnographiques correspondants; mais ils figuraient en appendice aux

Triodes et ne formaient pas de collections spéciales. Petit à petit, chaque jour de l'année aura une mémoire d'un ou plusieurs saints et chaque saint aura son office complet. Cette partie de l'Office divin n'a pas fait l'objet jusqu'à maintenant d'études spéciales et ainsi il faut se contenter d'une hypothèse : le processus de maturation du calendrier mensuel a eu lieu entre 1009 pour Jérusalem et 1204 pour Constantinople, lors de la prise de la ville par les Latins. Ce qui n'exclut pas qu'on ait continué à composer de nouveaux offices tant chez les grecs que chez les slaves jusqu'à nos jours.

Ces offices des Saints pour chaque jour de l'année seront en perpétuel conflit, soit avec le Grand Octoèque qui lui aussi prévoit un office complet pour chaque jour de la semaine, soit avec les Triodes, surtout lors de mémoires ou fêtes plus importantes, comme c'est le cas de l'Annonciation, qui n'est jamais renvoyée (comme on fait chez les Latins), même pas le Vendredi Saint ni le Dimanche de Pâques. Les dimanches ne cèdent leur office de l'Octoèque, c'est-à-dire l'office de la Résurrection, qu'aux fêtes du Christ, mais ils admettent toujours quelques parties du Mensuel, selon le degré de la fête que celui-ci présente.

Les premiers *Typika* studites complets actuellement connus sont celui de 1034, dû au patriarche de Constantinople Alexis, ancien moine studite (conservé en plusieurs exemplaires paléoslaves inédits, car il a été pratiqué en Russie; cf. DS, t. 10, col. 1592), celui de Georges Mtatsmindeli (traduit en géorgien d'un original grec de la Grande Laure de Saint-Athanase de l'Athos pour le monastère d'Ibiron; décrit par K. Kekelidze, *Liturgicheskie gruzinskie pamiatniki*, Tiflis, 1908, p. 305) et celui du monastère du Saint-Sauveur de Messine de 1131 (éd. M. Arranz; mais la date est contestée par Julien Leroy), etc.

Après quelques siècles de prédominance, en tout cas dans la partie occidentale de l'empire byzantin, le Typikon studite, qui, rappelons-le, présentait un type de monachisme urbain, bien organisé du point de vue matériel pour une activité apostolique et éducative plus directe, commence à céder le pas au Typikon plus récent de Saint-Sabas, dit aussi de Jérusalem, dont les plus anciens exemplaires (A. Dmitrievskii, *Opisanie*, t. 3, Pétrogard, 1917) ne datent que des 12e-13e siècles. Ce Typikon commence par une description détaillée de l'agrypnie de la nuit du samedi au dimanche, dont il avait déjà été question dans le « testament » de saint Sabas (cf. *supra*), mais qui probablement avait été abandonnée, au moins dans certains monastères palestiniens, entre 614 et 1009; en effet, le luxe de détails avec lequel elle est décrite aurait été superflu si l'office avait été bien connu; d'autre part, Théodore Studite ne semble pas connaître cet office.

La thèse doctorale de N. Uspenskii (publiée récemment dans les *Bogoslovskie Trudy*, t. 18-19, 1978) fait l'histoire de cet office et de sa propagation progressive dans les différentes églises byzantines; c'est la meilleure histoire existante du Typikon sabaïte. Ce nouveau Typikon a suivi aussi la diffusion de l'hésychasme palamite (cf. DS, t. 7, col. 381) comme doctrine spirituelle, d'abord contestée, puis victorieuse dans tout le monde orthodoxe. Le Typikon sabaïte comportait un retour à l'austérité anachorétique palestinienne, avec une vie plus retirée et plus adonnée à la prière liturgique et privée, et aussi avec un régime alimentaire plus sévère.

Le nouveau rite monastique qui va conserver tout de même maintes traces de la solemnisation studite, au moins dans les alentours de Constantinople, va remplacer, à des époques différentes, non seulement le rite studite (qui, il ne faut pas l'oublier, lui était essentiellement semblable), mais aussi le rite *asmatikos* ou cathédral (de tout autre origine et nature), dont l'exécution était difficile et demandait des circonstances matérielles favorables, circonstances qui commenceront à faire défaut lors des occupations étrangères; ainsi Sainte-Sophie de Constantinople perdra le rite *asmatikos* en 1204, pour ne plus jamais le rétablir même lors du retour des Byzantins, tandis que Sainte-Sophie de Thessalonique pourra le conserver jusqu'en 1430. Déjà Syméon, un grand admirateur de l'*asmatikos*, constatait avec amertume que celui-ci demandait un trop grand nombre de clercs et de chantres, tandis que le rite monastique (nouveau Typikon) pouvait se dérouler avec au minimum un célébrant et un lecteur.

Le *Typikon de Saint-Sabas* a été imprimé en grec, Venise, 1545; en slave, Moscou, 1610. Après la réforme philogrecque du patriarche Nikon de Moscou, l'Église Russe est restée fidèle jusqu'à nos jours à l'édition de 1682. Il existe cependant une praxis paroissiale qui n'observe pas les prescriptions maximalistes du Typicon, d'où une certaine abréviation de l'office. L'Église de Constantinople a publié, à partir de 1833, de nouvelles rédactions du Typikon, plus adaptées aux besoins des églises séculières.

3. **Schéma de l'Office divin byzantin selon le Typikon de Saint-Sabas.** — Nous prenons comme point de départ le schéma de l'office férial en dehors du Grand Carême, car il nous semble plus proche de l'Horologe primitif, même s'il est célébré aujourd'hui plus rarement que le festif.

Entre deux lignes obliques /.../ nous indiquons éventuellement les pièces festives plus importantes qui remplacent les fériales; entre parenthèses (...) les parties qui peuvent être omises selon le Typikon; entre crochets [...] les parties hymnographiques provenant du « Propre », c'est-à-dire de l'Octoèque, des Triodes et du Mensuel.

1° Mesonyktikon ou *office de minuit*, actuellement célébré avant l'*Orthros*, après une petite pause; supprimé en général les nuits d'agrypnie où l'on joint Vêpres et Matines.

1) Prières initiales : tropaire à l'Esprit, trisagion, 3 *Kyrie eleison*, *Pater*, *Gloria Patri...*; c.f J. Mateos, *Prières initiales fixes des offices syrien, maronite, byzantin*, dans *L'Orient syrien*, t. 44, 1966, p. 491-498; — 2) *Ps.* 50 et 118 /samedi : Ps. 50 et 64-69 /, /dimanche : Ps. 50 et kanon /; — 3) *Credo*, trisagion, *Pater*, tropaires : *Voici l'Époux* /samedi et dimanche : autres tropaires /; — 4) Prières patristiques : Basile (2), Éphrem (Carême), Mardaire, Eustrate; — 5) Office des défunts (sauf dim.) : *Ps.* 120 et 133, tropaires, prières, congé; — 6) Dialogue de pardon mutuel et litanie universelle.

2° Orthros ou *office de l'aube et de l'aurore*. — Nous continuons de supposer cet office divisé en deux parties : la première, ou vigile pré-matinale, héritée du monachisme égyptien et correspondant à la vigile post-vespérale de l'*Apodeipnon* ou grandes complies; la seconde provenant du monachisme urbain cappadocien et de l'office populaire du matin, correspondant à l'office du Lucernaire ou Vêpres actuelles. Souvent l'*Orthros* est anticipé au soir précédent pour des raisons pastorales.

1re *partie*. — 1) (omis quelquefois, Office pour les rois : *Ps.* 19-20, tropaires, litanie); — 2) *Hexapsalmos* fixe : *Ps.* 3, 37 et 62; 87, 102 et 142; — 3) (pendant l'hexapsalmos le prêtre récite en privé 12 prières venant de l'ancien office *asmatikos*; suit la litanie « de la paix »; sur ces prières presbytérales des Vêpres et Matines cf. nos articles dans OCP, t. 37, 1971, p. 85-124, 406-

436; t. 38, 1972, p. 64-115). — 4) Versets d'*Isaïe* 26, chantés avec l'alleluia, tropaires trinitaires avec Sanctus, /dimanches et fêtes : versets du *Ps.* 117/, [tropaires]; — 5-7) Deux ou trois vingtièmes du Psautier exécutés par un lecteur, suivis chacun d'une (petite litanie), [kathisme poétique], (en principe : lecture patristique ou hagiographique), /dim. : le 3e vingtième du Psautier — *Ps.* 118 ou 134-136 — est solennisé selon l'*asmatikos*/; — 8) (dimanches et grandes fêtes : vigile de la Résurrection ou de la fête : versets de deux psaumes, évangile — il existe une série de onze évangiles de la Résurrection et des apparitions —, stichère et vénération de l'évangéliaire ou de l'icône de la fête, (éventuellement onction avec de l'huile bénite aux vêpres).

2e *partie.* — 1) *Ps.* 50 (avec [tropaire] à la fin et traces du chant antiphoné du psaume); — 2) (dim. et fêtes : prière litanique avec mémoire des Saints); — 3) Canon de cantiques bibliques (cf. *Septuaginta*, éd. Q. Rahlfs, t. 2, p. 164 svv) [avec série de tropaires intercalés à la fin du cantique : *kanôn*; selon le Typikon, amalgame de trois *kanones* : jusqu'à 14 tropaires par cantique]. Trois cantiques en Carême; huit le reste de l'année :

I : Moïse (*Ex.* 15, 1-20), en Carême seulement le lundi; II : *Deut.* 32, 1-43, de même, le mardi; III : Anne (1 *Sam.* 2, 1-11), en Carême le mercredi; puis, petite litanie, [kathisme], (en principe, lecture); IV : Habacuc (3, 2-19), en Carême le jeudi; V : Isaïe (26, 9-21), en Carême le vendredi; VI : Jonas (2, 3-11), en Carême le samedi; de nouveau petite litanie, [début du *kontakion*], [lecture du synaxaire de la fête ou du saint]; VII : Trois enfants (*Dan.* 3, 26-57), en Carême le samedi; VIII : Créatures (*Dan.* 3, 57-88), tous les jours; IX : *Magnificat* et *Benedictus*, tous les jours sauf à quelque fête; encore petite litanie, *Photagogikon* de la semaine / ou [exapostilaire]/.

4) *Ps.* 148-150 (dim. et fêtes avec [stichères]). — 5) *Gloria in excelsis* /dim. et fêtes chanté/, suivi de versets bibliques. — 6) (Dim. et fêtes : trisagion chanté, [tropaire]). — 7) Litanie, prière d'inclination; (dim. et fêtes, congé). — 8) [Apostiches], trisagion, *Pater*, [tropaire], litanie, congé.

3e Prime. — Suit en général l'*Orthros*; elle était plus développée là où, comme dans l'*Horologe araméen*, l'*Orthros* était réduit.

1) Prières initiales (cf. *Mesonyktikon*); — 2) *Ps.* 5, 89 et 100; — 3) (en Carême, un vingtième du Psautier); — 4) Versets du *Ps.* 5 /dim. et fêtes : [tropaire]/; — 5) Tropaire fixe de la Théotokos et versets des *Ps.* 118 et 70; — 6) Trisagion, *Pater*, *kontakia* fixes /dim. et fêtes [*kontakion*]/; — 7) 40 *Kyrie eleïson*, prières : Basile, Éphrem (Carême), au Christ-Lumière, congé.

4e Tierce. — Suivie le plus souvent de Sexte; ensemble elles précèdent la liturgie eucharistique; schéma analogue à celui de Prime.

1) Prières initiales; — 2) *Ps.* 16, 24, 50; — 3) (en Carême, un vingtième du Psautier); — 4) Versets du *Ps.* 50 alternés avec le tropaire du Saint-Esprit, / dim. et fêtes [tropaire]/; — 5) Tropaire fixe à la Théotokos; (en Carême lecture de Jean Climaque), versets du *Ps.* 67; — 6) Trisagion, *Pater*, *kontakia* fixes /dim. et fêtes [*kontakion*]; — 7) 40 *Kyrie...*, prières : Basile, Éphrem (Carême), Mardaire, congé.

5e Sexte. — 1) Prières initiales; — 2) *Ps.* 53-54, 90; — 3) (en Carême, un vingtième du Psautier); — 4) Versets du *Ps.* 54 alternés avec le tropaire de la Crucifixion /dim. et fêtes : [tropaire]/; — 5) Tropaire fixe à la Théotokos (en Carême, tropaire spécial, deux séries de versets psalmiques et lecture [Isaïe ou Ézéchiel] : vestiges de l'ancien office de midi des féries de Carême dans l'*asmatikos*, office appelé *Tritoektê* ou *Trithektê*); versets du *Ps.* 78; — 6) Trisagion, *Pater*, *Kontakia* fixes /dim. et fêtes : [*kontakion*]/; — 7) 40 *Kyrie*; prières : Basile (2), Éphrem (Carême), congé.

6e *None.* — Schéma identique au précédent, sauf : *Ps.* 83-85; versets du *Ps.* 118 alternés avec tropaire de la Mort du Seigneur; après le tropaire à la Théotokos (en Carême, lecture de Jean Climaque), verset *Dan.* 3, 35.

Les Heures ici décrites revêtent une grande solennité pendant le Grand Carême, et surtout les veilles de Noël et de l'Épiphanie, et le Vendredi Saint; elles sont remplacées par de l'hymnographie la Semaine de Pâques (ainsi que la première partie des Matines et des Vêpres). Dans la tradition studite, les Heures étaient omises les jours de fête.

Nous laissons de côté : 1) les *Heures intermédiaires* (cf. N. Egender), apport relativement récent à l'Horologe et peu pratiqué; — 2) l'office dit des *Typika*, ancien office de communion des solitaires selon le ms *Sinaï grec* 863; il est souvent omis hors du Carême, mais certaines de ses parties se sont ajoutées au début de la liturgie eucharistique, d'autres à la fin; — 3) l'office de la table, qui dans les monastères suit immédiatement la liturgie eucharistique; — 4) l'office de *Paraklisis* (ou *Moleben*), très apprécié surtout lorsque lui est joint un *kontakion* complet (24 strophes), ce que les slaves appellent *akafist* (chez les grecs le seul *akathistos* est le fameux hymne à la Théotokos du 5e samedi de Carême). Nous pensons que la *Paraclisis* est une réduction de l'ancienne *Pannychis* de l'*asmatikos*.

7e Lykhnikon (*Lucernaire*) *ou* Hesperinos (*Vêpres*). — La première partie des Vêpres peut être continuée par l'Eucharistie (veille de Noël et de l'Épiphanie, Jeudi et Samedi Saints) ou par la Liturgie des Présanctifiés (mercredi, vendredi et certaines fêtes en Carême). Dans ces cas les Vêpres sont généralement anticipées en fin de matinée, avant le repas de midi, bien que les intentions du Typikon soient de faire prolonger le jeûne jusqu'au soir. Les jours où les Vêpres sont par contre retardées jusqu'à la nuit et unies aux Matines pour former un office d'agrypnie ou vigile nocturne, un second office de « Petites Vêpres » est célébré à l'heure habituelle, selon un schéma réduit des grandes. Il s'agit d'une innovation bien postérieure aux premiers Typika sabaïtes des 12e-13e siècles, qui prévoyaient le début de la vigile au crépuscule, avec un seul et unique office de Vêpres. Nous ne décrirons pas les « Petites Vêpres » mais seulement les Vêpres ordinaires non unies à l'Eucharistie.

1) (Prières initiales, en général omises); — 2) *Ps.* 103 dit « introductoire » (chanté lors d'une agrypnie); — 3) (pendant le ps. introductoire, le prêtre récite en privé sept prières provenant de l'office *asmatikos*; suit la litanie « de la paix »); — 4) (un vingtième du Psautier, souvent omis, par ex. le dimanche; le samedi : *Ps.* 1-8; veille de certaines fêtes : *Ps.* 1-3; féries de Carême : *Ps.* 119-133; deux petites litanies peuvent s'intercaler entre les trois sections ou *gloriae* de chaque vingtième); — 5) *Ps.* 140-141, 129, 116 [avec des stichères entre les derniers versets des derniers psaumes]; — 6) *Phôs hilaron*, dit « eucharistie de la lampe » (dim. et fêtes : solemnisé avec procession d'entrée au sanctuaire); — 7) Versets psalmiques dits *prokeimenon* selon le jour de la semaine ou la fête; — 8) (Lectures de l'A.T., plus rarement du N. T. : trois les fêtes, deux en Carême; davantage lorsque suit l'Eucharistie); — 9) (Litanie), prière et versets bibliques, comme à la fin du *Gloria in excelsis* de l'*Orthros*, litanie et prière d'inclination; — 10) (Grandes

fêtes : procession de supplication dans le narthex); — 11) Apostiches; — 12) *Nunc dimittis*, trisagion, *Pater*, *Ave* et autres tropaires fixes aux saints / [tropaire propre] /; — 13) (Grandes fêtes : bénédiction de pain, vin et huile); — 14) Litanie, congé et prière de Basile; — 15) (en Carême : 40 *Kyrie*; 3 prières dont celle d'Éphrem, psaumes de la table : 33 et 144).

8° Mega Apodeipnon *ou Grandes Complies*. — Office divisé en trois parties. La première est analogue à la première de l'*Orthros :* six psaumes fixes et un hymne d'Isaïe; l'une et l'autre sont en effet des vigiles (début et fin de la nuit), ce qui rappelle les deux synaxes des moines égyptiens. Les 2e et 3e parties de l'*Apodeipnon* pourraient être des « nocturnes », comme dans l'ancien Office romain, provenant d'une autre tradition monastique. Ces deux dernières parties présentent beaucoup de variantes dans les différents mss.

1re partie. — 1) Prières initiales; — 2) (1re semaine du Grand Carême : *Ps.* 69 et Grand Kanon d'André de Crète); — 3) *Hexapsalmos* fixe : *Ps.* 4, 6 et 12; 24, 30 et 90; — 4) Versets d'*Isaïe* 8-9 avec refrain *Nobiscum Deus*; — 5) Tropaires fixes et hymne trinitaire, *Credo*, invocation aux Saints; — 6) Trisagion, *Pater*, tropaires du jour de la semaine; — 7) 40 *Kyrie*, congé, prière de Basile.

2e partie. — 1) *Ps.* 50, 101; prière de Manassé (*Septuaginta*, t. 2, p. 180); — 2) Trisagion, *Pater*, tropaires fixes; — 3) 40 *Kyrie*, congé, prière de Mardaire.

3e partie. — 1) *Ps.* 69, 142 et *Gloria in excelsis*; — 2) *Kanôn* poétique de la Théotokos ou du Saint du jour); — 3) Trisagion, *Pater*, tropaires avec versets du *Ps.* 50 / [*kontakion*] /; — 4) 40 *Kyrie*, prières de Basile, Éphrem (Carême), Joannice, anonymes, (congé à différents endroits, selon les cas); — 5) Pardon mutuel, litanie (cf. fin du *Mesonyktikon*).

8°*bis*. Mikron Apodeipnon *ou Petites Complies*. — Elles remplacent la plus grande partie de l'année les « Grandes Complies »; celles-ci sont une vraie vigile érémitique, tandis que les « petites » ne sont que la prière avant le sommeil pour les moines qui se lèvent à minuit (comme on le faisait chez Basile).

1) Prières initiales; — 2) *Ps.* 50, 69, 142, *Gloria in excelsis*, *Credo*; — 3) *Kanôn* de la Théotokos ou d'un saint; — 4) Trisagion, *Pater*, tropaires fixes / [tropaire] /; — 5) 40 *Kyrie*, prières de Basile, Éphrem (Carême), Paul Évergetinos, Antiochus Sabaïte, congé; — 6) Pardon mutuel, litanie.

Nous avons délibérément omis l'élément cérémonial de l'office, absent dans les anciens mss et définitivement fixé au 14e siècle par la *Diataxis* du patriarche Dosithée. Il faut cependant reconnaître l'importance des *génuflexions* ou *métanies* (cf. DS, t. 6, col. 213-221), de caractère ascétique ou pénitentiel, qui ont accompagné les différentes parties de l'Office avec des variations selon l'époque et les traditions locales. Par exemple, la prière de saint Éphrem à la fin des offices de Carême s'accompagne de quatre prostrations à terre et de douze inclinations profondes. Il faut encore ajouter que, en dehors de l'Office communautaire, chaque moine observe un *kanôn* personnel, mais imposé par son père spirituel, de prières liturgiques privées, oraisons jaculatoires ou invocations du nom de Jésus (parfois plusieurs milliers par jour; cf. art. Prière à *Jésus*, DS, t. 8, col. 1126-1150), métanies (des centaines par jour), à accomplir durant les temps libres. Ce n'est pas un supplément facultatif, mais bien une partie essentielle de l'ascèse personnelle et de la contemplation.

Nous signalons ici quelques études récentes sur l'Office divin dans d'autres Églises orientales. — A. Raes, *Les deux composantes de l'office divin syrien*, dans l'*Orient syrien* = Osyr, t. 1, 1956, p. 65-75. — J. Puyade, *Composition interne de l'office syrien*, Osyr, t. 2, 1957, p. 77-92; t. 3, 1958, p. 25-62; *Les Heures canoniales syriennes et leur composition*, t. 3, p. 401-428. — P. E. Gemayel, *La structure des Vêpres maronites*, t. 9, 1964, p. 105-154. — A. Cody, *L'Eucharistie et les heures canoniales chez les Syriens*, t. 12, 1967, p. 55-81, 151-186. — S. H. Jammo, *L'Office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qatraya*, *ibidem*, p. 187-210. — E. Khalifé-Hachem, *Office maronite du Grand dimanche de la Résurrection*, dans *Paroles de l'Orient*, t. 6-7, 1975-1976, p. 281-308.

J. Mateos, Lelya-Sapra, *Essai d'interprétation des matines chaldéennes*, Rome, 1959; *L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen*, dans *La Maison-Dieu*, n. 64, 1960, p. 65-89; *Les matines chaldéennes, maronites et syriennes*, OCP, t. 26, 1960, p. 51-73; *L'invitatoire du nocturne chez les syriens et les maronites*, Osyr, t. 11, 1966, p. 353-366; *Prières initiales fixes des offices syrien, maronite et byzantin*, *ibidem*, p. 489-498.

Miguel Arranz.

OFFRANDE — *Introduction.* — 1. *Dans la révélation judéochrétienne.* — 2. *Tradition.* — 3. *Réflexion doctrinale.*

Introduction. — 1° *Vocabulaire.* — En français, « offrir », au sens profane, c'est proposer une chose pour qu'on l'accepte (Littré, 1re éd.); « l'offrande » est « la chose qui va être offerte ». Le sens devient religieux si l'on précise qu'on offre à la divinité. Le sens religieux comporte deux qualifications : « rituelle » d'une part, « spirituelle » d'autre part (cf. *Dictionnaire de Trévoux*).

A ces mots s'ajoute « oblation », qui possède fréquemment un sens religieux. Selon Littré, oblation se distingue d'offrande. L'oblation est « *l'acte* par lequel on offre à Dieu quelque chose »; l'offrande est la *chose* offerte. Cependant l'usage actuel n'est pas aussi précis et il arrive qu'oblation et offrande échangent leur signification.

La langue grecque classique employait *prospherô* et *prosphora*, offrir et offrande, mais elle ne les employait qu'au sens profane. Le sens religieux de ces mots apparaîtra dans la Septante et ce sens y est prédominant.

Le latin emploie *offerre* et *oblatio*, au sens profane, dans la littérature classique. Ces deux mots prendront un sens religieux dans la littérature chrétienne. Ils désignent souvent le sacrifice.

2° *Dans l'histoire des religions.* — 1) Quel que soit le vocabulaire, l'offrande existe dans les religions historiques. On a écrit (Loisy) que l'histoire du culte est l'histoire du sacrifice. Or le sacrifice est l'une des formes de l'offrande. Bien plus, l'histoire des religions atteste que l'offrande est orientée vers le sacrifice, que le sacrifice est la forme la plus élevée de l'offrande (sauf dans le bouddhisme et le jaïnisme).

2) En s'appuyant sur les documents de l'histoire religieuse, on établit une différence entre offrande et sacrifice. L'offrande consiste à présenter et à abandonner à la divinité des objets dont l'offrant se dépouille. Le sacrifice suppose l'offrande et en outre accomplit la destruction de l'objet offert. Le sacrifice le plus excellent et le plus efficace est la mise à mort d'un être vivant, animal ou homme. Dans ces actes religieux, il y a deux pôles : d'une part la donation par le fidèle; d'autre part l'acceptation par la divinité.

3) L'offrande religieuse s'est exprimée dans des rites, c'est-à-dire dans une succession d'actions obéissant à des règles concernant le choix de l'objet, le temps, le lieu, le déroulement gestuel et verbal.

L'importance de l'aspect rituel est prédominante dans l'histoire des religions. Toutefois, dans certaines cul-

tures non chrétiennes et avant l'ère chrétienne, apparaît la conviction que l'offrande purement intérieure possède une véritable valeur. Chez les Grecs, on cite Théophraste († vers 287 av. J. C.), Euripide († 406 av. J. C.); en Chine, Confucius († 479 av. J. C.). Certains historiens des religions estiment que la valeur ainsi reconnue à l'offrande intérieure a permis la substitution de l'animal à l'homme dans les sacrifices de sang.

4) Quel est le sens de l'offrande? Les théories explicatives sont diverses. Leur plus petit dénominateur commun est celui-ci : l'offrande a pour but d'approcher l'homme de la divinité afin d'obtenir de celle-ci quelque bien pour l'individu ou pour la communauté.

Dictionnaire de Philologie sacrée, Paris, 1846. — Lacurne de Sainte-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancienne langue française*, Paris, 1880. — Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 1re éd., Paris, 1881-1882.

G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948, p. 332-352. — RGG, t. 4, 1960, col. 1637-1641. — LTK, t. 7, 1962, col. 1166-1168. — M. Eliade, *Histoire des religions*, Paris, 1949; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 2 vol., Paris, 1976-1978.

1. Dans la révélation judéo-chrétienne. — 1° Ancien Testament. — 1) Divers vocables y désignent une grande variété d'offrandes. Le terme le plus général est « qorbân » (DBS, t. 6, col. 685). L'offrande « comporte ... l'idée d'un don fait à l'Éternel et s'applique spécialement aux oblations non sanglantes : farine, vin, prémices des moissons, dîmes, parfums, pains d'oblation » (R. de Vaux, *op. cit.*, t. 2, p. 300-301). Mais ce sont aussi des armes, des butins de guerre, des objets de métal précieux, des aumônes (RGG, t. 4, col. 1646; VTB, p. 96; cf. *Sir.* 35, 4).

A cette liste d'offrandes matérielles s'ajoute l'oblation des personnes. Elle est obligatoire, s'il s'agit du premier-né (*Lév.* 13, 1-13). Quant à l'enfant Samuel, il est cédé pour toute sa vie au Seigneur par sa mère et donné au service du Temple (1 *Sam.* 1, 28; 2, 11).

2) Pour comprendre *le sens* de l'offrande rituelle, il faut d'abord la replacer dans le cadre de l'Alliance (*Lév.* 2, 13). D'autre part, il faut se souvenir qu'elle s'adresse à Yahvé, Dieu unique, Dieu nullement influençable par les pratiques magiques.

Dans ces conditions, que signifie-t-elle? Elle est un don fait à Dieu, car « on ne viendra pas me voir en ayant les mains vides » (*Ex.* 23, 15; 34, 20; *Deut.* 16, 16). Ainsi se trouve honorée la Majesté du Très-Haut. C'est en même temps reconnaître le souverain domaine de Dieu, auteur de l'univers. Par le fait même, se trouve autorisé l'usage profane de tout ce qui n'est pas offert, mais dont on rend grâces à Dieu.

L'offrande est aussi le chemin de la réconciliation avec Dieu offensé par les infidélités à l'Alliance (*Lév.* 2, 9). C'est le moyen de détourner le châtiment mérité.

C'est aussi le moyen d'entrer en communion avec Dieu. En effet, le don n'est pas seulement la remise d'un objet entre les mains du donataire, mais elle est aussi un mouvement pour se donner soi-même : en agréant l'offrande, Dieu accueille le donateur et celui-ci entre en communion avec lui.

A côté du sens religieux authentique, on rencontre chez les ancêtres d'Israël et dans le peuple la croyance que les offrandes sont destinées à nourrir Dieu (*Juges* 9, 13; *Deut.* 32, 38). Contre cette déviation le psaume 50, 9, s'élève avec force.

3) L'offrande intérieure n'est pas méconnue. Sa valeur éminente est affirmée implicitement en 1 *Samuel* 15, 22 : « l'obéissance est préférable aux sacrifices ». La polémique des prophètes contre les gestes d'un culte purement extérieur proclame l'importance de l'attitude spirituelle devant Dieu; plus précisément elle réclame l'offrande de soi dans l'obéissance à la volonté divine, en particulier par la justice et la fraternité (*Amos* 5, 21-26; *Is.* 1, 11-17; 29, 13; 66, 3; *Jér.* 7, 3-10; 7, 21-23; *Éz.* 44, 10-13).

Les prophètes n'ont point parlé en vain. Après eux on comprend mieux que la justice, le respect des parents sont une offrande excellente (*Tobie* 4, 11; *Sir.* 3, 3; 3, 20); que, sans la justice personnelle, toute offrande est vaine (*Sir.* 34, 21-24; *Ps.* 40, 7-9; 50, 7-15; 51, 18-19). Toutefois, c'est dans l'avenir seulement qu'aura lieu « une offrande pure, accomplie en tout lieu » (*Mal.* 1, 11).

Un progrès s'est donc accompli : la valeur de l'offrande matérielle n'est pas située essentiellement dans le prix de la chose offerte, mais dans les dispositions intérieures de « l'offrant ». Cette évolution sera confirmée et justifiée par le nouveau Testament.

2° Nouveau Testament. — 1) Dans les *évangiles synoptiques*, où le verbe *prospherô*, rarement employé, ne l'est pas dans des contextes originaux, le changement qui intervient n'est pas dans le vocabulaire, mais dans la réalité. Il est considérable et surprenant. D'une part, en effet, l'existence du Temple et la permanence des offrandes et sacrifices rituels sont présupposées, et le Christ n'a pas condamné les observances de la Loi (*Mt.* 5, 17-18). D'autre part, jamais les observances légales ne sont présentées comme le véritable culte et le Christ reprend la critique des prophètes, condamne l'observance matériellement fidèle, si elle n'est pas animée par la justice (9, 13 et 12, 7).

Quant à la prédication du Christ, elle fait le silence sur les oblations rituelles et se concentre sur les dispositions intérieures qui ouvrent l'accès au Royaume de Dieu : obéissance à la volonté du Père, à la parole du Christ (*Mt.* 7, 21-24; etc.). Elle oriente les regards et la marche vers le terme eschatologique. D'ailleurs, en rappelant que la charité est le plus grand commandement, le Christ disait assez, mais d'une autre manière, que l'oblation décisive dépend de l'élan intérieur. En outre, mais discrètement, le Christ définit en sa personne un nouveau type d'oblation. Elle prend tout l'être humain, car il ne s'agit de rien moins que de donner sa vie en rançon pour la multitude (*Marc* 10, 45; cf. H. Schürmann, cité *infra*). En même temps, le Christ donne à entendre que son disciple doit envisager le même genre d'oblation totale (*Mt.* 10, 39; 16, 24-25 et par.).

2) Les *épîtres de Paul* emploient le langage de l'oblation, mais il ne s'agit pas d'oblation rituelle. Il n'est question que d'oblation personnelle.

Ainsi en va-t-il d'abord de l'oblation que le Christ fait de lui-même, jusqu'à la mort inclusivement (1 *Cor.* 11, 24; *Rom.* 3, 25; *Éph.* 5, 2). De plus l'idée d'oblation est impliquée, chaque fois que Paul emploie les mots : « mort pour nous » ou leur équivalent (*Rom.* 5, 8; 8, 32; 2 *Cor.* 5, 14; *Gal.* 1, 4; *Tite* 2, 14; cf. 1 *Pierre* 1, 2; 2, 21-24; 3, 18). La matière de l'oblation, c'est toujours le Christ en personne.

L'amour est la seule explication de cette oblation (*Gal.* 2, 20; *Éph.* 5, 2) et l'amour du Christ renvoie à l'amour du Père qui a décidé de sauver l'homme par

l'oblation du Christ (*Rom.* 5, 8; *Éph.* 2, 4). Cette oblation salvifique est unique. Elle demeure toujours actuelle, sacramentellement, dans l'Eucharistie (1 *Cor.* 10, 16-21; 11, 23-30).

Quant aux fidèles, il n'est plus question pour eux d'oblation rituelle et légale. L'oblation que le Seigneur attend d'eux sera réelle, nullement symbolique. Ce sera, comme pour Jésus, l'oblation personnelle, de corps et d'âme (*Rom.* 12, 1, à rapprocher de *Rom.* 8, 29; cf. 1 *Pierre* 2, 3; *Hébr.* 13, 15). Sans hésitation, le chrétien doit reproduire l'oblation du Christ : mêmes sentiments (*Phil.* 2, 1-8), même détachement (*Rom.* 15, 1-6), même générosité (2 *Cor.* 8, 7-9), même mystère d'ensevelissement et de crucifixion (*Gal.* 2, 19; *Rom.* 6, 4-11; *Col.* 2, 12; 3, 1-3; 2 *Tim.* 2, 11-12). Comme celle du Christ, l'oblation du chrétien sera portée par la charité (*Éph.* 5, 2; *Rom.* 13, 8-10; *Col.* 3, 13-24).

3) *L'épître aux Hébreux* est le seul texte du nouveau Testament à reprendre systématiquement le vocabulaire sacrificiel de l'ancien Testament et à l'appliquer constamment au Mystère du Christ. Mais, puisque l'auteur de l'épître a reconnu l'impuissance des anciennes oblations rituelles (9, 9-10), il va introduire un sens nouveau dans le vocabulaire ancien. D'abord, il n'est qu'un seul *offrant*, le Christ. Lui seul peut donc et doit être dit « prêtre ». Il n'est aussi qu'une seule matière d'oblation sacrificielle, une seule *victime* : le Christ lui-même. L'oblation a été faite une fois pour toutes et n'a plus à être répétée, puisqu'elle est efficace pour toute l'humanité (7, 27; cf. 9, 12-14; 9, 27-28; 10, 10-14).

Dans cette perspective, quelle oblation reste-t-il à faire pour les chrétiens? Aucune réponse directe n'est donnée. Toutefois *Hébr.* 11, 4 met sur la voie. En effet, « par la foi Abel offrit à Dieu un sacrifice meilleur que celui de Caïn ». Il y a donc une oblation valable. Sa valeur vient de la foi. De plus, le chapitre 11, faisant appel à de nombreux exemples de vie et de mort pour Dieu, répète que la foi a été au principe de ces vies et de ces morts. Il y a donc lieu d'attribuer le caractère d'oblation à de telles vies et à de telles morts. Ainsi se trouvent implicitement rapprochées l'existence du Christ et celle des chrétiens.

4) Dans l'*évangile de Jean*, où le langage cultuel est inexistant, le Christ signifie à la Samaritaine que le culte rituel célébré à Jérusalem ou en Samarie est désormais révolu. A sa place, le culte authentique est d' « adorer en esprit et en vérité » (4, 21-24), culte où la personne humaine se donne tout entière à Dieu, corps et âme. Cependant, il y a toujours lieu de penser en termes d'oblation, quoique le mot ne soit pas prononcé, car le Christ dévoile en sa personne quelle est la profondeur de l'adoration « en esprit et en vérité ». Celle-ci consiste pour Jésus à se donner au Père, à « passer de ce monde au Père », à travers le mystère de son « élévation » (3, 14-15; 8, 28; 12, 32), mort et résurrection. Mais déjà, avant ce moment, l'existence du Christ est « passage » incessant vers le Père, par l'acceptation permanente de sa volonté (4, 34; 5, 30; 8, 26-28; 12, 49; 17, 4) et par l'exécution de la mission confiée. L'oblation du Christ s'achève dans l'ultime consécration : « Je me consacre moi-même » (17, 19). Ces mots font allusion à la mort et à la résurrection, donation définitive du Christ au Père.

Dans ce même passage, une oblation analogue à celle du Christ est signifiée aux disciples, « qu'ils soient eux aussi consacrés par la vérité » (17, 14), qu'ils prennent leur distance à l'égard du monde profane pour entrer définitivement dans la sphère de la divinité (note TOB sur *Jean* 17, 19). Une telle oblation n'est pas d'ordre rituel, mais personnel; elle n'est pas symbolique, mais réelle. On y parvient par le moyen de la foi (dont Jean entretient ses lecteurs au cours des douze premiers chapitres) et par le moyen de la charité (à partir du chapitre 13), par l'obéissance de l'amour (14, 23-24; 15, 10-16), jusqu'à la mort inclusivement (1 *Jean* 3, 16; cf. *Jean* 15, 13).

Par son oblation, le chrétien passe, lui aussi, vers le Père. C'est la « vie éternelle ». Toutefois, cette oblation exige, pour parvenir à son terme, la communion au corps et au sang du Fils de l'homme, qui donne sa chair pour la vie du monde (*Jean* 6, 51-57). Alors l'offrande est achevée, elle atteint son terme eschatologique, selon la promesse du Christ : « Là où je suis, là aussi sera mon serviteur » (12, 26; 17, 24).

DB, t. 4, 1908, col. 1725-1731, 1758. — DTC, t. 14, 1939, col. 678-692. — R. de Vaux, *Les institutions de l'ancien Testament*, t. 2, Paris, 1960, p. 291-347. — DBS, t. 6, 1960, col. 684-688.

New Catholic Encyclopedia, t. 10, 1967, p. 649-651. — J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1963, p. 868-876. — VTB, 1970, art. Aumône, Culte, etc. — Kittel, t. 9, 1973, p. 67-71. — H. Schürman, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, coll. Lectio divina 93, Paris, 1977, ch. 1-2.

2. **Tradition.** — La vie des chrétiens, la liturgie ainsi que les documents écrits livrent une doctrine sur l'oblation chrétienne.

1° Dans le CHRISTIANISME PRIMITIF, l'oblation réclamée du chrétien est d'emblée l'oblation de sa personne. Déjà exigée sous la Loi ancienne, constatent Justin (*Dialogue avec Tryphon* 117, 2) et Irénée (*Adv. Haer.* IV, 17, 4 et 18, 3), elle s'accomplit par la prière, l'obéissance à Dieu, les pèlerinages, l'activité caritative, l'ascèse, le repentir (*Didachè* 14, 1), le martyre. Face à l'oblation du fidèle et la dominant de très haut, l'oblation du Christ. Personnelle s'il en fut et salvifique, elle demeure à jamais (*Ep. Barnabé* 5, 1; 7, 3).

D'autre part, les baptisés prennent part à une oblation officielle, collective, liturgique : « offerimus » (Clément de Rome, *Ep.* 44, 4; Irénée, *Adv. Haer.* IV, 18, 1). C'est l'Eucharistie, « mémoire de la Passion » (Justin, *Dialogue* 41, 1). Par cette oblation, ils rendent grâces à Dieu pour les biens de la création et de la rédemption (*Didachè* 14, 1; Justin, *Dialogue* 41, 1; Irénée, *Adv. Haer.* IV, 18, 4; Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI, 14).

Cette oblation s'inscrit dans la ligne des oblations de l'ancienne Alliance, puisqu'elle présente du pain et du vin, choses terrestres (Irénée, *Adv. Haer.* IV, 17, 5). Mais elle les dépasse infiniment, puisque le pain et le vin sont le corps et le sang du Christ (18, 4) et qu'en cet instant le Christ s'offre lui-même (34, 1). Ce n'est plus une oblation d'esclave comme au temps de l'Alliance ancienne, ajoute Irénée, c'est une oblation d'homme libre (IV, 18, 3-4). En effet, elle exige l'oblation intérieure, la piété, l'honneur rendu à Dieu. Sans ce *munus*, l'oblation serait nulle et non avenue (18, 3-4).

Ainsi, dans la pratique liturgique, l'oblation du Christ se détache avec relief et un lien se dessine entre son oblation et celle du chrétien. Le chrétien porte à l'Eucharistie son oblation intérieure : oblation de sa propre personne à l'image de celle du Christ. De plus — et c'est un autre lien — les fidèles offrent le Christ qui

s'offre lui-même au cours de la célébration (*Adv. Haer.* IV, 18, 1 et 4). Mais Irénée ne s'explique pas davantage sur ce dernier point.

2° A PARTIR DU 3e SIÈCLE. — a) L'offrande *individuelle* par les aumônes, jeûnes, prières est toujours recommandée par Tertullien (*Adv. Marcionem* IV, 9), Cyprien (*De unitate Ecclesiae* 26; *Ep.* 63, 9; 64, 2; 77, 3-4), Jean Chrysostome, Évagre le Pontique, etc. Une telle oblation est indispensable. Augustin présente le même enseignement, mais élargit explicitement la notion d'oblation sacrificielle à l'attitude du cœur repentant et à toute œuvre bonne, quelle qu'elle soit (*De civitate Dei* x, 5-6).

b) De l'Eucharistie, on affirme, plus explicitement et en développant davantage, qu'elle est le temps où le Christ s'offre comme au Calvaire : « La passion du Seigneur est le sacrifice que nous offrons » (Cyprien, *Ep.* 63, 17). Augustin insiste à sa manière : A la Croix, déclare-t-il, le Christ était en même temps l'offrant et la réalité offerte (*De civitate Dei* x, 6 et 20). De ce mystère d'oblation, l'Eucharistie est le « sacramentum quotidianum ». Or, ce « sacramentum » est entre les mains de l'Église; tandis qu'au cours de la célébration elle offre le Christ, « elle apprend à s'offrir elle-même » (x, 6). Ainsi l'oblation n'est pas simplement individuelle, personnelle, elle est *communautaire*. Davantage encore, c'est en offrant le Christ que l'Église trouve le secret et la force de s'offrir elle-même.

Ainsi donc l'oblation de la personne du chrétien et de l'Église est liée à l'oblation du Christ qu'elle doit imiter et dans laquelle elle puise son inspiration et sa force.

3° Le MOYEN ÂGE accorde beaucoup d'attention à l'Eucharistie. Sans doute n'oublie-t-il point l'oblation que le chrétien fait de lui-même par tout acte de vertu. Mais l'oblation communautaire eucharistique retient davantage sa réflexion.

L'acquis d'Augustin demeure. Le Christ s'offre sur l'autel comme au Calvaire; l'eucharistie est *oblatio dominicae passionis* (Florus; cf. M. Lepin cité *infra*, p. 135; F. Hollböck cité *infra*, p. 37). L'Église tout entière s'associe à Jésus-Christ pour l'offrir comme il s'offre lui-même au cours de la célébration. L'acte qui offre Jésus-Christ est donc un acte *communautaire ecclésial* auquel prennent part solidairement tous les membres de l'Église. Ainsi apparaît combien est active, et doit l'être, la participation de tous les fidèles à l'action eucharistique (Pierre Damien, Odon de Cambrai, d'autres encore; cf. Hollböck, p. 37-35, et Lepin, p. 131-136).

Offrande *communautaire* et active à un second titre, car c'est *l'Église qui s'offre elle-même*, « in solidum », par tous ses membres, à l'exemple du Christ qui s'offre lui-même. Le symbolisme de l'eau mêlée au vin l'enseigne. L'eau est « la figure de l'Église unie indissolublement à l'oblation du Sauveur » (Paschase Radbert, cf. Lepin, p. 142-146). Alger de Liège écrit de son côté : *In altari Ecclesia concorporalis et consacramentalis est Christo* (cf. Lepin, p. 143).

A l'époque de l'*Imitation de Jésus-Christ*, l'offrande de soi est un acte de la vie chrétienne qui se veut fervente. Inconcevable sans le renoncement (III, 37), elle tend à faire du chrétien un *servus sempiternus*; elle présente au Seigneur le plus haut désir de l'âme chrétienne : *tuus perpetue permanere* (IV, 9, 1; 7, 3). Très explicitement, l'auteur affirme qu'une telle oblation intérieure est la condition préalable pour prendre part dignement à l'oblation du Christ dans l'Eucharistie (IV, 7, 3). Mais en même temps il est dit que l'oblation du chrétien s'accomplit en fait avec l'oblation du Christ dans l'Eucharistie (IV, 9, 1; 7, 4; 8, 1).

Il n'y a pas lieu de poursuivre l'enquête au sujet de ces affirmations fondamentales. La doctrine est ferme. Elle renvoie toujours à l'oblation sacrificielle de Jésus-Christ. Elle en reconnaît l'actualisation dans le Peuple de Dieu au cours de la liturgie eucharistique. Et l'heure eucharistique est, pour les chrétiens, l'heure de leur oblation personnelle. Ces vérités, surtout en ce qui concerne l'oblation du Christ, sont entérinées par le concile du Latran en 1215, par celui de Florence en 1439, par celui de Trente en 1562 (cf. Denzinger, n. 802, 1320-1322, 1739-1742).

3. **Réflexion doctrinale.** — La réflexion sur l'offrande accompagne la pratique chrétienne. Les résultats en peuvent être groupés sous quatre chefs : le fondement naturel de l'offrande, puis les thèmes spécifiquement chrétiens : l'oblation du Christ, — l'oblation du chrétien, — l'oblation du monde.

1° FONDEMENT NATUREL. — Loin de le récuser, le christianisme catholique s'en informe et le reconnaît. Thomas d'Aquin, pour déterminer les bases naturelles de l'offrande, partait d'en haut, c'est-à-dire de l'affirmation du Dieu créateur et fin dernière de l'homme. C'est la raison qui impose à l'homme de rendre à Dieu honneur et obéissance. L'oblation *intérieure* n'a pas d'autre but que de s'acquitter de l'un et de l'autre. Mais, comme il est naturel à l'homme d'exprimer ses pensées et ses volontés par le truchement des réalités sensibles, l'homme atteste par gestes et paroles l'honneur et l'obéissance qu'il doit à Dieu. Tel est le sens de l'oblation *extérieure*. La relation entre oblation extérieure et oblation intérieure est celle de *signe* à chose *signifiée*. Dans ces conditions, l'oblation est de droit naturel et elle est obligatoire (*Somme théologique* 2^a 2^{ae}, q. 85, a. 1-4). Dieu seul peut en être le destinataire (a. 4c; cf. 1^a 2^{ae}, q. 102, a. 4c).

Aujourd'hui, la pensée part plus volontiers d'en bas, c'est-à-dire de l'être-homme. Celui-ci ne peut trouver son achèvement transcendant qu'en s'expérimentant et en se comprenant lui-même comme non issu de soi, mais comme donné à soi « d'ailleurs » et donc comme essentiellement dépendant. C'est alors qu'il se découvre réellement en face de son Seigneur qui l'appelle à être, à se réaliser pleinement en revenant à celui-là seul qui peut l'accomplir, à Dieu. Dans cette perspective, toute oblation est le moyen de signifier et de réaliser le retour à Dieu que l'homme doit à Dieu et se doit à lui-même. L'oblation s'enracine donc dans la structure même de l'homme (LTK, t. 7, col. 1166; G. van der Leeuw, *La religion...*, p. 333-340).

Quel que soit le chemin parcouru, l'oblation — pour reprendre les perspectives thomistes — fait nécessairement partie de la *justice* à l'égard de Dieu. L'homme doit faire à Dieu offrande des réalités terrestres et de lui-même, *in signum debitae subjectionis et honoris* (2^a 2^{ae}, q. 85, a. 1c). Les gestes et les actes extérieurs sont les *signes* (a. 2c) qui expriment et actualisent l'oblation de l'âme à Dieu, *principale sacrificium* (a. 3, ad 2).

Ajoutons enfin, avec Thomas d'Aquin et les historiens des religions, qu'oblation et sacrifice sont très voisins, mais doivent être distingués. Toute oblation n'est pas sacrifice, tout sacrifice est oblation (q. 85, a. 3, ad 3; q. 86, a. 1c). La différence

consiste en ceci : le sacrifice comporte une action extérieure « autour de l'objet offert », laquelle va jusqu'à la destruction. Toutefois, Thomas admet, à la suite d'Augustin, que le mot sacrifice peut, en un sens large, s'appliquer à toute oblation (q. 86, a. 2, ad 1).

2° L'OFFRANDE DU CHRIST est le centre de la doctrine. Et c'est uniquement en relation avec l'oblation du Christ qu'il est désormais possible et légitime de parler d'oblation de la part de l'homme. Toute oblation a un fondement christologique.

L'offrande que le Christ a faite de lui-même embrasse toute son existence. Elle commence avant le Calvaire. L'Écriture le donne à comprendre. Grégoire le Grand l'affirme : « L'incarnation du Christ est justement l'oblation qui nous purifie » et « par son humanité il immole un sacrifice durable » (*Moralia* 1, 24, 32). Cette offrande est totale par la mort du Calvaire. Elle est couronnée par la Résurrection. Alors le Christ « a passé vers le Père ». L'offrande est achevée et agréée. Tandis qu'elle s'accomplit, l'offrande de Jésus se détache toujours sur fond d'amour de charité. Au principe, en effet, il y a l'initiative aimante du Père qui offre son Fils à l'humanité (*Rom.* 5, 8; *Éph.* 2, 4-7; *Jean* 3, 16; 1 *Jean* 4, 9-10). A chaque moment de l'offrande, il y a l'amour du Fils Jésus-Christ pour tout homme, même pécheur (*Rom.* 5, 3-10; cf. note TOB; *Gal.* 2, 20; *Éph.* 5, 2; *Jean* 15, 13; 1 *Jean* 3, 16).

Si l'on considère l'oblation du Christ en elle-même, celle-ci apparaît animée d'un double élan : d'une part, vers le Père, en accomplissant sa volonté, en donnant tout, la vie même (*Luc* 23, 46; *Jean* 10, 18; 14, 31); d'autre part, vers les hommes, en risquant la mort et en l'acceptant, pour leur ouvrir les chemins de la vie (*Éph.* 2, 14-17; *Rom.* 5, 10; 8, 13-17).

L'oblation de Jésus-Christ demeure pour l'éternité, comme le Christ lui-même (*Hébr.* 7, 21-24). « Sans cesse le Rédempteur immole pour nous un holocauste, lui qui, continuellement, montre à son Père la chair que pour nous il a prise » (Grégoire, *Moralia* 1, 24, 32). A l'heure eucharistique, l'oblation du Fils pénètre notre temps, elle est mystère de salut actuel pour les hommes. Comme à l'heure du mystère pascal, sur le Calvaire, le Père continue d'y offrir son Fils à l'humanité. Et le Fils, sous les signes du pain et du vin, y perpétue le don qu'il fait de lui-même à « ceux qu'il ne rougit pas d'appeler ses frères » (*Hébr.* 2, 11).

3° L'OBLATION DU CHRÉTIEN DANS LE PEUPLE DE DIEU. — L'offrande de soi fait partie de la vie chrétienne, sous une forme ou sous une autre. Mais elle ne s'accomplit point en solitaire, en dehors ou en marge du Peuple de Dieu dont on est membre. Elle s'accomplit solidairement avec l'Église, Peuple de Dieu. Or l'oblation de l'Église s'accomplit avec, par et dans le Christ, Tête de l'Église.

1° L'heure privilégiée en est la *célébration eucharistique*, « source et sommet de toute la vie chrétienne » (Concile Vatican II, *Lumen Gentium* 11, 1; *Perfectae caritatis* 6, 2; *Christus Dominus* 30, 2). C'est le temps et le lieu où « les chrétiens offrent à Dieu la victime divine et s'offrent avec elle » (*Lumen Gentium* 11, 1). L'oblation des fidèles n'est pas accessoire à l'Eucharistie. Elle lui est indispensable : sans elle, la célébration eucharistique serait vaine, privée de sens et d'efficacité. Cyprien déclare tout net « *nec sacrificium legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni (Christi)* » (*Ep.* 63, 9, 2). Paul enseignait déjà pratiquement par ses admonestations qu'une oblation sincère et effective est le préalable nécessaire à la communion eucharistique (1 *Cor.* 11, 27-29). Aussi condamnait-il l'égoïsme de certains, lors de l'assemblée eucharistique (1 *Cor.* 11, 17-22.33-34).

Augustin de son côté assure que, dans l'Eucharistie, l'oblation du Christ et celle de l'Église sont solidaires. Il n'y a donc point d'Eucharistie sans l'oblation des fidèles : « Le Christ y est l'offrant et l'oblation. De cette réalité, il a voulu que le sacrement fût le sacrifice de l'Église. Et puisqu'elle est son Corps, elle apprend à s'offrir par lui » (*De civitate Dei* x, 20). Du moyen âge à Vatican II (vg *Presbyterorum Ordinis* 2, 4), la même vérité est répétée : l'oblation des fidèles fait partie essentielle du mystère eucharistique.

L'oblation du chrétien, au cours de l'Eucharistie, est présentée par les textes spirituels et liturgiques en deux moments distincts : offrir le Christ, s'offrir soi-même.

Que signifie « offrir le Christ » pour le chrétien, pour l'Église? Le symbolisme liturgique, autrefois, évoquait cette attitude : les fidèles offraient le pain et le vin qui allaient être consacrés au corps et au sang du Christ. La première mention s'en trouve chez Hippolyte au 3e siècle. Saint Augustin connaît aussi cet usage (*Enarratio in Ps.* 129, 7). La liturgie orientale comporte une cérémonie au cours de laquelle on porte solennellement à l'autel le pain et le vin destinés à l'eucharistie. En Occident, ce symbolisme disparaît assez tôt.

Au-delà du symbolisme, « offrir le Christ » ne signifie nullement que l'Église, le fidèle, ajouterait à l'offrande du Christ un surplus d'oblation, comme s'il pouvait manquer quelque chose à l'offrande du Fils — ainsi que le craignent les Protestants. Le sens est tout autre. L'Église offre le Christ pour autant qu'elle reconnaît la pauvreté de l'offrande de ses membres, pour autant qu'elle consent de tout cœur à l'oblation que le Christ fait de lui-même par sa vie, sa mort, sa résurrection, pour autant qu'elle ratifie dans la foi ce « Dessein bienveillant » (*Éph.* 1, 9), folie et scandale pour le juif et le païen (1 *Cor.* 1, 18-23), pour autant qu'elle s'efforce d'en remercier « le Père des Miséricordes ».

L'Église, en même temps, s'offre elle-même. C'est dire que les baptisés, par l'action de l'Esprit saint, se font oblation avec le Christ, lui-même oblation au Père et aux hommes. Les nouvelles prières eucharistiques instaurées après Vatican II demandent expressément que les chrétiens deviennent « une vivante offrande à la louange de la gloire de Dieu » (prière eucharistique IV; cf. prière eucharistique III).

2° L'oblation du chrétien dans l'Église ne se limite pas à la célébration liturgique. Elle commence avant l'Eucharistie, elle doit se poursuivre après, envelopper *toute l'existence*. L'Écriture indique l'orientation essentielle. Pierre déclare que la communauté chrétienne a pour mission d'offrir des « sacrifices spirituels » (1 *Pierre* 2, 5). Paul est plus précis : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu à vous offrir vous-mêmes (littéralement : vos corps) en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu » (*Rom.* 12, 1). Puis il signale immédiatement les lignes de conduite qui réalisent « le sacrifice vivant » : « Ne vous conformez pas au monde mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence pour discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (12, 1-2). Enfin il synthétise sa pensée en matière d'offrande chrétienne : « Aucun de nous ne vit pour soi-

même et personne ne meurt pour soi-même. Car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur » (14, 8).

L'épître aux Hébreux, à son tour, recommande l'offrande sacrificielle. Mais celle qui est nommée, c'est la confession du nom de Dieu dans la foi et dans la louange; c'est aussi la bienfaisance et l'entr'aide communautaire (*Hébr.* 13, 15-16).

Ainsi, selon l'Écriture, l'oblation du chrétien a deux pôles, le Père et le prochain; elle vit de l'amour pour Dieu et de l'amour pour le prochain. L'oblation du chrétien est donc semblable à celle du Fils, Jésus-Christ, conformément à cette loi de la vie chrétienne qui est : « devenir semblable à l'image du Fils de Dieu » (*Rom.* 8, 29).

Tout ce qui fait la vie du chrétien est à offrir. L'oblation est un élément de la vie spirituelle fervente. En voici quelques témoignages concrets.

Dans les *Exercices spirituels*, Ignace de Loyola conduit le retraitant jusqu'à l'oblation de sa personne et il la propose totale, illimitée : « Prenez, Seigneur, et recevez toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté. Tout ce que j'ai et possède, vous me l'avez donné. A vous, Seigneur, je le rends; tout est à vous : disposez selon votre vouloir » (n. 234).

Avec *François de Sales* l'offrande devient une pratique, un exercice de piété. D'abord, elle a sa place dans la méditation. Celle-ci s'achève par « trois actions », dont « l'action d'offrande par laquelle nous offrons à Dieu sa même bonté et miséricorde, la mort, le sang, les vertus de son Fils, et, conjointement avec icelles, nos affections et résolutions » (*Introd. à la vie dévote*, dans *Œuvres complètes*, éd. d'Annecy, t. 3, p. 82). De plus, François de Sales la recommande comme une pratique matinale et continuelle en chaque journée. Il faut « destiner nostre vie et toutes nos actions à Dieu », mais de plus « il les luy faut offrir tous les jours, selon l'exercice du matin que nous avons enseigné à Philothée » — offrande indéfiniment reprise « pour dédier continuellement ses actions au Céleste Époux », « renouveler et confirmer son dépouillement, sa résignation et son oblation », en protestant que l'on ne veut « rien que Dieu et pour Dieu » (*Traité de l'Amour de Dieu*, t. 5, p. 335-336). C'est une *offrande-obéissance* grâce à laquelle nous parvenons à « continuer ... notre union à la volonté et bon playsir de Dieu » (p. 338).

Le cardinal de *Bérulle* est l'apôtre de l'offrande chrétienne. C'est une donation totale « de mon être et ma vie, mon état et mes affections ». Il la justifie au nom de la nature même de Dieu, mais aussi au nom de sa Paternité, ce qui lui confère une grande douceur. Le fruit d'une telle oblation, c'est l'union — que l'on peut bien dire mystique — avec Dieu. Elle donne de « n'agir et ne me mouvoir que par vous »; elle fait « que vous soyez origine et source de mon état, de ma vie, de mes actions », que « l'enfance divine (de Nazareth) devienne l'état de mon état », « la vie de ma vie ». Le chrétien devient ainsi en vérité « esclave de Jésus et Marie : de Jésus à cause de sa Divinité; de Marie, en raison de la plénitude de l'Esprit du Christ en elle » (*Opuscules de piété*, éd. Rotureau, cité *infra*, p. 111-114, 264, 278-285, 426-427). L'offrande est *communion*.

La spiritualité de l'offrande se particularise dans « la qualité » de *victime* des bénédictines du Saint-Sacrement fondées par Mechtilde du Saint-Sacrement († 1698; DS, t. 10, col. 885-888). A la fin du 17e siècle, l'offrande victimale prend place dans le cadre du culte du Sacré-Cœur à la suite des révélations de Marguerite-Marie Alacoque. Certains s'orientent vers l'oblation réparatrice, telle Marie de Modène, reine d'Angleterre, morte en exil, dont Saint-Simon écrit : « Sa vie, depuis qu'elle fut en France, n'a été qu'une longue suite de malheurs qu'elle a héroïquement portés jusqu'à la fin, dans l'oblation d'elle-même à Dieu ». Marie-Louise Molé † 1825 était dans les mêmes dispositions (DS, t. 10, col. 1475-1476).

Sur le prolongement de cette lignée « victimale », on peut citer sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus † 1897 et l' « Offrande de moi-même comme victime d'holocauste à l'Amour miséricordieux du Bon Dieu » (9 juin 1895; dans *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 318-320). Adressée à la « Trinité Bienheureuse », on trouve dans cette offrande les aspects de louange et d'action de grâces, d'offrande de soi et de réparation pour le salut des hommes, d'abandon confiant; mais ce qui en est la marque la plus profonde est ailleurs, semble-t-il : dans l'union spirituelle, d'ordre mystique, au Christ, dans l'offrande rédemptrice duquel Thérèse s'insère (« Vous suppliant de ne me regarder qu'à travers la Face de Jésus et dans son Cœur brûlant d'Amour »), faible, sans compter sur ses mérites, avec la seule grâce d'avoir passé par le creuset de la souffrance et surtout d'être aimée de Dieu (cf. R. Mounier, *A propos de l'Acte d'offrande à l'Amour miséricordieux*, dans *Vie Thérésienne. Études et documents*, n. 84, octobre 1981, p. 264-273).

Parallèlement se perpétue l'esprit de l'*offrande-obéissance*. J.-N. Grou, dans un opuscule publié en 1882 et intitulé *Du don de soi-même à Dieu*, conçoit l'offrande comme une remise de sa personne à Dieu pour la plus parfaite soumission à sa volonté. Il trouve quatorze raisons pour y encourager le chrétien. Dans cette perspective, une convergence s'opère spontanément entre les attitudes de l'offrande-obéissance, de l'abandon, du don de soi. C'est le cas chez F. Rouvier (*Savoir souffrir*, Bruges, 1923), J. Schrijvers (*Le don de soi*, Bruxelles, 1925; cf. DS, t. 3, art. *Don de soi*, col. 454-456). Quant à Pie XI, dans l'encyclique *Miserentissimus Redemptor* (8 mai 1928), il relie offrande, don de soi et consécration au Sacré-Cœur, le mot « consécration » donnant un caractère plus décidé et permanent à l'offrande.

La formation spirituelle des années 1920-1930 insistait auprès des jeunes sur l'offrande quotidienne. La croisade eucharistique, l'usage de la formule A.R.D.O.R. (adoration — remerciement — demande — offrande — résolution) pour l'action de grâces après la communion, la prière d'offrande matinale recommandée par l'Apostolat de la Prière ont soutenu la dévotion et la pratique de l'offrande.

En outre, l'offrande n'a pas été conçue simplement comme une série d'actes, à répéter souvent. Le désir d'une oblation aussi totale et permanente que possible a engendré un *état de vie stable*, la vie religieuse. Les vœux expriment la volonté qui anime le religieux d'accomplir l'oblation de sa personne, totalement et définitivement.

Cet aperçu historique montre assez qu'il ne faut pas réduire l'oblation à la résignation dans l'épreuve. C'est également déformer l'offrande que d'y voir seulement retranchement, mortification en vue d'expier les fautes commises. Sans doute, le chrétien qui s'offre à Dieu doit consentir à l'épreuve dans la patience, comme le Christ; il n'oublie pas non plus qu'il a toujours des fautes à expier. Mais l'offrande est d'abord

le don de soi qui s'accomplit dans la foi, l'espérance, la charité. Elle réclame également que le chrétien sache offrir joies et réussites dans la reconnaissance (*Éph.* 5, 20; *Col.* 2, 7; 3, 15-17; 4, 2), qu'il consente aux occupations communes, intéressantes ou fastidieuses, qu'il les veuille comme le chemin de son retour à Dieu. Il n'y a point de dolorisme dans l'idée chrétienne de l'offrande.

C'est cette conception que Pie XII rappelait et exposait (*Mediator Dei*, AAS, t. 39, 1947, p. 556). Vatican II, à son tour, le confirme, à l'occasion des laïcs : « Toutes leurs activités — prières et entreprises apostoliques, vie conjugale et familiale, labeurs quotidiens, détentes d'esprit et de corps, s'ils sont vécus dans l'Esprit saint, et même les épreuves de la vie, si elles sont patiemment supportées — deviennent offrandes spirituelles agréables à Dieu par Jésus-Christ (1 *Pierre* 2, 5) et, dans la célébration eucharistique, ces offrandes rejoignent l'oblation du Corps du Seigneur pour être en toute piété offertes au Père » (*Lumen Gentium* 34, 2). A cette oblation, le concile exhorte tous les chrétiens, et les prêtres particulièrement (10, 1; *Presbyterorum Ordinis* 13, 2).

L'offrande chrétienne, on le voit, n'a pas simplement pour but d'acquitter une dette envers Dieu — celle du péché —, mais d'unir à la volonté du Seigneur et de communier à la vie trinitaire. La spiritualité d'offrande voisine avec le don de soi, l'abandon, la consécration. Cependant ce ne sont pas attitudes équivalentes. Il importe de les distinguer. L'*oblation* désigne l'*acte* par lequel le chrétien, sous l'inspiration de l'Esprit saint, se donne à Dieu. Le *don de soi* est l'*état* auquel le chrétien parvient quand, aidé par la grâce, il livre à Dieu, de manière constante et autant qu'il le peut, toute sa personne, pensées, volontés, actions. Le don de soi suppose évidemment l'oblation. La *consécration* est une oblation. Mais c'est un acte qui engage l'avenir et le remet entre les mains de Dieu soit par une décision intérieure, soit par un acte extérieur oral ou écrit. L'*abandon* est une attitude de consentement et de soumission à tout événement, à toute situation permise par le Seigneur et qui affecte notre existence.

4° L'OFFRANDE DU MONDE. — Si « le monde » désigne l'ensemble des êtres infra-humains, on ne voit pas immédiatement le sens de l'expression « offrande du monde ». Toutefois l'idée est dans l'air chez les catholiques du 20e siècle. Peut-être le doit-on en partie à P. Teilhard de Chardin. Si l'on réfléchit que l'homme, de par sa structure, est nécessairement lié à l'ensemble de l'univers infra-humain pour être, se développer, progresser, l'offrande qu'il fait de lui-même à Dieu ne saurait être suffisante s'il ne rapporte au Seigneur le monde entier.

La Révélation apporte ici une autre lumière. Tout l'univers, même infra-humain, est selon le plan de Dieu ordonné à Jésus-Christ. Paul l'affirme explicitement : « En lui (le Christ) tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les êtres visibles comme les invisibles... Tout a été créé par lui et pour lui, et il est, lui, par devant tout; tout est maintenu en lui » (*Col.* 1, 16-17; cf. 1 *Cor.* 8, 6; *Apoc.* 3, 14). L'univers est donc constitutivement orienté vers le Christ, fondé en lui; il trouve ainsi sa consistance, en sorte qu'apparaît en pleine lumière la primauté du Christ dans la création. La pensée scotiste souligne cette primauté en affirmant que l'Incarnation a été, de par Dieu, voulue pour elle-même (cf. DS, t. 3, col. 1806-1807).

Par Jésus de Nazareth, Verbe fait chair, l'humanité rend à Dieu l'hommage souverain de la plus parfaite adoration et oblation qui puisse jaillir de notre monde. Et le Christ, qui ne cesse de s'offrir éternellement au Père dans l'Esprit, imprime à l'univers le mouvement d'oblation, pour autant que l'homme y consent sous l'action de l'Esprit.

Comment, au cours des siècles, s'accomplit en Jésus-Christ cette oblation du monde et en quoi consiste-t-elle? Elle s'accomplit à travers l'homme, grâce à la coopération au « Dessein bienveillant » (*Éph.* 1, 9) que l'Esprit saint, Esprit du Christ (*Rom.* 8, 9), suscite dans les générations successives. Concrètement, cette oblation s'accomplit chaque fois que les réalités terrestres sont mises par l'activité humaine au service de l'homme à humaniser et à diviniser.

Au terme de l'Histoire, la création enfin « libérée de l'esclavage de la corruption » aura part « à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu » (*Rom.* 8, 21). Le Christ fera au Maître de l'Histoire l'offrande de l'Univers, « il remettra la Royauté à Dieu le Père après avoir détruit toute domination, toute autorité, toute puissance » et Dieu sera « tout en tous » (1 *Cor.* 15, 28). Relisant les indications de Paul, Vatican II a rappelé cette essentielle ordination de l'Univers à Jésus-Christ (*Gaudium et Spes* 10, 2; 22, 12; 39, 1; 45, 2; *Lumen Gentium* 48, 3; *Presbyterorum Ordinis* 2; *Apostolicam Actuositatem* 5).

L'offrande eschatologique de l'Univers par les mains du Christ ne s'accomplit pas, on vient de le dire, sans que l'homme apporte sa libre coopération. Celle-ci comporte d'abord la louange de Dieu, tandis que l'homme contemple l'univers et en découvre les richesses indéfiniment renouvelées. S'élèvent en même temps l'action de grâces et l'admiration vers le « Père des Lumières de qui descend tout bien parfait » (*Jacq.* 1, 17). Le psalmiste enseignait cette offrande et il en donnait de très beaux exemples (*Ps.* 148, 150, etc.; *Daniel* 3, 52-90). Le *Cantique des créatures* de François d'Assise en est aussi une expression inoubliable.

Autre manière d'apporter sa coopération à l'offrande du monde à la gloire de Dieu dans le Christ, « l'action temporelle » menée selon l'esprit évangélique met le monde au service des hommes en vue d'aider à leur développement humain et spirituel. Là où l'action temporelle chrétienne est possible et réussit, le monde et l'usage du monde sont libérés en quelque degré de l'emprise du mal et du péché (*Rom.* 8, 21). Alors toute situation devient plus favorable au salut de l'homme (*Gaudium et Spes* 36, 2-3; 41-43; *Apostol. Actuositatem* 7, 5; 8; 13-14). En ce sens, le chrétien conduit le monde à Dieu et le lui offre.

L'offrande de l'univers par l'homme a son lieu christologique et sacramentel : la célébration eucharistique. En effet, dans l'oblation et la consécration eucharistique, la matière cosmique travaillée par l'homme — pain et vin — accompagnée de la parole liturgique devient le *signe* du Christ réellement présent s'offrant aux hommes et à son Père. En même temps elle est le *signe* qui enseigne aux participants que l'homme, comme le Christ, doit s'offrir à Dieu et à ses frères humains. Davantage, la matière cosmique soumise à la Parole du Seigneur devient actualité du Mystère pascal et, par là même, est la source où le baptisé reçoit la lumière pour comprendre le monde, la force pour le rapporter au Seigneur en l'employant selon la volonté de Dieu, en le transformant pour le meilleur service des hommes, temporel et éternel. La matière cosmique devient *instrument* de salut.

Bref, c'est à l'heure eucharistique que le monde terrestre mis au service du Royaume, s'acquitte de sa mission éminente selon le « Dessein bienveillant » : d'une part, être le *signe* du Dieu Sauveur sans équivoque; d'autre part, être l'*instrument* du Dieu Sauveur sans dérive aberrante. A l'heure eucharistique, l'offrande du monde s'accomplit en vérité. Rapporté à Dieu, l'univers est tendu vers le Père, remis entre ses mains, autant qu'il est possible à l'homme, pour le salut universel.

Glossarium de Du Cange, t. 6, Niort, 1886, p. 32-33. — DACL, t. 12, 1936, col. 1857-1877 (art. *Oblat*), 1947-1961 (art. *Offertoire*). — *Dictionnaire de droit écononique*, t. 6, 1957, col. 1055-1057 (art. *Oblation*). — RGG, t. 4, 1960, col. 1637-1658 (art. *Opfer*). — LTK, t. 7, 1962, col. 1166-1176 (art. *Opfer*).

M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1921, p. 123-229. — M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe...*, Paris, 1926 (étude de la tradition). — F. Hollböck, *Der eucharistische und mystische Leib Christi in ihren Beziehungen nach der Lehre der Frühscholastik*, Rome, 1941 .— J. Betz, *Die Prosphora in der patristischen Theologie*, dans B. Neunheuser, éd., *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Düsseldorf, 1960, p. 99-116. — J. A. Jungmann, *« Oblatio » und « sacrificium » in der Geschichte des Eucharistieverständnisses*, ZKT, t. 92, 1970, p. 342-350. — J. Magne, *Sacrifice et sacerdoce*, coll. Origines chrétiennes 2, Paris, 1975, ch. 1-5 sur l'offrande des dons.

J. Busaeus, *Viridarium christianarum virtutum*, Mayence, 1610, p. 454-466. — Pierre de Bérulle, *Opuscules de piété*, éd. G.Rotureau, Paris, 1944. — J.-N. Grou, *Du don de soi-même à Dieu*, coll. Petite bibliothèque chrétienne, Supplément 2, Bruxelles, 1882. — Thérèse de Lisieux, *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957.

A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 7e éd., Paris-Tournai, 1928. — R. Plus, *La réparation, Histoire, doctrine, pratique*, Toulouse, 1929. — P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'univers*, Paris, 1961. — H. de Lubac, *La pensée religieuse du P. Teilhard de C.*, Paris, 1962. — W.-Ch. van Dijk, *Les sources de la Vie de sainte Lydwine de Schiedam par J. K. Huysmans*, dans *Bulletin de la société J. K. Huysmans*, t. 12, Paris, 1973, p. 15-30.

DS, art. *Apostolat de la prière*, t. 1, col. 770-773; art. *Consécration*, t. 2, col. 1576-1583; art. *Don de soi*, t. 3, col. 1567-1573; — voir aussi art. *Eucharistie*, t. 4, *passim* (vg col. 1569-1570 à propos d'Irénée; col. 1582 sur l'oblation du chrétien), *Intention*, t. 7, col. 1838-1858; *Liturgie*, t. 9, col. 927-939; *Louange*, col. 1020-1034.

André de Bovis et
Willibrord-Christian van Dijk.

OGIER DE LOCEDIO (Oglerius, Oglerio, Oger; de Trino; bienheureux), cistercien, † 1214. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. Vie et œuvres. — Ogier était originaire de la petite ville de Trino, non loin de Verceil; né probablement vers 1140-1150, il entra à une date inconnue dans l'abbaye cistercienne voisine de Locedio, fondée en 1124 comme maison-fille de La Ferté. Plus tard, on trouve Ogier accompagnant son abbé Pierre (1184-1205), lequel, sur l'ordre du pape, essayait de rétablir la paix entre les cités du nord de l'Italie. Le pape Célestin iii confia aux deux hommes plusieurs missions importantes, comme la prédication de la quatrième croisade. Peut-être Ogier a-t-il joué un rôle dans la convention passée entre Trino et Verceil en 1202.

Quand Pierre, en 1205, devint abbé de La Ferté, Ogier lui succéda à la tête de Locedio. Il y mourut le 10 septembre 1214 et y fut enseveli. Après le viol de sa sépulture par des soldats en 1616, ses reliques furent recueillies par les moines. Après la suppression de l'abbaye en 1784, elles furent conservées et vénérées à Trino. Pie ix confirma le culte du bienheureux Ogier (8 avril 1875) pour l'ordre cistercien et les diocèses de Verceil, Casale et Biella.

Ogier a laissé deux ouvrages, dont le texte a été conservé dans un manuscrit du 13e siècle provenant de l'abbaye cistercienne de Stafarda (Piémont) et actuellement à la Bibliothèque nationale de Turin (ms E. v.4., autrefois 761); il a été édité par J. B. Adriani : *Beati Oglerii ... Opera quae supersunt*, Turin, 1873.

1) *Tractatus in laudibus Sanctae Dei Genitricis* (éd. Adriani, p. 1-98; trad. franç. par R. Thomas, *Mariale* vii, *Ogier de Locedio*, coll. Pain de Cîteaux 19, Chambarand, 1963). Dans le manuscrit, le texte est divisé en 13 sermons, précédés d'un prologue.

Un extrait s'est répandu au moyen âge en de nombreux manuscrits et plus tard en de nombreuses éditions, même s'il s'agit de recensions différentes. L'une d'elles, connue sous le titre *Liber de passione Christi et doloribus et planctibus Matris eius*, a passé dans les œuvres pseudo-bernardines (cf. PL 182, 1133-1142, reprenant le même texte que l'éd. Adriani, p. 81-90). — D'autres recensions portent souvent le titre voisin de *Planctus B. M. Virginis*. D'après K. De Vries (*De Mariaklachten*, cité à la Bibl.), le texte d'Ogier a exercé une grande influence sur beaucoup d'auteurs postérieurs, comme Henri Suso, Louis de Grenade, etc. Une des recensions, plus complète, a été publiée par De Vries (p. 277-292). Sur les nombreux manuscrits du moyen âge (textes latins) et les éditions postérieures du *Planctus*, voir L. Janauschek, *Bibliographia bernardina*, Vienne, 1891, p. 499, et De Vries, p. 388-389.

2) *Expositio ... super Evangelium in Coena Domini* (éd. Adriani, p. 99-243). Ce texte se trouvait dès le 16e siècle parmi les œuvres apocryphes de saint Bernard; il fut identifié comme appartenant à Ogier par le cardinal Jean Bona; depuis 1687 il a été imprimé sous ce nom parmi les pseudo-bernardins. Dans l'édition de J. Mabillon, reprise par PL 184, 879-950, le texte est intitulé : *Sermones 15 de sermone Domini in ultima coena ad discipulos habito*. En réalité, le manuscrit de Turin ne donne que 13 sermons; quelques-uns ont été dédoublés par les éditeurs de saint Bernard. L'emploi fréquent du mot *lector* suggère qu'il s'agit ici d'un traité spirituel plutôt que de sermons réellement prononcés.

Témoin de l'influence de ce traité sur la spiritualité allemande, la traduction de ces sermons qui fut faite par le chartreux Henri Haller, de la chartreuse de Schnals, en Tyrol, à la fin du 15e siècle; deux de ces sermons traduits ont été publiés par E. Bauer, *Zisterzienser Predigten (Hom. 9 et 13 expositionis super Evangelium in Coena Domini Oglerii de Trino), in der Uebertragung des Heinrich Haller* (coll. Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 7, Munich, 1969).

2. Doctrine. — Il n'est pas aisé de dépeindre avec quelque exactitude la doctrine spirituelle des deux ouvrages d'Ogier. Ses écrits ne sont pas du genre des sermons liturgiques ni du genre dogmatique, mais plutôt des méditations pieuses, voire affectives, sur les différentes vérités de la foi à la lumière du mystère du Christ et de la personne de la Vierge Marie. L'auteur connaît très bien la doctrine traditionnelle de son temps et s'exprime toujours très correctement. Les deux écrits sont largement inspirés par la Bible, les Pères de l'Église et par saint Bernard, auquel ils renvoient parfois.

Ogier s'exprime dans une langue claire et simple; ses phrases sont plutôt courtes et ne sont souvent qu'une succession de noms, de synonymes, de titres, d'exclamations, variations sur une même idée. Il passe tout

naturellement d'un exposé ou d'une réflexion méditative à la prière personnelle et fervente. Cependant son style ne manque pas de force et l'on rencontre bon nombre d'aphorismes théologiques ou spirituels ingénieux et qui frappent.

Le traité *De laudibus B. M. Virginis* peut être divisé en deux parties; la première, formée des sermons 1-11, considère surtout les différents mystères de Notre Dame à la lumière du mystère de l'Incarnation : sa nativité, ses fiançailles avec Joseph, l'Annonciation, la Visitation, la Maternité divine. La plénitude de grâce de Marie se manifeste dans son amour, son humilité et sa virginité. Comme Reine du Ciel, elle construit la Jérusalem céleste pour ceux qui seront sauvés par son intercession. Comme Chef des apôtres et de l'Église, elle est dans l'attente de l'Esprit saint. Dans cette première partie, les sermons 8-10 constituent une sorte de commentaire du *Magnificat*.

Les deux derniers sermons (12-13), qui sont à la source de certaines recensions du *Planctus*, traitent avant tout du rôle de Marie dans la Passion du Christ, comme Mère de Jésus souffrant et Mère des douleurs. On voit nettement comment l'auteur utilise les images et métaphores scripturaires, surtout celles du *Cantique des cantiques*, pour les appliquer à Marie et chanter sa gloire. Notons encore que le sermon 8 met en œuvre une doctrine typiquement cistercienne sur l'âme (éd. Adriani, p. 54-55).

Les *Sermones in Coena Domini* sont une paraphrase en forme de méditations et de prières sur quelques versets tirés des chapitres 14-16 de saint Jean. On peut y relever les thèmes suivants, qui reviennent souvent : la grandeur du Christ, le mystère de l'Incarnation, le Christ modèle de notre humilité et de notre amour pour Dieu et notre prochain. Plusieurs textes se rapportent à la doctrine cistercienne de la structure de l'âme. « La charité est une affection de l'esprit qui embrasse le Christ avec les bras de l'amour » (sermon 5, 5; PL 184, 901b). Ogier parle peu de l'Eucharistie, mais beaucoup de l'Esprit saint.

Dans le sermon 13, 1 (PL 184, 941c), il professe explicitement sa foi dans l'Immaculée Conception de Marie : « Non est in filiis hominum magnus vel parvus, tanta praeditus sanctitate... qui non in peccatis fuerit conceptus, praeter Matrem Immaculati peccatum non facientis, sed peccata mundi tollentis; de qua, cum de peccatis agitur, nullam prorsus volo habere quaestionem ». C'est là un témoignage peu commun chez un cistercien du 12e siècle finissant. Dans son traité marial, il avait déjà évoqué l'assomption de Notre Dame au ciel à la suite de son Fils (sermon 13, éd. Adriani, p. 94).

Toujours dans son traité sur la Vierge Marie, Ogier avait insisté sur la relation spéciale qu'entretient le moine cistercien avec elle : le cistercien est moine de Marie, parce que son ordre lui est tout spécialement consacré : « Tu, monache matris Altissimi, qui in sorte ordinis Mariae venisti, cui religionis cysterciensis totus consecratus est ordo... » (sermon 8, éd. Adriani, p. 46). L'amour que Marie a montré pour Dieu et pour son Fils est le modèle de l'amour du moine. Quand Ogier écrit son second traité, il est devenu abbé d'une nombreuse communauté; il l'écrit manifestement pour inciter ses moines à une vie plus fervente. Il aime à citer saint Benoît pour souligner la grâce et la responsabilité de la vocation monastique. Il ne cesse d'attirer l'attention de ses moines sur les devoirs de leur état, parce qu'ils sont « moines de saint Benoît ». Ainsi donne-t-il au 9e des *Sermones in Coena Domini* (9, 6, PL 184, 916bc) le portrait d'un vrai moine et, au sermon 12 (12, 4-7, 937-939) les diverses catégories de moines qui peuvent peupler un monastère.

Dans toute son œuvre, Ogier montre qu'il fait pleinement partie de cette école de spiritualité affective qui fut celle de Cîteaux.

J. B. Adriani, *Beati Oglerii de Tridino, abbatis monasterii Locodiensis, ord. cist., Opera quae supersunt... cum prooemio Joseph Raviola*, Turin, 1873. — E. Colli, *Il B. Oglerio*, Casale, 1914. — M. Stratz, *Der selige Oglerius, Abt von Locedio*, dans *Cistercienser Chronik*, t. 35, 1923, p. 1-11, 29-33, 44-50, 62-67, 76-82. — A. Chiari, *Il « Planctus B. Mariae », operetta falsamente attributa a San Bernardo*, dans *Revista storica benedittina*, t. 17, 1926, p. 56-111.

H. Barré, *Le « Planctus Mariae » attribué à S. Bernard*, RAM, t. 28, 1952, p. 243-266 (bibl. des études antérieures). — K. De Vries, *De Mariaklachten*, coll. Zwolse Drukken en Herdrukken 48, Zwolle, 1964. — G. Penco, *Ogerio di Lucedio e il « Planctus Mariae »*, dans *Benedittina*, 1969, p. 126-128. — J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, coll. BGPTM 43/4, Münster, 1972, p. 520-521.

LTK, t. 7, 1962, col. 1121. — BS, t. 9, 1967, col. 1135-1136. — DS, t. 1, col. 1501; — t. 2, col. 571, 579; — t. 3, col. 1697; — t. 6, col. 1114; — t. 7, col. 2177; — t. 9, col. 1134; — t. 10, col. 451.

Edmundus Mikkers.

O'HANLON (Jean), prêtre, 1821-1905. — John O'Hanlon naquit le 30 avril 1821 à Stradbally dans le comté de Laoighis, Irlande. Destiné à la prêtrise par ses parents il fit ses études à Stradbally, puis à Ballyroan, enfin au collège ecclésiastique de Carlow. Il émigra ensuite avec sa famille aux États-Unis en 1842. Il fut ordonné prêtre pour le diocèse de St. Louis en 1847. Il écrivait alors, pour les journaux catholiques américains, des articles sur l'histoire et l'hagiographie irlandaises, et, pour les immigrés venus de son pays, il publiait des livres sur les coutumes régionales et l'histoire des États-Unis. Obligé, pour des raisons de santé, de rentrer en Irlande en 1853, il fut nommé aumônier adjoint, à Dublin, d'un asile d'indigents subventionné par la municipalité. En 1859, il devint vicaire d'une paroisse du centre de la ville, St. Michael and St. John, où il avait comme confrère un autre prêtre historien, Charles Meehan. En 1880, il fut nommé curé de la paroisse St. Mary, Irishtown. Il mourut à Sandymount, Dublin, le 15 mai 1905.

On a de lui *Devotions for confession and Holy Communion* (Dublin, 1866). Mais O'Hanlon est surtout connu comme hagiographe : *The Life of St. Laurence O'Toole*, Dublin, 1857; ... *of St. Malachy ..., Archbishop of Armagh*, 1859; ... *of St. Dympna*, 1863; *The Life and Works of St. Oengus the Culdee*, ou *Aengussius Hagiographus*, 1868; *The Life of St. David*, patron des gallois et aussi d'une paroisse dans le diocèse de Dublin, 1869; *The Life of St. Grellan*, 1881.

C'était une époque où des études historiques sérieuses commençaient en Irlande, et Eugène O'Curry, professeur à l'Université catholique fondée par Newman, avait ouvert de nombreuses pistes dans les archives. O'Hanlon, dans la vie de Malachie, annonce dans l'appendice, intitulé *Prospectus*, une œuvre de grande envergure qui comprendrait les vies de tous les saints irlandais, dont celles déjà publiées sur saint Laurent et saint Malachie se voulaient des modèles; au total, douze volumes.

De 1875 à 1905, parurent à Dublin neuf volumes et la majeure partie du dixième, sous le titre général : *Lives of the Irish Saints*. L'auteur, qui suivait les jours

de l'année, était arrivé au 21 octobre. Dans son *Prospectus*, il avait esquissé sa méthode et, dans une introduction de 177 pages au premier volume, il avait donné un aperçu de l'hagiographie irlandaise au cours des siècles et fourni des indications sur les livres et les manuscrits qui se trouvaient dans les bibliothèques d'Irlande et d'Europe. Les milliers de références au bas des pages témoignent d'une connaissance personnelle de cette immense documentation : O'Hanlon cherchait l'exactitude, autant qu'elle était possible avec les moyens dont il disposait. Son érudition très étendue ne manque pas d'étonner, bien qu'une mise à jour s'impose aujourd'hui.

DNB, *2d Supplement, 1901-1911*, t. 3, p. 41-42 (D. J. O'Donoghue), article basé sur des lettres de O'Hanlon. — *Catholic Encyclopedia*, New York, t. 11, 1911, p. 224 (E. A. D'Alton). — NCE, t. 10, 1967, p. 660 (T. P. Joyce).

Michael O'Carroll.

OINGT (Marguerite d'), chartreuse, † 1310. Voir Marguerite d'Oingt, DS, t. 10, col. 340-343.

OLIER (Jean-Jacques), fondateur de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice, 1608-1657. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Influence.*

1. Vie. — Jean-Jacques Olier, né à Paris le 20 septembre 1608, était le quatrième des huit enfants d'un conseiller au Parlement de Paris, apparenté à de grands magistrats du royaume. A Lyon, où son père fut intendant de 1617 à 1624, il fit de fortes études au collège des jésuites et fut distingué par saint François de Sales. Sa famille le préparait pour une riche carrière ecclésiastique : tonsuré à onze ans, il reçut le prieuré de Bazainville (diocèse de Chartres), auquel s'ajoutèrent en 1625 l'abbaye de Pébrac et d'autres menus bénéfices. Devenu conseiller d'État, son père revint à Paris (1624), et Jean-Jacques étudia la philosophie au collège d'Harcourt, puis la théologie en Sorbonne. Bachelier en théologie en janvier 1630, il mit à profit l'interruption obligatoire des études pour se rendre à Rome. Guéri d'une maladie des yeux à Lorette, il éprouva là « un grand désir de la prière » et pensa devenir chartreux. Rappelé à Paris en mai 1631 par la mort de son père, il entra en conflit avec sa famille en s'orientant vers le ministère de la prédication populaire; sous la direction de saint Vincent de Paul, il suivit les exercices des ordinands et reçut la prêtrise le 21 mai 1633.

Une première série de missions l'occupa de mai à septembre 1634 dans les paroisses des environs de son abbaye de Pébrac (près de Brioude, alors au diocèse de Saint-Flour); pour réformer cette communauté, il l'unit aux génovéfains de Charles Faure (DS, t. 5, col. 107-113). L'évêque de Langres, S. Zamet, cherchait à l'avoir comme successeur, mais le P. Charles de Condren (DS, t. 2, col. 1373-1388), qu'il prit alors comme directeur à la place de M. Vincent, lui conseilla d'attendre d'autres vues de la Providence; toutefois, soit dans le cadre de la Compagnie du Saint-Sacrement (DS, t. 2, col. 1301-1304), soit pour des missions dans la région parisienne, Olier restait collaborateur du fondateur de Saint-Lazare. De mai 1636 à septembre 1637, deuxième série de missions en Auvergne; de juillet 1638 à février 1639, prédications aux environs de Nantes et réforme des fontevristes de La Regrippière; en juin 1639, mission à Montdidier (dioc. d'Amiens). De décembre 1639 à avril 1641, il participa à des missions dans le diocèse de Chartres; il y subit une grave épreuve intérieure, ressentant une totale incapacité, assailli de scrupules qui lui faisaient voir partout son amour-propre et sa « superbe », et convaincu d'être réprouvé. Il en fut délivré en juin 1641 à Chartres, où le groupe des missionnaires conduit par Denis Amelote (DS, t. 1, col. 472) essayait de fonder un séminaire. C'est l'œuvre de la formation du clergé qui, inspirée par les derniers conseils de Condren, allait commander désormais son action, mettant fin aux prédications rurales et lui dictant plusieurs fois de refuser les évêchés qu'on lui offrait.

Après la mort de Condren (7 janvier 1641), Olier prit conseil auprès de dom Grégoire Tarrisse, supérieur général des bénédictins de Saint-Maur, et de dom Hugues Bataille, procureur général de l'abbaye Saint-Germain-des-Prés, qu'il eut pour directeur de janvier 1642 à la fin de 1646. Il s'adressa par la suite à Charles Picoté, membre de sa communauté et directeur de grande réputation. Mais depuis 1638 il était en étroite communion spirituelle avec une sainte veuve du quartier Saint-Germain, Marie Rousseau, née Gournay (1596-1680), estimée de Condren et directrice de plusieurs laïcs et ecclésiastiques en vue; elle l'aida beaucoup matériellement dans les débuts du séminaire, le soutint dans ses épreuves et guida souvent ses décisions. Olier lui a quelque temps attribué une grande place dans son univers religieux.

Fin décembre 1641, Olier établissait à Vaugirard, près de Paris, un séminaire, qu'il transférait durant l'été 1642 à côté de l'église Saint-Sulpice de Paris, dont il était devenu curé. Il exerça pendant dix ans sa charge curiale, avec un dévouement tout apostolique, un dynamisme créateur, un zèle communicatif, une intransigeance aussi dont pâtirent les libertins, les huguenots et bientôt les jansénistes. La protection de la reine régente et de M. Vincent le sauva en 1645 d'une émeute suscitée par divers opposants. Son désintéressement, son esprit de religion, ses dons de prédicateur et de directeur de conscience lui permirent d'exercer une profonde influence, en particulier sur l'aristocratie fortement représentée dans sa paroisse : Gaston d'Orléans, les Condé, le maréchal Fabert, le duc de Liancourt, etc.; il soutint l'action du marquis Antoine de Fénelon dans sa lutte contre le duel. Le petit peuple ne le retenait pas moins : catéchismes, visite des malades, instruction des laquais, écoles de quartier, œuvres d'assistance. En même temps qu'il réformait le nombreux clergé de son immense paroisse, il développait peu à peu le séminaire qui apparut rapidement comme un modèle dont les évêques pourraient s'inspirer en chaque diocèse.

De fait, dès 1646 l'évêque de Lodève demandait des prêtres du séminaire de Saint-Sulpice pour fonder son séminaire diocésain; Olier céda ainsi quelques-uns de ses collaborateurs, à la fois pour des missions et pour la direction des séminaires de Nantes (1649), Viviers (1650), Saint-Flour (1651), Magnac (1651), Le Puy (1652), Clermont (1656), Amiens (1657), dont plusieurs furent durablement unis à Saint-Sulpice. La nouveauté tenait en ce que les « directeurs » partageaient la vie des clercs ou des prêtres qui venaient faire retraite auprès d'eux, et qu'ils mettaient l'accent sur la formation pastorale proprement dite (fonctions du ministère et obligations spirituelles de la vie sacerdotale).

Les derniers mois du pastorat d'Olier furent marqués par ses efforts pour contrecarrer l'influence des jansé-

nistes dans le clergé de Paris et auprès de laïcs influents : polémique avec le P. Toussaint Desmares (mai 1652), refus d'absolution de Ch. Picoté au duc de Liancourt (1er février 1655), qui est à l'origine des célèbres lettres d'Antoine Arnauld et des *Provinciales* de Pascal.

Gravement malade en juin 1652, Olier avait cédé sa paroisse à son disciple A. de Bretonvilliers (DS, t. 1, col. 1939-1940); mais sa retraite demeurait active : il eut en avril 1653 des conférences avec Charles II, roi exilé d'Angleterre, en vue de son passage au catholicisme; au début de 1654, il établit la communauté des Filles de l'intérieur de la Vierge, avec le concours de Mme Tronson et de Mme de Saujon (qui après 1663 ruina cet institut). Il se consacra surtout à l'œuvre des séminaires, à la direction spirituelle, puis fut réduit, les derniers mois, à la souffrance silencieuse. Le souci missionnaire qui l'avait constamment habité (soutien à la fondation de Ville-marie-Montréal en 1642; démarches pour aider le jésuite Alexandre de Rhodes au Tonkin en 1653; envoi de quatre prêtres à Montréal en 1657), le conduisit tardivement, alors qu'il était à demi paralysé, à rédiger en quelques petits volumes l'essentiel de sa spiritualité.

A sa mort, le 2 avril 1657 à Paris, il laissait une paroisse transformée, un séminaire déjà réputé, un groupe de prêtres engagé en cinq diocèses pour la formation du clergé et auxquels il avait défini une règle de vie commune. Le passage s'était fait insensiblement des « prêtres du séminaire » à la « compagnie des prêtres de Saint-Sulpice » qui allait prolonger son action.

2. Œuvres. — Olier a beaucoup écrit, mais peu publié. Ses premières publications concernent l'organisation de sa paroisse : règlements de confréries, catéchisme; il visait aussi l'ensemble du clergé en procurant la première édition française des *Acta ecclesiae Mediolanensis* de saint Charles Borromée, Paris, 1643, 1645 (cf. DS, t. 2, col. 696). Le *Projet pour l'établissement d'un séminaire dans un diocèse* (1651; rééd. dans *La Tradition sacerdotale*, Le Puy, 1959) expose autant ses vues sur la constitution d'un séminaire que sa théologie de l'épiscopat fortement marquée par le Pseudo-Denys (cf. DS, t. 3, col. 424).

Il est plus connu pour ses écrits spirituels, souvent réédités; nous indiquons seulement la première édition et la plus récente (à Paris, sauf indication contraire) :

1) *La Journée chrétienne*, 1655, 1954 (trad. italienne, Milan, 1937), regroupe les conseils qu'Olier avait écrits pour des personnes qu'il dirigeait, en particulier pour la princesse de Condé, sur les exercices quotidiens de piété et sur la façon de sanctifier les actions même profanes de la journée.

2) *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, 1656, 1954 (trad. flamande, Louvain, 1686; anglaise, Baltimore, 1847; italienne, Ferrare, 1858). C'est l'exposé le plus didactique de la spiritualité d'Olier, toute centrée sur l'union au Christ par la mortification et l'oraison.

3) *Explication des cérémonies de la grande messe de paroisse*, 1657, 1858 : commentaire mystique et souvent allégorique des rites de la messe romaine.

4) *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, 1657, 1954 (trad. italienne, Milan, 1936). La pratique des vertus est présentée comme participation du fidèle aux mystères de Jésus-Christ.

5) Les *Lettres spirituelles* (1672; nouvelle éd. par E. Levesque, 2 vol., 1935) fournissent le meilleur exposé des idées d'Olier comme directeur d'âmes; un bon nombre de ces « lettres » provient, en fait, de ses autres écrits.

6) *Pietas seminarii*, petit directoire spirituel pour sa société, n'a été publié qu'en 1819 (trad. fr., 1954; commentaire latin par F. Labbe de Champgrand, Bourges, 1879; Paris, 1885).

7) Pour le *Traité des saints ordres*, 1676, 1953 (en vietnamien, Hongkong, 1909; en italien, Rome, 1932), il est plus exact de dire avec le dernier éditeur, Jean Gautier : « publié par L. Tronson selon les écrits et l'esprit de J.-J. Olier ». Une comparaison de l'imprimé avec ses sources fait apparaître que ce volume, rédigé pour expliquer aux clercs la signification spirituelle de leur condition et de leurs ordinations, a systématisé l'enseignement d'Olier et négligé plusieurs aspects importants de sa pensée (sur le sacerdoce des baptisés, la théologie de l'épiscopat, etc.).

8) Il est plus difficile d'apprécier la part d'Olier dans les célèbres *Examens particuliers* qui ne furent pas imprimés avant 1690, à Lyon. Il est possible qu'il en ait rédigé quelques-uns dès 1648; le rôle de L. Tronson dans la rédaction de l'ensemble est beaucoup plus assuré, mais le schéma christocentrique de cet exercice est bien dû à Olier.

Restent à l'état de *manuscrits*, aux Archives de Saint-Sulpice à Paris, huit volumes de *Mémoires autographes*, compte qu'Olier rendait à son confesseur, le P. Bataille, des grâces et lumières reçues de 1642 à 1646, avec de larges retours sur les années précédentes; il continua ces cahiers, mais plus sommairement jusqu'en 1652. La prolixité et parfois le décousu du discours rendent difficile la lecture de cette autobiographie spirituelle.

On y garde encore huit volumes de fragments, notes, esquisses d'entretiens ou de prédications et de directives pour le séminaire. Quelques essais inédits sont conservés par des copies anciennes : *Des attributs divins; Traité des Anges; Retraite d'un curé; Explication du Pater* (ms 1274 de Carpentras).

Le caractère inachevé de tant d'écrits a conduit à la publication d'extraits, soit présentés comme des recueils de « sentiments » ou de « maximes » (sur saint Joseph, sur l'humilité, l'obéissance, etc.), soit organisés autour de quelques thèmes : G. Letourneau, *Jean Olier. Pensées choisies sur le culte de Notre Seigneur, de la sainte Vierge, des anges et des saints*, 1916; *Sous la conduite de M. Olier, textes... disposés en forme de retraite sacerdotale*, 1921; F. Amiot, *J.-J. Olier, Instructions sur la vie chrétienne et sacerdotale*, 1935. Le volume *Œuvres complètes* procuré par J.-P. Migne en 1856 contient des extraits des *Mémoires*, mais dépourvus d'exactitude.

Pour *La Vie intérieure de la T.S. Vierge*, Rome, 1866, cf. DS, t. 5, col. 34.

3. Doctrine spirituelle. — Jeune prêtre, Olier est du petit nombre de ces disciples que Condren formait en particulier. Il n'a jamais cessé de lui vouer une admiration sans bornes et, lorsqu'au soir de sa vie la maladie l'astreint à la retraite, il aime en relire les conférences. Ne nous étonnons donc pas de trouver entre les pensées de l'un et de l'autre une étroite parenté. Elle n'empêche pas les différences de tempérament. De plus, tandis que les quelques écrits conservés de Condren sont discrets sur son compte, les *Mémoires* d'Olier nous font connaître avec une précision extraordinaire son expérience personnelle. Il en résulte que les thèmes condréniens prennent chez lui une coloration nouvelle.

Cette expérience est celle d'un homme de prière qui consacre de longues heures à l'oraison en même temps que celle d'un pasteur, missionnaire rural, curé parisien et formateur de prêtres. Missionnaire, Olier a connu le succès; curé, il a su transformer sa paroisse. On aimerait savoir comment il s'adaptait aux paysans,

puis au peuple parisien. Nous sommes peu renseignés. S'il sait, quand il le faut, parler un langage simple, il ne semble nullement réserver certaines vérités à une élite, ni tempérer, quand il s'adresse à des laïcs, les exigences évangéliques les plus radicales. Son *Catéchisme* les présente en termes d'une franchise aussi rude que ses lettres aux religieuses. Aussi peut-on tenter une brève synthèse de son enseignement sans distinguer des spiritualités laïque, sacerdotale et religieuse. Seule, la troisième section s'attachera spécialement à ce qu'il propose aux clercs et aux prêtres.

1° *La vie spirituelle.* — 1) *La louange de Dieu.* — Fidèle à ce que Bremond appelait le théocentrisme de l'École française, Olier insiste très particulièrement sur la louange rendue au Père par le Christ, c'est-à-dire la « religion de Jésus-Christ », à laquelle les fidèles sont par grâce invités à s'unir. Son *Introduction aux vertus chrétiennes* donne la première place à la vertu de religion. Pour rendre gloire à Dieu, lui-même ne recule devant aucun sacrifice. Les psaumes de louange font sa joie et c'est en pensant à la louange adressée partout à Dieu qu'en 1641 il se réveille guéri de sa terrible épreuve et se retrouve lui-même.

2) *Le Dieu d'Olier.* — Quelques expressions platoniciennes qui viennent de Condren pourraient donner le change sur la manière dont Olier pense à Dieu. En réalité, Dieu pour lui est l'Être, Être le plus souvent pensé objectivement comme le vis-à-vis. Le terme de comparaison qui lui permet de penser à Dieu est, bien plus que l'expérience de l'intériorité, l'expérience de la relation à autrui. Certes, Dieu est indicible. Cependant la théologie apophatique n'a que peu d'échos en lui; Dieu est transcendant par excès plus que par différence. Il demeure lumière, et le découvrir, c'est être illuminé plus encore que déconcerté.

Dieu est grand. Fasciné par la cour royale (plus que ses maîtres de l'Oratoire), Olier aime voir en Dieu le souverain absolu, celui dont la grandeur est sans mesure. Ce n'est qu'à la fin de sa vie que, déçu par les grands, il abandonne cette image et préfère parler comme Condren de l'infinité divine.

Il mentionne fréquemment l'attribut de justice, parce qu'il est de son temps et parce qu'il demeure profondément marqué par une terrible crise de scrupules. Parfois, il évoque cette justice en termes redoutables, apocalyptiques; comme Condren, il goûte l'eschatologie biblique : Dieu est celui dont la justice, en se manifestant, anéantirait le monde; l'ancien Testament ne compare-t-il pas la sainteté divine à un feu dévorant? Cependant, qu'on ne s'y méprenne pas; la peur de cette justice n'a rien d'un effroi sacré devant l'infini. Ce n'est pas l'infini, mais le châtiment du péché qui est redouté en même temps que désiré. Aussi Olier emploie-t-il volontiers le terme de « pureté » qui fait entendre une note plus claire et moins redoutable que celui de sainteté, qu'il s'agisse de la pureté divine ou de la pureté à laquelle le fidèle est appelé.

Olier ignore l'effroi sacré, parce qu'il aime Dieu de cet amour dont parle saint Jean et qui bannit la crainte. C'est le trait essentiel à faire ressortir, faute de quoi les particularités qu'on vient d'indiquer ne constitueraient qu'une caricature. Avant tout, Dieu est celui qu'Olier aime, d'un amour sans limite, amour de désir qui tend à l'union, amour de complaisance qui s'exprime dans la louange, amour si pur par moments que, pour en exprimer la véhémence et le désintéressement radical, Olier accepterait même d'être anathème.

3) *Le Christ.* — Tandis que Condren célèbre les *Fêtes et mystères de Jésus*, tandis que Bérulle, parti d'une spiritualité abstraite, s'est de plus en plus émerveillé du Verbe incarné, Olier évolue au contraire de l'attention à l'humanité de Jésus à une visée immédiate de sa divinité.

Il commence par être attiré en Jésus par ce qui n'est pas objet de regard. Ainsi, héritant de Condren une vive dévotion à l'Enfance de Jésus (DS, t. 4, col. 671), il pense de plus en plus au temps où la dépendance et le silence de l'Enfant Jésus sont extrêmes, le temps où Jésus est caché dans le sein de Marie. Il contemple aussi l' « intérieur de Jésus » (DS, t. 7, col. 1872-1879), c'est-à-dire ce qui en lui échappe à la vue. Il insiste sur la Résurrection de Jésus, qu'il conçoit, à la manière de Condren, comme ce qui le soustrait aux regards terrestres et lui permet de jouir de son égalité avec Dieu dans l'invisibilité.

L'attention d'Olier à l'Intérieur de Jésus montre elle-même le sens de cette évolution. L'Intérieur de Jésus signifie d'abord pour lui la pensée humaine de Jésus, son cœur et la louange que, parfait adorateur, il y rend à Dieu (c'est comme homme que Jésus peut adorer). Puis l'Intérieur de Jésus en vient à évoquer ce qui ne saurait être vu, sa divinité.

Est-ce à dire qu'Olier entende dépasser l'humanité du Christ par une contemplation supérieure? Il est possible qu'il ait été tenté par une telle gradation suggérée par Ruusbroec. Néanmoins, il se garde de la proposer communément : Le *Catéchisme* centre l'oraison sur Jésus. Et quant à lui, Olier, le Christ, même non représenté, ne cesse de lui être présent, non plus à la manière johannique, comme celui qu'il faut voir pour voir le Père, mais à la manière paulinienne, comme celui en lequel il vit et avec qui il se tourne vers le Père.

4) *Le renoncement.* — Jésus est celui qui est mort et ressuscité. Tout chrétien est baptisé dans la mort de Jésus : « La mort perpétuelle et la vie à Dieu seul en Jésus-Christ est la vraie vie du baptême » (*Lettres*, éd. Levesque, n. 314). Comme l'œuvre de Dieu par excellence est le sacrifice de Jésus, Olier se représente la vie chrétienne fondamentalement comme un sacrifice, un sacrifice au sens de Condren, qui comprend à la fois la mort et la résurrection.

Ainsi la vie dans le Christ requiert un renoncement total. Olier y insiste en termes vigoureux. Dès sa première leçon, le *Catéchisme* invite à imiter les « inclinations » de Jésus-Christ et notamment « son anéantissement envers soi-même ». La chair ne mérite « que le mépris, l'abjection et la contradiction » (1, 9).

On a voulu excuser ce langage rude en invoquant l'augustinisme ambiant. Mais Olier n'est pas seulement l'écho d'expressions à la mode; il est sincère et trahit son combat intérieur. La condition de sa famille lui permettait de jouir d'une vie facile et d'accéder aux plus hautes fonctions. Au scandale des siens, il y renonça pour devenir prêtre de l'espèce la plus méprisée en son milieu, apôtre rural; il lui en coûta. Il connut ensuite l'humiliation d'une maladie pendant laquelle il se vit suspecté et méprisé de tous et « rebuté » par Dieu même. Il n'en sortit qu'en s'enfonçant dans l'humilité et en vivant dans la plus étroite servitude à l'égard des inspirations divines. Curé, il subit les pires avanies. Il mène la lutte contre lui-même avec l'impétuosité de son caractère et découvre sans cesse de nouvelles ruses de l'orgueil. Croire comme lui à sa vocation, s'estimer appelé par Dieu à un rôle particulier, devient aisément prétexte à vanité. Il s'en rend compte. Les affections humaines elles-mêmes sont un obstacle. Pour se tourner vers Dieu, il lui faut être dépouillé absolument de tout. C'est ainsi qu'il prend ses distances même à l'égard de la veuve

Rousseau, cette pieuse femme qui lui avait pourtant rendu d'immenses services.

Ce renoncement concerne même les faveurs sensibles et les goûts dans la vie spirituelle. En ce domaine, Olier ne rejoint qu'après bien des hésitations les thèses sanjuanistes. Il n'en est pas moins formel : il faut renoncer aux dons de Dieu pour trouver Dieu lui-même. Tel est l'enseignement des *Mémoires*. L'*Introduction*, destinée à un large public, est un peu moins radicale. Elle invite seulement à renoncer aux consolations, qu'elle situe en la partie inférieure et sensible de l'âme, et ainsi à ne pas se mettre en peine des sécheresses et répugnances de la chair, tandis qu'en la partie supérieure, l'esprit et la volonté, on se sépare de soi-même et adhère au Saint-Esprit. Le dernier mot de cette *Introduction* n'en est pas moins la terrible parole du Christ : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce lui-même, prenne chaque jour sa croix et m'accompagne » (*Luc* 9, 23).

5) *La foi.* — L'insistance d'Olier sur le rôle de la foi donne à quelques-unes de ses pages une résonance curieusement moderne. Il est conscient qu'aux yeux de la plus grande partie de sa famille sa vie de sacrifice est une absurdité. C'est dans un acte de foi qu'il en fait le choix. Parfois, l'accent est mis si fortement sur la foi qu'on se demande s'il n'aurait pas été effleuré par le vertige de l'incroyance possible. C'est peu probable. La foi est surtout chez lui le principe même du renoncement. Comme chez Jean de la Croix, Canfeld et Condren, elle est dépassement du sentiment, non seulement des suavités et des émotions, mais aussi des représentations intérieures (sacrifice spécialement onéreux pour un homme comme Olier doué d'une imagination vive) et même des opérations discursives de l'esprit. Ainsi « la foi nue, sans forme, sans figure » ne conçoit « rien de Dieu par soi-même, ce qui le rétrécirait et nous déroberait la vue de ce qu'il est en lui, le renfermant en notre idée, en faisant plutôt une production de notre esprit et un effet de notre pensée, qu'une véritable appréhension de ce qu'il est » (*Attributs divins* 61).

6) « *Se laisser à l'Esprit* ». — La foi n'est pas seulement voie de l'oraison : elle est aussi principe d'action chrétienne. Olier la compare à l'instinct que suivent les animaux : « Ordinairement on prend la foi seulement pour cette lumière qui nous découvre les mystères présents et les biens à venir ». Mais s'il n'y avait pas aussi « une foi pour les mœurs et une lumière divine, quoique secrète et obscure, qui soit infuse dans nos cœurs pour la direction des enfants de Dieu et pour la conduite de leur vie », nous serions dans une « condition pire que les animaux » (*Mémoires* VII, p. 101). Il est vrai qu'ordinairement Olier non plus ne se sert pas du mot foi pour désigner cette sorte d'instinct. Il mentionne plutôt l'Esprit. Il s'agit de « s'appuyer sur les mouvements » de l'Esprit, de « se laisser à l'Esprit » en renonçant à sa propre volonté, comme à son jugement propre.

Ce désir constant chez lui nous inquiète un peu : lors de sa grande épreuve, il a connu des périodes d'inhibition où il se sentait inerte et incapable d'agir par lui-même; cette expérience douloureuse marque longtemps la représentation qu'il se fait de la motion par l'Esprit. Ne semble-t-il pas alors attendre que l'Esprit se substitue à son propre esprit et à sa propre volonté? Condren, qu'il imite encore en ce domaine, craignait tant d'agir selon son esprit propre qu'il en restait indécis. Parfois Olier lui ressemble. Mais, persuadé que les directeurs « nous tiennent place du Saint Esprit » (*Mémoires* II, p. 264), il recourt fréquemment au sien. Et les résultats obtenus nous rassurent : bien qu'immobilisé la moitié du temps par surcroît par la maladie, il sut être un curé remarquablement efficace et réussit à commencer un séminaire, alors que tant d'autres avaient échoué à le faire. Il est vrai qu'en ses dernières années, il s'exprime de façon plus nuancée et n'invite plus « à se soumettre à l'aveugle ». Il connaît néanmoins encore un état fréquent où « le Saint Esprit est plus directeur de nos yeux et de nos langues que ne l'est pas notre propre âme » (*Attributs divins* 2).

7) « *Être converti en hostie* ». — Ces mots, très riches de sens, résument l'attitude qu'Olier désire devant Dieu. Le sacrifice, qui est au cœur de sa pensée comme au cœur de celle de Condren, inclut la « consomption » de la victime. Être hostie, c'est être « anéanti » devant Dieu dans l'humilité foncière qui convient à la créature devant Celui qui est par lui-même; et c'est plus encore se condamner comme pécheur devant la sainteté divine. Il s'agit de « se perdre en Dieu », d'être consumé comme l'holocauste. L'espérance de la résurrection demeure, mais ici-bas nous avons à mourir pour que Dieu nous ressuscite.

Être consumé, ce n'est pas seulement être anéanti, c'est aussi être pénétré par le feu qui est un des symboles de l'amour. Être hostie, c'est se donner à Dieu dans un mouvement d'amour. Il s'agit de l'amour pour Dieu; il s'agit aussi de l'amour du prochain. C'est comme curé qu'Olier fit « vœu d'hostie » dans le désir de s'offrir en sacrifice pour ses ouailles.

Précisons que ce thème n'a pas chez Olier la moindre nuance doloriste. Il ne lui est jamais un prétexte pour rappeler sa propre souffrance. Il n'est pas non plus une explication donnée à ses échecs par besoin de compensation.

8) *Être « possédé par Dieu »*. — La « servitude » envers Marie ou envers Jésus exprime la dépossession radicale à laquelle doit conduire le renoncement. Cette servitude a souvent été comprise de façon surtout juridique, comme l'abandon d'un droit. Olier l'entend davantage comme un fait qu'il serait possible d'expérimenter, comme une passivité vécue.

La dépossession de soi n'est en effet que l'envers, le négatif pour ainsi dire, d'un état qu'il évoque en reprenant une expression alors en usage, la « possession par Dieu ». Il projette même de lui consacrer un traité : « L'âme que Dieu commence de posséder entre dans une égalité de mœurs ». « Lors l'inspiration de Dieu et autres petites choses comme ses lumières passagères... ni ses représentations et fantômes ne servent plus de direction à la volonté, l'entendement et la mémoire, mais tout Dieu qui est l'essentielle lumière, l'essentielle volonté ». Une telle « possession divine » « se répand jusque sur les puissances inférieures, comme la puissance de voir, de marcher, de parler et mouvoir ». Mais il arrive aussi que « Dieu se contente de posséder le cœur et y faire sa résidence et sa demeure ferme, stable et inébranlable, prenant plaisir parfois de faire se soulever toute la chair, tout le monde et tout l'enfer contre lui-même et faire sentir à l'âme quelle est sa stabilité, sa force, et sa fermeté contre tous les assauts » (*Mémoires* VII, p. 313-319). Les expressions les plus hardies des auteurs mystiques viennent alors sous la plume d'Olier : « Par une véritable perte et sortie de soi en Dieu, l'âme est changée et transformée en Dieu plus que le verre au soleil » (p. 353). En ce qui le concerne, il « sent » Jésus-Christ en lui et connaît un état non plus « d'union », mais « d'unité » (p. 1), « un attouchement immédiat de Dieu et de sa substance divine » (p. 171).

Cependant, tout en reprenant des clichés, Olier reste personnel. Il ne se contente pas de résumer quelque maître, mais fait aussi écho à « l'expérience de ces choses », une expérience

qu'on ne peut ramener à une schématisation simple. Il s'agit d'une découverte de la présence de Dieu qui « sépare de soi-même » au point d'exclure toute réflexion, mais non pas toute volonté. Il s'agit donc d'un dépassement des lumières par l'élan du cœur. Mais ce dépassement conduit au-delà des appréhensions distinctes sans exclure toute lumière. Il est au contraire accès à « l'essentielle lumière ». Il s'agit de connaître une stabilité nouvelle, mais qui procède de la « liberté».

9) *L'oraison mentale.* — Si Olier s'y adonne en se laissant à l'Esprit et en se perdant en Dieu, il sait néanmoins ne pouvoir proposer à tous une telle oraison. Plutôt que de vouloir contempler Dieu en lui-même, c'est-à-dire chercher la « vision en Dieu », beaucoup, estime-t-il, peuvent contempler Dieu « sorti de lui-même, résidant en nous comme en son Fils et dans les saints » et adorer « les perfections divines » de façon distincte. Il leur offre une méthode. Mais ne croyons pas qu'il détaille alors un cheminement élevant progressivement l'esprit vers Dieu. Rien ne ressemble chez lui aux étapes par lesquelles Ignace prépare son retraitant au colloque avec le Père. Plus proche de François de Sales qui insiste sur la mise en présence de Dieu comme première démarche, Olier invite d'emblée à l'adoration. Elle « porte l'âme à l'anéantissement, à l'admiration, aux louanges, aux remerciements, à l'amour » (*Catéchisme* II, 8). Elle constitue le premier point. Le second est la communion, le troisième la coopération.

10) *L'Eucharistie.* — Tout au cours de sa vie, Olier manifeste une piété eucharistique peu commune. Il rêve de prêtres prolongeant l'adoration jusqu'à se consumer devant le Saint Sacrement. Il désigne initialement ses disciples sous le nom de Prêtres du Saint-Sacrement. Surtout, trait significatif, ses expériences les plus marquantes d'union à Dieu sont associées à la célébration de l'Eucharistie ou en relation avec elle.

En l'Eucharistie, Jésus rend à son Père de manière permanente l'hommage d'une louange parfaite. En l'Eucharistie, il demeure parmi nous anéanti, consumé en état d'hostie, mais aussi ressuscité. Et il se donne en l'Eucharistie pour que le fidèle ait part à la louange qu'il rend au Père, soit hostie avec lui et ressuscité avec lui.

2° *La communion des saints.* — 1) *Marie.* — Au cours des pires épreuves d'Olier, la Vierge Marie est restée pour lui la mère secourable. Par la suite, les femmes qu'il a connues, en fait surtout Marie Rousseau, l'ont conduit à ne plus porter sur elle seulement le regard de l'enfant sur sa mère. Il devient plus sensible au rôle sponsal de Marie, figure de l'Église, que le Christ a aimée jusqu'à se livrer pour elle. En ses dernières années, Olier voit volontiers en elle l'épouse du Père.

Les dominantes de sa piété envers le Christ se reflètent en sa piété mariale : comme il contemple l'Intérieur de Jésus, il admire l' « Intérieur de Marie ». Jésus rend à son Père une louange parfaite; Marie aussi, notamment en son Magnificat, glorifie Dieu de manière unique. Jésus est hostie de louange, Marie aussi est hostie. Jésus enfant vit en Marie; Olier honore en elle la vie du Verbe incarné. En elle :

« Jésus renferme la plénitude de sa vie pour la distribuer et la diviser en partage à son corps, la rendant véritablement, au lieu d'Ève, la mère des vivants. Et de même que le Père n'est qu'un avec le Fils auquel il donne la plénitude de la divinité, de même Jésus-Christ n'est qu'un avec sa Mère qu'il remplit de la plénitude de sa vie divine pour la rendre véritablement la Mère des vivants » (*Sur la Sainte Vierge*, p. 272).

Les prêtres ont un rapport particulier avec la Vierge Marie, « offrant elle-même son Fils à Dieu le Père par ses mains dans le Temple dans le mystère de la Purification » (p. 291).

2) *Les saints et le prochain.* — Olier éprouve le sentiment de la communion humaine avec une rare profondeur et trouve à son sujet des accents singulièrement modernes. Sa grande épreuve l'avait isolé de tous. Il s'était senti en butte à l'incompréhension, sinon à la persécution. Guéri, il est rempli de joie à la pensée de l'Église triomphante qui est une « étendue de Jésus-Christ » (*Mémoires* III, p. 336).

« Quelle merveille de Jésus-Christ, qu'il faille toute une Église pour l'exprimer, qu'il faille tout le corps des chrétiens qui est presque infini en son étendue pour exprimer l'infinité des vertus de Jésus » (*Mémoires* III, p. 114).

« C'est une chose épouvantable que l'Église. Après quoi, je ne m'étonne point de l'amour qu'on doit avoir pour le prochain et pour la moindre créature, en tant qu'elle est partie de l'Église. Pour moi, je ne vois pas comment on ne meurt pas d'amour pour les fidèles en tant qu'ils doivent composer un jour une partie de ce corps admirable de la très sainte Église » (p. 275).

Curé, il se sent solidaire de ses ouailles dans leur misère spirituelle, comme dans leur détresse matérielle.

On remarque que ce sentiment de communion n'est pas éprouvé d'abord dans l'expérience du dialogue à laquelle tant d'hommes sont sensibles aujourd'hui, mais d'abord dans la contemplation du Christ et de l'Église. Ce sentiment procède de la « vision en Dieu », expression qui n'est pas rare sous la plume d'Olier. De manière paradoxale, il fait oraison en prenant ses distances vis-à-vis des hommes, « se vidant de tout », et s'en trouve ainsi rapproché. En ses *Mémoires*, il note ainsi, avec des personnes proches et éloignées, maint échange spirituel et communication d' « influence » (cf. DS, t. 7, col. 448).

Pour chercher Dieu, il rompt avec tout ce qui est créé. Mais en même temps, il éprouve spontanément pour tous, spécialement pour l'humble peuple des travailleurs dont il admire avec reconnaissance l'activité quotidienne, une merveilleuse sympathie. Elle explique qu'il ait su en ses dernières années trouver un langage simple et imagé pour monnayer certaines intuitions auxquelles il n'était parvenu qu'après une longue recherche (par exemple, dans l'*Introduction* XI, 4, ce qu'est la pauvreté spirituelle à l'égard des faveurs divines). Il tient à ce que ses disciples vivent non pas à part comme des religieux, mais au milieu du monde (*Mémoires* VIII, p. 283). Et tous les êtres de la création en viennent à trouver en lui une sorte de connivence joyeuse. *La journée chrétienne* invite à prier « en entendant chanter les oiseaux ».

3° *Olier et le clergé.* — 1) La « *vocation* ». — Comment réformer des prêtres qui n'en ont manifestement aucun désir, car ils n'ont reçu l'ordination presbytérale que pour accéder ainsi à une fonction leur permettant de vivre? L'évidence s'impose à Olier que leur recrutement est trop large et qu'il faudrait le restreindre à ceux qui ont un certain idéal sacerdotal. Au début du 17e siècle, le mot « vocation » signifie la mission qui incombe du fait de l'ordination. Mais, antérieurement à l'ordination, n'y a-t-il pas une « vocation divine » qui y dispose certains plutôt que d'autres? Reprenant le thème (d'origine protestante) de la « vocation divine », Duvergier de Hauranne avait cherché à en préciser les marques, de manière à détourner du sacerdoce ceux en qui elle fait défaut. Olier manifeste le même souci

(*Mémoires* III, p. 321-329). Comme Duvergier, il met au nombre de ces marques l'innocence conservée, l'inclination vers les fonctions sacerdotales, les qualités qu'elles requièrent. Le « discernement » de la vocation peut ainsi devenir, autant que la formation, l'objectif des séminaires. Il est probable que Condren et l'Oratoire ont servi d'intermédiaire entre Duvergier et Olier, fort méfiant à l'égard de ce qui s'apparente au jansénisme.

2) *Les fonctions des prêtres.* — Comme les théologiens de l'époque post-tridentine, Olier voit dans le prêtre surtout le ministre du sacrifice eucharistique et celui qui peut pardonner les péchés, sans minimiser son rôle de serviteur de la parole de Dieu.

Le ministère de l'autel lui inspire les mêmes réflexions qu'à un Bérulle : si tout baptisé est invité à vivre en hostie, le prêtre y est tenu d'une manière particulière, parce qu'il présente à Dieu l'Hostie. Il est aussi celui qui par la communion s'unit à l'Hostie divine chaque fois qu'il célèbre. Est-ce à dire que ces traits spécifient une spiritualité sacerdotale distincte d'une spiritualité laïque? Non, puisque tout chrétien est par son baptême engagé dans la voie du sacrifice. Aussi bien Olier propose-t-il le « vœu d'hostie » à d'autres qu'à des prêtres, notamment à des religieuses. Mais le ministère du prêtre donne à son sacrifice une forme particulière.

Ainsi le ministère de la pénitence invite le prêtre qui en est chargé à porter les péchés du monde avec l'Agneau de Dieu. Sur ce point, les précisions théologiques ne modèrent pas la piété d'Olier qui voit en Jésus, fait péché pour nous, le modèle de la pénitence. A plus forte raison exige-t-il cette attitude du confesseur, qui est pécheur. De là vient pour une grande part qu'il s'impose tant de mortifications.

Qu'il fût missionnaire ou curé, le ministère de la parole a tenu une grande place dans la vie et dans les réflexions d'Olier, plus grande que dans celles de ses successeurs. S'il préconise de « se laisser à l'Esprit » une fois monté en chaire, il se soucie néanmoins de ce qu'il a dit et surtout de ce qu'il devra dire. Il étudie et médite l'Écriture sainte longuement, ne se lassant pas de noter ce qu'il y a trouvé pour le communiquer, et veut qu'elle soit la nourriture quotidienne de ses disciples.

Il est encore une fonction du prêtre qu'il souligne fréquemment, le ministère de la louange divine, par l'Eucharistie, par l'adoration du Saint Sacrement, par l'Office divin. Parmi ceux qui passent par le séminaire, certains seront membres de chapitres et auront pour fonction essentielle le culte rendu à Dieu, tandis que d'autres assumeront un ministère paroissial. Mais aucun ne sera dispensé de louer Dieu : Jésus est venu au monde « souffrir pour les péchés des hommes et rendre à Dieu les louanges qui sont dues à sa Majesté. Ce sont les emplois qui ont partagé sa vie et doivent occuper celle des prêtres » (*Mémoires* III, p. 341).

Ce ne sont pas seulement les divers « emplois » des prêtres qui, imitant ceux de Jésus, les invitent à participer à sa sainteté. C'est plus fondamentalement leur fonction même qui les y oblige à un titre nouveau : « Le moyen que Dieu soit sanctifié dans les âmes et que sa sainteté soit portée dedans le cœur des peuples par les prêtres qui approchent de Dieu, si eux-mêmes, tout les premiers, ne sont saints et sanctifiant les autres, s'ils ne sont eux-mêmes les plus proches de Dieu ? » (*Mémoires* III, p. 328). Aussi désire-t-il qu'ils aient « une application et élévation continuelle à Dieu » (*Mémoires* IV, p. 39).

3) *Quelques accents particuliers.* — Olier insiste sur *l'humilité* du service. Le Christ s'est fait serviteur. De même, le pasteur doit regarder chaque fidèle comme son maître (*Mémoires* III, p. 246) et gouverner, non pas en commandant, mais par son exemple. Curé, Olier comprend qu'il lui faut être le plus humble de la paroisse : « 1° A cause que j'en étais le plus grand pécheur, 2° A cause que j'étais chargé des péchés de tout le peuple de la paroisse, qui sont sans nombre » (p. 255).

Jésus, disait Duvergier, n'a atteint la perfection de la prêtrise que par la Résurrection (*Lettres*, 1744, p. 278, 319, etc.). Olier insiste beaucoup sur l'imitation de Jésus-Christ ressuscité, à laquelle le prêtre est obligé. Certes, par leur baptême, tous les fidèles meurent et ressuscitent avec Jésus. Mais les prêtres doivent être de cet *esprit de la résurrection* « à un double titre ». Cet esprit est « un culte intérieur et spirituel qui les applique à Dieu » (*Mémoires* IV, p. 104), « une impatience d'aller dedans les Cieux pour louer Dieu » (p. 33).

Un tel esprit « sépare » le prêtre d'un monde de péché. Mais il ne le sépare pas des hommes. Olier insiste fortement sur la *solidarité* non seulement du pasteur, mais de tout prêtre avec les hommes. Certes, le prêtre doit vivre « comme un ange » en présence de Dieu. Mais sa charge est plus grande que celle des anges qui ne sont obligés de rendre à Dieu leurs devoirs que pour leurs propres personnes (*Mémoires* III, p. 341). Jésus vit au Saint Sacrement de « sa vie divine, vie intérieure, vie sainte » : ainsi doit-il être du prêtre :

« Vivant intérieurement avec Dieu, tout occupé de sa divine essence, il entend tous les besoins du prochain. Il a les yeux ouverts à tous. Il prête les oreilles à tous. Il ressent les besoins de tous. Et pourtant, c'est sans qu'aucune de ces choses ait prise sur lui, ni qu'elles altèrent la sainteté de son occupation à Dieu... Il voit seulement pour connaître et sent pour avoir plus de compassion » (*Mémoires* IV, p. 72).

Non seulement l'esprit de la résurrection ne rend pas le prêtre moins attentif aux hommes, mais il est le ressort de l'action apostolique : les prêtres « doivent être éminents en ces deux qualités de la *force* et du *zèle* pour suppléer aux infirmités des peuples » (p. 89). Ils doivent être des « hommes de feu ».

Jésus est Pasteur universel. Et le prêtre, bien qu'attaché à une tâche spéciale, par exemple à une paroisse, doit « regarder tout le monde »; « le cœur du prêtre doit être aussi large que l'Église ». En cela, son esprit est « tout autre que celui d'un particulier ». « C'est l'esprit de toute l'Église ensemble renfermé dans le prêtre » (*Mémoires* VII, p. 27). Le second concile du Vatican a souligné la responsabilité collégiale des évêques. Olier, de manière floue mais constante, invite le prêtre comme ministre du Christ à faire sien le souci qu'a l'Église de tous les hommes et à s'associer à son effort d'évangélisation du monde. Lui-même n'a-t-il pas envisagé de partir au Canada et en Extrême-Orient?

4) *Clercs, religieux, prêtres.* — Dès sa jeunesse, Olier adopte la conception oratorienne d'un presbytérat incluant la perfection de la vie religieuse. Pour Bérulle, les « trois fleurons de la couronne sacerdotale », la sainteté, la doctrine et la charge pastorale, ont été dissociés en raison de la négligence et de la décadence des prêtres. Les religieux ont recueilli et conservé le fleuron de sainteté. Mais il devrait être aussi la part des prêtres. Si le jeune Olier ne s'est pas fait chartreux, c'est qu'il espérait vivre comme prêtre tout ce qu'il aurait trouvé à la chartreuse. A ses yeux, le clergé diocésain est « l'ordre de saint Pierre », l'ordre primitif dont les ordres religieux ne sont que de plus tardives suppléances.

Il invite les prêtres à vivre en communauté comme les religieux, « afin de s'allumer ainsi et s'enflammer mutuellement à l'amour divin » (*Mémoires* III, p. 354),

et d'honorer par leur société la Trinité des Personnes en Dieu.

Cependant, on l'a vu, il ne convient pas que les prêtres, comme pasteurs, soient isolés de leurs ouailles, comme les religieux en leur couvent. De même que l'hostie est donnée à tous, « le prêtre ne refuit pas la demeure infâme des pécheurs » (*Mémoires* IV, p. 74). Olier tient à ce que son séminaire reste à Paris, en liaison avec la paroisse Saint-Sulpice.

Il prêche la pauvreté. A-t-il précisé lui-même quelques règles qui transposeraient des observances religieuses dans le cadre de la vie des prêtres ou dans son séminaire? Il est difficile de le dire. C'est toujours au niveau le plus élevé qu'il se situe, insistant sur la mort à soi et le renoncement au jugement propre, invitant à « la liberté intérieure », sans entrer dans les détails. Son exemple devait suffire à les suggérer : il s'est implacablement ruiné à secourir les pauvres gens.

En fait, nous avons peu de textes d'Olier qui soient adressés expressément à des prêtres. Plus souvent, il prend la parole devant les membres du séminaire dont la plupart sont seulement clercs. Alors il met en relation étroite la mort à soi et la séparation du monde avec « l'état ecclésiastique », c'est-à-dire l'état de clerc et le vêtement qui le signale. Le psaume 15 chanté lors de la tonsure : « Le Seigneur est la part de mon héritage » définit à ses yeux « l'esprit ecclésiastique », fait de dépouillement et d'union à Dieu. On ne parlera donc qu'avec prudence d'une spiritualité sacerdotale chez Olier. L'expression est certes légitime : la vie spirituelle qu'il propose est très marquée par son expérience de prêtre et de pasteur; l'état de servitude, l'état d'hostie ont une résonance particulière chez celui qui est au service de ses ouailles et célèbre l'Eucharistie; parfois même Olier identifie celui dont le Seigneur est l'héritage et le prêtre. Mais il ne relie pas ces thèmes exclusivement au presbytérat. L'état de clerc justifie déjà l'exigence de mort et de résurrection. Mais elle découle primitivement du baptême. Il en résulte que la spécificité de « l'esprit » ou de la spiritualité « ecclésiastique » est plus floue encore que celle de la spiritualité sacerdotale. Olier ne se préoccupe pas de distinguer vraiment des spiritualités.

4. Influence. — L'influence de Jean-Jacques Olier est hors de proportion avec sa production littéraire.

De son vivant, il est consulté. C'est ainsi qu'il va s'entretenir à Beaune avec Marguerite du Saint-Sacrement († 1648; DS, t. 10, col. 343-344). Sans être très large, l'éventail de ses correspondants et surtout correspondantes est assez ouvert.

Son expérience spirituelle reste néanmoins dans l'ombre : ses œuvres imprimées sont discrètes sur son compte. Et on voit mal qu'elles aient pu reprendre le langage audacieux des *Mémoires* à une époque où la théologie mystique était suspectée. Le génie de Fénelon, élève de Saint-Sulpice, ne suffira pas à élaborer une problématique qui soit recevable par ses contemporains. Cependant la méthode d'oraison d'Olier marquera le clergé diocésain et, à travers les prêtres, d'innombrables fidèles pendant trois siècles.

C'est que l'influence d'Olier a été transmise, non par ses écrits, mais par ses prêtres. Il s'est survécu comme formateur du clergé dans les pays où la Compagnie de Saint-Sulpice s'est répandue. Mais en ce domaine, il est fort difficile de distinguer ce qui lui est dû et ce qui est dû à ses disciples, notamment Tronson, qui ont codifié ses intuitions. En présentant le prêtre comme un religieux du Christ et en l'invitant à être homme d'oraison, ils ne l'ont pas trahi. Peut-être ont-ils moins souligné « la force et le zèle » qui doivent être les siens : communément on pense que ce n'est pas à Saint-Sulpice qu'un Grignion de Montfort a pu découvrir sa vocation missionnaire; mais qu'a-t-il dit de Marie qu'il n'ait pu trouver en Olier? Quoi qu'il en soit, il est difficile de trouver un écho plus fidèle de la tradition sulpicienne que Libermann (DS, t. 9, col. 764-780), dont les préoccupations missionnaires comme l'insistance sur l'oraison font revivre le curé de Saint-Sulpice. Maint thème familier à ce dernier réapparaît encore chez F. W. Faber (cf. DS, t. 5, col. 10-11) et chez Ch. Gay (cf. DS, t. 6, col. 164).

Enseignement sulpicien, encore une fois, plutôt que strictement olérien : on transmet aux générations suivantes une doctrine plus qu'un tempérament. Et la pensée d'Olier, émoussée de ses saillies, dégagée de ses exagérations, se distingue mal de celle de Condren. Réduite à ses principes, elle tend même à se confondre avec les intuitions maîtresses de Bérulle, dont Condren est profondément marqué. Le cardinal Mercier (DS, t. 10, col. 1038-1039) aurait-il pu dire auquel des trois sa pensée sur le prêtre devait davantage? Plus on s'éloigne dans le temps, plus on prend du recul, moins il devient possible de faire la part de chacun.

Bibliographie (ouvrages publiés à Paris sauf indication contraire). — 1. **Biographie.** — Une *Vie* de J.-J. Olier par son successeur A. de Bretonvilliers, restée manuscrite (Archives de Saint-Sulpice), a fourni plusieurs chapitres des *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de Saint-Sulpice* de H. F. Simon de Doncourt, 1773 (DS, t. 3, col. 1579); auparavant elle avait été fortement abrégée par F. Leschassier et publiée, soit isolément en anonyme, 1687, soit dans les *Vies des Saints* de F. Giry (DS, t. 6, col. 409). — (F. C. Nagot), *Vie de M. Olier*, Versailles, 1818. — É.-M. Faillon, *Vie de M. Olier*; la première éd., 1841, anonyme en 2 vol., a donné lieu à deux abrégés (Paris-Le Mans, 1843, Montréal, 1847); la 3e éd., 1873, 3 vol., est mieux documentée, mais insuffisamment critique. — P.-A. de Lanjuère, *Vie de M. Olier*, Montréal, 1884. — E. H. Thompson, *The Life of Jean-Jacques Olier*, nouv. éd., Londres-New York, 1886. — G. de Fruges, *J.-J. Olier*, 1904. — F. Monier, *Vie de J.-J. Olier*, 1914, la meilleure, mais t. 1 seul. — P. Pourrat, *Jean-Jacques Olier*, 1932. — A. Portaluppi, *G. Giacomo Olier*, Milan, 1947. — M. Dupuy, *Se laisser à l'Esprit. Itinéraire spirituel de J.-J. Olier*, Paris, 1982.

2. **Ouvrages généraux.** — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, 1900, p. 1-40. — H. Bremond, t. 3, p. 419-507 et *passim*. — E. Levesque, DTC, t. 11, 1931, col. 963-982. — J. Gautier, *L'esprit de l'école française de spiritualité*, 1937. — P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, t. 2, 1956, p. 247-267. — P. Boisard, *La Compagnie de Saint-Sulpice, Trois siècles d'histoire*, 1959, p. 1-99. — L. Cognet, *La Spiritualité moderne*, t. 1, 1966, p. 399-406.

3. **Études particulières.** — A. de Bretonvilliers et L. Tronson avaient recueilli les leçons spirituelles du fondateur sous le titre *L'esprit de M. Olier* (mss aux Archives de Saint-Sulpice); J.-A. Goubin en modifia quelque peu la rédaction pour une édition lithographiée, 2 vol., 1896. On en avait auparavant utilisé un chapitre, *L'esprit d'un directeur des âmes*, 1831, 1928; trad. italienne, Milan, 1936; allemande, Fribourg-en-Br., 1958. — H.-J. Icard, *Doctrine de M. Olier*, 1889, 1891; *Explication de quelques passages des mémoires de M. Olier sur Marie Rousseau*, 1892. — G. Letourneau, *Le ministère pastoral de J.-J. Olier*, 1905 (nouv. éd. de l'anonyme *Le pasteur modèle*, Aix-en-Provence, 1849); *La mission de J.-J. Olier et la fondation des grands séminaires en France*, 1906. — Ch. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique française au commencement du 17e siècle*, 1916, p. 97-128. — P. Pourrat, dans *Maria. Études sur la*

sainte Vierge, éd. par H. du Manoir, t. 1, p. 801-824; t. 3, p. 153-162. — É. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 2e éd., t. 2, Paris-Bruxelles, 1936, p. 327-344. — P. Michalon, *La communion aux mystères de Jésus-Christ selon J.-J. Olier*, Lyon, 1942. — M. Grison, *M. Olier et la très sainte Vierge*, Nevers, 1946. — J. Galy, *Le sacrifice dans l'École française*, 1951, p. 283-335. — J. E. Ménard, *Les dons du Saint-Esprit chez M. Olier*, Montréal, 1951. — A. Laplante, *La vertu de religion selon M. Olier*, Montréal, 1953.

J. Bruno, *La transmission spirituelle chez un mystique du 17e siècle : J.-J. Olier*, dans *Le maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient*, coll. Hermès 4, 1967, p. 95-109. — P. Primeau, *Aspects cultuels et missionnaires du sacerdoce ministériel selon J.-J. Olier*, thèse inédite, Rome, Acad. Alfonsiana, 1970. — St. Nowak, *La conception du sacerdoce dans l'École française pendant la première moitié du 17e siècle*, thèse inédite, Paris, Institut catholique, 1971. — T. K. Johnson, *J. J. Olier spiritual Director*, dans *Bulletin de Saint-Sulpice*, 1980, n. 6, p. 287-310.

Voir aussi la thèse de M. Lepin (DS, t. 9, col. 681) et de nombreux articles de G. Chaillot, M. Dupuy et I. Noye dans le *Bulletin du Comité des études* (1952-1970) et le *Bulletin de Saint-Sulpice* (1975 svv). — DIP, t. 6, 1980, col. 708-711.

Parmi les nombreux passages du DS parlant d'Olier, voir surtout : t. 1, col. 97-98 (*Abnégation*), 542-543 (*Amour-propre*), 561-564 (*Anéantissement*), 1088-1090, 1096-1097 (*Attributs divins*); — t. 2, col. 283-284 (*Catéchismes*), 617-618 (*Charité*), 1190-1191 (*Communion*); — t. 3, col. 488-489 (*Dépouillement*), 522-523 (*Désappropriation*), 1121-1122 (*Direction spirituelle*), 1605-1606 (*Dons du Saint-Esprit*); — t. 4, col. 671-672 (*Enfance de Jésus*), 1240-1241 (*Esprit saint*), 1830-1831 (*Examen de conscience*). — Sur l'oraison : t. 2, col. 1128-1129, 2429-2430; t. 10, col. 924-925.

Les paragraphes 1-2 et la bibliographie ont été rédigés par M. Irénée Noye; les paragraphes 3-4 l'ont été par M. Michel Dupuy.

Irénée Noye et Michel Dupuy.

OLIEU (Olivi; Pierre Jean), frère mineur, vers 1248-1298. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*. — 3. *Doctrine*. — 4. *Influence*.

Plus connu sous le nom de fr. Petrus Johannis Olivi, ce franciscain se présente comme un théologien et un écrivain spirituel profond et personnel. Il occupe une place non négligeable dans le développement de l'école franciscaine du 13e siècle. Considéré de son temps par les uns comme un maître vénéré, il fut par d'autres critiqué et même persécuté en raison de ses idées rigoristes et réformistes. Il exerce de nos jours une force attractive par sa personnalité, sa doctrine et son activité, due à une certaine concordance avec l'esprit de notre époque.

1. **Vie.** — Pierre Jean-Olieu est né à Sérignan, non loin de Béziers, vers 1248. Très jeune, à l'âge de 12 ans, semble-t-il, il fut reçu au noviciat du couvent franciscain de cette dernière ville. Vers 1268, le provincial de Provence, alors frère Jaucelin, grand ami d'Hugues de Digne et futur évêque d'Orange, considérant l'esprit précoce du religieux, l'envoya à l'université de Paris. Au *studium* de l'ordre celui-ci entendit saint Bonaventure. Vers 1270, il devenait bachelier formé, mais ne fut pas promu à la maîtrise; on en ignore les raisons. Il revint alors dans sa province du Midi, où il enseigna comme lecteur et composa ses premiers écrits théologiques. Sa renommée se répandit hors du cercle restreint de la custodie de Narbonne et ses idées attirèrent l'attention sur lui. Le ministre général Jérôme d'Ascoli (1274-1279), plus tard Nicolas IV, voulut examiner plusieurs points de sa doctrine.

A l'époque de la Commission préparatoire en vue de rédiger la constitution *Exiit qui seminat* (14 août 1279), son ministre provincial, Bermond d'Anduze, demanda à Olieu d'écrire un mémoire sur la pauvreté collective et individuelle d'après la règle de saint François. A cette date, il s'était fait un nom parmi les partisans de la réforme; il était en particulier le théoricien de l'*usus pauper*. Mais le chapitre général de Strasbourg en 1282, pour remédier aux troubles d'alors, en particulier dans le domaine des études, décida une enquête sur le sujet et imposa aux ministres provinciaux de recueillir dans leur administration les écrits susceptibles de porter atteinte à l'unité doctrinale dans l'ordre. Celui de Provence, alors Arnaud de Roquefeuil, qu'Olieu avait pris à parti auparavant dans ses *Impugnationes* XXXVII *articulorum fr. Ar.*, s'empressa d'exécuter les ordres et lui fit enlever tous ses papiers, y compris ses brouillons de cours. L'ensemble fut soumis à l'examen des maîtres et bacheliers du *studium* de Paris; le résultat fut transcrit dans la lettre *Septem sigillorum*, contenant 22 propositions orthodoxes (19 mai 1283) à souscrire, puis dans un *Rotulus* de 34 articles condamnant directement les thèses du Languedocien. Le ministre général Bonagratia Tielci de San Giovanni in Persiceto (1279-1283), qui avait assisté à la rédaction de la lettre, ordonna la lecture des deux documents dans tous les couvents de la province et convoqua un chapitre provincial en Avignon, qu'il devait présider; mais il mourut le 3 octobre 1283. Son compagnon et secrétaire, Gérard de Prato, dirigea l'assemblée par délégation et exigea publiquement l'acceptation totale des déclarations de la part de l'incriminé. Olieu ne put se disculper et dut accepter les décisions des maîtres parisiens; ce qu'il fit, mais avec des nuances sur les points discutés en théologie. Il demanda au ministre provincial de se rendre à Paris pour s'expliquer, mais cela lui fut refusé. Il fut envoyé au couvent de Nîmes, privé de ses livres et même des documents qui le condamnaient.

Deux ans plus tard, par une circonstance providentielle il put en avoir une copie. Il écrivit alors, avant le 12 mai 1285, les *Responsiones* pour justifier son enseignement. A nouveau, frère Arnaud revint à la charge au chapitre général de Milan, cette même année, accusant Olieu d'être « le chef d'une secte superstitieuse, qui semait la division et l'erreur ». La réunion capitulaire ordonnait en conséquence de retirer de la circulation tous les écrits de frère Pierre, de ne s'en servir d'aucune façon, jusqu'à ce que le ministre général en décidât. Le nouveau modérateur de l'ordre, Arlotto de Prato, un des signataires de la lettre « des sept sceaux », l'appela à Paris et, selon le récit d'Angelo Clareno, se montra bienveillant à son égard, mais le supérieur mourut peu après (avril 1286).

Le chapitre général suivant se tint à Montpellier et élut Matthieu d'Acquasparta. Olieu dut s'expliquer sur sa doctrine de l'usage pauvre et son plaidoyer fut accepté par l'assemblée. Le nouveau général, soit pour le soustraire aux rigueurs de son ministre provincial, soit aussi sans doute pour l'éloigner de ses partisans, nomma le frère lecteur au couvent de Santa Croce à Florence. En 1289, Raymond Geoffroi, successeur de Matthieu, originaire de la province de Provence et sympathisant des Spirituels, rappela Olieu dans la province pour occuper la même charge au *studium* de Montpellier.

En 1295, au chapitre général de Paris, le languedocien dut une fois encore présenter son opinion sur l'*usus pauper* et fut laissé en paix par les membres du chapitre. Frère Pierre revint alors à Narbonne, où il mit la main à la rédaction définitive de ses œuvres les plus importantes; il composa sa *Lectura super Apocalypsim* (1297), écrivit sa lettre à saint Louis d'Anjou et ses frères, fils de Charles II et prisonniers en Catalogne (18 mai 1295), celle à Conrad d'Offida (14 septembre

suivant). Pierre Jean-Olieu mourut à Narbonne le 14 mars 1298, entouré de la vénération de ses confrères, après avoir fait une « solennelle profession de foi ». Il fut inhumé devant le maître-autel de l'église conventuelle. Sa tombe devint un lieu de pèlerinage et sa mémoire fut célébrée avec solennité au jour anniversaire de sa mort, jusqu'à la condamnation du *Super Apocalypsim* par Jean XXII en 1326. Les frères de la communauté détruisirent alors son tombeau et dispersèrent ses cendres.

2. **Écrits.** — Pierre Jean-Olieu a composé de nombreux ouvrages; quelques-uns ont été édités; beaucoup furent découverts et signalés depuis les travaux de recherche de F. Ehrle, à la fin du siècle dernier, et surtout à une époque récente, mais sont restés inédits; plusieurs encore demeurent introuvables, sans doute parce que perdus. En effet, sous les généralats de Jean Mincio de Murrovalle (1296-1304) et de Gonzalve d'Espagne (1304-1313), les exemplaires furent confisqués et souvent brûlés au nom de l'obéissance. Malgré les condamnations et les prohibitions, les écrits furent copiés clandestinement sans le nom de l'auteur pour éviter les sanctions. Ubertin de Casale a dénommé Olieu *doctor speculativus*.

1° Œuvres scripturaires. — 1) *Principia generalia in Sacram Scripturam* au nombre de 6; a) éd. B. Bonelli, *Supplementum operum S. Bonaventurae*, Trente, 1772-1773, II, 1053-1113, et *Opera S. Bonaventurae*, éd. Vivès, Paris, 1867, t. 9, 1-16; — b) éd. Bonelli, *Suppl.* II, 1038-1052; — c) I, 282-347; — d) I, 348-374; — e) I, 24-48; — f) éd. *S. Bonaventurae opera*, Strasbourg, 1495; Vatican, 1588; Venise, 1564, 1611, 1754; Paris, 1867.

Olieu a commenté presque tous les livres de la Bible; plusieurs commentaires sont restés inachevés. Parmi les plus importants pour la pensée de l'auteur et intéressant l'histoire de la spiritualité, relevons :

2) *Lectura super Genesim* (inédit); — 3) *Super Cantica Canticorum* (éd. Bonelli, *Suppl.* I, 51-281) où il est traité du mariage « extatique » de Dieu avec l'âme « in excessu contemplationis »; — 4) *Super Isaiam* (inédit); — 5) *In Ezechielem* (inédit).

6) *Super Matthaeum* (étude par D. L. Douie, dans *Franciscan Studies*, t. 35, 1975, p. 62-92); extraits publiés : *Super orationem dominicam*, éd. F. Delorme, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 1, 1951, p. 185-194; *De Humilitate*, éd. Bonelli, *Suppl.* III, 227-244, et *Opera omnia S. Bonaventurae*, éd. Quaracchi, t. 8, 658-662; *Quaestiones de Sancto Ioseph*, éd. A. Emmen, dans *Cahiers de Joséphologie*, t. 14, 1966, p. 259-270; — 7) *Super Marcum et Lucam* (inédit); — 8) *Super Iohannem* (inédit); — 9) *In Romanos* (inédit); — 10) *Lectura super Apocalypsim* (14 mss; éd. pro manuscripto par Warren Lewis, 1972; cf. R. Manselli, *La « Lectura... ». Ricerche sull' escatologismo medioevale*, Rome, 1955).

Voir Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, n. 6679-6734.

2° Œuvres théologiques. — 1) *Commentaria in quattuor libros Sententiarum* (inédit); — 2) *Quaestiones ordinatae* ou *Summa super Sententias* (éd. B. Jansen, *In secundum librum*, coll. Bibliotheca franciscana scholastica 4-6, Quaracchi, 1922-1926; A. Emmen-E. Stadter, *In tertium*, même coll. 24, 1981; — 3) *Quodlibeta* (éd. L. Soardi, Venise, 1509); — 4) *Responsiones* aux documents parisiens (éd. D. Laberge, AFH, t. 28, 1935, p. 115-155, 374-407; t. 29, 1936, p. 98-141, 365-395).

5) *Quaestiones* XVII *de perfectione evangelica* (Q. 1-4 : éd. A. Emmen-F. Simoncioli, dans *Studi Francescani*, t. 60, 1963, p. 382-445; t. 61, 1964, p. 108-167; — Q. 5-6 : éd. A. Emmen, *ibidem*, t. 63, 1966, p. 88-108; t. 64, 1967, p. 11-57; — Q. 12 : éd. Delorme, dans *Antonianum*, t. 16, 1941, p. 143-164; — Q. 14 : éd. M. Maccarone, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 3, 1949, p. 325-343; — Q. 16 : éd. L. Oliger, AFH, t. 11, 1918, p. 340-366.

6) *Expositio super Dionysii de angelica hierarchia* (Quaestio proemiale « De angelicis influentiis », éd. F. Delorme, coll. Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi 8, Quaracchi, 1934, p. 363-412); — 7) *Impugnationes* XXXVII *articulorum fr. Ar.* (éd. L. Soardi, Venise, 1509, f. 42r-49rb); — 8) *Quaestiones* : a) *de Trinitate;* b) *de Domina* (éd. D. Pacetti, coll. Bibliotheca franciscana ascetica M.A. 8, Quaracchi, 1954); c) *De signis voluntariis* (éd. F. Delorme, dans *Antonianum*, t. 20, 1945, p. 316-330).

9) *Tractatus:* a) *de Sacramentis:* b) *de merito Christi;* c) *de Quantitate* (éd. Soardi, Venise, 1509, f. 49d-53a); d) *de contractibus, de usuris, de restitutionibus;* e) *de novissimis*. — 10) *De perlegendis philosophorum libris* (éd. F. Delorme, dans *Antonianum*, t. 16, 1941, p. 37-44). — 11) *Sermones varii* (cf. J. B. Schneyer, *Repertorium sermonum...*, t. 4, 1972, p. 704-706).

3° Œuvres franciscaines. — 1) *Expositio super Regulam* (éd. D. Flood, Wiesbaden, 1972). — 2) *Tractus de usu paupere*. — 3) *Quod Regula Fr. Minorum excludit omnem proprietatem* (éd. dans *Firmamentum trium Ordinum*, Paris, 1511, f. 107vb-111rb). — 4) *Responsio in capitulo generali quando fuit requisitus quid de usu paupere sentiret* (éd. A. Heysse, AFH, t. 11, 1918, p. 264-267). — 5) *De paupertate adversus Thomam*. — 6) *Quaestio de veritate indulgentiae de Portiuncula* (éd. I. Jeiler, dans *Acta Ordinis Minorum*, t. 14, 1895, p. 139-145; extrait, Quaracchi, 1895).

4° Opuscules ascético-mystiques. — Les écrits théologiques démontrent la maîtrise d'Olieu dans la présentation de sa pensée. Dans la perspective de son enseignement, il n'entendait pas simplement développer une spéculation selon la forme scolastique traditionnelle sur les grands mystères de la théologie, il cherchait aussi leurs incidences pratiques dans l'existence chrétienne d'une vie de foi. Les opuscules font découvrir un autre aspect de sa personnalité. Ces courts traités, adressés à des disciples ou des dirigés, souvent occasionnellement, avaient pour but de susciter chez les plus généreux un désir accru de la vertu et une ascension vers l'amour parfait de Dieu « *id est Trinitas* », selon une de ses expressions, les mettant en garde contre les tentations de ce monde et leur indiquant les remèdes nécessaires. Aussi la plupart d'entre eux ont été traduits très tôt en langue provençale. Les mss ont conservé quelques-uns de ces textes, mais dans l'ensemble ils ont été peu étudiés et encore moins édités. L'on connaît surtout :

1) *Informatio Petri Iohannis ad virtutum opera* (éd. D. Pacetti, dans *Studi Francescani*, t. 52, 1955, p. 83-86; et R. Manselli, dans *Spirituali e Beghini in Provenza*, Rome, 1959, p. 278-281). — 2) *Modus quomodo quilibet potest referre gratias Deo de beneficiis ab Eo receptis* (éd. R. Manselli, *ibidem*, p. 274-278). — 3) *De 14 gradibus amoris gratiosi* (inédit). — 4) *De conditionibus et proprietatibus amoris Dei*. — 5) *Exercens se sacris orationibus et meditationibus sive sacris affectionibus*. — 6) *De oratione vocali*.

7) *Brevis monitio ad amorem divinum obtinendum*. — 8) *De septem sentimentis Christi Iesu*. — 9) *Miles armatus* (éd. R. Manselli, *ibidem*, p. 287-290). — 10) *De septem tentationibus*. — 11) *Remedia contra tentationes spirituales hujus temporis* (éd. R. Manselli, p. 282-287). — 12) *Visionis mystice narratio*.

3. **Doctrine.** — La spiritualité de Pierre Olieu se fonde sur la théologie de la vie de Dieu-Trine et sur les vérités éternelles, celles que l'on découvre et ressent à la méditation de l'Évangile et à la lecture des Pères, qu'il cite très souvent. Mais sa doctrine est dominée par une perspective franciscaine, vécue par François d'Assise et ses premiers frères, systématisée par les maîtres de l'école, saint Bonaventure en particulier. Son exposé demeure toutefois personnel et souvent original. Sur ce point, les *Quaestiones de perfectione evangelica* sont un témoignage éloquent.

1° Pour tendre à la PERFECTION ÉVANGÉLIQUE, trois voies s'ouvrent à l'âme. Olieu étudie d'abord la vie contemplative, qui est union de l'âme avec Dieu, entrevu comme fin ultime et perfection. Cette union devient parfaite lorsque l'âme s'unit à Dieu « propter se et propter amorem Dei », mue par un amour d'amitié, donc par la charité. Ce principe se réalise par l'activité harmonieuse de la volonté et de l'intelligence; l'acte contemplatif prend sa source dans la seconde faculté, se continue et se perfectionne dans la première. En conséquence, la charité est l'essence vivificatrice de la contemplation; la perfection ou la « consumatio » de cette puissance trouve sa forme lorsque l'âme est dégagée de la tiédeur et de la passion. « Alors cet état est parfait quand l'amour unitif pénètre et s'étend d'une manière très efficace jusque dans l'intimité de l'aimé et le tient avec force *intra sua intima* ».

Il exige que le sujet se consacre sans réserve, lui-même et tout ce qui est sien, à Dieu et à son œuvre, c'est-à-dire les créatures; d'où la demande d'un esprit d'humilité, d'obéissance et de conformité à la volonté divine; il impose la consécration du cœur comme de l'intelligence. La contemplation ne vient pas d'une connaissance naturelle ou rationnelle de Dieu, mais est conséquence de la foi, alimentée par la réflexion de l'Écriture et un désir affectif ardent. Le fondement de cette forme de vie spirituelle est Dieu lui-même, considéré comme but ultime vers qui il faut tendre, modèle qu'il est nécessaire d'imiter, à travers les actes immanents de la pensée et de l'amour, vivifiés par la foi et la grâce. La charité constituant l'essence même de la contemplation, la condition absolument nécessaire consistera dans le détachement des biens terrestres, donc la pauvreté par le chemin de la pénitence; là se situent en plénitude la « *fruitio* » et la « *iubilatio* » de Dieu.

Après cet exposé, Olieu s'arrête à l'analyse de la *vie active* et de ses rapports avec la vie contemplative. Mais il décrit avec complaisance la troisième voie, celle de la *vie mixte*, qui a ses faveurs. Car, dit-il, Dieu n'est pas seulement le Bien suprême, mais encore le Créateur de toutes choses par amour, le Père qui protège et aime les créatures. Toute la théologie franciscaine se retrouve dans ce primat de la vie mixte. La consécration au salut des âmes et au bien commun est « davantage conforme à Dieu, qui gouverne tout en dirigeant chacun vers sa perfection ». Celui qui aime le plus est celui qui aime l'Être qui est en lui et dans les siens, les amenant tous à son service et à sa gloire. Par ce moyen, Dieu, notre modèle, relie l'âme à la vie contemplative. « La contemplation en effet est d'aimer et de sentir le Seigneur, non seulement *in se*, mais encore dans tout ce qui lui appartient ». Les activités de cette voie : salut des âmes, bien commun et même les œuvres de miséricorde accomplies avec prudence et *pro tempore* seront toujours inspirées et animées par la pensée et l'amour de Dieu. D'où la conclusion que l'action trouve son intention dans la contemplation, et Olieu ajoute : celui qui œuvre dans la vie active aime le prochain parce que Dieu le commande; au contraire, celui qui se consacre à la vie mixte aime son prochain parce que Dieu l'aime.

Ces considérations sont appliquées dans les Questions suivantes qui traitent des vœux, celui de chasteté en premier lieu, plus longuement celui de pauvreté : sa valeur de priorité, l'usage pauvre inclus dans le vœu, l'importance de la mendicité volontaire etc.; enfin celui d'obéissance. L'ensemble se termine par un exposé sur l'observance de l'Évangile, ainsi que de la Règle pour ceux qui en ont fait profession. La dernière question est un ajout sur le pouvoir du Souverain Pontife, à l'occasion de la renonciation de Célestin V à la Papauté en 1294; Olieu défend la légitimité de cette abdication et l'élection de Boniface VIII contre les Fraticelles d'Italie.

2° Théoricien de la vie évangélique en son radicalisme notre franciscain poursuit son « projet » de RÉFORME DE L'ÉGLISE par l'exposé de sa conception de l'histoire, c'est-à-dire de la vie religieuse de son temps dans l'évolution de l'œuvre de Dieu. Son point de vue théologique dérive de ses commentaires sur l'Écriture et débouche sur un jugement historique, parfois sévère et dur pour la situation morale de son époque. La maturation de sa pensée sur ce chapitre se trouve développée dans sa *Lectura super Apocalypsim*, œuvre difficile en raison de son interprétation tout à la fois existentielle et prophétique, qui pour cette raison fut fort controversée; ce qui amena ensuite la condamnation par Jean XXII, presque trente ans après sa composition.

Olieu y expose l'histoire de l'Église dans les sept âges de son déroulement dans le temps : 1) l'âge primitif et apostolique, 2) la période des martyrs, 3) celle des grands Docteurs et des Conciles, 4) l'époque des anachorètes et l'institution du monachisme, 5) le temps qui s'est écoulé depuis Charlemagne jusqu'à la fin de son siècle, 6) l'âge de la rénovation de la vie évangélique et du retour de l'Église à sa source avec saint François, qui verra la condamnation de la grande Babylone, et enfin 7) l'ère finale à partir de la mort de l'Antéchrist; elle sera couronnée par la victoire totale du Christ. Cette conception n'est pas figée dans les limites de la classification; elle reste dynamique, car les périodes ne sont pas confinées dans le temps, les âges se chevauchent par le développement des événements et leur succession progressive. Chaque âge se caractérise par une lutte sévère entre le bien et le mal, le combat de la milice du Christ contre ses adversaires : 1) le judaïsme pharisaïque, 2) le paganisme, 3) les hérésies, 4) la décadence des mœurs, la possession des richesses temporelles et l'hypocrisie, 5) la perversité des hommes et les faux chrétiens, 6) le relâchement spirituel des clercs s'alliant à la présence du Catharisme, du Valdéisme et autres sectes, et aussi, ajoute Olieu, l'insertion des théories d'Aristote et d'Averroès dans l'enseignement de la Théologie, et enfin l'apparition des deux Antéchrists, le mystique et le réel; 7) en dernier lieu Satan et ses démons. La fin de l'histoire sera la « completio ecclesiae Christi ». Mais en chacune de ces périodes se renouvelle la passion du Seigneur dans son Corps mystique et dans ses membres.

Fidèle à la doctrine franciscaine de la primauté du Christ, Olieu présente tout au long de son exposé un Christocentrisme vers lequel tout doit confluer. Mais « post Christum et sub Christo », il insiste sur la providentielle manifestation de saint François entre le 5e et le 6e âge, et lui applique, après bien d'autres

écrivains de l'ordre, certaines images de l'*Apocalypse:* l'Ange du 6e sceau portant le signe du Dieu vivant (les Stigmates), l'Ange qui descend du ciel portant le petit livre et poussant une puissante clameur (*Apoc.* 10, 1-3). François devient l'initiateur et le modèle éminent, pour le 6e âge, de la vie évangélique; sa personnalité marque de son empreinte cette période de l'Église, non seulement par sa vie, mais encore à travers son Ordre et les activités de ses membres chez les simples fidèles comme pour la conversion des Juifs et des Sarrasins. Les chrétiens peuvent ne pas suivre les conseils de l'Évangile, s'en tenant aux seuls commandements, mais la fondation de François accepte et fait accepter les uns et les autres; d'où pour Olieu les liens étroits entre Évangile, Règle franciscaine et pauvreté; le Christ étant à l'origine de cette vertu et le Poverello son rénovateur.

Il souligne l'importance de la 6e période, — celle de son époque —, où la lutte se fera plus violente entre la grande Babylone, qui sera ensuite condamnée et anéantie, et les chrétiens évangéliques. Ces derniers seront durement persécutés par l'Église charnelle, c'est-à-dire les clercs, les moines et religieux, même franciscains, les chrétiens qui se seront laissés séduire par les richesses, les jouissances et l'esprit de domination de ce monde; tous sont devenus infidèles à l'Évangile du Seigneur. Cette Église charnelle ne peut être l'ensemble du corps, ni même la curie romaine, mais la totalité de ceux qui se sont mis au service des pouvoirs de la terre, de l'Antéchrist mystique, c'est-à-dire, d'après notre auteur, un pseudo-pontife (sans préciser, comme le feront plus tard quelques-uns de ses partisans); l'Église spirituelle surmontera ces épreuves. L'eschatologie du languedocien, cette attente de la fin des temps, caractérise les deux derniers âges; le point ultime de cette vision viendra avec le triomphe de cette Église spirituelle, le jugement et le « celum novum » en la terre nouvelle.

Pour son interprétation de l'*Apocalypse*, Olieu s'appuie sur le *Commentaire* de ce livre par Richard de Saint-Victor, se servant surtout de ce dernier dans son analyse des cinq premières visions de l'histoire. L'étude des deux âges de la fin est davantage influencée par Joachim de Flore. Il est bon de noter toutefois que le franciscain, tout en reconnaissant l'abbé calabrais comme une autorité en la matière, reste maître de ses idées; tout en empruntant les formules à la tradition joachimite, il ne copie pas servilement son prédécesseur, le critiquant parfois avec une certaine vigueur. Enfin son exposé final s'inspire de saint Augustin en son livre *De Civitate Dei*.

3° Olieu ne fut pas seulement un théologien et un exégète, il se découvre ÉCRIVAIN SPIRITUEL, d'une piété affective et solide, directeur et conseiller, psychologue ouvert aux problèmes de son temps, dans la ligne de son enseignement spéculatif, et cela en particulier dans ses opuscules et ses lettres. Son traité intitulé *Modus quomodo quilibet potest referre gratias Deo de beneficiis ab eo receptis*, par exemple, est une prière prolongée d'action de grâces pour les merveilles de la création, pour les dons de l'Amour du Christ, pour les mystères de sa vie et de sa miséricorde envers toutes les créatures. Ce thème de la charité de Dieu-Trine se retrouve développé en d'autres écrits, malheureusement demeurés inédits, soit en latin soit encore en langue occitane.

En reconnaissance des grâces reçues, il invite ses dirigés à l'imitation de la vie du Christ par l'exercice des vertus, en particulier de la pauvreté, de l'humilité et l'acceptation de la souffrance dans les tribulations. Dans un autre traité, à qui la tradition manuscrite a donné le nom d'*Informatio Petri Iohannis ad virtutum opera*, il expose à un disciple quatorze considérations pour persévérer « dans un plus grand amour du Seigneur et aller vers la perfection de toutes les vertus ». Ces considérations, simples et pieuses, partant de la méditation de Dieu en lui-même et de la passion de son Fils, alimentées par le souvenir des faveurs reçues, l'exemple des saints, une réflexion sur les fautes commises et les tentations, avec la pensée du jugement définitif, deviennent un stimulant efficace dans une âme bien préparée.

Mais Olieu sait que ses correspondants vivent dans un monde difficile et troublé. Aussi à leur intention, il décrit les tentations qui abondent à son époque, dans la perspective eschatologique qui lui est propre; mais, ajoute-t-il, tout cela arrivera « pour purifier et éprouver les élus »; il leur propose alors des remèdes contre les tentations spirituelles. A cet égard, son opuscule *Remedia contra temptationes* est suggestif. Parmi les remèdes, il indique : ne pas désirer visions, révélations ou sentiments qui dépassent la nature; être humble vis-à-vis de soi-même dans l'oraison et la contemplation; éviter tout mouvement intérieur qui va contre la foi et les bonnes mœurs; être circonspect dans l'action en suivant l'exemple des saints ou les conseils de personnes éprouvées; ne pas agir dans le doute par sa propre volonté; dans la tentation, ne pas abandonner la prière, la confession, la communion, le jeûne, les œuvres, même sans dévotion ou consolation; espérer l'intervention divine; révéler ses tentations à un confesseur sage et discret ou à quelque personne, non à plusieurs; en faire peu de cas, les fuir; demander au Seigneur d'agir toujours pour son honneur et le salut de notre âme.

Dans le *Miles armatus*, il décrit l'armure du vrai fidèle pour le combat en vue d'éviter les pièges et les périls des derniers temps de ce monde; ses trois cuirasses seront la ferveur de la foi, le renoncement à tout sentiment propre et humain — « ce qui rend l'homme totalement captif de la seule sagesse de Jésus-Christ » — et la confiance au Christ dans ses promesses et ses paroles. Chaque partie de cette cuirasse indique une vertu : la pauvreté, « l'amour impatient de Jésus », la patience et la constance, la crainte filiale, etc. Ce petit chef-d'œuvre fut vite traduit en langue méridionale et trouva un écho fervent parmi les sympathisants de ses idées.

D'autres opuscules reprennent les mêmes thèmes. Les lettres d'Olieu manifestent les attentions qu'il porte à la vie spirituelle, vécue au milieu des vicissitudes de l'existence. Celle qu'il adressa à Louis d'Anjou et à ses frères captifs en Catalogne est caractéristique : elle révèle l'homme et le religieux. Dans ce texte, qui est comme un traité de la souffrance chrétienne, l'auteur souhaite aux fils prisonniers de Charles II de Naples, « de contempler sans cesse les grandeurs de la Croix du Christ et de se glorifier en ses passions comme en un triomphe ». De plus, la vision apocalyptique de la fin peut leur permettre de trouver réconfort dans leurs épreuves. Pour des raisons personnelles, il ne répondra pas à leur invitation de venir les visiter et il ajoute : « J'ai résolu de me désister et de me taire » devant les manœuvres de certains; « voilà pourquoi je choisis et j'ai choisi de réprouver très souvent en privé comme en public ma misérable vie, pour ne pas offusquer le rayonnement de la vie du Christ par les ténèbres de mon existence ». En terminant, il leur recommande de puiser consolation dans le Christ par l'onction de l'Esprit et la psalmodie.

La lettre à Raymond Geoffroi et ses compagnons, écrite quelques années avant celle aux enfants de Charles II, est encore plus éclairante sur la personnalité d'Olieu et son « projet franciscain », qui fut le drame de sa vie. Le début et la fin de cette épître dévoilent les sentiments qui l'animent après la condamnation des Maîtres de Paris; il leur demande de ne pas intervenir pour le défendre, lui « le plus grand des pécheurs..., petit homme très vil »; il désire souffrir pour imiter le Christ Jésus dans sa passion.

Il termine : « Je cherche donc, mes frères : qu'ai-je fait à mon ordre pour que mes frères et pères partout dans le monde me déchirent ainsi, parce que maintenant je suis connu par tous comme marqué par l'infamie, plus que par ma naissance. Et si je suis un homme scélérat, cependant j'ai le zèle de la Foi romaine comme de notre Règle, très haute et vraie, ainsi que de toute exaltation spirituelle de mon Ordre et de mes frères. Je crois que Dieu les a envoyés pour qu'en raison de mes crimes occultes, ils me maudissent, et cela afin que je sois plus humble et que je ne cesse dans la foi de m'exercer avec davantage de vigueur ».

De plus, sa piété lui fit écrire de très belles pages sur la Vierge Marie. Bien que partageant l'opinion générale des docteurs en théologie de son époque, qui ne rangeaient pas la Conception immaculée de la Madone parmi ses privilèges, Olieu dans ses *Quaestiones quattuor de Domina* glorifie la Mère de Jésus pour son consentement virginal à l'Annonciation, pour ses douze victoires dans ses épreuves (cf. *Apoc.* 12, 1-2); l'excellence et la perfection de « la glorieuse Vierge » forment le thème de la 3e question; la dernière est une pieuse considération sur la douleur de Marie durant la passion du Sauveur. On retrouve les mêmes accents dans son *Super Matthaeum* (c. 1) pour exalter la bienheureuse Vierge et mettre en évidence le rôle de saint Joseph dans le dessein de Dieu.

4° La vie de Pierre Jean-Olieu fut relativement courte, en revanche son activité littéraire dans les diverses disciplines de la connaissance religieuse s'avère remarquable et abondante, malgré parfois un climat de tension; il a beaucoup écrit, en effet, mais son œuvre a soulevé pas mal de critiques et rencontré de nombreux adversaires. On a écrit de lui : « Olieu était un franciscain qui voulait voir le mouvement dans lequel il était entré déclencher un nouvel âge historique... Pourtant les responsables de l'ordre ont jugé qu'il était dangereux », tout comme saint François lui-même (D. Flood, *Le projet franciscain de P.O.*, cité *infra*, p. 368, 379). La dialectique de sa pensée l'a poussé, sans aucun doute, jusqu'au radicalisme de la vie évangélique, de la réforme de l'Église et de son ordre, en particulier dans la pratique intégrale de la pauvreté; son rigorisme, d'autre part, lui a fait exprimer certaines exagérations dans ses conclusions. On lui a reproché surtout son eschatologie joachimite, quelques erreurs doctrinales et bien d'autres choses, avec plus ou moins de vérité. Après sa mort, le concile de Vienne (1311-1312) a condamné trois propositions seulement, mais sans le nommer. Jean XXII a censuré son *Commentaire de l'Apocalypse*; les autorités de l'ordre ont interdit pendant longtemps ses ouvrages. Olieu fut contredit de son temps et même en butte aux persécutions de quelques-uns. Sa doctrine, de nos jours encore, pose des problèmes d'interprétation. Toujours est-il qu'il demeure un penseur pénétrant, maître de son expression et complet dans sa forme. Il mérite mieux qu'une simple lecture ou une attention superficielle. Une étude de l'ensemble de son œuvre, surtout de sa personnalité, n'a pas été encore réalisée de façon satisfaisante. Le travail de F. Ehrle est un excellent point de référence, mais demande à être poursuivi en vue de rendre à la mémoire de ce vrai fils de saint François la justice qui lui revient.

4. **Influence.** — Olieu ne s'est jamais présenté comme le chef d'un mouvement religieux et spirituel; il est toutefois indéniable que sa vie et ses écrits, malgré les contradictions, obtinrent une audience favorable. Sa doctrine trouva des défenseurs et des disciples parmi les écrivains de son temps, comme Jean Michel, Pierre de Trabibus, Ubertin de Casale, qui fut son apologiste durant la « grande querelle franciscaine » sous Clément V (1310-1312), Angelo Clareno et autres. Aussi certains auteurs ont-ils parlé d'une « école » d'Olieu.

Les Spirituels du Midi de la France et de Toscane le vénérèrent comme un « saint non canonisé », le proclamèrent le plus grand docteur de l'Église. Les couches populaires du Languedoc et de Provence, en particulier les Béguins et les Béguines de ces régions, qui pour la plupart étaient membres de la « Troisième Règle du bienheureux François », reconnurent en lui un chef et un maître; ces derniers dans leurs réunions lisaient ses écrits, surtout ses opuscules, traduits à leur intention dans la langue du pays, mais par la suite ils se laissèrent entraîner dans des divagations théologiques, surtout apocalyptiques, dépassant les prémices de leur porte-drapeau; et pour cette raison, ils furent condamnés et poursuivis par l'inquisition méridionale. Ses idées se propagèrent parmi les rigoristes et les « *zelanti* » de l'Italie, les Fraticelles « *de paupere vita* » et les Clarénins, tout au long du 14e siècle, comme en témoignent les procès du tribunal du Saint-Office à Florence en 1389.

La réforme de l'Observance franciscaine de la Péninsule particulièrement, au 15e siècle, recueillit pieusement les ouvrages d'Olieu et y puisa son inspiration. Les Observants italiens se servirent de ses écrits qu'ils trouvaient dans leurs maisons, Assise, Feltre, Capestrano, Sienne et ailleurs. Mais celui qui en subit le plus l'influence fut sans conteste saint Bernardin de Sienne (1380-1444). En effet, ce dernier rassembla un grand nombre de mss, recopia des traités de sa propre main, les annotant soigneusement. Le grand missionnaire de ce siècle utilisa les thèmes d'Olieu pour ses prédications; il suffit de consulter ses *Opera omnia* (éd. de Quaracchi, *Indices* des t. 5, 1956, p. 468-469; t. 7, 1959, p. 592; t. 8, 1963, p. 353; t. 9, 1965, p. 455) pour s'en rendre compte. Bernardin fut un connaisseur remarquable du Languedocien et surtout un admirateur de celui qu'il a nommé dans ses notes « vir angelicus ».

Depuis la fin du siècle dernier, l'intérêt pour les recherches sur Olieu a été relancé. Les études et les publications ne manquent pas, mais théologiens et historiens le présentent parfois d'après des préjugés ou des considérations personnelles; a-t-il été « victime d'une injustice historiographique », au dire d'un de ses éditeurs; un « saint ou hérésiarque », selon un autre? Pierre Jean-Olieu mérite, en tout cas, un jugement plus impartial sur la généralité de ses œuvres et de son influence. Cette perspective donnerait plus de relief à l'homme et au religieux.

La **bibliographie** de Pierre Olieu est abondante; on se reportera à celle qu'a établie S. Gieben d'une façon exhaustive :

Bibliographia Oliviana (1885-1967), dans les *Collectanea Franciscana* (= CF), t. 38, 1968, p. 167-195; les 293 titres sont classés dans les rubriques : 1) Éd. des textes; 2) Études générales; 3) Dissertations sur les écrits; 4) Le mouvement des Spirituels et de la pauvreté; 5) Doctrines métaphysiques et de philosophie naturelle; 6) Doctrines psychologiques; 7) Doctrines théologiques; 8) Critiques et condamnations. Nous signalons ici ce qui a paru depuis 1968.

1) Publications et analyses de **textes :** A. Emmen-E. Stadter, *Petri Ioannis Olivi Quaestiones in Librum* III *Sententiarum*, Quaracchi, s d (texte seul). — D. Flood, *Peter Olivi's Rule Commentary* (coll. *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz* 67), Wiesbaden, 1972; *Pierre Jean Olivi et la Règle franciscaine*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, t. 10, 1975, p. 139-154; *Olivi's Correspondance*, dans *Studies honoring I. Ch. Brady*, coll. *Franciscan Institute Publications. Theology series* 6, St. Bonaventure, N. Y., 1976, p. 269-282. — *Pierre Jean Olieu. Épître aux fils de Charles* II *de Naples en l'an 1295*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, t. 10, 1975, p. 127-138 (trad. M. H. Vicaire). — *Lo cavalier armat, texte provençal inédit, de P.-J. Olieu*, texte de R. Manselli, trad. et présentation par M.-H. Vicaire, *ibidem*, t. 11, 1976, p. 203-216. — D. G. Park, *Olivi's Quodlibetal Quaestion 18* (non publié). — Warren Lewis, *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000. Ecclesiology and Eschatology in the Lectura super Apocalipsim. Introduction to critical Edition of the Text* (thèse dactyl., 3 vol., 1972). — D.L. Douie, *Olivi's Postilla super Matthaeum* (*Ms. New College B 49*), dans *Franciscan Studies*, t. 35, 1975, p. 66-92. — G. Todeschini, *Un trattato francescano di economia politica : il De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus di P. di G. Olivi*, Rome, 1980. — A. Emmen et E. Stader, *Quaestiones de Incarnatione et Redemptione. Quaestiones de virtutibus*, Grottaferrata, 1981. — P. Péano, *La Quaestio... sur l'Indulgence de la Portioncule*, AFH, t. 74, 1981, p. 33-76.

2) **Études et commentaires :** M.-T. d'Alverny, *Un adversaire de S. Thomas : Petrus Ioannis Olivi*, dans *St. Thomas Aquinas, 1274-1974*, Toronto, 1974, p. 179-218. — C. Bérubé, *Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand*, dans *Studies Honoring I. Ch. Brady*, p. 57-121. — D. Burr, *Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers*, dans *Franciscan Studies*, t. 31, 1971, p. 41-71; *The Apocalyptic Element in Olivi's. Critique of Aristotle*, dans *Church History*, t. 40, 1971, p. 15-29; *Olivi on Marriage. The Conservative as Prophet*, dans *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, t. 2, 1972, p. 183-204; *Quantity and Eucharistic Presence : The debate from Olivi through Ockham*, CF, t. 44, 1974, p. 5-44; *Olivi and Baptismal Grace*, dans *Franziskanische Studien*, t. 57, 1975, p. 1-24; *The date of Petrus Iohannis Olivi's Commentary on Matthew*, CF, t. 46, 1976, p. 131-138; *The Persecution of Peter Olivi*, coll. *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 66/5, Philadelphie, 1976, et RHE, t. 73, 1978, p. 704-707.

Y. Congar, *Les positions ecclésiologiques de Pierre Jean-Olivi d'après les publications récentes*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, t. 10, 1975, p. 155-165. — M. Damiata, *Guglielmo d'Ockham : Povertà e Potere*, t. 1 (Il problema della Povertà evangelica e francescana nel sec XIII e XIV), Florence, 1978, p. 232-252 : P. di G. Olivi : il capo discusso. — D. Flood, *Petrus Johannis Olivi. Ein neues Bild des angeblichen Spiritualen Führers*, dans *Wissensschaft und Weisheit*, t. 34, 1971, p. 130-141; *Le projet franciscain de Pierre Olivi*, dans *Études Franciscaines*, nouv. série, t. 23, 1973, p. 367-379. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, t. 2/2, coll. Théologie 59, Paris, 1964, p. 336-344.

R. Manselli, *La Terza Età, « Babylon » e l'Anticristo Mistico (A proposito di P. di G. Olivi)*, dans *Bulletino dell'istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, n. 82, Rome, 1970, p. 47-79; *Une grande figure sérignanaise : P. de J. Olivi*, dans *Études Franciscaines*, t. 22, 1972, p. 69-83; *L'idéal du Spirituel selon P. Jean-Olivi*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, t. 10, 1975, p. 99-126; *P. di G. Olivi spirituale*, dans *Chi erano gli Spirituali* (Atti del III Convegno Internazionale, Assise, 16-18 ottobre 1975), Assise, 1976, p. 181-204; *L'Anticristo mistico : P. di G. Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo*, CF, t. 47, 1977, p. 2-25. — E. Pásztor, *Giovanni* XXII *e il Gioachimismo di P. G. Olivi*, dans *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo...*, n. 82, p. 81-111 — Stanislao da Campagnola, *L'Angelo del sesto sigillo e l' « alter Christus »*, Rome, 1971 (Atteggiamenti dottrinali di P. di G. Olivi, p. 234-251). — B. Tierney, *Origins of papal Infallibility, Precis*, dans *Journal of Ecumenical Studies*, t. 8, 1971, p. 841-864; *Origins of papal Infallibility : 1130-1350*, Leiden, 1972, p. 93-130. — Pedro de Alcántara Martínez, *La Cooperación de Maria a la obra salvífica de Cristo según el pensamiento de P.J. Olivi*, dans *Studies honoring I. Ch. Brady...*, p. 341-355. — G. Gal, *Peter J. Olivi*, NCE, t. 11, 1967, p. 219-220. — J. Vennebusch, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des... « De remediis contra tentationes spiritualium »*, dans *Scriptorium*, t. 33, 1979, p. 254-259.

3) **Histoire et influence :** C. Harkins, *The Joachimite Doctrine of the Franciscan Spirituals*, Toronto, 1967, spécialement p. 39-44. — M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A study in Joachimism*, Oxford, 1969. — R. Manselli, *Per la storia della cultura in Firenze : P. di G. Olivi in Santa Croce*, dans *Clio*, t. 9, 1973, p. 325-342. — J. Paul, *Les Spirituels, l'Église et la Papauté*, dans *Chi erano gli Spirituali*, cité *supra*, p. 221-262. — P. Péano, *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, t. 10, 1975, p. 41-65. — J. Lang, *Eine Art Geist-Tiere?*, dans *Mysterium der Gnade*, Festschrift J.Auer, Ratisbonne, 1975, p. 259-267. — R. Rusconi, *La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza*, dans *Picenum seraphicum*, t. 12, 1975, p. 63-137. — A. Spicciani, *Sant'Antonino, san Bernardino e P. di G. Olivi nel pensiero economico medioevale*, dans *Economia e Storia*, 1972, p. 315-341; *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*, dans *Atti della Accademia nazionale dei Lincei*, t. 20, 1977, p. 127-293 (éd. critique du *Tractatus de emptione et venditione* d'Olieu, p. 245-287). — A. Volpato, *Gli Spirituali e l' « Intentio » di S. Francesco*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 33, 1979, p. 118-153. — H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, Paris, 1979, p. 93-104.

Voir *Medioevo latino. Bollettino bibliografico...*, t. 1, Spolète, 1980, p. 211-212, n. 1826-1835; t. 2, 1980, p. 222-223, n. 1607-1615; etc.

DS, t. 1, col. 1332; — t. 2, col. 103, 2081, 2088, 2090; — t. 4, col. 50, 1119; — t. 5, col. 870, 1167, 1178, 1183, 1185, 1187, 1306, 1325, 1327-1328, 1335, 1342, 1344, 1349; — t. 6, col. 386, 389, 1305; — t. 7, col. 877, 2327; — t. 8, col. 22, 532, 1197, 1308, 1483; — t. 9, col. 1132; — t. 10, col. 771, 779.

Pierre PÉANO.

OLIGER (LIVIER), frère mineur, 1875-1951. — Né à Schorbach (Moselle), le 17 février 1875, Livier Oliger fit ses études de lettres à Saltash et Clevedon en Angleterre, puis à Metz et Dorsten (Westphalie), prit l'habit franciscain au noviciat de Harreveld (Hollande) en 1892 et fut ordonné prêtre à Metz le 22 septembre 1900. Après un stage de bibliothécaire et de lecteur d'histoire ecclésiastique à Fulda (1900-1903), il passa deux années (1903-1905) à Sainte-Marie-des-Anges (Assise) comme confesseur et guide des pèlerins étrangers, avant d'aller se spécialiser en histoire à Rome. Là, promu lecteur général, il assuma les fonctions de professeur d'histoire ecclésiastique et franciscaine au collège international Saint-Antoine de 1906 à 1911. De 1911 à 1923, sauf une interruption au cours du premier conflit mondial, il collabora à Quaracchi (Florence) à la rédaction de l'*Archivum Franciscanum Historicum* = AFH, puis reprit l'enseignement à l'Athénée pontifical Saint-Antoine de Rome et assura en outre, à partir de 1931, les cours de méthodologie historique et d'hagiographie à l'université pontificale du Latran. Mort à Rome le 29 janvier 1951, il fut inhumé au Verano.

Parmi ses nombreux écrits, qui intéressent tout par-

ticulièrement l'histoire de l'ordre franciscain, sa législation, ses missions, les sectes hérétiques du moyen âge et l'hagiographie, il convient de relever tout spécialement ses éditions de l'*Expositio Regulae Fratrum Minorum* d'Ange Clareno (Quaracchi, 1912), du *Speculum inclusorum* d'un auteur anglais anonyme du 14e siècle (Rome, 1938), de l'*Expositio Quattuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum* (Rome, 1950), son volume *De secta Spiritus libertatis in Umbria s.* XIV (Rome, 1943), la vaste documentation publiée sur les Fraticelles (AFH, t. 3-6, 1910-1913) et son article sur les Spirituels (DTC, t. 14, col. 2522-2549).

P. Kohout, *Bibliografia degli scritti di P. L. Oliger del 1907-1943* (thèse dactylographiée de bibliothéconomie, Vatican, 1943). — A. Kleinhans, *De vita et scriptis R.P. Oliger*, dans *Antonianum*, t. 20, 1945, p. 1-32. — L. Spätling, *P. L. Oliger. Ein Leben im Dienste der franziskanischen Geschichte*, dans *Franziskanische Studien*, t. 32, 1950, p. 362-381; *De defuncto P. L. Oliger eiusque ultimo opere*, dans *Antonianum*, t. 26, 1951, p. 210-214. — A. Ghinato, *Ricordo di un vecchio maestro. Nel quindicesimo anniversario della morte*, dans *Vita Minorum* (Venise), t. 37, 1966, p. 5-53. — C. Schmitt, *Deux médiévistes lorrains trop oubliés*, dans *Les Cahiers lorrains*, Metz, 1978, p. 39-42. — DTC, *Tables*, col. 3367-68.

Clément SCHMITT.

OLIMAERT (JACQUES DE SAINT-ANTOINE), carme, 1632-1703. — Né le 15 avril 1632 à Bruxelles, Jacques Olimaert y entra chez les Carmes de la Réforme de Touraine, fit sa profession le 7 novembre 1651 et fut ordonné prêtre le 10 juin 1656. Il étudia à Louvain, enseigna la philosophie à Gand et, à partir de 1663, la théologie à Louvain. Dans la province flamande de l'Ordre, il fut définiteur (1666-1669), assistant du provincial (1670-1674), provincial (1674-1677, 1684-1687, 1694-1697), prieur de Bruxelles (1677-1681) et de Malines (1687-1690 et 1697-1700). Il mourut à Anvers le 17 août 1703.

Il publia plusieurs œuvres sur le droit et l'exemption des réguliers, dont les principales sont : *Consultationes canonicae pro regularium ... exemptione*, Lyon, 1680; Cologne, 1682; *Repagulum canonicum, repagulo canonico Clarissimi Domini Zegeri Bernardi van Espen adversus nimiam exemptionen a iuridictione episcoporum obiectum*, Cologne, 1689.

Pour le tiers ordre, il écrivit un manuel en flamand : *Oorspronckelycke, wesentlycke ende practyckelycke afbeeldinghe van de Derde Orden Onser Lieve Vrouwe des Berghs Carmelo*, Anvers, 1691 (Bruges, 1860 et 1875; St. Michiels-Gestel, 1867). Pour les religieux, il traduisit les *Exercices spirituels* (Paris, 1664) du bénédictin J.-J. Le Contat († 1690; DS, t. 9, col. 467-468) : *Exercitia spiritualia religiosis in annuo decem dierum secessu propria* (Anvers, 1695). Contre les *Monita salutaria* (Gand, 1673) d'Adam Widenfeldt, Olimaert publia sous le pseudonyme de Theotocophilus Partheneomontanus : *Monitorum Salutarium B.V. Mariae ad cultores suos indiscretos consonantia haereticis... proponitur dijudicanda ex Petro Canisio S.J.* (Mariaeburgi Catholicorum = Cologne, 1674); le même livre parut sous le même titre et au même lieu (et non avec un autre titre et à Bruxelles, comme l'affirment les bibliographies), mais sous le pseudonyme de Marianus a Sancto Jacobo, en 1675.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 676-678. — *Biographie nationale ... de Belgique*, t. 16, 1901, col. 121-122. — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht...*, Tielt, 1950, p. 140. — V. Hoppenbrouwers, *Quis est autor libri apologetici pro cultu Deiparae Virginis?*, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 16, 1951, p. 312-313.

Adrien STARING.

OLIMPIO (FRANÇOIS), théatin, 1559-1639. — 1. *Vie.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. — D'une famille noble originaire de Capoue, Orazio Olimpio naquit à Naples le 5 août 1559 de Tiberio Olimpio et Elisabetta Di Leo. Entré à 16 ans et déjà tonsuré chez les théatins de cette ville en 1575, il y fit profession le 17 juin 1576, changeant son nom d'Orazio en celui de Francesco.

Au terme de ses études ecclésiastiques, il fut ordonné prêtre le 25 février 1584. Religieux remarqué pour sa vertu exemplaire, il fut nommé maître des novices, charge qu'il abandonnera dans la suite, se sentant appelé à une vie plus recueillie et dégagée des responsabilité communautaires. Ses supérieurs néanmoins tinrent à le maintenir comme assistant du père maître, pour que son exemple vivant profite aux novices. En 1603, il fut envoyé à Bitonto, mais y resta peu d'années. Il résida ensuite successivement à Capoue, puis à Vico Equense; c'était le lieu qu'il préférait en raison du silence et de la solitude du sanctuaire de la Vierge del Toro desservi par les théatins. Olimpio y travailla à la direction des âmes, notamment des membres de la confrérie des *Schiavi di Maria*. La dévotion de l'esclavage marial lui était chère — et l'on sait que les théatins la propageaient un peu partout dans leurs communautés. En 1621, au cours d'une visite à Rome, il fut reçu par Grégoire XV, qui admirait beaucoup ses vertus.

A Naples, à la maison des Saints-Apôtres, où il passa la plus grande partie de ses dernières années, il était souvent visité par les nobles, les ecclésiastiques et les fidèles, à cause de ses dons charismatiques et de la sagesse de ses conseils. Parmi ses admirateurs on peut citer les vice-rois Albe, Lemos, Albuquerque, les nonces apostoliques Nicola Herrera, Francesco Boncompani et Cesare Monti (plus tard archevêque de Milan). Costanza Barberini lui recommanda ses fils, les cardinaux Francesco et Antonio, ainsi que leur cousin Urbain VIII; Marguerite d'Autriche, sœur de Philippe IV et reine de Hongrie, se lamentera de la mort d'Olimpio dans une lettre du 25 mars 1640 au général des théatins.

Olimpio mourut saintement le 21 février 1639. Ses restes furent conservés en l'église des Saints-Apôtres, à Naples, jusqu'en 1822; ils furent alors transférés dans la crypte de S. Paolo Maggiore toujours à Naples, près du corps de saint Gaétan de Thiene. Les procès en vue de la béatification, commencés en 1643, aboutirent à la reconnaissance de l'héroïcité de ses vertus par un décret de Clément XII du 8 mars 1738.

2. DOCTRINE SPIRITUELLE. — Francesco Olimpio n'est pas un écrivain. A défaut d'ouvrage de sa main qui nous le fasse connaître, son expérience spirituelle est accessible à travers les procès et les biographes. Olimpio n'a publié que deux opuscules insignifiants.

Breve Esercizio da farsi da quelli li quali vivono sotto il titolo di Schiavi incatenati della Madre di Dio Maria sempre Vergine (Palerme, 1627, 13 p. in-8°) : prières et actes de vertu à pratiquer aux diverses heures du jour, aux divers temps de l'année ou circonstances de la vie. — *Coroncina della B. Vergine Maria e modo di praticarla* (sInd) : ce chapelet, en usage jusqu'à nos jours, notamment dans les communautés théatines et parmi les membres des confréries de l'*Abitino Ceruleo dell'Immacolata*, s'inspire de l'*Apocalypse* (12, 1), de saint Bernard (*Sermo in Dom. infra oct. Assumpt.*

B.M.V., PL 183, 473) et d'autres auteurs. Il a pour objet de vénérer les privilèges concédés par Dieu à la Vierge. Le premier à le propager en Italie fut, semble-t-il, saint André Avellino (*Opere varie*, t. 1, Naples, 1733, p. 171).

Olimpio avait coutume de le distribuer aux fidèles en la fête de l'Immaculée avec une manière de le réciter composée par lui et qui fut largement répandue par les théatins, même dans les missions de Géorgie. Le jeune François-Roger de Charlai, fils de l'ambassadeur de France à Constantinople, la traduisit en langue turque (traduction publiée par F. Maggio dans *Sintagmata linguarum orientalium*, Rome, 1643, p. 89-96); Maggio donne le texte italien dans *S. Gaetano a' piedi della Immacolata overo Coroncina di dodici stelle* (Naples, 1672) et l'imprime en latin séparément (*Duodecim Stellae B.M.V.*, Naples, 1676).

La *Coroncina* d'Olimpio comporte trois *Pater* et douze *Ave*, répartis en trois groupes, pour trois heures différentes du jour. Dans les éditions récentes, on ne trouve plus l'allusion aux *Schiavi di Maria*, par déférence pour le décret de l'Inquisition du 5 juillet 1673 qui, sans nullement interdire la dévotion de la servitude mariale, visait les manifestations exagérées dans certains groupes marials. G. Kaminski (cité *infra*) a étudié l'origine et la composition des diverses *Coroncine*, de celle d'Olimpio en particulier.

Lorsqu'il fit profession, Olimpio prit comme nom Francesco (d'Assise). Il y a effectivement une affinité spirituelle entre lui et le Poverello : attrait de l'Évangile, qu'il pratique parfois de façon simple et naïve; amour de la pauvreté matérielle et spirituelle; abandon confiant à la bonté et providence du Père, à l'imitation aussi de Gaétan de Thiene; amour de ses frères, en particulier les pauvres, les humbles, les affligés : à Naples, Olimpio visitait souvent l'hôpital des incurables; à Bitonto, pendant de longues années, on gardera le souvenir de son assistance aux nécessiteux qui vivaient dans les grottes, autour de la ville.

Homme de haute oraison, Olimpio s'inscrit dans la lignée des mystiques italiens du 17e siècle. Sa vie mystique est entretenue et nourrie par l'Écriture (il en recommandait la lecture à genoux, tête découverte, à ses novices), par l'Eucharistie et le service liturgique : il passait des heures devant le Saint-Sacrement et célébrait la fête du *Corpus Christi* avec la même solennité que celles de Noël et de Pâques; il avait coutume de dire : « tout ce que nous a enlevé l'Ascension au ciel du Seigneur, tout cela équivalemment la Sainte Eucharistie nous le rend » (Silos, p. 172).

Archives générales des Théatins, Rome : *Acta capit. generalium*, ms v, f. 227; — mss 254, f. 157; — *Casa di Sorrento*, fasc. 717.

Lettres et autographes d'Olimpio : aux mêmes archives : *cass. Olimpio*; ms 122 (*Lettere di Cherici regolari*); — Naples, Bibl. Naz., *Fondo S. Martina*, vol. 515; — Venise, Bibl. S. Michele in Isola, une lettre publiée par V. Meneghin dans *Regnum Dei*, t. 33, 1977, p. 277.

Procès de béatification : Archives de la Congrégation des Rites, n. 2058-2062.

J. Silos, *V. Servi Dei Francisci Olimpii...vita*, Rome, 1657 (trad. italienne, Messine, 1664; Naples, 1685). — A. F. Vezzosi, *I Scrittori de' Cherici regolari detti Teatini*, t. 2, Rome, 1780, p. 14-15. — G. Kaminski, *Coroncina dei dodici privilegi di Maria*, dans *Regnum Dei*, t. 1, 1945, p. 105-115. — F. Andreu, *I teatini e la schiavitù mariana*, *ibidem*, t. 8, 1952, p. 4-20; BS, t. 9, 1967, col. 1160-1162. — DS, t. 6, col. 41, 44.

Francesco ANDREU.

OLIVA (JEAN-PAUL), jésuite, 1600-1681. — Né à Gênes, le 4 octobre 1600, Jean-Paul Oliva entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 22 décembre 1616. Après avoir enseigné les humanités à Rome, il fut supérieur du noviciat et recteur du Collège germanique. Orateur très estimé, il fut prédicateur apostolique sous quatre papes. Il prêcha également dans les principales villes d'Italie.

La Congrégation générale réunie le 8 mai 1661, à la demande du Père Goswin Nickel, très diminué par l'âge et les infirmités, élut le 7 juin Oliva comme vicaire général, avec droit de succession. Il gouverna en fait la Compagnie jusqu'à ce qu'il devînt général, à la mort du P. Nickel, le 31 juillet 1664. Oliva mourut le 26 novembre 1681.

Dès le début de son gouvernement, il avait eu à s'occuper de la révision du *Catéchisme spirituel* de J.-J. Surin. Malgré l'avis favorable des deux réviseurs jésuites, H. Fabri et P. Poussines, il préféra demander à Surin de s'abstenir de toute publication, avouée ou clandestine, en matière de mystique, et de travailler sur des sujets qui « n'engendrent pas de querelles ». Cette mesure concernait en même temps tous les pères de la Compagnie : « J'ai jugé dans le Seigneur plus sûr que rien ne soit édité par les nôtres au sujet des choses mystiques » (Fr. de Dainville, *La révision romaine du Catéchisme spirituel*, RAM, t. 33, 1957, p. 62-67).

On sait que Molinos lui écrivit. Les deux lettres qu'il reçut en réponse sont polies et empreintes de bienveillance (P. Dudon, *Le premier livre d'un jésuite contre « La Guide spirituelle » et la « Pratique facile »*, RSR, t. 3, 1912, p. 259-270; DS, t. 10, col. 1488, 1489).

Un mémoire sur le népotisme, rédigé en 1676 à la demande du cardinal A. Cybo, montre la part très positive qui revient à Cybo et à Oliva dans la réforme de la Curie romaine entreprise par Alexandre VII (G. B. Scapinelli, *Il memoriale del P. Oliva al Card. Cybo sul nepotismo*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 2, 1948, p. 262-274).

Sur l'attitude d'Oliva dans l'affaire du probabilisme et dans les difficultés soulevées par le jésuite Thyrse Gonzalez, voir É. Amann, art. *Oliva*, DTC, t. 11, 1931, col. 991-994 (et *Tables*), dont la conclusion est plus sévère que celle de J. Brucker (*La Compagnie de Jésus*, Paris, 1919, p. 525-528).

Oliva s'est montré homme de gouvernement, faisant preuve de dextérité, de douceur et de fermeté. Ses publications reflètent davantage les préoccupations d'un supérieur qu'elles ne donnent un enseignement spirituel. Les *Sermoni domestici, detti nelle case romane della Compagnia di Giesu* (10 vol., le dernier posthume, Rome, 1670-1682; trad. latine de 48 textes par J. Bosch, 4 vol., Prague, 1676-1680) sont des exhortations d'allure très pratique centrées sur l'observance religieuse.

Oliva insiste sur la nécessité de l'oraison quotidienne, sur la modestie, la pureté d'intention dans les activités apostoliques, la tenue spirituelle que doivent avoir les conversations entre religieux, et il rappelle aux anciens qu'ils ont à donner l'exemple aux plus jeunes.

Ses lettres (*Lettere di G. P. Oliva*, 2 vol., Rome, 1681) « n'ont, dit J. de Guibert, aucun intérêt pour la spiritualité » (*La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 316). On a aussi d'Oliva plusieurs volumes de sermons (cf. Sommervogel); quelques-uns ont été traduits en français par J. de Bussières, *Sermons prononcés en diverses églises de Rome...*, Lyon, 1674. Enfin *In selecta Scripturae loca commentationes*, 6 vol., Lyon et Rome, 1677-1679, dont Mathieu Mack a tiré des *Discursus praedicabiles in Evangelia*, Nuremberg et Prague, 1725.

Sommervogel, t. 5, col. 1884-1892 et 265; t. 9, col. 729. — *Journal des Savans*, 1682, p. 43-45. — A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. 6, Madrid, 1920. — EC, t. 9, Rome, 1962, col. 99-100. — LTK, t. 7, col. 1147. — DS, t. 2, col. 1398; t. 3, col. 1712; t. 5, col. 1005; t. 7, col. 843; t. 8, col. 1006, 1016.

Francis Wenner.

OLIVAINT (Pierre), jésuite, 1816-1871. — 1. *Vie.* — 2. *Figure spirituelle.*

1. **Vie.** — Pierre Olivaint naît à Paris, le 22 février 1816, de parents libres-penseurs, mais d'une grande droiture. Son père, officier en demi-solde, se ruine et meurt dans l'incroyance. Pierre reporte son affection passionnée sur sa mère, réduite à l'indigence et tout dévouée à ses trois enfants, dont il est l'aîné. Imbu des préjugés contre le *jésuitisme*, mais conservant une rare pureté de mœurs, il réussit, à 20 ans, le difficile concours de l'École Normale supérieure.

Paradoxalement, cette citadelle de l'Université voltairienne devient le théâtre de la conversion de la « bande des niais ». D'abord séduit par le socialisme évangélique de Buchez, Olivaint va écouter Lacordaire, puis Ravignan à leurs Conférences de Notre-Dame, et il finit, au carême de 1837, par se confesser au célèbre jésuite. Dès lors le normalien, entouré d'un petit cercle d'amis, exerce un véritable apostolat social et surtout religieux. Suivant les traces d'Ozanam, il devient l'âme de la Conférence Saint-Médard, où tant d'élèves de Normale et de Polytechnique se dévoueront pour les pauvres de la Sœur Rosalie. Cet apostolat charitable, il le poursuit pendant ses deux années de professorat, notamment au lycée de Grenoble, et ses quatre années de précepteurat à Montmirail auprès d'un fils du duc de la Rochefoucauld — poste qu'il accepte pour assurer une rente viagère à sa mère. Malgré son éloignement du milieu universitaire, il est reçu premier à l'agrégation d'histoire en 1842. Entré au noviciat jésuite de Laval en 1845, Olivaint, après sept années de formation religieuse exemplaire, passe treize ans au collège de l'Immaculée Conception à Vaugirard : de 1852 à 1857 il est professeur d'histoire et préfet, puis recteur jusqu'à 1865. Non content de fonder la réputation du collège par la solide formation humaniste des élèves, « au témoignage des universitaires les plus illustres » (Baudrillart, *Les Normaliens...*, p. 48), il veille encore davantage à leur formation morale et religieuse. Débordant le cadre du collège, il se préoccupe des pauvres. L'œuvre qui lui tient le plus à cœur, celle de l'Enfant-Jésus pour la Communion des jeunes filles délaissées, sauvera du « ruisseau » des milliers de pauvres filles. Par la Société Saint-François-Xavier, il apporte aussi son généreux concours à l'apostolat ouvrier du saint abbé Planchat.

De 1865 à 1871, Olivaint est supérieur de la résidence de la rue de Sèvres, à Paris.

Libéré des tâches scolaires, il peut déployer son zèle apostolique. Sans négliger l'Œuvre de l'Enfant-Jésus, il prend en charge la Société des jeunes gens (reprise de la Congrégation). Il la marque d'une empreinte si profonde qu'elle finira par donner naissance, en 1875, à deux Conférences d'étudiants, qui subsistent encore aujourd'hui : *Olivaint*, qui en reconnaissance portera son nom, et *Laennec* pour les étudiants en médecine. Au comité directeur de la Société générale d'Éducation, l'ex-recteur de Vaugirard apparaît, notamment dans son discours du 12 février 1869, comme l'un des précurseurs de la liberté de l'enseignement supérieur, reconnue en 1875. Par ailleurs, son ministère proprement spirituel devient dévorant : retraites, confessions, direction spirituelle (prolongée par la correspondance), fréquentes prédications au style direct et enflammé. Au service des pauvres, il enrôle « dirigées » et étudiants. Maintes supérieures de congrégations recourent à ses avis fermes et prudents, entre autres les fondatrices de Marie-Médiatrice et des Auxiliatrices des âmes du Purgatoire. Le prestige d'Olivaint devient considérable, comme en témoigne un officier de marine, en 1867 : « J'ai rencontré dans ma vie bien des hommes remarquables; je n'en ai pas vu un seul comme le P. Olivaint » (*Positio...*, p. 50).

Alors que la Compagnie de Jésus s'apprête à le nommer provincial, survient, à la fin de la guerre de 1870, la Commune révolutionnaire de Paris. Comme supérieur, Olivaint se laisse arrêter, le 4 avril 1871. Interné successivement à la Conciergerie, à Mazas et à la Roquette, il se prépare à la mort avec une mâle sérénité. Après l'exécution, le 24 mai, de six otages, dont Mgr Darboy, archevêque de Paris, c'est, le 26, le « massacre de la rue Haxo », où tombent une cinquantaine de victimes, dont la plus connue est Pierre Olivaint.

La Cause des « Martyrs de la Commune » est introduite depuis longtemps. Il semble aujourd'hui établi, par la concordance des « témoins » (en 1872 et en 1938), que c'est bien « en haine de la foi » que furent exécutés les vingt-quatre ecclésiastiques du groupe des otages. Cependant, en tête de son Rapport informatif, J. Leclef, vice-postulateur des cinq jésuites, déclare : « Même si le P. Olivaint n'était pas mort en haine de la religion, sa vie serait une des plus belles que l'on puisse donner en exemple, et ses écrits déjà publiés, qui nous livrent bien des secrets de son âme, ont opéré et continuent d'opérer le plus grand bien des âmes ».

2. **Figure spirituelle.** — 1° Éducateur, de la race des Dupanloup et Don Bosco, Olivaint a l'art d'agir sur la volonté de ses jeunes élèves en faisant appel dans la lumière de la foi à leur générosité.

« Nous tâchons de vous apprendre à vouloir..., de fortifier en vous la volonté, de former en vous des cœurs dévoués et de nobles caractères » (Discours à la distribution des prix, 1853). Le travail scolaire offre le meilleur apprentissage à l'effort et à l'endurance. Olivaint développe les mêmes principes d'éducation dans ses exhortations chaleureuses aux étudiants, dont une anthologie posthume, *Conseils aux jeunes gens*, garde les échos. S'il les appelle à être des « hommes de caractère » sachant « se compromettre pour le bien », ayant « la possession de soi-même dans la volonté de Dieu » (p. 36), il insiste sur la foi vivante, la confiance en Jésus (p. 105).

Olivaint a été un entraîneur d'âmes, soit qu'il les ait guidées vers la conversion (cf. AHSI, t. 48, 1979, p. 295; Clair, *P. Olivaint...*, ch. 16), soit qu'il les mène dans les voies spirituelles. Une fois sous sa conduite, il faut secouer toute lâcheté et embrasser généreusement la croix; Olivaint ne laisse pas dans la médiocrité : « N'être fidèle à Jésus que pendant la consolation, c'est de l'égoïsme »; « Dieu est spécialement avec ceux qui souffrent : la souffrance est une communion perpétuelle pour ceux qui savent souffrir » (Clair, *P. Olivaint*, p. 387). Mais Olivaint sait aussi allier à la générosité qui ne refuse rien la confiance qui attend tout de Dieu; son refrain est « Courage et confiance », et il sait les inspirer par son exemple (*Positio*, p. 60).

2° Le secret de l'emprise profonde d'Olivaint est la ferveur avec laquelle il vit la forte spiritualité des Exercices ignatiens. Elle transparaît dans les retraites qu'il donne et plus encore dans les notes de ses propres retraites. Lors de sa dernière captivité, il offre son édition des *Exercices* à un compagnon en

lui disant : « Je n'en ai plus besoin, car je sais tout cela par cœur » (*Positio*, p. 118). Les notes de la retraite (de plus de trente jours) qu'il fait pour se préparer à la mort sont malheureusement perdues, mais nous possédons ses onze retraites annuelles de 1860 à 1870.

Ch. Clair, qui les éditera en 1873 (*R. P. Pierre Olivaint. Journal de ses retraites*), y voit « la révélation de son âme tout entière, l'histoire intime, écrite pour lui seul, sous le regard de Dieu, de ses pensées, de ses aspirations, de ses virils efforts..., de cette perpétuelle ascension vers Dieu, dont le martyre devait être le terme et la récompense ». J. de Guibert ajoute : « Notes très intéressantes aussi par le fait qu'Olivaint fit continuellement ses retraites dans le cadre des *Exercices* de saint Ignace... et que cependant, sans faire violence aux textes, l'éditeur a pu donner à chacune un titre spécial répondant à sa tonalité... : exemple notable des adaptations auxquelles peut se prêter sans effort ce cadre des *Exercices* » (*Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 475). On pourrait discerner une progression spirituelle allant de l'ascèse à l'abandon au Saint-Esprit, à travers les seuls titres de ces retraites : Mortification, Union à Jésus-Christ, Sacré-Cœur, Humilité, Sacré-Cœur et Marguerite-Marie, Courage et ferveur, Volonté et dévouement, La fin : A.M.D.G., Préparation à la mort, Vie surnaturelle, Règne du Saint-Esprit dans la pureté du cœur.

Contemplatif dans l'action, cet idéal spécifique du jésuite, on le saisit sur le vif dans le jaillissement spontané de ces notes proches de l'oraison. Jetant sur le papier un schéma suggestif, tournant et retournant une phrase, un mot qui l'ont illuminé, touché, l'apôtre, toujours insatisfait de soi, implore la grâce de Dieu, s'efforce d'y mieux correspondre au prix des plus rudes sacrifices et, vibrant de généreuses résolutions, multiplie les allusions aux ministères qu'il exerce, aux règles de la Compagnie, à sa mauvaise santé, aux menaces de persécution... Il y a en lui du soldat de Dieu!

Olivaint émaille ses textes d'allusions à de nombreux spirituels, notamment Augustin, François de Sales, J.-J. Surin, L. Lallemant, mais elles ne font que s'insérer dans la spiritualité des *Exercices*. Il n'est pas un auteur spirituel original et n'a d'ailleurs écrit aucun ouvrage de doctrine spirituelle, mais on peut aisément relever les accents majeurs de sa vie : la recherche, l'imitation de Jésus, l'intense désir de lui être uni jusqu'à la croix, le combat spirituel, l'humilité et le désir de la sainteté (cf. sa devise souvent reprise : « Il faut moins de temps que de courage pour faire un saint »), le zèle pour le salut d'autrui, l'attachement filial à l'Église, la pureté du cœur nécessaire à l'apôtre, etc. Il a séduit bien des âmes ferventes, comme sainte Bernadette Soubirous ou H. Diffiné (dont les *Étapes de Déhival*, Paris, 1929, ont été publiées par H. Bontoux).

On a relevé que, des 112 pages du *Carnet de notes intimes* de Bernadette, 30 au moins étaient démarquées ou adaptées du *Journal des retraites annuelles* d'Olivaint (cf. *Les écrits de sainte Bernadette*, présentés par A. Ravier, Paris, 1961, n. 145, p. 339-379; 2e éd., 1980).

Un beau texte sur les trois compagnes de Jésus montre assez bien la manière d'Olivaint : « Nos progrès dans notre amour pour Jésus-Christ dépendent de notre amour pour ses trois compagnes : la pauvreté, l'humilité et la souffrance... Jésus les a tant aimées qu'il a voulu être reçu par elles dans son berceau et dans leur linceul, qu'il les a glorifiées, réhabilités à jamais par sa mort... Comment devons-nous les aimer? Comme Jésus, avec Jésus, pour Jésus » (*Journal de ses retraites*, t. 1, p. 99-103); ce thème, proche de celui du troisième degré d'humilité des *Exercices* ignatiens, se trouve aussi chez Angèle de Foligno, B. Alvarez, J.-N. Grou, etc.

3° Par sa généreuse et lucide réponse à l'APPEL MYSTIQUE AU MARTYRE, Olivaint transcende la dévotion ascétique, voire volontariste, qui domine à son époque.

Sa santé, prématurément délabrée, aurait pu l'inciter aux ménagements. Un rhumatisme chronique, remontant à ses dix-sept ans, s'aggrave tellement qu'à partir de 1857 il est souvent cloué au lit à son réveil (Clair, p. 280). Il s'impose cependant des mortifications effrayantes, trait qui a beaucoup frappé les témoins du Procès (*Positio...*, p. 39). Nul doute que ces « saints excès » ne soient, dans le secret de l'âme d'Olivaint, une préparation au martyre. On a relevé une surprenante accumulation de signes prémonitoires dont certains remontent à l'enfance ((Ponlevoy, *Actes...*, p. 19-23, 195-197; Clair, p. 16, 416-435; *Positio...*, p. 259-262, etc.). C'est parce que la Compagnie de Jésus est persécutée qu'il choisit d'y entrer malgré sa confiance filiale envers Lacordaire (Clair, p. 204) : il entre au noviciat le jour même où Thiers somme le Ministère d'expulser les jésuites (2 mai 1845).

Voir encore son opuscule sur le jésuite polonais André Bobola dont il retrace l'ascension spirituelle et le martyre (1880, p. 11), diverses notations du *Journal de retraites* (t. 1, p. 274; t. 2, p. 33, 150, 152, 169, 241, 337), bien d'autres circonstances encore (Ponlevoy, *Actes...*, p. 197; *Positio...*, p. 41 et 54).

Durant le siège de Paris en 1870, son tranquille courage évite l'exaltation comme les imprudences. Tout en prévoyant une révolution violente, il ne cesse de conseiller la résistance par les voies légales. Depuis août 1870, il dirige une ambulance installée à la résidence des jésuites; en mars 1871, il prend les mesures nécessaires pour assurer des refuges aux jésuites dont il est supérieur et rédige des notes réglant leur vie en dispersion.

Le 4 avril, apprenant que les jésuites de l'École Sainte-Geneviève viennent d'être arrêtés, Olivaint presse ceux de sa résidence d'échapper au péril, mais lui reste à son poste : « Pourquoi vous inquiéter : le meilleur acte de charité n'est-il pas de donner notre vie pour l'amour de Jésus-Christ? » (*Positio...*, p. 33, 43). A. de Ponlevoy a établi les « Actes » authentiques des cinquante-deux jours de captivité durant lesquels Olivaint et quatre autre jésuites coudoient fraternellement des dizaines d'autres otages de la Commune. Olivaint maintient jusqu'au bout sa fermeté et sa charité souriante aimant à redire l'*Ibant gaudentes* des Actes des apôtres; il partage son temps entre la lecture et la prière. Ses ultimes billets (Clair, p. 444-462) laissent transparaître son allégresse intérieure, écho lointain de celle d'un Ignace d'Antioche. « Nous touchons au dénouement. Oh, la grâce de Dieu! Tâchons d'être prêts à tout : confiance et prière! Que Notre Seigneur est bon! » (19 mai). Le 26 mai, Olivaint est appelé le premier des quarante-neuf condamnés.

Écrits. — La plupart des textes n'ont pas été publiés; beaucoup sont recueillis aux Archives des jésuites de Chantilly; sauf indication contraire, ce sont des autographes.

1) *Notes personnelles* : Grande retraite de 1845, retraite de 1848; — *Journal de ses retraites annuelles de 1860 à 1870* (éd. par Ch. Clair, 2 vol., Paris, 1873; 8e éd. 1911); les autographes subsistent pour 1867-1870. Deux brèves anthologies ont été tirées de ces retraites : *Pensées* (Paris, 1916; 4e éd. 1919) et *P. Olivaint... guide spirituel*, par H. Diffiné (Paris, s d).

2) *Lettres* : environ 370 lettres autographes (dont 23 écrites en prison) et à peu près autant copiées, dont les autographes ont disparu; certaines, rédigées avant l'entrée dans la Compa-

gnie, sont des sortes d'opuscules. Diverses lettres ont été publiées dans les biographies de Ponlevoy, Chatillon et Clair, dans *P. Olivaint. Quelques lettres inédites* (Paris, 1883), et par P. Duclos, *De l'amitié à la conversion. Lettres de P.O. à J.B. Josseau*, AHSI, t. 48, 1979, p. 278-296. — Les *Lettres inédites* (Puteaux, 1900) sont à rejeter comme apocryphes.

3) Divers : *Dernières joies et consolations... Notice sur le Dr Capitaine* (Paris, 1841). — Cours d'histoire. — *La science et la vertu* (ms de 1848; éd. dans *Études*, t. 25, 1871, p. 817-829). — Discours devant le supérieur général J. Roothan (1849). — *Éducation chrétienne* (1852; Paris, 1873). — Discours de la distribution des prix (1853). — Notice historique sur le Bx André Bobola (Paris, 1854; 3e éd. 1880). — Joseph Bayma, *Du zèle de la perfection religieuse* (trad. du latin par Olivaint, Paris, 1856; 6e éd. 1901). — Copies de sept retraites à des religieuses; des centaines de sermons et de notes de travail, dont une partie est incorporée dans *Aux jeunes gens, Conseils du R.P. Olivaint* (Paris, 1880; 16e éd., s d, postérieure à 1894) par Ch. Clair.

Études. — A. de Ponlevoy, *Actes de la captivité et de la mort...* (Paris, 1872; 19e éd. 1933). — Mme M. Chatillon, *R.P. P. Olivaint* (Paris, 1872; 2e éd. 1876 avec lettre d'O. à son frère Jules, p. 32-51). — L.P. Guénin, *Assassinat des otages, 6e Conseil de guerre* (Paris, 1872). — Ch. Clair, *Pierre Olivaint...* (Paris, 1878; 13e éd. 1890); excellente biographie pour l'époque.

A. Baudrillart, *Normaliens dans l'Église* (Paris, 1895, p. 36-38, 42-51). — Y. de la Brière, *P. O.* (Paris, 1921). — J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France* (t. 4, Paris, 1922, surtout p. 360-381). — M.A. Fabre, *Le drame de la Commune* (Paris, 1937). — *Les établissements des Jésuites en France*, t. 3, Enghien, 1955, col. 1376-1383 et table. — H. Diffiné, *Un témoin du Christ jusqu'au sang: P. Olivaint* (dactylographié; itinéraire spirituel). — J. Lecler, *Commune de Paris*, dans *Études*, t. 334, 1971, p. 883-898. — BS, t. 9, 1967, col. 1169-1171.

3. **Procès** ordinaire des cinq martyrs jésuites (1872-1873) et apostolique (1938); copies non imprimées. — Les deux synthèses les plus utiles sont le Rapport de J. Lecler (dactylographié) et la *Positio super martyrio* (Rome, 1946, éd. citée *supra*). — *Positio super introductione causae* I (Rome, 1958; surtout *Commentarium...*, p. 103-205).

DS, t. 1, col. 1152, 1695; — t. 2, col. 653; — t. 4, col. 681; — t. 8, col. 1044, 1052, 1059-1060; — t. 9, col. 133; — t. 10, col. 524, 775.

Paul Duclos.

OLIVÁN DE MALDONADO (Antoine), carme, † 1631. — Né à Saragosse, Antonio Oliván de Maldonado fit profession au couvent des carmes de cette ville en janvier 1584 (Onda, Archivo carmelitano, *Libro de profesiones del convento de Zaragoza 1525-1834*, f. 24). Sans doute commença-t-il ses études de philosophie et de théologie dans le même couvent; cependant en mai 1590 on le voit parmi les étudiants en théologie destinés au couvent de Huesca (Valence, Archivo General del Reino, ms 1425 : *Acta capitulorum provincialium Aragoniae 1558-1628*, p. 180). En 1597 il fut désigné comme lecteur des cas de conscience au couvent de Pampelune, où il enseigna aussi les lettres, et en 1603 se vit octroyer le grade de bachelier (*ibidem*, p. 208, 247). En 1606, lecteur de théologie à Saragosse, il y fut proposé pour le grade de licencié ou « presentado » (*ibidem*, p. 256) et en 1612 on lui concéda le titre de maître (p. 278).

Déjà auparavant, le 10 août 1609, il était devenu prieur de Pampelune, confirmé dans cette charge « usque ad complementum sui triennii » (p. 262). En 1614 il est de nouveau au couvent de Saragosse comme commissaire et visiteur des couvents d'Aragon et de Navarre. En cette qualité il intervint dans la fondation du couvent des carmélites de l'Incarnation, à Saragosse, par Doña Ana Carrillo, dont il était confesseur et directeur spirituel. En 1617 il fut choisi comme second définiteur de la province (p. 301) et fut en même temps prieur de Saragosse. Selon Faci (cf. bibl.), il contribua à faire entrer au couvent de l'Incarnation les sœurs Mariana et Maria Escobar, qui y firent profession en 1618 et l'illustrèrent par leurs écrits spirituels et leur sainte vie. Selon Velasco, qui suit en cela R. del Arco (cf. bibl.), Oliván occupait en 1633 la chaire des arts à l'université de Huesca, mais c'est chose impossible puisque les bibliographes ci-dessus mentionnés le font mourir en 1631.

Il fut un bon prédicateur, estimé pour sa piété et sa doctrine; on garde un tome de ses *Sermones de Cuaresma*; ses *Sermones de Santos*, que l'on conservait à la bibliothèque du couvent de Saragosse et que le supérieur général Canali, à la date du 18 juillet 1628, l'avait autorisé à publier, n'ont pas paru (Rome, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 1 [19] : *Reg. Canali-Stratii 1623-1642*, f. 18v).

Par contre, en 1623, Oliván avait édité à Barcelone son *Gobierno moral del alma* (2 vol.); Alegre de Casanate semble supposer qu'il fut réédité dans la suite, mais nous n'en avons aucune preuve. C'est un ouvrage qui témoigne d'une grande érudition sacrée et profane, mais dans un style lourd et diffus qui en rend la lecture peu attrayante. Le contenu est uniquement ascétique et vise en premier lieu à apprendre à l'âme comment se conduire dans le service de Dieu (*Prólogo*), l'instruisant en ses vertus, la corrigeant de ses défauts, pour que cette conduite morale atteigne à sa perfection et à l'accomplissement du bon plaisir de Dieu (*Discurso* 7, 1, p. 143).

Après avoir montré « combien la lecture de la sainte Écriture est grandement importante pour que l'âme se gouverne de façon conforme aux lois divines » (*Discursos* 1-6), l'auteur expose comment Dieu se révèle à l'homme, pour l'attirer davantage à son service, par les œuvres surprenantes de la création du monde, celle de plus grand prix de la création de son âme et l'admirable organisation de son corps (*Discursos* 7-10), relevant pour conclure le « gouvernement souverain qu'exerce Dieu sur l'homme, le disposant toujours dans l'état qui convient le mieux pour la sauvegarde et le développement de sa vie spirituelle » (*Discurso* 11). Il parle ensuite du juste et de la récompense méritée que Dieu accorde à ceux qui le servent, puis de l'impie et du châtiment mérité que Dieu inflige à ceux qui ne le servent pas, soit dans les peines de l'enfer, soit dans celles du purgatoire (*Discursos* 12-15). A propos du purgatoire, Oliván expose comment, selon la doctrine de l'Église, les âmes qui y souffrent peuvent être soulagées par divers suffrages, notamment par le sacrifice de la messe, les indulgences, l'intercession des saints, très spécialement de la Vierge Marie, conformément à la tradition du « privilège du samedi » en faveur de ceux qui ont revêtu l'habit de son ordre, le Carmel (*Discursos* 16-23).

Le reste (*Discursos* 24-37) traite de l'état malheureux du pécheur et des étapes successives à parcourir pour retrouver le chemin du service de Dieu. C'est peut-être la partie la plus intéressante de l'ouvrage, fort bien adaptée à l'usage des prédicateurs, comme le suggère l'abondant *Promptuario predicable* qui termine ces *discursos*. Le jugement de Moliner sur cet écrit (« Sobre, presque schématique, on y précise comment dominer les passions et pratiquer les exercices spirituels. Il eut une grande influence sur d'autres ouvrages aux thèmes analogues publiés à l'époque », p. 264) semble contestable. Cette influence, qu'il faudrait prouver, nous paraît douteuse.

M. A. Alegre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 500. — E. Blasco y Lorente, *Ratiocinationes historicae apologeticae pro decore Carmeli aragonensis*, Saragosse, 1726, p. 92. — C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 183-184. — R. A. Faci, *Vida de la V. Mariana Villalva y Vivente, y la de sus tres hijas Sor Maria, Sor Margarita y Sor Mariana Escobar*, Pampelune, 1761, p. 2, 4-5, 365. — R. del Arco, *Memorias de la universidad de Huesca*, Colección de documentos inéditos para la historia de Aragón 8, t. 1, Saragosse, 1912, p. 134. — J. M. de la Cruz Moliner, *Historia de la literatura mistica en España*, Burgos, 1961, p. 264. — B. Velasco, *El convento de carmelitas de Huesca*, dans *Carmelus*, t. 26, 1979, p. 147.

Pablo M. Garrido.

OLIVER (Bernard), augustin, évêque, † 1348. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Bernat Oliver naquit à Valence au cours du dernier tiers ou sur la fin du 13e siècle. Au dire de J. Jordan, chroniqueur des augustins, il était déjà fort bon latiniste et d'âge à s'établir quand il entra chez les augustins; il y reçut l'habit des mains de Francisco Salelles † 1310. Il fut envoyé à Paris pour y compléter ses études de philosophie et de théologie; il y obtint le grade de docteur et, selon certains chroniqueurs, il y aurait même enseigné quelque temps la théologie.

Revenu en Espagne vers 1320, il occupa la chaire du Maître des Sentences à l'université de Valence. En 1320, il est nommé prieur du couvent augustin de cette ville; par la suite il fut aussi définiteur et en 1329 provincial. Tomás Herrera (*Alphabetum Augustinianum*, Madrid, 1644, t. 1, p. 104; t. 2, p. 527) loue son gouvernement, son attachement à son ordre et les développements qu'il donna à sa province.

Le roi d'Aragon Pedro iv choisit Oliver comme prédicateur et conseiller; il l'envoya en 1334 à Avignon pour y traiter ses affaires. A cette occasion, Oliver prêcha devant le pape et les cardinaux (cf. H. Finke, dans *Spanische Forschungen der Goerres-Gesellschaft*, t. 1/4, Münster, 1933, p. 376, 513-529).

En 1336, Benoît xii nomma Oliver évêque de Huesca; la consécration eut lieu en 1337. En 1345, notre augustin passa de ce siège à celui de Barcelone, d'où il fut promu à celui de Tortosa en 1346. Après une mission confiée par le Prince de Catalogne auprès du roi d'Aragon, Oliver mourut le 14 juillet 1348.

2. Œuvres. — Oliver peut être considéré comme le premier écrivain spirituel des augustins d'Espagne. Son *Excitatorium mentis ad Deum* est l'ouvrage le plus important.

L'ouvrage a probablement été écrit en latin; il a été publié par B. Fernández (Madrid, 1911) d'après le manuscrit de l'Escorial b. iii. 3; d'autres mss latins sont à la Bibl. nat. de Madrid (9286, 9358), à la Bibl. publique de Tarragone (40).

Auparavant, B. Fernández avait publié une traduction castillane de 1478 par Diego Ordoñez (ms Escorial b. ii. 19) sous le titre *Espertamiento de la voluntad en Dios* (dans *La Ciudad de Dios*, t. 69-72, 1906-1907); d'autres mss de traduction castillane existent, comme celui de la Bibl. nat. de Madrid 9567, où le texte est précédé d'une exposition anonyme sur la passion du Christ, f. 1-28.

Le même ouvrage en catalan a été publié par P. Bohigas (Barcelone, 1929) d'après le ms de la Bibl. nat. de Paris (ms Esp. 547, f. 1-64).

Traduction en espagnol moderne par P. Sandin : *Estímulos del amor divino*, Madrid, 1936.

Il s'agit d'un bref guide de la perfection chrétienne divisé en quatre parties; le ton général n'est pas celui d'un enseignement mais plutôt de l'exhortation; le but est d'éveiller l'âme pour l'élever vers Dieu, comme le titre même le suggère. L'auteur s'inspire des *Psaumes*, des *Confessions* de saint Augustin, des saints Bernard et Bonaventure. La doctrine est peu originale, la plupart des traits particuliers se retrouvant dans la tradition patristique et médiévale. Cependant la progression que suit l'*Excitatorium* est à souligner : c'est l'un des premiers ouvrages de la littérature spirituelle hispanique à organiser un itinéraire en quatre étapes ou états, en référence aux quatre âges de la vie humaine : enfance, adolescence, virilité, âge mûr.

La première partie montre comment le pécheur ne peut passer de son état de péché à l'état de grâce sans l'aide et la miséricorde de Dieu. La deuxième est dominée par la Passion du Christ; l'âme quelque peu purifiée entre dans la voie des vertus, et celles-ci sont éclairées par l'exemple de Jésus, Voie, Vérité et Vie; le Christ en croix y est médité, regardé, prié comme son médecin. La troisième partie, en cinq chapitres, considère les trois Personnes divines, leur perfection, bonté, miséricorde; il s'agit ici plutôt de contemplation. La dernière partie est centrée sur l'adoration de Dieu et l'espérance des biens éternels.

Autres ouvrages. — Un *Speculum animae* existait autrefois à l'Escorial (ms iv.E.26), provenant probablement de la bibliothèque privée d'Isabelle la Catholique; il a dû disparaître lors de l'incendie de l'Escorial en 1671. Au 15e siècle l'augustin Lope Fernández de Minaya (DS, t. 5, col. 178) écrivit un *Espejo del ánima*: est-ce une traduction de l'ouvrage d'Oliver? On l'ignore.

Tractatus contra perfidiam iudaeorum (éd. par F. Vendrell, dans *Sefarad*, t. 5, 1945, p. 311-336; mss à Barcelone, Paris, Munich, Sélestadt, Toulouse). — *Tractatus de inquisitione Antichristi* (Escorial, ms ç. ii.20, f. 94-109). — *Constitutiones synodales ecclesiae Oscensis* (Huesca, BC, ms Libro de la Cadena). — *Constitutiones synodales de festo S. Augustini* de 1347 (éd. par J. Villanueva, dans son *Viaje literario*, t. 5, Madrid, 1806, p. 314-318; ms, Tortosa, BC 187). — *Constitutiones synodales ecclesiae Barcinonensis*, de 1345 (Madrid, Bibl. nat., ms 89 et 13118). — Sur les manuscrits, voir M. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Madrid, 1959, n. 2091, 2104-2107.

J. Jordan, *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón*, t. 1, Valence, 1704, p. 108. — N. Antonio, *Bibl. Hispana vetus*, t. 2, Madrid, 1788, p. 155; *Bibl. Hispana nova*, t. 1, 1783, p. 226. — J.F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana...*, Ingolstadt, 1768, p. 642. — F. Torres Amat, *Memorias para ayudar a formar un diccionario critico de escritores catalanes*, Barcelone, 1836, p. 106, 449. — J. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianae...*, t. 2, Tolentino, 1858, p. 81-83; *Eremi sacrae augustinianae...*, t. 2, Rome, 1875, p. 84.

B. Fernández, introduction à son éd. de l'*Excitatorium* d'Oliver, Madrid, 1911. — C. Eubel, *Hierarchia catholica*, t. 1, 2e éd., Munich, 1913. — P. Bordoy-Torrents, dans *Estudios Franciscanos*, t. 18, 1917, p. 248-256. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la Orden de S. Agustin*, t. 6, Madrid, 1922, p. 74-88. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 51-61. — D. Gutiérrez, dans *Santus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 149-150. — E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 151-154, 312.

DHGE, t. 8, 1935, col. 756-759 (bibl.). — Dicc. de España, t. 3, 1973, p. 1805. — DS, t. 4, col. 1001, 1004-5, 1008, 1120.

Teófilo Aparicio López.

OLIVER ARNAU (Vincent-Marie), mercédaire, 1673-1750. — Vicente María naquit à Valence, le 8 décembre 1673, de Félix Oliver et Clara Arnau. Il revêtit l'habit de l'ordre de la Merci le 17 septembre

1688, au couvent de la même ville, et y fit profession le 11 décembre 1689, au terme de ses 16 ans. Ayant rejoint le Collège de Salamanque, il s'y distingua par son talent et son habileté de dialecticien. Maître ès arts et docteur en théologie de l'université de Valence, il obtint dans son ordre les degrés de *Presentado* (1706) et de *Maestro de Numero* (1714?). Il exerça l'office de commandeur à Orihuela (1710-1714), celui de recteur du collège S. Pedro Nolasco à Valence (1714-1720), assista le maître général Gabriel Barbastro (1723-1726) et dirigea la province mercédaire de Valence (16 février 1726-21 avril 1730). Oliver fut de plus prédicateur du Roi d'Espagne, examinateur synodal à Orihuela et définiteur général.

Dans ces charges il montra de grandes qualités de gouvernement et une remarquable assiduité au travail. Il fut aussi un écrivain fécond et un prédicateur apprécié, très écouté dans le royaume de Valence durant la première moitié du 18e siècle. Anselmo Dempere, qui fut en contact avec lui, a laissé ce témoignage : « Ce P. Oliver a beaucoup écrit et travaillé, sans prendre de repos avant sa mort, prêchant, dirigeant, gouvernant par obéissance, écrivant par charité et aussi par aversion pour le désœuvrement ». La mort le surprit dans sa cellule au couvent de Valence, le 1er avril 1750.

L'ouvrage imprimé le plus important d'Oliver, parce qu'il met en lumière sa doctrine spirituelle, est l'*Explicación histórica, moral y mistica de la Secuencia del Santisimo Sacramento* (Valence, 1738). C'est un commentaire clair, solide et abondant (deux tomes in-folio, dont seul le premier a été imprimé), de la séquence eucharistique *Lauda Sion*. Dans une excellente prose castillane et un style presque oratoire, l'auteur dit sa dévotion envers Jésus dans l'Eucharistie et vise à ce que ses lecteurs découvrent dans le Saint Sacrement le « Pain vivant et vivifiant », qui transformera leur vie à un degré d'autant plus intime qu'ils se seront davantage préparés et disposés à la communion. Selon Oliver, si l'on reçoit l'Eucharistie avec ferveur et amour, le Seigneur réalise non seulement l'union ordinaire — *ex opere operato* —, mais encore une véritable conjonction des âmes dans une sorte d'*union assomptive*, où « l'âme de Jésus unit, élève, assume en elle l'âme du juste » et qui demeure lorsque sont détruites les espèces sacramentelles. Nous sommes là dans la mystique eucharistique.

Olivier publia encore trois œuvres oratoires : *Sermón en el dia del natalicio del Rey Felipe* v (Alicante, 1704); — *Idea de un varón religioso. Oración en las exequias del... Fr. Andrés Garrido* (Valence, 1728); — *Oración en la fiesta de San Pedro Pascual, con motivo de haber obtenido la ciudad de Valencia una reliquia del santo* (Valence, 1743).

Il laissa encore, prêts pour l'impression, 25 tomes de sermons manuscrits; intégrés dans la bibliothèque du monastère de El Puig le 24 mai 1783, ils disparurent lors de l'exclaustration de 1835; la description et la teneur nous sont transmises par l'archiviste Anselmo Dempere : il y avait 7 tomes sur des thèmes de mariologie, 5 de sermons sur les saints, 4 d'enseignements variés, 4 sur le Carême, 3 d'homélies pour les dimanches, 1 sur la Passion et 1 de « *Vespertinas* » ou sermons du soir.

A. Dempere, *Necrologio de la Orden de la Merced*, t. 5 (ms au couvent des mercédaires de Lérida). — *Libro* I *de los difuntos de la provincia de Valencia*, f. 65v (notice nécrologique). — *Bibliotheca eclesiástica completa*, t. 15, Madrid, 1863, p. 973-974. — A. Tello, *Unión de Cristo con el comulgante fervoroso, segun ... V. M. Oliver*, dans *Desde El Puig*, décembre 1957, p. 20-23. — G. Placer, *Bibliografia Mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 443-447. — DS, t. 10, col. 1036.

Juan Devesa.

OLIVÉTAINS (Congrégation de Monte Oliveto). — 1. *Histoire.* — 2. *Caractéristiques de la spiritualité.* — 3. *Auteurs spirituels.*

1. **Histoire.** — L'origine de la congrégation de Monte Oliveto remonte au bienheureux Bernardo Tolomei, 1272-1348 (DS, t. 1, col. 1510-1512), noble siennois qui, vers 1313, quitta sa ville avec quelques compagnons pour se retirer dans la solitude d'Accona; après une période de vie érémitique, il y fonda le monastère de Santa Maria di Monte Oliveto, sous la règle de saint Benoît. Il avait, à cette fin, obtenu de l'évêque d'Arezzo, de qui relevait le nouveau monastère, un acte d'approbation (26 mars 1319). Le nombre des disciples s'accrut rapidement. Ils venaient de toute la Toscane et d'autres régions d'Italie, attirés par le renom de sainteté de B. Tolomei, si bien qu'il fut possible d'envoyer des groupes de moines en diverses cités où des donations étaient faites au monastère de Monte Oliveto. Ces fondations, ou « loca », restaient unies à Monte Oliveto, en dépendance de l'unique abbé élu par le chapitre qui se tenait chaque année. Cette organisation simple fut confirmée par Clément VI qui, le 21 janvier 1344, accorda l'approbation canonique à la nouvelle congrégation. En 1348, à l'occasion de la célèbre peste, le fondateur retourna à Sienne assister les victimes de l'épidémie et y mourut avec un bon nombre de moines. Mais la congrégation reprit vite son expansion, puisque dès 1350 on voit les olivétains appelés à Padoue.

Au début du 15e siècle les monastères, dix seulement en 1344, avaient atteint le nombre de vingt-trois et les fondations se trouvaient, non seulement en Italie centrale, mais aussi en Vénétie, Émilie, Ligurie et Lombardie. Les moines étaient alors près de trois cents. Tout au long du 15e et du 16e siècle, leur nombre ne cessa de croître, jusqu'à atteindre environ 2000. Les monastères aussi se multiplièrent et quelques anciennes maisons bénédictines, alors en pleine décadence, furent confiées à la congrégation pour qu'elle y restaurât la discipline monastique : ainsi, parmi les plus célèbres, San Miniato al Monte à Florence, San Michele in Bosco à Bologne, San Vittore al Corpo à Milan. Les structures également furent adaptées à cette expansion : la dignité abbatiale fut reconnue à la plupart des monastères; les chapitres généraux se tinrent tous les deux ans; l'abbé de Monte Oliveto, devenu abbé général, restait en charge durant quatre années, aidé par des visiteurs.

Les moines olivétains, en particulier au 16e et au 17e siècle, cultivèrent avec passion les études et les arts. Dans l'activité artistique se distinguèrent des miniaturistes, des calligraphes et de célèbres marqueteurs, comme Giovanni da Verona † 1526, et Raffaele da Brescia † 1634; il y eut aussi des historiographes (comme Secondo Lancellotti † 1643), des lettrés, des mathématiciens et des savants : Vincenzo Renieri † 1647 fut disciple et successeur de Galilée à l'université de Pise.

A la fin du 18e siècle commencèrent les suppressions, en premier lieu par la République de Venise en 1771, puis par le régime napoléonien et enfin par le Royaume d'Italie, de 1855 à 1867. La congrégation fut réduite à un très petit nombre de moines. Dans la suite, notamment sous l'influence de l'abbé Placido M. Schiaffino † 1889, qui devint cardinal, il y eut une renaissance lente mais sûre, qui fit passer les moines de Monte Oliveto hors même d'Italie, d'abord en France, puis également en d'autres pays d'Europe et d'Amérique. Se distingua spécialement en ce renouveau, en raison

de ses vertus, l'abbé général Ildebrando Polliuti † 1917. La congrégation compte actuellement une vingtaine de monastères avec quelques deux cents moines. Conformément à leur tradition, les olivétains continuent à porter l'habit monastique, mais de couleur blanche, signe d'une vie innocente et dévote (cf. *Chronicon*, p. 11). Leurs constitutions ont été remises à jour après Vatican II; depuis 1960 ils font aussi partie de la Confédération bénédictine.

La branche féminine n'a pas eu un développement continu; divers monastères et divers mouvements sont venus s'agréger aux olivétains; ainsi en premier lieu les religieuses de San Giacomo de Bari, unies à la congrégation depuis 1344 et encore aujourd'hui prospères au monastère de Palo del Colle (Bari). Une adhésion importante fut celle de sainte Françoise Romaine (DS, t. 5, col. 1125) qui en 1445 affilia à la congrégation olivétaine l'institut de ses oblates de Tor de'Specchi à Rome. Les autres affiliations sont toutes de date plus récente : ainsi, à la fin du siècle dernier, celle de la congrégation des Sœurs d'Heiligkreuz de Cham (Suisse), qui exercent aussi une activité missionnaire importante, notamment en Corée.

2. **Caractéristiques de la spiritualité.** — Bernardo Tolomei et ses premiers frères menèrent durant quelques années une vie austère et pénitente, de caractère érémitique très prononcé, qui fut considérée par la suite avec vénération par la tradition olivétaine; à la même période remontent des épisodes hautement significatifs pour l'avenir de l'institut, comme la vision qu'eut le fondateur d'une échelle, par laquelle des moines montaient, aidés par des anges, vers Jésus et Marie. La première période charismatique trouva une garantie de développement dans l'adoption de la Règle bénédictine, comme en témoigne déjà la *charta fundationis* de 1319. Dès lors, l'orientation de la spiritualité des moines olivétains est simplement bénédictine : les plus anciennes constitutions, rédigées vers 1350, sont promulguées à la louange du « venerabilis patris nostri Benedicti » (*La primitiva redazione*, p. 78); la formule de profession est celle traditionnelle dans l'ordre bénédictin : « Promitto... oboedientiam secundum regulam beati patris nostri Benedicti » (p. 115); une courte présentation de la congrégation, rédigée vers la fin du 15e siècle, déclare qu'elle est « sub regula sancti Benedicti constituta » (*Abreviatio*, p. 134) et le chroniqueur Antonio da Barga appelle sans plus saint Benoît « nostro padre » (*Chronicon*, p. 18).

Néanmoins, cette spiritualité bénédictine a été vécue par les moines olivétains selon les exigences du temps où naquit et se développa leur congrégation, et selon leurs propres traditions. L'étude des sources les plus anciennes de l'histoire olivétaine donne l'impression nette que la lecture de la Règle bénédictine proposée par la tradition primitive des olivétains s'intéresse avant tout à la vie spirituelle et disciplinaire; par contre, elle laisse tomber certains aspects institutionnels, comme la perpétuité de la charge abbatiale et la stabilité rigoureuse dans le même monastère, choses que les conditions de l'époque ne suggéraient plus comme opportunes.

La spiritualité olivétaine est donc la spiritualité bénédictine, mais vécue au temps de l'humanisme et de la renaissance, pour ce qui regarde sa période la plus caractéristique, celle des 14e et 15e siècles. A cette époque, les monastères bénédictins italiens se trouvaient affrontés à une crise déjà latente, due en partie à leur incapacité de s'insérer concrètement dans le climat citadin qui marquait désormais le développement de la civilisation. Les possessions abbatiales du moyen âge, les difficultés économiques liées à ce système en voie de disparition, l'habitude qui se répandait d'attribuer le monastère en commende à un étranger, tous ces facteurs de crise furent évités par le mouvement olivétain, qui mit en œuvre une discipline monastique nouvelle.

1° Prière. — La prière liturgique garde toujours la première place; bien plus, tout le déroulement du chapitre général, prévu par les constitutions les plus anciennes, est organisé autour de la célébration de la Messe, renouvelée chaque jour; parmi les chargés d'office des divers monastères désignés au cours du chapitre, on met en relief le « sacriste » dont les attributions pour l'accomplissement correct de la prière commune sont énumérées avec soin (*La primitiva redazione*, p. 96-99). De son côté, Antonio da Barga confirme le zèle des moines de Monte Oliveto pour la prière par des traits émouvants dont lui-même fut témoin (*Chronicon*, p. 25). Les constitutions rédigées en 1445 (qu'à tort l'éditeur, P. Lugano, croyait avoir été « les plus anciennes ») reviennent sur la place centrale de la prière commune, mais en insistant sur le temps à consacrer à sa préparation et durant lequel les Frères s'adonneront aux « lectioni, orationi vel psalmodiae » (*Il primo corpo*, p. 290). Les activités suggérées sont en rapport étroit avec la prière : non seulement la prescription faite aux moines de « discere cantum », mais aussi les activités manuelles qui préludent au développement artistique des moines de Monte Oliveto : « Et intelligatur esse in esercitio... scribens, minians, suens » (p. 291). Les bréviaires olivétains manuscrits sont un témoignage éloquent du souci qu'avaient les moines de la prière chorale.

2° Solitude. — Au moment où les cités italiennes connaissaient une explosion de vitalité, les moines de Monte Oliveto — précisément au 14e et au 15e siècles — firent le choix décidé de la solitude, comme en témoigne l'examen de leurs fondations. Parfois même ils changèrent de place; ainsi à Padoue ils passent de S. Maria degli Armeni à S. Maria della Riviera, « ut melius et quietius possent in regulari ipsorum observantia Domino famulari » (P. Sambin, *Ricerche di storia monastica mediaevale*, Padoue, 1959, p. 43). Au chapitre général du 22 novembre 1351, ils refusèrent une fondation, à laquelle était annexée charge d'âmes, « considerantes curam populi monachos non decere » (dans *Rivista storica bened.*, t. 1, 1906, p. 377). Les premières constitutions, ch. 55, *De seculari conversione vitanda* (*La prima redazione*, p. 110-111), insistent sur la nécessité de se séparer du monde mauvais, sans cependant offenser le précepte universel de la charité. Empruntant une image à saint Bernard (*Sermo 18 super Cantica* 3-4), on y dit que les moines doivent être plutôt bassins que canaux; si, en effet, le canal vide le bassin, quelle eau pourra-t-il continuer à fournir?

Il ne faut cependant pas s'imaginer un monachisme entièrement isolé du contexte social, étranger à la vie et aux problèmes du temps. Entre le cloître et les gens du dehors, il existe une vraie possibilité de rencontre, en raison de l'*hospitalité* pratiquée avec zèle dans les couvents olivétains (*La primitiva redazione*, p. 100; *Abreviatio*, p. 135 : on y déclare qu'il est superflu de s'attarder en éloges sur l'hospitalité des moines olivétains, étant donné le bien qu'on en dit en toute l'Italie!). C'est dans cette ligne qu'il faut situer l'amitié des olivétains et des humanistes.

Plus tard, au 16e et au 17e siècle, cet attachement à la solitude fut modifié; les olivétains, eux aussi, acceptèrent de prendre en charge des paroisses et certains parmi eux, de plus en plus nombreux, s'adonnèrent au ministère de la prédication.

3° Culture monastique. — Fondés en Italie au siècle de l'humanisme, les olivétains prirent une attitude nette en face de la culture, à laquelle les moines ne peuvent se livrer qu'en vue de la recherche de Dieu et de l'édification spirituelle du prochain. L'orientation, en fait, se fit en direction de la culture biblique et patristique, comme en témoignent aussi les inventaires de leurs plus anciennes bibliothèques, que l'on redécouvre. Plus tard, notamment au 17e siècle, ils se distinguèrent aussi dans le domaine des sciences et des lettres. Si en certains cas cela put paraître un relâchement au regard de la vie monastique, en fait ce fut là de la part des moines de Monte Oliveto, comme du monachisme de l'époque, une attitude qui leur permit de garder un contact vivant avec les problèmes culturels les plus marquants de leur temps. Sur ce point, comme pour le reste, à l'époque moderne comme à la renaissance du siècle dernier et jusqu'à nos jours, la spiritualité des olivétains est en substance celle commune à l'ordre de saint Benoît.

4° Dévotion mariale. — La dédicace du monastère de Monte Oliveto à la nativité de Marie est un signe probable de la dévotion mariale déjà pratiquée par Tolomei et ses premiers compagnons dans les confréries de leur ville de Sienne; la spiritualité olivétaine comporte un certain aspect marial, mis en relief dans la suite notamment dans les biographies les plus tardives du fondateur. C'est un fait, en tout cas, que la congrégation s'est toujours considérée comme engagée au culte marial en raison de sa dédicace à Notre-Dame : « in honorem Virginis Marie primitus ordinata », lit-on dans l'*Abreviatio* (p. 134). Cette conviction a trouvé une formulation appropriée dans les constitutions successives, et cela jusqu'à nos jours. La dévotion de Tolomei à saint Bernard de Clairvaux peut aussi servir à confirmer cette orientation.

3. **Auteurs spirituels.** — Dans les premiers temps spécialement, les moines de Monte Oliveto se préoccupèrent peu de laisser des écrits, de quelque ordre que ce fût; il semble pourtant qu'assez vite ils en aient composé. Le chroniqueur le plus ancien de la congrégation, *Antonio da Barga* † 1452, s'était proposé d'en traiter dans un livre à part; mais il ne l'a pas rédigé (*Chronicon*, p. 4); il écrivit aussi des ouvrages ascétiques; l'un d'eux nous est parvenu, inédit, dans un codex de l'Archivio de Monte Oliveto Maggiore (Sienne) : *De dignitate hominis et excellentia humanae vitae* : l'auteur y montre la dignité de la vie humaine du double point de vue de sa création et de sa destination à la gloire éternelle. — *Bernardo da Vercelli* † 1441 rédigea un dialogue sur les divers genres d'oraison et de contemplation, qui ne nous est pas parvenu. — Matteo *Ronto* † 1442, traducteur en hexamètres latins de la *Divine Comédie* de Dante, hagiographe, composa des hymnes liturgiques et des poèmes en l'honneur de Jésus, Marie et Catherine de Sienne. — Leonardo *Mezzavacca*, de Bologne, † 1489, abbé général (1468-1471 et 1480-1483), a composé un traité sur les études des moines; il y montre la prédominance que doivent garder dans la vie monastique la recherche de Dieu et l'ascèse, la célébration liturgique et la pratique de la charité dans le cadre du monastère pour le bien de toute l'Église : les études des moines sont utiles, bien plus nécessaires, pour autant qu'elle favorisent la réalisation de ce programme.

Giacomo da Traietto † 1504, supérieur de divers monastères, a laissé un *Tractatus de modo visitandi et corrigendi subditos* (Brescia, Anselmo Britannico, 1500) et quelques sermons en rapport aussi avec la visite canonique et la profession monastique. On y voit la doctrine de l'auteur; il y défend la vie monastique et l'estime être un élément de la réforme de l'Église de son temps. — Mario *Mattesilani* † 1606, savant juriste, publia quelques ouvrages de caractère ascétique. — Giulio Cesare *Albicante* † 1609 compose pour les novices des *Essercitii spirituali* (Rome, Fr. Zanetti, 1580). — Alessandro *Archirota* † 1612, dont la culture patristique, en particulier augustinienne, se manifeste dans ses écrits : *Tractatus de voto paupertatis* (Florence, B. Sermartelli, 1580); *Discorsi sopra gl'Evangeli delle domeniche d'Avvento e di Quaresima* (*ibidem*, 1587); *Discorsi sopra diversi luoghi della S. Scrittura...* (*ibidem*, 1581). — Adriano *Banchieri* † 1634, célèbre musicien, a laissé un opuscule sur la préparation du prêtre à la messe : *Frutto salutifero...* (Bologne, Rossi, 1614). — Mauro *Puccioli* † 1650, considéré comme vénérable dans la tradition olivétaine, a composé de nombreux ouvrages ascétiques pour favoriser la dévotion des prêtres et des religieux; tous sont restés inédits. — Domenico *Pueroni*, abbé général, *Iter coeli per semitas viae purgativae, illuminativae et unitivae* (Rome, 1666).

Michelangelo *Belforti* † 1754, auteur d'ouvrages de caractère historique, s'est aussi occupé d'hagiographie monastique avec un but dévotionnel dans son *Meditationum de sanctis O.S.B. liber* (Naples, Felice Mosea, 1726). — Placido Maria *Schiaffino* (1829-1889), abbé général et cardinal, orateur et conférencier, érudit patrologue et théologien, ouvert aussi aux problèmes sociaux et politiques de son temps : *Opere dell' ... P. M. Schiaffino* (10 vol., Sienne, 1890-1892). — André *Emmanuel* (1826-1903), DS, t. 4, col. 620-621. — Bernard *Maréchaux* (1849-1927), DS, t. 10, col. 325-326. — Pour d'autres indications utiles, voir M. Armellini, *Appendix* à la *Bibliotheca Cassinensis*, t. 2, Foligno, 1736, p. 40-48.

Histoire. — Ajouter à la bibiographie donnée par G. Picasso, *Aspetti e problemi della storia della Congregazione benedettina di Monte Oliveto*, dans *Studia monastica*, t. 3, 1961, p. 383-408 : M. P. Dickson, *La Cong. bén. de Mont-Olivet au premier siècle de sa fondation et sa place dans l'histoire de l'ordre*, dans *Saggi e ricerche nel* VII *centenario della nascità del B. B. Tolomei*, Monte Oliveto Maggiore, 1972, p. 25-47. — P. Lugano † 1947, *L'istituzione di Monte Oliveto nella seconda metà del Trecento*, *ibidem*, p. 49-84. — V. Cattana, *Corrispondenza tra S. Carlo Borromeo e i monaci olivetani*, dans *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana*, t. 5, 1975, p. 210-243; *Corrispondenza dei monaci olivetani con il card. Federico Borromeo*, dans *Memorie storiche della diocesi di Milano*, t. 14, 1967, p. 191-230. — V. Polonio, *La Cong. di Monte Oliveto a metà Seicento*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 26, 1972, p. 369-420. — G. Picasso, *La Cong. di Monte Oliveto nell'Ottocento*, dans *Benedictina*, t. 22, 1975, p. 285-298.

Sur sainte Françoise Romaine : G. M. Brasò, *Identificazione delle fonti autografe della biografia di S. Francesca Romana*, *ibidem*, t. 21, 1974, p. 165-187.

Spiritualité. — Sources. — P. Lugano, *Monte Oliveto Maggiore nel* VI *Centenario della fondazione... La « Charta fundationis » ..., i documenti più antichi...*, Rome, 1919; *Il primo corpo di Costituzioni monastiche per l'ordine di M.O.* (*1446*),

dans *Rivista storica benedettina*, t. 6, 1911, p. 107-119, 124-134, 258-296. — *Antonii Bargensis, Chronicon Montis Oliveti* (1313-1450), éd. P. Lugano, dans *Spicilegium Montolivetanese*, t. 1, Florence, 1901. — V. Cattana, *La primitiva redazione delle costituzioni olivetane*, dans *Benedictina*, t. 18, 1971, p. 72-116. — G. Picasso, *Una « Abreviatio Observantiae Ord. Montis Oliveti » della fine del sec.* XV, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 22, 1968, p. 130-138.

Études. — B. Maréchaux, *La spiritualité olivétaine*, Mesnil-Saint-Loup, 1928. — J. Grammont, *Les origines de la Congr. bénéd. du Mont Olivet*, dans *Bulletin*, Corneilles-en-Parisis, 1937, p. 469-490. — V. Cattana, *La preghiera alle origini della tradizione olivetana*, dans *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Rome, 1964, p. 703-731; *La devozione del B. Bernardo Tolomei a S. Bernardo...*, dans *Cîteaux*, t. 24, 1973, p. 65-67. — G. Picasso, *Il nome di Monte Oliveto*, dans *Saggi e ricerche...*, cité *supra*, p. 107-111; *Orientamenti di vita monastica nei testi della primitiva tradizione olivetana*, dans *L'Ulivo*, nouv. série, t. 9, 1979, n. 2, p. 19-29. — V. Cattana, *Nuovi orientamenti culturali tra gli olivetani del Seicento : Banchieri, Lancellotti, Renieri, ibidem*, n. 4, p. 14-25. — G. Picasso, *Lineamenti di spiritualità olivetana del Quattrocento*, dans *Analecta Pomposiana*, t. 6, 1981, p. 147-161.

Sur les bréviaires : G. Picasso, *Un breviario monastico del sec.* XV..., dans *Benedictina*, t. 19, 1972, p. 431-436. — Sur les bibliothèques : V. Cattana, *Per la storia della biblioteca del monasterio olivetano di Baggio nel Quattrocento*, dans *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana*, t. 6, 1976, p. 127-136. — Rapports avec les humanistes : V. Cattana, *Una lettera di Andrea Contrario per i monaci olivetani di S. Bartolomeo di Firenze*, dans *Benedictina*, t. 24, 1978, p. 69-78. — Sur l'activité artistique : G. Brizzi, *Un armadio intarsiato della scuola di fra Giovanni da Verona..., ibidem*, t. 16, 1969, p. 290-297.

Auteurs spirituels. — *Antonio da Barga :* P. Lugano, *De vita scriptisque A.B.*, dans *Spicilegium Montolivetense*, t. 1, 1901, p. XXV-LI; R. Manselli, dans *Dizionario degli Italiani*, t. 3, Rome, 1961, p. 538-539. — *Bernardo da Vercelli* : cf. Lugano, dans *Spicilegium* cité *supra*, p. XXXIII. — Matteo *Ronto :* M. Tagliabue, *L'anonima « Vita » latina di S. Maurelio... e il « De inventione » di M. Ronto*, dans *Analecta Pomposiana*, t. 6, 1981, p. 221-263. — Leonardo *Mezzavacca :* V. Cattana, *Un trattato sugli studi dei monaci della seconda metà del secolo* XV, dans *Benedictina*, t. 14, 1967, p. 234-258. — *Giacomo da Traietto :* V. Cattana *Sermoni monastici inediti dell'olivetano G. da T., ibidem*, t. 17, 1970, p. 92-108.

Mario *Mattesilani* et G. C. *Albicante :* V. Cattana, *Corrispondenza dei monaci olivetani con il card. F. Borromeo*, cité *supra*, p. 195-196, 199. — Alessandro *Archirota :* Cattana, *Corrispondenza tra S. Carlo Borromeo...*, cité *supra*, p. 222. — Adriano *Banchieri :* Cattana, *Nuovi orientamenti culturali tra gli olivetani del Seicento*, cité *supra*, p. 14-16. — Mauro *Puccioli :* M. Armellini, *Appendix*, cité *supra*, p. 45; divers mss sont aujourd'hui à la Bibl. Naz. de Rome, Fondi Minori, S. Onofrio, 45-46 et 58. — Michelangelo *Belforti :* Armellini, *Appendix*, p. 4-46.

Pl. M. *Schiaffino :* G. Picasso, *La Cong. di Monte Oliveto nell' Ottocento*, cité *supra*, p. 294-295. — André *Emmanuel :* P. Grammont, *Le P. Emmanuel*, dans *Théologie de la vie monastique d'après quelques grands moines des époques moderne et contemporaine*, Ligugé, 1961, p. 103-110.

Giorgio PICASSO.

OLIVI (PIERRE JEAN), frère mineur, † 1298. Voir OLIEU, *supra*.

OLIVIERI (DOMINIQUE-FRANÇOIS), prêtre, 1691-1766. — Domenico Francesco Olivieri naquit à Gênes le 1er novembre 1691. Docteur en théologie de l'université tenue en cette ville par les jésuites, il fut ordonné prêtre le 22 décembre 1714.

A l'imitation de Paolo Segneri junior et Gio. Pietro Pinamonti, il s'adonne aux missions dans les paroisses de campagne, les inaugurant en 1713 alors qu'il est diacre, avec Francesco Maria Ferralasco et Bernardino Centurione (futur évêque d'Ajaccio en Corse), à Quezzi, au Val Bisagno près de Gênes. Ce fut l'origine de la Congrégation des *Missionari Rurali* ou *Suburbani*, dont Benoît XIV (bref *Ad pastoralis dignitatis fastigium* du 4 septembre 1742) approuva les Constitutions, la plaçant sous l'autorité directe du Saint-Siège.

En 1723, Olivieri était curé à Santa Croce di Moneglia, sur le golfe de Gênes. Il résigna sa charge en 1728 pour retourner à Gênes et y prêter assistance à Antonia Maria Solimani (en religion Giovanna Battista), fondatrice d'un nouvel ordre cloîtré, les *Romite di San Giovanni Battista* (couramment appelées *Battistine*). En 1749, il se rendit à Rome pour la fondation d'une autre Congrégation, celle des *Missionari Battistini* destinés aux pays schismatiques ou païens, approuvée par un bref pontifical du 22 septembre 1755. Il mourut à Gênes le 13 juin 1766.

On n'a connaissance d'aucun ouvrage publié par Olivieri. Le couvent gênois des religieuses *Battistine* conserve deux recueils manuscrits, l'un de ses lettres, l'autre de matériaux pour sa prédication. Les lettres donnent des renseignements sur la fondation des *Battistini* et des *Battistine*. Le second recueil utilise les grands orateurs français et italiens (surtout Paolo Segneri senior) des 17e et 18e siècles; on n'y remarque pas de tendances spirituelles originales.

La vie spirituelle d'Olivieri est marquée par une dévotion particulière à saint Jean-Baptiste, très vénéré à Gênes. Olivieri trouve en lui un modèle d'austérité, de contemplation, de zèle et de prédication. Il voua au Précurseur deux des fondations religieuses auxquelles il fut mêlé de près. Celle des religieuses *Battistine* existe toujours, comme aussi celle des *Missionari rurali*.

L. Canepa, *Vita della... Maria Antonia Solimani*, Gênes, 1787. — F. Luxardo, *Vita dell' illustre... D.F. Olivieri*, Gênes, 1871. — *Compendio delle Costituzioni e Direttorio della Congregazione dei Missionari Rurali*, Gênes, 1935. — R. Spiazzi, *Il servo di Dio D. Olivieri parroco e missionario*, dans *Palestra del Clero*, 1er juillet 1967, n. 13.

EC, t. 2, 1949, col. 1059 (art. *Battistini*). — DIP, t. 5, 1978, col. 1466-1468 (art. *Missionari Rurali*), 1483-1484 (art. *Missionari di S. Giovanni Battista*); t. 6, 1980, col. 714-715 (art. *Olivieri*).

Francesco REPETTO.

OLLÉ-LAPRUNE (LÉON), philosophe, 1839-1898. — Alors que le berceau de sa famille se situe aux confins de la Gascogne et du Languedoc, Léon Ollé-Laprune naquit à Paris le 25 juillet 1839 et y fit des études brillamment terminées à l'École normale supérieure (1858-1861, agrégation de lettres). Sa carrière le conduisit à Nice (1861), Douai (1864), Versailles (1868), Paris (lycée Henri IV, 1871). Reçu second en 1864 à l'agrégation de philosophie, c'est en cette matière qu'il devint maître de conférences à l'École normale (1875-1898).

Son professorat fut autoritairement interrompu en 1880-1881 : ne cachant pas ses convictions, il avait signé un procès-verbal constatant la fermeture du couvent des carmes de Bagnères-de-Bigorre et ce geste fut interprété comme une insubordination. La plupart de ses élèves, parmi lesquels Jean Jaurès, lui manifestèrent alors l'estime dans laquelle ils tenaient celui qui demeura parmi eux comme un éveilleur d'âmes plein de respect et de bienveillance. A partir de 1894 surtout il s'engagea, par une série de conférences, dans une action de caractère politique, social et culturel débordant le

cadre de la pure philosophie; mais c'est bien au philosophe que l'Académie des sciences morales et politiques ouvrit ses portes en 1897. Il devait bientôt mourir d'une crise d'appendicite, à Paris, le 13 février 1898.

Ollé-Laprune a laissé une œuvre écrite que marque une profonde unité d'inspiration : *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870; l'auteur déclare devoir beaucoup à ce maître, mais il prend ses distances en proposant une évaluation beaucoup plus positive des réalités temporelles. — *De la certitude morale*, Paris, 1880, 1892, 1928; comme il le fera souvent à de multiples points de vue, Ollé-Laprune distingue, pour en sceller la complémentarité, l' « assentiment de la raison » et le « consentement de la volonté » : « Il y a un ordre supérieur de vérités où la croyance s'unit et s'ajoute à la connaissance, où la foi est une des conditions de la certitude » (éd. de 1880, p. 413). — *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris, 1881; tout en présentant de façon très avantageuse l'idéal de mesure cher aux grecs, l'auteur en montre les limites. — *La philosophie et le temps présent*, Paris, 1890, 1894, 1899; examen de conscience proposé à la société contemporaine dont Ollé-Laprune partage les aspirations non sans rappeler les « points fixes » auxquels la philosophie doit s'amarrer. — *Les sources de la paix intellectuelle*, Paris, 1892, 1926; — *Le prix de la vie*, Paris, 1894, 1896, 1921; pour retrouver un consensus au-delà des affrontements idéologiques, la seule pratique ne suffirait pas : il faut une communion des esprits à laquelle peut aboutir une réflexion sur l'expérience morale conduite à la lumière du christianisme.

Ouvrages posthumes : *Étienne Vacherot*, Paris, 1898; *Théodore Jouffroy*, Paris, 1899; *La vitalité chrétienne*, Paris, 1902, 1925 : G. Goyau a rassemblé sous ce titre des discours, conférences ou articles de son ami. — *La raison et le rationalisme*, Paris, 1907, avec une préface de l'éditeur, V. Delbos.

Ollé-Laprune se réfère explicitement à la doctrine chrétienne quand il prouve, en s'autorisant de Léon XIII, que l'Église ne se désintéresse pas de la modernité dans l'ordre de la culture ou de l'organisation de la vie civique et sociale. Mais c'est aussi dans l'élaboration de sa pensée formellement philosophique qu'intervient une influence certaine des données fondamentales de la révélation. Parce qu'il se veut chrétien, son humanisme inclut la perspective du sacrifice que ne pouvait concevoir la mentalité hellénique. La « foi » dont il parle volontiers n'est pas nécessairement la vertu surnaturelle, mais elle intègre des attitudes intellectuelles et morales disposant à la foi chrétienne qui ensuite les accomplit. Selon une remarque de M. Blondel, son anthropologie se situe dans la sphère du « transnaturel » (*Léon Ollé-Laprune. L'achèvement et l'avenir de son œuvre*, Paris, 1923, p. 81, note). Conquis à la philosophie par E. Caro, Ollé-Laprune se déclarait particulièrement redevable aussi à A. Gratry (DS, t. 6, col. 781-785); lui-même a exercé une influence qu'attestent, entre autres, V. Delbos, L. Laberthonnière (DS, t. 9, col. 9-16), M. Blondel, G. Goyau (DS, t. 6, col. 670-672).

Bibliographie de et sur Ollé-Laprune dans J. Zeiller, *Léon Ollé-Laprune*, coll. Les moralistes chrétiens, Paris, 1932, p. 35-40. — R. Crippa, *Il pensiero di L. O.-L.*, Brescia, 1947; *L. O.-L.*, Turin, 1947.

Enciclopedia filosofica, t. 3, Venise-Rome, 1957, col. 1010-1013. — EC, t. 9, 1952, col. 107-108. — LTK, t. 7, 1962, col. 1150-1151. — Cross-Livingstone, 1974, p. 999. — DS, t. 5, col. 996.

Henri de Gensac.

OLLEME (Vincent), carme, 1630-1701. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. Vie. — Né à Valence en 1630, Vicente Olleme prit l'habit au couvent des Carmes de cette ville le 20 avril 1645 et y fit profession le 21 décembre 1646. Nous ignorons où il fit ses études, mais le chapitre provincial de 1663 lui conféra pour l'ordre le grade de maître. Quatre années plus tard (avril 1667), il fut élu prieur du couvent d'Alicante. D'après son contemporain Luis Pérez de Castro, il était à Rome en 1670; de retour en Espagne, il passa quelques années dans la province d'Andalousie. Deux lettres écrites par lui attestent qu'il séjourna au collège San Alberto de Séville; la première, de juin 1675, demande au général de l'ordre Scannapieco l'autorisation de publier un recueil de sermons; dans la seconde, du 16 novembre 1677, Olleme informe le général Giacomelli qu'il a, déjà prêts pour l'impression, trois volumes de sermons et lui demande l'autorisation de les éditer et de lui faire hommage du premier. Il avait aussi un tome in-folio déjà rédigé sur les psaumes et deux autres en projet. Nous ne savons quand il regagna sa province; mais en avril 1679 il assistait à Saragosse au chapitre provincial où il fut élu troisième définiteur. On a de lui une troisième lettre du 10 mai de la même année, demandant au même général Giacomelli d'obtenir pour lui du pape des lettres de prédicateur apostolique afin de s'adonner à la prédication sans qu'aucun prélat puisse le lui interdire. Il mourut au couvent de Valence le 16 janvier 1701.

2. Écrits. — En 1666 il avait imprimé à Valence ses *Tesoros de la liberalidad de Dios, derramados en el centro del alma, guiada por la luz de la fe*; il fait allusion dans le prologue (f. 15v) à d'autres ouvrages prêts pour l'impression et qui doivent coïncider avec ceux mentionnés plus haut. En fait aucun de ces ouvrages ne fut imprimé.

Auteur peu connu, Olleme mériterait plus grande considération de la part des historiens de la spiritualité. Il se présente, en effet, non comme un simple théoricien de la vie mystique, mais comme un praticien expérimenté. Les deux derniers des trois livres des *Tesoros de la liberalidad de Dios* décrivent les états mystiques que l'auteur lui-même dut expérimenter; description brève et condensée dans le deuxième livre, plus ample et plus détaillée dans le troisième. Dans le premier, d'allure plus scolastique, il discute la question de savoir « si la théologie mystique est principalement œuvre de l'intelligence et non point de la volonté et de l'amour ». L'auteur montre sa préférence marquée pour la solution éclectique propre à l'école carmélitaine, et qu'avait défendue avant lui son confrère Miguel de la Fuente (DS, t. 8, col. 66-72).

Il est intéressant de souligner la place importante qu'il réserve à la présence de l'humanité du Christ dans les états de la vie contemplative; c'est, en effet, à la description des merveilleux effets de cette présence qu'il consacre les c. 11-21 du livre 2 et le septième « tesoro » du troisième. Il montre en cela son affinité spirituelle avec Thérèse d'Avila, dont l'influence est manifeste en toute son œuvre, comme celle également de Jean de la Croix.

La doctrine de ces deux saints l'a probablement mis

en garde contre les dangers du quiétisme déjà latent. En effet, après avoir noté que, dans la théologie mystique, l'âme ne cherche pas d'autre connaissance que celle de la foi, qu'elle y désire une seule chose : « aimer, s'unir à Dieu et se transformer en Lui, prendre son repos en Lui, faire en tout sa volonté, devenir, en L'aimant, autant qu'il se peut déiforme » (*Tesoros*, p. 63), il relativise les paroles (intérieures), les révélations; le contemplatif doit accepter de bon cœur les sécheresses, « à moins que le Seigneur lui-même ne nous ouvre la porte », et estimer « comme une très grande faveur qu'Il nous laisse dehors..., occupant notre âme aux exercices d'oraison et de méditation que nous enseignent tant de livres spirituels ».

Thérèse d'Avila, Jean de la Croix et Gracián sont les seuls auteurs modernes auxquels Olleme a recours. Mais il se réfère souvent aux Pères, surtout à Augustin, Grégoire le Grand et le pseudo-Denys, et aussi aux auteurs du moyen âge : Thomas d'Aquin et Bonaventure, les mystiques du Nord, Tauler, Ruusbroec, Herp, Denys le chartreux et Louis de Blois. Olleme est un bon exemple de l'influence que ces derniers auteurs ont exercée sur la littérature spirituelle du 17e siècle espagnol.

Madrid, Archivo Histórico Nacional, cod. 482 (ancien 426b) : *Quinque libri conv. carm.* (de Valence), f. 9r, 60v, 154v, 212r. — Valence, Archivo General del Reino, ms 344 : *Acta capitulorum provincialium Aragoniae et Valentiae* (1651-1692), p. 255, 284, 351-352. — Rome, Archives générales de l'ordre des carmes, II C.O. II 4 (2) : *Scriptorum O.C.* codex 4, f. 375-377 (trois lettres autographes); I C.O. II 20 : *Miscellanea historica L. Pérez de Castro*, f. 116v.

J. Rodríguez et I. Salvall, *Biblioteca valentina*, Valence, 1747, p. 454-455. — V. Ximeno, *Escritores del Reyno de Valencia*, t. 2, Valence, 1749, p. 143. — C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 868. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 2, Madrid, 1786, p. 329.

I. Rodríguez, *Santa Teresa y la espiritualidad española*, Madrid, 1972, p. 289-292. — P.M. Garrido, *Influjo de S. Juan de la Cruz entre sus hermanos, los carmelitas españoles*, dans *Carmelus*, t. 25, 1978, p. 161-165. — DS, t. 4, col. 1156-1157.

Pablo M. Garrido.

OLLIVIER (François, Jean-Marie; en religion : Marie-Joseph), frère prêcheur, 1835-1910. — Né à Saint-Malo le 18 février 1835, Ollivier fut ordonné prêtre à Rennes en décembre 1858 et nommé vicaire à Acigné. Le 10 janvier 1862, il reçoit l'habit dominicain à Flavigny (Côte-d'Or); profès en 1863, il acquiert assez rapidement un renom de prédicateur.

Il est ainsi amené à prêcher le Carême à Notre-Dame de Paris en 1871; dans le contexte de la défaite et du siège de la ville, il parle de *Nos malheurs, leurs causes, leur remède* (éd. Paris, 1872, 1897). Dans les années qui suivent, il fait divers voyages : ainsi en Hongrie, d'où il rapporte une série d'articles publiés dans le *Correspondant*, et à Smyrne où il séjourne en 1886-1887.

Ollivier est prieur du couvent dominicain d'Amiens (1891-1894). De nouveau prédicateur à Notre-Dame en 1897, il parle de *L'Église, sa raison d'être* (Paris, 1897; avec la retraite pascale sur l'étude de la doctrine révélée). Invité à faire l'éloge funèbre des 104 victimes du fameux incendie du Bazar de la charité, son discours (8 mai 1897) en présence des autorités de l'État fait scandale par la manière dont il présente la catastrophe comme une vengeance de Dieu punissant les crimes de la France. Ollivier sera prieur du couvent parisien de Saint-Jacques en 1900-1901. Il meurt à Levallois-Perret le 19 septembre 1910.

Ollivier a beaucoup prêché et publié; à côté de sermons de circonstance et d'oraisons funèbres, il donne des brochures hagiographiques et des biographies (sur les dominicains M.-D. Gironnet, Paris, 1885, H. Segonzac, 1887, B. Chocarne, 1900; sur le curé breton M. Huchet, 1888), une étude historique sur *Le grand béguinage de Gand* (1903); il collabore à l'*Année dominicaine*.

On retiendra surtout ses quatre ouvrages sur le Christ : *La Passion, essai historique* (Paris, 1891, 1895, 1902), *Les Amitiés de Jésus* (1895, 1899, 1904), *La vie cachée de Jésus* (1905; rééd. *De Bethléem à Nazareth*, s d) et *Les Paraboles, Étude sur la physionomie intellectuelle de N.S.J.C.* (1909). Ces ouvrages forment ensemble une sorte de « vie de Jésus »; ils sont rédigés pour un public cultivé. L'auteur utilise la science biblique commune de son époque, comble les silences des Écritures à l'aide de son imagination pieuse et de la vraisemblance, et n'hésite pas devant les accents apologétiques, voire polémiques. Mais son intention première est bien d'introduire à la connaissance de Jésus-Christ. Ces livres apparaissent aujourd'hui bien vieillis.

Catalogue général des livres imprimés de la B.N., t. 127, Paris, 1934, col. 111-119.

A.-M. Rouillon, *Le P. Ollivier*, Paris, 1911. — DTC, *Tables*, col. 3368-3369. — J.-P. Jossua, *Discours chrétiens et scandale du mal*, Paris, 1979, p. 128-142.

DS, t. 5, col. 1479-1482 (les dominicains au 19e s.).

André Duval.

OLMEDO (Lope de), hiéronymite, 1370-1433. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. Vie. — Lope de Olmedo, de son nom de famille Lope González de Cotes, comme le dit son testament, naquit à Olmedo (Valladolid) en 1370. On l'a dit frère de Vincent Ferrier et du prieur de la chartreuse de El Paular (cf. Francisco de San José, p. 235, 236), mais sans base suffisante (cf. Ildefonso M. Gómez, p. 416, note 24). Il s'adonna aux études et fut gradué *in utroque jure* à l'université de Pérouse (Italie), où il contracta une amitié intime et durable avec Odonne Colonna; celui-ci, devenu Pape sous le nom de Martin V, sera pour lui plus tard un bon appui pour l'établissement de sa congrégation. Ses études achevées, il fut d'abord un temps jurisconsulte à la cour papale d'Avignon sous le pontificat de Benoît XIII, puis ambassadeur de Ferdinand I d'Aragon, de Henri III et durant la minorité de Jean II, auprès de la Cour pontificale et de diverses cours italiennes.

En 1400 il entra au monastère de Nuestra Señora de Guadalupe (Cáceres, Espagne); en 1415, procureur du monastère, il assista au premier chapitre général de l'ordre des hiéronymites et il fut nommé l'un de ses huit définiteurs. Trois années plus tard, au troisième chapitre général, il fut élu général de l'ordre et prieur de Lupiana, les deux charges étant alors unies. Il fut réélu à celui de 1421, mais ne présidait déjà plus celui de 1425, car c'est vers ces années qu'il se détermina à entreprendre ce que l'on a appelé de façon incorrecte la réforme de l'ordre de Saint-Jérôme : ce qu'il avait en vue, ce n'était pas un retour à la primitive observance de son ordre qui n'avait encore que cinquante ans d'existence, mais bien de réaliser une structuration nouvelle, plus conforme selon lui à l'esprit de saint Jérôme. Il obtint en 1424 l'approbation de la congré-

gation des moines ermites de Saint-Jérôme et peu à peu il réalisa diverses fondations en Italie et en Espagne (cf. DS, t. 7, col. 451-462, surtout 454-455).

Nommé en 1429 administrateur apostolique de Séville, après trois ans il renonça à cette charge entre les mains d'Eugène IV et se retira au monastère de S. Alexis, sur l'Aventin (Rome), où il mourut le 13 avril 1433. Il fut enterré dans le chœur de l'église, où l'on conserve sa tombe et son gisant. Certains monastères, du moins dans sa congrégation, lui ont rendu le culte de bienheureux.

Lope de Olmedo fut considéré comme un personnage marquant de son temps pour son esprit, sa vertu et sa science. Il eut tendance à être rigoriste, notamment pour ce qui regarde la solitude, l'austérité et les pénitences.

2. Écrits. — 1) *Regula monachorum ex scriptis S. Hieronymi collecta*, PL 30, 318-392; publiée sous le titre de *Aureola ex floribus Sancti Hieronymi contexta*, Rome, vers 1485; on en conserve deux exemplaires à la Biblioth. de Huesca, I/A-21 et I/A-39. — 2) *Statuta ordinis monachorum heremitarum S. Hieronymi*, avec l'*Ordinario ordinis*... (exemplaire ms aux monastères de Yuste et de Guadalupe).

On lui attribue aussi les ouvrages suivants, restés manuscrits et que l'on signalait à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan : *Castigatio Sancti Lupi ad clericum monendum*; — *Vitae Patrum sive adhortationes contra octo principalia vitia*; — *Adhortationes seu homiliae ad perfectam vitae rationem*; — *Sententiae Patrum*; — *Sermones de sanctis ac de tempore*; — *Epilogus sancti Hieronymi*; ce dernier ouvrage est, semble-t-il, publié, sous le titre *Vida y muerte de San Jerónimo*, à Burgos en 1490, et à Saragosse en 1492 (cf. C. Haebler, *Bibliografía ibérica del siglo* XV, La Haye-Leipzig, 1903-1917, n. 678-682; G. M. Sánchez, *Bibliografía Zaragozana del siglo* XV, Madrid, 1908, n. 13; C. Baraut, *Obras completas de García Jiménez de Cisneros*, t. 2, Montserrat, 1966, p. 722). On conserve également le *Testamento* de Lope dans les Archives de Guadalupe.

José de Sigüenza † 1606, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, t. 1, Madrid, 1907, p. 292-293, 308-329. — Pio Rossi, *Lupo d'Olmeto il venerabile, libri cinque*, Plaisance, 1642 (trad. par Juan de San Jerónimo, *Vida del R. y V. P. Fr. Lope de Olmedo*..., Madrid, 1693). — Hermenegildo de San Pablo, *Origen y continuación de el Instituto y Religión Geronimiana*, Madrid, 1669. — Francisco de San José, *Historia Universal de la primitiva y milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*..., Madrid, 1743, p. 230-231, 235-239. — F.M. Nerini, *De templo et coenobio SS. Bonifacii et Alexii Historica Monumenta*, Rome, 1752. — Norberto Caymi, *Della vita del V. Lupo d'Olmeto, ristoratore dell' Antico ordine Girolamino*..., Bologne, 1754.

Isidoro Montiel, *Incunables de la Biblioteca de Huesca*, Madrid, 1949, n. 81-82. — Lorenzo Alcina, *Fr. Lope de Olmedo y su discutida obra monástica*, dans *Yermo*, t. 2, 1964, p. 29-57. — Guy Beaujouan, *La bibliothèque de l'école médicale du monastère de Guadalupe*..., Genève-Paris, 1966, p. 420-424. — Ildefonso M. Gómez, *Jerónimos y Cartujos*, dans *Studia Hieronymiana*, t. 2, p. 414-416. — *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1807.

DS, t. 4, col. 1123, 1128; t. 7, col. 451-462 *passim* (bibl.).

Ignacio de Madrid.

OLOT (Étienne d'), capucin, 1774-1828. Voir Étienne d'Olot, t. 4, col. 1516-1517.

OÑA (Pierre de), mercédaire, 1560-1626. — Né à Burgos, Pedro de Oña fit profession en 1577 au couvent de la Merci dans la même ville; il étudia la théologie aux universités de Salamanque et d'Alcalá. Il gouverna, entre autres couvents, celui de Conjo, à proximité de Saint-Jacques de Compostelle, et enseigna la théologie dans l'université de cette ville (1593). Il remplit aussi les fonctions de définiteur, d'électeur général, de secrétaire général et de provincial de Castille (1597). En 1601 il fut nommé et consacré évêque de Caracas (Venezuela); mais pour des raisons de santé et des difficultés pécuniaires, il ne put rejoindre son diocèse. Philippe III le présenta alors pour le siège de Gaëte, dans le royaume de Naples; préconisé au consistoire du 28 mars 1605, il prit la même année possession de son siège. Il gouverna son diocèse avec beaucoup d'autorité, y entreprit de grandes œuvres de charité et attira l'attention par ses sermons, non seulement à Naples, mais à Rome même où il demeura plusieurs années comme prélat de Curie. Il mourut à Gaëte en 1626 et fut enseveli dans la cathédrale.

Oña écrivit trois livres sur la philosophie : *Commentaria... super universam Aristotelis Logicam Magnam*... (Alcalá, 1588); *Super octo libros Aristotelis de physica*... (Alcalá, 1593 et 1598); *Dialecticae introductio, quam vulgo Summulas, seu Parva Logicalia, vocant, cum argumentis*... (Burgos, 1593; Palerme, 1621); adoptés comme texte officiel à Alcalá, ils assurèrent à leur auteur une grande renommée.

La *Primera parte de las postrimerias del hombre* (Madrid, 1603; Pampelune, 1608, 963 p. in-fol.) traite de la mort de l'âme, c'est-à-dire du péché et de ses conséquences; parmi elles, la mort corporelle; Oña y introduit divers autres traités, ainsi sur le péché originel, sur la prière — puissant remède contre le péché —, sur l'Immaculée Conception de Marie, etc. D'une écriture classique, élégante et ample, cet ouvrage a été retenu par l'Académie royale espagnole pour l'élaboration du *Diccionario de Autoridades de la Lengua Española*. L'exposé devait comporter quatre parties, une pour chacune des fins dernières; d'après ses biographes, l'auteur laissa manuscrites les trois autres parties : sur le Jugement, la Peine et la Récompense; elles ne nous sont pas parvenues.

N. Antonio, *Bibl. Hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788. — M. Martinez Añibarro y Rives, *Intento de un Diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, Madrid, 1889. — G. Placer, *Bibliografía Mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 451-455.

P. N. Pérez, *Los Obispos de la Orden de la Merced en América*, Santiago du Chili, 1929. — G. Vazquez Nuñez, *Mercedarios ilustres*, Madrid, 1966.

M. Solana, *Historia de la filosofía española en el siglo* XVI, t. 3, Madrid, 1940, p. 289-311. — V. Muñoz Delgado, *Las Súmulas de Lógica del Curso de filosofía de F. P. de Oña*, dans *Estudios*, t. 17, 1961, p. 411-436; *P. de Oña y el saber filosófico del siglo* XVI, t. 20, 1964, p. 355-376.

Dicc. de España, t. 3, 1973, p. 1809. — DS, t. 10, col. 1035.

Ricardo Sanlés.

ONCALA (Antoine), prêtre, 1484-1565. Voir Honcala, t. 7, col. 674-675.

ONCTION. — I. *Dans l'Écriture.* — II. *Chez les Pères.*

I. DANS L'ÉCRITURE

1. **Généralités.** — La place tenue par l'huile dans l'alimentation, la toilette et la médecine explique que les rites d'onction jouent un rôle important dans la vie

sociale et religieuse de l'ancien Orient. Il ne s'agit pas ici d'entreprendre une étude de religion comparée; néanmoins on ne peut expliquer les usages bibliques sans faire référence au monde ambiant. Nous y ferons donc allusion, mais notre tâche consiste avant tout à élucider la valeur religieuse de l'onction dans la Bible. Nous nous en tiendrons aux textes qui la mentionnent explicitement, sans nier pour autant la légitimité d'un emploi plus large en théologie systématique (comme chez M. J. Scheeben ou H. Mühlen).

Alors que l'onction peut être pratiquée avec d'autres corps gras que l'huile, la Bible ne connaît que l'onction d'huile d'olive, souvent aromatisée par des parfums. Arbre caractéristique des pays méditerranéens, au feuillage toujours vert, l'olivier est considéré comme le plus utile des arbres (*Juges* 9, 8-9) et son feuillage, comme en Grèce, est signe de paix (*Gen.* 8, 11). L'absence d'olives marque la malédiction de Dieu contre le pays (*Deut.* 28, 40); par contre une abondante récolte signifie la bénédiction (33, 24). Aliment de base (*Sir.* 39, 26), l'huile confère la force, comme en témoignent ces proverbes palestiniens : « L'huile est comme les clous du genou », « L'huile d'olive est le père du muscle » (cités par G. Dalman). Protégeant la peau contre les morsures du soleil, l'huile est utilisée comme cosmétique (*Éz.* 16, 9; *Amos* 6, 6; *Ruth* 3, 3; *Esther* 2, 12).

Pour honorer un hôte, on verse de l'huile parfumée sur sa tête (*Luc* 7, 46); le deuil ou la pénitence se marquent par l'absence de parfums (2 *Sam.* 12, 20; 14, 2; *Dan.* 10, 3; en sens contraire, *Mt.* 6, 17), car l'onguent est signe de joie (*Is.* 61, 3). De l'emploi médicinal de l'huile (*Luc* 10, 34) dérive l'onction des malades dont il est question en *Marc* 6, 13 et *Jacques* 5, 14. Enfin il existe une onction funéraire (*Marc* 16, 1 par.). Dans le monde gréco-romain, les athlètes s'oignaient d'huile avant les compétitions. Les Pères exploiteront ce symbolisme, mais il n'est pas attesté dans la Bible.

La variété des usages de l'huile d'onction assure au rite une base symbolique très large; dans tous les cas, la réalité de l'imprégnation s'impose. L'huile pénètre les corps sur lesquels elle est versée; de par sa nature, le rite marquera donc un effet durable.

Pour exprimer l'onction, le verbe le plus employé en hébreu est *mašaḥ*; on trouve aussi *suk* pour les emplois profanes. La même distinction se retrouve généralement dans la Septante, *aleiphein* s'employant pour les cosmétiques et *chriein* pour les rites religieux. Comme exceptions, signalons les emplois de *aleiphein* en *Gen.* 31, 13; *Ex.* 40, 15; *Nomb.* 3, 3. Des verbes *mašaḥ* et *chriein*, dérivent les adjectifs verbaux *mašiaḥ*, *christos*. A cause de l'usage fait par les chrétiens de *christos*, Aquila a privilégié l'emploi du verbe *aleiphein*, comme Origène en a justement fait la remarque (*In Joh.* XIII, 161, SC 222, p. 120).

L'onction peut avoir une portée *juridique*, comme l'a montré E. Kutsch. Au moment d'une transaction, acheteur et vendeur s'oignent d'huile pour montrer qu'ils sont libérés de leurs obligations respectives; à Ugarit, l'onction est un rite d'affranchissement pour les esclaves; en Assyrie et selon les lettres de Tell el-Amarna, c'est un rite de fiançailles, marquant que la jeune fille est libérée de la tutelle paternelle, au moment où la dot est versée par le prétendant.

L'onction d'*objets* destinés au culte a valeur de consécration. Selon un ancien usage, bien attesté en Canaan, Jacob oint la stèle de Béthel (*Gen.* 28, 18; 31, 13). Au point de départ, l'onction représentait une véritable offrande « alimentaire » à la divinité dont la pierre est le « reposoir ». Mais dans le contexte de *Gen.* 28, où l'idée d'engagement est si fortement mise en relief, on pensera avec A. de Pury à la coutume arabe d'oindre une stèle en cas de serment ou de vœu (*Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, t. 2, Paris, 1975, p. 416-419). Selon le code sacerdotal, l'onction avec l'huile consacrée (*chrisma hagion*), « mélange parfumé selon l'art du parfumeur » (*Ex.* 30, 25), sert à la consécration de l'autel des holocaustes (*Ex.* 29, 36), de la tente de réunion et de l'arche du témoignage (*Ex.* 30, 26; 40, 9s; *Lév.* 8, 11 etc.). Les liturgistes médiévaux feront grand cas de ces textes. D'un point de vue théologique seule l'onction des personnes présente une grande importance.

2. **Onction royale.** — Le caractère sacral de la royauté est une donnée commune dans tout l'ancien Orient. Des rites compliqués marquent l'intronisation du roi, qui a pour fonction de servir de médiateur entre la divinité et le peuple.

L'onction fait partie du rituel hittite, et selon toute vraisemblance de l'assyrien; on discute sur l'existence d'un rite d'onction pour le Pharaon. Par contre, en Égypte, l'onction est bien attestée comme rite d'investiture des hauts fonctionnaires de la couronne ou des vassaux du Pharaon. Selon H. Bonnet, « l'huile qui vient de l'Horus-roi transmettait à l'oint la force qu'il était appelé par le roi lui-même à exercer en son nom et comme son représentant ». En raison de l'onction, le roi vassal estimait pouvoir compter sur la protection de son suzerain, comme on le voit par cette lettre où le roi de Nuhassé déclare : « Celui que le roi d'Égypte a fait roi et sur la tête duquel il a mis l'huile, personne ne doit le renverser... » (Lettre 51 de Tell el-Amarna). L'apologue satirique des arbres qui demandent un roi (*Juges* 9, 7-15) confirme l'ancienneté du sacre des rois en Canaan.

Dans l'ancien Testament, il est question de l'onction principalement dans les récits relatifs à l'établissement de la royauté, avec Saül et David. Le texte actuel combine plusieurs traditions, les unes favorables à l'établissement de la monarchie, les autres opposées en raison de l'autorité exclusive de Yahvé sur son peuple (1 *Sam.* 8, 7; voir, récemment, P. Gibert, *La Bible à la naissance de l'histoire*, Paris, 1979, dont tous ne partageront pas nécessairement les hypothèses critiques).

Sur le plan de la théologie biblique, qui est le nôtre, il importe avant tout de relever les représentations qui s'attachent au rite de l'onction. D'un point de vue historique, le rôle des anciens dans le choix et l'onction du roi est certain. D'après 2 *Sam.* 2, 4 et 5, 3, ce sont eux qui oignent David comme roi à Hébron (cf. 1 *Chron.* 11, 3; pour Salomon, le Chroniqueur précise « au nom de Yahvé », *ibidem*, 29, 22). Les traditions prophétiques mettent au contraire en avant Samuel, le faiseur de rois (ainsi pour Saül, 1 *Sam.* 9, 16; pour David, 1 *Sam.* 16, 1-13). Par là apparaît que Dieu choisit l'homme « selon son cœur » (1 *Sam.* 13, 14). Le prophète Natan jouera un grand rôle pour assurer la royauté à Salomon (1 *Rois* 1, 39 svv). Plus tard, dans le royaume du Nord, sous l'injonction d'Élie, Élisée enverra l'un de ses disciples pour sacrer Jéhu comme roi d'Israël (2 *Rois* 9). A la suite de la prophétie de Natan qui consacra le principe dynastique à Jérusalem (2 *Sam.* 7), les rites du couronnement se stabilisèrent (voir R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, p. 158-176). Au prêtre revenait la charge de verser l'huile de consécration sur la tête du souverain (cf. 1 *Rois* 1, 39; 2 *Rois* 11, 12), tandis qu'un prophète devait prononcer l'oracle d'adoption : « Tu es mon fils : moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (*Ps.* 2, 7).

Par ce rite d'investiture, le roi devient le « Meshiah Yahvé » (LXX : *christos kuriou*, 30 fois; ainsi 1 *Sam.* 24, 7.11; 26, 9.11 etc.; *Lam.* 4, 20; sur ce texte, voir DS, t. 9, col. 163). De ce fait, il appartient à Dieu d'une manière toute spéciale, puisque les textes n'hésitent pas à lui donner le titre de « fils de Dieu » (2 *Sam.* 7, 14; *Ps.* 2, 7), malgré l'opposition traditionnelle contre toute déification du souverain, telle qu'elle existait en Égypte. Appartenant à Dieu, le roi est « inviolable »; on sait l'émoi de David quand la vie de Saül est entre ses mains (1 *Sam.* 24, 6; 26, 9; cf. 2 *Sam* 1, 14). Maudire l'Oint de Yahvé est un crime passible de mort (2 *Sam.* 19, 22).

« Vassal de Yahvé » (R. de Vaux), le roi bénéficie de la force de Dieu pour remplir sa mission (cf. *Ps.* 89, 21-22). C'est ce que soulignent les vieux récits relatifs à Saül et David, où l'on voit comment l'Oint du Seigneur mène la guerre contre les ennemis d'Israël, ainsi que l'avaient fait les Juges. L'assistance de Dieu est marquée principalement par le don de l'Esprit.

Les représentations en sont diverses : tel texte montre Saül participer aux danses tournoyantes des fils de prophètes (1 *Sam.* 10, 9-12), comme signe de son élection. Selon une autre tradition, l'Esprit fondit sur Saül pour mener la guerre contre les Ammonites (1 *Sam.* 11, 6; cf. *Juges* 3, 10; 6, 34; 11, 29). L'éloignement de l'Esprit de Yahvé marque le rejet de Saül (1 *Sam.* 16, 14), alors que David, sacré secrètement à Bethléem, bénéficie de son aide (1 *Sam.* 16, 13; cf. 18 : Yahvé est avec lui). Chef de guerre, David apparaît aussi dans la tradition comme l'initiateur de la psalmodie et le grand maître de la liturgie (voir 1 *Chron.* 25; *Sir.* 47, 8-10). Lui-même, dans son dernier cantique, avait fait état de son inspiration : « L'esprit du Seigneur parle par moi, et sa parole est sur ma langue » (2 *Sam.* 23, 2). Ce développement tiendra beaucoup de place dans la compréhension néotestamentaire de la figure de David.

Le lien entre l'onction et l'Esprit a été magnifiquement mis en lumière par Isaïe. Malgré l'indignité d'un Achaz ou l'imprudence d'un Ézéchias, le prophète s'est toujours appuyé sur l'oracle de Natan dans ses prophéties. L'oracle du ch. 11 détaille les dons de l'Esprit sur l'Oint attendu dans l'avenir : « Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur, esprit de sagesse et de discernement, esprit de conseil et de vaillance, esprit de connaissance et de crainte du Seigneur » (*Is.* 11, 2). Selon la traduction habituelle, le v. 3a apparaît comme une redondance : « Et il lui inspirera la crainte du Seigneur » (trad. de la T.O.B.). H. Cazelles propose une autre interprétation qui s'accorde mieux avec le mouvement du texte : « Il (le roi) fait respirer dans la crainte du Seigneur ». Ainsi est introduite la description de l'activité judiciaire et gouvernementale de l'Oint du Seigneur qui crée dans le pays une ambiance de vie « spirituelle » dans la crainte de Dieu et le respect du prochain. C'est alors que tout le pays sera rempli de la connaissance du Seigneur (H. Cazelles, *L'Esprit Saint dans l'Ancien Testament*, dans *Les quatre Fleuves*, n. 9, 1979, p. 15-16).

Ce texte d'*Isaïe* 11 exercera une très grande influence; on en retrouve l'écho en *Is.* 42, 1 : l'Esprit du Seigneur repose sur le Serviteur, appelé à une mission à la fois royale et prophétique (cf. H. Cazelles, *Le Messianisme de la Bible*, Tournai, 1978, p. 147). Le Judaïsme développera ses vues sur le messianisme principalement à partir d'*Is.* 11, 1-10; 49, 1-9, et du *Ps.* 2, comme l'a montré M.-A. Chevallier (*L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris, 1958). Nous en retrouverons l'écho dans le nouveau Testament.

Les Psaumes royaux ont souvent pour arrière-plan les cérémonies du sacre. Ils seront repris après l'exil, pour rappeler à Dieu ses promesses en faveur de David que lui-même avait oint de son huile sainte (*Ps.* 89, 21; cf. 132). L'épithalame royal, dont l'épître aux Hébreux fera une application christologique (1, 9), parle d'huile d'allégresse (*Ps.* 45, 8). Chantés comme des cantiques d'espérance, ces Psaumes célèbrent ainsi à l'avance la justice du règne messianique (*Ps.* 72). Le genre se perpétue, comme l'atteste le *Ps.* 151 de la LXX, dont on connaît une version syriaque (cf. M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân*, Paris, 1962, p. 301-302) : « Dieu a envoyé son messager (*aggelos*), déclare David, il m'a pris du troupeau de mon père et il m'a oint de l'huile de l'onction » (v.7). Cette scène de l'onction de David, choisi, lui le plus petit, d'entre tous ses frères, était très populaire, comme l'atteste l'une des fresques de la synagogue de Doura-Europos. Provenant du milieu pharisien, les Psaumes de Salomon (après la prise de Jérusalem par Pompée, 63 av. J.-C.) attestent le lien entre le messianisme royal et la prophétie d'Isaïe 11 : on attend du « Christ du Seigneur » (*Ps. Sal.* 18, 8) qu'il soit « rendu puissant par l'Esprit Saint et sage par son conseil plein d'intelligence, avec force et justice » (*Ps. Sal.* 17, 42; cf. 18, 8; voir P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Tournai-Paris, 1978, p. 94-103).

Les Pères ont donné beaucoup d'importance au texte de *Daniel* 9, 24, relatif à l'onction du Saint des Saints (Théodotion : « *chrisai hagion hagiôn* »; Vulgate : « ut ungatur Sanctus Sanctorum »; plus récente que Théodotion, la traduction dite de la Septante emploie le verbe *euphranai*). Les exégètes modernes s'accordent à rapporter le texte de Daniel à la purification du Temple (164 av. J.-C.), après la profanation du sanctuaire par Antiochus Épiphane. Les Pères par contre y voyaient, au terme des soixante-dix semaines d'années, l'onction du Christ (relevé des textes dans le commentaire de J. Linder, Paris, 1939, p. 388 svv, qui défend lui-même cette interprétation).

3. **Onction prophétique.** — De façon métaphorique, il est question à plusieurs reprises de l'onction d'un prophète. Ainsi Élie reçoit-il l'ordre d'oindre Élisée (1 *Rois* 19, 16); mais le récit proprement dit ne connaît d'autre rite d'investiture que le don du manteau (19, 19; cf. 2 *Rois* 2, 13), qui exprime la transmission d'un pouvoir, la communication personnelle d'une charge. L'emploi du verbe *mašaḥ* en ce contexte s'explique aisément par l'importance donnée à l'Esprit dans les cycles d'Élie et d'Élisée. Sur ce point il y a une différence appréciable entre les cercles prophétiques du royaume du Nord et la théologie de Jérusalem, centrée sur la relation entre l'Esprit et le roi en raison de l'onction.

Une onction prophétique se trouve mentionnée dans le célèbre texte d'*Isaïe* 61, que Jésus lira à la synagogue de Nazareth : « L'Esprit de Yahvé est sur moi, parce qu'il m'a *oint* pour porter la bonne nouvelle aux humbles. Il m'a envoyé pour panser ceux qui ont le cœur brisé, proclamer aux captifs la libération, ... pour annoncer une année de faveur de Yahvé, jour de vengeance de notre Dieu ... ».

Selon H. Cazelles (*Le Messianisme*, p. 156-157), ce texte reprend des thèmes monarchiques, mais avec des modifications significatives reflétant la place tenue à cette époque par le grand-prêtre, Oint du Seigneur. « C'est donc un messianisme sacerdotal qui porte l'espérance du peuple pour lui conférer joie, libération, réconfort et justice. Dans ce temps de détresse

où tout est à refaire, l'onction du grand prêtre est porteuse de l'avenir radieux promis à la cité et au peuple en fonction de « leur alliance... » (p. 157).

La tradition juive accentuera la portée prophétique du texte, en traduisant « l'Esprit de Yahvé » par « l'Esprit de prophétie qui vient de devant le Seigneur » (*Targum*, éd. J. F. Stenning, p. 202). L'auteur des *Hymnes* de Qumrân s'applique ce texte, mais sans mentionner l'onction (1QH XVIII, 14). Selon un autre document, malheureusement très mutilé, il s'agit de Melchisédech, conçu comme Messie sacerdotal et Juge eschatologique, menant le combat contre Bélial (cf. J. T. Milik, *Milki-ṣedeq et Milki-resha dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, dans *Journal of Jewish Studies*, t. 23, 1972, p. 95-144).

Notons enfin les emplois métaphoriques, selon lesquels les patriarches (*Ps.* 105, 15 = 1 *Chron.* 16, 22) et les prophètes (à Qumrân, 1QM 11, 7; CD 2, 12; 6, 1) sont présentés comme « oints ».

4. **Onction sacerdotale.** — Le livre de l'Exode comprend de longs développements sur les rites d'investiture d'Aaron et de ses fils (*Ex.* 29; 40, 12-15; *Lév.* 8, 12; 16, 32; cf. *Nomb.* 8-10); on y relève l'onction (*Ex.* 29, 7; cf. *Ps.* 133, 2 : l'huile qui descend sur la barbe d'Aaron), jusque là considérée comme un rite royal. La critique documentaire a reconnu depuis longtemps la date tardive de ces textes. A cause de l'indication de *Lév.* 21, 10 (Loi de sainteté, antérieure à l'exil), on peut supposer que le rite de consécration par l'huile est assez ancien, mais le rôle quasi royal du grand-prêtre ne s'est développé qu'avec la reconstruction du second Temple, quand, soumis à un pouvoir étranger, les Judéens ont reconnu dans le grand-prêtre leur seul représentant devant Dieu et devant les hommes.

Selon l'interprétation de H. Cazelles, rapportée ci-dessus, le texte d'*Is.* 61, 1 constitue un précieux relais. Au moment de la reconstruction du Temple (entre 520 et 515), Zacharie encourage le peuple en présentant le gouverneur Zorobabel, d'ascendance davidique, et le grand-prêtre Josué comme les deux « oints », placés de chaque côté du chandelier d'or qui symbolise la présence du Seigneur au milieu de son peuple (*Zach.* 4, 14). On rapprochera cette vision de la mention de l'Esprit de Dieu comme gage de restauration (*Zach.* 4, 6). Conformément aux promesses d'Ézéchiel (36 et 37), les rapatriés de Babylone comptaient donc sur une action puissante de l'Esprit saint pour faire revivre les ossements desséchés (37) et transformer les cœurs (36, 27). Selon Zacharie, cette communication de l'Esprit doit s'accomplir en priorité sur les deux « oints », qui doivent dans une alliance de paix (6, 13) se tenir devant le Maître de toute la terre (4, 14) pour le salut du peuple.

La disparition mystérieuse de Zorobabel mit fin aux espoirs de restauration monarchique. Le grand-prêtre, ayant seul accès au Saint des Saints, apparaît alors comme le seul médiateur de salut. On comprend alors l'importance donnée aux ornements sacerdotaux, héritiers pour une part des insignes royaux (voir la note b de la T.O.B. sur *Ex.* 28, 36). La composition du saint chrême est longuement décrite (*Ex.* 30, 22-33; 37, 29; sur les amplifications dans le judaïsme, voir notre art. *Parfums*, DBS, t. 6, col. 1323-1324); il confère le sacerdoce à jamais. A la différence des textes prophétiques cités ci-dessus, le courant sacerdotal ne fait aucune mention de l'Esprit à propos du grand-prêtre, oint du Seigneur : la stabilité de l'Alliance est assurée par l'enseignement de la Torah, dont les prêtres ont la charge (*Mal.* 2, 7), et l'accomplissement des sacrifices. Selon les textes les plus tardifs (*Ex.* 30, 30; 40, 15; *Lév.* 7, 35-38; 10, 7; *Nomb.* 3, 3), tous les prêtres auraient été oints, mais on n'a pas d'attestation positive sur l'extension réelle de ce privilège. Relevons enfin une formule de la Septante, intéressante pour les liturgistes : le chrême est qualifié comme chrême du sacerdoce (*chrisma hierateias*, *Ex.* 40, 15). Enfin il est sévèrement interdit d'oindre un laïc comme prêtre (*Ex.* 30, 32-33).

Le Siracide témoigne du prestige entourant l'Oint sacerdotal avant la grande crise des temps maccabéens (*Sir.* 50). A la liturgie du grand-prêtre correspond invisiblement la liturgie de la Sagesse divine, qui réside au Temple : « Dans la Demeure Sainte j'ai officié en sa présence, et c'est ainsi qu'en Sion je me suis fixée » (24, 10). La Sagesse exhale tous les parfums qui sont brûlés sur l'autel des parfums (24, 15) et invite les fidèles à se nourrir de ses enseignements qui ne sont autres que ceux de la Loi de Moïse (24, 23).

Ces développements prendront encore plus d'ampleur chez Philon qui développe longuement le parallèle entre la figure du Logos divin et celle d'Aaron. L'onction sacerdotale est mise en relation avec la lumière de la Loi dans le *De Fuga* : « La tête (du grand-prêtre) a été ointe d'huile, en d'autres termes, sa faculté maîtresse brille d'une lumière éclatante, de sorte qu'il est jugé digne de porter les vêtements » (*Œuvres* de Philon, t. 17, n. 110). Leur somptuosité représente le cosmos entier, dont le grand-prêtre exprime la louange au Créateur.

La figure des « deux oints » de *Zach.* 4, 14 se retrouvera dans le messianisme des *Testaments des* XII *Patriarches* qui subordonnent le Messie de Juda au Grand-prêtre fils de Lévi (cf. P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Tournai, 1978, p. 77-85). On retrouve un point de vue analogue dans plusieurs textes de Qumrân (p. 61-77). Après une phase caractérisée par l'attente du Prophète et de deux oints (sacerdotal et laïc), une simplification regroupe sous la figure de l'Oint d'Aaron et d'Israël l'espérance de l'avenir, dominée par des perspectives sacerdotales.

On retrouvera l'idée d'une double appartenance du Christ aux tribus de Juda et de Lévi chez Hippolyte de Rome (cf. L. Mariès, *Le Messie issu de Lévi, chez Hippolyte de Rome*, RSR, t. 39 = *Mélanges J. Lebreton*, t. 1, 1951, p. 381-396).

5. **L'onction du Christ.** — En dépit des réserves que Jésus avait opposées aux conceptions messianiques traditionnelles, les apôtres après Pâques privilégieront le titre de *Mašiaḥ*, *Christos*, à tel point que les disciples de Jésus recevront à Antioche le sobriquet de *Christianoi* (*Actes* 11, 26) et que chez Paul *ho Christos* tendra à devenir un nom propre. Pour des lecteurs de la Bible grecque, le mot lui-même évoquait notamment les récits consacrés à David ou les psaumes relatifs à la royauté future du *Christos Kyriou*. Les textes que nous étudierons s'inscrivent souvent sur cet arrière-plan.

Selon le discours de Pierre, le jour de Pentecôte, Dieu par la résurrection a constitué Jésus « Christ et Seigneur » (*Actes* 2, 36). Cette proclamation se relie à la citation du Psaume royal 110, qui tint une telle place dans la christologie primitive (M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110 : 1 dans le Nouveau Testament*, Paris, 1978). La session à la droite de Dieu exprime la pleine

participation de Jésus au pouvoir de Dieu (*Actes* 2, 34) jusqu'à l'heure de la soumission totale des ennemis (voir 1 *Cor.* 15, 24-26). L'exaltation céleste de Jésus peut aussi être considérée comme l'accomplissement de la promesse faite à l'Oint du Seigneur : « Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (*Ps.* 2, 7 cité en *Actes* 13, 33). Expression de la théologie de l'exaltation du Christ ressuscité, le discours de Pentecôte a en propre de relier étroitement le don de l'Esprit à la session du Christ à la droite du Père. Comme l'a démontré M. Gourgues (*op. cit.*, p. 164-169), il faut traduire le v.33 : exalté *à* la droite de Dieu (et non *par* la droite de Dieu). C'est en tant que partageant pleinement les prérogatives de Dieu, que Jésus dispose maintenant de l'Esprit et qu'il l'envoie sur ses disciples. Luc interprète l'événement de Pentecôte comme ce « baptême dans l'Esprit » (*Actes* 1, 5) annoncé par Jean Baptiste. Constitué « Fils de Dieu en puissance par l'Esprit de sainteté lors de la résurrection d'entre les morts » (cf. *Rom.* 1, 4), Jésus a donc reçu en plénitude l'onction de l'Esprit saint et c'est à ce titre qu'il communique l'Esprit. Ainsi se trouve réalisée, par la résurrection, la prophétie d'*Is.* 11 (*supra*, col. 791) : non seulement l'Esprit repose sur le rejeton de Jessé avec la plénitude de ses dons, mais de la personne du Messie il se répand sur ceux qui invoquent son Nom pour être sauvés (cf. *Actes* 2, 38; 3, 16; 4, 12 par allusion à *Joël* 3, 5; voir l'art. *Nom, supra*, col. 404-406).

De cette christologie archaïque de l'exaltation pascale, on trouve un écho dans l'Épître aux Hébreux citant le Psaume 45, dans un ensemble consacré à l'intronisation céleste de Jésus comme Fils (voir A. Vanhoye, *Situation du Christ. Hébreux 1 et 2*, Paris, 1969, p. 188-195). L'onction avec l'huile d'allégresse, dont il est question au *Ps.* 45, 7-8 (cité en *Hébr.* 1, 9), se réalise au moment où Jésus est introduit comme premier-né dans le monde (voir la note o de la T.O.B.) : à l'opposé de ceux qui interprètent le texte comme visant le moment de l'Incarnation ou le retour final du Christ à la fin du monde, le contexte exige de le rapporter à la glorification pascale de Jésus (cf. *Éph.* 1, 20-21; *Phil.* 2,9-10). L'huile d'allégresse figure ainsi l'intervention de l'Esprit qui établit Jésus dans l'état d'accomplissement (*Hébr.* 2, 10; 5, 7-9; 7, 28) et fait de son humanité un *pneuma zôopoioun* (1 *Cor.* 15, 45), un être spirituel rayonnant la vie, parce que totalement investi de l'Esprit de résurrection et de sainteté. L'onction constitue ainsi la contre-partie pour Jésus du rude apprentissage de l'obéissance, qu'il a fait en acceptant la mort de la croix (5, 8), et manifeste sa supériorité sur « ses compagnons », non les anges, mais les hommes appelés à partager sa gloire.

L'onction dont parle l'épître aux Hébreux se rattache donc au messianisme royal, comme en témoignent les citations des *Ps.* 2 et 110 dans ce même contexte (1, 5 et 13). Comme le reste de l'épître est consacré à mettre en valeur le sacerdoce de Jésus selon l'ordre de Melchisédech, on pourrait être tenté de penser aussi à une onction sacerdotale : telle est l'hypothèse de J.R. Villalon (cité *infra*, p. 275-277), rapprochant *Hébr.* 1, 8 du passage relatif à l'offrande faite par le Christ de son propre sacrifice « par l'esprit éternel » (9, 14). Les deux contextes nous apparaissent trop différents pour légitimer ce rapprochement; on ne saurait donc parler d'onction sacerdotale dans l'épître aux Hébreux, mais seulement d'onction royale.

Luc est le seul évangéliste à avoir mentionné explicitement l'onction du Christ (*Luc* 4, 18; *Actes* 4, 27; 10, 38). Selon la parole de Pierre au centurion Corneille, « à Jésus de Nazareth, Dieu a conféré l'onction d'Esprit saint et de puissance » (*echrisen auton ho Theos pneumati hagiô kai dunamei* ; *Actes* 10, 38). La référence au baptême est certaine; on notera par ailleurs le parallèle entre Esprit saint et Puissance, caractéristique de la théologie de Luc (cf. 1, 15.17.35). C'est ainsi qu'après avoir reçu l'Esprit en son baptême Jésus revint en Galilée avec la puissance de l'Esprit (*Luc* 4, 14). La force de l'Esprit se manifeste ainsi dans les miracles de guérison qu'il opère et les exorcismes, signes de la venue du Règne de Dieu (*Actes* 10, 38; cf. *Luc* 11, 20 où le « doigt de Dieu » remplace l'Esprit de Dieu du logion parallèle de *Mt.* 12, 28).

Comment qualifier l'onction reçue par Jésus lors de son baptême? Est-elle prophétique, selon la thèse d'I. de la Potterie, ou royale selon celle de J. R. Villalon? Tout dépend de la teneur de *Luc* 3, 21. La leçon la plus courante, adoptée par I. de la Potterie, fait suivre la déclaration de filiation par une allusion à *Is.* 42, 1 : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me suis complu ». En faveur de la leçon dite « occidentale » : « Tu es mon fils bien-aimé, aujourd'hui je t'ai engendré (*egô sèmeron gegennèka se*) », il ne manque pas de bons arguments (L. Legrand, *L'arrière-plan néotestamentaire de Luc, 1 35*, dans *Revue biblique*, t. 70, 1963, p. 161-192, spécialement 166-168; A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, Paris, 1978, p. 216-218 et 273). Selon la première interprétation, l'onction du baptême est à expliquer par la citation d'*Is.* 61 faite à Nazareth et il s'agit d'une onction prophétique. « A la théophanie du Jourdain, Jésus est désigné comme le prophète qui va annoncer la bonne nouvelle, comme le Serviteur de Yahvé, comme le Fils même de Dieu » (La Potterie, p. 239). Selon la seconde lecture du texte, la citation du *Ps.* 2 donne une portée messianique et royale à l'investiture baptismale. Ce sens s'harmonise bien avec le contexte, puisque le peuple se demandait si Jean Baptiste n'était pas le Messie (*Luc* 3, 15). La voix divine apporte la réponse. L'association habituelle dans l'ancien Testament entre l'onction royale et le don de l'Esprit s'harmonise bien avec cette conception. Il n'y a pas à objecter qu'ailleurs Luc associe la déclaration de filiation divine avec la résurrection (*Actes* 13, 33). Luc ne se préoccupe pas du moment où Jésus possède le titre messianique de Fils de Dieu, — puisque déjà dans la scène de l'annonciation, qui a valeur de préface christologique à son œuvre, Luc nous présente l'Esprit saint comme agent de l'incarnation (1, 35). On notera l'arrière-plan royal de la première partie de l'annonce : l'enfant à naître doit régner pour toujours sur le trône de David, son père (1, 32-33). Et pourtant il sera bien plus que fils de David : par l'intervention créatrice de l'Esprit saint il sera dès sa conception « Fils de Dieu » (1, 35).

En dépassant la lettre du texte, on pourrait dire que l'onction de l'Esprit consacre Jésus dans son rôle messianique et dans sa filiation divine. Luc pourtant ne développe pas ce thème. Il s'intéresse à la manifestation progressive de la dignité de Jésus : investi à son baptême de la force de l'Esprit (3, 21 et *Actes* 4, 26; 10, 38), il est manifesté comme Christ dans sa résurrection (*Actes* 2, 38) et reviendra comme tel à la fin des temps (*Actes* 1, 11).

La valeur du baptême comme investiture messianique apparaît encore chez Justin qui relate l'attente chez les Juifs d'une onction du Messie par Élie (*Dialogue avec Tryphon* 8 et 49). Une addition judéo-chrétienne au *Testament de Juda* fait aussi allusion au baptême de Jésus : « Les cieux s'ouvriront sur lui

qui est le Christ, pour déverser l'Esprit comme bénédiction du Père saint, et lui-même déversera sur vous l'Esprit de grâce. Et vous deviendrez pour lui des fils en vérité... Celui-ci est le Surgeon du Dieu tout-puissant et la Source qui procure la vie à tous » (T. Juda 24, 2-4; trad. P. Grelot).

En s'appliquant le texte d'*Is.* 61, 1-3, Jésus se place dans la lignée prophétique : « L'Esprit du Seigneur m'a oint », apportant la bonne nouvelle du salut (voir J. Dupont, *Les Béatitudes*, t. 2, Paris, 1969, p. 129-139). Cet aspect de la christologie de Luc mérite d'être souligné; il domine particulièrement dans la partie antérieure à la montée vers Jérusalem. Jésus est le grand prophète que Dieu a envoyé pour visiter son peuple (*Luc* 7, 16), dont les actes surpassent ceux d'Élie (sur ce point, voir A. George, *loc. cit.*, p. 78-80). Il est le « Serviteur », dont la mission doit s'étendre un jour jusqu'aux extrémités de la terre. Ce titre de « serviteur » lui est donné expressément par la première communauté qui relit le *Ps.* 2 en en faisant l'application à la passion et à la résurrection : « Ils se sont vraiment assemblés en cette ville, Hérode et Ponce Pilate, avec *les nations et les peuples* d'Israël, *contre* Jésus, ton saint serviteur que tu avais *oint* » (*ton hagion paida Ièsoun, hon echrisas*, *Actes* 4, 27).

En fin de compte, la frontière est-elle absolument tranchée entre onction « royale » et onction « prophétique »? Il convient de se rappeler la place prise par David dans la piété juive : non plus le David dont les livres de Samuel et des Rois ne cachent pas les fautes, mais le David idéalisé du livre des Chroniques, type du Messie, roi et prophète. N'est-ce pas sous l'influence de l'Esprit saint qu'il a prononcé le *Ps.* 110 (*Marc* 12, 36), constamment utilisé pour proclamer la seigneurie du Christ (cf. *Actes* 2, 36)? Luc lui-même a présenté David comme « prophète » (2, 30; cf. 2 *Sam.* 23, 1-2). La typologie davidique permettait donc de réunir en la personne de Jésus l'onction royale et l'onction prophétique. Rien par contre ne permet de parler d'une onction sacerdotale (contre l'interprétation de saint Éphrem, *Commentaire sur le Diatessaron* IV, 3, SC 121, 1966, p. 94).

6. **L'onction des fidèles.** — 1° D'APRÈS S. PAUL. — Le verbe *chriein* n'apparaît qu'une fois chez Paul, dans un passage difficile, dont nous donnons la traduction d'après la nouvelle édition de la Bible de Jérusalem (B. J.), plus fidèle ici que la T.O.B. : « Celui qui nous affermit (*bebaiôn*) avec vous dans le Christ et qui nous a donné l'onction (*chrisas*. La T.O.B. traduit : qui nous donne l'onction, comme s'il s'agissait d'un participe présent), c'est Dieu, Lui qui nous a aussi marqués d'un sceau (*sphragisamenos*) et a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit » (2 *Cor.* 1, 21-22).

L'emploi des deux images de l'onction et du sceau ne permet pas de penser à la confirmation (E. B. Allo juge possible cette exégèse « classique »; cf. Cornelius a Lapide), en raison de l'apparition bien postérieure de l'onction post-baptismale (fin du 2e siècle). Au terme d'une comparaison serrée de ce texte avec *Éph.* 1, 13 où l'on trouve le verbe *sphragizein* et le mot *arrabôn* (gage) pour déterminer le rôle de l'Esprit saint, I. de la Potterie voit dans l'onction de 2 *Cor.* 1, 21 « l'action de Dieu suscitant la foi dans le cœur de ceux qui entendent la parole de vérité » (*La vie selon l'Esprit*, p. 120); il propose une exégèse analogue pour 1 *Jean* 2, 20.27 dont nous reparlerons plus loin. Le caractère séduisant de l'interprétation de La Potterie vient de ce qu'il donne une exégèse unitaire aux divers textes néotestamentaires relatifs à l'onction, mais n'en est-ce pas aussi le point faible? Il nous semble que les différences de contexte en 2 *Cor.* 1 et *Éph.* 1, 13 ne sont pas assez prises en compte. Loin de se ranger parmi ses lecteurs, Paul oppose l'onction qu'il a reçue en propre à l'action de Dieu sur lui et la communauté (« Celui qui *nous* affermit avec *vous* »).

D'ordinaire on voit dans le sceau et l'onction de 2 *Cor.* 1, 21 soit le don de l'Esprit, avec une allusion possible aux rites de l'initiation chrétienne, soit la consécration au ministère apostolique (cf. note h de la B.J.).

A la suite d'E. Dinkler, J. R. Villalon a longuement développé l'interprétation baptismale du texte (*op. cit.*, p. 78-129). Il remarque justement que, à la différence du verbe affermir (*bebaiôn*) qui, au présent, vise une action continue de Dieu (cf. « Dieu est fidèle », de 1 *Cor.* 1, 9; 10, 13; 2 *Cor.* 1, 18; 1 *Thess.* 5, 24), les trois participes à l'aoriste doivent correspondre à un acte ponctuel et qu'il faut les expliquer les uns par les autres. Déjà chez Hermas (*Sim.* IX, 16, 3.5) le baptême reçoit le nom de *sphragis* et l'idée pourrait remonter à l'*Apocalypse* avec la mention des 144 000 marqués d'un sceau (7). Comme le baptême a pour effet de conférer l'Esprit, gage de vie éternelle, la lecture sacramentelle de 2 *Cor.* 1, 21-22 est tentante.

Elle ne nous semble pourtant pas tenir compte du contexte. Répondant aux accusations d'inconstance qui sont portées contre lui, Paul fait appel à la fidélité de Dieu à ses promesses, voulant dire que son message et sa conduite reflètent la constance de Dieu (2 *Cor.* 1, 17-20). Le v.21 en fournit la preuve : « Dieu *nous* affermit avec *vous*, Lui qui *nous* a oints... ». L'interprétation doit respecter l'opposition nous-vous : en affermissant l'apôtre, Dieu donne une garantie à la communauté. Or cet affermissement dépend d'un acte initial, caractérisé comme une onction et l'impression d'un sceau. Paul se réfère ici à sa propre vocation, comme il le fera de façon plus claire en 2 *Cor.* 4, 6. L'impression du sceau correspond alors à la mise à part (*aphorizein*), par laquelle Paul caractérise son appel à l'apostolat en *Gal.* 1, 15. L'onction représente le don de l'Esprit, qui habilite l'apôtre à être ministre de la nouvelle alliance (2 *Cor.* 3, 6). De ce fait, Paul comparerait son appel à l'onction du Serviteur chargé d'apporter l'Évangile (*Is.* 61, 1-3). Cette hypothèse est en harmonie avec les autres passages où Paul s'inspire des Poèmes du Serviteur pour caractériser sa mission (ainsi *Gal.* 1, 15 s'inspire d'*Is.* 49, 1 et de *Jér.* 1, 6; 2 *Cor.* 4, 6 fait allusion à *Is.* 49, 6.9; 2 *Cor.* 6, 2 cite *Is.* 49, 8).

En faveur de cette interprétation, on citera 2 *Cor.* 2, 11-12, où Paul emploie l'image des parfums pour rendre compte de sa mission : « Nous sommes pour Dieu la bonne odeur du Christ », odeur de vie pour ceux qui se sauvent, odeur de mort pour ceux qui refusent d'entendre le message (cf. art. *Parfums*, DBS, t. 6, col. 1328-1330). Oint par l'Esprit comme apôtre des nations, Paul a donc à cœur de s'acquitter en tous lieux de sa responsabilité de « prophète messianique ». En raison du « nous » apostolique, où en 2 *Cor.* 1, 1 Paul s'associe à Timothée, le texte relatif à l'onction apostolique est susceptible d'une extension légitime aux ministres de l'Évangile, mais il ne vise pas par lui-même, à la différence d'*Éph.* 1, 13 (emploi de *sphragizein*, mais non de *chriein*), l'initiation chrétienne.

A comparer avec L. Cerfaux, *Saint Paul et le « serviteur de Dieu » d'Isaïe*, dans *Recueil*, t. 2, p. 439-454; — A.-M. Denis, *L'Apôtre Paul « prophète messianique » des Gentils. Étude thématique de 1 Thess. 2, 1-6*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 33, 1957, p. 245-318.

2° D'APRÈS S. JEAN. — Le verbe *epichriein*, enduire (de boue), figure deux fois dans le récit de l'aveugle-né (*Jean* 9, 6.11) : récit dramatique illustrant l'affirmation de Jésus : « Je suis la Lumière du monde » (8, 12; 9, 5), et manifestant le cheminement courageux vers la pleine lumière de cet aveugle qui doit affirmer sa foi malgré l'opposition des Pharisiens et l'abandon de son entourage. Les résonances baptismales du texte sont indéniables, Jean prenant soin de préciser que Siloé signifie « Envoyé » (9, 7). Dans ces conditions il est tentant de valoriser cette « onction » de boue, pour laquelle il n'y a point d'autre exemple dans le nouveau Testament. Selon saint Irénée, la boue que Jésus fait avec sa salive évoque le limon dont Adam a été formé (*Adversus Haer.* v, 15). Par cette boue et l'eau de « l'Envoyé », l'aveugle accède à la re-naissance dont Jésus avait annoncé la nécessité à Nicodème (*Jean* 3, 3.5); voir notre art. *Gestes et actes symboliques du Christ dans le 4e Évangile*, dans *Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques* (Saint-Serge 1977), Rome, 1978, p. 95-116, spécialement 110-113.

Le substantif *chrisma*, onguent, huile d'onction, ne se trouve que dans la 1re Épître de Jean (2, 20.27), dans un contexte qui met en avant la connaissance de tous les fidèles : « Quant à vous, vous possédez une huile d'onction (*chrisma*), reçue du Saint, et tous, vous savez » (2, 20). Cette connaissance universelle, que Jean reconnaît à ses lecteurs, constitue la marque de la nouvelle Alliance, selon une prophétie de Jérémie 31, 31-34 qui est sous-jacente à toute l'épître (cf. M.-E. Boismard, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la 1re lettre de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 365-391). Il ne s'agit pas d'une connaissance purement intellectuelle comme la « gnose » des hérétiques, mais d'une connaissance qui se marque par la docilité aux commandements divins. Aussi Jean fournit-il d'un bout à l'autre de sa lettre des critères pour reconnaître l'authenticité de la vie chrétienne (cf. art. *Jean*, par D. Mollat, DS, t. 8, col. 241-243). A plusieurs reprises l'apôtre renvoie à la doctrine reçue « dès le commencement » (2, 7.13.14.24; 3, 11), grâce au témoignage apostolique (1, 1-3).

En conformité avec ce contexte, I. de la Potterie a repris avec des nuances la thèse avancée par quelques auteurs (Bultmann, W. Nauck), selon laquelle le *chrisma* ne désigne pas directement l'Esprit saint, mais la Parole de Dieu, « non pas toutefois en tant qu'elle est prêchée extérieurement dans la communauté, mais en tant qu'elle est reçue par la foi dans les cœurs et y demeure active, grâce à l'action de l'Esprit » (I. de la Potterie, art. cité, p. 141). Par la suite, l'onction prébaptismale, bien attestée dans les Églises syriaques, traduirait sur le plan du rite cette doctrine : elle signifie l'activité de l'Esprit dans la genèse de la foi, avant le baptême (*ibidem*, p. 154).

La majorité des auteurs entend le *chrisma* directement de l'Esprit saint. Si l'on tient compte du thème vétéro-testamentaire de l'onction, c'est la solution la plus obvie. Dans un commentaire allégorique d'*Éz.* 16, 9 où Dieu déclare avoir parfumé d'huile Israël, l'enfant trouvée (LXX : *echrisa se en elaiô*), Origène expliquait qu'il s'agissait de « l'habitation (*enoikèsis*) de l'Esprit saint dans la connaissance de la vérité » (*Selecta in Ezechielem* 16, PG 13, 812a). Les rapprochements entre le *chrisma* en 1 *Jean* 2, 20.27 et le *Pneuma tès alètheias* ou Paraclet dans les discours d'adieu (*Jean* 14-16) favorisent cette exégèse. En effet, le Paraclet demeure (*menei*) dans les fidèles (14, 17), comme le *chrisma* (1 *Jean* 2, 27). Le Paraclet convainc le monde du péché de l'incrédulité (*Jean* 16, 8), comme le *chrisma* qui permet de démasquer l'erreur et le mensonge de qui nie que Jésus est le Christ (1 *Jean* 2, 22). Le Paraclet conduit dans toute la vérité (*Jean* 16, 13), comme le *chrisma* enseigne sur tout (1 *Jean* 2, 20.27).

Les deux interprétations (Parole de Dieu, Esprit saint) ne sont pas si éloignées l'une de l'autre qu'on pourrait le croire. En effet, pour Jean l'action de l'Esprit est inséparable de celle de la Parole : « Mes paroles sont Esprit et Vie » (*Jean* 6, 63; voir I. de la Potterie, *Parole et Esprit selon S. Jean*, dans *L'Évangile de Jean*, Gembloux-Louvain, 1977, p. 177-201). Sans le don de l'Esprit la Parole resterait lettre morte. Augustin reprendra cette doctrine en parlant du Maître intérieur. Il ne s'ensuit pas que toute médiation ecclésiale ou toute régulation de la foi disparaissent; non seulement Jean rappelle le témoignage apostolique, mais dans la crise provoquée par de faux docteurs (cf. 1 *Jean* 2, 18-29) il intervient avec autorité pour rappeler les critères de la vraie foi et aider les croyants à percevoir en eux la voix discrète de l'Esprit.

EN CONCLUSION, apparaît une harmonie profonde entre les deux testaments. Rite lié au caractère sacral de la royauté en Israël, l'onction marquait le caractère inviolable du souverain et le gratifiait de façon stable des dons de l'Esprit pour l'exercice de sa charge. L'onction sacerdotale n'est apparue qu'après l'exil, quand le grand-prêtre est devenu le chef visible de la théocratie. Quant à l'onction prophétique, elle n'est que purement métaphorique. Les quelques textes du nouveau Testament qui justifient le titre de *Christos* décerné à Jésus se rattachent avant tout à l'onction royale, soit qu'ils la placent au moment de l'exaltation pascale, soit au baptême, soit même dès la conception de Jésus (*Luc* 1, 35). Les résonances prophétiques ne sont pas absentes, comme le montre la prédication de Jésus à Nazareth (commentaire d'*Is.* 61, 1-3 en *Luc* 4, 18 svv).

Les Pères de l'Église aimeront dire que nous sommes chrétiens parce que disciples du Christ-Oint. Une telle considération n'apparaît pas directement dans le nouveau Testament, qui donne peu de place à l'onction des fidèles. Paul présente sa mise à part apostolique comme une onction prophétique (2 *Cor.* 1, 21). Seul Jean parle d'une onction de tous les fidèles, réalisée par l'Esprit qui intériorise la prédication apostolique. Jésus avait été présenté comme « Celui qui baptise par l'Esprit » (*Jean* 1, 33). Roi venu pour rendre témoignage à la vérité (18, 37), Jésus ne se contente pas de communiquer la Parole, il transmet sans mesure (3, 34) l'Esprit de vérité pour que sa Parole devienne en chacun des croyants une source d'eau vive jaillissant pour la vie éternelle (4, 14). Ainsi l'onction configure-t-elle au Christ grâce à l'intervention de l'Esprit de Vérité.

É. Cothenet, art. *Onction*, DBS, t. 6, 1960, col. 701-732. — W. Grundmann, F. Hesse, M. de Jonge, S. van der Woude, art. *Chriô, Christos*, dans Kittel, t. 9, 1973, p. 482-576.

Sur l'onction royale : R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris, 1958, p. 158-176; *Le roi d'Israël vassal de Yahvé*, dans *Bible et Orient*, Paris, 1967, p. 287-301. — E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient*, Berlin, 1963. — T.N.D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund, 1976. — Z. Weisman, *Anointing as a Motiv in the Making of the Charismatic King*, dans *Biblica*, t. 57, 1976, p. 378-398. — H. Cazelles, *Le Messie de la Bible*, Tournai-Paris, 1978.

Nouveau Testament : W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen, 1957. — I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 12-69; repris dans *La vie selon l'Esprit condition du chrétien*, Paris, 1965, p. 197-167, avec additions; *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique*, NRT, t. 80, 1968, p. 225-252.

E. Dinkler, *Die Tauferminologie im 2 Kor. 1, 21f*, dans *Neotestamentica et patristisca* (Mélanges O. Cullmann), Leyde, 1962, p. 173-191. — M. de Jonghe, *The Use of the Word « Anointed » in the Time of Jesus*, dans *Novum Testamentum*, t. 8, 1966, p. 132-148. — É. Cothenet, *La guérison comme signe du Royaume et l'onction des malades*, dans *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie* (Semaine de Saint-Serge 1974), Rome, 1975, p. 101-125. — J.R. Villalon, *Sacrements dans l'Esprit. Existence humaine et théologie existentielle*, coll. Théologie historique 43, Paris, 1977.

Édouard Cothenet.

II. PÈRES DE L'ÉGLISE

Chez les Pères de l'Église, le thème de l'onction se simplifie en se centrant sur le rapport *le Christ — les chrétiens*. En même temps il se diversifie fortement, par le jeu des innombrables associations auxquelles se prête l'Écriture. L'introduction des rites d'onction dans le baptême vers la fin du 2e siècle fournira à ce thème un cadre privilégié. Notre étude, qui ne se veut nullement exhaustive, se limitera aux quatre premiers siècles. Nous évoquerons 1. *L'onction aux 2e et 3e siècles*; — 2. *L'onction dans le cadre de l'initiation chrétienne.*

1. L'onction aux 2e et 3e siècles

1° Trois témoignages primitifs. — 1) Nous avons une première référence à l'onction du Christ dans l'expression « le Christ de Dieu » employée dans les premières prières chrétiennes (cf. *Actes* 4, 26-27). Nous la retrouvons dans la prière de Polycarpe : « Seigneur Dieu tout Puissant, ... je te bénis pour m'avoir jugé digne ... de prendre part au calice de *ton Christ* pour la résurrection de la vie éternelle de l'âme et du corps, *dans l'incorruptibilité de l'Esprit saint ...* » (*Martyre de Polycarpe* 14, 1-2, SC 10, 4e éd., 1969, p. 226-229). Si l'on donne au mot Christ son sens littéral de *oint*, Polycarpe pourrait faire allusion à l'onction que le Christ a reçue dans sa Résurrection (cf. *Actes* 2, 36), à laquelle lui-même aspire à participer à son tour par le martyre, moyennant l'intervention de l'Esprit saint, agent d'incorruptibilité (cf. *Rom.* 1, 4).

2) Le thème de l'incorruptibilité figure déjà dans un passage plus élaboré d'Ignace d'Antioche, qui, dans sa *Lettre aux Éphésiens*, interprète symboliquement l'onction de Béthanie (*Mt.* 26, 6) : « Si le Seigneur a reçu une *onction* sur la tête, c'est afin d'exhaler pour son Église l'incorruptibilité (ἀφθαρσία). Ne vous laissez donc pas oindre de la mauvaise odeur de l'enseignement du prince de ce monde! Qu'il ne vous emmène pas en captivité loin de la vie qui vous attend. Pourquoi ne devenons-nous pas tous sages en recevant la connaissance de Dieu qui est Jésus-Christ? » (17, 1-2, SC 10, 4e éd., p. 72).

3) Un troisième exemple nous vient de Théophile d'Antioche dans son apologie *A Autolycus :*

« Quant à la façon dont tu te moques de moi en m'appelant « chrétien /oint », tu ne sais pas ce que tu dis. D'abord, ce qui est oint est agréable, utile, et n'a rien de ridicule... L'homme qui arrive en cette vie, ou qui va lutter, ne reçoit-il pas l'onction d'huile? Quelle œuvre d'art, quelle parure, peut flatter l'œil sans être ointe et rendue brillante? L'air enfin, et toute la terre sous le ciel, sont pour ainsi dire oints par la lumière et le souffle. Et toi tu ne veux pas recevoir l'onction de l'huile divine! Pour nous, c'est là l'explication de notre nom de *chrétiens* : nous sommes *oints par l'huile de Dieu* » (1, 12, SC 20, 1948, p. 84-85). C'est le titre de *chrétien* qui est ici en cause. Partant du rôle de l'onction dans la vie humaine, Théophile cherche à suggérer une onction d'un ordre supérieur. Il utilise l'exemple de la lumière qui imprègne l'atmosphère et la transfigure. Appliquée au croyant, elle insinue l'idée même de la divinisation.

4) Si le Christ n'est pas nommé dans le texte de Théophile, son souvenir s'imposait au lecteur chrétien. Signe distinctif de la nouvelle foi, le nom de *chrétien* ne prenait tout son sens qu'en relation avec *le Christ, l'Oint* par excellence. L'onction du Christ, à son tour, renvoyait au *baptême du Jourdain*. Ceci mettait en évidence un fait important : Jésus n'avait pas reçu une onction d'huile matérielle, mais une onction spirituelle, l'effusion de l'Esprit saint. Mais, comme le remarque É. Cothenet, (cf. *supra* col. 795), l'onction de Jésus comme *Christ* est également rattachée à sa *Résurrection* : « Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu *l'a fait Seigneur et Christ*, ce Jésus que, vous, vous avez crucifié » (*Actes* 2, 36). C'est par la Résurrection que Jésus a remporté la victoire définitive sur la mort et la corruption (διαφθορά : *Actes* 2, 27. 31; cf. 1 *Cor.* 15, 42. 50-57), comme l'annonçaient les *Ps.* 16 et 110 (*Actes* 2, 31-36). C'est par la Résurrection que le Christ devient *le Messie* en un sens absolument nouveau, réalisant au-delà de toute espérance l'attente de l'ancien Testament.

2° L'onction chez les gnostiques. — Selon Irénée (*Adv. haer.* I, 21, 2-5, 1-115, SC 264, p. 296-308), certains gnostiques distinguent, à côté du *baptême* annoncé par Jean Baptiste, une *rédemption* indispensable aux véritables « gnostiques » pour qu'ils soient régénérés. Celle-ci est une sorte de baptême supérieur, que le Christ a annoncé quand il a parlé d'un « autre baptême » qui devait être accompli (*Luc* 12, 50; *Adv. haer.* I, 21, 2, 1-24, p. 296). Dans certains cas, la cérémonie s'achève par une onction : « Après quoi ils oignent l'initié avec du baume. Ce parfum figure, disent-ils, la bonne odeur répandue par les Éons » (*Adv. haer.* I, 21, 3, 63-65, p. 302). Chez les Barbélognostiques, l'onction sert à évoquer quelque chose du mystère même de Dieu. Barbélo, ayant regardé vers la Grandeur, conçut et enfanta une Lumière semblable à cette Grandeur. « Le Père, alors, voyant cette lumière, *l'oignit de son excellence* afin qu'elle devînt parfaite : c'est là *le Christ*, disent-ils » (*Adv. haer.* I, 29, 1, 15-18, p. 358).

Selon A. Orbe (*La Unción del Verbo*, Rome, 1961), il y a chez les Valentiniens et chez d'autres gnostiques non pas une, mais deux onctions du Christ. A l'onction reçue par Jésus homme au Jourdain correspond une onction prétemporelle du Fils/Verbe dans le Plérôme (p. 642-647; cf. p. 96-113).

Le système valentinien repose sur un double postulat : d'une part, il est vital d'accéder à la vision du Père, car elle seule assure *l'incorruptibilité* et la béatitude; mais d'autre part cette vision excède toute capacité des Éons laissés à leurs seules ressources. Voir la Face du Père n'est possible que par la médiation du Fils (*Adv. haer.* I, 2, 5, 78-85, SC 264, p. 44-46). Celle-ci est requise à un double titre : comme *Verbe*, le Fils donne aux Éons l'existence et la capacité naturelle de voir le Père; comme *Christ* il leur révèle que cette vision est pure grâce, et il leur communique un surcroît de puissance qui leur permet de voir effectivement le Père. C'est là le deuxième moment, celui de la *formation*, qui vient achever le premier, celui de la *naissance*. Mais le Fils lui-même, au seul titre de sa génération, en tant que *Verbe*, ne peut encore « connaître le Père ». Il lui faut encore *être oint* de la Vie du Père pour devenir νοερός, « capable de voir » le Père. Il a également besoin d'un baptême dans l'Esprit saint pour devenir apte à porter secours aux Éons perturbés par la chute de Sophia (A. Orbe, *La Unción del Verbo*, p. 166-168; cf. p. 96-98, 115-149, etc.).

Le baptême de Jésus dans le Jourdain étend au monde d'en-bas le salut réalisé dans le Plérôme (*Adv. haer.* I, 2, 6, 91-102, SC 264, p. 46-48). La descente du « Sauveur » sous la forme d'une colombe au Jourdain prolonge et complète celle du « Christ d'en-haut » lors de la naissance de Jésus à Béthléem (*Adv. haer.* I, 7, 2, 22-24, SC 264, p. 102-104; III, 10, 4, 110-112, SC 211, p. 126). Ces deux descentes ne se contredisent pas. La première dans le temps permet de dire que Jésus est le Fils de Dieu dès sa naissance. Mais il ne le sait pas. C'est à la seconde qu'il en prend conscience, par illumination. L'onction du Jourdain opère en lui une véritable naissance, qui supposait un développement préalable de l'homme Jésus. L'Esprit saint avait besoin en effet de trouver dans un Jésus adulte le répondant conscient capable de recevoir la véritable gnose pour la transmettre ensuite aux autres hommes (A. Orbe, *La Unción*, p. 646-648).

La gnose valentinienne fut certainement, à l'origine, la manifestation d'une profonde spiritualité. La certitude d'être déjà sauvé ne devait pas conduire à l'orgueil, mais au détachement de soi et à l'action de grâces. Elle ne commandait pas l'inactivité mais le souci de ratifier personnellement, dans un engagement désintéressé, le salut déjà donné. Une fois « sauvé », le gnostique devait traduire sa reconnaissance en travaillant au salut de ses frères non encore « éveillés ». De ce salut, à la fois gratuitement donné et activement reçu, la double onction du Christ témoigne au niveau du Plérôme et au niveau du monde inférieur.

La doctrine valentinienne telle que A. Orbe la présente ne se lit pas explicitement dans les textes, lui-même nous en prévient (*La Unción*, p. 98). Seule une longue confrontation d'un langage mythique avec les catégories mentales de l'époque permet de la retrouver. Éclairée par les textes des auteurs païens ou chrétiens, elle les éclaire à son tour. Justin, Irénée, Origène doivent bénéficier de cet éclairage.

Sources : Irénée, *Adversus haereses* (= *Adv. haer.*), livre I, SC 264 et livre III, SC 211 (A. Rousseau et L. Doutreleau). — Hippolyte, *Philosophoumena*, GCS 26, Hip. Werke 3, 1916 (P. Wendland) : V, 7, 19, p. 86; V, 9, 2, p. 102; VI, 36, 3-4, p. 166. — Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, SC 23, 1970 (F. Sagnard) : 81, 1; cf. 79, 1 à 81, 3, p. 202-206. — Origène, *Contra Celsum*, SC 147 (M. Borret) : VI, 27, p. 244. — *L'Évangile de Vérité*, éd. J.-É. Ménard, coll. Nag Hammadi Studies 2, Leiden, 1972, p. 60-63. — *L'Évangile selon Philippe*, éd. J.-É. Ménard, Paris, 1967, sentences 66-68, p. 79; sent. 74-76, p. 83; sent. 91-95, p. 93-95; sent. 125, p. 115. — *Odes de Salomon*, TU 35/4 (A. von Harnack), 36, p. 67. — Nombreuses mentions de l'onction dans *Pistis Sophia*, GCS 14, 2e éd. 1954 (W. Till). — Le thème revient assez souvent dans les écrits gnostiques, dont il faudrait allonger la liste. Cf. J.-É. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, 1972, p. 170-171; *L'Évangile selon Philippe*, p. 158-161.

On le trouve également dans des textes non gnostiques d'inspiration « judéo-chrétienne », avec des emplois intéressants, comme l'onction d'Adam avec l'huile de l'arbre de vie (*Reconnaissances clémentines* I, 54, 4, TU 48, 3, 1927, W. Frankenberg; cf. G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, TU 70, 1958, p. 147-148), onction connue également des gnostiques (A. Orbe, *La Unción*, p. 295-296). — *L'Évangile selon Nicodème*, écrit non gnostique, parle de l'onction d'Adam aux enfers après la Résurrection du Christ : II, 3 (19), éd. C. de Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 2e éd., Leipzig, 1876, p. 325-326. — Méliton de Sardes exploite typologiquement l'onction avec le sang de l'agneau pascal (*Exode* 12, 7.13. 22-23) : homélie *Sur la Pâque*, 14-15, à rapprocher de 30-32 et 67, SC 123, p. 66-68, 74-76 et 98 (O. Perler).

3° Justin et Irénée. — Selon A. Orbe, on trouve également chez Justin et Irénée la mention d'une double onction du Fils, l'une comme homme au Jourdain, l'autre comme Verbe dans sa préexistence (*La Unción*, p. 22-29, 42-43, 65-66, 501-502, 629-640). Justin et Irénée s'accordent en effet avec Théophile d'Antioche et les Valentiniens sur un point : toute production suppose, outre l'acte de produire, celui d'ordonner et d'embellir (κοσμῆσαι). L'ornementation (κόσμησις) vient achever la simple production de la chose. Irénée la rapporte à l'activité de l'Esprit saint (*Adv. haer.* IV, 20, 1, 22, SC 100/2, p. 626; IV, 7, 4, 69, *figuratio*, p. 464). Justin fait de même dans un autre domaine : « L'esprit de l'homme ne verra jamais Dieu s'il n'a pas été revêtu-orné d'Esprit saint » (*Dial.* 4, 1, Archambault, t. 1, p. 20). Mais admettent-ils également une onction du Verbe qui le « préparerait à la création et à l'ordonnance du monde »? (cf. G. Archambault, *Dial.*, t. 2, p. 12, n. 7). Il semble que sur ce point Justin et Irénée se démarquent justement de la gnose valentinienne. Pour eux, le centre de gravité de l'œuvre rédemptrice ne se trouve pas dans le Plérôme, mais sur la terre, dans l'histoire de Jésus. C'est ici-bas qu'ont lieu les événements décisifs du salut.

1) *Justin.* — Une partie importante du débat entre Justin et le Juif Tryphon porte sur l'identité du *Messie/Oint*. Tryphon ne peut admettre que Justin l'identifie avec l'homme Jésus : « Donne-nous donc cette preuve que celui qui, dis-tu, a été crucifié et est monté au ciel est bien le Christ de Dieu... Que cet homme soit le Christ, montre-le nous! » (*Dial.* 39, 7, Archambault, t. 1, p. 176; 36, 1, p. 162). Justin répond en montrant que les prophéties, obscures avant la venue de Jésus (*Dial.* 76, 6, t. 2, p. 10), prennent sens et deviennent cohérentes après elle, à condition d'être rapportées à la fois à l'homme Jésus et au Verbe préexistant s'identifiant avec cet homme. C'est ce dernier qui est « un *Dieu et Christ* adorable » (*Dial.* 63, 5, t. 1, p. 300; cf. 76, 1, t. 2, p. 12). Mais Justin se situe alors dans la perspective de la prophétie déjà réalisée, qu'il étend à l'Église en se fondant sur l'onction du *Ps.* 44, 8 (*Dial.* 63, 4-5, t. 1, p. 298-300). Pour lui, les rois et les christs de l'ancien Testament ne tirent pas leur nom d'une onction du Verbe qui les aurait précédés, mais de celle de Jésus le crucifié, que, dans l'ancien Testament, les Écritures « annonçaient symboliquement » (*Dial.* 86, 1, t. 2, p. 62; 86, 3-4, p. 64).

Il est surtout question de l'onction dans le *Dialogue* 86-88 (G. Archambault, t. 2, p. 62-80) où plusieurs thèmes importants sont ébauchés. Justin y déclare en particulier qu'au Jourdain les Puissances de l'Esprit sont venues se reposer et se « terminer » en Jésus (*Dial.* 87, 3, t. 2, p. 70). La disparition des prophètes en Israël confirme que Jésus est l'*Oint* annoncé par les Écritures (*Dial.* 87, 4-6, p. 70; 88, 6, p. 76). Tertullien utilisera la prophétie de *Daniel* 9, 24 dans le même sens (*Adversus Judaeos* 8, 12-15, 88-110, CCL 2, 1954, p. 1361-1362; cf. Hippolyte, *Com. in Daniel.* IV, 30, 3-9, SC 14, 1947, p. 324, 7 à p. 326, 9; IV, 32, 2-5, p. 328, 9-25; Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 125, 2 et I, 126, 1-2, SC 30, p. 138 et 139).

2) *Irénée* mentionne lui aussi l'onction du Christ en liaison avec sa venue dans le monde et sa Résurrection : « ... Jésus, qui était en Personne *le Christ*, a souffert pour nous, il s'est endormi et il est ressuscité; il est descendu et il est remonté, le Fils de Dieu devenu Fils de l'homme. C'est d'ailleurs ce qu'indique son nom même, car dans le nom de *Christ* est sous-entendu celui qui *a oint*, celui qui *a été oint*, et l'*Onction même*

dont il a été oint : celui qui a oint, c'est le Père, celui qui a été oint, c'est le Fils, et il l'a été dans l'Esprit, qui est l'Onction. Comme le dit le Verbe par la bouche d'Isaïe : ' L'Esprit de Dieu est sur moi, parce qu'il m'a oint ' (*Is.* 61, 1; *Luc* 4, 18) : ce qui indique tout ensemble et le Père qui *a oint* et le Fils qui *a été oint* et *l'Onction* qui est l'Esprit » (*Adv. haer.* III, 18, 3, 61-72, SC 211, p. 350-353; cf. III, 6, 1, 19-28, p. 66-68; III, 9, 3, 86-107, p. 108-112; III, 9, 3, 71-80, p. 106-108; cf. l'importante note justificative de A. Rousseau, SC 210, p. 248-251).

Par la Résurrection, « la lumière du Père a fait irruption en la chair de notre Seigneur, puis, rayonnant à partir de sa chair, elle est venue jusqu'à nous, et l'homme a accédé à *l'incorruptibilité*... » (*Adv. haer.* IV, 20, 2, 49-51, SC 100/2, p. 630). Il n'y a pas de pain sans eau mêlée à la farine, pas de fruit sans pluie fécondant la terre et le bois sec; de même il n'y a pas de vie chrétienne sans l'Eau venue d'en-haut, et qui est l'Esprit saint : « Nos corps ont reçu l'union à *l'incorruptibilité* par le bain du baptême, tandis que nos âmes l'ont reçue par l'Esprit. C'est pourquoi l'un et l'autre sont nécessaires, puisque l'un et l'autre contribuent à donner la vie de Dieu » (*Adv. haer.* III, 17, 2, 39-42, SC 211, p. 332; cf. III, 17, 2, 31-39, p. 332; III, 17, 3, 51-73, p. 334-336; III, 24, 1, 17-21, p. 472). Souple sous la main de Dieu, le chrétien qui a en lui l'Eau de Dieu reçoit l'empreinte de ses doigts qui le revêtent de beauté (*Adv. haer.* IV, 39, 2, 39-49, SC 100/2, p. 966). Le travail de l'Artiste divin correspond ici à la *formation* du parfait dans le système gnostique et à *l'onction* qui confirme et embellit. Irénée la rattache à l'onction reçue par le Christ au Jourdain. C'est « en recevant de la surabondance de cette onction » que nous sommes sauvés (*Adv. haer.* III, 9, 3, 105-106, SC 211, p. 112).

Sources : Justin, *Dialogue avec Tryphon* (= *Dial.*), texte grec et trad. G. Archambault, col. Textes et Documents de H. Hemmer et P. Lejay, t. 1, Paris, 1906; t. 2, 1909. — Irénée, *Adversus haereses* (= *Adv. haer.*), Livre I, SC 264, Paris, 1979; Livre III, SC 210 et 211, 1974 (A. Rousseau et L. Doutreleau); Livre IV, SC 100/2, 1965 (A. Rousseau); *Epideixis* ou *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 62, nouvelle trad. sur l'arménien, trad. seule, réimp. 1971 (L. Froidevaux). — Tertullien, *Adversus Judaeos*, CCL 2, 1954 (A. Kroymann). — Hippolyte de Rome, *Commentaire sur Daniel* (= *Com. in Daniel.*), SC 14, 1947, texte grec et trad. (G. Bardy et M. Lefèvre). — Clément d'Alexandrie, *Stromates*, livre I, SC 30, 1951 (C. Mondésert et M. Caster).

4° Le 3e siècle : Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Origène. — 1) Dans son exposé « Sur les parfums et les couronnes » (*Le Pédagogue* II, 8, 61-76, SC 108, p. 124-153), *Clément d'Alexandrie* entremêle considérations spirituelles et conseils pratiques sur les parfums et les onctions. Les parfums et les onguents sont à la fois utiles et dangereux. Leur ambiguïté se vérifie dans les Écritures : l'onction de Jésus avant la Passion annonce à la fois la proclamation prochaine de l'Évangile dans le monde et la trahison de Judas. L'onction qui répand son parfum (*Luc* 7, 36-50) symbolise l'enseignement divin qui, par les apôtres et les chrétiens, s'étend jusqu'aux extrémités de la terre. La source de ce parfum est la Passion du Seigneur. Odeur de vie pour les uns, il est odeur de mort pour d'autres, adonnés au péché (cf. 2 *Cor.* 2, 16; *Pédag.* II, 8, 63, 2-3, SC 108, p. 128; cf. II, 8, 61, 1 à 63, p. 124-128; II, 8, 61, 1-3 et 67, 1, p. 132-134).

L'onction qui imprègne et illumine symbolise également la foi du chrétien visité par le Christ. Celui-ci est en effet « l'homme nouveau, l'homme transformé par l'Esprit » (*Protrep.* 11, 112, 3, SC 2, 3e éd. 1976, p. 180). Tel le soleil qui dissipe l'ombre de la mort, il visite les hommes dans sa chevauchée pour transmuer la corruption en incorruptibilité, « divinisant » les hommes par un enseignement céleste et par les lois qu'il inscrit dans leur cœur (*Protrep.* 11, 114, 3-4, p. 182-183). Il leur rend la ressemblance avec lui-même en les *oignant de l'onguent de la foi* qui les débarrasse de la *corruption* (*Protrep.* 12, 120, 4-5, p. 190-191). L'homme qui écoute le Logos reçoit en lui-même *l'onction d'une joie toujours jeune*, marchant sur les traces de Dieu vers *l'incorruptibilité* (*Pédag.* I, 12, 98, 3, SC 70, p. 284-286; cf. I, 12, 98, 2, p. 284; *Protrep.* 11, 111, 1-3, SC 2, p. 179).

2) Selon *Hippolyte*, Suzanne au bain symbolise l'Église et le baptême. Elle est accompagnée de deux servantes, porteuses de l'huile et des savons. « Que sont les savons, sinon *les commandements du Verbe*? Qu'est-ce que l'huile, sinon *les Puissances de l'Esprit*? Voilà ce qui sert de parfum pour *oindre* les croyants après le bain » (*Com. in Danielem* 1, 16, SC 14, p. 100-101).

Mais c'est surtout dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* que le recours à l'onguent et aux parfums connaît une nouvelle fortune (*Com. in Cant.* 2, 4-35, CSCO 264, Louvain, 1965, p. 26-31). « Ton nom est un onguent qui s'épanche » (*Cant.* 1, 2). Hippolyte voit dans ce verset l'image de la mission du Verbe dans le monde. A l'origine, il était contenu dans le cœur du Père comme dans un vase scellé, et ne faisait la joie de personne (2, 5, p. 27, 3-4). Mais la bouche du Père, source de toute joie, s'est ouverte et a répandu le Parfum pour en remplir le monde : « Maintenant, ô homme, prends connaissance de ce dessein et de ces dispositions : *le parfum d'onguent* envoyé par le Père, c'est *le Christ pour nous*... Maintenant la Parole de Vérité a été déposée devant toi et enseignée par le Christ, afin que tu deviennes aussitôt un disciple, et que bien vite *ton onguent répandu* se manifeste dans tes efforts... » (2, 7, p. 27, 13-19). Plus loin (2, 8-32, p. 27-30), l'onguent est identifié avec l'Esprit, dont Hippolyte énumère longuement les « effusions », sur les eaux primitives, parmi les nations, dans le peuple élu. Désiré par les justes de l'ancien Testament et par la Vierge Marie, haï par Judas, l'onguent se révèle être finalement « le Christ lui-même » (2, 24-31, p. 29, 17 à p. 30, 4). Désormais, « le vase contenant l'onguent c'est le Christ, qui a revêtu un corps et a été affermi par le lien de la charité, afin de pouvoir, de ce fait, être broyé comme le raisin » (12, 1, p. 35, 16-17). Le thème de la Passion transparaît ici. C'est broyé sur la croix que le Christ, à son tour, répand sur le monde le parfum de l'onguent : « Par sa Passion et par son côté transpercé sur le bois, il a répandu le parfum comme un baume... » (13, 1, p. 36, 2-4).

3) *Origène* rattache l'onction du Christ non plus au corps du Christ, mais, innovation importante, à son *âme préexistante*. Selon le *Ps.* 44, 8, l'onction vient récompenser une bonne conduite. Elle ne peut donc concerner le Fils de Dieu comme tel, mais « l'homme du Christ considéré dans son âme » (*Com. in Jo.* I, 28, 192, SC 120, p. 156). C'est avant l'incarnation que l'âme du Christ a été ointe par le Verbe, dans l'Esprit saint :

« ' Tu as aimé la justice et tu as haï l'iniquité, c'est pourquoi Dieu t'a ointe, ton Dieu, avec une huile d'allégresse, de préférence à tes compagnes ' (*Ps.* 44, 8). Ainsi donc c'est l'amour qui lui a mérité d'être *ointe* ! avec l'huile d'allégresse '; autre-

ment dit, l'âme unie au Verbe de Dieu devient *l'Oint, le Christ*. Car être oint ' avec l'huile d'allégresse ' ne signifie rien d'autre qu'être rempli de l'Esprit saint » (*De princ.* II, 6, 4, 137-145, SC 252, p. 316; trad. M. Harl légèrement modifiée, *Origène, Traité des Principes*, Paris, 1976, p. 112).

La comparaison du fer plongé dans le feu et devenant lui-même feu (*De princ.* II, 6, 6, 177-197, p. 320) complète celle de l'onction d'huile : « On peut penser que parvient à tous les saints une certaine chaleur de la Parole de Dieu; mais dans cette âme, il faut croire que le feu divin lui-même repose substantiellement, ce feu dont les autres tirent un peu de chaleur. Enfin la phrase : ' Dieu, ton Dieu, t'a oint de l'huile d'allégresse de préférence à tes compagnes ' (*Ps.* 44, 8), montre que cette âme est *ointe* de l'huile d'allégresse, c'est-à-dire du Verbe de Dieu et de sa Sagesse, d'une autre manière que ses ' participants ', les saints prophètes et apôtres. De ceux-ci on dit qu'ils ont couru dans l'odeur de ses parfums, mais cette âme fut le vase contenant le parfum lui-même. A son embrasement participaient tous ceux qui en étaient dignes, et ils devenaient les prophètes et les apôtres... » (*De princ.* II, 6, 6, 197-208, SC 252, p. 320-323, trad. — modifiée — H. Crouzel; cf. M. Harl, p. 114).

La participation de l'homme au feu dont est *ointe* l'âme du Christ met en cause toute la théologie origénienne de l'Esprit saint dans son rapport avec notre participation aux différents titres et « aspects » (προσηγορίαι, ἐπίνοιαι) du Christ, comme homme, mais aussi comme Dieu. Qu'il suffise de souligner que, comme chez les gnostiques, l'onction n'est jamais à recevoir passivement. C'est l'âme qu'elle investit d'abord, ce centre de liberté dont la modification en mieux implique libre choix et adhésion amoureuse (*De princ.* II, 6, 3, 96-106, SC 252, p. 314; cf. II, 6, 4 et 5; II, 9, 2).

Le *Commentaire du Cantique des cantiques* contient plusieurs développements d'une grande richesse concernant notre sujet. On ne peut qu'en esquisser ici quelques thèmes.

a) Le *surplus* : « Tes seins sont délicieux *plus que* le vin, et l'arôme de tes parfums *plus que* les aromates » (*Cant.* 1, 2). Pour Origène, le début du *Cantique* célèbre la découverte d'une merveille qui, déjà pressentie dans l'ancien Testament, éclipse, une fois parue, tout ce qui la précédait. L'Église, qui était présente dans le peuple choisi et percevait déjà quelque chose du parfum du Verbe à travers les prophètes, goûte un parfum de beaucoup supérieur maintenant que la plénitude des temps est venue, et que « le Père a envoyé dans le monde son Fils unique *oint* de l'Esprit saint » (*Com. in Cant.* I, GCS 8, p. 92, 14-15 et p. 98, 12-13; cf. p. 94, 14-15 et la suite, p. 97, 26 et la suite).

b) L'onction du Christ est une *onction sacerdotale* préfigurée en *Exode* 30, 22-25 par l'onction d'Aaron (*Com. in Cant.* I, GCS, p. 98, 13-24). La composition de l'onguent par Moïse donne lieu à un long développement sur le mystère de l'incarnation du Verbe de Dieu présentée comme un mystère de mort et de résurrection (p. 98, 14 à p. 100,12). Tout un passage est consacré à la kénose du Fils, en liaison avec *Cant.* 1, 2 : « Ton nom est un onguent qui s'épanche » (*unguentum exinanitum*, p. 107, 17 à p. 108, 12).

c) Le parfum de l'onguent est l'image de *l'attirance* que le Verbe exerce sur l'âme (et sur l'Église), mais aussi, en sens inverse, de l'attirance que l'âme (et l'Église) exercent sur le Christ. Une lecture particulière de *Cant.* 1, 3-4 favorise cette interprétation : « Ton nom est un onguent qui s'épanche. C'est pourquoi les jeunes filles t'ont aimé et *t'ont attiré* (*traxerunt te*). Après toi, dans le parfum de tes onguents, nous courons ». Origène commente : « Les jeunes filles, c'est-à-dire les âmes *tirent à elles* le Christ par la foi » (p. 102, 24-26; cf. p. 102, 8-10). Par la foi et l'amour, l'âme *a donc pouvoir* sur le Christ, tout en subissant son attrait. Mais si le *Nom* du Christ exerce dès maintenant un tel attrait, que sera-ce plus tard, quand l'âme percevra *sa substance* même (p. 103, 9)? Origène expose alors longuement sa théorie des cinq sens spirituels (p. 102, 17 à p. 107, 17). Le thème de l'onction revient à propos du *Cant.* 1, 11-12, qu'Origène rapproche de l'onction de Béthanie et du *Ps.* 104, 15 : « Ne touchez pas à *mes christs* ». Par les cheveux, — image de la foi — dont sont essuyés les pieds de Jésus, l'onction de parfum revient de Jésus à Marie (*Com. in Cant.* II, GCS 8, p. 166, 4 à p. 168, 5).

Autres textes. — Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Origène mentionne un rite d'onction : « ... Tous nous avons été baptisés dans ces *eaux visibles* et dans le *chrême visible* » (*Com. in Rom.* V, PG 14, 1038c). L'intérêt du passage vient de ce qu'Origène rattache le bain d'eau à *Rom.* 6, 3, et l'onction à *Rom.* 6, 4. Celle-ci symbolise la *résurrection*, qui consiste en une nouvelle manière de vivre, « renouvellement » qui n'a pas lieu une seule fois mais recommence chaque jour et ne doit jamais cesser d'augmenter (*ibid.* 1041c-1042b).

Dans la liturgie du baptême, l'onction est suivie de l'eucharistie. Commentant un passage de l'*Exode* (12, 6-9) dans lequel l'*onction* des portes précède la manducation de l'agneau pascal, le traité *Sur la Pâque* voit dans l'eucharistie la manducation de la Parole de Dieu et dans l'onction, la foi au Christ : « Nous avons été *oints*, c'est-à-dire que nous avons cru au Christ, (et) alors nous avons l'ordre de passer à la manducation du Christ... » (*Sur la Pâque* 25, éd. P. Nautin, p. 202-203; cf. 33, p. 218). L'ordre de manger l'agneau « non pas cru mais rôti au feu » (*Exode* 12, 8-9) signifie qu'il faut lire les Écritures sous l'action de ce *feu* spirituel qu'est l'Esprit saint (*ibid.* 26-27, p. 204-206; cf. *Selecta in Exodum*, PG 12, 284cd, 285a; *Homélies pascales* pseudo-chrysostomiennes, II, 8-10 et II, 2-3, SC 36, p. 83-85; 77-79).

Les *Homélies sur le Lévitique* (VI et IX) exaltent le caractère sacerdotal de l'onction reçue par le chrétien : « Tous ceux qui ont été *oints par l'onguent du saint chrême* ont été faits prêtres... » (*Hom.* IX, 9, GCS 6, p. 436, 10-11). Si « l'onction de chrême et la grâce du baptême perdurent non souillées » dans le chrétien (*Hom.* VI, 5, p. 367, 16-17), celui-ci peut s'offrir lui-même en sacrifice à Dieu en portant sa croix à la suite du Christ, en brûlant du feu de la charité, en sacrifiant sa vie pour ses frères (*Hom.* IX, 9, p. 436, 9-24). Alors de ses mains montera « un parfum de délices » que notre Grand-Prêtre Jésus présentera au Père en l'introduisant dans le Saint des Saints (*Hom.* IX, 9, p. 437, 6-14).

Sources : Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique* (= *Protrep.*), SC 2, 3e éd. revue avec texte grec (C. Mondésert); *Le Pédagogue* (= *Pédag.*), Livre I, SC 70, 1960 (H.-I. Marrou et M. Harl); Livre II, SC 108, 1965 (C. Mondésert et H.-I. Marrou); *Stromates*, Livre I, SC 30, 1951 (C. Mondésert et M. Caster); Livre III, GCS 15, Klemens Werke 2, 1939 (O. Stählin). Autres textes de Clément : *Pédag.* II, 2, 19, 4, SC 108, p. 48; *Stromates* III, 17, 103, 2, GCS 2, p. 243, 31-33.

Hippolyte de Rome : *Commentaire sur Daniel* (= *Com. in Daniel.*), SC 14, 1947 (G. Bardy et M. Lefèvre); *Commentaire sur le début du Cantique des Cantiques* (= *Com. in Cant.*), CSCO 261, Louvain, 1965, trad. latine de la version géor-

gienne par G. Garitte; sur l'identité d'Hippolyte, cf. DS, t. 11, col. 25.

Origène : *Commentaire sur saint Jean* (= *Com. in Jo.*), Livres I-V, SC 120, 1966; Livres VI et X, SC 157 (C. Blanc); *Traité des Principes* (= *De princ.*), Livres I et II, SC 252-253, 1978 (H. Crouzel et M. Simonetti); *Origène, Traité des Principes*, introd. et trad. par M. Harl, G. Dorival et A. Le Boulluec, Paris, 1976; *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (= *Com. in Cant.*), GCS 33, Origenes Werke 8, 1925 (W. A. Baehrens); *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, SC 37, 1953 (O. Rousseau); *Homélies sur le Lévitique*, GCS 29, Origenes Werke 6, 1920 (W. A. Baehrens); *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, PG 14; *Sur la Pâque*, coll. Christianisme Antique 2, traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par O. Géraud et P. Nautin, Paris, 1979. — *Homélies Pascales*, trois homélies dans la tradition d'Origène, dites aussi homélies pseudo-chrysostomiennes, SC 36, 1953 (P. Nautin); voir E. Cattaneo, *Trois Homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée*, attribution et étude théologique, coll. Théologie historique 58, Paris, 1981.

Autre texte d'Origène : *Contre Celse* VI, 79, SC 147, 1969, p. 376, 6 à p. 378, 31 (M. Borret).

2. Le symbolisme de l'onction dans le cadre de la liturgie baptismale

1° L'ONCTION DANS L'INITIATION CHRÉTIENNE AUX 3e ET 4e SIÈCLES. — 1) Dès les origines (cf. *Actes* 8, 15-19; 19, 2-6), le baptême d'eau est complété par une imposition des mains qui confère le don de l'Esprit. A ce deuxième rite s'ajoutent bientôt, sans doute dans la seconde moitié du 2e siècle, d'autres gestes symboliques, parmi lesquels on trouve *l'onction postbaptismale*. D'après la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome (*Trad. apost.* 21, SC 11 bis, 1968, p. 82), elle est administrée avec l'huile d'action de grâces, distincte de l'huile d'exorcisme, et sanctifiée par une bénédiction spéciale. Outre Hippolyte, nous la trouvons chez Tertullien (*De bapt.* 7, 1-2, SC 35, p. 76), Cyrille de Jérusalem (*Catéchèses mystagogiques* III, 1-5, SC 126, p. 120-128; mais absente dans les *Catéchèses baptismales*, où n'est mentionnée que l'imposition des mains), chez Ambroise peut-être (*De sacr.* III, 2, 8 et IV, 1, 3-4, SC 25 bis, 1961, p. 96 et 102; cf. F. Dölger, *Sphragis*, p. 29-31), et chez le Pseudo-Denys (*Hier. eccl.* II, 2, 7 et II, 3, 8, PG 3, 396d et 404c). Cette onction postbaptismale supplantera le rite de l'imposition des mains à Byzance (cf. L. Ligier, *La confirmation*, Paris, 1973, p. 95-161, notamment p. 104-107). Elle se dédoublera en deux onctions postbaptismales à Rome, comme on le voit déjà chez Hippolyte; une première onction est administrée par le prêtre après la triple immersion; elle est suivie d'une deuxième onction, conférée par l'évêque, après le passage du baptistère à l'église (*Trad. apost.* 21, SC 11 bis, p. 86-88). Innocent I, en 416, institutionnalisera cette pratique en réservant à l'évêque la deuxième onction accompagnant l'imposition des mains (Denzinger-Schönmetzer 215).

2) Ignorée en Afrique au 3e siècle, une *onction prébaptismale* est signalée à Rome par Hippolyte (*Trad. apost.* 21, SC 11 bis, p. 82). On la trouve au 4e siècle en Orient. Elle est faite sur tout le corps et précède immédiatement la triple immersion (Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.* III, 3, 1-2, SC 126, p. 106; Jean Chrysostome, *Cat. bapt.* II, 24, SC 50 p. 147; Théodore de Mopsueste, *Hom. cat.* XIV 8, coll. Studi e Testi 145, p. 419; cf. SC 126, p. 107, n. 4 et p. 109, n. 2). Une autre onction faite sur le front sous forme de croix est mentionnée par Jean Chrysostome après la renonciation à Satan et l'attachement au Christ (*Cat. bapt.* II, 22-23, SC 50, p. 145-147, et les notes *ad locum*). Rattachée aux rites d'exorcisme, elle est parfois donnée le samedi saint dans l'après-midi, ou même le vendredi saint (A. Wenger, SC 50, p. 79-80).

3) En Syrie et en Cappadoce, *l'onction prébaptismale* revêt une signification particulière. Au lieu de symboliser la préparation à la lutte avec le démon, elle signifie l'action de l'Esprit saint qui rend le catéchumène apte à prononcer la confession de foi (cf. *infra*, col. 815).

Sources : La *Didachè* 7 (SC 248, Paris, 1978, p. 170-172) et Justin, *Première Apologie* 61, 1-13 (éd. L. Pautigny, coll. Textes et Documents de H. Hemmer et P. Lejay, Paris, 1904, p. 126-130) évoquent le baptême sans mentionner d'onction. Il y a peut-être une allusion à l'onction sur le front du néophyte chez Justin (cf. P.-Th. Camelot, *Sur la théologie de la confirmation*, RSPT, t. 38, 1954, p. 638, n. 3). Irénée mentionne explicitement des rites d'onction chez les gnostiques (cf. *supra*, col. 802-803).

Au 3e siècle : Tertullien, *De baptismo* (= *De bapt.*), SC 35, 1952 (R. F. Refoulé et M. Drouzy). —Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique* (= *Trad. apost.*), SC 11 bis, 2e éd. 1968 (B. Botte). — *Trois antiques rituels du baptême*, SC 59, 1958 (A. Salles). — Cyprien de Carthage, *Lettres* 69 à 75, CSEL 3/2, 1871, p. 749-827 (G. Hartel).

A partir du 4e siècle : Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales* (= *Cat. bapt.*), PG 33; cf. J. Bouvet, *Saint Cyrille de Jérusalem*, Namur, 1962 (trad. seule); Cyrille — ou Jean — de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques* (= *Cat. myst.*), SC 126, 1966 (A. Piédagnel et P. Paris); — Ambroise de Milan, *De sacramentis* (= *De sacr.*) et *De mysteriis* (= *De myst.*), SC 25 bis, 1961 (B. Botte); — Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* (= *Hom. cat.*), coll. Studi e Testi, Cité du Vatican, 1949 (R. Tonneau et R. Devreesse); — Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales* (= *Cat. bapt.*), SC 50, 1957 (A. Wenger); — *Constitutions apostoliques* (= *Const. Apost.*), éd. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. 1, Paderborn, 1905 (= Funk I); *L'Euchologe de Sérapion*, éd. Funk, *Didascalia et Constitutiones...*, vol. 2, Paderborn, 1905 (= Funk II); — Pseudo-Denys, *La Hiérarchie ecclésiastique* (= *Hier. eccl.*), PG 3; cf. M. de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'aéropagite*, Paris, 1943, réimp. 1980 (trad. seule).

2° LE RECOURS A LA SYMBOLIQUE PROFANE. — 1) « Un *athlète*, avant de combattre, oint son corps; ainsi l'homme reçoit-il spirituellement une onction d'huile pour lutter comme un athlète spirituel contre le diable » (Pseudo-Chrysostome, *Opus imperfectum in Matthaeum*, hom. 5, 1, PG 56, 662). « Tu as été oint comme un athlète du Christ, ... tu as fait profession de t'adonner à la lutte... » (Ambroise, *De sacr.* I, 2, 4, SC 25 bis, 1961, p. 62). Le combat s'engage avec l'entrée dans le catéchuménat, atteint son paroxysme dans l'immersion baptismale où l'homme affronte le Dragon qui habite les eaux (allusion à *Job* d'après Cyrille de Jérusalem, *Cat. bapt.* III, 11-12, PG 33, 441ac), et dure toute la vie. Le chrétien imite ainsi le Christ, « le premier des athlètes » (Pseudo-Denys, *Hier. eccl.* II, 3, 6, PG 3, 404a). L'onction délivre du péché, guérit, fortifie, met les démons en fuite (Cyrille, *Cat. myst.* II, 3, 7-13, SC 126, p. 108; Chrysostome, *Hom. cat.* II, 23-24, SC 50, p. 146-147; *Euchologe de Sérapion* XXII, Funk II, p. 185, 7-8).

2) « Comme le *sceau* (σφραγίς) est imprimé sur les *soldats*, ainsi l'Esprit saint sur les croyants » (Chrysostome, *In Epist.* II *in Cor.*, *hom.* IV, PG 61, 418). Il est imprimé avec l'onction prébaptismale : « L'Esprit saint, *par l'huile*, imprime son signe sur les brebis,

comme l'anneau qui imprime son sceau sur la cire... » (Éphrem, *De uirginitate* VII, 9, cité dans l'*Orient chrétien*, t. 1, 1956, p. 126). Le sceau, marque d'appartenance, porte l'image du Christ et l'imprime dans le chrétien : « Dieu *t'a oint*, le Christ t'a marqué d'un sceau. Comment? Tu as été marqué du signe de sa croix, du signe de sa passion. Tu as reçu ce signe pour lui ressembler, afin que tu ressuscites à son image, que tu vives à l'exemple de celui-là même qui a été crucifié et vit pour Dieu... » (Ambroise, *De sacr.* VI, 2, 7, SC 25 bis, p. 141).

3) L'onction *totale* avant l'immersion a suggéré parfois un rapprochement avec le symbolisme du *vêtement* : « Quand donc tu t'es dépouillé de ton vêtement, *tu es oint*, comme il faut, tout entier, *de l'huile d'onction*, indice et signe que tu recevras *le vêtement de l'immortalité* dont, par le baptême, tu vas te revêtir... Tu es revêtu par *l'onction*, signe du vêtement *d'incorruptibilité*... » (Théodore de M., *Hom. cat.* XIV, 8, Studi e Testi 145, p. 419; cf. *Homélies pascales pseudo-chrysostomiennes* II, 10, SC 36, p. 83, 25).

4) D'autres symbolismes seraient à relever : onction comme rite de *contrat* symbolisant l'entrée dans la nouvelle Alliance (*Const. apost.* VII, 22, 2, Funk I, p. 407, 8-9); onction et *brillance* du visage qui aveugle le démon et attire le regard des hommes (Chrysostome, *Cat. bapt.* II, 23, 6-9, SC 50, p. 146, 7-9; VI, 11, 7-11, p. 221). Le symbolisme naturel de l'onction se prête à des transpositions beaucoup plus élaborées; mais alors entre en ligne de compte une autre source d'inspiration : la relecture spirituelle des Écritures, et d'abord de l'ancien Testament.

Sources : Opus imperfectum in Matthaeum, PG 56; — Éphrem, *De uirginitate*, éd. I. E. Rahmani, *Hymni de virginitate*, Charfeh, 1906; cf. E. Beck, *Le baptême chez saint Éphrem*, dans *L'Orient Chrétien*, t. 1, 1956, p. 111-136.

3° Le recours a l'ancien Testament : l'onction du Grand-Prêtre et l'onction royale. — Justin déjà déclarait que les chrétiens constituent « la véritable race des grands-prêtres de Dieu » (*Dial.* 116, 3, éd. Archambault, t. 2, p. 198). Tertullien rattache l'onction postbaptismale à l'onction d'Aaron par Moïse (*De bapt.* 7, 1, SC 35, p. 76), Cyrille de Jérusalem, à l'onction d'Aaron et de Salomon (*Cat. myst.* III, 6, SC 126, p. 128). Dans les deux cas, l'ancien Testament est donné comme la figure de la réalité spirituelle accomplie dans le baptême. Le *Ps.* 132, 2, permet de développer le thème : l'onction du Saint-Esprit descend d'abord sur la tête de l'Église, qui est le Christ, puis sur la barbe d'Aaron, à savoir les apôtres, avant de s'étendre « au corps tout entier, c'est-à-dire à tous ceux qui, dans l'Église, auront revêtu le Christ » (Athanase, *Com. in Ps.* 132, PG 27, 524bc; cf. Origène, *Contra Cels.* VI, 79, 14-30, SC 147, p. 378; Hilaire de Poitiers, *Com. in Ps.* 132, § 5, PL 9, 747c-748b; Ambroise, *De myst.* 6, 29-30, SC 25 bis, p. 172; le peuple qui a reçu l'onction est « tout entier sacerdotal et royal » : Léon, *Sermo* 94, 1, SC 200, 1973, p. 252-256; *Sermo* 95, 1, p. 264-266).

La *Tradition apostolique* d'Hippolyte parle de l'huile dont Dieu a oint « les rois, les prêtres et *les prophètes* » (*Trad. apost.* 5, SC 11 bis, 1968, p. 54). La référence à l'onction prophétique se généralisera à partir de la deuxième moitié du 4e siècle (cf. É. Lamirande, *L'idée d'onction dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 35, 1965, p. 113-115).

4° La référence fondamentale a l'onction du Christ (Baptême et Incarnation). — Pour les Pères de l'Église, le baptême chrétien se fonde certes sur la parole du Christ en *Mt.* 28, 19, mais aussi et surtout sur l'exemple de son propre baptême dans la Jourdain (cf. F. M. Braun, *Le baptême d'après le Quatrième Évangile*, dans *Revue Thomiste*, t. 48, 1948, p. 358-365). « Jésus a sanctifié le baptême en se faisant baptiser lui-même » (Cyrille de J., *Cat. bapt.* III, 11, PG 33, 441a; cf. Théodore de M., *Hom. cat.* XIV, 22, coll. Studi e Testi 145, p. 449). La référence au baptême du Christ dans les catéchèses baptismales est constante.

1) Jésus a reçu, au sortir de son baptême, *une onction immatérielle et invisible* parce que l'Esprit saint est non seulement descendu sur lui, mais *a demeuré* en lui (*L'Évangile selon les Hébreux*, Justin, Irénée, Novatien, Origène, cf. F. M. Braun, *Le baptême...*, dans *Revue Thomiste*, t. 48, p. 358-361). Ce double événement — baptême et onction du Christ — constitue dans l'histoire du salut un moment capital. Il marque la rupture opérée par Jésus avec la Loi juive et l'entrée dans une ère nouvelle. « La Loi et les Prophètes vont jusqu'à Jean; depuis lors, le Royaume de Dieu est annoncé » (*Luc* 16, 16). Le temps des Prophètes s'interrompt (Justin, *Dial.* 51, 2-3 et 87, 2-5, cf. *supra*, col. 804), un nouveau mode d'existence commence : « (Le Christ) s'avança au baptême... et à partir de là il se détacha de toute la conduite conforme à la Loi et accomplit toute la vie de l'Évangile » (Théodore de M., *Hom. cat.* VI, 11, coll. Studi et Testi 145, p. 153). En inaugurant sa vie publique, le Christ prend la tête d'un peuple nouveau (Cyrille de J., *Cat. bapt.* X, 11, PG 33, 676b; cf. III, 14 et 5, PG 33, 444b et 444a). Son baptême « a préfiguré dans les faits » le mystère qui nous concerne : « L'Esprit saint vole sur nous, nous baignons dans *l'onction de la gloire céleste* et *nous devenons fils de Dieu...* » (Hilaire de Poitiers, *Com. in Mat.* 2, 6, 9-15, SC 254, p. 110). Hilaire voit dans le baptême du Christ « un second engendrement », en relation avec le *Ps.* 2 et une variante de *Luc* 3, 22 : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, *je t'ai engendré* » (cf. J. Doignon, *Baptême de Jésus chez Lactance et Hilaire de Poitiers*, dans *Epektasis*, Mélanges J. Daniélou, Paris, 1972, p. 72-73).

2) Le Christ cependant *ne commence pas* à être Fils au baptême, il l'est déjà dès le moment de sa naissance et de sa conception. Au cours du 4e siècle, l'assomption de la chair de Jésus par le Verbe est parfois envisagée elle aussi comme une *onction* : « Il est *Christ/Oint* à cause de sa divinité : celle-ci est l'*Onction* de l'humanité... qu'elle sanctifie par la présence de celui-là tout entier qui *donne l'onction* (à savoir le Fils) » (Grégoire de Nazianze, *Oratio* XXX, 21, 13-15, SC 250, p. 272; cf. Basile de Césarée, *De Spiritu sancto* 16, 19, 10-11, SC 17 bis, 1968, p. 386).

3) On a ainsi *deux onctions*, celle du Jourdain et celle de l'Incarnation. La première est l'épanouissement de la deuxième dans le temps : « Il naît à cela qu'il n'était pas, et pourtant ce qu'il devient, il l'était » (Hilaire, *Com. in Ps.* 2, 28, PL 9, 278b). Saisissant l'humanité du Christ dès son origine, *l'Onction* connaît en lui au Jourdain une étape décisive, mais non pas l'étape ultime. Elle n'atteindra son plein épanouissement qu'avec la Résurrection (*Actes* 2, 36; 13, 33), l'Ascension et la Pentecôte. Jérôme note qu'au Jourdain le Christ n'a accompli la prophétie que partiellement. Son accomplissement pourrait bien viser le temps « où le peuple tout entier serait devenu juste » (*In Esaiam* 17,

61, 1/3, CCL 73 A, p. 707, 47-51). Le peuple juste est l'Église, qui accomplit à son tour dans le temps sa mutation en vue de la résurrection finale.

Sources : Hilaire de Poitiers, *Commentaire sur Matthieu* (= *Com. in Mat.*), SC 254, 1978 (J. Doignon); — Grégoire de Nazianze, *Discours théologiques* (Discours 27-31), SC 250, 1978 (P. Gallay); — Basile de Césarée, *De Spiritu sancto*, SC 17 bis, 1968 (B. Pruche); — Jérôme, *Commentaire sur Isaïe* (= *In Esaiam*), CCL 73 A, 1963.

5° Baptême et confirmation. — Si le baptême chrétien trouve sa racine dans le baptême du Christ, c'est dans la mesure où celui-ci est envisagé en relation avec le mystère de *Pâques* et de la *Pentecôte*. Les rites de l'onction manifestent à leur manière cette double dimension.

1) L'un des enseignements les plus marquants des Pères porte sur le fait que, par la triple immersion, le chrétien participe à *la Pâque* du Christ. Plongé dans l'eau, il meurt au péché; revenant à la lumière, il naît à une vie nouvelle. Une profonde transformation s'opère en lui, de nouvelles aptitudes lui sont données. Il participe à la dignité sacerdotale et royale du Christ. C'est cela que symbolise l'onction postbaptismale reçue au sortir de l'eau.

2) Bien que l'Esprit saint intervienne à ce premier stade (comme en témoigne la bénédiction des eaux baptismales), et bien qu'il soit déjà donné au néophyte, beaucoup de textes anciens parlent d'un *complément* à ce rite, d'un don de l'Esprit saint, rapproché parfois de la *Pentecôte* (vg Athanase, *Com. in Ps.* 132, 1-2, PG 27, 524bc), venant *achever* le baptême proprement dit : « Purifiés dans l'eau par le ministère de l'ange, nous sommes *préparés à recevoir l'Esprit saint* » (Tertullien, *De bapt.* 6, 1, SC 35, p. 75). « Ceux qui sont baptisés dans l'Église sont présentés aux chefs de l'Église, et, par notre prière et l'imposition des mains, ils *reçoivent le Saint-Esprit* et le sceau du Seigneur, qui *achève* leur initiation » (Cyprien, *Epist.* 73, 9, CSEL 3/2, p. 785, 3-6). « Après cela vient le sceau spirituel... Car après la fontaine, il reste encore à *rendre parfait* (*superest ut perfectio fiat*), quand à l'invocation de l'évêque l'Esprit est répandu ... » (Ambroise, *De sacr.* III, 2, 8, SC 25 bis, 1961, p. 96-97). Nous avons là l'équivalent du rite de la confirmation, dans un texte où l'existence d'une onction est possible, mais non certaine (cf. B. Botte, *ad locum*, SC 25 bis, p. 97, n. 5). L'onction avec l'huile parfumée (μύρον) est par contre certaine chez Cyrille — ou Jean — de Jérusalem, dans la *Catéchèse mystagogique* III qui est consacrée entièrement à ce rite. La *Catéchèse baptismale* III, 13 relie le thème du combat à l'annonce de l'Évangile (PG 33, 444b). Bien que Cyrille ne le fasse pas explicitement, on pourrait rattacher cette deuxième onction à *l'onction prophétique* (cf. *Trad. apost.* 5, SC 11 bis, p. 54).

Par le baptême, le chrétien reçoit une nouvelle constitution spirituelle qui le rend apte à vivre selon la Loi nouvelle. Il reçoit également l'aptitude à témoigner pour le Royaume et à prêcher l'Évangile. On peut dès lors parler d'un double don de l'Esprit : le premier est une grâce de naissance, le second, une grâce de croissance et de service de l'Évangile. La deuxième « onction » suppose la première, qu'elle prolonge et amplifie, tout comme l'eucharistie est réservée à ceux qui ont reçu le baptême, dont elle achève la célébration.

Quelques textes : Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum* I, 12, SC 20, p. 84. — *L'Évangile selon Philippe*, sent. 67-76, éd. J. E. Ménard, p. 87, 9 à p. 89, 24; sent. 95, p. 94, 12-22. — Cyprien, *Epist.* 70, 2, CSEL 3/2, p. 768, 13-21; *Epist.* 74, 7, p. 804, 15-19. — Clément d'Al., *Pédag.* I, 6, 28, 3, SC 70, p. 162. — *Constitutions apostoliques* III, 17, 1, Funk I, p. 211, 20-21; VII, 44, 2, p. 450, 12-13; VII, 22, 2-3, p. 406, 6-12; selon G. Kretschmar cité par J. Daniélou, l'onction baptismale de *Const. apost.* VII, 22, 3 serait une addition postérieure (cf. J. Daniélou, *Chrismation prébaptismale*, RSR, t. 56, 1968, p. 188). — *Euchologe de Sérapion* XXII, Funk II, p. 185 et la note *ad locum*; XXV, 2, p. 186, 18-24.

Athanase, *Ad Serapionem* I, 6, PG 26, 544b (baptême et imposition des mains seulement; onction et sceau : I, 23-24 et III, 3). — Cyrille de Jérusalem, *Cat. bapt.* 17, 12-15. 36-38, PG 33, 984c-988b; 1009b-1012c; *Cat. myst.* III, 1-7, SC 126, p. 120-132. — Cyrille d'Alexandrie, *Com. in Joelem* 32, PG 71, 373ab. — Théodore de M., *Hom. Cat.* XIV, 27-28, coll. Studi e Testi 145, p. 457-461.

Didyme? (CPG 2, n. 2570), *De Trinitate* II, 14, PG 39, 712a. — Ambroise, *De Trinitate* I, 6, 79, PL 16, 723b; *De sacr.* III, 2, 8-10, SC 25 bis, p. 96-98; IV, 1, 3, p. 102; *De Myst.* 7, 42, SC 25 bis, p. 178. — Pacien de Barcelone († vers 390), *De baptismo* 6, PL 13, 1093b. — Optat de Milève, *Contra Parmenianum Donatistam* 4, 7, CSEL 26, 1893, p. 113. — Augustin, *Tractatus in Johannem* 118, 5, 27-30, CCL 36, p. 657; *Sermo* 324, PL 38, 1447; *Contra litt. Pet.* II, 104, 238-239, coll. Bibliothèque augustinienne 30, p. 541-549 (mais voir la note 13, p. 777-779). — Pseudo-Denys, *Hier. eccl.* IV, 3, 10-12, PG 3, 484ab, 485a.

Les textes ici rassemblés ne présentent pas une doctrine uniforme, et les commentateurs divergent parfois quant à leur interprétation. Néanmoins le dossier permet d'affirmer le caractère complexe du rite de l'initiation, rite unique à deux, et même à trois « foyers » articulés entre eux, baptême d'eau, imposition des mains/onction, eucharistie. S'il n'est pas possible de reconnaître dans ces documents l'équivalent exact de notre sacrement de confirmation, on y trouve nettement sa préhistoire, qui remonte finalement au couple « baptême d'eau — imposition des mains ».

Études. — F. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt*, Vienne, 1906 (p. 4-23; 57-70; 93-112); *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiosen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911 (p. 179-193). — P. Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, RSR, t. 2, 1911, p. 350-383; *La consignation dans les Églises d'Occident*, RHE, t. 13, 1912, p. 257-301, 467-476; Art. *Imposition des mains*, DTC, t. 7/2, 1923, col. 1302-1425. — P. de Puniet, *Onction et confirmation*, RHE, t. 13, 1912, p. 450-466.

J. Coppens, *Le rite de l'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Louvain-Paris, 1925 (p. 41-48; 323-360; 377-387). — H. Elfers, *Kirchenordnung Hippolyts von Rom. Neue Untersuchungen...*, Paderborn, 1938. — B. Welte, *Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche*, Fribourg, 1939. — H. Elfers, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*, dans *Theologie und Glaube*, t. 34, 1942, p. 334-341.

B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, contribution à *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band IV/2b, Fribourg, 1956; trad. franç. sous le titre *Baptême et confirmation*, Paris, 1966; à certaines conclusions de B. Welte s'opposent J. Elfers, O. Casel, B. Neunheuser : cf. Neunheuser, *Baptême et confirmation*, p. 116, n. 1, p. 128-131 (*Taufe u. Firmung*, p. 50, n. 13, p. 56-58). — D. L. Greenstock, *El Problema de la Confirmación*, dans

La Ciencia Tomista, t. 80, 1953, p. 175-228; 539-580; t. 81, 1954, p. 201-240. — P.-Th. Camelot, *Sur la théologie de la confirmation*, RSPT, t. 38, 1954, p. 639-657. — A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbrück, 1958. — L. Ligier, *La confirmation*, sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui, coll. Théologie historique 23, Paris, 1973. — J. Feiner et M. Löhrer, *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, t. 5, Zurich-Einsiedeln-Cologne, 1976 (p. 305-311; 321-330; bibl. p. 346-347). — A.-G. Martimort, *Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation* (1967-1977), BLE, t. 79, 1978, p. 127-139.

P. Hindo, *Disciplina Antiochena Antica, Syri* III (Fonti, Serie II, fasc. 27), Rome, 1941. — B. Botte, *Le baptême dans l'Église syrienne*, dans *L'Orient Syrien*, t. 1, 1956, p. 135-155. — E. C. Whitacker, *Unction in the Syrian Baptismal Rite*, dans *Church Quarterly Review*, t. 162, 1961, p. 176-187. — E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, coll. Théologie historique 15, Paris, 1971. — S. Brock, *Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy*, JTS, t. 23, 1972, p. 16-64.

6° L'ONCTION PRÉBAPTISMALE COMME ONCTION « EN VUE DE LA CONFESSION DE FOI » BAPTISMALE. — L'Église syrienne ancienne rattache l'onction prébaptismale non pas aux rites d'exorcisme, mais au don de l'Esprit saint. Cette pratique remonterait à une tradition judéo-chrétienne. On la trouve encore chez Basile de Césarée et Grégoire de Nysse (J. Daniélou, *Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse*, RSR, t. 56, 1968, p. 184-192; cf. I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*, dans *La vie selon l'Esprit*, Paris, 1965, p. 144-167). Dans son *Traité du Saint-Esprit contre les Macédoniens*, Grégoire écrit : « ... Pour celui qui va prendre contact avec le Christ par la foi, il est nécessaire de *rencontrer d'abord l'huile* (μύρον) par le contact. En effet, il n'y a aucune partie qui soit nue de l'Esprit saint. C'est pourquoi la confession (ὁμολογία) de la Seigneurie du Fils se fait *dans l'Esprit saint* pour ceux qui le reçoivent, l'Esprit venant de toutes parts au-devant de ceux qui s'approchent par la foi » (*De Spiritu sancto* III, 1, *Gregorii... opera*, t. 3/1, Leyde, 1958, p. 103, 5-10; PG 45, 1321ab, cité dans RSR, t. 56, p. 185; c'est nous qui soulignons).

L'ὁμολογία désigne la profession de foi qui précède le baptême (cf. Basile, *De Spiritu sancto* 12, 28, 37-40, SC 27 bis, 1968, p. 346). L'onction prébaptismale y prédispose en donnant l'Esprit saint qui engendre la foi dans le catéchumène et lui permet de confesser que « Jésus est Seigneur » selon 1 *Cor.* 12, 3. L'immersion, par laquelle est donnée la grâce de la filiation, apparaît ainsi comme « la réponse de Dieu à la foi du catéchumène; elle est vraiment un ' sceau ' divin sur cette foi » (I. de la Potterie, *La vie selon l'Esprit*, p. 165). Mais la foi est aussi, et dès le premier instant, le fruit d'une intervention gratuite de Dieu dans l'homme qui, pour les Pères, s'identifie avec la venue transformante de l'Esprit saint (cf. J. Daniélou, *Chrismation prébaptismale*, p. 194-198).

7° « IMITATION » SACRAMENTELLE ET VIE CHRÉTIENNE. — Les Pères de l'Église voient dans toute réalité sensible une certaine *image* de la Réalité invisible, à laquelle seule il appartient d'exister « en vérité ». L'image participe plus ou moins de la Vérité/Réalité (ἀλήθεια), elle peut être plus ou moins *ressemblante*. La ressemblance accède à un nouveau champ de développement dans les rites sacramentaux, où entrent en jeu l'intelligence et la liberté humaines. Elle bénéficie alors des ressources de *l'imitation* (μίμησις). Parlant du rite de l'*onction*, Cyrille de Jérusalem écrit : « Vous êtes devenus « christs » en recevant la réplique (ἀντίτυπον) de l'Esprit saint, et tout s'est accompli sur vous *en image*, parce que vous êtes des *images* du Christ » (*Cat. myst.* III, 1, 6-8, SC 126, p. 120). « L'accomplissement » (*ibid.*) s'est effectué sous le mode de *l'imitation* par le signe visible de l'onction imitant l'onction invisible du Christ au Jourdain (III, 1, 9-15). Le principe général a été énoncé à propos du rite de la triple immersion : « ... Nous n'avons pas été vraiment crucifiés et ressuscités, mais si *l'imitation* (μίμησις) se fait *en image* (ἐν εἰκόνι), le salut, lui, a lieu en vérité (ἐν ἀληθείᾳ) » (II, 5, 2-3, p. 112-114; cf. II, 6, 11-13, et 7, 1-17, p. 114-116).

L'imitation rituelle atteint l'homme dans son âme, mais *par l'intermédiaire de son corps* : « L'esprit est lavé dans l'eau par l'intermédiaire du corps, et la chair est purifiée par l'intermédiaire de l'esprit » (Tertullien, *De bapt.* 4, 5, SC 35, p. 71, 10-11). « De ce parfum visible le corps est oint, mais du saint et vivifiant Esprit l'âme est sanctifiée » (Cyrille de J., *Cat. myst.* III, 3, 8-10, SC 126, p. 124). L'imitation doit également s'étendre à *toute la vie*. C'est même là le sens des rites sacramentels : ils préfigurent en des signes symboliques l'originalité de la vie chrétienne et son développement : « Ainsi donc, *oints* de ce saint onguent, *gardez-le* sans tache et irréprochable en vous, *progressant en bonnes œuvres* et cherchant à plaire à l'auteur de notre salut, le Christ Jésus... » (Cyrille de J., *Cat. myst.* III, 7, 14-17, SC 126, p. 130-132; cf. J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris, 1957, p. 205-212; P.-Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, Paris, 1960, p. 124-133).

C'est dans ce contexte qu'est évoqué un cas particulier de fidélité à la vocation baptismale, celui de la *virginité*. Ambroise lui consacre plusieurs écrits, qui font appel au *Cantique des Cantiques*, dans la ligne d'Hippolyte et d'Origène. La virginité apparaît comme un exemple privilégié de la manifestation du Verbe, qui, sorti du Cœur du Père, habite les chrétiens et les emplit du « parfum de la résurrection » et en embaume l'univers (*De uirginitate* 12, 73, PL 16, 284cd; cf. *De institutione uirginis* 1, 3, PL 16, 306a; *De uirginibus* I, 7, 39, PL 16, 199d; *Epistola* 41, 13-26, PL 16, 1117a-1120c, et surtout *De uirginitate* 11, 60 à 12, 67, PL 16, 281c-283a).

Sources : Ambroise de Milan, écrits sur la virginité : PG 16; cf. M.-G. Tissot, *Saint Ambroise, Écrits sur la virginité*, Solesmes, 1980 (traduction seule).

8° L'HUILE PARFUMÉE, SYMBOLE DU CHRIST. — L'importance du *muron* se manifeste de deux manières. A la différence de l'huile des catéchumènes, il reçoit une consécration spéciale, comparable à la consécration eucharistique (Cyrille de J., *Cat. myst.* III, 3, 2-7, SC 126, p. 124; cf. p. 125, n. 1; cf. Pseudo-Denys, *Hier. eccl.* IV, 1, PG 3, 472d). Il ne peut être administré, d'autre part, qu'à des baptisés (IV, 2 et 3, 1, PG 473a-476b).

La haute dignité du *muron* vient aussi de ce qu'il symbolise *le Christ lui-même* en tant que, par l'Évangile et le don de l'Esprit saint, il marque le chrétien de sa présence (cf. vg *Const. apost.* VII, 44, 2, Funk I, p. 450, 11-13). Le thème est amplement développé par le Pseudo-Denys :

« ... Les saintes huiles sont constituées par un mélange de substances odorantes, et possèdent par conséquent une quantité de propriétés aromatiques qui embaument ceux qui les sentent *selon la quantité de parfum qui a pu parvenir jusqu'à eux*. Nous apprenons ainsi que le Parfum suressentiel du très théarchique Jésus répand ses dons intelligibles sur nos puissances intellec-

tives, les emplissant d'une divine volupté » (*Hier. eccl.* IV, 3, 4, PG 3, 477c; trad. M. de Gandillac, *Œuvres complètes du Ps.-Denys*, p. 386).

La perception du parfum divin n'est pas la même chez tous; elle « présente des degrés » (J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 170). Ils correspondent aux mérites, aux étapes de la vie spirituelle, à la hiérarchie des êtres dans la ressemblance avec Dieu. Le parfum implique également une distance par rapport au *muron* dont il émane. Dieu se donne au creux d'une absence, dans un vide propre à éveiller le désir et à tirer l'âme hors d'elle-même, vers un Dieu toujours plus grand (Grégoire de Nysse, *In Cant. hom.* I, PG 44, 781d, 784a-785b; cf. J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 170). Mais l'image du *muron* se communiquant *à travers son parfum* a chez Origène et chez Grégoire un autre sens encore. Certes, c'est la Divinité qui se manifeste, mais elle n'atteint la créature qu'à travers *le Fils-Sagesse*, « émanation toute pure de la gloire du Tout-Puissant » (*Sag.* 7, 25; cf. *Cant.* 1, 2), c'est-à-dire à travers le Fils qui révèle l'insondable « dessein » dans la mesure même où, nous faisant entrer dans le mystère de la mort et de la Résurrection, il nous attire, « dans l'Esprit », vers le sein du Père (cf. Origène, *Com. in Cant.* III/IV, GCS 8, p. 235, 2-5, à rapprocher de p. 226, 14-26).

Conclusion. — Rattaché au nom du *Christ* et au titre de *chrétien*, puis aux *rites* de l'initiation, le thème de l'onction tient une place non négligeable dans la pensée des Pères.

1. Il est avant tout l'expression d'une spiritualité qui se fonde sur le sacrement du baptême et le perçoit comme une participation à la mort et à la Résurrection du Christ, mystère à actualiser tout au long de l'existence.

2. Il prend appui sur le baptême du Christ au Jourdain, et, à un titre moindre, sur l'onction du Christ à Béthanie ou chez Simon le Pharisien. Il se réfère aussi aux onctions de l'ancien Testament, celles de certaines personnes (Aaron, le Grand-Prêtre, le Roi) ou certains objets (la stèle ointe par Jacob, l'autel du temple, le saint des saints). Mais toutes ces références n'ont de valeur qu'en relation avec l'espérance messianique, dont les chrétiens prétendent qu'elle a été accomplie suréminemment dans la Résurrection de Jésus.

3. Le texte le plus cité est *Ps.* 44, 8. Reviennent assez souvent *Isaïe* 61, 1, et 11, 1-2 (avec *Luc* 4, 18-20 et *Actes* 2, 36; 10, 37-38), *Ps.* 132, 2 et *Ps.* 104, 15. Un rôle important est joué par le *Cantique des Cantiques*.

4. Le thème a pris de l'ampleur parce qu'à l'image de l'huile (ἔλαιον) s'adjoint celle de l'onguent (μύρον), qui connote la diffusion du parfum. L'onction comme telle (χρῖσμα) évoque le contact, la communication d'une propriété, l'imprégnation. Les Pères y ont vu une image de notre « divinisation ».

5. Le parfum se répand. Il témoigne d'une présence qui se perçoit à distance, et parfois dans l'absence (thème du vase de parfum vide). Il se prête à l'évocation d'un Dieu qui se révèle, et d'une transcendance qui est à la fois présence et absence, éveillant le désir, tirant l'homme au-delà de lui-même.

6. L'onction exprime la relation du Fils à son humanité, du Fils au Père et à l'Esprit saint, des chrétiens au Christ, du Christ et de l'Église, et l'idéal de la vie chrétienne elle-même. La polyvalence du signe sensible, familier aux anciens, permettait de nombreuses associations et variations, dans lesquelles se traduisent l'unité de l'économie du Salut et sa richesse inépuisable.

7. Le rattachement d'interprétations si diverses à un thème central témoigne enfin du lien profond qui unit chez les Pères les différents départements de la « théologie » et ce que nous appelons « la spiritualité ».

Pour les Pères, l'onction qui configure le chrétien au Christ n'est autre que l'Esprit saint lui-même, indissociable du Fils, « consubstantiel » au Père, transcendant comme eux à toute « nature créée ».

Quelques textes sur l'onction relevant principalement des grandes controverses doctrinales. — Tertullien, *Adversus Praxean* 28, 2, 8-9, CCL 2, 1954, p. 1200. — Novatien, *De Trinitate* 29, 11-16 (168-169), 53-61, CCL 4, 1972, p. 70-71. — Paul de Samosate, *Fragments* 2a et 25, éd. G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain, 1923, p. 309 et 353. — Origène, *Com. in Jo.* 1, 21, 191-193, SC 120, p. 154-156; *De princ.* II, 4-6, SC 252, p. 316-322. — Eusèbe de Césarée, *Démonstration de la prédication évangélique* IV, 15, GCS 23, Eusebius Werke t. 6, 1913, p. 173-183; V, 1-2, p. 210-218; *Histoire ecclésiastique* I, 3, 1-20, SC 31, p. 13-17. — Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales* X, 4-16, PG 33, 664b-684a. — Athanase d'Alexandrie, *Contra arianos* I, 46-49, PG 26, 105b-117b; II, 11-18, 169b-184b; *Ad Serapionem* I, 46-49, PG 26, 584b-588c; III, 3, 628c-629b. — Pseudo-Athanase, *Contra arianos* IV, 36, PG 26, 524b-525a. — Hilaire de Poitiers, *De Trinitate* VIII, 25, PL 10, 254a-255a; XI, 18-20, 411c-414b.

Didyme l'Aveugle?, *De Trinitate* II, 6, 23, PG 39, 556c-560a; III, 13, 860d. — Grégoire de Nazianze, *Discours* 30, 31, 13-17, SC 250, p. 272. — Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium* III, tome 6 (PG : Livre VIII) 46-47, *Gregorii Nysseni opera*, éd. W. Jaeger, t. 2, 1960, p. 202, 2-20; *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto* 16-17, t. 3/1, 1958, p. 102, 17 à p. 104, 26; *Ad Eustathium de sancta Trinitate*, *ibid.*, p. 15, 16 à p. 16, 21; *Antirrheticus adversus Apolinarium* 52-53, *ibid.*, p. 218, 32 à p. 224, 24; *Ad Theophilum adversus apolinaristas*, *ibid.*, p. 127, 11 à p. 128, 15. — Pseudo-Athanase, *Adversus Apolinarium* II, 2-3, PG 26, 1133a-1137a. — *Adversus Macedonianos* I, 8, PG 28, 1301bd. — Théodore de Mopsueste, *Commentarius in Johannem* VI, CSCO 116, 1940, p. 201, 10-16; p. 212, 15 à p. 213, 3; p. 224, 21 à p. 226, 24 (= trad. lat. de la version syrienne, par J.-M. Vosté; texte syriaque = CSCO 115).

Jean Chrysostome, *Expositio in Ps. 44*, PG 55, 197-198; *In Epist. 2 ad Cor. hom.* III, 4-5, PG 61, 411. — Théodoret de Cyr, *Haereticorum fabularum compendium* V, 11, PG 83, 498c. — Cyrille d'Alexandrie, *Fragmenta homiliarum* VI, éd. P. E. Pusey, t. 3, 1872, p. 462, 18-27 (PG 74, 961bc); *In Epistolam ad Hebr.* I, 9, t. 3, p. 378, 7 à p. 381, 27; *Com. in Jo.* XI, 9-11 (sur *Jean* 17, 11-21), éd. P. E. Pusey, t. 2, 1872, p. 694-737, en particulier *Com. in Jo* XI, 9, p. 698, 4-6 (PG 74, 517a); XI, 10, p. 725, 27 à p. 728, 12 (548c-552b); XI, 11, p. 734, 24 à p. 735, 11 (557d-560a); *Com. in Ps.* 44, PG 69, 1037c-1040c; *Com. in Isaïam* III, 5, PG 70, 849d-852a; V, 5, 1349c-1352b; *Com. in Lucam* IV, 18, PG 72, 536d-537c; *De recta fide ad dominas* 20-21, *Acta Conciliorum œcumenicorum* = ACO, I, 1, 5, p. 69, 18 à p. 70, 18, éd. E. Schwartz; *Scholia de incarnatione Unigeniti* I, 5, 1, ACO V, 1924-25, p. 219-220, 11. — Pseudo-Cyrille, *Dialogus cum Nestorio*, PG 76, 253a.

Faustin de Rome, *De Trinitate* 39-40 (V, 2-3), CCL 69, 1967, p. 340-342. — Ambroise de Milan, *De Spiritu Sancto* I, 6, 78-80, 20-33, CSEL 79, p. 48; I, 8, 95-96, p. 56-57; I, 9, 100-104, p. 58-59; *De Isaac* III, 10, PL 14, 506d-507b; *De fuga saeculi* 3, 16, PL 14, 577d-578a; *Expositio in Lucam* VI, 12-35, SC 45, p. 232-241. — Hésychius de Jérusalem, *In Leviticum* VI, 21, PG 93, 1059b. — Éphrem le Syrien, *Hymni de uirginitate* IV-VII (= *De oleo et oliva*), CSCO 224, 1962, p. 12-29, trad. allemande par E. Beck (texte syriaque, t. 223, p. 13-28). — Narsaï, *Hymni de Epiphania* III, CSCO 187, 1959, p. 134-141, trad. allemande par E. Beck.

Sur l'expression : « Dieu est oint par Dieu », voir : Eusèbe de Césarée, *De ecclesiastica theologia* I, 20, 84, GCS Eusebius Werke, t. 4, 1906, p. 95, 21-22 (Eusèbe s'appuie sur le *Ps.* 44,

8 dans la version : « O Dieu, ton Dieu t'a oint »; *Démonstration de la Prédication évangélique* IV, 15, 58-62, GCS 23, Eusebius Werke, t. 6, p. 182, 31 à p. 183, 19; cf. déjà Irénée, *Adv. haer.* III, 6, 1, 21, SC 211, p. 66); l'expression « Dieu est oint par Dieu » se trouve plus tard : cf. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus adversus Apolinarium*, dans *Gregorii Nys. opera*, t. 3/1, p. 220, 25; Didyme (?), *De Trinitate* II, 6, 23, PG 39, 557a; Cyrille d'Alexandrie, *Fragmenta Homiliarum* VI, éd. P. E. Pusey, t. 3, p. 462, 18; Théodoret prend le contre-pied de la formule : « Il est oint non pas comme Dieu mais comme homme » (*Haereticorum fabularum compendium* V, 11, PG 83, 489c).

Bibliographie générale. — F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911. — B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, Fribourg, 1939. — *Die Oele in der morgenländischen und abendländischen Kirche*, Wurtzbourg, 1948. — J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, coll. Lex Orandi 11, Paris, 1950; 2e éd. revue, 1958.

A. Kirchgässner, *La puissance des signes*. Origines, formes et lois du culte (trad. de *Die mächtigen Zeichen*, Fribourg/Brisgau), Paris, 1962. — P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Paris, 1950. — J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, coll. Lex Orandi 24, Paris, 1957. — P.-Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, coll. Lex Orandi 30, Paris, 1960. — J. Ysebaert, *Greek baptismal terminology*, Its origins and early development, coll. Graecitas Christianorum Primaeva 1, Nimègue, 1962. — P. Beskow, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Upsala, 1962. — G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*. A study of the Doctrine of baptism and Confirmation in the NT and the Fathers, Londres, 1962. — I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*, dans *La vie selon l'Esprit*, coll. Unam Sanctam 55, Paris, 1965 (les Pères : p. 144-167); étude parue d'abord dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 12-69. — A. Orbe, *Estudios Valentinianos* III, *La Unción del Verbo*, coll. Analecta Gregoriana 113, Rome, 1961; IV, même coll. 158, 1966. — É. Lamirande, *L'idée d'onction dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 35, 1965, p. 103-126. — P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cant.* 1, 3, coll. Verba Seniorum N. S. 7, Rome, 1975. — *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique. Histoire du problème* (coll. Studia Friburgensia, N. S. fasc. 5), Fribourg, 1952.

Encyclopedia of Religion and Ethics, t. 1, p. 549-554 (*Anointing*); t. 12, 1921, p. 509-516 (*Unction Christian*). — Pauly-Wissowa, 2 Reihe I, 2, 1920 (*salben*). — DTC, t. 2/2, 1910, col. 2395-2399, 2411-2412 (*chrême*); t. 3, 1908, col. 1026-1058 (*confirmation*); t. 8, 1923, col. 1276-1278 (*Jésus-Christ*). — DACL, t. 6, 1925, col. 2777-2791 (*huile*); t. 12, 1936, col. 2116-2120 (*onction*). — RAC t. 1, 1950, col. 1153-1157 (*Balsam*); t. 2, 1954, col. 1114-1138 (*Christennamen*). — RGG, 3e éd., t. 5, 1961, col. 1333-1334 (*Salbung*); t. 6, 1962, col. 640, 649-652 (*Taufe*); t. 2, 1958, col. 967 (*Firmung*). — Kittel, t. 9, 1973, p. 570-576 (χρίω), premiers témoignages patristiques. — DS, t. 4, col. 1246-1333 (*Esprit saint*).

Joseph Wolinski.

ONCTION DES MALADES. Voir Extrême-Onction, t. 4, col. 2189-2200.

ONESTI (Benoit), dominicain, 1513-1595. — Benedetto, fils de Felice Onesti, pharmacien, naquit en 1513 à Lucques (Toscane). En 1548, peut-être déjà prêtre, il entra chez les dominicains au couvent de S. Romano, où Savonarole et ses écrits étaient en grande vénération. Sa formation religieuse terminée, il devint confesseur de moniales en diverses villes (Pistoie, Florence, Pérouse, Orviéto, Pise, San Miniato) et, durant une courte période (1568-1569), maître des novices à S. Maria Novella de Florence. A partir de 1571, en charge à Lucques pendant quelques années d'un groupe de jeunes gens appelés *Colombini*, il fut guide spirituel de Giovanni Leonardi (DS, t. 8, col. 607-614), depuis peu ordonné prêtre, et l'orienta vers la fondation d'une congrégation de « prêtres réformés » (qui deviendra par la suite l'Ordre des Clercs Réguliers de la Mère de Dieu). Il lui envoya ses premiers compagnons, Giovanni Battista Cioni et Giorgio Arrighini. Puis il s'employa à la formation de quelques jeunes gens en utilisant des méthodes assez semblables à celles de Philippe Neri, à l'Oratoire de Rome. Il restaura aussi et rendit florissante à Lucques la confrérie du « Nome di Dio ». Il mourut dans la même ville le 5 octobre 1595.

Vers le milieu du 18e siècle (comme l'atteste F. V. Di Poggio, *Memorie della religione domenicana nella nazione lucchese*, ms, Archives de S. Maria sopra Minerva, Rome, II, p. 260), on conservait à la Bibliothèque de S. Romano, à Lucques, deux manuscrits autographes d'Onesti : un *Sommario di prediche abbreviate del tempo e de Santi* et un recueil d'opuscules spirituels (d'autres écrits avaient déjà disparu). Le recueil précité se trouve à présent dans la Bibliothèque du gouvernement de la même ville (ms 2473). Il contient les opuscules suivants : 1) *Breve e util modo del viver christiano per via de sacramenti e alcuni altri esercitii per andare e perfectione...* (la présentation « aux lecteurs » est datée de « Florence, couvent de S. Maria Novella, le 15 octobre 1568 »). — 2) *Istrutione a uno Principiante circa l'oratione, confessione et comunione* (quelques pages où l'opuscule précédent se trouve résumé). — 3) *Uno buono et util documento alle persone spirituale* (exposé rapide de quelques défauts à éviter). — 4) *Istrutione a una giovane secolare la quale lasciato il peccato e venuta alla gratia trovandosi in gran fervore et dolcezza di Dio, et havendo da entrare nel monasterio, come si debbe portare per mantenersi in essa gratia et fervore per esser grata del beneficio ricevuto* (l'opuscule, divisé en six chapitres succincts, a été publié par J. P. Grossi dans *Bollettino* (bimestriel) *del terziario domenicano*, 1961, sous le titre *Una piccola « Guida spirituale del secolo 16 »*).

5) *Libro di comunelle per le solennità del Signore et di molti santi... a consolatione delle ancille di Giesù Christo* (« préparations » spirituelles à faire soit par l'ensemble des moniales, soit par des groupes parmi elles). — 6) *Invocatione al santissimo nome di Giesù per excitarsi al fervore* (remarquable échantillon de prières en forme de litanies, en usage dans les congrégations laïques au 16e siècle).

L'opuscule le plus important, le *Breve e util modo...* (*supra* 1) a été publié par J. P. Grossi dans *Memorie domenicane*, Pistoie, 1980, p. 505-573, avec une introduction historique. On y trouve les grands thèmes de la spiritualité italienne du 16e siècle : fréquentation des sacrements de pénitence et d'eucharistie, vie de prière (avec d'intéressantes considérations sur l'oraison mentale; elles sont beaucoup plus développées dans l'*Istrutione a una giovane...*), direction spirituelle, lutte contre les passions et les tentations. L'exposé sur la communion fréquente est remarquablement clair, dérivé surtout de Thomas d'Aquin (*Summa theologica* 3a, q. 80, a. 10), de la *Legenda Major* de Catherine de Sienne (livre 2, ch. 12) écrite par Raymond de Capoue, de la pratique introduite avant 1550 au couvent de S. Romano, à Lucques, et des décisions du Concile de Trente (Sessions XIII et XXII). La doctrine — et cela vaut aussi des autres sujets traités — n'a pas grande originalité, mais elle est présentée de façon très équilibrée, dans un style efficace et parlant.

Bibliographie indiquée dans l' « introduction historique » à l'éd. mentionnée *supra* du *Breve e util modo del viver christiano...*, p. 505-526. — DS, t. 5, col. 1451; t. 8, col. 608.

Isnardo P. Grossi.

ONORATO, ONORIO. Voir Honoré, Honorius.

OOMS (Jean-Baptiste), prêtre, 1656-1710. — Né à Geel (Belgique, province d'Anvers) en 1656, de Henri, médecin, et d'Élise Claes, Jean-Baptiste Ooms fit ses études secondaires et supérieures à Louvain; les humanités au collège de la Sainte-Trinité; la philosophie au Faucon (où en 1674, au concours général, il remporta une quatrième place); enfin la théologie, qu'il poursuivit jusqu'à la licence, au Grand Collège. Il passa le reste de sa vie à Gand, comme professeur de théologie au séminaire diocésain, chanoine gradué, pléban et archiprêtre à la cathédrale. Il y fut en même temps confesseur des Sœurs capucines. Par son testament de 1702 il fonda des bourses d'études. Il mourut le 24 juillet 1710 à Geel, où il fut enterré dans l'église paroissiale Saint-Amand.

Homme simple, pieux, peu critique, il publia en néerlandais des ouvrages de piété, destinés sans doute en premier lieu à ses pénitentes, les capucines : 1) Un manuel de dévotion au Sacré-Cœur (laquelle fleurissait chez les capucines), *Verclaeringhe van de devotie tot het alder-heylighste Herte Ons Heeren Jesu-Christi*, Gand, 1701. — 2) Une vie de la Sainte Vierge, *Verclaeringhe van het leven ende mysterien van de Allerheylighste Maghet ende Moeder Godts Maria...*, Gand, 1705; ce livre contenant également beaucoup de méditations sur la vie du Christ, le titre des éditions suivantes fut modifié : *Verclaeringhe van het leven ende mysterien van Onsen Saligmaker Jesus Christus, mitsgaders van Sijne Allerheyligste Moeder en Maghet Maria*, Gand, 1706, 1707, 1710, 1715.

3) Un traité sur les vertus théologales, *Godtvruchtighe ecclesiastyke theologie...* « tiré de l'Écriture sainte et des saints Pères, surtout de S. Augustin et de S. Bernard », 3 tomes en 2 vol., Gand, 1708, 1712. — 4) Longtemps après sa mort, on publia sa vie de Françoise Taffin, fondatrice des capucines, *Leven van de seer edele en deugdrijke Jufvrouw Fr. Taffin*, Gand, 1721, 1767 (cf. DS, t. 5, col. 1125-1126).

Il laissa en manuscrit un traité sur la prière, destiné aux capucines, *Tractaet van het gebedt*, Bruxelles, Bibliothèque royale, ms 22152, 157 f.; cf. Van den Gheyn, *Catalogue*, t. 3, p. 502, n. 2469.

Biographie nationale... de Belgique, t. 16, col. 207-208. — (E.A. Hellin), *Histoire chronologique... du chapitre... de Saint-Bavon à Gand*, Gand, 1772. — P.D. Kuyl, *Gheel vermaerd door den eerdienst* [*sic*] *der Heilige Dimphna*, Anvers, 1863. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954. — Hildebrand d'Hooglede, *De kapucijnen in de Nederlanden*, t. 9, Anvers, 1955, p. 203, 208, 650.

Lucien Ceyssens.

OPSTRAET (Jean), prêtre, 1651-1720. — Jean Opstraet est né le 9 novembre 1651 à Beringen, petite ville comprise alors dans le comté de Looz et la principauté de Liège (située aujourd'hui dans la province de Limbourg, Belgique). Jeune encore, il se rendit à Louvain, ville brabançonne, pour y achever ses études secondaires au Collège de la Sainte-Trinité, connu pour la compétence de ses professeurs et aussi pour leurs tendances jansénistes. A quelques exceptions près, Opstraet allait passer toute sa vie dans ce centre universitaire, y achevant sa philosophie et, jusqu'à la licence, sa théologie (l'accès au doctorat lui fut interdit à cause de sa tendance jansénisante), y enseignant d'abord les lettres, puis la théologie au Collège du Pape (où il cohabitait avec les chefs jansénistes Van Vianen, Huygens, Van Espen).

Il avait été ordonné prêtre en 1680. En 1686 il fut placé au Grand Séminaire de Malines, mais l'archevêque H. de Precipiano, farouche antijanséniste, l'en écarta en 1690, et le priva même de toute juridiction, tandis que le gouvernement de Madrid le rangeait au nombre des théologiens suspects, à exclure de toute promotion. Sous le gouvernement angevin (1700-1706), il dut s'exiler des territoires espagnols, mais bientôt, après la bataille de Ramillies, il put rentrer à Louvain. Il y passa ses dernières années comme président du Collège du Faucon, qu'il dirigea avec application et générosité. Il s'opposa à l'introduction du formulaire antijanséniste (1692-1696) et à la bulle *Unigenitus*, et soutint le clergé réfractaire de Hollande. Cependant, il mourut, paraît-il, pleinement soumis à l'Église, le 29 novembre 1720.

Quoique théologien fécond, Opstraet n'a employé sa « plume d'or » pour aucun traité de spiritualité. Toutefois, possédant, d'après A. Arnauld, « autant de piété que de science », il s'est préoccupé, surtout au début de sa carrière, de la pratique chrétienne. De là une de ses premières publications et des plus connues : *Dissertatio theologica de conversione peccatoris*, Louvain, 1687, où, dans un esprit aussi pastoral que rigoriste, il exhorte les confesseurs à ne pas donner des absolutions en série, mais plutôt à se comporter en conducteurs d'âmes, aidant les pénitents, avec une sévérité paternelle, à passer du péché, grave ou véniel, à la vertu et à l'amour de Dieu.

Cet ouvrage connut plusieurs éditions, la dernière à Venise en 1771 (*Opera omnia*, t. 5). Dans la première moitié du 18e siècle, parurent une traduction néerlandaise par H. Van Rhijn, et une adaptation française anonyme de l'abbé F. Denattes : *L'Idée de la conversion du pécheur ou explication des qualités d'une vraie pénitence*; y est joint un *Traité de la confiance chrétienne ou de l'usage des vérités de la grâce*, qui, vraisemblablement, n'est pas dû à Opstraet (éd. s l, 1730, 1731, 1732, 1734). En raison de ses tendances rigoristes, le livre fut attaqué, mais Opstraet ne manqua pas de le défendre.

Professeur de théologie dans des instituts chargés de la formation de futurs curés, Opstraet s'est surtout appliqué à enseigner comment se sanctifier en vue de la sanctification des fidèles. Dans ce but il publia *Theologus christianus sive ratio studii et vitae instituendae a theologo qui se ad ordines sacros atque ad directionem animarum disponit*, Louvain, 1692 (plusieurs éd.; Vicence, 1723; Venise, 1777, dans *Opera omnia*, t. 8). Gabriel Prunier de Saint-André en fournit une traduction très libre, anonyme : *Le directeur d'un jeune théologien ou règles d'étude et de piété pour ceux qui se disposent à entrer dans les saints ordres et à exercer les fonctions de leur ministère*, Paris, 1703 et 1723.

Dans le même esprit pastoral, Opstraet publia surtout son *Pastor bonus*, qu'on a appelé un « livre d'or » et que récemment P. Hersche (*Der Spätjansenismus in Oesterreich*, Vienne, 1977) a nommé « le premier manuel de pastorale ». La première édition du *Pastor bonus seu idaea, officium, spiritus et praxis pastorum* semble être celle de Henri Hoyoux, Liège, 1689. L'éd. de 1690

compte quelque 740 p. in-12°. En 1705, Opstraet donna à Louvain une éd. augmentée et corrigée. Le livre connut un grand succès. Les éditions se succédèrent. J. N. Colbert, archevêque de Rouen, le recommanda et le fit traduire par Jean Hermant (DS, t. 7, col. 315-316) : *Le bon pasteur ou l'idée, le devoir et la conduite des pasteurs*, 2 vol., Rouen, 1702-1703 (plusieurs éd.). L. E. Firmian, prince-évêque de Passau, en procura une édition remaniée en 1764 (« pro norma agendi docendique »), qui, pour des raisons, semble-t-il, politiques, fut condamnée à Rome en 1766. Néanmoins, il y eut encore des rééd. à Bamberg, Wurzbourg, Venise (*Opera omnia*, t. 5). Marie-Thérèse le fit adopter comme manuel au Collège impérial à Vienne. Le dominicain Th. Du Jardin attaqua l'ouvrage (cf. DS, t. 3, col. 1775).

Pour la rédaction de son ouvrage, Opstraet a eu recours aux nombreux Rituels de son époque influencés par Charles Borromée. Parmi ses sources, il cite l'*Enchiridion* de Jean Gropper et les ouvrages de Pierre de Soto, dominicain espagnol, professeur à Dillingen, sans oublier les Pères et les scolastiques. Mais il puisa certainement aussi son inspiration dans l'ambiance louvaniste, surtout celle entretenue par le rigoriste Gommaire Huygens.

Ce livre est d'une haute inspiration spirituelle. Le curé doit marcher sur les traces du Christ, bon pasteur, et ne connaître que deux forces surnaturelles : l'amour de Dieu et l'amour des âmes. Si, après avoir éprouvé sa vocation, le prêtre s'engage dans la charge des âmes, il doit prendre au sérieux sa responsabilité. Il doit connaître ses brebis, même de très près. Il doit paître son troupeau par sa parole, prêchant, exhortant et avertissant; par son bon exemple (l'auteur y insiste beaucoup); par l'administration des sacrements, sources de la grâce « qui est le fruit du sang du Christ ». Mais il ne suffit pas d'administrer ou de recevoir les sacrements. Nombreux sont ceux qui les administrent et les reçoivent, même quotidiennement, « sans beaucoup de fruits », parce que l'esprit chrétien manque aux uns et aux autres. Le bon pasteur doit se montrer exigeant en certaines circonstances, afin de provoquer de meilleures dispositions chez les fidèles. Il mentionne, d'après Jean d'Avila et Bonaventure, les circonstances dans lesquelles une communion plus fréquente est recommandable : maladie, grandes fêtes, ferveur spéciale, tentations plus fortes, nécessités spéciales. Quant à la communion quotidienne, il expose le pour et le contre. Pour ce qui est de l'extrême-onction et du mariage, il formule des recommandations propres à rendre ces sacrements plus fructueux. Le curé doit garder le chrétien contre le mal et le conduire au bien, notamment en lui apprenant à prier, en particulier et en commun (vg en famille), et aussi à lire de bons livres; parmi les quarante titres qu'il cite (tous en flamand) les trois premiers sont l'*Imitation* de Thomas a Kempis, l'*Introduction* de François de Sales, la *Vie chrétienne* du cardinal J. Bona. Finalement, le curé doit prier lui-même, et c'est à cette question qu'Opstraet consacre sa sixième partie : prière, méditation, retraite. En finissant, dans un tableau peut-être un peu trop réaliste, il oppose la pratique du pasteur mercenaire à celle du bon pasteur. Ses descriptions prouvent ses dons d'observation et de saine critique; d'autre part, les réactions qui s'élevèrent font croire qu'il mit le doigt sur maintes plaies.

En dépit de sa tendance rigoriste, le *Pastor bonus*, manuel d'ascétique pratique plutôt que véritable traité de théologie pastorale, a certainement contribué, malgré certaines préventions, à former des générations de curés conscients de leurs responsabilités.

Joannis Opstraet Opera quae reperiuntur omnia, 9 vol., Venise, 1771 svv (d'après les *Nouvelles ecclésiastiques*, 24 avril 1775, p. 68).

Biographie Nationale... (de Belgique), t. 16, col. 243-245. — A. Schuchart, *Der « Pastor Bonus » des Johannes Opstraet. Zur Geschichte eines pastoraltheologischen Werkes aus der Geisteswelt des Jansenismus*, Trèves, 1972. — É. Jacques, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, coll. Bibliothèque de la RHE 63, Louvain, 1976 (table). — P. Hersche, *Der Spätjansenismus in Oesterreich*, Vienne, 1977.

Kirchenlexicon, t. 9, 1895, col. 930-932. — Hurter, t. 4, 1910, col. 723-724 et 1070. — DTC, t. 11, 1931, col. 1076-1077. — LTK, t. 7, col. 1180. — DS, t. 3, col. 1775; t. 7, col. 316.

Lucien Ceyssens.

OPTAT DE MILÈVE (saint), évêque, 4e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — De la vie d'Optat nous savons peu de choses; les témoignages anciens qui le concernent sont rares. Jérôme indique qu'il écrivit son traité contre les donatistes sous le règne de Valentinien et de Valens (cf. *infra*). Optat était déjà mort en 392, date à laquelle Jérôme écrit. Vers 397, Augustin le mentionne aux côtés d'hommes depuis longtemps disparus (*De doctrina christiana* II, 40, 61). Le même témoignage nous apprend qu'Optat était un païen converti.

Peut-être est-il né à Milève (aujourd'hui Mila, à une trentaine de km au nord-ouest de Constantine), au cœur de la Numidie, ville dont il était évêque au moment où il rédigeait son traité. Le mépris avec lequel il rappelle à plusieurs reprises à Parménien, alors évêque donatiste de Carthage, que celui-ci est un étranger, ne laisse aucun doute sur ses origines africaines (I, 5; II, 7; III, 3).

Son traité montre qu'il a bénéficié d'une bonne formation intellectuelle : clarté, précision, formules frappantes, parallélismes, antithèses et métaphores donnent à son style fermeté et relief. Des auteurs classiques dont il a dû se nourrir, il ne fait à aucun moment mention; sans doute l'étude des textes profanes a-t-elle été très tôt remplacée par celle des textes sacrés : son traité fourmille de citations bibliques. Optat a complété sa formation spirituelle par la lecture des auteurs chrétiens : les africains, bien sûr, Tertullien et Cyprien, mais aussi, sans doute, les autres défenseurs de la foi catholique, ceux qui se sont illustrés dans la lutte contre les hérétiques, qu'il semble bien connaître (I, 9). Ses solides connaissances théologiques, ses talents d'historien et de polémiste font de lui le digne précurseur de saint Augustin. Il apparaît comme une autorité à laquelle l'évêque d'Hippone se réfère avec un profond respect (*Contra epistulam Parmeniani* I, 3, 5; *Epistula ad catholicos* 19, 50). Les donatistes eux-mêmes ont demandé la lecture d'un passage de son traité à la conférence de Carthage de 411 (*Epistula* 141, 9; *Breviculus collationis cum donatistis* 20, 38; *Ad donatistas post collationem* 31, 54). Pour Fulgence de Ruspe, l'enseignement d'Optat égale celui des plus grands maîtres : Ambroise et Augustin (*Ad Monimum* II, 13, PL 65, 193-195). Le témoignage d'Honorius Augustodunensis atteste que, vers 1122, la mémoire de l'évêque de Milève était encore vénérée (*De scriptoribus ecclesiasticis* I, 111, PL 172, 208).

2. **Œuvres.** — 1° Le traité contre les donatistes. — 1) *Date et circonstances de la composition.* — Le seul témoignage précis sur la date de la composition est celui de Jérôme : « Optat a écrit son traité sous le règne de Valentinien et de Valens » (*De viris illustribus* 110; éd. E. C. Richardson, TU 14, 1, Leipzig, 1896, p. 50), c'est-à-dire entre 364 (avènement des deux empereurs) et 375 (mort de Valentinien). P. Monceaux pense qu'Optat a écrit sous le pontificat de Damase, devenu évêque de Rome en automne 366. Il remarque d'autre part que Jérôme ne mentionne pas Gratien, associé à l'empire le 25 août 367. Il en conclut que l'ouvrage a été publié à la fin de 366 ou au début de 367 (P. Monceaux, *La date du traité de saint Optat contre les donatistes*, dans *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1913, p. 450-453). Les arguments de Monceaux ne sont pas décisifs; les critères de datation permettent cependant d'affirmer que le traité a été rédigé peu après le règne de Julien (360-362).

Les circonstances sont révélées par Optat lui-même : le traité est une réponse aux attaques de Parménien, évêque donatiste de Carthage, contre les catholiques (I, 4). Optat apparaît ainsi comme le premier représentant de la littérature anti-donatiste.

2) *Analyse.* — Le traité s'ouvre sur un appel à la paix et à l'unité. A l'ouvrage de Parménien, Optat se propose de répondre par un traité en six livres (I, 1-7). Dans une réfutation préliminaire, il établit une distinction entre le schisme et l'hérésie : contrairement au baptême des hérétiques, le baptême des schismatiques est valide (I, 8-12). La deuxième partie du livre I retrace les origines du donatisme. S'appuyant sur des documents officiels, Optat démontre que les évêques qui ont provoqué le schisme peu après la persécution de 303 étaient eux-mêmes des traditeurs (I, 13-28). Dans le livre II, il se fonde sur la notion de catholicité ou d'universalité pour prouver que l'Église à laquelle il appartient est la véritable Église du Christ (II, 1-13). Il évoque ensuite les actes de violence commis par les donatistes sous le règne de Julien (14-26). Le livre III est consacré au problème de l'intervention de l'armée contre les donatistes : ce sont les schismatiques qui l'ont rendue nécessaire (III, 1-4) et les artisans de l'unité ont accompli la volonté de Dieu (5-12). Dans le livre IV, tout en renouvelant son appel à la fraternité, Optat prouve, par des citations bibliques, que les donatistes sont les pécheurs dont parle l'Écriture. Le livre V est un exposé dogmatique sur le baptême : Optat affirme qu'il ne doit pas être réitéré et il définit le rôle du ministre et de la foi dans ce sacrement. Dans le livre VI, il rappelle les actes sacrilèges des donatistes sous le règne de Julien.

3) *Le problème de l'authenticité du livre* VII. — Les critiques s'accordent aujourd'hui à admettre qu'Optat est l'auteur du septième livre que reproduisent la plupart des mss. L'évêque de Milève a certainement résolu de publier une édition remaniée de son traité pour répondre aux objections que celui-ci avait suscitées. Les chapitres 1-3 sont considérés comme le début d'un nouveau livre dans lequel Optat renouvelle son appel à l'unité; les autres chapitres seraient des suppléments destinés à être insérés dans les six premiers livres (cf. H. Emonds, *Zweite Auflage im Altertum*, dans *Klassisch. Philologische Studien*, Leipzig, 1941, p. 72-82). Certains passages que seul le codex Tilianus a conservés font encore l'objet de discussions parce qu'ils visent à excuser la « traditio », alors que ce crime a été sévèrement condamné dans les six premiers livres (cf. S. Blomgren, *Eine Echtheitsfrage bei Optatus von Mileve*, dans *Acta Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis*, t. 5, Stockholm, 1959). On peut accepter les conclusions prudentes de A. C. De Veer, qui fait judicieusement remarquer, en faveur de l'authenticité, qu'Augustin développe ce thème de l'excuse pour ramener les donatistes à l'unité (*A propos de l'authenticité du livre* VII *d'Optat de Milève*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 7, 1961, p. 389-391).

4) *Le dossier du donatisme.* — A plusieurs reprises, dans le livre I, Optat renvoie le lecteur à un recueil qu'il a joint en appendice à son traité et où il a réuni toutes les pièces officielles relatives aux origines du donatisme et propres à établir l'illégitimité du schisme. Ce recueil, intitulé *Gesta purgationis Caeciliani et Felicis*, a été conservé dans l'un des mss d'Optat, le *Parisinus* B.N. 1711 (9e s.), qui provient de l'abbaye de Saint-Paul de Cormery; mais il nous est parvenu très mutilé; il contient une partie des *Gesta apud Zenophilum*, un fragment des *Acta purgationis Felicis*, ainsi que huit lettres, dont six de Constantin (CSEL 26, p. 185-216). L'authenticité de ces pièces a été établie par L. Duchesne, qui a pu reconstituer le dossier (*Le dossier du donatisme*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome*, t. 10, 1890, p. 589-650).

Sur les origines du donatisme : D. Völter, *Der Ursprung des Donatismus*, Fribourg, 1883. — O. Seeck, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 10, 1889, p. 526 svv. — H. Von Soden, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, Bonn, 1913; 2e éd. par H. von Campenhausen, Berlin, 1960. — W.H.C. Frend, *The Donatist Church, A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952. — Sur l'utilisation du dossier par Optat, P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 5, 1920, p. 269-278.

5) *Manuscrits, éditions, traductions.* — Le ms le plus ancien du traité est le *Petropolitanus* (Bibl. publ. Leningrad, Q.v. 1.2., 5e ou 6e s.); en onciales très soignées, ce beau ms ne renferme que les deux premiers livres. L'*Aurelianensis* 169 (Bibl. mun. Orléans, 7e s.) présente des fragments du livre VII. Le *Parisinus* 1711 (Bibl. Nat., 9e s.) contient la moitié du livre VI, le livre VII et l'appendice (cf. *supra*). Les sept livres sont conservés dans trois mss : *Remensis* 221 (9e s.), *Parisinus* 1712 (14e s.) et *Parisinus* 13335 (15e s.).

L'éd. princeps a été donnée par Johannes Cochlaeus (Mayence, 1549). François Baudouin a publié le traité en 1563, à Paris; en 1569, il a utilisé pour une seconde édition le *Tilianus*, aujourd'hui disparu, qui contenait les passages contestés du livre VII (cf. *supra*). L'éd. critique de référence reste celle de C. Ziwsa, CSEL 26, 1893. Une publication dans le CCL est en préparation.

Sur la tradition manuscrite, voir S. Blomgren, *Ad Optatum Milevitanum adnotationes*, dans *Eranos*, t. 36, 1938, p. 85-120; *Spicilegium Optatianum*, dans *Eranos*, t. 58, 1960.

Trad. française par Pierre Viel, Paris, 1564; trad. anglaise annotée par R. Vassall-Phillipps, *The work of Optatus...*, Londres, 1917. Nous préparons une éd. critique avec trad. française pour la collection SC.

2° Les sermons. — 1) *Sermon pour la fête de Noël.* G. Morin, d'après le ms 4096 de Wolfenbüttel (9e s.), hésite à restituer ce sermon à l'évêque de Milève (*S. Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti*, Kempten-Munich, 1917, p. 170-178). L'homéliaire de Fleury-sur-Loire (ms 131 de la Bibl. mun. d'Orléans, 8e s.) indique : « *incipit sermo in natali sanctorum innocentium qui pro domino occisi sunt Sancti Optati Mile-*

vitani episcopi ». A. Wilmart a montré, par une étude précise du texte, que le sermon avait été rédigé par l'auteur du traité contre les donatistes (*Revue des sciences religieuses*, t. 2, 1922, p. 271-302). B. Capelle (RBén., t. 35, 1923, p. 24-26) confirme les conclusions de Wilmart, contestées par A. Pincherle (*Un sermone donatista attribuito a S. Ottato di Milevi*, dans *Bilychnis*, t. 22, 1923, p. 134-135 et *Ricerche religiose*, t. 18, 1947, p. 161.) — Texte du sermon dans PLS 1, 288-294.

2) *Sermon de Pâques*. A. Wilmart a édité ce sermon pseudo-augustinien (*Un prétendu sermon pascal de saint Augustin*, RBén., t. 41, 1929, p. 197-203), reproduit dans PLS 1, 295-296. V. Saxer a donné une nouvelle édition critique de l'homélie (*Un sermon médiéval sur la Madeleine. Reprise d'une homélie antique pour Pâques attribuable à Optat de Milève*, RBén., t. 80, 1970, p. 17-50); s'appuyant sur une étude du vocabulaire et du style, il conclut que le sermon est probablement l'œuvre de l'évêque de Milève.

3) *Trois sermons inauthentiques*. G. Morin a découvert et édité un sermon sur l'Épiphanie qu'il a rapproché des sermons pseudo-augustiniens 131-132 pour la même fête (RBén., t. 35, 1923, p. 236). H.D. Altendorf a montré que ces trois sermons ne pouvaient être attribués à Optat de Milève (*Theologische Literaturzeitung*, t. 85, 1960, p. 600). H. Silvestre a confirmé cet avis : les trois sermons sont postérieurs à Augustin et en dépendent (*Trois sermons à retirer définitivement de l'héritage d'Optat de Milève*, dans *The Proceedings of the African Classical Association*, t. 7, 1964, p. 61-62).

3. Doctrine. — 1° Una ecclesia. — Parménien avait cherché à démontrer que l'Église à laquelle il appartenait, injustement appelée donatiste, était la véritable Église du Christ, l'Église unique (*una ecclesia*) qui, seule, possédait les six dons (*dotes*) ou ornements dont le Christ avait voulu parer son unique épouse : *cathedra*, *angelus*, *spiritus*, *fons*, *sigillum*, *umbilicus* (II, 6-8). L'ecclésiologie d'Optat est fondée sur le même principe : l'unicité de l'Église, principe nettement défini dès l'âge apostolique (Paul, *Éph.* 4, 4) et inlassablement proclamé par Cyprien. Pour Optat, qui utilise les images traditionnelles de la typologie patristique, l'Église est la *Mater ecclesia* dont les schismatiques se sont séparés, comme les fils impies (I, 2; IV, 2); elle est la fiancée, l'épouse unique du Christ, le jardin bien clos et la source scellée (I, 10; II, 1); elle est aussi la racine (*radix*) dont les donatistes se sont coupés (I, 2; III, 9).

Pour prouver que l'Église unique et véritable est celle qu'il représente, Optat est amené à préciser la notion même de catholicité : l'Église catholique est celle qui est répandue dans tout l'univers (*in toto orbe terrarum diffusa*, II, 7), en communion avec les Églises apostoliques d'Orient (II, 14; IV, 3) et surtout avec l'Église de Rome, qui possède la chaire de Pierre, fondement de l'unité (*in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur*, II, 2). L'échange de lettres officielles avec l'évêque de Rome est un signe de communion avec la *Catholica tout entière* (*cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat*, II, 3).

S'il est vrai qu'Optat dépend étroitement de Cyprien (comparer II, 2 et *De Ecclesiae Unitate* 4, 5), les commentateurs ont cependant souligné l'originalité de sa pensée : aucun théologien africain n'est allé aussi loin dans la reconnaissance de la primauté romaine (cf. W. Marschall, *Karthago und Rom*, coll. *Päpste und Papsttum* 1, Stuttgart, 1971, p. 72-82). On ne peut savoir, en fait, jusqu'où s'étendait exactement, dans la conception d'Optat, le pouvoir de l'évêque de Rome. Replacée dans le cadre de la polémique anti-donatiste, la communion avec le successeur de Pierre à Rome apparaît avant tout comme une garantie d'authenticité, les tombeaux des Apôtres constituant, sur ce point, une preuve matérielle et tangible (II, 4; IV, 3). L'Église donatiste, quant à elle, confinée en Afrique (*in particula Africae*, II, 1), ayant rompu avec le successeur de Pierre, ne possède aucune des « qualités » qui lui permettraient de mériter le titre de *Catholica*, qu'elle s'arroge.

2° Le baptême. — On retrouve chez Optat de Milève les figures du baptême les plus fréquemment citées par les Pères de l'Église : le déluge et l'arche (I, 5 et 9; V, 1-2), la circoncision (I, 5 et 9; V, 1 et 3), le baptême du Christ dans le Jourdain (IV, 7). Optat cite également les textes de Paul (*Éph.* 4, 5) et de Jean (13, 10) pour défendre l'unicité du baptême contre les donatistes, qui le réitèrent (V, 3). Il fait intervenir trois éléments (*species*) dans le baptême : l'invocation de la Trinité, la foi de celui qui reçoit le baptême, le ministre qui le confère (*operarius*) (V, 4). Il rejette le baptême des hérétiques parce que l'hérésie altère la foi, mais il considère comme valide le baptême administré par les donatistes qui, bien que schismatiques, ont gardé intacte la foi catholique (I, 10-12). Le ministre, lui, n'est que l'instrument de Jésus-Christ : c'est Dieu qui purifie l'âme et la sanctifie : *Deus lavat, non homo* (V, 4).

En faisant dépendre la validité des sacrements non du ministre qui les confère (et de la sainteté de l'Église à laquelle il appartient) mais de Dieu, Optat se sépare nettement de la théologie de Cyprien (dont les donatistes sont largement tributaires) et ouvre la voie à Augustin : l'Église est un mélange de bons et de méchants, de justes et de pécheurs. Le jour du jugement dernier, le Christ accomplira la séparation définitive entre le bon grain et l'ivraie; en attendant ce jour, nul ne peut s'arroger le droit de juger son prochain : *agnoscamus nos omnes homines esse; nemo sibi usurpet divini judicii potestatem* (VII, 2). Les dissidents, comme les pécheurs, participent malgré leurs péchés aux sacrements de l'Église : *quamvis in catholica non sitis... nobiscum vera et communia sacramenta traxistis* (I, 12).

Si les donatistes n'appartiennent pas à la *Catholica*, c'est parce qu'ils ont rompu l'unité et la paix. Or, cette *Catholica*, telle que la définit Optat, n'est autre que la *societas sanctorum* d'Augustin : *cujus ecclesiae portas introeunt innocentes, justi, misericordes, continentes et virgines* (III, 2). De plus, Optat établit implicitement une distinction entre la validité et l'efficacité des sacrements : bien que leur baptême soit valide, les schismatiques n'auront pas de place au festin, le jour des noces célestes (V, 10). Ainsi se trouve anticipé l'essentiel de la théologie augustinienne (cf. W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sacramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Francfort/Main, 1970, p. 43-49).

3° La vie chrétienne. — En s'adressant aux donatistes, Optat ne cesse de répéter qu'il écrit dans un esprit de conciliation. Il lance, tout au long de son ouvrage, un appel à l'apaisement des passions, à la paix, à l'unité et à la fraternité. A l'attitude des évêques dissidents, il oppose celle des évêques pacifiques de l'ancien temps (*pacifici episcopi*, I, 19). On trouve ainsi chez lui toute une ecclésiologie de la *pax* : « ce qui fait l'Église catholique, c'est le sacrement unique et véritable et l'union des cœurs (*unitas animorum*). Quant au schisme, une fois rompu le lien de la paix, il naît de la division des sentiments... » (I, 11; cf. II, 5; VI, 5; VII, 5). Optat accuse les donatistes d'avoir

rompu l'unité religieuse mais aussi de troubler l'ordre social. Il voit dans le schisme un mal qui, comme tel, justifie l'intervention du pouvoir militaire (III, 4). Il prône la soumission aux princes car « l'État n'est pas dans l'Église, mais c'est l'Église qui est dans l'État, c'est-à-dire dans l'Empire romain, où se trouvent le saint sacerdoce, la chasteté et la virginité, qui n'existent pas chez les nations barbares » (III, 3).

Il faut prier pour l'empereur, « à plus forte raison lorsqu'il est chrétien : « *quanto magis quod religiosus, quanto magis quod misericors* » (III, 3). Mais au-dessus de tout homme, il y a Dieu : Constantin attend le jugement du Christ (*cum ego Christi judicium expectem*, I, 23) et Constant envoie des aumônes aux pauvres (III, 3). La foi (cf. *fidei testimonia*, V, 8), l'humilité (« Mieux vaut le péché dans l'humilité que l'innocence dans l'orgueil », II, 20) et la charité (« O s'occuper des malheureux! O pourvoir aux besoins des pauvres! », III, 3) sont les fondements de la vie chrétienne. Tout acte de cette vie s'inscrit dans une perspective eschatologique : « La loi a été écrite pour que le pécheur sache quelles souffrances l'attendent s'il n'a pas vécu selon la justice : *quid pati possit, si minus juste vixerit* ». Or, cette loi est inscrite dans le cœur de chaque croyant : « *in ipso interiori homine, hoc est in mente et in corde uniuscujusque credentis* » (VII, 1). Ainsi, le chrétien qui a cru en Dieu, le père des hommes (II, 10), qui a reçu l'unique baptême, « hâvre de l'innocence et naufrage des péchés » (*innocentiae portus, peccatorum naufragium*, V, 1), et qui est resté dans le giron de sa sainte mère l'Église, peut-il espérer qu'il sera admis, le jour de la résurrection, au festin de Dieu (... *quod rex ille et paterfamilias deus in suo convivio agnoscat*, V, 10).

1. **Patrologies, dictionnaires.** — M. Schanz, C. Hosius. *Geschichte der römischen Literatur*, t. 4, 1, Munich, 1914 (réimp, 1970), p. 390-394. — DTC, t. 11, 1931, col. 1077-1084 (É. Amann). — Pauly-Wissowa, t. 18, 1939, col. 765-771 (E. Dinkler). — *Patrologia*, continuation de la *Patrology* de J. Quasten, t. 3, Rome, 1978 (*Ottato*, p. 112-116).

2. **Histoire** du donatisme et de l'Afrique du Nord (études concernant plus précisément Optat). — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 4-5, Paris, 1912 et 1920. — N. H. Baynes, *Optatus*, dans *Journal of Theological Studies* = JTS, t. 26, 1924, p. 37-44 et 404-406. — O. Vannier, *Les circoncellions et leurs rapports avec l'Église donatiste d'après le texte d'Optat*, dans *Revue Africaine*, t. 67, 1926, p. 13-28. — C.H. Turner, *Adversaria critica. Notes on the Anti-Donatist Dossier and on Optatus Books* I, II, JTS, t. 27, 1926, p. 283-296. — S.L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, Londres, 1953; 2e éd. 1964.

J. P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958 (cf. A. Mandouze, *Encore le donatisme. Problème de méthode posé par la thèse de J.P. Brisson*, dans *Antiquité classique*, t. 29, 1960, p. 61-107). — B. Baldwin, *Peasant Revolt in Africa in the Later Roman Empire*, dans *Nottingham Mediaeval Stud.*, t. 6, 1961, p. 3-11. — Y. M. J. Congar, *Traités anti-donatistes*, coll. *Bibliothèque augustinienne* 28, Paris, 1963, Introduction générale et bibliographie, p. 9-133. — P. R. L. Brown, *Religious Coercion in the Later Roman Empire: The case of North Africa*, dans *History*, t. 48, 1963, p. 283-305. — H. J. Diesner, *Volk und Volksaufstände bei Optatus von Mileve*, dans *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlin, 1963, p. 17-21.

3. **Doctrine.** — É. Michaud, *La théologie d'Optat de Milève*, dans *Revue internationale de théologie*, t. 16, 1908, p. 238-255. — A. Pincherle, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, dans *Ricerche religiose*, t. 1, 1925, p. 34-55. — H. Koch, *Cathedra Petri*, Giessen, 1930. — E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, Berlin-Leipzig, 1932. — B. Poschmann, *Ecclesia principalis*, Breslau, 1933. — F. J. Dölger, *Ein Taufwasserweihegebet bei Optatus von Mileve?*, dans *Antike und Christentum*, t. 5, Münster, 1936, p. 281-282. — P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris, 1938.

G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, Londres, 1950, p. 23-25. — L. Vischer, *Basilius der Grosse*, Bâle, 1953, p. 72-85. — J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich, 1954, p. 44-123. — L. Villette, *Foi et sacrements*, t. 1, *Du Nouveau Testament à saint Augustin*, coll. *Travaux de l'Institut catholique de Paris* 5, Paris, 1959.

Th. Sagi-Bunic, *Controversia de baptismate inter Parmenianum et S. Optatum milevitanum*, dans *Laurentianum*, t. 3, 1962, p. 167-209. — V. Monachino, *Il primato nello scisma donatista*, dans *Archivum Historiae Pontificiae*, t. 2, 1964, p. 7-44. — P. Zmire, *Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. 7, 1971, p. 3-72. — L. Małunowiczówna, « Signification du mot *sacramentum* chez O. de M. »; A. Golda, « Les mots *fides* et *fidelis* chez O. de M. », dans *Roczniki téol. kanoniczne* (Univ. cathol. de Lublin), t. 19, 1972, p. 163-171 et 172-180 (en polonais). — R. B. Eno, *The Work of Optatus as a Turning Point in the African Ecclesiology*, dans *The Thomist*, t. 37, 1973, p. 668-685.

DS, t. 3, col. 807, 1390, 1561, 1562; t. 4, col. 412, 895; t. 5, col. 8, 1153-1154 (*Fraternité*), 1164; t. 9, col. 352, 368; t. 10, col. 56, 566.

Mireille Labrousse.

OPUS DEI. Voir Office divin, *supra*.

O'RAHILLY (Alfred), apôtre laïque, prêtre, 1884-1969. — Né le 19 septembre 1884 à Listowel (Kerry, Irlande), Alfred O'Rahilly fit ses études à Blackrock College (en compagnie de M. de Valera), puis à l'université royale de Dublin et enfin dans la Compagnie de Jésus; il obtint à Stonyhurst le doctorat en philosophie. Ayant quitté la Compagnie au début des années de théologie, O'Rahilly devint professeur de physique mathématique à l'université de Cork, où il fut par la suite chargé de cours en sociologie, directeur de la bibliothèque; il fonda et dirigea les presses de l'université et des cours de formation continue pour un large public. Il fut recteur de l'université en 1943. Après la mort de son épouse, il reprit ses études théologiques (1953) et fut ordonné prêtre par l'archevêque de Dublin le 18 décembre 1955. Il mourut à Dublin le 4 août 1969.

Jeune homme, O'Rahilly prit part au mouvement de libération nationale et passa quelques mois en prison. Il fut membre du premier parlement de l'Irlande indépendante et le délégué de son pays au Bureau International du Travail à Genève. Très engagé dans les questions sociales, dans l'apostolat laïque en milieu populaire comme dans l'université, il prêta son concours en de multiples occasions. Mais ses études s'orientaient de plus en plus vers la théologie et l'étude de l'Écriture (surtout saint Jean). Il a publié quelque cinq cents articles dans diverses revues (*Studies*, revue des jésuites irlandais, dès sa parution en 1913, *Irish Ecclesiastical Record*, *Irish Theological Quarterly*) et aussi dans des journaux.

Parmi ses écrits intéressant plus directement la vie spirituelle, nous retiendrons : une étude très documentée sur la théologie de la tyrannie (*Irish Theol. Quarterly*, t. 15, 1920, p. 301-320); — la vie du jésuite irlandais William Doyle et l'étude de sa spiritualité (cf. DS, t. 3, col. 1702-1704); — *The Burial of Christ* (Cork, 1942); — *Religion and Science*; *Aquinas versus Marx*; *Moral Principles*; *Social Principles* (tous les quatre à Cork, en 1948); — *The Family at Bethany* (1949); — *Gospel Meditations* (Dublin, 1958; trad. espagnole, Barcelone, 1965).

O'Rahilly a laissé inédite une étude fouillée sur le saint suaire de Turin.

K. O'Flaherty, *Dr. Alfred O'Rahilly*, dans *University Review* (Dublin), t. 4, 1955, p. 13-20. — *Catholic Authors*, éd. par M. Hoehm, t. 2, Newark (New Jersey), 1952, p. 415-417. — DS, t. 7, col. 1986.

Michael O'Carroll.

ORAISON (*Oratio, Oración*, etc.). — On sait la diversité de sens que le mot *oratio*, tant en latin que dans les principales langues occidentales qui en sont issues, a reçus et fait coexister au cours des siècles. De nos jours encore, en français, oraison signifie aussi bien une formule de prière liturgique, comme trois fois au cours de l'Eucharistie, qu'un temps quelque peu considérable consacré à la prière personnelle (« faire oraison »); et cette sorte d'oraison recouvre aussi bien la méditation que la contemplation la plus haute.

Nous nous contenterons ici de donner d'abord quelques jalons historiques éclairant l'emploi et les sens du mot *oratio*; pour les étoffer et les mieux situer, on se reportera aux articles *Lectio divina* (DS, t. 9, col. 470-487) et *Méditation* (I. De l'Écriture aux auteurs médiévaux, t. 10, col. 906-914); on sait en effet à quel point, aux temps des Pères comme au moyen âge, *lectio*, *meditatio* et *oratio* sont liées, même si on les distingue.

Ensuite, nous préciserons le sens des nombreuses expressions qui apparaissent dans les ouvrages spirituels, surtout à partir du 16e siècle, pour distinguer diverses espèces ou manières d'oraison. — 1. *Jalons historiques*. — 2. *Manières d'oraison*.

1. Jalons historiques. — 1° Oratio parmi d'autres formes de prières. — Dans la langue latine, le substantif *oratio* connote d'abord l'idée de *dire, énoncer* (d'où le sens de *discours*), ensuite celle de *demander* quelque chose; ce second sens devient très usuel chez les chrétiens; cf. *Thesaurus linguae latinae*, t. 9/2, fasc. 6, Leipzig, 1978, p. 376-388, 388-392; voir aussi art. *Gebet* I, RAC, t. 8, 1972, col. 1169-1258 (E. von Severus); II (*Fürbitte*), t. 9, 1973, col. 13-35 (O. Michel; Th. Klauser); la seconde connotation est dominante pour les emplois du verbe *orare* (*Thesaurus*, fasc. 7, 1980, col. 1037-1038, 1038-1053).

Plusieurs auteurs chrétiens ont tenté de préciser le sens d'*oratio* en expliquant 1 *Tim.* 2, 1 (« obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus »). Origène le fait dans le ch. 14 du *De oratione*; auparavant, il avait distingué *euchè* et *proseuchè* (ch. 3-4) : tout en notant que les deux termes étaient utilisés équivalemment, il précise cependant qu'*euchè* désigne plutôt un *vœu*, une promesse d'offrande, pour appuyer la *proseuchè*, qui est proprement la *demande*. Augustin fournit une longue explication du verset dans la *Lettre* 149 à Paulin de Nole (2, 14-16); il note que le sens général des trois premiers termes est identique, et qu'il est difficile de donner à chacun un sens spécifique. Recourant à l'original grec, il remarque ensuite, rejoignant Origène, que la Bible emploie généralement *euchè* au sens de *votum*, ce qui vaut particulièrement de l'oblation qui se fait dans le sacrifice eucharistique, et *proseuchè* au sens d'*oratio*, demande. Le texte sera repris par Eugippius dans ses *Excerpta* d'Augustin, ch. 205, PL 62, 867b (ch. 194, CSEL 9, 1895, p. 651-652).

Oratio, dans le latin de l'époque chrétienne, désigne donc la *prière de demande*. Cette signification est remarquablement constante de Tertullien (*De oratione*) à saint Bernard. Jamais l'action de grâce n'est dite *oratio*. Chez quelques auteurs (Raban Maur, saint Bruno, Guigues II), *oratio* peut inclure une offrande, élargissement déjà suggéré par Origène et Augustin. L'accent n'en reste pas moins mis fortement sur la demande : « orare est petere » (Raban Maur, *De universo* V, 14, PL 111, 136). Hugues de Saint-Victor subdivise l'*oratio* en *supplicatio, postulatio, insinuatio* (*De modo orandi* 2, PL 176, 979c). L'*oratio* au sens liturgique présente à Dieu une requête; la louange n'intervient que comme introduction, pour s'appuyer sur une action divine appropriée.

Il va de soi que ces demandes sont formulées : le terme *oratio* est rapproché de *os*, bouche; ainsi encore chez Henri de Herp, *Theologia mystica* (livre I, ch. 74, éd. de Cologne, 1545, f. 73b). Or le Christ met en garde contre la multiplicité des paroles lorsqu'on prie (*Mt.* 6, 6-7). Donc, en règle générale, une telle prière ne doit pas être prolongée; saint Benoît le rappelle (*Règle*, ch. 20). En réaction contre la tendance à assimiler la prière à sa formulation, tendance qu'ils constatent chez les fidèles, Hilaire (*In Ps.* 52, 3, PL 9, 401), Ambroise (*De mysteriis* VI, 3, 14-15), Chromace d'Aquilée (*Tract.* XXVII, 2-3, CCL 9A, 1974, p. 326), Augustin (par ex. *In Ps.* 37, 14), etc., soulignent la dimension intérieure de la demande; celle-ci doit venir non des lèvres mais du cœur, être *affectus cordis* et *desiderium* avant d'être demande et demande formulée. C'est comme désir qu'elle peut être prière continuelle (Augustin, *ibidem*; *Lettre* 130 à Proba, 7, 17-9, 18).

2° Oraison continuelle. — Assez rarement aux origines, à côté de ce sens primordial de demande, *oratio* peut prendre une portée plus générale, à cause de l'invitation de saint Paul à prier sans cesse (1 *Thess.* 5, 17). Ainsi Jean Cassien montre aux moines comment toute la vie d'un cœur purifié et dégagé des passions est prière continuelle (*Collatio* IX, 6, SC 54, 1958, p. 47), et il propose l'invocation : *Deus in adiutorium meum intende* pour y parvenir (X, 10, p. 85). Une telle oraison ininterrompue ne saurait consister seulement en demandes. — Pour la tradition orientale, voir l'art. *Mnèmè Theou*, DS, t. 10, col. 1407-1414.

Cependant, ce n'est pas uniquement à défaut d'un autre mot pour traduire le conseil de Paul qu'*oratio* désigne, outre la demande, la prière continuelle. C'est qu'il y a entre la prière continuelle, en tant qu'elle est secrète, et la demande, une affinité parfois soulignée, notamment par Humbert de Romans († 1277; *Expositio super Constitutiones fratrum praedicatorum*, cap. 31, dans *Opera de vita regulari*, éd. J.-J. Berthier, t. 2, Rome, 1889, p. 92). La liturgie et ses chants expriment la louange et l'action de grâces : tous peuvent joindre leurs voix pour célébrer les bienfaits de Dieu et sa bienveillance manifestée dans le Christ. Mais chacun connaît sa pauvreté spirituelle, ses besoins propres et ses péchés, comme personne d'autre ne les connaît. Seule la prière solitaire permet à l'humilité de rejoindre la profondeur de cette détresse intérieure. C'est pourquoi elle est le moment qui convient spécialement à la supplication.

3° Un temps pour les oraisons ou « *l'oraison* ». — Grégoire le Grand nous montre Benoît et ses moines prolongeant après Complies leur prière silencieuse (*Dialogues* II, 4, SC 260, 1979, p. 150). La *Règle* de Benoît la prévoit (ch. 20) et l'appelle *oratio*, car elle

consiste en demandes supposées formulées. Ce texte sera invoqué, des siècles plus tard, par des auteurs qui y donneront au mot *oratio* le sens qu'il aura pris à leur époque; ainsi Benoît Haeften † 1648, dans son commentaire de la *Règle* (cité en PL 66, 484b; DS, t. 7, col. 24-26). Les chapitres appelés à codifier la vie religieuse reprennent la prescription de Benoît : pour encourager la prière personnelle, ils prévoient des temps de silence, notamment après Complies; un autre moment lui est aussi réservé, l'intervalle qui sépare Matines de Laudes. C'est notamment le cas chez les Cisterciens où sa durée est notable.

Saint Bonaventure explique aux sœurs de son ordre comment s'exercer à une telle *oraison* en y appliquant le cœur et le corps (*De perfectione vitae*, cap. 5, 2, *Opera*, éd. Quaracchi, t. 8, 1898, p. 117), et son disciple Bernard de Besse souligne la liberté dont jouissent les frères dans cette prière (*Speculum disciplinae* I, 12, 4, *ibidem*, p. 594A). Dès le 10e siècle, la *Regularis Concordia* des moines et moniales d'Angleterre parle d'« exercice spirituel » à propos des prières privées auxquelles les moines peuvent se livrer après l'office de nuit (éd. T. Symons, Londres, 1953, p. 37). Diverses constitutions de moniales lui font place dès le 13e siècle; ainsi chez les dominicaines de Rome et de Montargis, après Complies et après Matines, les sœurs peuvent vaquer à la prière et à la contemplation, *orationi et contemplationi* (cf. AFP, t. 17, 1947, p. 69; P. Philippe, *L'oraison dominicaine au 13e siècle*, VSS, 1948, n. 4, p. 427, note 16).

Pour plus de détails, voir J. Leclercq, *Contemplation et vie contemplative du 6e au 12e siècle*, DS, t. 2, col. 1929-1948.

4° Un CONTENU PLUS LARGE est immédiatement suggéré par cette dernière expression « *oratio et contemplatio* » que celui donné à « *oratio* » par la *Règle* de saint Benoît. A partir du 11e siècle, la chose devient fréquente. Ainsi Guillaume de Saint-Thierry définit l'oraison : « Oratio vero est hominis Deo adhaerentis affectio, et familiaris quaedam et pia allocutio, et statio illuminatae mentis ad fruendum Deo quamdiu licet » (*Epist. ad fratres de Monte Dei*, n. 179, SC 223, 1975, p. 288; PL 184, 337a). Un tel « arrêt » (*statio*) dans la lumière, qui peut se prolonger, évoque une contemplation qui n'est pas enserrée dans un cadre liturgique. Saint Bonaventure prend également *oratio* dans un sens large : son *De triplici via* (III, 1, éd. Quaracchi, t. 8, p. 8) y range, avec la *deploratio miseriae* et l'*imploratio misericordiae*, l'action de grâces et même l'*exhibitio latriae*. Comment d'ailleurs s'en tenir aux demandes pendant un temps qui peut se prolonger une heure ou deux?

Pour les franciscains, l' « exercice » de l'oraison consiste à s'attarder (*morari*) avec le Seigneur : « Nihil tantum te delectare debet quam morari cum Domino, quod per orationem fit » (*Meditationes vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes, cap. 36, dans *S. Bonaventurae opera omnia*, éd. A.-C. Peltier, t. 12, Paris, 1868, p. 556; cf. DS, t. 1, col. 1848-1853; t. 8, col. 324-328). Ils invitent à méditer de manière à préparer la contemplation (*ibidem*) et composent de petits traités destinés à aider et à éclairer la pratique de cette manière de méditer (vg Bonaventure, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, éd. Quaracchi, t. 8, p. 28-67; pseudo-Bonaventure, *De septem gradibus contemplationis*, éd. A.-C. Peltier, t. 12, p. 183-186; etc.).

Herp († 1477; DS, t. 7, col. 346-366) voit dans la méditation, même si elle est laborieuse, et dans la contemplation deux degrés de l'*oraison*, qu'il appelle aussi *exercice :* « Tres gradus in orationis exercitio distinguuntur. Quidam enim orando cogitant permittentes evagare cor ad quaecumque inutilia... Quidam vero meditantur, cor dumtaxat ad bona meditanda restringentes, quod fit cum labore, quia cor ab affectionibus et passionibus inordinatis nondum est purgatum. Quidam autem orando contemplantur, ad spiritualia perspicienda sublevati cum magna delectatione... » (*Theologia mystica*, livre I, ch. 74, Cologne, 1545, f. 74cd; tout ce chapitre est à lire, car il est une synthèse de tout ce qui a été dit plus haut). Cette oraison (au singulier) qui consiste à « chercher Dieu », à « tendre à Dieu », est alors clairement distinguée des oraisons (au pluriel) qui expriment des demandes. Le verbe *orare* recouvre l'ensemble des différentes formes de la prière, depuis l'Office divin jusqu'à la contemplation.

Dernière notation : depuis Origène, l'*oratio* a été maintes fois présentée comme une offrande, comme le culte en esprit. Le mot désigne même le culte liturgique, voire l'Eucharistie; ainsi chez Emmo (pseudo-Aimon d'Halberstadt, *De varietate librorum* 20, PL 118, 898d; pseudo-Bruno, *Expositio in Epist. Pauli* 2, PL 153, 435b). Mais chez les franciscains qui invitent à prolonger de nuit « l'exercice » de l'oraison, le « sacrifice » ainsi offert à Dieu évoque peut-être discrètement aussi l'effort demandé (cf. Bernard de Besse, *Speculum disciplinae* I, 12, 6, éd. citée, t. 8, p. 594B).

On replacera utilement l'évolution ci-dessus esquissée dans celle, assez analogue, que connaît le mot *exercice*, surtout au moyen âge (cf. art. *Exercices spirituels*, DS, t. 4, col. 1902-1933).

5° L'ORAISON MÉTHODIQUE. — Cet « exercice de l'oraison » prend place progressivement, parmi d'autres exercices, dans les usages et les obligations de la vie religieuse et même en dehors d'elle. Dans les premières années du 16e siècle, sous l'influence de la *Devotio moderna*, nombre de confréries dans les différents *Oratorio* italiens (cf. DS, t. 1, col. 531-533; t. 7, col. 2236-2238) pratiquent divers exercices spirituels au cours de leurs réunions; l'Oratoire romain, animé par Philippe Neri, est assez bien connu; ses réunions consistent en échanges, conférences spirituelles, oraison faite en commun (cf. art. *Oratoire philippin*, *infra*, col. 862-864). Un siècle plus tard, en France, la Compagnie du Saint-Sacrement est un autre témoin de l'animation spirituelle des laïcs en vue de la pratique régulière de l'oraison (DS, t. 2, col. 1305-1306). Le jésuite Miguel de San Roman † 1648 connaît des paroisses de Castille où des hommes se rassemblent chaque soir pour une heure d'oraison mentale (*Expeditionum spiritualium Societatis Iesu libri* V, Lyon, 1644, col. 135-141).

Cependant, au milieu du 16e siècle, les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus n'emploient pas encore *oratio* en ce sens précis, et ne fixent pas non plus la longueur de temps qu'il convient de donner chaque jour à la méditation (cf. 6e partie, ch. 3, n. 582). A la même époque, deux titres d'ouvrages célèbres et importants croient encore devoir gloser : *Libro de la oración y meditación* (Salamanque, 1554) de Luis de Granada, *Tratado de la oración y meditación* (Lisbonne, entre 1556 et 1560) de Pierre d'Alcantara; ce dernier, dans le texte, emploie d'ailleurs assez couramment les

deux termes l'un pour l'autre (vg ch. 5 De sex ad orationem necessariis, trad. latine, Cologne, 1607).

Mais Alonso de Orozco propose sa méthode d'oraison dans un *Vergel de oración y monte de contemplación* (Séville, 1544). Jean d'Avila présente sans ambages l'oraison comme un exercice (*Audi filia*, 1re version, Alcala, 1556, Avisos y normas para la oración, *Obras completas*, éd. L. Sala Balust et Fr. Martín Hernández, coll. BAC, t. 1, Madrid, 1970, p. 480-486; *Audi filia*, 2e version, Madrid, 1574, ch. 70, BAC, p. 732-738). Les schémas de méditations proposés par Andrés Capilla dans les trois volumes de son *Libro de la oración en que se ponen consideraciones sobre los Evangelios* (1572-1580) s'inscrivent dans cette ligne (DS, t. 2, col. 117-119).

Pour faciliter l'oraison ainsi devenue un exercice défini, on voit paraître à partir du 16e siècle des « méthodes », qui en fait enseignent surtout comment méditer. On connaît les méthodes de la *Devotio moderna* et celles des *Exercices* ignatiens (art. *Méditation*, DS, t. 10, col. 914-921). Jean de Jésus-Marie le Calagurritain † 1615 décompose la sienne en six parties : préparation, lecture, méditation, contemplation, action de grâces et demande (*Disciplina monastica*, Rome, 1615); on pourra dès lors multiplier les exemples : il est utile de jalonner l'itinéraire vers Dieu, de guider l'esprit, de signaler les illusions possibles; la méfiance à l'égard des *alumbrados*, puis la querelle du quiétisme obligeront les auteurs spirituels à se préoccuper de la psychologie de l'orant et à recourir à des distinctions précises.

6° On en vient ainsi à insister sur les DEGRÉS et les MANIÈRES d'oraison. Déjà David d'Augsbourg (DS, t. 3, col. 42-44) distinguait sept degrés (*Septem gradus orationis*, éd. dans RAM, t. 14, 1933, p. 146-170), de la prière vocale à la vision de Dieu. Thérèse d'Avila décrit à son tour des « manières d'oraison » qui s'ordonnent en une progression dans l'union à Dieu. Chez elle, l'expression fait penser au temps d'oraison prévu pour la règle, mais elle est manifestement plus large, surtout s'il s'agit des oraisons passives : ce n'est pas seulement dans le cadre d'un exercice spirituel déterminé que l'union à Dieu est expérimentée. Les « degrés d'oraison » signifient ainsi du même coup les étapes de la vie spirituelle et « l'oraison » de quelqu'un va spécifier son mode propre d'union à Dieu. En ce dernier sens, oraison tend à signifier l'état spirituel doté d'une certaine durée et constance (cf. art. *État*, DS, t. 4, col. 1378-1388).

L'étude des degrés de l'oraison reprend alors celle des degrés de la contemplation. Cependant elle analyse aussi les étapes qui précèdent la contemplation, notamment la méditation, que Thérèse d'Avila considérait comme une première manière d'oraison. D'autre part, elle met davantage l'accent sur les aspects psychologiques. Quelques auteurs continueront pourtant à chercher leurs critères « du côté de la lumière et de l'idée que le contemplatif se fait de Dieu », comme dit J.-B. Rousseau (*Lettres spirituelles sur l'oraison mentale*, Paris, 1710, p. 254), ou proposent la méditation des attributs divins. Mais ils n'enrayent pas une évolution qui conduit à prêter une attention croissante au sujet qui prie et aux mouvements de l'Esprit qu'il éprouve.

Nous renvoyons aux art. *Méditation* et surtout *Contemplation*, lequel traite abondamment des degrés et manières d'oraison. Nous nous bornerons, dans la seconde partie à préciser le sens des principales expressions désignant les manières d'oraison (en particulier chez les spirituels français) et dont la majorité concerne les degrés qui conduisent de la méditation à la contemplation. Nous laisserons de côté quelques expressions qui ne désignent pas à proprement parler un degré d'oraison, mais un sujet de méditation ou la dominance d'une affection (oraison de désirs chez Alphonse Rodriguez, oraison de confiance, etc.).

2. **Manières d'oraison.** — Nous nous référons aux ouvrages suivants, qui seront ensuite cités en abrégé :

Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, éd. M. Andrés, coll. BAC, Madrid, 1972. — Thérèse d'Avila, *Obras completas*, éd. Efren de la Madre de Dios et O. Steggink, coll. BAC, 2e éd., Madrid, 1967 (pour le *Camino*, le chapitre est indiqué selon le ms de l'Escorial). — Francisco Arias († 1605; DS, t. 1, col. 844-845), *De oratione mentali*, Cologne, 1616; en français, Rouen, 1606. — Jean de Jésus-Marie, le Calagurritain († 1615; DS, t. 8, col. 576-581), *Theologia mystica*, Fribourg/Brisgau, 1912. — Jean de Carthagène († 1618; DS, t. 8, col. 323-324), *Praxis orationis mentalis*, Venise, 1618, Cologne, 1618, 1619.

François de Sales († 1622; DS, t. 5, col. 1057-1097), *Œuvres*, éd. d'Annecy, 26 vol., 1892-1932. — Louis Lallemant († 1635; DS, t. 9, col. 125-135), *La vie et la doctrine spirituelle du...*, coll. Christus, Paris, 1959. — André Baiole († 1654; DS, t. 1, col. 1200-1201), *De la vie intérieure*, Paris, 1659. — Maximilien Sandaeus † 1656, *Theologia mystica*, Mayence, 1627. — Jean Rigoleuc † 1658, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1931. — Jean de Bernières-Louvigny († 1659; DS, t. 1, col. 1522-1527), *Le chrestien intérieur*. Rouen, 1660. — J.-J Surin † 1665, *Catéchisme spirituel*, 3e éd., 2 vol., Paris, 1673; *Guide spirituel*, coll. Christus, Paris, 1963.

Éloi Hardouin de Saint-Jacques († 1661; DS, t. 7, col. 75-77), *La conduite d'une âme dans l'oraison...*, Paris, 1661. — Antoine Civoré († 1668; DS, t. 2, col. 921-922), *Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651. — Jacques Nouet († 1680; DS, t. 11, col. 450-456), *L'homme d'oraison*, 2 vol., Paris, 1674. — Épiphane Louys († 1682; DS, t. 9, col. 1088-1091), *Conférences mystiques sur le recueillement de l'âme...*, Paris, 1676. — Jean Crasset († 1692; DS, t. 2, col. 2511-2520), *Méthode d'oraison avec une nouvelle forme de méditations*, Paris, 1672. — Jacques-Bénigne Bossuet († 1704; DS, t. 1, col. 1874-1883), *Instruction sur les états d'oraison*, Paris, 1697. — Alexandre Piny † 1709, *L'oraison du cœur*, Paris, 1683. — François Lacombe († 1715; DS, t. 9, col. 35-42), *Orationis mentalis analysis*, Verceil, 1686. — Mme Guyon († 1717; DS, t. 6, col. 1306-1336), *Moyen court et très facile pour l'oraison*, Grenoble, 1685; *Justifications de la doctrine...*, 3 vol., Paris, 1790. — Jean-Pierre de Caussade († 1751; DS, t. 2, col. 354-370), *Traité sur l'oraison du cœur...*, coll. Christus, Paris, 1981. — Pierre-J. Picot de Clorivière († 1820; DS, t. 2, col. 974-979), *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, coll. Christus, Paris, 1960.

Vital Lehodey († 1948; DS, t. 9, col. 546-548), *Les voies de l'oraison mentale*, Paris, 1908.

1° ORAISON MENTALE, VOCALE, VITALE. — « Oraison mentale » revêt divers sens. — 1) Paul invite les Corinthiens, trop portés à parler en langues sous l'emprise de l'Esprit, à prier aussi avec leur intelligence, *mente* (1 *Cor.* 14, 14-15). Ce texte a été abusivement allégué en faveur de l'exercice de l'oraison mentale, car il n'oppose pas mental à vocal, mais attire l'attention sur une dimension nécessaire de toute prière qui doit être élévation de l'esprit à Dieu : la prière vocale doit aussi être mentale. Thérèse d'Avila le rappelle (*Camino* 41, 3). En ce sens, « oraison mentale » ne désigne donc pas une oraison particulière, mais la part de l'esprit à la prière. Louis Thomassin en son *Traité de l'Office divin* (Paris, 1686) recourt parfois à ce sens primitif : l'*oratio mentalis* est « l'âme » de toute action liturgique (p. 43) et la « source » de la prière vocale (p. 49).

2) John Wyclif † 1384 ajoute un troisième terme, l'*oratio vitalis*, qu'il estime plus nécessaire encore que la

mentalis (*De oratione et Ecclesiae purgatione*, cap. 1, dans *Polemical Works*, t. 1, éd. R. Buddensieg, Londres, 1883, p. 342). Il ne signifie sans doute pas par là, comme on l'en a accusé, que la vie elle-même suffise comme prière, mais que la prière véritable doit affecter toute la vie. François de Sales parle d'oraison vitale en ce dernier sens :

« Il y a trois sortes d'oraisons, à savoir, l'oraison vitale, l'oraison mentale et l'oraison vocale... Toutes les actions de ceux qui vivent en la crainte de Dieu sont de continuelles prières, et cela se nomme oraison vitale... Ceux qui donnent l'aumosne, qui visitent les malades et s'exercent à toutes telles les bonnes œuvres font oraison » (Sermon pour le dimanche de la Passion, t. 9, p. 61-62; cf. t. 8, p. 407).

Plus tard, une oraison portant son fruit dans la vie concrète sera qualifiée d'*oraison pratique*, expression indiquant non la manière, mais le résultat de l'oraison (vg Clorivière, ch. 12, et aussi 6).

3) Plus communément, mental et vocal sont opposés. En réaction contre la routine et le formalisme, dès l'antiquité, nombreux sont ceux qui rappelent que le désir du cœur importe plus que le bruit de la voix. Cisterciens et franciscains désignent assez habituellement l'oraison privée par *oratio mentalis*, terme qui la distingue de l'Office choral qui est *oratio vocalis*. Pour sa part, Thomas d'Aquin fait l'apologie de la prière vocale (*Somme théologique* 2ª 2ae, q. 83, a. 12); il est suivi par l'ensemble des spirituels. Cette opposition vocal-mental est fréquente chez Osuna, Thérèse d'Avila, etc.

4) Lorsque la prière silencieuse constitue un exercice, pour la distinguer de la prière chorale, on emploie souvent l'expression *oraison mentale*, parfois abrégée simplement en oraison, notamment chez Thérèse d'Avila.

5) Parfois, plus profondément, *oratio mentalis* suggère le dépassement du discours, même intérieur, par un désir si intense qu'il paralyse toute formulation : Gilbert de Hoyland, *In Cantica* 23, 3, PL 184, 120; — David d'Augsbourg, *De exterioris et interioris hominis compositione* II, 7, Quaracchi, 1899, p. 90-92, à propos de la réforme de la mémoire; — Fr. de Osuna, *Tercer Abecedario* 13, 4 : il y est en fait question de l'oraison de recueillement, qu'Osuma appelle ici « oración mental o espiritual » (p. 403).

Dans cette acception, *oratio mentalis* indique une forme de prière intermédiaire entre la méditation discursive et la contemplation.

2° Oraison de discours : expression qui équivaut à méditation; on la trouve chez L. Lallemant (VII, ch. 2, art. 1, p. 340), J. Rigoleuc (*Instruction touchant l'oraison mentale*, ch. 1, n. 2), Baiole, Clorivière (ch. 7, p. 108).

3° Oraison d'affections ou affective. — De l'antiquité à nos jours, nombre d'auteurs répètent que ce ne sont pas les paroles des lèvres, mais l' « *affectus* » ou l' « *affectio* » dans le cœur qui font la prière (cf. DS, t. 1, col. 235-246; t. 2, col. 2278-2307). Ignace de Loyola remarque dans le même sens que « ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui satisfait et rassasie l'âme, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement » (*Exercices spirituels*, n. 2). Nombreux aussi sont ceux qui recommandent les « aspirations » (DS, t. 1, col. 1017-1025). Existe-t-il une forme d'oraison de quelque durée consistant essentiellement en *affectus*?

Le Nuage d'inconnaissance (DS, t. 11, col. 497-508) décrit une quête de Dieu qui est celle d'un désir inlassable, au-delà de tout discours ou connaissance conceptuelle. Hugues de Balma (t. 7, col. 859-873) enseigne même que le désir de Dieu saisi par l'Esprit ne requiert plus de cogitation préalable (*Viae Sion lugent* ou *Mystica theologia*, Quaestio unica, ad 9, dans *Opera S. Bonaventurae*, éd. A.-C. Peltier, t. 8, 1866, p. 53) :

« Quando ista vis animae suprema, quae est apex affectus, tangitur ab igne amoris, illo motu et tactu scintillat affectus aspirando in Deum... Ista cogitatio est totaliter supra mentem, et ubi omnis intellectus deficit... mystica vero theologia per apicem affectionis docet discipulos veritatis consurgere per amorem; imo, quod plus est, numquam actualiter mens posset istis motibus consurgere, si aliquid cogitaret consurgens, imo miserabiliter deprimeretur a sua elevatione affectio... Patet ergo evidenter, quod anima vere amans potest consurgere in Deum per affectum accenso amoris desiderio, sine aliqua cogitatione praevia ».

Semblablement Herp connaît une sagesse unitive « qui, par des *affectiones* enflammées, consiste dans le désir de l'amour et, sans aucune méditation ou recherche préalable, entraîne vers le haut l'*affectus* de celui qui aime » (*Theologia mystica* III, 8, Cologne, 1545, f. 197D).

L'expression d'*oraison affective* n'apparaît que plus tard et pour désigner une oraison plus banale que celles décrites plus haut : une méditation rehaussée d' « affections », où la volonté et l'amour tendent à prendre le pas sur le « discours » de l'intelligence. François de Sales y invite (*Introduction à la vie dévote* II, ch. 6). Baiole l'appelle oraison d'affections; de même Crasset et Lacombe qui disent aussi dans le même sens *aspiration*, *oraison d'aspiration*. Lallemant, Rigoleuc, Civoré, suivis par les modernes, comme V. Lehodey, disent *oraison affective*.

« Dans la seconde sorte d'oraison, qu'on nomme affective, l'on donne plus aux affections de la volonté qu'aux considérations de l'entendement. L'on y envisage un mystère, une sentence de l'Écriture... Sur cela, on fait des actes de foi, d'espérance et de charité, d'admiration, d'action de grâces, etc... On en demande la participation, et l'on s'arrête autant qu'on peut à l'affection dont on est le plus touché » (Lallemant, VII, ch. 3, p. 341).

« L'oraison de discours dispose peu à peu l'âme à l'oraison d'affection. C'est ainsi qu'on appelle celle où la volonté agit plus que l'entendement. Alors on ne peut presque plus méditer. L'esprit s'arrête dans la simple vue d'une vérité, et le cœur s'attache à quelque pieuse affection, qui le tient doucement occupé, sans presque lui laisser le pouvoir de se porter ailleurs » (Rigoleuc, *Instruction touchant l'oraison mentale*, ch. 2; longue description chez Surin, *Guide spirituel* IV, ch. 1, p. 167-172).

On aura remarqué dans ces textes combien leur description de l'oraison affective se rapproche de ce que proposent les *Meditationes vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes, le *Lignum vitae* de Bonaventure, la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux, les contemplations évangéliques des *Exercices* ignatiens, bref, toute la tradition des « mystères de la vie du Christ », de l' « oratio per viam mysteriorum » (cf. DS, t. 10, col. 1874-1880).

Jean de Jésus-Marie le Calagurritain identifie *affectus* et volonté (*Theologia mystica*, cap. 4). Pour François de Sales, les affections sont les bons mouvements de la volonté, et les jésuites cités voient aussi dans l'oraison affective l'appel à la volonté, tandis que la méditation, de soi, ne requiert que l'intelligence. Tous

dépendent de la psychologie augustinienne qui ramène à la *voluntas* tout ce qui relève de l'amour : « amor est valentior voluntas » (*De Trinitate* xv, 21, 45). Mais surtout tous veulent exprimer que « les pensées seules ne sont point oraison », comme dit Nicole. Mais l'analyse de ce qui manque au discours de pensées pour devenir oraison fait ordinairement défaut. En réalité, la méditation, surtout si elle est laborieuse, ne fait-elle pas déjà appel à la volonté, davantage même que « l'admiration », la « réjouissance » et la « crainte », qui sont pourtant classées parmi les « affections »?

Parmi les avantages reconnus à l'oraison affective, distinguons ceci : 1) Le langage n'est pas seulement un énoncé : un sujet s'y exprime et il s'adresse à un interlocuteur. Dans le discours intérieur, la méditation, *stricto sensu*, s'en tient à la première fonction du langage, l'énonciation. Il s'agit d'en assumer aussi les deux autres fonctions, l'expression personnelle et la relation, en sorte qu'il se développe en présence de Dieu. Autrement dit, les affections ont pour rôle de mobiliser le sujet et de s'adresser à Dieu. Tel était déjà le but assigné au colloque qui ramasse et clôture la méditation ignatienne selon les trois puissances (*Exercices*, n. 54; cf. DS, t. 2, col. 1123-1130). Un peu plus tard, Arias dira qu'en l'oraison le juste « parle avec Dieu, n'attend pas qu'un autre le vienne confondre, mais s'accuse lui-même tout le premier » (*Traité de l'oraison...*, Rouen, 1606, p. 101).

2) Beaucoup ont conscience de ce que le langage intérieur et la pensée ne coïncident pas tout à fait : il y a des silences intérieurs et des intuitions qui étranglent la parole intérieure, spécialement en présence de Dieu, qui est indicible. L'oraison affective est aussi celle qui fait place aux exclamations, aux aspirations et aux silences.

3) Les affections mobilisent la volonté, bien des auteurs y insistent. Mais intelligence et volonté ne sont pas encore tout l'homme. D'après Nouet, les affections incluent encore les « sentiments ». Elles font ainsi contribuer à la prière tout ce qui fait partie de la personnalité. Nouet est d'ailleurs particulièrement conscient que l'oraison affective n'est pas un type bien défini de prière, mais recouvre une large diversité. Située entre la méditation et la contemplation, elle se rapproche plus ou moins de l'une ou de l'autre (t. 1, livre 3, 4e entretien, p. 286-291) :

> « A mesure qu'elle se perfectionne, elle (l'oraison affective) quitte le raisonnement, et se contentant d'une simple vue, d'un doux souvenir de Dieu et de Jésus-Christ..., elle produit plusieurs affections amoureuses, selon les divers mouvements que le Saint-Esprit lui donne. Mais quand elle est arrivée au plus haut point de sa perfection, elle simplifie ses affections aussi bien que ses lumières, en sorte que l'âme demeurera quelquesfois une heure, quelquesfois un jour... dans un même sentiment... dont elle a reçu l'impression. Alors on commence à s'élever par dessus la manière ordinaire d'agir de l'entendement et de la volonté » (p. 287).
>
> La grande diversité d'expériences que recouvre l'oraison affective est sans doute la raison pour laquelle elle ne trouve pas place parmi les « manières » d'oraison de Thérèse d'Avila.

4° L'ORAISON DU CŒUR OU CORDIALE et l'oraison affective coïncident dans une large mesure. Car au 17e siècle, le mot cœur est susceptible de recouvrir tout ce qu'on met dans l'oraison affective, mais aussi ce qui la dépasse (cf. DS, art. *Cor* et *cordis affectus*, t. 2, col. 2300-2307). Chez Alexandre Piny, le cœur est dit équivaloir à la volonté et son oraison du cœur est exercice de volonté : « On peut voir aisément en quoi consiste l'oraison du cœur, ou de la volonté, qui est ce que nous entendons ici par le cœur... : une union amoureuse de notre volonté à Dieu et à sa divine volonté durant tout le temps de cette oraison » (*L'oraison du cœur*, ch. 1); mais il montre comment elle forme à l'abandon à la volonté de Dieu (vg ch. 10, p. 169). Chez les intellectualistes aussi, le cœur est l'organe d'une connaissance non conceptuelle.

Pour Blaise Pascal, le mystère de Dieu est « sensible au cœur »; « Jésus-Christ, sans biens et sans aucune production au dehors de science..., est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur et qui voient la sagesse » (cf. J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, 1976, p. 321-336). Jean Aumont reproche à bien des « personnes consacrées » de n'être que « doctes » : « ils n'ont que la tête et n'agissent que de leur tête et de la nature de leur propre esprit..., ils ne communiquent jamais intérieurement avec le cœur », pour « entendre avec le cœur » dans l'oraison, « dans laquelle il leur est fait ouverture des dons de Dieu » (*L'Agneau occis...*, 2e traité, ch. 2, 5, Paris, 1660, p. 67). Quand Mme Guyon oppose à « l'oraison de la tête » « l'oraison du cœur », elle évoque à la fois l'au-delà du raisonnement et l'attention à la présence divine (*Moyen court*, ch. 1, n. 4-5; *Justifications*, t. 2, p. 99-118).

Une telle oraison est alors très proche du « recueillement » dont nous allons parler. Elle en est pratiquement synonyme chez Mechtilde du Saint-Sacrement († 1698; DS, t. 10, col. 885-888; Lettre à la comtesse de Chateauvieux, dans *Catherine de Bar, A l'écoute de saint Benoît*, Rouen, 1980, n. 3106). Chez J.-P. de Caussade († 1751; DS, t. 2, col. 354-370), la « vraie prière du cœur » peut même être un « simple regard de foi, sans images, sans figures, ... dans une totale remise de tout vous-même » (*Lettres spirituelles*, n. 120, t. 2, Paris, 1964, p. 137). Allant même plus loin, il écrit : « Il y a un langage du cœur que Dieu seul entend... on lui parle par les seuls désirs du cœur et les mouvements intérieurs... C'est ce qui s'appelle la prière cordiale, toute intérieure et purement spirituelle. C'est alors que le Saint-Esprit tient école dans l'intérieur, au fond de l'âme, où il l'écoute, lui parle, l'instruit, la meut, la tourne, la façonne à son gré. Ce sont des opérations d'esprit à esprit ... Point d'autres recherches ni de curiosité en cette matière que de recevoir en simplicité ce qui est donné en secret et comme incognito » (*ibidem*, n. 85, t. 1, 1962, p. 303-304). On aura remarqué l'expression « fond de l'âme » (cf. DS, t. 5, col. 650-666).

Le même Caussade a rédigé un *Traité sur l'oraison du cœur*, resté inédit jusqu'à sa récente publication par M. Olphe-Galliard, même s'il avait été remanié pour former la seconde partie de ses *Instructions spirituelles* (Perpignan, 1741; rééd. H. Bremond, Paris, 1931). Dans ce traité, l'oraison du cœur est située entre les modes d'oraison plus ou moins affective et une oraison d'union nettement caractérisée. Les oraisons dites de recueillement et de quiétude ne sont que les prolongements de cette oraison du cœur. « Cette oraison purement cordiale se fait... par des actes non signifiés, non énoncés même intérieurement, mais véritablement pratiqués dans le fond du cœur, par une tendance effective et actuelle du cœur vers Dieu ... » (ch. 1, p. 52). A cette oraison du cœur, Caussade en ramène nombre d'autres : celles de « repos en Dieu » (p. 59), de « foi », de « présence de Dieu », de « simple regard » (p. 60), de « simple recueillement » et de « silence » (p. 61),

l'oraison des « goûts célestes » de Thérèse d'Avila (p. 62) et celle de simplicité (p. 67). Il est évident que, dans ce traité, Caussade conçoit l'oraison du cœur comme acheminant directement à une oraison d'union passive. Lors du remaniement de ce texte par P.-G. Antoine (DS, t. 1, col. 723) en vue de sa parution dans les *Instructions spirituelles*, l'expression « oraison du cœur » sera écartée comme trop familière à Mme Guyon et les allusions à Bossuet et aux Articles d'Issy seront multipliées; mais la doctrine restera au fond identique.

Voir aussi Alexis Berger († 1659; DS, t. 1, col. 1453), *Le paradis intérieur du cœur de l'homme*, Caen, 1674; — Louis Bail († 1669; DS, t. 1, col. 1192-1194), *La théologie affective*, éd. augmentée, Paris, 1654. — Chez Jean de Bernières, l'oraison de désirs (*Le chrestien intérieur* VII, 14) ressemble à l'oraison aspirative d'un Herp : il ne s'agit pas des désirs que ferait naître la méditation, mais d'une « certaine disposition famélique ». « En cet état l'âme ne fait rien que d'être affamée de son Dieu ».

5° Oraison de recueillement (récollection, *recogimiento*). — Se recueillir, c'est s'affranchir autant que possible des sens et rentrer en soi-même pour chercher Dieu.

1) A partir de la fin du 15e siècle, l'Espagne (DS, t. 4, col. 1127-1178) voit se développer et s'affermir des courants spirituels de *recogimiento* dont M. Andrés Martín et l'équipe qu'il a rassemblée ont présenté le tableau : *Los recogidos. Nueva visión de la mística española* (1500-1700), Madrid, 1976. Nous y renvoyons pour ce qui concerne l'Espagne, ne gardant de la foule de ces *recogidos* que le témoignage majeur et particulièrement influent de Thérèse d'Avila.

Pour Thérèse, le *recogimiento* ou l'oraison de recueillement est la deuxième manière d'oraison, la première étant la méditation. « On dirait, écrit-elle, que l'âme, comprenant enfin que les choses de ce monde ne sont qu'un jeu, se lève au meilleur moment et s'en va » (*Camino*, ms de Valladolid, ch. 28, n. 6, éd. citée, p. 281). Dans ces formules, nous discernons d'abord une perception nouvelle des valeurs. Thérèse insiste sur la suavité éprouvée : cette expérience stabilise l'âme en la retenant en elle-même. Pour Thérèse, cette suavité qui permet le recueillement est reçue de Dieu; c'est pourquoi elle considère celui-ci comme surnaturel, c'est-à-dire impossible aux seules forces humaines (*Moradas* 4, 3; *Cuentas de conciencia* 54, 3). Mais elle demande néanmoins qu'on fasse son possible pour s'y disposer, comme de fermer les yeux (*Cuentas*... 54, 3).

Thérèse parle très souvent de *recogimiento*; outre les passages cités, dont le plus important est *Moradas* 4, 3, voir *Vida* 22, 1; *Moradas* 7, 2 (cf. Thomas de Jésus, *Suma y compendio de los grados de oración*, Madrid, 1793, ch. 2-5). Sous ce mot, elle a tendance à mettre divers effets dont on ne voit pas toujours nettement s'ils sont cause ou conséquence de l'oraison de recueillement : ainsi le silence des sens et des puissances, le recueillement des puissances à l'intérieur de l'âme, l'effacement de l'entendement et des images qui libère la volonté pour aimer, etc. Voir DS, t. 2, col. 2030-2032.

Une des meilleures présentations du recueillement est donnée par Fr. Arias : « Cette manière de prier consiste en ce que l'âme, quittant les pensées et considérations de toutes les créatures, tant corporelles que spirituelles, tourne et emploie son entendement à penser en Dieu seul, sans former aucun discours, raisons ou conséquences, ains le considérant comme devant lui et contemplant comme un être infini, bonté, beauté, puissance, majesté et gloire infinie..., employant sa volonté à l'aimer, prenant plaisir en son bien, se réjouissant de sa gloire... C'est ainsi que l'âme demeure comme en suspens et attentive, sans penser à autre chose qu'à Dieu... » (*Traité de l'oraison mentale*, Rouen, 1606, p. 460-461).

Clorivière range « l'oraison de recueillement ou de simple vue » parmi les oraisons actives (ch. 25) : « Les facultés de l'âme agissent, mais leur action est moins distincte, plus délicate, plus intime, plus dégagée des sens » (p. 137); il reste au fond fidèle à Thérèse d'Avila et à ses maîtres jésuites, car cette activité consiste seulement « à se rappeler la présence du Seigneur, que l'âme cherche au dedans d'elle-même, et à chasser doucement toute pensée qui pourrait la distraire de ... son amour » (*ibidem*). — Voir aussi Mme Guyon, *Moyen court*, ch. 10, n. 2.

2) *Oraisons analogues* : L'oraison de *présence à Dieu*, de *simple présence* à Dieu que connaît Jeanne-Françoise de Chantal (*Les épistres spirituelles de...*, Lyon, 1666, p. 694), imitée sur ce point par beaucoup, et que les *Articles d'Issy* mentionnent (n. 21, DTC, t. 5, col. 2147), ne diffère pas de ce recueillement, sinon par l'omission de la suavité spirituelle intérieurement expérimentée. Clorivière a dû le remarquer, car il observe que cette oraison peut être « délicieuse » comme elle peut être « dénuée de toute douceur » (ch. 25, p. 139; cf. Rigoleuc, cité *infra*, ch. 3, n. 2 et 4).

Le mot « simple » souligne ce qui la distingue de l'oraison discursive et aussi de l'affective : le raisonnement n'y a aucune place; l'impossibilité de continuer à raisonner est corrélative de la présence à Dieu. Clorivière l'explique : devant Dieu, discours et raisonnements paraissent dérisoires; on ne peut que se remettre à Dieu; d'où l'expression « oraison de remise à Dieu » (François de Sales; Nouet; Lehodey, p. 200). Semblablement, les affections diverses de l'oraison affective se simplifient en s'unifiant en un « simple regard ». Cette simplicité est si caractéristique que les expressions se multiplient : *oraison de simple regard, de simple vue, de simplicité.*

Constantin de Barbanson († 1631; *Les secrets sentiers de l'amour divin*, Paris-Tournai, 1932, 2e partie, ch. 3; cf. DS, t. 2, col. 1634-1641). — J. Rigoleuc, *Instruction touchant l'oraison mentale*, ch. 3; « oraison de silence ou de présence de Dieu ». — A. Civoré, 3e traité, ch. 1 « Qu'il y a deux sortes d'oraison de repos, la première acquise, la seconde donnée de Dieu ». — Épiphane Louys, ch. 2-3 : oraison de simple regard en nudité de foi. — Jacques Nouet, t. 1, livre 3, 12e entretien : « De l'oraison de simple remise et de simple foi ». — François Lacombe, ch. 13. — Mme Guyon, *Justifications*, t. 3, p. 71-87 (simplicité); t. 2, p. 152-174 (présence).

Une autre expression est pratiquement synonyme : *oraison de foi*, de *pure foi*, de *foi nue*. Le mot foi s'y oppose, non pas à l'incrédulité, mais à discours et raisonnement. Chez quelques-uns, il n'exclut pas les images intérieures : au contraire, la foi permet de se représenter l'invisible; ainsi Rigoleuc, traité cité, ch. 3, n. 3. Chez d'autres, comme Condren ou É. Louys (Conférence 3), l'oraison de foi prend ses distances à l'égard de toute image. Chez Jean de Bernières (VII, 10), « la simple vue de la foi, au-dessus de tout discours et conception, ne voit rien de distinct et de particulier ». Chez François Malaval († 1719; DS, t. 10, col. 152-158), la pure foi s'oppose à toute pensée distincte (*Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, Paris, 1664, ch. 18). De façon plus nuancée, Thérèse d'Avila

observait que, dans le recueillement, on doit s'appliquer sans violence et sans bruit à empêcher le discours de l'entendement, mais non à le suspendre (*Moradas* IV, 3, 8). Voir aussi les « autorités » rassemblées par Mme Guyon (*Justifications*, t. 1, p. 294-333).

Hardouin de Saint-Jacques appelle *oraison élevée* ou contemplation acquise la recherche de la présence de Dieu « dans une vue amoureuse et simple regard » (p. 128).

3) Relevons un dernier trait à propos de ces diverses formulations de l'oraison de recueillement dont nous venons de parler. Certains auteurs, sous la formulation qu'ils adoptent, traitent en fait et du recueillement et de la quiétude, dont nous allons parler plus bas. C'est le cas de Thérèse d'Avila dans sa *Vida* (cf. *infra*). On a déjà relevé que Civoré les englobe sous le nom d'oraison de repos, tout en précisant qu'il y en a deux sortes. Rigoleuc fait de même avec son oraison de silence. Surin est encore plus explicite :

« Qu'est-ce que l'oraison de quiétude et silence? C'est un repos que l'âme prend en la pensée de Dieu sans opérer beaucoup par son propre effort ... On lui donne quatre noms différents : oraison de présence à Dieu, ... de recueillement, ... de quiétude, ... de silence. Entre ces quatre choses, il y a quelque différence... L'oraison de la présence de Dieu... est un don relevé par lequel l'âme sent manifestement en soi la présence divine ou celle de Notre Seigneur... L'oraison de recueillement est quand l'âme, ensuite ou au moyen de cette présence, se trouve ramassée en son intérieur et séparée de toutes choses créées pour être attentive à Dieu. Celle de quiétude est quand cela est accompagné d'un goût très suave... Le silence est quand l'âme, par cette opération, est contrainte de cesser en la sienne propre et d'écouter Dieu... sans s'émouvoir à rien... Il faut seulement remarquer la différence qu'il y a entre quiétude et silence; et c'est que la quiétude est avec goût et saveur, le silence est parfois avec très grande aridité... Le principal point de ce degré est que l'âme demeure tranquille, sans beaucoup opérer de soi-même » (*Guide* VII, ch. 1, p. 283-284; cf. *Catéchisme spirituel*, t. 1, 2e partie, ch. 2, n. 2).

De même, une nette séparation entre oraison de recueillement et oraison de quiétude est absente chez Molinos (cf. DS, t. 10, col. 1495-1499), Mme Guyon (*Justifications*, t. 3, p. 1-5), Fr. Lacombe (ch. 13) et de même dans les *Articles d'Issy*. Cela peut être dû à l'influence exercée par la *Vida* de Thérèse d'Avila, probablement aussi au souci de ne pas multiplier les degrés d'oraison, et enfin à la difficulté de nettement séparer recueillement et quiétude.

6° Oraison de quiétude. — L'oraison de recueillement supposait que l'âme s'y dispose, y consente et y persévère. L'oraison de quiétude est seulement reçue de Dieu par grâce : la volonté y est captive. Et cet état peut durer plus longtemps que le recueillement, comme l'observe Thérèse d'Avila. Elle caractérise aussi cette oraison par les goûts qui y sont perçus, au point qu'elle fait équivaloir les deux appellations oraison de *gustos de Dios* et de *quietud* (*Moradas* IV, 2, 2) : la suavité y dilate le cœur (IV, 3, 8 : *gozar*).

Dans sa *Vida*, Thérèse ne distingue pas oraison de recueillement et oraison de quiétude (ch. 14-15). Mais le *Camino*, les *Moradas* et les *Cuentas de conciencia* accusent la distinction : le recueillement n'est qu'une préparation à la quiétude. On a dit plus haut l'influence qu'a pu exercer l'enseignement de la *Vida*.

Surin appelle le recueillement « repos », ou « doux repos », mais le distingue de cet autre repos où l'âme est privée de son action, ce qui est la quiétude (*Catéchisme*, t. 1, 1re partie, ch. 3). Sans qu'il y ait eu, semble-t-il, de contact entre lui et Civoré, ce dernier fait de même (Traité 3, ch. 1 : « Qu'il y a deux sortes d'oraison de repos, la première acquise, la seconde donnée de Dieu par une grâce spéciale »). Crasset distingue même quatre étapes du recueillement à la quiétude, qui est, selon lui, le septième et suprême degré de l'union à Dieu. Une bonne synthèse, claire et profonde, est donnée par Clorivière (ch. 33-34) : la hantise du quiétisme interdit les ambiguïtés; il faut inviter au recueillement, sans suggérer que la quiétude soit au pouvoir de l'homme.

Crasset appelle oraison de silence sensiblement ce que Thérèse d'Avila nomme recueillement. Mais Surin parle d'une oraison de silence qui appartient à la quiétude; on en a cité le texte plus haut (5°, 3; cf. aussi *Catéchisme spirituel*, t. 1, 2e partie, ch. 2, n. 2). Généralement, ceux qui ne distinguent pas recueillement et quiétude définissent l'oraison de silence plus largement, de manière à inclure l'une et l'autre. Ainsi Rigoleuc : « L'oraison de silence est une simple et respectueuse vue de Dieu, une amoureuse attention à la présence de Dieu et un doux repos de l'âme en Dieu... Cette simple vue de Dieu n'exprime distinctement aucune connaissance particulière. C'est une notion confuse et universelle du Souverain Être, mais qui le représente mieux que toutes les idées distinctes qu'on en peut former » (ch. 3, 1).

Voir encore : François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, VI, ch. 8-11. — Bernières, livre 7, ch. 15. — Lallemant, VII, ch. 4, art. 2 (sur le don de présence de Dieu). — Constantin de Barbanson, 2e partie, ch. 8, p. 212-225 et 420-431. — Lehodey, III, ch. 6.

7° Oraison d'union. — Thérèse d'Avila distingue des *états* plus élevés que la quiétude et les appelle parfois « oraison » (*Vida* 16, 2; cf. 17-19) ou « oraison d'union » (*Moradas* V, 1), mais cette dernière expression est rare chez elle. Par contre le mot d'union apparaît dans le contexte de l'absorption d'une, de plusieurs ou de toutes les puissances de l'âme : *Cuentas de conciencia* 54, 5-6; *Vida* 16-17; *Camino* 31, 4-9; on se reportera à l'art. *Ligature des puissances*, DS, t. 9, col. 845-850.

L'expression « oraison d'union » sera souvent reprise : François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* VII, 1-2; — Bernières précise : oraison d'unité d'amour, « parce que la volonté ne sent point d'autre amour en elle que le même que Dieu a pour soi-même », VII, 17; — Surin, *Guide spirituel* VII, 3; — Hardouin de Saint-Jacques, p. 359. — Nouet, VI, 14e entretien (« De la parfaite union de l'âme avec Dieu dans l'oraison »). — Lacombe parle d'oraison d'unité dans le sens d'oraison de simplicité (ch. 13), car ce qui est uni, ce n'est pas l'âme à Dieu, mais les puissances entre elles. — Clorivière, ch. 38. — Lehodey, III, 7-9. — Crasset emploie les expressions oraison de privation, de transformation, pour désigner les épreuves par lesquelles l'union à Dieu doit se parfaire.

Il importe surtout de retenir que le mot union est beaucoup plus fréquemment utilisé seul, pour désigner une étape de l'itinéraire spirituel, ou un état durable, que l'expression « oraison d'union ». Le terme de contemplation est plus usuel pour désigner les diverses étapes décrites par Thérèse jusqu'au mariage spirituel. Voir les art. *Contemplation*, *Mystique*.

8° Oraison passive. — Plus qu'à la catégorie de passif, Thérèse recourt à celle, plus large, de surnaturel.

Ainsi il est un recueillement « surnaturel », ce qui n'exclut pas qu'on s'y dispose, mais exclut que l'industrie humaine suffise à le procurer. Elle n'oppose pas surnaturel et liberté humaine. Si elle connaît un « sommeil des puissances » (« Sueño de las potencias », *Vida* 16), elle note aussi que les puissances ne sont pas toujours simultanément liées et chante la liberté dans le « vol d'esprit » (*Vida* 20, 23-24). Mais, après Thérèse, l'accent est bien davantage mis sur la passivité, ou du moins sur l'absence d'actes dans l'oraison elle-même.

Logique, Lallemant envisage une passivité telle qu'on prie « sans s'en apercevoir » et note cependant : « On dit que dans cette sorte d'oraison (contemplation) l'on ne fait point d'actes. Cela n'est pas vrai à la rigueur, car on en fait toujours quelques-uns, mais d'une manière plus relevée, plus simple et comme imperceptible » (VII, ch. 4, 1, p. 343). Bernières emploie l'expression « oraison passive » qui sera souvent reprise : « Dans la méditation, écrit-il, ... Dieu agit avec nous; mais nous faisons quasiment tout; ... dans l'oraison passive nous opérons avec Dieu, mais il opère quasi tout » (VII, 12). Ce « quasi » tient compte des réserves formulées par les théologiens et de la difficulté de définir la passivité dans le domaine de la pensée. Molinos lui-même se défend de proposer un état sans aucune activité (*Guia* I, ch. 12, n. 84), mais il envisage un acte unique. Bossuet, prudent, écrit : « L'oraison passive n'est pas toujours la suppression de toute action, même libre, mais seulement de tout acte qu'on appelle discursif et où le raisonnement procède d'une chose à l'autre » (*Instructions*, p. 237).

Clorivière classe les oraisons en actives et passives; ces dernières comprennent les oraisons de quiétude, d'union et les faveurs extraordinaires (ch. 33, 38 et 42). Il réserve plus strictement le mot *passif* au cas « où l'esprit humain cesse d'agir, pour faire place à l'opération de l'Esprit divin » (ch. 32). Lui seul peut l'élever à l'oraison passive. Clorivière estime qu'il ne faut pas la désirer, et « encore moins... s'efforcer d'y parvenir par quelque moyen que ce soit » (ch. 32), — ce qui n'exclut pas qu'on y « acquiesce » (ch. 33), et de manière différente selon le genre d'oraison.

Bref, on ne parvient pas à définir la passivité et encore moins l'oraison passive de manière rigoureuse. Certains même, comme Surin, faisant écho à Benoît de Canfield, indiquent, après la vie active et la quiétude, un troisième degré « auquel l'âme reçoit de nouveau la liberté de ses actions d'une manière plus haute et plus parfaite » (*Catéchisme*, t. 1, 3e partie, ch. 4).

9° Oraison infuse. — Est infus ce qui est donné de Dieu « au centre de l'âme, soit lumière, soit affection, paix ou amour... sans l'entremise de nos sens » (Bernières, VII, 15), car « le fond de l'âme est une demeure sacrée et secrète, où Dieu réside, et où il se plaît de faire ses opérations indépendamment de toutes les industries de l'homme » (*ibidem*). L'oraison ne peut être passive que si elle est infuse. Les deux notions sont corrélatives et ordinairement associées. Mais, en rigueur, passif qualifie le sujet, et infus ce qu'il reçoit, notamment ses grâces d'oraison. — Sur le problème de la distinction entre contemplation *acquise* et contemplation *infuse*, voir l'art. *Mystique*, DS, t. 10, col. 1925-1930, 1936-1937; art. *Infus*, t. 7, col. 1729-1732.

On parle encore d'oraison continuelle, pure, parfaite (cf. Lallemant, VII, ch. 4, art. 1 et 3, dont Clorivière s'inspirera pour parler de l'oraison passive; cf. *supra*; Bernières, VII, ch. 13; Mme Guyon, *Justifications*, t. 3, table, p. 406). On pourrait recenser d'autres expressions. Nous pensons avoir recueilli les plus courantes et les avoir, autant que faire se peut, classées selon un ordre qui conduit de la méditation à la contemplation de type passif. On aura noté le flottement de la terminologie; il faut donc, quand on lit les spirituels, préciser le sens qu'ils donnent aux expressions dont ils se servent. Nous avons cherché à préciser ce vocabulaire de l'oraison en faisant appel aux auteurs spirituels et non aux théoriciens de la vie spirituelle, estimant que les premiers sont plus proches de l'expérience directe.

Pour une étude des théoriciens, il faudrait se reporter aux œuvres mentionnées à l'art. *Mystique* II. B. 16e-20e siècles (DS, t. 10, col. 1919-1939).

Michel Dupuy.

ORAISON DOMINICALE. Voir Pater, t. 12.

ORANUS (D'Heur; Nicolas), frère mineur, 1572-1634. — Né à Liège en 1572, Nicolas Oranus fit sa philosophie à Louvain et entra ensuite chez les franciscains de la province de Flandre; il étudia la théologie à Paris. Le 24 décembre 1601, il est admis à entendre les confessions dans l'évêché de Liège. Il remplit plusieurs fonctions importantes dans son Ordre : secrétaire du provincial, lecteur de théologie, gardien des couvents d'Avesnes, Liège, Luxembourg et Bastogne, confesseur des Annonciades et deux fois définiteur de la province. Il mourut à Namur le 7 avril 1634.

Oranus prêcha avec grande réputation en français dans diverses églises de l'actuel nord de la France, à Namur et à Liège. Il traduisit ses sermons en latin et les édita à l'usage des prédicateurs. On y trouve un exposé assez complet de la vie chrétienne. Selon la coutume du temps, il fait maintes fois appel aux dictons des auteurs païens et chrétiens. Ses traductions font preuve d'une bonne connaissance de la langue latine.

Voici les principaux recueils : *Conciones triginta de Judae proditoris apostasia* (Douai et Mons, 1611), sur les vertus et les vices de ceux qui doivent diriger les hommes. — *Oratio moralis...*, panégyrique du bienheureux Albert de Louvain, évêque de Liège et martyr, prononcé à Maubeuge le 5 décembre 1612 (Douai, 1613). — *Exilium generis humani felicissimum... explicatum* (Mons, 1615) : 24 sermons pour l'Avent, sur le triomphe de la miséricorde et de la vérité dans la conduite divine à l'égard des pécheurs.

Benjamin Evangelicus sive sermones quadragesimales de conversione S. Pauli (2 vol., Mons et Cologne, 1624) : 34 sermons. — *Sermo trihorarius de praecipuis dominicae passionis mysteriis* (Cologne, 1624 et 1634; cf. DS, t. 10, col. 1091). — *Tractatus in regulam S. Francisci* (Luxembourg, 1626). — *Conversio Cornelii Centurionis... per B. Petrum Apostolum* (Mons, 1632 et 1633) : 30 sermons prêchés à Namur en 1627 sur les devoirs des chrétiens et de leurs pasteurs.

L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 28, ad annum 1634, 179. — Ch. Rousselle, *Bibliographie montoise*, Mons, 1858, p. 202, 204, 228. — S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique...*, Anvers, 1885, p. 174-176. — *Biographie nationale* (de Belgique), t. 9, 1886/87, col. 328-329. — Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, Rome, 1921, p. 285. — *Bibliotheca*

catholica neerlandica impressa, La Haye, 1954, table. — X. de Theux, *Bibliographie liégeoise*, Liège, 1973, *passim*.

DTC, t. 11, 1930, col. 625. — CF, t. 13, 1943, p. 241. — DS, t. 6, col. 19.

Archange Houbaert.

« **ORATOIRE DU CŒUR** ». Voir Le Gall de Querdu (Maurice), DS, t. 9, col. 528-529.

ORATOIRE BÉRULLIEN. — 1. *L'Oratoire aux 17e et 18e siècles.* — 2. *Le nouvel Oratoire.*

1. L'Oratoire aux 17e et 18e siècles. — 1° Origines. — Depuis sa retraite d'élection à Verdun (1600), Pierre de Bérulle (DS, t. 1, col. 1539-1581) avait décidé de n'entrer dans aucune des sociétés religieuses existantes, malgré l'intérêt qu'il éprouvait pour la grâce propre de chacune d'elles. D'autre part, parmi les tâches qui sollicitaient les volontés réformatrices en ce début du 17e siècle, l'une des plus urgentes était certainement la réforme cléricale. Le haut clergé était communément instruit mais sans vocation vraie, donc sans zèle; le bas clergé, sans préparation sérieuse, habituellement vulgaire et ignorant. Le plus grave était sans doute que cet état des choses apparaissait à beaucoup comme normal, l'ambition spirituelle, même sacerdotale, semblant réservée au cloître et à la vie religieuse. Recherche personnelle d'une forme de vie sacerdotale, souci du relèvement de l'état de prêtrise, on trouve ces deux éléments à l'origine de la société nouvelle.

L'idée de ce qui sera l'Oratoire de France n'apparaît dans ce qui nous reste de la correspondance de Bérulle qu'à partir de 1609. Mais une lettre de François de Sales, datée de cette même année, se réfère à des échanges antérieurs sur le même sujet (*Œuvres complètes*, éd. d'Annecy, t. 14, p. 208). Peut-être avait-il été abordé dès 1602, lors du voyage à Paris de l'évêque de Genève. L'idée n'était d'ailleurs pas neuve; elle s'était réalisée déjà avec les fondations philippines d'Italie (cf. *infra*, *Oratoire philippin*) ou la sainte maison de Thonon inspirée par François de Sales; elle cherchait ses formes dans les groupements qui s'opéraient en Avignon et à Aix autour de César de Bus (cf. DS, t. 2, col. 1501-1502) et de J.-B. Romillon. Ce n'est qu'après avoir tenté d'amener ces initiateurs à prendre la tête d'une œuvre plus générale que Bérulle se résoudra à exécuter lui-même un dessein longuement mûri.

2° Fondation. — Le 10 novembre 1611, il s'installait à l'hôtel du Petit-Bourbon, rue Saint-Jacques à Paris, avec cinq premiers compagnons : Jean Bence et Jacques Gastaud, docteurs de Sorbonne, Métézeau, bachelier en théologie de la maison de Navarre (DS, t. 10, col. 1099-1100), Fr. Bourgoing, bachelier de Sorbonne et curé de Clichy (DS, t. 1, col. 1910-1915), et Caron, curé de Beaumont. Le 10 mai 1613, le pape Paul v approuvait le nouvel institut sous le nom d'Oratoire de Jésus-Christ, par la bulle *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*. Le document consacrait le dessein primitif du fondateur, l'étendant seulement à la fondation de collèges qui avait été exclue d'abord.

3° Esprit. — De ce dessein, l'expression la plus suggestive se trouve en l'opuscule 185 (*Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856) :

« Le même Dieu qui a rétabli en nos jours en plusieurs familles religieuses l'esprit et la ferveur de leur première institution, semble vouloir aussi départir la même grâce et faveur à l'état de prêtrise, qui est le premier, le plus essentiel et nécessaire à son Église, et renouveler en celui-ci l'état et la perfection qui lui convient selon son usage et en sa première institution. Et c'est pour recueillir cette grâce du ciel, pour recevoir cet esprit de N.S. Jésus-Christ, notre grand-prêtre, que nous sommes assemblés en ce lieu et en cette forme de vie qui commence... ». Résumant l'ensemble des textes et des propos, Bourgoing écrit dans sa préface aux œuvres de Bérulle : il « a institué la congrégation de l'Oratoire pour adorer et rendre hommage par un état perpétuel au souverain sacerdoce de Jésus Christ comme seul et unique instituteur de la prêtrise, pour tendre à la perfection sacerdotale, pour en pratiquer et exercer toutes les fonctions sans exception, et encore pour former dans la piété et dans les devoirs ecclésiastiques ceux qui y aspirent et se dédient à l'Église pour cela » (même éd., p. 107).

L'inspiration est claire. L'oratorien ne veut être que prêtre, mais avec l'idée que de lui-même, avant et en dehors des vœux religieux, l'état de prêtrise constitue une exigence de perfection. Il apparaît donc normal que des prêtres, en tant que tels, entrent dans les conditions de la vie religieuse et se soumettent aux mêmes disciplines que ceux qui se lient par des vœux et sous une règle.

De ce point de vue, il n'y a pas de différence essentielle entre le projet bérullien et celui de Philippe Néri; l'intuition originelle est la même : le sacerdoce n'a pas à chercher en dehors de lui-même sa propre perfection, à condition toutefois de répondre à ses propres exigences. Les constitutions de l'Oratoire romain excluent ceux de ses membres qui veulent se lier par des vœux. Cependant le projet de Bérulle se distingue du philippin par son étendue et les moyens qu'il se donne. Philippe pensait à la cité italienne, les fondations philippines restaient indépendantes les unes des autres. Bérulle pense au royaume de France qui s'unifie, envisage une organisation vaste et structurée, avec supérieur général, maisons de formation collective, à partir desquelles l'autorité pourra distribuer les sujets suivant les besoins des communautés et décider de fondations nouvelles. Par ailleurs, il envisage toutes les formes de ministère, avec un souci particulier de la formation du clergé.

Pour la vie de communauté, l'Oratoire est soumis aux constitutions et règlements, donc au pape, mais pour l'exercice du ministère il dépend de l'évêque du lieu. Ainsi encore se trouve affirmé le caractère « séculier » de l'institution nouvelle.

Il n'est pas sans importance de remarquer que Bérulle ne voulait pas être considéré comme fondateur, le Christ étant le seul vrai fondateur de l'état de prêtrise. De fait, dans la formation de l'oratorien, la spiritualité bérullienne ne s'imposera jamais à l'exclusion des autres, et comme les autres elle viendra après l'étude de l'Écriture, des Pères. Son caractère spécifique sera justement de ne se définir que par rapport au sacerdoce du Christ et non pas à partir de l'instaurateur du 17e siècle, ni de quelque vertu propre, ni de quelque fonction particulière.

Reste à préciser ce qui constitue le sacerdoce du Christ. Bérulle s'en faisait une certaine idée, qui vivra en somme dans le clergé français au moins jusqu'à une époque assez récente. Mais on ne doit pas oublier qu'en maintenant son disciple dans la méditation de l'Évangile avant tout, il le fait libre d'accueillir à chaque époque ce qui peut paraître comme une meilleure intelligence du mystère du Christ et du service sacerdotal. Ni en exégèse, ni en théologie, ni en philosophie, l'oratorien n'a à se sentir lié par ceux qui furent ses maîtres dans le passé. Au reste, on peut remarquer que Bérulle n'a pas écrit de traité du sacerdoce chrétien, s'il n'a cessé de méditer sur le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption.

4° Développement et disparition. — Il faut croire que la fondation répondait à une attente car elle eut un développement rapide. A la mort de Bérulle, en 1629, une estimation approximative parle de soixante maisons et de quatre cents membres, sans compter les frères (une centaine) ni les étudiants.

Ces chiffres croîtront encore pendant près d'un siècle, puis subiront une chute assez rapide : en 1641, premier recensement officiel : 403 pères pour 58 maisons; — en 1702, 581 pères pour 85 maisons; — en 1714, 683 pères pour 84 maisons. — En 1788, veille de la Révolution, 293 pères pour 73 maisons. Par contre le nombre des « confrères », qui n'étaient pas prêtres parce qu'on ne les jugeait pas prêts ou parce qu'ils renonçaient à le devenir, s'était fortement accru et dépassait 400. Cet accroissement résultait à la fois de la diminution du nombre des prêtres disponibles pour les collèges et du surcroît de la demande d'enseignants (à partir surtout de la suppression de la Compagnie de Jésus, 1764); mais aussi il contribuait à anémier spirituellement les communautés, déjà troublées par les débats de l'heure : cartésianisme, gallicanisme, jansénisme. Le grand moment de l'Oratoire était passé quand il fut supprimé, malgré son caractère purement national et « séculier », par la loi du 18 août 1792.

5° Peut-on porter un jugement d'ensemble sur ces presque deux siècles d'histoire? Ce qui est sûr, c'est que l'Oratoire a compté dans l'histoire de l'Église de France. Pour le meilleur, pour le pire? Il est toujours délicat et risqué de juger de la vie d'un homme, plus encore de celle d'une institution, surtout quand elle se présente avec une telle diversité intérieure. L'Oratoire s'est illustré dans tous les domaines de la vie religieuse et sacerdotale, dans les sciences sacrées, dans la prédication, la pastorale, l'éducation. On peut citer de grands noms derrière Bérulle : Bourgoing, Charles de Condren, Jean Morin, Louis Thomassin, Ch.-Fr. Houbigant, J.-B. Massillon, Jean Le Jeune, Nicolas Malebranche, Richard Simon, ainsi que Jacques-Joseph Duguet, et encore P. Quesnel. Mais comment mesurer l'importance de ces personnalités par rapport à celle des communautés ou du grand nombre de ceux dont l'histoire n'a pas retenu le nom, missionnaires, éducateurs, directeurs spirituels?

Nous avons remarqué que Bérulle n'avait voulu imposer aucune doctrine en dehors de l'enseignement de l'Église. Son intention se trouve dans le texte de la 5e assemblée générale (1644) : « La congrégation en matière de doctrine n'épouse aucun parti et n'a aucune option de corps et de communauté ». Le principe sauvait une certaine vitalité de l'esprit de recherche mais ouvrait les maisons aux débats doctrinaux. Sur toutes les grandes questions débattues, la liberté d'expression s'affirme en sens divers. Bérulle avait encouragé Descartes à publier sa philosophie et fait confiance à Saint-Cyran à ses débuts. Son successeur Condren met en garde contre le réformateur, et Bourgoing, troisième supérieur général, interdit l'enseignement des thèses cartésiennes. Vers 1670-1675 cohabitent rue Saint-Honoré à Paris l'anti-janséniste D. Amelote, P. Quesnel qui prépare ses *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, et N. Malebranche qui médite son *Traité de la nature et de la grâce* si irritant pour Arnauld.

On peut cependant noter, d'une façon générale, une prédilection pour les études scripturaires et patristiques, un attachement à saint Augustin, un grand intérêt pour les écrits spirituels, de préférence à la théologie systématique, et, dans le domaine philosophique, une certaine tendance au platonisme plutôt qu'à l'aristotélisme, avec une relative ouverture aux pensées contemporaines.

Mais l'essentiel n'est pas là. L'Oratoire avait été fondé pour la restauration de l'idée de prêtrise et la sanctification des prêtres. Il est incontestable que cet Oratoire ancien, considéré dans son ensemble, par sa doctrine, ses institutions, et indirectement par les sociétés plus ou moins influencées par lui (eudistes, sulpiciens, lazaristes), a heureusement contribué à élever l'ambition spirituelle du prêtre et à l'aider dans son effort pour y être fidèle.

2. **Le nouvel Oratoire.** — Cette expression est devenue commune pour désigner la société reconstituée en 1852, soixante ans après sa suppression en 1792; c'est dire qu'au moment de la restauration la tradition vivante était interrompue.

Deux tentatives de reconstitution n'avaient pas abouti; la première dès 1806, tentée par L. de Fontanes, grand maître de l'université, qui voyait surtout dans la société un corps enseignant; la seconde en 1839 par l'abbé A.-E. de Genoude. C'est seulement en 1852 que s'établissait, rue d'Assas à Paris, un nouveau groupe qui prétendait restaurer l'Oratoire; il comptait six membres : trois prêtres, L.-P. Pététot, supérieur, A.-A. Gratry, H. de Valroger, et trois jeunes gens : A. Perraud, D. Cambier, sortis de l'École normale supérieure, et un avocat L. Lescœur. Le 22 mars 1864, un décret de la Congrégation des évêques et réguliers approuvait solennellement cette reconstitution, la reconnaissant comme la continuation de l'Oratoire bérullien, sous le nom d'Oratoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de Marie Immaculée : « L'œuvre heureusement entreprise par le P. Pététot ayant la même fin que l'ancienne Congrégation de l'Oratoire, lui et ses compagnons se sont proposé de marcher sur les traces et d'imiter avec une pieuse ardeur les exemples des hommes considérables en science et en piété qui s'étaient autrefois enrôlés les premiers dans les rangs de cette Congrégation ».

Ces traces, on s'appliqua à les retrouver dans les archives, comme en témoignent les études historiques de A. Perraud et A. M. P. Ingold. En attendant de renouer avec les grands textes spirituels du 17e siècle, on lit Mgr Gay (DS, t. 6, col. 159-171).

Les préoccupations des restaurateurs étaient d'ailleurs plus restreintes que celles de Bérulle. Pététot se souciait de l'éducation du clergé, qu'ancien curé il envisageait avant tout sous l'angle pastoral et voulait entreprendre à partir des petits séminaires. Gratry rêvait de son atelier d'apologétique et de la réconciliation de l'intelligence et de la foi. Ils n'étaient pas infidèles pour autant à l'idéal primitif. Cet idéal de communauté dans la vie sacerdotale sans vœux, de communauté dans l'activité apostolique suffisait à justifier leur ambition de faire revivre l'Oratoire ancien. Bérulle, après tout, ne confondait pas oratorien et bérullien, tant s'en faut. Mais la différence entre les préoccupations des deux principaux restaurateurs ne pouvait cependant manquer d'entraîner des conflits internes. Pététot ne pouvait donner un commencement de réalisation à son projet sans y consacrer des sujets que Gratry destinait au sien. Et la séduction intellectuelle, spirituelle aussi, était du côté de Gratry. A

tout prendre, cette dualité fut peut-être bénéfique. Avec le temps on retrouverait l'ouverture primitive à toutes les fonctions sacerdotales.

En 1903, l'Oratoire courut de nouveau le risque de disparaître, atteint par le décret du 19 mars contre les congrégations. Un petit groupe, réfugié à Fribourg en Suisse, assura la permanence de l'essentiel et en 1922 la vie oratorienne put se reconstituer en France autour de J.-M. Courcoux, nommé curé de Saint-Eustache à Paris. Un bon nombre des anciens se regroupèrent et les recrues furent relativement nombreuses.

Assez rapidement les communautés se reconstituèrent dans d'anciens collèges (Juilly, Saint-Lô, Massillon à Paris) et de nouveaux (Saint-Martin de France à Pontoise, Saint-Michel à Paris), dans des paroisses (Saint-Eustache à Paris, Sainte-Thérèse à Boulogne-sur-Seine, Juan-les-Pins). Le groupe missionnaire habitait Saint-Eustache, avant d'avoir sa propre maison à Boulogne-sur-Seine (durant la guerre de 1940), puis à Auteuil. En 1935, la congrégation comptait environ cent-vingt membres. En 1980, elle en compte à peu près cent, l'âge moyen s'élevant régulièrement, comme dans l'ensemble des sociétés religieuses.

Au moment où l'Oratoire reprenait pied en France, l'abbé H. Bremond exaltait les gloires spirituelles du vieil Oratoire et ramenait l'attention sur Bérulle. On peut dire que l'Oratoire moderne est alors vraiment redevenu bérullien. Sans doute continuera-t-il d'apparaître surtout comme une congrégation enseignante et pourtant cela n'est plus vrai, ni de fait ni d'intention. Le conseil s'applique à offrir aux candidats la diversité des ministères sacerdotaux.

L'Oratoire moderne a eu aussi ses célébrités : Gratry, les cardinaux A. Perraud et A. Baudrillart, É. Lecanuet, L. Laberthonnière, P. Sanson, pour en citer quelques-uns. Comme l'ancien, il resta proche des milieux universitaires, ouvert aux courants de pensée du temps, attaché d'abord à l'étude de l'Écriture et de la Tradition, et gardant l'esprit relativement libre dans le domaine de la recherche philosophique. Il connut aussi les débats intérieurs, notamment à l'époque du modernisme. Baudrillart et Laberthonnière furent ensemble les assistants du supérieur général... Mais, ici encore, on doit noter que ce qui paraît le plus au dehors n'est pas toujours l'essentiel. Dans les maisons d'éducation, les prédications, les aumôneries, s'accomplissait une œuvre dont l'importance était plus grande.

Les débats qui précédèrent, accompagnèrent et suivirent le concile de Vatican II retentirent naturellement dans la vie oratorienne, surtout en ce qui concerne le sacerdoce. L'idéal du 17e siècle se vit contesté sinon rejeté. A vrai dire, ce qui était contesté n'était pas toujours primitif. Une société religieuse commence par une inspiration, une mystique, et risque toujours plus ou moins de se perdre en l'élaboration d'un savoir-vivre. Mais il est sûr que les textes des fondateurs sont bien du 17e siècle, que l'idée du sacerdoce qui s'y exprime est dépendante de l'exégèse et de la théologie du temps, de la mentalité du Grand Siècle également. En tout cas, rien dans la tradition oratorienne ne gêne le retour aux sources, bien au contraire. Comme nous l'avons vu, Bérulle n'a pas voulu lier sa société à sa pensée ni à son exemple, renvoyant à Jésus-Christ comme à l'instituteur de la prêtrise. Comme tout prêtre, l'oratorien est voué à la recherche pour une meilleure intelligence de ce qu'il doit être en son temps.

En 1968-1969, après plus d'un an de travaux préparatoires, la congrégation a tenu une assemblée constituante. La première question concernait la nature de l'Oratoire. Les constitutions anciennes le définissaient comme une société de prêtres vivant en communauté. L'accent a été mis sur les communautés, leur conférant plus de personnalité, sans pour autant revenir au système philippin. Elle a même voulu donner plus d'unité et d'efficacité au gouvernement en conférant au supérieur général le choix de ses assistants, qui étaient autrefois élus. En même temps elle a institué un comité permanent, représentant les communautés et destiné à contrôler entre les assemblées générales l'application de leurs décisions ou de leurs orientations.

Pour conclure, rappelons encore que Bérulle n'a pas écrit un traité du sacerdoce. Il a considéré le mystère de Jésus-Christ, son rôle de médiateur parfait. Il a voulu que ce mystère demeure au premier plan de la méditation. L'oratorien reste fidèle à lui-même quand il accueille une meilleure intelligence du Christ et de son sacerdoce. Pour le fond, suivant les Pères de l'École Française, le prêtre est celui qui donne Dieu à l'homme et rapporte les hommes à Dieu. Au 17e siècle son rôle s'accomplissait notamment dans la célébration de l'eucharistie, par les sacrements, dans la prière, mais aussi dans l'enseignement, dans la direction spirituelle et dans les œuvres de charité, dans l'amour et le service des pauvres. C'est à préciser la manière propre au prêtre de donner Dieu à l'homme et l'homme à Dieu qu'il convient sans cesse de s'appliquer.

Il n'existe pas d'histoire générale de l'Oratoire, mais quelques études d'ensemble : A. Perraud, *L'Oratoire de France au 17e et au 19e siècles*, Paris, 1866; — M. Leherpeur, *L'Oratoire de France*, Paris, 1926; — A. George, *L'Oratoire*, Paris, 1928; éd. revue, 1951. — H. de Polignac, *Une société de prêtres, l'Oratoire*, Paris, 1968. — On peut y ajouter la notice de L. Bouyer, *L'Oratoire de France*, Paris, 1950 (reprise dans *Un Socrate romain, saint Philippe Néri*, Paris, 1979), et l'art. *Oratoire* de L.-A. Molien dans DTC, t. 11, 1931, col. 1104-1138 et Tables.

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, t. 3 L'École française, Paris, 1921. — J. Gautier, *L'esprit de l'École française*, 1936. — L. Cognet, *Les origines de la spiritualité française au 17e siècle*, 1949; *La spiritualité moderne*, t. 1, 1966.

Depuis la parution de l'art. *Bérulle* dans le DS, ont paru d'importantes études : J. Dagens, *Correspondance de Bérulle*, 3 vol., Louvain, 1939; *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, 1952; — P. Cochois, *Bérulle et l'École française*, 1963; — M. Dupuy, *Bérulle, Une spiritualité de l'adoration*, 1964; — J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle, évolution d'une spiritualité*, 1965. Ces publications comportent de nombreuses références bibliographiques.

A. de Lantenay, *L'Oratoire à Bordeaux*, Bordeaux, 1886. — A. Bachelier, *Essai sur l'Oratoire à Nantes*, Paris, 1934. — R. Chapel, *Les Oratoriens à Rumilly* (1651-1768), diplôme d'études sup. de Lettres, Grenoble, 1960-1961. — M. Calamy, *Le nouvel Oratoire et les catholiques libéraux (1852-1872)*, dans *Les catholiques libéraux au 19e siècle*, Actes du colloque de Grenoble 1971, p. 441-452. — J. Maillard, *L'Oratoire à Angers aux 17e et 18e siècles*, Paris, 1975. — W. Frijhoff et D. Julia, *Les Oratoriens en France sous l'ancien régime. Premiers résultats d'une enquête*, RHEF, t. 65, 1979, p. 225-265. — B. Blanc, *Les Constitutions et l'observance de l'Oratoire aux 17e et 18e siècles* (thèse de l'École des Chartes, 1980). — Sur l'Oratoire et l'éducation, voir *infra*, col. 885.

Sur l'Oratoire contemporain : *L'Oratoire après Vatican II*, coll. Oratoriana 16, 1970.

DS, voir les notices des oratoriens (ou ex-oratoriens) : Cl. Ameline, D. Amelote, J.-B. Avrillon, P. de Bérulle, H. Bouchard, Ed.-B. Bourée, Fr. Bourgoing, P. Boyer, Ed. Calabre, Bl. Chaduc, Ch.-Ed. Cloyseault, Fr. de Clugny, Ch. de Con-

dren, Ch. Desmarets, Ch. Dorron, J.-J. Duguet, L. Du Laurens, J.-P. Floeur, G. Gibieuf, A.-A. Gratry, E. Guibaud, Ch. Hersent, L. Laberthonnière, V. de la Borde, N. L'Archevesque, A.-P. Laveille, J. Le Jeune, J. Loriot, N. Malebranche, J.-B. Massillon, Cl. Masson, P. Métézeau, L.-A. Molien, J.-B. Molinier, J.-B. Noulleau, etc.

J.-F. Adry, *Bibliothèque des écrivains de l'Oratoire* (1790; Paris, B.N., fonds fr. 25681-686). — Bicaïs, *Notice de l'Oratoire* (Aix-en-Provence, Bibl. Méjanes, ms 331-332). — Bonardi, *Bibliothèque des écrivains de l'Oratoire* (1722; Archives de l'Oratoire, Montsoult, ms). — J. Bougerel, *Bibliothèque des écrivains de l'Oratoire* (Montpellier, Bibl. municipale, ms). — A. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1880-1882.

Ch.-Ed. Cloyseault † 1728, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, éd. A. Ingold, 3 vol., Paris, 1882-1883. — L. Batterel † 1792, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, éd. A. Ingold, 4 vol., Paris, 1901-1911. — DIP, t. 6, 1980, col. 775-780.

Gaston Rotureau.

ORATOIRE PHILIPPIN. — 1. *Philippe Neri.* — 2. *L'Oratoire philippin.* — 3. *Figures spirituelles.*

1. **Philippe Neri.** — L'historiographie moderne est unanime à reconnaître la place marquante de Philippe Neri et de son Oratoire dans l'œuvre de réforme de l'Église, spécialement de celle de Rome, centre de la chrétienté, aux lendemains de Trente. Philippe « connut quinze papes; il assista durant leurs pontificats à un changement religieux profond et varié en l'Église d'Europe. Il vit de près des transformations fort dramatiques dans la Curie romaine; et en tout cela lui-même joua un rôle essentiel, notamment à Rome » (G. Lortz).

« La vraie force de la Contre-réforme venait du renouveau de l'esprit religieux...; et peut-être le modèle le plus parfait de ses aspirations se trouve-t-il dans la longue et féconde vie de saint Philippe Neri... » (R. B. Warnham, dans *The New Cambridge History*, t. 3, Cambridge). « Cet humoriste... n'en reste pas moins un des principaux ouvriers de la Contre-réforme, le plus grand peut-être, nul, semble-t-il, n'ayant travaillé avec plus de succès que lui à changer la face de la Ville éternelle pendant la période désespérément critique qui va du sac de Rome à l'absolution d'Henri IV... Quand Philippe arrive de Florence à Rome, la réforme de la Curie paraît impossible; quand il meurt en 1595, elle est un fait accompli » (Henri Bremond).

On peut se demander s'il est à propos de donner à Philippe le titre si solennel de « réformateur de Rome », puisque d'autres personnages remarquables et d'autres institutions d'alors, sous des modes divers et complémentaires, ont sans nul doute contribué de manière active à redonner à Rome sa physionomie religieuse. C'est un fait néanmoins que Philippe se détache nettement, plus que tout autre, avec un éclat qui lui est propre, sur l'horizon de la restauration tridentine, au point de donner un ton discrètement sympathique à des institutions ou des mesures nées sous le signe de la défense et de la répression. L'humble prêtre de San Girolamo della Carità, qui ne fut point homme d'études et ne laissa aucun écrit marquant, apparaît comme le représentant le plus typique de la spiritualité italienne du *Cinquecento*, de cette période en elle qui « a nourri toute la piété de l'Europe d'alors et du siècle qui suivit » (G. de Luca). D'autres pourtant ont mis la chose en doute : il s'agirait ici « d'un cas tout à fait particulier », non d'un foyer de convergence plus marqué, d'une orientation originale de nature à faire école (I. Colosio, dans *Grande Enciclopedia filosofica*, t. 9, Milan, 1964, col. 2168). C'est précisément à cause des problèmes que ne cesse de soulever le cas du curieux prêtre florentin de Rome et de son Oratoire qu'il vaut la peine de regarder de près sa personnalité singulière, d'essayer de mettre en lumière les références précises qu'évoque sa sainteté.

1° Vie. — Filippo Neri naquit à Florence le 21 juillet 1515 du notaire Francesco di Filippo † 1559 et de Lucrezia, fille d'Antonio da Mosciano et de Lena Soldi, en Oltrarno dans la paroisse de S. Pier Gattolino. Il fut baptisé au « bel San Giovanni », comme tous les florentins; lorsqu'il quitta Florence, sa famille habitait sur la Costa di S. Giorgio. De son enfance et de son adolescence seuls quelques détails nous sont connus, rappelés après sa mort par sa sœur Elisabetta et recueillis ensuite par ses biographes. Il perdit bientôt sa mère, qu'il ne connut pas, mais fut aimé dès le début d'une tendre affection par la seconde femme de son père. Encore enfant il fréquentait l'ancienne compagnie de la Purificazione, au voisinage des dominicains de S. Marco; là était en honneur la mémoire de Savonarole, à qui Philippe rendit toujours une sorte de culte, reflet de sa mystique ardeur. Il tiendra à dire plus tard que tout ce qu'il y avait en lui de bon il le devait aux frères de S. Marco; d'où ses rapports amicaux à Rome avec les dominicains de la Minerva, qui toujours le lui rendirent en vénération dévouée. Au nombre des « bonnes choses » apprises à S. Marco, la moindre ne fut pas la pratique de la *lauda*, qu'il porta avec lui à Rome, l'insérant dans les exercices de l'Oratoire.

Ce fut après le siège de Florence en 1530, alors que des répressions étaient à craindre de la part du nouveau prince (la famille de Neri était de tradition républicaine), qu'en compagnie, semble-t-il, d'autres fugitifs, Filippo quitta la ville, à peine sur ses 16 ans; cette hypothèse s'appuie sur de sérieuses raisons. Après un bref séjour à S. Germano (Cassino en Campanie), chez un parent qui l'aurait sans doute orienté vers le commerce, il gagna Rome, qu'il ne quitta plus le reste de sa vie. Ce qui l'y entraîna fut uniquement une attirance religieuse; parmi ses nombreux compatriotes de la vivante colonie florentine, il se distingua aussitôt par la pureté de sa vie, le charme de ses rapports et sa ferveur mystique.

Il fut d'abord accueilli dans la famille toscane des Caccia comme précepteur de ses enfants, fréquentant tout ensemble quelques cours à la Sapience et à S. Agostino, y faisant montre de dons intellectuels prometteurs. Mais il y resta peu de temps, manifestement attiré vers les choses spirituelles et à se donner tout à Dieu. Ainsi passa-t-il les dernières années de son adolescence dans une manière de vivre quasi solitaire, dépensant peu (un écu par mois lui suffisait, rappellera-t-il en sa vieillesse), partageant son temps entre les bonnes œuvres et la fréquentation des églises. L'attiraient tout spécialement les lieux commémoratifs des martyrs; ce fut effectivement aux catacombes de saint Sébastien (but de ses fréquentes sorties dans la campagne désolée) qu'il eut, à la Pentecôte de 1544, sa mémorable dilatation de la poitrine due à la violence d'une expérience mystique de caractère exceptionnel. Dès le début de son séjour à Rome, il voulut s'aggréger à la Compagnia di S. Giacomo in Augusta, qui prolongeait l'action de l'ancienne Società del Divino Amore en faveur des malades de cet hôpital, jadis appelé des « Incurabili ».

Ce fut par elle qu'il entra en rapport avec d'autres hommes animés du même idéal, parmi eux Ignace de Loyola et François Xavier. Il semble même qu'il aurait eu quelques velléités d'entrer dans la jeune Compagnie de Jésus : en fait, il se contenta d'y envoyer par la suite d'autres recrues, comme la cloche appelle les autres à l'église, alors qu'elle-même reste dehors, disait saint Ignace.

Il finit par lier des rapports plus stables, pour lui déterminants, avec d'autres spirituels qui vivaient ensemble à S. Girolamo della Carità au service de cette Compagnie et parmi eux choisit pour confesseur Persiano Rosa, un prêtre à l'humeur joyeuse. En 1548, déjà remarqué, même au-delà de Rome, il collabora avec lui à la fondation de la confrérie de la SS. Trinità, qui en l'année jubilaire de 1550 assuma la charge d'assister les pèlerins. Sur le conseil de Rosa, presque sur son ordre, en 1551 (23 mai) Philippe fut ordonné prêtre, à l'âge de 36 ans. Dès lors il prit place à S. Girolamo parmi les officiants de cette église, refusant néanmoins leur modeste appointement, « offerens servire se velle suo arbitrio ».

A S. Girolamo (cénacle de vie religieuse intense, au point d'avoir reçu le nom de maison « mère de l'esprit »), s'était rassemblé un groupe d'hommes de haut niveau spirituel, tous en quelque manière liés à Philippe par des liens d'amitié et de dévouement; et à eux venaient souvent se joindre, en qualité d'hôtes, d'autres prêtres et prélats, adonnés à Rome à l'œuvre de réforme (y prenaient aussi logement des hommes de confiance au service de Charles Borromée). On y relève les noms de Buonsignore Cacciaguerra (1494-1560; DS, t. 2, col. 10-14), promoteur de la communion fréquente; Enrico Pietra † 1590, fondateur de la Congrégation de la Doctrine chrétienne; Vittorio dall'Ancisa (1537-1598), fondateur à Florence d'une institution féminine inspirée de Philippe; Pensabene Turchetti (1511-1586), fondateur de la Congrégation oratorienne de Fermo; saint Jean Léonardi (1541-1609; DS, t. 8, col. 607-611) et plus tard Giulio Sansedoni (1551-1625), évêque de Grosseto, l'un des fils les plus attachés à Philippe. Tous étaient prêtres séculiers, mais par habitude on les appelait *padri*, et c'est aussi le titre dès le début donné à Philippe. Par contre, les membres de sa congrégation seront simplement appelés *messer*, tout comme les prêtres séculiers.

C'est à S. Girolamo que Philippe commença à s'adonner au ministère, surtout de confesseur et guide spirituel, et que prirent forme peu à peu les deux institutions qu'il appellera plus tard Oratoire et Congrégation oratorienne.

Lorsqu'il se mit ainsi à « tendre les filets » aux âmes dans son confessionnal, il était déjà un peu connu; mais en fait c'est par l'entremise de son contact assidu avec des pénitents de toutes classes (surtout du milieu de Curie) que son renom s'étendra de plus en plus. Un sens religieux vif et ardent, le charme séduisant de sa personnalité aimable, au tour enjoué, pleine de finesse et de génie inventif, rassemblèrent autour de lui un groupe de plus en plus nombreux de fils spirituels, notamment de jeunes, sur lesquels il exerçait, comme le reconnaissait Borromée, une attirance particulière : « Ils l'aiment et le révèrent tant qu'il n'est sorte d'obéissance qu'ils ne lui accordent vite ». « Il était agréable et plaisant, disait un autre de ses fils spirituels, le Cardinal Panfili, d'une bonté attentive à l'égard de tous, attirant ainsi sur le chemin de Dieu avec grande joie et facilité tous ceux qui étaient en rapports avec lui; rares ceux qui lui échappaient des mains, après l'avoir choisi comme guide ».

L'Oratoire, qui naquit effectivement à S. Girolamo, ne fut au début qu'un prolongement des entretiens amorcés au confessionnal; et même lorsqu'il s'organisera en institution avec des pratiques précises, une corrélation se maintiendra entre le ministère de la parole dans les sermons familiers en public et le contact personnel avec les âmes par la direction spirituelle, tenue elle aussi pour l'une des tâches principales des membres de l'Oratoire. Par l'entremise de ce dernier, le prestige de Philippe ne cessera de grandir jusqu'à faire de lui incontestablement le personnage le plus populaire à Rome en la seconde moitié du 16e siècle. C'est précisément pour cette raison qu'en 1564, aux lendemains mêmes du concile de Trente, il dut accepter, contre son gré, la charge de S. Giovanni de'Fiorentini, qui faisait à Rome fonction de paroisse pour tous ses compatriotes. Il n'abandonna pas pour autant S. Girolamo; il se contenta d'établir à S. Giovanni quelques-uns de ses fils davantage disponibles et de les faire ordonner prêtres. Les premiers furent : Cesare Baronio (1538-1607), le futur cardinal, Alessandro Fedeli (1529-1596), Giovan Francesco Bordini † 1609, plus tard archevêque d'Avignon, Angelo Velli, Francesco Maria Tarugi (1525-1608), qui deviendra, lui aussi, archevêque d'Avignon et cardinal, tous hommes profondément estimés, certains parmi eux déjà engagés dans des initiatives réformatrices. S'y adjoignirent bientôt Antonio Talpa (1536-1624) et Camillo Severini † 1611.

Ce fut à S. Giovanni que, sous la direction et le gouvernement attentifs de Philippe, la première vie en commun oratorienne prit forme durant une dizaine d'années. Tarugi rédigea pour la communauté les premières règles. La bulle *Copiosus in misericordia* de Grégoire XIII (15 juillet 1575) l'érigea en congrégation de prêtres et clercs séculiers, lui confiant l'église de S. Maria in Vallicella, au cœur même de Rome. L'initiative d'une érection canonique n'était pas venue de Philippe, mais il accepta la congrégation comme sienne; on lui en reconnut la paternité spirituelle et lui en confia le gouvernement. Il l'exerça jusqu'en 1593; il se désista alors en raison de son grand âge, et remit sa charge à son premier grand disciple, Cesare Baronio.

Le P. Giovenale Ancina, dans la suite évêque et bienheureux, le dépeignait alors comme « un beau vieillard net et tout blanc...; s'il lui arrive, levant la main, de la mettre face au soleil, on la voit transparente comme de l'albâtre ». Son biographe le plus autorisé, Pier Giacomo Bacci, donne ces précisions : « C'était un homme de taille moyenne, au teint blanc, au visage très beau en sa jeunesse; il avait le front large et élevé mais sans calvitie, le nez aquilin, les yeux petits, d'un bleu azuré, un peu enfoncés mais vifs, la barbe noire et peu longue, devenue dans les dernières années chenue et toute blanche ».

Ce qui contribuait à accroître sa renommée, c'étaient ses dons rares, extraordinaires, de connaissance des hommes et discernement des esprits, tout comme ceux, maintes fois constatés, de thaumaturge, de vues prophétiques et de clairvoyance; le tout est confirmé par des témoignages irrécusables.

Philippe passa les vingt dernières années de sa vie à la Vallicella, dans l'exercice constant du ministère sacerdotal, conseiller recherché de gens de tous ordres et de toutes classes : prélats, cardinaux, hommes de Curie et de Cour, de la noblesse et du peuple, fréquemment aussi les pontifes romains; avec certains de ces derniers il fut en rapport familiers (Grégoire XIV, Clément VIII, Léon XI). On en vint à dire que, par l'en-

tremise de Philippe, l'Oratoire tenait « en mains la papauté »; et l'historien des papes, L. Pastor, n'a pas craint de dire qu' « à l'élection de Clément VIII au trône pontifical, il pouvait sembler que Philippe lui-même eût accédé au suprême pontificat ». L'influence décisive de Philippe, par l'intermédiaire aussi de Baronio, confesseur du pape, dans l'absolution de Henri IV, roi de France, en 1595, paraît hors de doute.

A son ministère, rendu plus difficile avec l'âge par une santé toujours délicate, s'ajoutait le souci du gouvernement de la Congrégation, à laquelle fut aussi confiée en 1585 la gestion administrative de l'Abbaye *nullius* de S. Giovanni in Venere dans les Abruzzes avec, à partir de 1586, les deux maisons filiales, à Naples et à S. Severino dans les Marches. Si tout cela servit, sans nul doute, à élargir les horizons de son propre apostolat, il en résulta aussi pour lui des préoccupations et des tristesses, au cours de ses dix dernières années.

Sa vie si belle se termina, à 80 ans, dans la nuit du 25 au 26 mai 1595; il fut regretté de tout Rome. Trois mois à peine après sa mort, le pape autorisa l'ouverture du procès canonique en vue de sa canonisation et aussitôt on commença à recueillir les dépositions des témoins. Le 25 mai 1615 il fut permis de l'honorer comme bienheureux et finalement, après une suite de difficultés et d'arrêts, le 12 mars 1622, Philippe fut canonisé en même temps qu'Ignace de Loyola, François Xavier, Thérèse d'Avila et Isidore le Laboureur.

2° Doctrine spirituelle. — Des expériences mystiques exceptionnelles de Philippe — extases, rapts, lévitations —, il existe de nombreux témoignages, parfois confirmés par lui-même. En fait néanmoins, les directives spirituelles qu'il a données aux siens, sans jamais les élaborer en des écrits systématiques ou programmes définis, sont toutes orientées dans une ligne pratique, ordinaire et concrète. C'était une conviction pour lui que « la vie spirituelle, tenue pour difficile, devait être rendue si familière et normale qu'en tout état de vie elle devint aisée et agréable...; tous, en tout état et toute condition, dans leur vie privée et professionnelle, clercs et laïcs, prélats ou princes séculiers, gens de cour, pères de famille, personnes lettrées ou incultes, nobles ou plébéiens, marchands ou artisans, bref tous sont capables de vie spirituelle » (Talpa). François de Sales développera de façon géniale ces principes formulés un demi-siècle auparavant par Philippe.

1) Ce qui pour lui devait primer, c'était un grand *désir de perfection* : « C'est, disait-il, une chose importante que nous soyons des saints! ». Ou encore : « Il faut désirer faire de grandes choses pour le service de Dieu; ne pas se contenter d'une bonté médiocre ». Il faut donc mettre toute son application à vouloir persévérer : « D'ordinaire, au début l'ambition est grande; mais le Seigneur, par la suite, *fingit se longius ire*; il faut alors tenir ferme et ne pas se troubler; si Dieu retire sa main de douceur, c'est pour voir si nous sommes forts; si nous résistons et triomphons de ces épreuves et tentations, les goûts reviennent avec les célestes consolations ». Pour réaliser ce grand projet, les rigueurs et l'austérité ne sont pas tellement utiles; bien plus, les pénitences corporelles extraordinaires, possibles seulement à un petit groupe d'initiés, sont objet de moindre estime. Ce qui doit régler l'exécution de ce programme, c'est « une discrète modération » (Manni), ce qu'on a appelé « l'héroïsme du sens commun » (Faber), possible en tout état de vie.

2) A la base de tout l'édifice spirituel il y a, irremplaçable, *l'humilité* : « La sainteté, disait Philippe en se frappant le front, consiste ... à mortifier le « *razionale* » (le sentiment propre) »; et il faisait sienne la devise attribuée à saint Bernard : « Mépriser le monde, ne mépriser personne, se mépriser soi-même, ne pas se préoccuper si l'on est méprisé ». L'Oratoire est avant tout une école d'humilité et Philippe en est le maître génial, aux trouvailles originales, inattendues, enjouées, pour mortifier et lui-même et les siens. L'humilité est une aide pour le détachement plénier de soi-même, des honneurs et des biens d'ici-bas, la garde des sens, pour le déploiement d'un zèle fécond : « Donnez-moi dix personnes vraiment détachées et avec elles donnez-moi le désir de convertir le monde ».

3) Ce qui ensuite est le plus nécessaire, *l'amour de Dieu*, dérive précisément de là : « Pour acquérir l'amour de Dieu, écrivait Philippe à sa nièce religieuse, pas de chemin plus vrai et plus court que de se détacher des choses de la terre, même petites et de peu d'importance, de l'amour aussi de soi-même, cherchant plus en nous le service de Dieu que notre satisfaction et notre propre volonté ». Il disait encore : « Concentrons-nous tellement en son divin amour, entrons tellement dans la plaie de son côté, la source vive de la sagesse du Dieu fait homme, que, dépouillés de nous-mêmes, nous ne retrouvions plus la route pour en sortir ». Il s'agit d'un amour serein, qui vient de la conscience de sa propre insuffisance et porte à un abandon paisible à Dieu : « Comme tu le sais et le désires, agis avec moi, Seigneur » était une de ses plus fréquentes oraisons jaculatoires (genre de prière chez lui spontané, dans lequel il était maître). « Le Seigneur accorde en un instant ce à quoi on n'a pu parvenir soi-même en des dizaines d'années ». Il s'agit chez lui d'un amour désintéressé, mais qu'on ne peut assimiler qu'en partie à l'amour pur dont parle sa compatriote et correspondante de Prato, sainte Catherine de Ricci (DS, t. 2, col. 326-327), et bien moins encore à l'*amore morto*, tout indifférence et passivité, où excelle son autre compatriote, sainte Marie-Madeleine de Pazzi (DS, t. 10, col. 576-588).

Ce fut une étrange aberration de la part d'un bon nombre de philippins du 17e siècle en Italie (en diverses congrégations, notamment celles des Marches) d'interpréter Philippe selon une mentalité quiétiste. L'amour pour lui est réponse active, engagement voulu et décidé, centré sur le Christ : « Qui veut autre chose que le Christ, ne sait pas ce qu'il veut; qui demande autre chose que le Christ, ne sait pas ce qu'il demande; qui agit sans le faire pour le Christ, ne sait pas ce qu'il fait ». « Jésus-Christ, Jésus-Christ seul, mais redécouvert dans la plénitude de l'Église », comme le comprendra, en parfait accord avec Philippe, son éminent disciple, Pierre de Bérulle. C'est cet amour précisément qui stimule le chrétien à vivre et à pratiquer sans se lasser la vertu : « Qu'on ne laisse passer aucun jour sans faire un peu de bien ».

C'est la charité, du fait qu'elle est la plus haute des vertus et la plus caractéristique de la chrétienté naissante (sur laquelle l'Oratoire voudrait se modeler), qui tient la première place; et elle deviendra par la suite la loi unique de la Congrégation, le principe d'union dans la vie communautaire. Elle se traduit dans la compréhension bienveillante, l'aide aux âmes et aux corps, l'application sans réserve à toutes sortes de tâches : envers les malades, les pauvres, les besogneux

de toute condition. Les règles du bien-vivre proposées par Philippe sont dans la ligne de l'ascèse traditionnelle, qui souligne plutôt le concours de la volonté. Ce n'est pas sans raison que l'ouvrage qui a ses préférences, qui est à l'origine de sa formation spirituelle et qu'il ne cessera de recommander, est celui des *Conférences* de Cassien, incriminé dans la suite, on le sait, de semi-pélagianisme (dans un exemplaire qui a appartenu à Philippe, on trouve à ce sujet de multiples annotations de Tomaso Bozzi). Significative aussi est sa préférence pour les écrits de Serafino da Fermo, vulgarisateur lui-même de Battista Carioni da Crema (DS, t. 2, col. 153-156) qui tenait Cassien pour son maître (au temps de Philippe, les ouvrages du dominicain avaient déjà été mis à l'Index). Il est bon aussi de remarquer que ses directives, qui vont à engager la volonté de qui veut être à Dieu, s'accordent sagement avec la ferveur qu'il savait bien susciter, à l'imitation d'autres auteurs qu'il aimait : les Vies des Pères du désert, Savonarole, Catherine de Sienne, le *Stimulus divini amoris* de Jacques de Milan, Bonaventure, Jean Climaque, les *Laudi* de Jacopone da Todi, ouvrages qu'on lisait dès les débuts aux réunions de l'Oratoire.

La chose est à noter : ces ouvrages, Cassien en tête, sont justement ceux qu'indique et conseille à ses premiers compagnons saint Antonio Maria Zaccaria (DS, t. 1, col. 720-723) dans ses *Capitoli*. Serait-ce des barnabites, avec qui Philippe entretint des relations cordiales, qu'il aurait tiré ces indications et inspirations? Sans doute faudrait-il plutôt parler d'affinité d'esprit, encore qu'il y ait eu aussi, sans nul doute, des influences directes.

4) Parmi les vertus que Philippe inculque sans se lasser et dont il se préoccupe le plus pour ses fils, l'*intégrité des mœurs* tient une place de choix : « Qu'on s'applique à la pureté du cœur, car l'Esprit saint réside dans les âmes simples et candides »; « Il faut craindre et fuir les tentations charnelles, fût-ce dans la maladie, en la vieillesse même, aussi longtemps que l'on peut ouvrir et fermer les yeux, car l'esprit d'incontinence ne fait exception ni de lieu, ni de temps, ni de personne » (Manni). Nombreuses et fréquentes sont les suggestions qui visent à préserver ce don de prix.

5) *L'obéissance*, complément de l'esprit d'abnégation et signe d'amour certain, tient une place importante dans l'ascèse philippine : « C'est elle le véritable holocauste offert à Dieu sur l'autel de notre cœur »; l'obéissance est « un chemin abrégé pour arriver rapidement à la perfection ». « Celui qui sous l'obéissance mène une vie ordinaire mérite beaucoup plus grand crédit que celui qui, de son propre choix, accomplit de grandes pénitences ». C'est encore à sa nièce religieuse qu'il recommande de subordonner à l'obéissance l'oraison et la communion : « Attachez-vous de cœur à la sainte obéissance; elle passe avant tout le reste... Voyez en elle votre vraie oraison et votre communion, comme l'entend le Seigneur; l'oraison et la communion n'ont pas à être faites et désirées pour le goût sensible et la dévotion que vous y trouvez, — ce qui serait recherche de vous-même et non de Dieu —, mais pour être humble et obéissante, douce et patiente; et quand vous trouverez en vous ces dispositions, vous cueillerez le fruit de l'oraison et de la communion; surtout vous vivrez en paix avec tous ».

C'est précisément de l'obéissance que vient la docilité dans l'acceptation des croix, sans présomption, en toute simplicité : « La mesure de l'amour de Dieu est à la mesure du désir qu'a l'homme de souffrir pour cet amour »; « Il faut accepter les épreuves que Dieu nous envoie sans discours superflu, tenir pour certain que c'est là ce qu'il y a de mieux pour nous ».

6) La *pratique religieuse* va de pair avec l'exercice de la vertu et lui sert de soutien; elle est vue dans la ligne traditionnelle de l'Église, avec un accent particulier sur les thèmes propres à l'âge tridentin. Ce sont l'esprit et la pratique de la *prière* qui caractérisent avant tout la piété philippine, fondement et signe de l'institut de l'Oratoire. « Sans la prière, dira et redira Philippe, on ne peut guère persévérer dans la vie de l'esprit ». « La connaissance de l'Écriture s'acquiert par la prière plus que par l'étude ». Innombrables sont les maximes par lesquelles le Père inculque la prière, vocale et publique, formulée en termes précis, ou mentale, qui tient dans l'Oratoire une place importante. Neri et les siens en sont des promoteurs zélés et des maîtres qualifiés : il nous reste des méthodes d'oraison établies par eux.

Une attention toute spéciale est réservée au *culte eucharistique* : la messe (qu'on se rappelle les célébrations en privé du Père, émouvantes et étonnantes), la communion fréquente (mais non quotidienne, comme le souhaitait Cacciaguerra, DS, t. 2, col. 12), l'adoration du Saint Sacrement, surtout dans la pratique des Quarante-heures (l'Oratoire fut parmi leurs promoteurs les plus efficaces). Est tout ensemble soulignée, comme d'absolue nécessité dans la voie de la perfection, la pratique assidue, au moins hebdomadaire, de la confession unie à la direction spirituelle; dans le catalogue des frères de l'Oratoire séculier on trouve même indiqué leur confesseur personnel respectif.

Le culte fut toujours dans l'Oratoire une expression religieuse typique et il est devenu en fait l'une des fins principales de la congrégation; au point que les églises philippines seront souvent regardées comme des centres importants de la célébration liturgique. Leur belle tenue, le chant sacré, les formes de dévotion variées qui y trouvaient place ne furent pas des motivations secondaires de l'attrait particulier exercé par Philippe et par son Oratoire.

7) Enfin, ce serait oublier l'originalité de la spiritualité philippine de ne pas souligner que tout cela — pratique de l'ascèse, participation aux sacrements, exercice de la prière, culte — est imprégné d'une atmosphère joyeuse et détendue : « *Filippo o della gioia cristiana* » est le titre d'un dialogue connu, écrit du vivant du Père par son disciple, le cardinal Agostino Valier. L'équation ainsi formulée est ancienne et, on le sait, très appropriée; impossible d'envisager la doctrine spirituelle de Neri sans en tenir compte. On connaît son caractère gai, enjoué et même facétieux, mais toujours aimable, mesuré et courtois, jamais bouffon, ni vulgaire. Bien qu'il ne cache pas ses inquiétudes et ses tristesses, que parfois ses paroles laissent entrevoir un certain fond de pessimisme et de mélancolie, d'ordinaire son attitude et ses traits manifestent une joie lumineuse, une sorte de gaieté spontanée, de la vivacité, de l'entrain ; cela marque son action formatrice : « Aimez la vie commune, fuyez toute singularité, veillez à la pureté de cœur : l'Esprit saint habite les âmes simples et candides; c'est lui le maître de la prière, qui nous fait demeurer en vraie paix et joie constante, avant-goût du ciel ». « La joie affermit le cœur et donne de persévérer dans la bonne vie ». « Soyez joyeux, à condition de ne pas commettre de péché », répétait-il aux jeunes. Nulle opposition, à bien com-

prendre les choses, entre cette invite à se réjouir dans le Seigneur et les quelques vues pessimistes signalées (« Je ne trouve en ce monde rien qui me plaise, et il me plaît qu'il en soit ainsi »; « Dieu n'a pas besoin des hommes »; « Il n'y a pas à se fier à la ferveur des jeunes : c'est un feu de paille »...). En fait, durant toute sa longue vie, il est dans la plus parfaite cohérence chrétienne : une orientation nette et une marche droite à travers les situations agréables ou pénibles, toujours éclairé par l'horizon dilatant de l'éternel, du beau ciel vers lequel sans cesse il soupire. Dans cet horizon surnaturel, le regard tourné vers la patrie voit les réalités d'ici-bas revêtues d'un sens sacré, comme avec un reflet de bonté inexprimable : « Toutes les choses créées, a-t-il un jour écrit, sont gracieuses et font voir la bonté du Créateur; le soleil rayonnant sa lumière et le feu sa chaleur; chaque arbre qui tend les bras — ses rameaux — pour offrir les fruits que produisent l'air et l'eau : tout est don gratuit du Créateur ».

1. **Écrits.** — Il reste peu d'écrits de Neri : des poésies, des minutes de lettres, des lettres (mais peu de sa main; presque toutes ont seulement sa signature autographe). Les lettres ont été éditées pour la première fois en un recueil incomplet par A. M. Biscioni, *Lettere di Santi e Beati fiorentini*, Florence, 1737; autres recueils : R. Netti, *Lettere e rime di S.F.N.*, 1895; quelques lettres inédites ont été publiées par A. Cistellini dans *Memorie oratoriane*, n. 5, Florence, 1976, et n. 2 (nouvelle série), Brescia, 1980. Une édition critique de tous les écrits est en préparation.

2. **Biographies et études.** — La première biographie est composée par Antonio Gallonio (DS, t. 6, col. 84-85) : *Vita B.P. Philippi Neri florentini...*, Rome, 1600; adapté et traduit en italien par Gallonio, Rome, 1601. — La biographie publiée l'année de la canonisation est plus complète : P. G. Bacci, *Vita di S.F.N. fiorentino*, Rome, 1622 (trad. franç., Lyon, 1643, etc.); elle fut souvent rééditée jusqu'au milieu du 19e siècle. On en a tiré les *Detti, ricordi e documenti morali e spirituali di S.F.N.* (Rome-Bologne, 1651, etc.; trad. franç., Paris, 1665); Domenico Sonzonio en fit une nouvelle édition augmentée de documents (Venise, 1727; Padoue, 1733). — La biographie écrite par le cardinal A. Capecelatro, philippin, eut une large diffusion, mais n'apporta que peu de connaissances nouvelles (2 vol., Naples, 1879; rééd. successives augmentées).

Entre-temps, une vie de Neri utilisant les archives de l'Oratoire de Naples avait paru en tête des *Memorie historiche della Congregatione dell'Oratorio* (t. 1 Naples, 1693) de Giovanni Marciano, oratorien napolitain. — Signalons aussi *De vita, virtutibus et gestis B.P.N..., ab autore coevo* (mss : Rome, Vallicelliana 0. 7, et Naples, Archives de l'Oratoire XXI-XXII), qui d'après une note a été revu et amplifié par C. Baronio et d'autres.

Relevons encore : Manuel Conciencia, *Vida admirable de ... San Felipe Neri*, 2 vol., Madrid, 1760. — P. Guérin, *L'Oratoire de Rome. La vie, les vertus et l'esprit de S. Philippe de Néri...*, Paris-Lyon, 1852. — Comtesse d'Estienne d'Orves, *S. Philippe de Néri*, Paris, 1895.

Aujourd'hui, la meilleure biographie, d'après les documents originaux et selon les critères d'une bonne historiographie, est celle de L. Ponelle et L. Bordet : *S. Philippe Neri et la société romaine de son temps* (Paris, 1928; trad. italienne, Florence, 1931). Les biographies postérieures en dépendent.

H. Bremond, *Divertissements devant l'arche*, Paris, 1930, p. 85-100. — C. Gasbarri, *F.N. santo romano*, Rome, 1944. — L. Bouyer, *S. Philippe Neri*, Paris, 1946; rééd. *Un Socrate romain*, 1979. — C. Gasbarri et A. Lazarini, *La visita filippina delle sette chiese*, Rome, 1947. — W. Nigg, *Der christliche Narr*, Zurich-Stuttgart, 1956, p. 161-219. — Marcel Jouhandeau, *S. Philippe Neri*, Paris, 1957. — G. De Libero, *Vita di S.F.N...*, Grottaferrata, 1960; *S. F. ride e gioca. Gli aneddoti*, Rome, 1962. — M. Trevor, *Apostle of Rome. A Life of P.N.*, Londres, 1966.

De grande importance, la publication des procès canoniques : *Il primo processo per S. F. N...*, Testimonianze... (par G. Incisa della Rocchetta et N. Vian, 4 vol. Vatican, 1957-1963; abondante bibliographie); cf. N. Vian, *Testimonianze per S. Filippo*, Brescia, 1963 (extraits); — M. Borrelli, *Una copia napoletana sconosciuta del terzo processo... di S. F. N.*, dans *Campania Sacra*, t. 2, 1971, p. 137-164; — C. Gasbarri, *F.N. nella testimonianza dei contemporanei*, Rome, 1974.

Voir aussi A. Valier, *Philippus, sive de christiana laetitia*, éd. par A. Cistellini, Brescia, 1975 (trad. franç. par M. Mahn, Paris, 1952).

A. Cistellini, *S.F.N. e la sua patria*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 23, 1969, p. 54-119; art. *Filippo Neri*, DIP, t. 4, 1973, col. 18-24. — BS, t. 5, 1964, col. 760-789 (iconographie en particulier).

Bibliographie récente : N. Vian, *Schede bibliografiche oratoriane*, dans *Oratorium*, n. 2, 1971, p. 18-39.

La spiritualité de Philippe Neri apparaît généralement dans les biographies; un seul ouvrage lui est consacré : Giuseppe Crispino, *La scuola del gran maestro di spirito S.F.N.*, Naples, 1675. — Voir aussi : A. Mengarelli, *La pastorale di F.N.*, Pérouse, 1974.

2. **L'Oratoire philippin.** — 1° L'Oratoire. — Lors de la naissance à Rome, autour de Philippe Neri, de l'institution qui porte son nom, le terme *oratorio* avait une acception générique. Depuis le haut moyen âge, il indiquait surtout un lieu de prière; on l'appliquait aussi à des confréries religieuses (ainsi l' « Oratorio del Divino Amore »; DS, t. 1, col. 531-533; t. 7, col. 2237-2238). Lorsqu'eut pris consistance l'initiative philippine, elle finit par devenir l'Oratoire par excellence, l'Oratoire tout court, nettement distinct parmi les multiples institutions religieuses de l'époque tridentine.

Au début, ce n'était qu'une petite poignée des plus fidèles, jeunes en particulier. Le Père consacrait la plus grande partie de ses journées à leur formation, les tenant occupés (contraste avec l'ambiance de désœuvrement de la Rome d'alors) et à l'écart des dangers. Il les accueillait dans sa petite chambre étroite, où se poursuivaient entretiens spirituels, lectures, petits sermons dialogués, entrecoupés de chants. Le nombre des participants croissant, vers 1554-1556, il fallut utiliser pour les réunions les combles de l'église. L'Oratoire offrait déjà ses traits typiques et prenait de façon nette l'allure d'une œuvre nouvelle, aux exercices réglés, dans les lignes qui s'affermissaient et s'élargissaient de l'expérience modeste du départ. Il reste des souvenirs, des descriptions variées (parfois de valeur et autorité particulières, comme celles de Baronio, de Tarugi et Bordini) qui fournissent de précieux renseignements sur la nature de l'institution et le déroulement des réunions.

L'Oratoire se présente comme un groupement libre et diversifié de jeunes gens et d'hommes faits, invités à passer les heures de l'après-midi en entretiens spirituels, à l'écoute de la Parole divine (fin première de l'Oratoire), exposée de façon familière « avec des exhortations et recommandations plus affectives qu'intellectuelles » (Talpa). Dans l'Oratoire on veut « parler au cœur »; dès lors, la parole « adressée » doit jaillir spontanément d'une richesse spirituelle et culturelle intérieure. C'est un point significatif, quelque peu surprenant, surtout à l'époque, que cette allergie, le refus même de la part de Philippe et des premiers oratoriens d'enseigner la doctrine chrétienne de la manière systématique qui caractérise la pratique pastorale d'après Trente. Aux Philippins, comme avant eux aux premiers barnabites, il est expressément demandé de ne pas imiter les « docteurs de Sorbonne », mais de se laisser guider par l'inspiration intérieure. Parmi les exhortateurs (ils comprenaient aussi des laïcs), excellait

surtout le disciple préféré du Père, le plus âgé après lui, Francesco Maria Tarugi (1525-1608), que Baronio appelait « dux verbi ».

Les exercices de l'Oratoire, qui se déroulent tous les jours sauf le samedi et le dimanche — ce qu'on appellera l' « *Oratorio grande* » — occupent deux heures au début de l'après-midi, avec trois ou quatre entretiens, dans un ordre qui restera inchangé : d'abord une lecture dans un livre édifiant, souvent entrecoupée d'interventions dialoguées (*ad modum dialogi*) suscitées par le Père; vient ensuite un *ragionamento* affectif d'une demi-heure suivi d'un sermon plus élaboré, avec d'autres conversations (une ou deux) sur des lectures de vies de saints et d'histoire de l'Église. L'hagiographie et l'histoire de l'Église seront un domaine privilégié du milieu oratorien et on sait combien, dès le début, Cesare Baronio honora cette chaire à lui confiée.

Au cours de l'exercice prenait aussi place la pratique de la *lauda*, introduite par Philippe dès le commencement et qu'il apportait de Florence. Elle se faisait alors sur un ton monodique, mais fut bientôt enrichie d'orchestrations polyphoniques, grâce au concours d'excellents musiciens qui trouvèrent à l'Oratoire une ambiance pour eux naturelle, Giovanni Animuccia, Francesco Soto, Francesco Martini, Dionisio Isorelli et d'autres. Ce n'est que longtemps après la disparition du Père, au début du siècle suivant, que se développa à partir de la *lauda* le genre musical de l'*Oratorio* (dialogue orchestré de solistes et de chœurs, avec discret accompagnement), dont l'exécution réclamera un édifice approprié, appelé aussi *oratorio* (typique du genre et quasi modèle, celui de Borromini, près de la Vallicella).

La réunion s'achevant par la prière et le chant d'un motet, le Père conduisait souvent un groupe visiter églises et monastères; la promenade se prolongeait sur la verdure des collines, avec parfois un arrêt pour jouer, suivi de quelque petit sermon (est demeuré célèbre le *sermone del putto*), puis à nouveau on chantait des *laudi*.

Vers le soir, les plus intimes, unis à ceux de la maison, prirent l'habitude de rester encore avec le Père pour une demi-heure d'oraison mentale et une autre demi-heure de prières, précisées plus tard dans un formulaire rédigé à cette fin : ce sera l' « *Oratorio piccolo* »; ses membres se retrouvaient aussi le dimanche matin après la messe pour fixer les visites aux malades et aux hôpitaux et rendre compte de ce qui avait été fait auparavant. Il est à remarquer que l' « *Oratorio piccolo* » (d'où dérivera un autre groupe d'enfants et de jeunes) devint de plus en plus analogue à une confrérie organisée, avec ses règlements (l'*Istruttione dell'Oratorio*, rédigée par Agostino Manni vers la fin du siècle; DS, t. 10, col. 220-221) et ses registres d'inscription.

L' « *Oratorio grande* », public ou « d'église », dans sa structure originaire, restera le plus connu et se répandra aussi ailleurs par de nouvelles congrégations. Dans la pensée de Philippe et sa réalisation effective, il faut y voir un exercice spirituel, une méthode pratique de ministère et d'apostolat, applicable en marge même des schèmes adoptés; c'est ainsi qu'à la Minerve, sous l'influence de Philippe, on instaura des manières de faire proches de celles de l'Oratoire, et plus tard certains le tentèrent jusque dans les palais apostoliques.

C'est par l'entremise du groupe composite des habitués de l'Oratoire que se répandit largement la pratique, chère à Philippe, de la visite des Sept églises. Y prenaient part, avec des cardinaux et des prélats, des milliers de personnes, de jeunes et d'enfants, comme à une fête spirituelle singulièrement attrayante.

L'Oratoire philippin, que le dominicain Vincent Ercolani, évêque de Pérouse, appelait une « école de spirituels », en raison de son caractère original, de son charisme manifeste d'authenticité chrétienne, de la ferveur joyeuse que lui inspirait Philippe Neri, finit par devenir l'un des instruments les plus efficaces de la réforme *in capite*, c'est-à-dire de la tête de la chrétienté.

2° La Congrégation de l'Oratoire. — 1) *Origine.* — Le petit groupe de jeunes prêtres, envoyés en 1564 à S. Giovanni de'Fiorentini pour le service de cette église sous la direction de Philippe Neri, n'avait pas comme programme d'y établir une Congrégation proprement dite. Baronio le dit expressément : ils ne voulaient pas « far religione ». Philippe y songeait moins encore, lui qui se défendit jusqu'au bout d'en avoir été le fondateur; et deux de ses fils spirituels, les cardinaux Federico Borromeo et Giacomo Crescenzi, s'en portent fermement garants. On peut dire que la Congrégation se forma d'elle-même en peu d'années, par suite de diverses circonstances et en raison de la venue d'éléments nouveaux, singulièrement d'Antonio Talpa (1536-1624), portés vers ce genre de vie. Entre-temps néanmoins, on sentit la nécessité de rédiger un premier règlement de vie communautaire : ce fut l'œuvre de Tarugi, le plus éminent par ses talents et sa condition sociale. Après une dizaine d'années, on songea à transférer les exercices quotidiens de l'Oratoire à un autre édifice proche de S. Giovanni, tandis que Neri cherchait à se dégager du service de cette confrérie pour s'établir dans une église qui fût sienne. Le pape Grégoire XIII satisfit ses désirs, lui accordant par la bulle *Copiosus in misericordia* (15 juillet 1575) l'église paroissiale de S. Maria in Vallicella, à Pozzo bianco, et érigeant en même temps la communauté philippine en Congrégation de prêtres et clercs séculiers « *de Oratorio nuncupanda* ». Philippe et la Congrégation se transférèrent sans tarder à la Vallicella (Philippe décida sur le champ de rebâtir l'église à partir des fondations). Mais peut-être la physionomie et la pleine finalité de la nouvelle institution ne furent-elles pas claires dès le début.

D'après l'interprétation exposée dans la suite par Talpa, l'intention de Philippe en donnant vie à la Congrégation oratorienne avait été de mettre en lumière un type exemplaire de clergé, dans la simple vie du prêtre, comme point de départ de toute l'œuvre de réforme de l'Église : « Le but qu'il poursuivit, en instituant cette congrégation dans la vie et l'état du clergé séculier, fut d'introduire la réforme dans l'Église par l'entremise de Rome, à Rome par l'entremise de la Cour (la Curie), en celle-ci par l'entremise du clergé, dans le clergé par le moyen de cette Congrégation ».

Ce dessein de vaste portée était sans nul doute étranger à la pensée de Philippe, même si, comme on l'a dit, c'est à lui et à son œuvre qu'est due en grande partie la réforme du milieu romain.

Une autre interprétation de la pensée de Neri, elle aussi tardive, bien que venant d'un de ses plus anciens disciples, Flaminio Ricci, tient au contraire que le Père n'avait nullement l'intention de fonder un institut proprement dit, si bien que — et il fait appel au témoignage de Baronio — il avait, à maintes reprises, demandé à d'autres religieux, « notamment aux Pères du Gesù », de continuer l'œuvre de l'Oratoire. Au reste, chez Philippe lui-même on constate des hésitations, des manières d'agir contrastées, du moins dans les premiers débuts de la Congrégation. C'est ainsi, par exemple, qu'un moment il y eut des rapports difficiles, par

lettres et messagers, entre Philippe et Charles Borromée, à qui plusieurs fois Neri avait promis d'envoyer quelqu'un des siens (ce qu'il fit durant une courte période); il caressa même le projet de se rendre en personne à Milan; en même temps on pensait aussi à une fusion avec les barnabites.

Sans aucun doute, l'objectif premier de Neri était l'Oratoire, mais on peut dire que dès l'origine deux tendances se font jour parmi ses membres. D'après une conception, celle que Philippe faisait davantage sienne (et sa conviction en ce sens deviendra de plus en plus ferme), le rôle de l'Oratoire demeurait limité à l'horizon romain : « Chi fa bene a Roma, fa bene a tutto il mondo ». D'autres confrères, eux aussi qualifiés, partageaient la même vue : ainsi Germanico Fedeli, Flaminio Ricci, parmi les plus anciens. L'autre conception était celle d'une institution destinée à s'étendre, tout en gardant une structure centralisée, et c'est ainsi qu'elle se dessine dans les premières Constitutions : « une pépinière d'hommes mûrs du clergé séculier, en mesure de se répandre en diverses parties du monde pour porter aide aux évêques et aux églises ». C'était la pensée de Tarugi, partagée par Bordini, Talpa, et que Baronio lui-même n'écartait pas.

Ce fut cette seconde manière de voir qui sembla prévaloir durant les premières décennies. Ainsi apparaissent les filiales de S. Severino dans les Marches (1585) et de Naples (1586), et en outre, durant une courte période, la fondation de la maison de Lanciano (1598), jointe à l'Abbaye de S. Giovanni in Venere (Abruzzes), prélature *nullius* confiée à la Congrégation à partir de 1585 (champ de travail auquel elle se consacra avec zèle, mais non sans de graves difficultés).

Au sujet également du mode de vie en communauté, de l'organisation de l'observance et des diverses charges, apparurent vite des divergences de vues, parfois âpres et sérieuses, souvent causes de grandes tristesses pour Philippe, notamment durant ses dernières années. Les divergences se manifestèrent surtout entre Rome et Naples. La maison de Naples, où dominait la forte personnalité d'Antonio Talpa, avait tendance à limiter la liberté individuelle par des dispositions qui orientaient vers un état quasiment religieux : manière de vivre, répliquait plus tard le romain Flaminio Ricci, bien contraire à la manière de voir du Père, « que celui-ci refusait et qui fut toujours très éloignée de son esprit ». D'après Ricci (qui exposa même son point de vue dans une brochure), la Congrégation oratorienne, bien loin d'être un ordre religieux, visait à proposer une forme de vie communautaire du clergé séculier, modelée sur des expériences remontant à un millénaire.

La divergence entre les positions respectives (qui avait aussi ses répercussions à l'intérieur des deux maisons), se maintint plus de vingt ans, avec des périodes de frottements douloureux. En fin de compte elle aida à clarifier davantage la nature et le rôle de la Congrégation, favorisant en même temps une possibilité accrue d'adaptation aux contextes des divers milieux d'un institut dont les maisons indépendantes se multipliaient peu à peu, même en dehors de l'Italie.

2) Tout cela aidera aussi à la rédaction définitive des *Constitutions*; déjà en cours du vivant même de Philippe, elles furent compilées en plusieurs étapes, sans autre prétention que de résumer les coutumes introduites et adoptées dans l'Oratoire depuis le début de la vie en commun. Celle-ci avait pour norme générale (rappelée avec insistance) de viser à être « potius moribus erudita quam legibus adstricta ».

Les premières Constitutions furent rédigées par Talpa; dans le texte latin, Bordini les développa, en 1582 et 1583. Philippe y inséra quelques annotations, comme celle, bien connue, qui écarte précisément toute allure d'un ordre religieux : « Habeat, possideat, sed videat ne qua sit lis ».

Ces Constitutions, suivies d'une brève *Summa*, cédèrent vite la place à un texte plus bref, composé en 1588 avec l'approbation de Philippe; mais il n'obtint pas alors une confirmation définitive.

Après la mort de Philippe, sur l'initiative de Baronio, son successeur dans le gouvernement, le texte de 1588 fut remis à jour et développé; mais on ne parvint pas à le faire approuver. Par mandat de la Congrégation, les Pères A. Manni et T. Bozzi s'appliquèrent à obtenir l'approbation; ils firent précéder le texte d'une ample introduction sur l'Institut et ses fonctions. Finalement, entre 1608 et 1610, une commission de quatre Pères présidée par Pietro Consolini (1555-1643), l'un des fils spirituels de Neri encore vivant, mena à terme la rédaction finale. Celle-ci, après quelques nouvelles retouches peu nombreuses, obtint l'approbation pontificale par le bref *Christifidelium quorumlibet* de Paul v (2 février 1612). Le texte fut publié la même année, puis à nouveau en 1630.

C'est en fait des Constitutions et tout ensemble des bulles de fondation que se dégage la physionomie authentique de la Congrégation de l'Oratoire, c'est-à-dire de la première, modèle type de toutes celles qui seront par la suite érigées *ad instar* de celle de S. Maria in Vallicella. Il s'agit d'une société cléricale de droit pontifical, de prêtres, clercs et frères laïcs, qui vivent en communauté sans vœux, ni serments, ni promesses, avec simplement l' « animus permanendi » et l'engagement d'observer les Constitutions. Actuellement elle prend place parmi les sociétés que mentionne le *Code de Droit Canon* (livre II, titre 17) et dont les membres « vivendi rationem religiosorum imitantur »; ce qui est tout à fait contraire au véritable esprit de l'Oratoire et que Philippe aurait fermement récusé.

En fait, depuis le temps même du saint, l'Oratoire n'a jamais dépendu de la Congrégation des Évêques et Réguliers, mais constamment du Vicariat, comme un groupement de prêtres incardinés au diocèse; ce sera également dans la suite la condition des autres congrégations érigées *ad instar*, et dont les bulles d'érection déclarent expressément que leurs membres doivent être « omnimodae juridictioni episcopi pro tempore subjecti ». Il s'agit donc d'un cas unique parmi les institutions ecclésiastiques; et aussi pour une autre raison, c'est qu'à la différence des autres congrégations de simples clercs séculiers, les maisons de l'Oratoire sont toutes autonomes, sans autorité qui dépasse celle de leur propre évêque — tout en étant de droit pontifical —, qu'elles ne peuvent avoir mutuelle dépendance, ni établir de filiales. Les membres de la Congrégation sont unis par le seul lien de la charité fraternelle, que symbolise un cœur flamboyant, blason de l'Institut — surmonté de trois étoiles, comme les armoiries des Neri.

3) *But et structures.* — Dans les débuts, la Congrégation philippine fut surtout orientée vers l'activité de « l'Oratoire », « dont la pratique fut à sa source » (Tarugi); et ce fut particulièrement dans l'exercice de cette activité en vie communautaire qu'elle réussit à exprimer une figure idéale du prêtre séculier et du même coup à « lui rendre le sens de sa mission, de son caractère, à l'arracher à une vie mondaine pour le rendre capable d'influencer le monde, au lieu de subir

son influence » (L. Bouyer). Le prêtre de l'Oratoire réalise une forme authentique de vie « du clergé séculier réformé, en spéciale harmonie et relations avec des personnes de toute condition » (Tarugi à saint Charles). Dès lors, son champ de travail n'est pas enclos en d'étroites limites; le ministère s'exerce dans toute son ampleur : annonce de la Parole de Dieu (à la manière familière propre à l'Oratoire), direction spirituelle, assistance des malades et des mourants, souci du culte, activité éducatrice spécialement à l'égard des jeunes, collaboration dévouée aux initiatives de l'Église locale à laquelle par vocation il est spécialement lié, aux activités culturelles et artistiques pour lesquelles il aurait des talents particuliers.

Tarugi esquisse ainsi sommairement le programme de la communauté oratorienne : « La Congrégation veut montrer en tous les domaines — ferveur de vie, lettres, culte divin et autres ministères, prédications, cours, confessions et communions —, aussi parfaitement qu'il se peut, ce que doit être le clergé, surtout dans une vie commune imprégnée d'amour et de paix... Qu'en tout brillent en ses membres la simplicité et l'esprit de pauvreté dans les limites que nous nous sommes assignées, celui d'obéissance inconditionnée au Siège apostolique... En bref, que la [règle] soit de donner, à l'intérieur de la maison et au dehors, un exemple de charité, d'humilité, d'obéissance, de patience, d'éloignement de toutes fins et prétentions mondaines, sans autre but que le salut des âmes rachetées par le sang précieux de Jésus-Christ ».

Ce genre de vie, conforme à l'esprit de Philippe, est éloigné des rigueurs monastiques comme du relâchement mondain : « Nous vivons comme de simples prêtres séculiers, écrivait P. G. Bacci, dans la joie, une vie ordinaire sans rien qui la distingue, simplement soucieux de cette annonce familière de la Parole de Dieu, de la prière aux temps marqués, de la fréquentation des sacrements, aussi bien pour nous-mêmes que pour les autres, conservant nos biens, mangeant sobrement sans doute, mais sans austérité, avec des chambres ni richement ornées, ni non plus dépouillées de tout ».

La Congrégation oratorienne, tout en étant, comme on l'a dit, dès l'origine essentiellement cléricale, s'est adjoint sans tarder des frères laïcs (dans le passé, certains, plus respectables, étaient appelés « honoraires ») comme membres effectifs participant aux avantages communs. Les bulles d'érection ne les mentionnent pas, mais seulement les Constitutions. Ils n'ont jamais eu voix délibérative, mais prennent part de plein droit à la vie de communauté; vivant de son esprit, ils sont regardés comme de précieux collaborateurs et exercent parfois des fonctions importantes dans la direction de la maison ou des œuvres d'apostolat.

Le gouvernement de la Congrégation appartient au supérieur, appelé depuis le début, comme l'avait été Philippe, « le Père » par excellence. C'est à lui qu'appartient surtout le pouvoir exécutif; toutefois les délibérations d'importance majeure relèvent de la « Congrégation générale », composée des Pères entrés depuis dix ans (à présent depuis six ans) avec vote délibératif, de ceux entrés depuis trois ans avec vote consultatif. Pour ce qui est de l'administration ordinaire, quatre pères « députés » à cette fin délibèrent avec le supérieur. Toutes les charges sont de trois ans, même celle du supérieur, toujours rééligible.

Depuis 1943, les diverses Congrégations oratoriennes, tout en gardant leur autonomie, forment une Confédération qui a pour organes centraux : la Députation permanente, comprenant un ou plusieurs membres par pays, le Procureur général, le Postulateur général. Périodiquement se tient le Congrès général avec des représentants de toutes les Congrégations. En 1958, la Congrégation des Religieux, partant du faux présupposé que l'Oratoire n'avait pas de juridiction supérieure (alors que les bulles indiquent clairement la dépendance de l'évêque du lieu des diverses maisons) établit l'office de Visiteur (appelé à présent Délégué) : c'est un prêtre oratorien désigné par le Congrès comme « gardien du droit commun de l'Église et des lois propres de l'Oratoire ».

4) *Extension.* — En 1612, la maison de Naples, filiale de la Vallicella, fut séparée de celle-ci pour mener désormais vie et développement autonomes, comme toutes les autres institutions communautaires qui porteraient le nom de Congrégation de l'Oratoire. Effectivement, sans tarder prirent forme et furent établis en divers diocèses des instituts analogues à celui de Rome, prenant modèle sur lui et faisant leurs ses Constitutions — ce fut même là une condition requise pour prendre le nom de Congrégation de l'Oratoire. Ces « Congrégations *ad instar* », par disposition expresse du bref de Grégoire XV du 8 juillet 1622, durent se gouverner chacune de façon indépendante, sous la juridiction de l'Ordinaire du lieu, tenu d'en respecter l'organisation.

Les premières de ces congrégations *ad instar* furent celles de Fermo (1597), de Palerme (1597), de Brescia (1598) et de Camerino (1600). Leurs bulles d'érection furent rédigées sur le modèle de celle de Clément VIII, en octobre 1595, pour l'érection de la première congrégation de prêtres *séculiers* fondée à Lucques par saint Jean Léonardi. C'est aussi à ce pape que l'on attribuera d'avoir eu l'initiative d'ériger canoniquement ces institutions cléricales, distinctes des clercs réguliers, initiative à faire remonter au début du siècle. A la fin du 16e siècle, il y avait une dizaine environ de Congrégations oratoriennes dispersées en diverses régions : les Marches, l'Ombrie, la Campanie, la Vénétie, la Sicile, les Abruzzes, la Lombardie, le Piémont.

En France, c'est à Cotignac (Var) qu'apparut la première des Congrégations oratoriennes philippines (1596); une autre fut fondée à Thonon (1599) par François de Sales; au début du 17e siècle, il y en avait une douzaine; mais, par suite de diverses circonstances, vers 1610-1612 elles furent fusionnées avec l'Oratoire de Jésus-Christ du cardinal Pierre de Bérulle, dont l'institution emprunta à l'Oratoire philippin son idée mère sur le sacerdoce séculier « à l'état pur et initial, ainsi que Notre Seigneur l'a établi dans l'Église, sans y rien ajouter ni en rien soustraire » (Ch. de Condren).

De 1620 à 1713, cinq Oratoires s'implantèrent aux Pays-Bas, surtout dans leur zone sud (P. De Swert, *Chronicon Congr. Oratorii... per provinciam archiepiscopatus mechliniensis, 1626-1729*, Lille, 1740). L'Oratoire ouvrit des maisons dans les comptoirs portugais de l'Inde dès 1630, en Espagne en 1645, en Pologne en 1655, à Malte en 1662, à Lisbonne en 1668, au Mexique en 1669, à Lima en 1689. La Bavière aura son premier Oratoire à Munich (1707) et l'Autriche à Vienne (1710).

L'ouragan de la Révolution et des débuts du 19e siècle fit disparaître beaucoup de communautés; certaines se rétablirent pendant la Restauration. Vers le milieu du 19e siècle, il y eut une reprise discrète des fondations, dont deux sont importantes en raison même de leurs fondateurs, celles de Birmingham et de Londres, fruits de la conversion de J. H. Newman et de F. W. Faber. Au cours des dernières décennies, d'autres ont pris naissance en Europe et dans les deux Amériques, surtout aux lendemains de la deuxième guerre mondiale; quelques-unes sont en voie de formation en divers pays.

Outre la bibliographie de Philippe Neri, voir : C. Baronius, *De origine Oratorii* (éd. par A. Ballucci dans *Aevum*, t. 1, 1927). — G. Marciano, *Memorie historiche della Congr. dell' Oratorio*, 5 vol., Naples, 1693-1702 : renseignements sur la fondation de nombreuses Congrégations et données biographiques sur divers oratoriens; ouvrage très utile bien que de type hagiographique.

Instituta Congr. Oratorii S.M. in Vallicella de Urbe (Rome, 1612). — *Collectio Constitutionum et Privilegiorum Congr. Orat.* (Brescia, 1895). — *Collectanea vetustorum ac fundamentalium documentorum Congr. Orat.* (éd. par A. Cistellini, Brescia, 1982). — A. Cistellini, *La redazione finale e le prime edizioni delle Costituzioni...*, dans *Oratorium*, t. 2, 1971, p. 65-87.

F. W. Faber, *The Spirit and Genius of S. P. N.*, Londres, 1850. — J. H. Newman, *Note sulla vocazione dei Filippini*, dans *Quaderni dell' Oratorio*, Rome, 1959. — C. Gasbarri, *Lo spirito dell'Oratorio...*, Brescia, 1949; *L'Oratorio romano dal Cinquecento al Novecento*, Rome, 1963. — R. Addington, *The Idea of the Oratory*, Londres, 1966.

T. Glover, *The juridical Nature of the Oratory and Oratorians to-day*, Rome, 1973. — *Oratorium*, t. 6, 1975, n. 1-2 : numéro spécial pour le 4e centenaire de la fondation de la Congrégation de l'Oratoire romain. — A. Cistellini, *Alle origini dell'Oratorio filippino: l'Oratorio piccolo*, dans *Studi offerti a G. Incisa della Rocchetta*, Rome, 1973, p. 123-137; *La Congr. dell'Oratorio nella sua diocesi e col suo vescovo*, dans *Memorie oratoriane*, n. 6, 1977, p. 13-31; *La Congr. dell' Oratorio e la Chiesa particolare*, *ibidem*, nouv. série, n. 1-2, 1980, p. 8-62; *La Congr. dell' Oratorio... in un antico opuscolo inedito*, dans *Teologia, Liturgia, Storia* (Mélanges Carlo Manziana), Brescia, 1977, p. 351-374; *Storia della Congr. oratoriana dalle origini alla metà del Seicento* (à paraître).

Sur la prière oratorienne : *I Pregi della Congr. dell'Oratorio*, « par les Pères de Chioggia » (Venise, 1825); ouvrage peu original largement diffusé et attribué au P. Agnelli, de la congr. de Savigliano.

Sur divers Oratoires : *Chronicon Congr. Oratorii... per provinciam... Mechliniensis, 1626-1729*, Lille, 1740 (de Pierre De Swert). — J. Girodon, *Les origines de l'Oratoire au Portugal* (tiré-à-part du *Bulletin des Études portugaises*, nouv. série, t. 29, Lisbonne, 1967-1968). — A. Cistellini, *I Primordi dell' Oratorio filippino in Firenze*, dans *Archivio storico italiano*, 1968, p. 191-285 et tiré-à-part, Florence, 1968. — A. Mengarelli, *Origini e sviluppo dell'Oratorio perugino (1613-1715)*, Pérouse, 1975.

A. Alba, *Contactos de S. Felipe N. con la espiritualidad española... e introducción del Oratorio en España*, dans *Oratorium*, t. 2, 1971, p. 3-18; *Introducción al estudio de la historia de las Congr. de S.F.N. en España*, *ibidem*, t. 3, 1972, p. 3-22.

Sur l'Oratorio musical : outre les ouvrages de G. Pasquetti (Florence, 1906) et de P. Alaleona (2e éd., Turin, 1945), voir H. E. Smither, *A History of the Oratorio*, Chapel Hill, 1977.

3. **Figures spirituelles.** — La Congrégation de l'Oratoire ne fut pas orientée dès l'abord vers un apostolat culturel, bien que presque tous ses membres fussent pourvus du doctorat. Assez vite cependant, dès le temps de Philippe Neri, on vit s'y former, autour de certaines personnalités marquantes, de vrais centres d'étude, encore que non organisés de façon systématique; s'y constituèrent notamment des bibliothèques parfois importantes, comme la Vallicellana à Rome et celle de Naples qui s'enrichirent de précieux fonds de livres. On peut remarquer qu'à envisager les plus éminents et les plus cultivés parmi eux, on n'y trouve guère de philosophes, ni de théologiens, ce qui sera le cas dans l'Oratoire de France. Dominent les hommes adonnés aux disciplines positives, notamment, outre l'ascèse et la piété, l'histoire de l'Église, la patrologie, l'archéologie, surtout l'hagiographie, où T. Bozzi voyait une composante typique de la formation oratorienne.

1° Oratoire de Rome. — Parmi les disciples de Philippe Neri, celui qui tranche sans conteste est César *Baronio* (1538-1607), son successeur à la tête de la Congrégation, confesseur de Clément VIII qui le fit cardinal en 1596. Sa célébrité lui vient de ses *Annales Ecclesiastici* (12 vol., Rome, 1588-1607), qui ont leur source dans les conférences que Baronio donnait à l'Oratoire. On retrouve chez lui les vertus distinctives de l'Oratoire à ses origines : humilité profonde (il refusera la papauté en 1605), patience sereine, détachement, esprit de pauvreté, tendre dévotion à Marie à qui sont dédiés les *Annales*. Ses notes sur le *Martyrologium Romanum* (Rome, 1586) et sa vie de saint Ambroise (au t. 6, des *Opera* d'Ambroise, Rome, 1580) sont des modèles d'hagiographie chrétienne. Benoît XIV lui a décerné le titre de vénérable; le procès de canonisation est en cours.

Vies par A. Kerr (Londres, 1890), G. Calenzio (Rome, 1907), G. De Libero (Bergame, 1929). — BS, t. 2, 1962, col. 819-828. — E. Vaccaro, *Contributo alla bibliografia di C.B.*, dans *Scritti vari . A C. B.*, Sora, 1963, p. 31-66. — A. Pincherle, art. *C.B.*, dans *Dizionario biografico degli italiani*, t. 6, Rome, 1964. — C. K. Pullapilly, *C.B. Counter-Reformation Historian*, Notre-Dame, Indiana, 1975. — H. Jedin, *Kard. C.B. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung...*, Münster, 1978.

Francesco Maria *Tarugi* (1525-1608), très lié avec Baronio et cardinal comme lui, devint archevêque d'Avignon et de Sienne. Fils préféré de Philippe qui l'aurait voulu pour successeur, il suivit les traces du fondateur par sa prudence, sa discrétion et son zèle réformateur. Charles Borromée fit appel à lui à Milan à plusieurs reprises. A Avignon, Tarugi appuya César de Bus dans la fondation des Doctrinaires (DS, t. 3, col. 1502); son abondante correspondance est en grande partie inédite. Nous le retrouverons plus loin comme fondateur de l'Oratoire de Naples en 1586 (G. Marciano, *Memorie historiche...*, t. 1, Naples, 1693, p. 217-280; G. A. Secchi Tarugi, *F. M. Tarugi « Apostolicus vir »*, dans *Oratorium*, t. 6, 1975, p. 65-84; A. Castellini, *Il Card. F.M.T. arcivescovo di Siena*, dans *Bulletino senese di Storia patria*, t. 2, 1943, p. 88-109).

Dans la droite ligne de l'esprit philippin, Giovanni Giovenale *Ancina* (1545-1604), ami de François de Sales, fut évêque de Saluces en 1602; il a été béatifié par Léon XIII (1889). D'une vive intelligence, médecin, poète, musicien, il s'adonna aux divers ministères tout en ressentant l'attrait de la vie contemplative durant les dix années qu'il passa à Naples sous l'influence de l'extatique Orsola Benincasa (1550-1618; DS, t. 1, col. 1367-69). On garde de lui le *Tempio Armonico* (Rome, 1599), recueil de *Laudi* à la Vierge Marie.

Archives de la Congr. Romaine, A. I. 1-45b. — Vies par G. Bacci (Rome, 1651, 1671), A. Ferrante (Naples, 1856, 1870), M. Pellegrino (Turin, 1942). — P. Damilano, *G. Ancina musicista filippino*, Florence, 1956. — BS, t. 1, 1961, col. 1087-1091. — Son frère Giovan Matteo (1552-1638) est aussi une figure de l'Oratoire.

Appartiennent encore à la première génération Tomaso *Bozzi* (Bozio, 1548-1610), auteur érudit d'ouvrages de valeur (*De signis Ecclesiae*, 2 vol., Rome, 1591-1592, dont le livre 9 est un *De cultu Deiparae Virginis*; *Annales antiquitatum...*, 2 vol., Rome, 1637, publié par le P. Francesco, le « Franceschino » de Philippe Neri), et Antonio *Gallonio* (1556-1605; DS, t. 6, col. 84-85), intime du fondateur et auteur de sa première biographie (Rome, 1600).

Agostino *Manni* (1548-1618; DS, t. 10, col. 220-221) est un auteur spirituel. — Flaminio *Ricci* (1545-1610), troisième successeur de Philippe, rédigea un commentaire sobre et clair de l'Institut. — Giovanni *Severani* (1562-1640) recueillit les savants travaux de l'archéologue Antonio Bosio † 1629 et les publia : *Roma sotterranea* (Rome, 1634); on lui doit *Pretiosae mortes iustorum* (Rome, 1627) et il aurait laissé un ouvrage analogue en manuscrit sur la mort des pécheurs. — Pietro *Consolini* (1555-1643), confident de Neri dans ses dernières années, est une figure marquante de la seconde génération des Philippins; il laisse une abondante correspondance quasi inédite; il présida à la rédaction des Constitutions définitives de l'Oratoire. Il assuma pendant de longues années d'importantes charges et représenta le courant favorable à l'autonomie des maisons particulières. Enfin il inspira la biographie « spirituelle » de Philippe Neri rédigée par P. G. Bacci (cf. *infra*).

Francesco *Zazzara* (1575-1626) laisse ses souvenirs sur Philippe Neri (déposition au procès de canonisation) : ils ont un parfum de « fioretti »; il aurait rédigé une vie d'Antonio Gallonio. — Fabiano *Giustiniani* (1579-1627), savant bibliothécaire de la Vallicellana, puis évêque d'Ajaccio : *De sacra Scriptura eiusque usu ac interpretibus commentarius* (1619); *Tobias explanationibus... illustratus* (1625). — Francesco *Martini* (1568-1626), musicien qui attint à une certaine célébrité.

Pier Giacomo *Bacci* (1576-1656), préposé de la Vallicella (1641/44, 1647/50), auteur de la seconde biographie de Philippe Neri : *Vita di S. Filippo...* (Rome, 1622, 1645; nombreuses éd. et trad.). — Parmi les érudits, Cesare *Becilli* (1570-1649) et Odorico *Rinaldi* † 1671 sont les continuateurs des *Annales* de Baronio; la majeure partie du travail est l'œuvre du second. — Virgilio *Spada* (1595-1662), musicien, collabora avec l'architecte Francesco Borromini à la construction de la nouvelle maison et de l'Oratoire de la Vallicella; il fut à trois reprises préposé général; consulté par les papes, il fut contre son gré nommé gouverneur de l'Ospedale di S. Spirito; on garde son commentaire des Constitutions de l'Oratoire (*Memorie della Vita del P.V. Spada*, par P. Aringhi, Venise, 1788).

Pier Francesco *Scarampi* (1595-1656), envoyé comme délégué apostolique en Irlande par Urbain VIII, y introduisit le culte de saint Philippe; il mourut victime de la peste contractée en assistant les contaminés de l'Isola Tiberina (*Memorie historiche della vita del... P. Fr. Scarampi*, par P. Aringhi, Rome, 1744). — Mariano *Sozzini* (1613-1680), d'une grande austérité de vie, s'occupa de la fondation de l'hospice pour les hérétiques convertis commencé par le bienheureux G. G. Ancina; il fut préposé de la Vallicella de 1665 à 1677. Restent de lui quelques écrits hagiographiques et une correspondance abondante où l'on relève des directives spirituelles. — Giuseppe *Mansi* (1607-1694), DS, t. 10, col. 229-230.

Francesco *Marchesi* (1623-1697; DS, t. 10, col. 303-304), hagiographe, lutta aussi par des mémoires contre le courant quiétiste qui s'insinuait dans diverses maisons philippines, surtout en Lombardie et dans les Marches. — Nicola *Balducci* (1604-1685; DS, t. 1, col. 1207-1208), *Vita di S. Nilo..., fondatore... di Grotta Ferrata* (Rome, 1628); *Il Battesimo spirituale...*, Rome, 1668; il a traduit la seconde partie de la *Pratique facile* de François Malaval sous le pseudonyme de Luigi Labacci (Rome, 1672; cf. DS, t. 10, col. 153). — La principale figure quiétiste parmi les oratoriens philippins est Pier Matteo *Petrucci* (1636-1701), préposé de la Congrégation de Jesi, puis évêque de cette ville et créé cardinal par Innocent XI; en 1687 il vit 54 propositions, tirées de ses textes ou de ses dires, condamnées (cf. J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis...*, Rome, 1931, n. 476-489, p. 293-310). Voir ses écrits spirituels, mis à l'Index le 5 février 1688, *ibidem*, p. 500. Après sa rétractation, il fut rétabli dans son ministère épiscopal et l'exerça avec zèle (C. Urieli, *Il card. P. M. Petrucci*, Fonte Avellana, 1977).

Giacomo *Laderchi* (1667-1738), hagiographe (*Vita S. Petri Damiani*, Rome, 1702; etc.) et continuateur des Annales commencées par Baronio (t. 22-24, Rome, 1723, 1733, 1734). — Giuseppe *Bianchini* (1704-1764), hagiographe, patrologue, archéologue, laisse aussi de nombreuses études sur les anciennes liturgies (22 vol. mss à la Vallicellana).

Parmi les oratoriens romains de l'époque contemporaine, relevons Carlo *Rossi* (1802-1883) qui initia John Henry Newman à la vie philippine, et Paolo *Casarena* (1881-1973), restaurateur de la communauté de la Vallicella et confesseur de G. B. Montini, futur pape Paul VI.

Voir surtout C. Gasbarri, *L'Oratorio Romano*, Rome, 1963.

2° Autres Oratoires italiens. — L'Oratoire de Naples fut fondé en 1586 par Fr. M. Tarugi † 1608, venu de celui de Rome (cf. *supra*). Lui succéda comme préposé Antonio *Talpa* (1536-1624), grand esprit et travailleur infatigable, confesseur de Camille de Lellis et ami de Jean Leonardi; il fut enclin à promouvoir un style de vie communautaire plus rigoureux que celui voulu par Philippe Neri. On garde de lui divers écrits sur des problèmes de réforme concernant les évêques, les monastères, les méthodes catéchétiques, etc. (Voir A. Bellucci, *P. A. Talpa*, dans *Archivio storico italiano*, 1953, n. 1-3, p. 22-42). On a dit plus haut qu'il rédigea le premier état des Constitutions de l'Oratoire.

Toujours à l'Oratoire de Naples : Alessandro *Borla* (1542-1592), promoteur d'œuvres d'assistance, homme de confiance du bienheureux cardinal Paolo Burali; — Giovanni Tomaso *Eustachio* (1574-1644), ayant été nommé évêque de Larino, renonce à sa charge et rentre dans sa communauté; — Antonio *Glielmo* (1596-1644), auteur spirituel (DS, t. 6, col. 421); — Donato Antonio *Martucci* † 1636 et Pompeo *Di Donato* † 1639, apôtres zélés.

L'Oratoire de Pérouse est fondé par Orazio *Mancini* (1546-1629; cf. A. Mengarelli, *Origini e sviluppo dell' Oratorio perugino*, Pérouse, 1975); — celui de Fano l'est par Girolamo *Gabrielli* (1561-1629); — celui de Camerino par Angelo *Matteucci* † 1629; — en 1632, Pietro *Bini* et Francesco *Cerretani* fondent celui de Florence (cf. les deux études d'A. Cistellini citées *infra*); — Fabrizio *Dell'Aste* † 1655 fonde l'Oratoire de Forlì; — Antonio M. *Cortivo de Santi* † 1650, celui de Padoue; — Agostino *Borello* † 1673, celui de Chieri; — Ermanno *Stroiffi* († v. 1700), celui de Venise.

Appartiennent à la congrégation de Brescia, dite « della Pace », Gian Paolo *Usupini* † 1611 et Alessandro *Pavoni* † 1666, qui se maintirent en relations suivies avec l'Oratoire de Rome; — Giovanni Andrea *Cadei* † 1670, apôtre de la jeunesse, qui a laissé quelques écrits édités ou non; — Achille *Sala* † 1688, qui fut en rapport avec le bienheureux Sebastiano Valfrè (cf. *infra*); — Bartolomeo *Crescini* (1653-1718), qui a laissé des écrits de spiritualité salésienne et des ouvra-

ges de piété. — Plus tard, Camillo *Almici* † 1779, excellent théologien, a combattu les écrits de G. Febronius et de Voltaire.

Voir P. Guerrini, *La Congr. dei padri della Pace*, Brescia, 1933. — A. Cottinelli, *Cenni biografici dei PP. Filippini vissuti alla Pace in Brescia...*, Brescia, 1902. — F. Bonfadelli, *Il P. Antonio Cottinelli*, Brescia, 1910.

La Congrégation de l'Aquila fut fondée par Baldassare *Nardi* † 1630; lui appartinrent Giovan Battista *Magnanti* (1603-1669), de qui reste une correspondance spirituelle importante, et Ludovico Antonio *Antinori* (1704-1778), érudit.

Sur l'Oratoire de Florence, voir : (D. Pacchi), *Memorie della vita del ... Giuseppe Ignazio Franchi*, Lucques, 1783. — A. Cistellini, *Una pagina di storia religiosa a Firenze* (sur Pietro Bini et la fondation de l'Oratoire), dans *Archivio storico italiano*, 1967, n. 2, p. 186-245; *I Primordi dell'Oratorio filippino in Firenze*, *ibidem*, 1968, n. 2, p. 191-285.

Une place particulière revient à deux oratoriens béatifiés. Antonio *Grassi* (1592-1671), de la congrégation de Fermo, fut un apôtre des pauvres, un prédicateur et un homme estimé des papes et des prélats; il a été béatifié par Léon XIII en 1900. Le second, Sebastiano *Valfrè* (1629-1710), de Turin, déploya une inlassable activité auprès des abandonnés, des prisonniers et des hérétiques; il fut « le père de la cité » lors du siège de 1706. Il fut aussi à l'origine de la fondation à Rome du Collegio dei nobili ecclesiastici.

C. Antici, *Vita del V. A. Grassi*, Rome, 1687. — A. Kerr, *A Saint of the Oratory: the Life of Blessed A. G.*, Londres, 1901. — BS, t. 7, 1966, col. 150.

P. Capello, *Vita del B. S. Valfrè*, Turin, 1856. — F. Alessio, *Vita del B. S. Valfrè*, Turin, 1909. — G. Olgiati, *Azione sociale e politica del B. S. Valfrè*, Turin, 1966. — BS, t. 12, 1969, col. 929-931.

Autres figures notables : l'oratorien laïc de Camerino Dionisio *Pieragostini* † 1665, mort en réputation de sainteté; — les érudits Ottavio *Lancellotti* † 1671, de Pérouse, Pietro *Maggio* † 1681, de Palerme, Carlo *Baglioni* † 1705, de Pérouse; — Giovanni *Marciano* † 1713, de Naples, historien de l'Oratoire philippin; — Filippo *Certani* † 1717, auteur spirituel (DS, t. 2, col. 419-420); — Carlo *Gabrielli* † 1745, confesseur du cardinal Lambertini (futur Benoît XIV), lettré et philosophe; — Giovan Battista *Trona* (1682-1750), de Mondovi, apôtre d'une grande activité (S. Canavesio, *Vita del V. G.B. Trona*, Mondovi, 1878; A. Michelotti, même titre, Alba, 1926; BS, t. 12, 1969, col. 680-681).

Giuseppe *Musoco* † 1753, de Vicence, auteur d'écrits de piété; — Annibale *Marchese* † 1753, de Naples, lettré; — Giorgio *Guzetta* † 1755, fondateur de la Congrégation oratorienne de rite grec à Piana dei Greci; — Giovanni Battista *Melloni* (1713-1781), de Bologne, *Atti e Memorie degli uomini illustri in santità, nati o morti in Bologna* (6 vol., Bologne, 1773-1818). — Carlo *Barbieri* † 1793, de Vicence, défenseur des premiers biographes de Philippe Neri; — Antonino *Barcellona* (1726-1805), de Palerme, *La felicità de' Santi* (3 vol., Palerme, 1801), *Parafrasi de' Profeti* (5 vol., Venise, 1827), *Parafrasi de' quattro evangeli* (3 vol., Palerme, 1831).

Antonio *Cesari* (1760-1818), de Vérone, auteur spirituel et lettré (DS, t. 2, col. 434); — Vincenzo *Palmieri* (1753-1820), de Gênes, janséniste marquant en Italie, aux idées joséphistes, collaborateur de l'évêque S. Ricci au synode de Pistoie et à l'assemblée des évêques de Toscane (1786-1787), *Analisi ragionata di sistemi e de' fondamenti dell' ateismo e dell' incredulità* (7 vol., Gênes, 1811); — Francesco *Colangelo* (1769-1836), de Naples, évêque de Castellamare, lettré, hagiographe et apologète, *Apologia della Religione cristiana* (2 vol., Naples, 1831).

Appartiennent totalement au 19e siècle et à la restauration catholique : Giacomo *Mikovich* (1802-1861), de Brescia, bibliste et orateur; — Bartolomeo *Sorio* (1805-1867), de Vérone, lettré et pieux; — Felice *Carpignano* (1810-1888), de Turin, conseiller spirituel.

Trois hommes de valeur illustrent l'Oratoire de Brescia au 19e siècle : Giuseppe *Chiarini* (1812-1890), lettré et directeur spirituel, dont le nom est lié à la restauration des Ursulines selon la conception primitive d'Angèle Mérici; — Marino *Rodolfi* (1827-1904), guide spirituel de la bienheureuse Gertrude Comensoli (1847-1903); — et Antonio *Cottinelli* (1843-1910), qui restaura les oratoires de jeunes gens et anima de nombreuses œuvres apostoliques.

Luigi *Scrosoppi* (1804-1884), dernier oratorien d'Udine, fondateur des Sœurs de la Divine Providence (BS, t. 11, 1968, col. 753-754; G. Biasutti, *P. L. S.*, Udine, 1979), a été béatifié le 4 octobre 1981. — Deux procès de béatification sont en cours; celui de Giovan Battista *Arista* (1863-1921), de la Congrégation d'Acireale et évêque de cette ville (G. Cristaldi, *Il cuore di un vescovo*, Rome, 1950), et celui de Giulio *Castelli* (1846-1926), fondateur de l'Oratoire de Cava dei Tirreni en 1896 (G. Trezza, *Storia di un'anima: P. G. C.*, Cava dei Tirreni, 1942).

Giovanni Giacinto *Cereseto* (1840-1920), de Gênes, bibliste, fut l'un des premiers consulteurs de la Commission biblique. — Giulio *Bevilacqua* (1880-1965), créé cardinal par Paul VI, a favorisé l'épanouissement remarquable de sa congrégation « della Pace » (*G. Bevilacqua. Scritti fra due guerre*, éd. par E. Giammancheri, Brescia, 1968; A. Fappani, *P. G.B., il cardinale parroco*, Brescia, 1979).

Parmi de nombreux autres documents conservés à la Bibl. Vallicellana : P. Aringhi, *Le vite e detti dei padri e fratelli della Congr. dell' Oratorio* (3 vol. mss, O. 58-60). — G. Marciano, *Memorie historiche della Congr. dell' Oratorio* (5 vol., Naples, 1693-1702). — Marchese di Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini* (2 vol., Naples, 1837-1842). — N. Vian, *Schede bibliografiche oratoriane*, dans *Oratorium*, t. 2, 1971, p. 18-39. — Pour le cadre historique de la fondation et des développements de l'Oratoire philippin en Italie, voir DS, t. 7, col. 2236-2311.

3° Hors d'Italie. — Parmi les hommes les plus marquants, l'indien Giuseppe Vaz (1651-1711), de la Congrégation de Goa, missionna sur le continent et à Ceylan où il mourut, victime de la persécution des hollandais; ses écrits sont rédigés en langues indigènes (S. de Rego, *Vida do V. P. Joseph Vaz*, Lisbonne, 1747; Margão, 1867; trad. italienne, Venise, 1753; française, Caen, 1898; anglaise, Mangalore, 1916; S. G. Perera, *Life of the V.F. J. Vaz*, 2e éd., Galle, Ceylan, 1953; voir aussi du même auteur, *The Oratorian Mission in Ceylon*, Colombo, 1936).

En *Espagne*, le premier philippin fut Luis *Crespi y Borja* (1607-1663), fondateur de la Congrégation de Valence, évêque d'Orihuela puis de Placencia; il traduisit et publia en espagnol (Valence, 1651) une vie

italienne de Philippe Neri (celle de Gallonio ou celle de Bacci?); son *Propugnaculum Theologicum* (Valence, 1653) défend la doctrine et le culte de l'Immaculée Conception de Marie. Sa biographie a été éditée (*Vida...*, Valence, 1709). — Oleguer de *Montserrat* fonde en 1671 la maison de Barcelone; il fut ami de saint José Oriol † 1702 et devint évêque d'Urgel. — Dionisio *del Barrio* † 1679 fonda la Congrégation de Grenade. — Vincent de *Calatayud* † 1771, de Valence, fut un important théologien de la mystique; voir DS, t. 2, col. 18-19.

L'Oratoire de Palma de Majorque fut restauré en 1858 par Francisco *Molina* (cf. sa vie par J. Capó, Palma, 1962) et par Francisco *Frau*. — Salvio *Huix y Miralpeix*, longtemps préposé de l'Oratoire de Vich, puis évêque de Lerida, trouva la mort lors de la guerre civile espagnole en 1936.

F. Hurtado de Mendoza, *Fundación y Crónica de la S. Congr. de S. Felipe... de Granada*, Madrid, 1689. — C. Fernández, *El Oratorio de S. Felipe Neri de Sevilla...*, Séville, 1894. — Dicc. de España, t. 3, 1973, p. 1810-1811 (bibl.).

Au *Portugal*, domine la figure de Bartolomeu do *Quental* (1626-1698), fondateur de la maison de Lisbonne et auteur spirituel; on garde de lui trois séries de méditations sur l'Enfance du Christ (Lisbonne, 1666, 1682, 1732), sur sa Passion (1675, 1679, 1734, 1757) et sa Résurrection (1683), des sermons et des lettres éditées (vg récemment par J. Girodon, *Lettres du P. B. do Quental à la Congr. de Braga*, Paris, 1973). Sa vie par José Catalano a été traduite en portugais par Fr. J. Freire (Lisbonne, 1741).

Au *Mexique*, le premier Oratoire est fondé à Puebla en 1651; il est illustré par Diego Bueno de *Palafox*. Celui de Guadalajara (1679) l'est par Juan Antonio *Pérez de Espinosa* et celui de San Miguel de Allende par Luis Felipe Neri de *Alfaro*; tous trois sont morts en odeur de sainteté; la cause du dernier a été introduite. Voir A. Alba, *Introducción al estudio de la historia de las Congr. hispano-americanas*, dans *Oratorium*, t. 4, 1973, p. 3-22.

Les Congrégations *polonaises*, dont les deux premières, assez connues, remontent à 1655 et 1674, ont été marquées par Stanislas *Grudovicz* † 1684, fondateur de la maison de Gostyn, et par Adam *Snozovlev* † 1684, fondateur de celle de Studzianna. Voir A. Brzezinski, *Pamiatca jubileuszu dwochsetnego Zgromaldzenia Ksiezy Filipinow...*, Poznan, 1869; — H. Jaromin, *Zarys historij Kongregacij Oratorium Sw. Filippa Neri w Polsce*, dans *Nasza Przeszlosc*, t. 32, Cracovie, 1970, p. 5-143.

On a déjà évoqué les fondations en *Angleterre* des Oratoires de Birmingham et de Londres au milieu du 19e siècle; leurs fondateurs, F. W. *Faber* (1814-1863; DS, t. 5, col. 3-13) et J. H. *Newman* (1801-1890; DS, t. 11, col. 163-181), ainsi que John D. *Dalgairns* (1818-1876; DS, t. 3, col. 7-8), sont des auteurs spirituels d'importance. Voir leurs notices et leurs bibliographies; en particulier à propos de Newman oratorien : P. Murray, *Newman the Oratorian*, Dublin, 1969; sur Faber : R. Addington, *Faber Poet and Priest*, Londres, 1974.

C. Gasbarri, *Lo spirito dell' Oratorio di S. Filippo Neri*, Brescia, 1949 : comporte une brève histoire générale. — A. Ebner, *Propst Seidenbusch und die Einführung der Kongr. des hl. Philip in Bayern und Oesterreich*, Cologne, 1891.

Voir les art. sur l'Oratoire philippin dans DTC, t. 12, 1933, col. 1434-1439; Tables, col. 3377-3378; — EC, t. 7, 1951, col. 358-360; t. 9, 1952, col. 206-207; — LTK, t. 7, 1962, col. 1194-1195; — NCE, t. 10, 1967, p. 713-714; — DIP, t. 6, 1980, col. 765-775.

Antonio Cistellini.

ORATORIO DEL DIVINO AMORE. Voir DS, t. 1, col. 531-533 (art. Compagnie du Divin *Amour*) et t. 7, col. 2237-2238, 2240 (art. *Italie*).

Les origines de l'*Oratorio* se situent dans le cercle des amis et des disciples de Catherine de Gênes († 1510; DS, t. 2, col. 290-317); son point de départ peut être localisé dans le diocèse de Vicence sous l'influence du franciscain Bernardin de Feltre († 1494; DS, t. 2, col. 318-319), mais il prit sa forme réelle à Gênes; Ettore Vernazza († 1524; t. 2, col. 316, 320-321) y prit une part importante et fonda une institution analogue à Rome.

Divers autres *Oratorio* furent fondés en Italie à l'image de celui de Gênes; de grandes figures du début du 16e siècle italien furent en rapport direct avec eux, comme Laure Mignani († 1525; DS, t. 10, col. 1208-09), saint Jérôme Miani († 1537; DS, t. 8, col. 929-932), Maria Lorenza Longo († 1542; t. 5, col. 1418), saint Gaétan de Thiene († 1547; t. 6, col. 30-48). Sur ce dernier, ajouter à la bibliographie : P. Chiminelli, *S. Gaetano...*, *Cuore della Riforma cattolica* (Vicence-Rome, 1948, p. 152-221); A. Veny Ballester, *S. Cayetano..., patriarca de los Clérigos Regulares* (Barcelone, 1950, p. 95-118, 145-165). — Voir les documents concernant les groupes de Rome et de Brescia publiés par A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, Brescia, 1948, p. 269-288.

Monographies : V. Meneghin, *Due Compagnie sul modello di quelle del « Divino Amore » fondate da Francescani a Feltre e a Verona (1499, 1503)*, AFH, t. 62, 1969, p. 518-564; — S. Tramontin, *Lo spirito e le attività, gli sviluppo dell'Oratorio del Divino Amore nella Venezia del Cinquecento*, dans *Studi Veneziani*, t. 14, 1972, p. 111-136; *I Teatini e l'Oratorio del Divino Amore a Venezia*, dans *Regnum Dei*, t. 29, 1973, p. 53-76.

DES, t. 2, p. 1317-1318.

ORBINI (Maur), bénédictin, † 1614. — Maur Orbini (Orbino, Urbino), connu aussi sous le nom de Maur de Raguse, entra au monastère bénédictin de Sainte-Marie de Crome à Raguse, où il fit profession le 6 mars 1541. Il se rendit ensuite au monastère Notre-Dame de l'île de Meleda, puis devint abbé à Stagno. Il appartint à la communauté de Bake (Baccia), au diocèse hongrois de Kalocsa, où il fut élu abbé. Il mourut en 1614.

Orbini a laissé surtout une réputation de bon connaisseur du monde slave grâce à une volumineuse étude intitulée *Il regno de gli Slavi hoggi... detti Schiavoni* (Pesaro, 1601) qui était le fruit de ses recherches dans la bibliothèque des ducs d'Urbino; elle fut mise à l'Index (7 août 1603) parce que l'auteur y montrait trop de sympathies pour les orthodoxes « hérétiques ». Mais Orbini est aussi un auteur spirituel : il publia *Lo specchio spirituale* (rédigé en 1606; Rome, 1614; Venise, 1703) et sa traduction en slavon, *Zarçalo dohovno od pocetka...* (Polak, 1614). D'autres travaux sont restés manuscrits : *De institutione monastica*, en 3 livres, qu'Armellini signale à la bibliothèque du monastère cassinien de Monte Scaglioso en Lucanie; une vie du bienheureux Nicolas de Prusse † 1436 et 5 *Opuscula spiritualia*, à Saint-Georges le majeur de Venise, d'après le même Armellini.

S. Cerva, *Biblioteca Ragusina*, t. 3, p. 156-159 (1741, ms à la Bibl. publique de Raguse). — M. Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis*, t. 2, Assise, 1732, p. 103-104. — J. François, *Bibliothèque générale... de l'Ordre de S. Benoît*, t. 2, Bouillon, 1773, p. 353-354. — F. M. Appendini, *Memorie istorico-critiche sulle antichità, storia e letteratura de'Ragusei*, Raguse, 1805, p. 13. — L. Rava, *Mauro Orbini, primo storico dei popoli slavi*, coll. Memorie della R. Accademia delle Scienze... di Bologna (Scienze Morali), Bologne, 1913. — F. Sišić, *Letopis popa Dukljanina*, Beograd-Zagreb, 1928.

Réginald Grégoire.

ORDRE (sacrement de l'). Voir les art. Diaconat, Épiscopat, Ministères, Presbytérat, Sacerdoce.

ORDRES ENSEIGNANTS (Spiritualité). — Rédiger un tel article relève de la gageure, pour plusieurs raisons.

1) Les Congrégations et Ordres religieux auxquels on peut accoler l'épithète « enseignants » sont innombrables : leur seule énumération pour la seule France au seul 19e siècle constituerait déjà une prouesse; on sait en effet à quel point ils ont proliféré aux lendemains de la Révolution; des Congrégations se fondaient à l'échelle d'un diocèse, parfois même de quelques paroisses. On sait moins peut-être que, dans les perspectives de la Réforme catholique, le 17e siècle français connut lui aussi, au moins quant aux Congrégations féminines, une prolifération analogue.

2) L'appellation d'Ordre *enseignant* paraît obvie. En réalité, la visée enseignante (au sens actuel) de la plupart des Congrégations n'est pas première : du 16e siècle au 20e, elles naissent avec une finalité d'évangélisation, souvent missionnaire, et leur activité est définie en termes de catéchèse. Les termes d'enseignement ou d'instruction doivent être entendus, surtout aux 16e et 17e siècles, comme concernant d'abord et essentiellement la doctrine et la vie chrétiennes. Plus tard, la place de l'enseignement profane deviendra plus importante, sinon prépondérante, même au degré primaire.

3) Beaucoup de Congrégations féminines ont exercé dès le départ et au fil des années une pluralité d'activités d'ordre caritatif et pastoral : enseignement, soin des malades, hôpitaux, hospices de vieillards, orphelinats, handicapés ou délinquants, aide paroissiale, etc. Nombre d'Ordres de religieux et de Congrégations de prêtres ont aussi de tout temps inclus l'enseignement parmi leurs tâches; ou bien les circonstances les y ont amenés. Du fait de la pluralité des activités, l'enseignement spirituel qui est adressé à l'ensemble de ces groupes porte rarement sur les exigences spirituelles de la vie d'enseignant.

4) Il existe fort peu d'études monographiques sur la spiritualité des Ordres et Congrégations en tant qu'ils sont enseignants.

Pour toutes ces raisons, il a paru nécessaire de restreindre l'étude de notre thème à une période historique précise et seulement dans deux régions. On a choisi d'abord l'Italie au 16e siècle parce que c'est là et alors qu'apparaissent les premiers groupements d'hommes et de femmes se vouant à l'éducation de la jeunesse; puis nous passerons dans la France du 17e et du début du 18e siècle. Nous ne parlerons que des Ordres et Congrégations tenant collèges et écoles; ce qui exclut l'enseignement universitaire et aussi celui que donnent bien des abbayes d'hommes et de femmes. — 1. *Italie, 16e siècle.* — 2. *France, 17e-début 18e siècle.*

I. ITALIE, 16e SIÈCLE

On a parfois vu dans les Frères de la vie commune les ancêtres médiévaux des frères enseignants. Cependant, si les disciples de Gérard Groote † 1384 et de Florent Radewijns † 1400 ouvrent des écoles et logent des écoliers pauvres, leurs motivations essentielles et leur style de vie communautaire répondent à des objectifs plus vastes (cf. DS, t. 3, col. 728; t. 5, col. 427-434; t. 6, col. 265-274; DIP, art. *Fratelli della Vita Comune*, t. 4, 1977, col. 754-762).

Le contexte dans lequel naissent les premières congrégations enseignantes est celui de la Réforme catholique, particulièrement en Italie où elle s'amorce avant la Réforme luthérienne. Les maux qui désolent l'Église ont été souvent décrits et, parmi eux, l'ignorance religieuse est désignée comme la plaie la plus dangereuse, le mal le plus radical. Ceux qui animent des mouvements réformateurs s'attachent à lutter contre cette ignorance. L'enseignement religieux des fidèles, y compris de la jeunesse, revêt à leurs yeux une importance particulière.

P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2e éd., 2 t. en 4 vol., Rome, 1930-1951. — M. Sauvage, *Catéchèse et laïcat*, Paris, 1962, p. 275-284. — DS, art. *Italie*, t. 7, col. 2238-2252.

1. **Compagnie et Congrégation de la Doctrine chrétienne.** — Dès avant le concile de Trente se produit dans plusieurs villes italiennes un mouvement en faveur de l'enseignement de la « doctrine chrétienne » aux enfants.

Ainsi à Milan en 1536, se fonde la *Compagnie de la Doctrine chrétienne* à l'initiative d'un prêtre, Castellino da Castello, et d'un laïc, Francesco Villanova; ils établissent des « écoles » du dimanche pour donner une instruction religieuse (et une instruction profane élémentaire) aux enfants du peuple. Cette Compagnie rayonnera en d'autres cités de la Péninsule. Elle n'était pas, sans doute, une congrégation religieuse; ses membres n'étaient pas liés par des vœux; les laïcs qui en faisaient partie demeuraient engagés dans leurs affaires et souvent dans leur foyer. Mais la règle qui les régit, à côté de prescriptions disciplinaires, porte le souci d'une certaine animation spirituelle.

A la suite du concile de Trente qui donne une vigoureuse impulsion à ce mouvement catéchétique, Charles Borromée (DS, t. 2, col. 692-700) consolide la Compagnie milanaise de la Doctrine chrétienne; la règle qu'il lui donne (éd. A. Ratti, *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, t. 3, Milan, 1892, col. 149-192; cf. aussi col. 193-257) se préoccupe de la vie spirituelle des membres, des vertus à pratiquer (amour du Seigneur, zèle des âmes, charité fraternelle, patience, prudence), des exercices spirituels à s'imposer (confession et communion fréquente, oraison mentale et prière vocale, lecture spirituelle, étude de la religion).

La Compagnie de la Doctrine chrétienne s'établit à Rome en 1560 grâce à Marco Cusani et avec l'aide de prêtres de l'entourage de Philippe Neri. Le 6 octobre 1567, Pie v l'approuve par le bref *Ex debito* auquel on se réfèrera souvent par la suite en matière d'enseignement religieux. Le pape y exhortait les Ordinaires à organiser

partout l'enseignement dominical en instituant des Compagnies de confrères de la Doctrine chrétienne.

Avec le temps, de dominicales, les écoles de la Compagnie devinrent souvent quotidiennes et l'enseignement profane y prit plus de place tout en restant élémentaire. A Rome, quelques compagnons de Cusani souhaitèrent pouvoir se dévouer exclusivement à leur apostolat et se groupèrent autour de lui et sous la direction spirituelle du prêtre Enrico Pietra (cf. DS, t. 3, col. 1501). Grégoire XIII leur attribua l'église Sainte-Agathe et les autorisa à faire ordonner des prêtres au titre des biens de la Congrégation. Outre les *Constitutions* (plusieurs fois révisées) de la Compagnie, des *Règles* furent élaborées et publiées : *Constitutioni et Regole della Congregatione de Padri della Dottrina Christiana di Roma*, composte... dal... Giovan Battista Serafini, Rome, 1604. On peut voir dans cette Congrégation romaine de la Doctrine chrétienne la première ébauche des Ordres enseignants d'hommes.

Jusqu'à l'excès, cette Règle de 1604 souligne le caractère englobant, sinon totalitaire, de la mission apostolique d'enseignement de la doctrine chrétienne dans la vie même de la congrégation. A cette fin est ordonnée la vie spirituelle des membres : exercices spirituels, pratiques pénitentielles sont établis pour « obtenir de Dieu la grâce d'enseigner mieux, et avec plus de fruit, la doctrine chrétienne ». A ce ministère capital sont ordonnées les autres activités que les prêtres de la congrégation peuvent être amenés à exercer (sacrements, prédication). De même, si l'on dispense un enseignement profane, c'est pour mieux amener à la doctrine chrétienne. La Règle conclut : « In somma, quanto si fà, e si dice in essa congregazione, tutto è per conseguire questo fine » (2e partie, ch. 15, p. 37rv; cf. ch. 1, p. 24-25).

Giambattista Castiglione, *Istoria delle scuole della Dottrina Cristiana fondate in Milano e da Milano nell'Italia* ... (ms, Milan, Ambrosiana B.S. VIII, 1-4, 39). — I. Porro, *Origine e successi della Dottrina Cristiana*, Milan, 1640. — P. Tacchi Venturi, cité *supra*, t. 1/1, Rome, 1931, p. 335-369. — A. Tamborini, *La Compagnia e le scuole della Dottrina Cristiana*, Milan, 1939 (396 p.). — M. Sauvage, cité *supra*, p. 284-319 (bibl.).

A la congrégation italienne s'unira plus tard celle que César de Bus fonda en France (cf. *infra*).

2. **Les clercs réguliers.** — C'est directement de la Compagnie de la Doctrine chrétienne que sortit l'ordre des Clercs réguliers des Écoles pies fondé par Joseph Calasanz : les premiers religieux dans l'Église qui émettent le vœu spécial d'avoir *peculiarem curam circa puerorum eruditionem*. La spiritualité de Calasanz a été présentée (DS, t. 8, col. 1331-1337), ainsi que le lien qu'il établit entre vie spirituelle et éducation (col. 1334). — DIP, t. 4, col. 1343-1351. — M. Sauvage, cité *supra* p. 313-317.

Avant Calasanz, les divers ordres de Clercs réguliers qui naissent en Italie dans la première moitié du 16e siècle ne sont pas exclusivement enseignants. Pourtant, par suite de leur intérêt pour l'enseignement de la doctrine aux enfants et aux jeunes, fondateurs et disciples sont amenés à s'occuper de leur éducation et fondent parfois des collèges. Ainsi Jérôme Miani et ses Somasques (DS, t. 8, col. 929-935), Antoine-Marie Zaccaria et ses Barnabites (t. 1, col. 1247-1251), et surtout Ignace de Loyola et ses Jésuites (t. 8, col. 968-969).

Dès sa première tentative de réunir des disciples, Ignace participe à l'élan général en faveur de la catéchèse des enfants; avant même la fondation de la Compagnie, les premiers compagnons font le catéchisme aux enfants dans les rues; il sera question de cet enseignement dans le premier sommaire des *Constitutions* (août 1539). La bulle de fondation (*Regimini Militantis Ecclesiae*, 27 septembre 1540) mentionne, parmi les moyens que mettra en œuvre la Compagnie, « nominatim... puerorum ac rudium in christianismo institutionem » (n.1). Quand, après 1548, les Jésuites ouvrirent des collèges, cette initiative eut son contre-coup dans l'enseignement religieux, non seulement à l'intérieur de ces institutions, mais aussi aux alentours : les Jésuites associèrent leurs élèves à la catéchèse des enfants des villes et de leurs campagnes environnantes.

Dans la spiritualité des ordres enseignants, une place spéciale doit être faite à la Compagnie de Jésus, dont l'influence fut étendue et prolongée. La bibliographie sur l'éducation jésuite est immense; les ouvrages qui en traitent abordent ici ou là les questions de la spiritualité du religieux enseignant. Mais il semble que fasse encore défaut un travail d'ensemble sur ce sujet.

Voir L. Lukács, *Monumenta paedagogica Soc. Iesu*, coll. MHSI 92, 107-108, Rome, 1965, 1974. — C. M. Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Soc. Iesu per Germaniam olim vigentes*, 2e éd., coll. Monumenta Germaniae paedagocica, 4 vol., Osnabrück, 1968. — G. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le « Modus parisiensis »*, Rome, 1968.

Fr. de Dainville, *Les Jésuites et l'éducation de la société française*, 2 vol., Paris, 1940; *L'éducation des Jésuites (16e-18e s.)*, Paris, 1978 (recueil d'études). — Fr. Charmot, *La pédagogie des Jésuites*, Paris, 1943.

3. **Angèle Merici et les Ursulines.** — C'est également dans la mouvance de la Réforme Catholique que vont naître, non sans des difficultés qui se prolongeront, les premières congrégations de « religieuses » actives, et c'est l'enseignement qui constitue leur première forme d'engagement actif au « salut des âmes ». Angèle Merici est reconnue comme la première instauratrice d'une vie religieuse féminine apostolique.

Elle naît le 21 mars 1474. Après avoir vécu dans la piété et l'austérité, elle comprit, à la suite d'une vision, qu'elle devait se consacrer au salut du prochain. Elle se mit à instruire des vérités de la foi les habitants du village de Brudazzo. Elle réunissait également les petites filles et leur enseignait la doctrine chrétienne, tout en leur donnant les rudiments du savoir profane. Fixée à Brescia à partir de 1516, elle y poursuit cette activité. Des jeunes filles viennent se mettre sous sa direction pour travailler avec elle à l'apostolat de l'enseignement religieux. Elle les groupe en une petite société placée sous le patronage de sainte Ursule; le 25 novembre 1535, une trentaine d' « associées » consacrent à Dieu leur virginité et s'engagent totalement au service du prochain. L'année suivante, Angèle Merici dicte la Règle de la « Compagnie » à un prêtre de Brescia, Gabriel Cozzano; l'évêque de la ville l'approuve le 6 août 1536. Paul III la confirmera le 9 juin 1544. Entre-temps, Angèle Merici est morte le 27 janvier 1540.

Dans les écrits qu'elle a laissés à ses filles (*Règle*, *Avis*, *Testament*), Angèle parle de leur mission éducative. La tâche de l'éducation est service et grâce : « Vous avez plus besoin de servir vos filles qu'elles n'ont besoin d'être servies et gouvernées par vous; dans sa miséricorde, Dieu a voulu se servir de vous pour votre plus grand bien » (1er Avis).

Elle demande le zèle pour les âmes, mais surtout une affection maternelle « pleine de sollicitude pour le bien et l'utilité des filles »; douce, à l'image du Christ doux et humble de cœur; ferme et respectueuse des libertés, car « Dieu a donné à chacun le libre arbitre, et il ne veut faire violence à personne »; personnalisée, respectueuse de l'originalité de chacune « non seulement avec leurs noms, mais aussi leur condition, leur tempérament, leur état et ce qui les concerne »; pleine d'espérance et de dynamisme : « Pouvez-vous discerner si celles qui vous paraissent les plus insignifiantes et les plus dépourvues de valeur ne vont pas devenir les plus généreuses et les plus agréables à Sa Majesté? » (8e Avis).

Après la mort d'Angèle, son œuvre, inachevée, se heurta rapidement à de sérieux obstacles : en contradiction avec les usages et traditions reçues, son institut provoqua des critiques. Dès 1545, il semble qu'un certain nombre de « gens de bien » de Brescia se soient unis pour faire campagne contre une forme de vie apparemment instable. A propos de la clôture qu'on veut leur imposer, les associées maintiennent fermement leur volonté de rester dans le monde en pratiquant la charité évangélique, mais elles consentent à revêtir un habit « modeste et simple », souhaité d'ailleurs par la fondatrice. Une nouvelle secousse se produisit en 1555, mais l'arrivée de nombreuses vocations de choix permit d'en triompher.

La suite de l'histoire des Ursulines déborde le cadre de notre étude : introduction en France avec le soutien de César de Bus et de ses Doctrinaires; — en application des directives du concile de Trente, passage des Ursulines « congrégées », au début du 17e siècle, à la forme de vie monastique (vœux solennels, clôture papale), chaque monastère restant autonome; — érection par le Saint-Siège, en novembre 1900, de l'Union romaine de l'Ordre de Sainte-Ursule. A travers la diversité des situations canoniques, les Ursulines demeurèrent fidèles à l'objectif primitif; en témoignent les bulles pontificales d'érection et les différentes constitutions des monastères. D'ailleurs, pour s'affermir dans leur vocation d'enseignantes, les Ursulines de Paris (faubourg Saint-Jacques) prononcent dès 1614 un quatrième vœu par lequel elles s'obligent à l'instruction des petites filles, estimant « satisfaire par là *à la vocation de Dieu* ».

L'approche de la spiritualité des Ursulines de l'époque monastique est facilitée par le recueil : *Du* XVIIe *siècle à l'Union romaine. Choix de textes* (Paris, 1979) qui donne bulles d'érection, Constitutions, Directoire pour les novices, extraits de Marie de l'Incarnation (DS, t. 10, col. 487-507), Catherine de Jésus Ranquet, Marie de Saint-Julien. On y perçoit la continuité de l'inspiration spirituelle, âme d'un élan apostolique et d'une pédagogie. La source de l'esprit apostolique réside dans la charité, l'esprit d'oraison, la docilité à l'Esprit saint (p. 21, 113); la fécondité apostolique trouve son fondement dans la virginité consacrée qui fait de la religieuse l'épouse du Christ (p. 75-78); l'union à Dieu (p. 180 : Marie de l'Incarnation), la pureté du cœur (p. 115), l'humilité (p. 129) la favorisent; et aussi la pénitence (p. 137-138, 237-238), « encore que les saints et continuels travaux des Ursulines ne permettent pas qu'on les charge de grandes austérités ».

Si à l'époque de l' « invasion mystique » les grâces de contemplation ne font pas défaut chez les Ursulines, les mises en garde ne manquent pas dans les documents : « La vraye dévotion propre aux Ursulines n'est pas une dévotion de tendresse, de suspension et de ravissement. C'est une dévotion forte et solide qui fait *trouver Dieu au milieu du tracas des classes* et qui les excite aux vertus guerrières par lesquelles on acquiert les extases pratiques qui sont bien les meilleures, faisant sortir les âmes d'elles-mêmes et quitter Dieu pour Dieu en servant le prochain » (*Annales de l'Ordre de Sainte-Ursule*, t. 1, Clermont-Ferrand, 1857, p. 8-9). On sait que le zèle apostolique engendrera le souci missionnaire chez Marie de l'Incarnation; elle inaugure au Canada l'épopée missionnaire des Ursulines (cf. Gueudré, citée *infra*, t. 2, p. 297-344).

Écrits de Sainte Angèle Merici (texte italien original et trad. franç.), Rome, s d. — BS, t. 1, 1961, col. 1191-1195. — B. Dassa, *La fondazione di S. Angela...*, Milan, 1967 (documents anciens). — T. Ledochowska, dans DIP, t. 1, 1974, col. 631-634 (bibl.); *Angèle Merici et la Compagnie de Sainte-Ursule*, 2 vol., Rome, 1967; *A la recherche du charisme de l'Institut*, Rome, 1976.

Marie de Chantal Gueudré, *Histoire de l'ordre des Ursulines en France*, 3 vol., Paris, 1958-1960-1963. — M.-V. Boschet, *Histoire de l'Union romaine de l'ordre de Sainte-Ursule*, Rome, 1951. — Marie de Saint-Jean Martin (DS, t. 10, col. 705-707), *L'éducation des Ursulines*, Rome, 1957; etc.

A propos des Ursulines, nous avons utilisé une étude inédite d'A. de Bonnières.

II. FRANCE, 17e–DÉBUT 18e SIÈCLE

A la fin du 16e et au début du 17e siècle, la situation religieuse en France demeurait fort troublée. Les perturbations apportées par les guerres de Religion n'avaient pas permis une restauration indispensable. Les décisions du Concile de Trente furent difficilement acceptées dans le Royaume. Le mouvement en faveur des conciles provinciaux ne fut qu'un feu de paille. Une pléiade de grands hommes d'Église suscite une renaissance catholique au 17e siècle, dont les chapitres sont bien connus : réforme des ordres religieux et du clergé, essor des missions intérieures et étrangères, création des séminaires, restauration pastorale (DS, t. 5, col. 917-953).

L'exemple de l'Italie inspire souvent l'effort français. Plus précisément, le nom de Charles Borromée devait apparaître comme le symbole même de la réforme pastorale, en la plupart des domaines où elle devait s'exercer. En particulier l'action de l'archevêque de Milan en faveur du renouveau de la catéchèse stimula le puissant mouvement catéchétique qui traversa la France durant le 17e siècle, et qui est lié, plus encore qu'en Italie, à une vaste entreprise en faveur de l'école populaire.

C'est dans ce contexte global de Réforme catholique, et spécialement en relation avec le mouvement catéchétique et scolaire que vont apparaître des Ordres et des Congrégations qui s'occuperont d'enseignement et d'éducation chrétienne de la jeunesse : les uns plus exclusivement, les autres incluant cette tâche parmi d'autres; les uns voués plutôt aux « collèges » et aux adolescents, beaucoup d'autres naissant avec le propos d'atteindre, dans l'enseignement élémentaire, les enfants du peuple; Ordres ou Congrégations « cléricales » (aux statuts juridiques variés) et nombreuses Congrégations féminines, parvenant à imposer une forme, d'abord combattue, de vie « religieuse » hors clôture et sans vœux solennels; premières réalisations enfin, notamment avec Jean-Baptiste de la Salle, des Congrégations de Frères enseignants.

1. Ordres et Congrégations « cléricales ». — Les hommes de la réforme catholique — Vincent de Paul, Bourdoise, Olier, etc. — faisaient une place importante à la « doctrine chrétienne » dans les œuvres

qu'ils créaient ou rénovaient. Cependant ils ne s'y vouaient pas à l'exclusion de tout autre ministère.

1° La formule des Congrégations de la Doctrine chrétienne qui avait vu le jour en Italie connaît peu de succès en France. Elle n'en est pourtant pas totalement absente; à preuve, la fondation de César de Bus (DS, t. 3, col. 1501-1512).

Marqué par la lecture d'une courte biographie de Charles Borromée, influencé indirectement par les jésuites italiens, encouragé par M. F. Tarugi, archevêque d'Avignon, César de Bus, avec son ami Jean-Baptiste Romillon et quelques compagnons, ouvre en 1592 la première maison de ce qui devait être la *Congrégation de la Doctrine chrétienne*.

Elle sera érigée par un bref de Clément viii le 23 décembre 1597; César de Bus en sera élu recteur le 27 juin 1598; le même jour l'archevêque d'Avignon accorde par des bulles une seconde érection de la Congrégation. Les vicissitudes de l'histoire et du statut des Doctrinaires sont nombreuses et complexes.

Ils sont « religieux » jusqu'en 1659, d'abord avec des vœux facultatifs, puis, de 1616 à 1647, unis aux Somasques ils prononcent des vœux solennels de religion (avec un 4e vœu, d'initier à la Doctrine chrétienne *praesertim pueros et rudes*). Le courant « séculier » devient de plus en plus fort à partir de 1647 et il obtient la reconnaissance de la sécularité de la Congrégation; les vœux simples sont toutefois maintenus, jusqu'à leur abolition par le chapitre de 1776, confirmée par un bref de Pie vi en date du 14 mars 1783. Ce mouvement en faveur de la sécularité (qui s'étend sur deux siècles) est motivé de manières diverses selon les époques : dans la première moitié du 17e siècle, on considère que la condition de « régulier » séduit des novices trop riches; dans la seconde moitié, on la combat plutôt pour éviter les privilèges de l'exemption; au 18e siècle « l'idée de Doctrinaire 'citoyen' se fait jour : les 'séculiers' veulent être des citoyens à part entière et jouir de tous les droits civils. Cette idée prend une force singulière après 1760, car l'état ecclésiastique ne se conçoit plus pour les 'séculiers' sans la présence dans le monde : pour faire du bien au monde, il faut avoir commerce avec lui » (J. de Viguerie, cité *infra*, p. 163).

Cette dernière remarque attire l'attention sur une question à la fois très concrète et très spirituelle qui s'est posée et continue de se poser aux religieux enseignants, celle de l'équilibre entre « présence au monde » et radicalité évangélique, entre la priorité donnée à l'évangélisation et aux ministères par lesquels elle est censée être plus directement visée, et l'incarnation dans les réalités humaines en vue de mieux comprendre et servir les hommes. De fait, les Doctrinaires avaient rapidement orienté leur apostolat vers l'enseignement des collèges. Le premier qu'ils fondèrent le fut en 1619 à Brive; entre 1619 et 1790, ils en prirent 39 en charge.

Cette extension était dans la logique de leur apostolat essentiel, celui de la doctrine chrétienne. Le *Livre de la Congrégation* a conservé les propos du fondateur lors de la première assemblée des Doctrinaires. Ce texte très significatif décrit en termes de « doctrine chrétienne » l'apostolat spécifique de la société nouvelle :

« Nous allons embrasser un institut tout apostolique, n'oublions pas que Jésus-Christ a prié pour ses apôtres, afin qu'ils ne fissent qu'un entre eux comme il n'est qu'un avec son Père. Souvenons-nous que la doctrine chrétienne que nous faisons profession d'enseigner ne nous propose qu'un Seigneur, qu'une foi et qu'un baptême. Pour honorer toutes ces unités, unissons-nous aujourd'hui entre nous et avec Dieu par des liens éternels et par des nœuds si forts que rien ne soit capable de les rompre ni de nous séparer ». Il poursuit en soulignant le lien intérieur qui doit exister entre le ministère et la vie spirituelle : c'est l'existence tout entière et pas seulement la parole qui doit « catéchiser » : « Il faut que tout catéchise en nous et que notre conduite soit si bien réglée et si conforme aux vérités que nous enseignons qu'elle soit un catéchisme vivant. C'est peu pour nous de pratiquer d'une manière commune les vertus que la doctrine chrétienne enseigne. Il faut que nous soyons aussi élevés au-dessus de ceux que nous enseignons que les astres, qui sont la source de la lumière, sont élevés au-dessus de la terre sur laquelle ils la répandent ».

Toute la vie doit donc être réglée à la lumière de la doctrine chrétienne : une sorte de programme succinct de spiritualité est présenté sur la base d'un schéma quadripartite de catéchisme très courant à l'époque : « Nous devons croire les vérités contenues dans ce symbole avec une foi capable de transporter les montagnes, faire les demandes renfermées dans l'oraison dominicale avec une espérance qui ne soit jamais confondue, accomplir les commandements du décalogue avec une charité forte comme la mort et dure comme l'enfer, recevoir et administrer les sacrements avec une pureté digne de cette eau ineffable qui rejaillit dans la vie éternelle et dont ils sont les fontaines et les canaux ».

Livre i *de la Congr. des Pères de la Doctrine...*, ms utilisé par J.-J. Chamoux, *Vie du V. César de Bus*, 3e éd., s l, 1868 (cf. p. viii). — B. Savin, *Annales Congr. Patrum Doctrinae...* (jusqu'en 1589; daté de 1687; Paris, Bibl. Mazarine, ms 1795). — M. Sauvage, *Catéchèse et laïcat*, p. 386-389 (bibl.). — DIP, t. 1, 1974, col. 1681-1683; t. 2, 1976, col. 975-977.

L'étude de la spiritualité de César de Bus par A. Rayez (RAM, t. 34, 1958, p. 185-203) et l'importante thèse de J. de Viguerie (*Une œuvre d'éducation sous l'Ancien Régime. Les Pères de la Doctrine chrétienne en France et en Italie, 1592-1792*, Paris, 1976) n'abordent guère l'étude de l'ordre en tant qu'enseignant.

2° Lorsque saint Jean Eudes (DS, t. 8, col. 488-501), en 1643, fonda la Congrégation de Jésus et Marie, il lui assignait deux fins, la formation des prêtres et la prédication des missions intérieures. Lors de la fondation du séminaire de Lisieux, il fut contraint de prendre en charge le collège de cette ville (1653). Il ajouta alors aux *Constitutions* de la Congrégation une nouvelle partie (la 9e) concernant la direction de ce collège. Aux 17e et 18e siècles, les Eudistes prirent la direction de trois autres collèges : Avranches (1693), Domfront (1722), Valognes (1727).

Les conseils spirituels adressés par Jean Eudes à ses confrères employés dans l'enseignement sont exprimés dans les *Constitutions* (*Œuvres complètes de S. Jean Eudes*, 12 vol., Vannes et Paris, 1905-1911; t. 9, p. 331-408) ainsi que dans une *Lettre aux régents du collège de Lisieux* (t. 10, p. 409-413). Dans ce dernier texte, il valorise l'excellence de ce ministère, « œuvre de Dieu et de Jésus-Christ, puisqu'il regarde le salut des âmes; œuvre de la Mère de Dieu, des Apôtres et des plus grands saints »; son importance est liée au fait que chez les enfants, « dans lesquels vous avez à jeter les fondements du règne de Dieu, il y a beaucoup moins d'obstacles, pour l'ordinaire, aux grâces divines que dans les personnes plus âgées ». Ils sont d'ailleurs fils de Dieu, et particulièrement aimés de Jésus-Christ. Pour qu'ils s'acquittent au mieux de l'œuvre éducative, Eudes recommande aux régents la pureté d'intention; la résolution forte « d'apporter toute la diligence possible pour enseigner aux enfants, premièrement la science de salut et en second lieu les lettres humaines »;

un grand soin de conserver et d'accroître en eux « l'esprit de piété et de vertu pour éviter ce reproche, *qui alium doces, te ipsum non doces*, et pour imiter le Sauveur et accomplir en eux ces paroles : *Coepit facere et docere* » (p. 410-411).

C. Guillon, supérieur général des Eudistes, note : « Il ne semble pas que, dans la suite, la Congrégation ait élaboré et développé une spiritualité propre à l'Eudiste enseignant ». — Voir DIP, t. 4, 1977, col. 1140-1142 et 1271-1273.

3° En fondant l'Oratoire, Bérulle avait exclu la fonction de l'enseignement, ne voulant pas ouvrir des collèges à côté de ceux des Jésuites. Paul v l'obligea à accepter la direction des collèges qui lui seraient offerts. En 1614, le cardinal de Joyeuse, archevêque de Rouen, lui fit prendre la responsabilité de celui de Dieppe. De nombreux autres furent pris en charge par les Oratoriens sous l'Ancien Régime.

La thèse de P. Lallemand (*Essai sur l'histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, Paris, 1887) comporte un chapitre sur la formation des régents, le noviciat et l'idéal du collège oratorien (2e partie, ch. 1); il cite des textes tirés surtout des *Lettres des Généraux* dans lesquels les successeurs de Bérulle, Condren, Bourgoing, Senault, Sainte-Marthe, insistent sur le risque d'une ardeur excessive dans les études profanes; on veut équilibrer cette ardeur par l'esprit de piété, l'amour de l'oraison, l'oubli de soi-même : thème souvent repris dans les Ordres et Congrégations enseignantes. Il s'agit surtout de maintenir la hiérarchie des objectifs et de veiller à la purification constante du cœur et de l'esprit.

« Si l'on a Cicéron à la bouche, écrit Condren aux Oratoriens de Troyes, que l'on ait Jésus-Christ dans le cœur et le zèle des âmes dans la volonté... Il ne faut pas, de la maison d'oraison, de son Oratoire, faire un Parnasse profane et une maison d'Apollon que l'Évangile condamne. Les études publiques ne doivent être pour nous qu'un moyen d'exercer la charité, et ce service extérieur rendu au peuple, qu'une occasion pour le servir dans l'instruction des âmes dont le salut est si cher au Sauveur » (p. 212).

Plus près de nous, L. Laberthonnière (DS, t. 9, col. 9-16) montre comment « le rôle de l'éducateur catholique en enseignant, c'est de préparer et de provoquer dans les âmes la rencontre intérieure et surnaturelle de Dieu... Il lui appartient, par sa charité en même temps que par ses explications qui se corroborent réciproquement, de leur montrer (aux élèves) que la révélation chrétienne ne fait rien de plus qu'exprimer, sous ses divers aspects et avec une richesse infinie, la charité divine qui vient les chercher dans leurs ténèbres et dans leur misère... Pour enseigner dans ces conditions, pour secouer la torpeur des esprits et les amener à vivre eux-mêmes de la vérité, il faut commencer par se donner à soi-même la peine d'en vivre. Et c'est en effet une peine à se donner, c'est un effort à faire et à renouveler incessamment. Et le vrai danger à redouter, c'est de manquer de courage. Ici comme ailleurs, la vie seule communique la vie » (*La théorie de l'éducation*, Paris, 1901, p. 86, 92).

2. **Congrégations religieuses féminines enseignantes.** — L'innovation constituée par la fondation des Ursulines en Italie aura en France plus qu'un écho à la fin du 16e siècle et tout au cours du 17e siècle. La « promotion de la femme à l'apostolat » se poursuit, s'accentue, se diversifie. Les difficultés à faire admettre pleinement cette nouveauté persistent cependant. Hésitations, avancées, reculs marquent la recherche d'un statut canonique nouveau. Ces « Congrégations » réunissant en communauté des femmes consacrées, mais engagées dans le service des hommes et l'apostolat, souhaitent et réalisent des transformations considérables quant à la clôture, au régime des vœux, à l'office choral. Mais l'insistance rigoureuse du Concile de Trente sur la clôture les empêche souvent soit d'être reconnues comme vraiment « religieuses », soit d'être pleinement libres dans l'exercice de leur apostolat.

1° Les fondations nouvelles restent assez rares dans la première moitié du 17e siècle français. L'initiative première est due à Jeanne de Lestonnac (1556-1640), nièce de Michel de Montaigne. Fille d'un père catholique et d'une mère calviniste, élevée par des maîtresses protestantes, elle dut s'opposer à sa mère pour rester catholique. Après 24 ans de mariage, elle voulut embrasser la vie religieuse chez les Cisterciennes, mais elle ne put résister aux austérités du noviciat. A Bordeaux, en 1605, elle fut mise en relation avec le Jésuite Jean de Bordes, lui-même frappé de la situation d'abandon dans laquelle se trouvait la jeunesse obligée de fréquenter les écoles calvinistes et voulant fonder un ordre féminin qui, à l'instar de la Compagnie de Jésus, travaillerait pour la défense et la propagation de la foi. Bordes vit en Jeanne de Lestonnac celle qui pourrait réaliser le projet. A travers des obstacles, des épreuves et des humiliations, Jeanne parvint à établir la *Compagnie de Marie Notre-Dame*. Un *Abrégé* présenté en 1606 au cardinal de Sourdis, archevêque de Bordeaux, présente ainsi l'origine et le but de cette société nouvelle :

« En plusieurs bonnes villes de ce Royaume de France, et particulièrement dans Bordeaux..., plusieurs filles catholiques sont contraintes d'aller aux écoles des maîtresses hérétiques pour apprendre à lire, écrire, coudre... Il semble que la divine bonté mue de compassion de tant d'âmes innocentes qui sont en danger de se perdre veuille donner quelque remède proportionné à la grandeur et qualité de la maladie, ayant en cette saison si perdue et gâtée appelé Dame Jeanne de Lestonnac... et plusieurs autres filles qui s'offrent selon leur petit pouvoir d'aider comme instruments, quoique tout inutiles, ces âmes tendres qui demandent tacitement le lait de la salutaire Doctrine et Instruction pour ce qui est du salut de leur âme en leur enseignant la formule des prières chrétiennes et catholiques (la doctrine chrétienne, la pratique sacramentelle)..., bref à fuir le vice et embrasser la vertu, tant par leur bon exemple que par leurs colloques et avis spirituels... Pour appeler les filles à leurs écoles, lesdites religieuses... mettront peine de leur enseigner outre les choses spirituelles sus-mentionnées tout ce qu'une honnête fille bien nourrie doit savoir comme bien lire, bien écrire, coudre, faire des ouvrages, compter, chiffrer, de toutes lesquelles choses les Religieuses traiteront et pratiqueront gratuitement...

Ce que dessus semble suffisant pour montrer le grand besoin que le monde a de ces aides pour la réformation des mœurs, conservation de la foi et augmentation de la Gloire de Dieu dans les âmes chrétiennes ».

La finalité de la Compagnie se situe clairement dans le mouvement de la Réforme catholique; la préoccupation d'annoncer aux jeunes filles le message chrétien et de les éduquer conformément à la foi vivante est prioritaire. L'enseignement profane est explicitement prévu, même si la formulation le fait apparaître à titre second. Toutefois, on vise à préparer des femmes capables d'exercer une influence sur la société de leur temps; on adopte un projet d'éducation « intégrale » visant à former « des têtes bien faites, plus que des

têtes bien pleines », selon l'expression de Montaigne.

Les textes des origines contiennent les orientations spirituelles en rapport avec l'objectif apostolique de la Compagnie de Jésus. Jeanne de Lestonnac s'est mise à l'école des *Exercices spirituels*; elle recommande à ses filles l'oraison, « le discernement des esprits, la méthode de... faire rendre compte par les religieuses de leur avancement spirituel... Elle s'en trouva si bien qu'elle ... en a fait une règle » (Bouzonié, cité *infra*, t. 1, p. 338). La vie des religieuses « n'est ni du tout active, ni purement contemplative, mais mixte de l'une et de l'autre »; elle est en cela semblable à celle de la Vierge Marie et il est donc indispensable « que l'oraison, méditation et dévotion intérieure y (tiennent) toujours le premier rang et (soient) comme son bras droit, qui donnera le mouvement et la force à toutes ses actions extérieures » (*Abrégé*). On retrouve aussi des échos de l'obéissance ignatienne dans les règles : l'obéissance occupe le premier rang parmi les vertus dans lesquelles la religieuse doit progresser, car elle garantit la souplesse et la cohésion du corps apostolique; elle implique l'ouverture vis-à-vis de la supérieure responsable de l'envoi en mission (règle 30).

A propos du chœur, l'*Abrégé* note : « Et bien que le chœur soit louable en soi et convenable aux autres religieuses, ce néanmoins cette Congrégation ne se peut et ne se doit obliger pour être celui-ci incompatible avec l'instruction journalière et ordinaire des jeunes filles qu'elle professe selon son institut ». Par contre, il opte pour la clôture. Le bref de Paul v (*Salvatoris et Domini*, 1607) apportera de nombreuses précisions à ce sujet, mais on y voit le souci d'être fidèle aux prescriptions du Concile de Trente tout en créant un système d'éducation qui n'isole pas les élèves du monde qui est le leur.

Abrégé et Forme de l'Institut des Filles Religieuses de la Glorieuse Vierge Marie Notre Dame (mars 1606; éd. dans Azcarate Ristori, cité *infra*, p. 147-156). — Bref *Salvatoris et Domini* (7 avril 1607) de Paul v (*ibidem*, p. 196-205). — *De l'origine et institution des religieuses de N.D.* (1635; Archives départ. de Gironde, G. 629-24). — *Constitutions de l'Ordre des Religieuses de Notre Dame pour mettre la règle... en pratique* (1638; *ibidem*).

D. de Saincte-Marie, *Abrégé de la Vie de Mme J. de L.*, Toulouse, 1645. — François Julia, *La Vie de... J. de L.*, Toulouse, 1671. — (Jean Bouzonié, s j), *Histoire de l'Ordre des Religieuses Filles de Notre-Dame*, 2 vol., Poitiers, (1697)-1700.

I. de Azcarate Ristori, *El origen de las Ordenes Femininas de Ensenañza y la Compañía de Maria*, Saint-Sébastien, 1963 (édite nombre d'anciens documents, p. 139-243). — Maria Mercedes de Aizpuru, *L'Ordre de la Compagnie de Marie Notre Dame, son évolution depuis sa fondation...*, s l, 1971. — G. Erdocia et M.-E. Pedrosa, *Acción y contemplación*, s l, 1972. — Fr. Soury-Lavergne, *Le filet s'est rompu*, Bar-le-duc, 1973; *Jeanne est son nom*, Saint-Sébastien, 1975; *Boire à la Source*, Rome, 1978. — Fr. Soury-Lavergne, J. Giroud, etc., *Itinéraire spirituel de sainte J. de L.*, s l, 1978.

2° De la même époque, date aussi la Congrégation Notre-Dame (Chanoinesses de Saint-Augustin) fondée par saint *Pierre Fourier*, (1565-1640) et la bienheureuse *Alix Le Clerc* (1576-1622).

Pierre Fourier, Chanoine Régulier de l'abbaye de Chaumousey (Lorraine), très ouvert au courant réformateur du Concile de Trente, tente, à Mattaincourt dont il est devenu curé en 1597, une « révolution paroissiale » s'attachant à la rénovation du culte, de la prédication et de la catéchèse, mais attentif aussi aux conditions de vie économique et sociale de ses ouailles. L'abandon de l'enfance et les insuffisances de la préparation des maîtres d'écoles lui font déplorer qu'il n'existe encore dans l'Église aucun ordre religieux pour se consacrer aux « petits garçons », aussi bien qu'à ces « grandelets » qui n'ont pas tous « les moyens », ni même « la volonté d'aller en des collèges pour y apprendre les sciences » (*Lettres*, t. 3, p. 36). Il est convaincu que les filles ont besoin d'instruction autant que les garçons. « Leur malice ou leur piété importe plus qu'on ne croit à la République chrétienne ».

Lié étroitement aux Jésuites de Pont-à-Mousson, par eux informé des réalisations catéchétiques italiennes, il a entendu parler de la Compagnie et de la Congrégation de la Doctrine chrétienne, de la création d'Angèle Merici, de l'action et du mode de vie des premières Ursulines. Il rêve de pouvoir « engager des personnes de l'un et l'autre sexe à travailler gratuitement à l'instruction des petits enfants ». Il tente de grouper quelques jeunes gens dans l'espoir d'en faire un jour des maîtres. Il prêche sur l'excellence de la virginité et provoque la « conversion » d'une jeune fille, Alix Le Clerc, que d'autres suivront bientôt. Il pense d'abord à orienter Alix chez les Clarisses de Pont-à-Mousson, mais, saisie par l'absolu de Dieu, elle a été également gagnée aux vues apostoliques de son curé. Elle a découvert les besoins des pauvres, et pressenti qu'il « faudrait faire une nouvelle maison de filles pour y pratiquer tout le bien que l'on pourrait »; qu'il fallait créer une institution religieuse qui aurait « une grande porte ouverte à la conquête des âmes ».

Dans la nuit du 19 au 20 janvier 1598, Fourier décide de s'engager à la construction de cette « nouvelle maison » dont la fin principale serait « de dresser des écoles publiques » gratuites pour les petites filles. Il s'y employa avec Alix Le Clerc et mena une longue bataille pour que ces religieuses d'un nouveau style puissent exercer leur apostolat dans des conditions adaptées. Il obtint d'Urbain viii une bulle (8 août 1628) leur accordant l'approbation et le droit d'émettre un quatrième vœu les consacrant à l'éducation chrétienne de la jeunesse, le titre de chanoinesses régulières de Saint-Augustin et tous les privilèges de l'Ordre.

On consultera surtout Hélène Derréal, *Un missionnaire de la Contre-Réforme. S. Pierre Fourier et l'institution de la Congrégation de Notre-Dame*, cité Derréal (Paris, 1965; bibl. importante, des sources en particulier). L'*Épilogue* retrace l'histoire de la congrégation de 1628 à nos jours, évoquant en particulier les difficultés nées après la mort de Fourier quant à l'interprétation des *Constitutions*: elles poussaient « la rigueur à l'excès dans l'application des canons relatifs à la clôture », ce qui aboutit en pratique à isoler les pensionnaires des écolières externes, à instaurer de fait une certaine discrimination sociale entre les unes et les autres « à l'inverse de l'intention première des fondateurs ». De plus, sous la pression des évêques, les divers monastères s'étaient rapidement retranchés dans une complète autonomie.

Les orientations spirituelles de la Congrégation viennent pour l'essentiel des écrits des deux fondateurs. Dans le fragment conservé du « Règlement provisionnel » de 1598 (éd. par Derréal, p. 401-403), Fourier souligne ainsi la finalité apostolique :

« La première et principale partie de notre but et par le moyen de laquelle nous espérons procurer que Dieu soit honoré et bien servi de plusieurs et que nous soyons toutes enrichies et avancées en mérites et perfection et le prochain aidé de nos petits labeurs, est de dresser des écoles publiques et d'y enseigner gratuitement les filles à lire, écrire, à besogner de l'aiguille et l'instruction chrétienne, en tâchant selon leur portée et la nôtre leur faire entendre le catéchisme et les initiant à la piété et dévotion » (p. 401).

Reprenant la même orientation, les *Constitutions* de 1640 explicitent mieux encore la perspective spirituelle de cette mission : « La dévotion de s'employer diligemment à l'instruction des filles séculières » s'exprime concrètement « par le vœu solennel en leur profession ». Ainsi le service apostolique est-il acte du « culte spirituel ». « Le zèle des âmes est un des plus agréables sacrifices qu'elles sauraient offrir à Notre Seigneur ». L'humanisme de l'action éducative est transfigurée par la relation théocentrique qu'elle traduit et dont elle se trouve nourrie. Les *Constitutions* notent aussi la fonction ecclésiale du ministère des religieuses : celles-ci chercheront à « profiter à un grand nombre de jeunes écolières, lesquelles, quoique petites d'âge, ne sont pas pourtant une vile portion de l'Église de Dieu, déjà maintenant, et dans peu d'années elles pourront être capables de faire de grands biens ».

L'enjeu de la mission est donc l'avènement du Règne de Dieu par le salut des âmes. Alix Le Clerc invite ses filles à considérer leur vocation comme un don éminent de Dieu : « Elle disait que les religieuses..., si elles savaient bien ménager le talent de leur vocation, connaîtraient un jour la grâce que Dieu leur avait faite de les appeler à un si digne emploi, ajoutant que leur soin principal devait être de travailler à honorer les desseins de Notre Seigneur tendant à conserver les âmes des petites filles dans l'état d'innocence en leur inspirant la crainte de Dieu » (Recueil constitué par la Mère A. Milly, dit Recueil d'Évreux; Bibl. munic. d'Évreux, ms 9).

Le « Règlement provisionnel » établit un lien entre la mission et le style de vie religieuse à un double point de vue. D'une part, l'apostolat spécifique de la Congrégation requiert la vie communautaire : il doit être accompli par des « filles congrégées », car « on ne peut enseigner bien commodément avec... avancement des écolières, s'il n'y a plusieurs maîtresses ensemble ». D'autre part, la première, irremplaçable et plus authentique annonce de l'Évangile, c'est une existence qui lui soit conforme : la mission de la Congrégation doit être assumée par « des filles tâchantes à bien vivre : pour servir à Dieu d'instrument plus propre et efficace en cette besogne, pour s'acquitter de leur devoir avec plus de diligence et de fidélité pour l'amour et crainte de Dieu, et pour donner aux petites, avec le lait de doctrine, un exemple et miroir parfait de toute vertu, qui a beaucoup plus de force sur ces tendres âmes que toutes les paroles et raisons... » (cf. aussi *Constitutions* de 1640, préface).

Autre orientation spirituelle fondamentale et qui est de nature à faire vivre dans l'unité une vocation religieuse apostolique, celle de la *Sequela Christi*, impliquant l'imitation « autant qu'elles pourront » du Christ de l'Évangile à l'école de la Vierge Marie et instaurant l'entrée personnelle dans le Mystère du Christ (*ibidem* et ch. 10). Suivre le Christ « débonnaire et humble de cœur » invite encore à une attitude intérieure d'humilité, laquelle doit se traduire dans la relation éducatrice (il faudrait étudier l'inspiration évangélique de la 3e partie des *Constitutions* : « De l'instruction des filles séculières »), et pousse au service préférentiel des pauvres (cf. Derréal, p. 138 et p. 160, n. 61).

Alix Le Clerc a peu écrit : une *Relation* de ses épreuves et de ses grâces, quelques courts textes spirituels, quelques lettres (cf. H. Derréal, *La Bse A. Le Clerc et ses écrits*, Nancy, 1947).

Pierre Fourier, *Lettres* (7 vol., Sainte-Claire de Verdun, 1878-1889), *Opuscules* (3 vol., 1881-1889).

Derréal, cité *supra*, énumère les « Pièces d'institution de la Congrégation », mss et éd., p. 444-448, 453-454.

3° La Compagnie des Filles de la Charité est un peu plus tardive; en fin 1624 ou début 1625, Louise de Marillac (1591-1660; DS, t. 9, col. 1081-1084) rencontre pour la première fois Vincent de Paul (1581-1660); le 29 novembre 1633, les premières jeunes filles qui se dédient au service des pauvres dans les diverses confréries paroissiales de la Charité se réunissent autour de Louise; en 1642, quelques-unes d'entre elles émettent des vœux privés; l'archevêque de Paris approuve la Compagnie comme une « confrérie » le 20 novembre 1646 (approbation pontificale accordée en 1668). L'expérience de plusieurs de ceux qui l'avaient précédé dans la tentative de créer une Congrégation religieuse apostolique et aussi sa propre connaissance du Droit permirent à Vincent de Paul d'instaurer et de maintenir une forme nouvelle de vie consacrée et communautaire, laquelle s'est substantiellement maintenue jusqu'à notre époque (vœux privés et annuels; la Compagnie des Filles de la Charité est une Société de vie commune sans vœux publics).

La spécificité des Filles de la Charité est le service des pauvres, sous toutes ses formes (de très nombreuses Congrégations religieuses fondées à partir du 17e siècle suivirent le même chemin et s'ouvrirent à un éventail très large de formes d'apostolat et de service). Il ne s'agit donc pas d'un ordre spécifiquement enseignant, bien que depuis les origines de nombreuses écoles aient été tenues par les Filles de la Charité. Une conférence de Vincent de Paul (16 août 1641) sur l'*explication du Règlement* indique deux orientations principales proposées à la nouvelle Compagnie : « Enseigner les petites filles... c'est un des desseins pour lesquels vous vous donnez à Dieu : le service des pauvres malades et l'instruction de la jeunesse, et cela principalement aux champs » (t. 9, p. 43; cf. p. 592).

En 1641, Louise de Marillac avait obtenu du grand chantre de Notre-Dame l'autorisation d'ouvrir une petite école « à la charge d'enseigner les pauvres filles seulement ». De telles écoles se propagèrent à Paris, en province et hors de France. En 1660, vingt établissements étaient tenus par les Filles de la Charité à Paris et quarante-neuf en province. Le 7 mai 1655, Vincent de Paul avait écrit à M. Ozenn, supérieur à Varsovie : « Je loue Dieu de ce que les Filles de la Charité ont commencé les petites écoles ».

L'enseignement spirituel laissé par Vincent de Paul et par Louise de Marillac à leur Compagnie déborde le cadre de la mission enseignante. Relevons seulement quelques insistances qui sont en cohérence avec les lignes majeures de l'action et de la spiritualité vincentiennes. En premier lieu, ce qui caractérise l'engagement des Filles de la Charité et doit constituer la marque distinctive de leur esprit, c'est le service des pauvres. Dans une conférence sur *l'esprit de la Compagnie*, Vincent leur disait, le 9 février 1653 : « Votre Compagnie, mes chères sœurs, a encore pour fin d'instruire les enfants dans les écoles en la crainte et amour de Dieu et vous avez cela de commun avec les Ursulines. Mais parce que ce sont de grandes et riches maisons, les pauvres n'y peuvent aller et ont recours à vous » (t. 9, p. 594).

Même comparaison le 2 novembre 1655 : les élèves des Ursulines sont « de condition pour l'ordinaire »; celles que les Filles de la Charité doivent instruire « partout où elles en trouvent l'occasion » sont les pauvres; « il faut avoir la vertu des dames de Sainte-Ursule, puisque vous faites ce qu'elles font » (t. 10, p. 144).

Encore faut-il s'efforcer d'entrer spirituellement dans le Mystère du pauvre. Fréquemment, Vincent de Paul

reprend ce leit-motiv de toute son action personnelle et de ses fondations : *le pauvre, c'est Jésus-Christ* :

« Servantes des pauvres, c'est comme si l'on disait servantes de Jésus-Christ, puisqu'il regarde fait à lui-même ce qui leur est fait et que ce sont ses membres... Et qu'a-t-il fait en ce monde, sinon servir les pauvres » (Conférence, 30 mai 1647; t. 9, p. 324). — « Vous servez Jésus-Christ en la personne des pauvres. Et cela est aussi vrai que nous sommes ici. Une sœur ira dix fois le jour voir les malades, et dix fois par jour elle y trouvera Dieu... Allez voir de pauvres forçats à la chaîne, vous y trouverez Dieu; servez ces petits enfants, vous y trouvez Dieu » (Conférence, 13 février 1646; t. 9, p. 252).

Ce service préférentiel des pauvres exprime et nourrit l'amour pour Jésus-Christ, centre de l'enseignement spirituel de saint Vincent. Il faut être attentif à soutenir l'amour affectif et à exercer l'amour effectif.

« Un cœur qui aime Notre-Seigneur ne peut souffrir son absence et se doit tenir à lui par cet amour affectif, lequel produit l'amour effectif. Il faut avoir les deux. Il faut de l'amour affectif passer à l'amour effectif qui est l'exercice des œuvres de la Charité, le service des pauvres entrepris avec joie, courage, constance et amour. Ces deux sortes d'amours sont comme la vie d'une sœur de la Charité, car être Fille de la Charité, c'est aimer Notre-Seigneur tendrement et constamment : tendrement, étant bien aise quand on en parle, quand on y pense, et toute remplie de consolation quand on songe : Quoi! Mon Seigneur m'a appelée pour le servir en la personne des pauvres; oh! quel bonheur! » (Conférence, 9 février 1653; t. 9, p. 593).

L'amour pour Jésus-Christ amène normalement à l'imitation de ses états, de ses vertus, de ses « pratiques », « non seulement aux choses spirituelles, mais même aux corporelles qu'il a pratiquées sur la terre ». Imitation qui doit être soutenue et animée par la participation à son esprit :

« Elles feront tous leurs exercices, tant spirituels que corporels en esprit d'humilité, de simplicité et de charité, et en union de ceux que Notre-Seigneur Jésus-Christ a faits lorsqu'il était sur la terre... et elles sauront que ces trois vertus sont comme les trois facultés de l'âme qui doit animer tout le corps en général, et chaque membre en particulier de leur Communauté; et qu'en un mot c'est l'esprit de leur Compagnie » (*Règles Communes*, art. 4).

Au 18e siècle, l'œuvre des écoles se développe encore. En 1727 une conférence du supérieur général « Sur le soin que les Filles de la Charité doivent avoir des écoles chrétiennes qui leur sont confiées », montre que l'esprit primitif reste vivant. Cette tâche est valorisée, à l'encontre de quiconque serait tenté de mépriser ou de ne pas assez estimer « l'office des écoles et l'instruction des enfants » : « Il n'y a pas dans la communauté de fonctions plus propres à glorifier Dieu, à vous sanctifier vous-mêmes, à édifier l'Église, que l'instruction des jeunes filles... pour leur donner les premières teintures de la piété et de la vertu et de la crainte du Seigneur ». L'objectif essentiel n'est pas l'instruction profane, ni même la formation « aux pratiques de la civilité honnête et chrétienne : c'est principalement pour leur apprendre à connaître Dieu et à l'aimer, à le servir, et par ce moyen mériter la vie éternelle; c'est pour leur apprendre les dogmes de notre sainte religion, et les règles de la morale de l'Évangile... ».

Saint Vincent de Paul. Correspondance. Entretiens. Documents, éd. P. Coste, 14 vol., Paris, 1920-1925 (indication du t. et de la p.) + t. 15 Supplément (= revue *Mission et Charité*, n. 19-20, 1970). — *Sainte Louise de Marillac. Ses écrits*, Paris 1961.

DIP, t. 3, 1976, col. 1539-1548; t. 5, 1978, col. 763-768.

4° Du point de vue spirituel, Nicolas Barré, minime (1621-1686; DS, t. 1, col. 1252), mérite une mention spéciale. A Rouen en 1666, il avait constitué un premier groupe de « maîtresses des écoles charitables du saint Enfant Jésus ». En 1669, les trente premières sœurs signent un document consacrant leur entrée en communauté et dégageant l'esprit de leur institut des *Sœurs de l'Enfant Jésus* (qui ouvre en 1676 à Paris la maison de la rue Saint-Maur) :

« L'esprit de l'institut... étant d'enseigner au prochain de leur sexe les premiers éléments de la doctrine chrétienne d'une manière apostolique, dans cet esprit de désintéressement qui poussa les Apôtres d'en instruire tout le monde, il est nécessaire que toutes les personnes qui s'offriront pour y être admises... en soient bien informées et qu'elles sachent que la maison de l'institut n'est pas, comme celles des autres instituts, d'un établissement fixe permanent... L'intention du R.P. Barré... étant de les rendre si dépendantes de la sage, amoureuse et toute puissante providence de Dieu, qu'elles en relèvent uniquement, incessamment et toujours pour l'entretien et subsistance temporelle... » (éd. dans la *Positio* citée *infra* de N. Barré, Vatican, 1970, p. 55).

Ce texte exprime déjà le thème majeur de la spiritualité de Barré, l'abandon à Dieu. Si « l'institut... a pour son origine le cœur de Dieu même, lequel a aimé le monde jusqu'à ce point que de donner son Fils unique pour instruire les hommes et leur enseigner le chemin du salut » (*Statuts et reglemens*, Paris, 1685, ch. 1, n. 1), si « les écoles charitables... sont l'ouvrage de Dieu », il faut lui en abandonner la conduite : « Si les hommes y mettent la main, Dieu retirera la sienne »; mais en même temps il ne faut « rien omettre de tout le bien qu'on peut faire » (*Maximes de conduite chrétienne* recueillies par Servien de Montigny, Paris, 1694, ch. 6, n. 14, p. 214-215). L'abandon à Dieu est chez Barré inséparable du mystère du Christ : en nous il continue d'accomplir sa mission et nous unit à sa vie. Barré montre comment les maîtresses sont unies au sacrifice du Christ (*Maximes*, ch. 3, art. 1, n. 36, p. 172-173), au mystère de la croix (n. 36, p. 173-174), à sa charité pour son Père et pour les hommes (*Statuts et reglemens*, ch. 1, n. 4). S'abandonner ainsi au « bon plaisir de son Père » dans le Christ, c'est aussi mesurer l'enjeu du service apostolique : la construction du Temple spirituel : « Instruire ou tâcher de gagner des âmes à Dieu est bien plus que de lui bâtir des églises et d'embellir ses autels; car c'est préparer à sa Majesté des demeures spirituelles et des temples vivants » (*Maximes*, ch. 3, art. 1, n. 13, p. 156).

Tout en soulignant les profondeurs spirituelles de leur apostolat, Barré montre aux maîtresses leurs implications concrètes. Ses orientations pédagogiques sont réalistes : attention à chacune, effort pour sortir de soi et aller vers « les filles qui courent quelque risque » (*Mémoire instructif*, en tête des *Statuts et reglemens*, p. 1-5), importance de l'étude et de la compétence professionnelle (*Statuts et reglemens*, ch. 1, n. 6; ch. 8, n. 12); surtout il insiste sur la douceur et l'humilité :

« Il faut s'insinuer dans les âmes par douceur afin de les gagner, et jamais il ne faut agir par hauteur, mais toujours avec beaucoup d'humilité et de modestie ».

« Après s'être insinué par une douceur humble, il faut employer l'onction et la ferveur pleine de charité. On attire les

hommes plus par cette voie un peu sensible que par l'autorité et la rigueur des préceptes. Le Saint-Esprit en use ainsi lui-même pour gagner les cœurs » (*Maximes*, ch. 3, art. 1, n. 19-20, p. 159-160).

Barré offre aux sœurs un enseignement unifiant qui est d'un grand spirituel et d'un apôtre attentif aux exigences de la vocation d'enseignante, y compris les plus concrètes. Relevons quelques propos originaux et vigoureux au sujet de la tentation de fuir vers une vie contemplative :

« C'est une tentation qui ébranlera quelques-unes... de vouloir se retirer de leur emploi... sous prétexte de travailler à leur propre perfection. Il leur viendra même à l'esprit qu'il faut aimer Dieu et l'aimer parfaitement auparavant que de le faire aimer. Grand abus, grosse erreur ». — « Lorsqu'une maîtresse est tentée de se retirer... pour entrer dans une maison religieuse, qu'elle prenne garde... Elle abandonne un état plus évangélique, plus dépendant, plus pénible, plus pauvre, plus méprisé dans le monde, pour un autre plus commode, plus honorable, mais qui n'est utile que pour elle seule » (*Maximes*, ch. 3, art. 1, n. 4 et 1, p. 149-151).

Un texte des *Maximes* semble résumer l'essentiel de l'enseignement spirituel de Barré à ses sœurs « enseignantes » : « Les maîtresses charitables, pour réussir, doivent avoir trois choses : 1) Le discernement des esprits des enfants et des personnes qu'elles instruisent afin de les élever chacune selon son génie. — 2) Un grand amour pour les âmes, mais un amour spirituel et de grâce vers ces personnes qu'elles ont en charge; faisant et agissant comme les mères, lesquelles souffrent tout et s'oublient elles-mêmes pour leurs enfants et n'omettent rien de tout ce qui leur est avantageux. — 3) Un gémissement intérieur devant Dieu pour obtenir les grâces et les dons du Saint-Esprit nécessaires à elles-mêmes et aux personnes qu'elles veulent gagner et sanctifier... » (ch. 3, art. 1, n. 21, p. 160-161).

Parisiensis beatificationis... N. Barré... Positio super introductione causae..., Vatican, 1970. — Sr Pierre-Marie Toulouse, *Un maître du 17e siècle, N. Barré. L'éducation des filles...* (mémoire de maîtrise, université de Lille, 1970). — M. Sauvage, *L'abandon à Dieu selon l'esprit du P. Barré* (pro manuscripto, 1979, 42 p.).

Dans le même contexte que celui de Barré, on peut citer le chanoine *Nicolas Roland* (1642-1678) qui établit à Reims la Congrégation des Filles de l'Enfant-Jésus; celle-ci voit ses débuts animés par une sœur venue de la Congrégation de Barré; on peut même considérer Roland comme un fils spirituel de Barré (cf. *Positio* de Barré, p. 293-305 et table; G. Bernoville, *Un précurseur de S. Jean-Baptiste de la Salle, N. Roland...*, Paris, 1950; G. Rigault, *Histoire générale de l'institut des Frères des Écoles chrétiennes*, t. 1, Paris, 1937, p. 82-106; Y. Poutet, *L'influence du P. Barré dans la fondation des sœurs du Saint-Enfant-Jesus de Reims*, RHEF, t. 46, 1960, p. 18-53; DS, t. 8, col. 803).

5° Turba magna. — Nous donnons ici en complément la liste d'autres congrégations féminines qui se dévouèrent à l'éducation chrétienne, avec quelques indications bibliographiques.

Dames anglaises, fondées par Mary Ward † 1645 (DIP, t. 4, 1977, col. 1146-47; t. 5, 1978, col. 129-132). — *Filles de Notre-Dame*, fondées à Mons (Pays-Bas) en 1608 (cf. DIP, t. 3, col. 1642). — *Filles de la Croix*, Roye, 1625, par P. Guérin (DS, t. 6, col. 1106-1110) et Marie L'Huillier † 1650 (DIP, t. 5, col. 638-639). — *Filles de la Présentation de Marie*, Senlis, 1628, par Nicolas Sanguin † 1653 (DHGE, t. 17, col. 87-88). — *Sœurs de Saint-Charles*, Lyon, s'inspirant de Charles Démia † 1689 (DS, t. 3, col. 139-141). — *Filles de Sainte-Geneviève*, Paris, vers 1636 (DIP, t. 3, col. 1717-1720; cf. DS, art. *Miramion*, t. 10, col. 1286-1288).

Filles de Saint-Joseph, de la Providence, Bordeaux, 1638 et Paris, 1645, fondées par Marie Delpech de l'Estang † 1671 (DIP, t. 3, col. 1701-1703). — *Filles de Saint-Joseph*, Le Puy, vers 1650, inspirées par J.-P. Médaille † 1669 (DS, t. 10, col. 889-890); de nombreuses Congrégations diocésaines en dérivent. — *Filles de la Providence de Dieu*, compagnie séculière, Paris, 1651, par Marie Lumagne, veuve Polaillon † 1657 (DHGE, t. 17, col. 93-94).

Filles de l'Enfance, Toulouse, 1662, par Jeanne de Mondonville † 1703 (DS, t. 10, col. 1646-1648; DHGE, t. 17, col. 39-40). — *Filles de l'Instruction du Saint Enfant-Jésus*, Le Puy, vers 1667, par Anne-Marie Martel † 1673 et Louis Tronson (DIP, t. 5, col. 1019-1020). — *Sœurs de la Charité et de l'Instruction chrétienne*, Nevers, 1682, par J.-B. de Laveyne † 1719 (DS, t. 9, col. 433-434) et Charles Bolacre.

Filles de la Providence, Charleville, 1694, par Jeanne-Idelette Morel (DIP, t. 3, col. 1668-1669). — *Sœurs de la Doctrine chrétienne*, Nancy, 1700, par J.-B. Vatelot. — *Filles de la Sagesse*, Poitiers, 1703, par Louis-Marie Grignion de Montfort † 1716 (DS, t. 9, col. 1073-1081) et Marie-Louise Trichet (cf. DHGE, t. 17, col. 102-106). — *Filles du Saint-Esprit*, en Bretagne, 1706, par Jean Leuduger † 1722 (DS, t. 9, col. 731-732; cf. DHGE, t. 17, col. 106-108).

Sœurs de la Divine Providence de Saint-Jean de Bassel et les *Sœurs de la Providence* de Portieux, issues de Jean-Martin Moye († 1793; DS, t. 8, col. 844-847; voir J. Gruber, *La Congrégation de la Divine Providence de S.-Jean de Bassel*, thèse, Metz, 1976; M. Kernel, *De l'insécurité selon J.-M. Moye. Le projet de vie des Sœurs de la Providence*, Paris, 1976; G. Tavard, *L'expérience de J.-M. Moye*, coll. Bibl. de spiritualité 12, Paris, 1978. — Les *Sœurs de la Providence de Ribeauvillé*, de Louis Kremp (1749-1817; DS, t. 8, col. 1778-79). — Les *Filles de la Providence de Saint-Brieuc* et les *Frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel*, de Jean-Marie de La Mennais (1780-1820; DS, t. 9, col. 156-160).

3. **Jean-Baptiste de La Salle** et la première communauté de Frères enseignants. — L'article déjà consacré au saint fondateur (DS, t. 8, col. 802-821) expose sa vie, sa fondation, ses écrits et sa doctrine spirituelle; on a prévu (col. 817) de renvoyer ici une présentation spécifique de la vie spirituelle du Frère enseignant telle qu'il l'élabora au fil des années.

Nous utilisons ci-dessous les sigles référant aux œuvres du fondateur et présentés aux col. 807-808. — A la bibliographie, ajouter : M. Sauvage et M. Campos, *Jean-Baptiste de La Salle. Expérience et enseignements spirituels*, *Annoncer l'Évangile aux pauvres*, coll. Bibliothèque de spiritualité 11, Paris, 1977 = cité AEP; — J. Pungier, *Une spiritualité pour enseignants et éducateurs* (hors commerce, 1979, 50 p. : schéma et analyse de textes tirés de l'ouvrage précédent).

1) *Une spiritualité du « ministère »*. — L'enseignement spirituel de La Salle est axé sur le « ministère » du Frère plutôt que sur l'enseignement. L'institut a été fondé pour mettre des moyens de salut à la portée d'une jeunesse pauvre et abandonnée. La Salle invite ses disciples à contempler souvent, dans l'oraison, le Mystère salvifique de Dieu accompli en Jésus-Christ et actualisé dans l'Église. Cette contemplation implique comme un triple mouvement. Dieu est Amour, et cet amour s'en-

gage pour le salut des hommes pécheurs; en Jésus-Christ le salut de tous est accompli. En fait pourtant, de par leur situation historique, des hommes demeurent éloignés de ce salut. Il en va ainsi notamment, dans le contexte de l'époque du fondateur, de toute une catégorie de jeunes que leur condition sociale prive de toute annonce de l'Évangile. Mais Dieu « éclaire les cœurs » de ceux qu'il appelle à rejoindre ces jeunes pour « mettre à leur portée » le salut qui est en Jésus-Christ et les faire entrer dans l'Église. Cette contemplation du « Mystère » débouche sur une contemplation de l'appel, de la vocation du Frère :

« Non seulement Dieu veut que tous les hommes parviennent à la connaissance de la vérité, mais il veut que tous soient sauvés, et il ne peut le vouloir véritablement sans leur en donner des moyens, et par conséquent, sans donner aux enfants des maîtres qui contribuent, à leur égard, à l'exécution de ce dessein. C'est là, dit saint Paul, le champ que Dieu cultive et l'édifice qu'il élève, et c'est vous qu'Il a choisis pour l'aider dans cet ouvrage en annonçant à ces enfants l'évangile de son Fils et les vérités qui y sont contenues » (M 193/1).

Cette contemplation inlassablement reprise du mystère de Dieu Sauveur en cours de réalisation dans l'histoire concrète nourrit une prière, laquelle soutient et dynamise l'élan apostolique. Prière dont les deux pôles sont résumés par deux expressions familières à La Salle. *Rendez grâces à Dieu* : le ministère est un don du Père, il associe à celui du Christ, l'unique envoyé, il manifeste l'action de l'Esprit dans l'Église pour l'achèvement du Corps du Christ. — *Honorez votre ministère* : le ministère vous fait collaborateurs de Dieu, responsables pour une part de son ouvrage; il vous établit comme « ambassadeurs de Jésus-Christ », ses représentants et ses témoins à l'égard des jeunes qui vous sont confiés; il vous appelle à être dociles à l'Esprit, à agir « par le mouvement de l'Esprit », à vous donner souvent à l'Esprit de Jésus-Christ.

L'imprégnation trinitaire de l'enseignement spirituel de La Salle apparaît constamment dans ses applications à la spiritualité du ministère. C'est dans cette ligne qu'il explicite par exemple le thème de l'*imitation de Dieu* (M 201/3) ou celui du *Bon Pasteur* qui connaît ses brebis (M 33/1) ou qui va à la recherche de la brebis perdue (M 196/1), ou celui de l'*ouverture à l'Esprit* et à ses motions (M 43/3).

2) *Un ministère de la « Parole »*. — Aux yeux du fondateur, et d'ailleurs dans la réalité vécue par ses premiers disciples et demeurée centrale dans l'histoire de l'institut, les Frères sont d'abord des *catéchistes*, des ministres de la Parole de Dieu à l'égard des jeunes qui leur sont confiés. Les *Méditations pour le temps de la Retraite* appliquent au cas du Frère les grands textes pauliniens sur le ministère évangélique de la Parole. S'il écrit des œuvres pédagogiques (*Les Devoirs d'un chrétien* notamment) pour aider les Frères au plan technique dans l'exercice de ce ministère, La Salle s'attache dans d'autres écrits (EM, *Recueil* et surtout *Méditations*) à dégager les implications spirituelles.

a) *Le ministre est instrument de Dieu.* Il est une « voix » (M 3/1; 168/2). Indispensable, l'action de l'homme n'est pourtant pas adéquate pour atteindre le but du ministère. Il doit donc s'humilier, se désapproprier, consentir à une spiritualité de petitesse, de pauvreté intérieure, d'enfance (M 79/2). Dieu seul est capable de « toucher les cœurs » de ceux auxquels s'adresse son ministre (M 37/3; 157/1; 196/1). Aussi la prière doit-elle alimenter et soutenir l'action (M 95/1; 107/3; 189/3; 56/3; 37/3) : « Vous devez beaucoup vous appliquer à la prière pour réussir dans votre ministère, représentant sans cesse à Jésus-Christ les besoins de vos disciples, lui exposant les difficultés que vous avez trouvées dans leur conduite... » (M 196/1). La prière est humble demande à Dieu des grâces nécessaires pour coopérer au salut des âmes par le ministère. Elle est plus encore manifestation d'une attitude spirituelle de pauvreté, et à ce titre elle attire le secours du « Dieu des pauvres » (M 186/1). Du reste, la prière est elle-même un don de l'Esprit, car nous ne savons pas ce que nous devons demander à Dieu dans nos prières. Pour le demander comme il faut, « il est nécessaire que l'Esprit de Dieu ... nous fasse connaître ce qui nous convient et nous mette en état de l'obtenir de Dieu par nos prières » (C *Avant-propos*; cf. Clément-Marcel, *Par le mouvement de l'Esprit*, Paris, 1952, p. 87-96).

Les demandes que le Frère adresse au Seigneur dans sa prière concernent l'accomplissement de son ministère. Il doit solliciter la grâce de bien posséder les vérités qu'il enseigne (M 195/1), le sens psychologique nécessaire (M 197/3), la maîtrise de lui-même indispensable à sa relation éducative (M 204/2). L'essentiel à demander, c'est le zèle lui-même (M 119/3). En définitive, la prière du Frère doit être orientée plus vers les besoins des jeunes que vers les siens propres : en priant pour le salut de ses disciples, il s'attire les bénédictions de Dieu qui prend lui-même en charge le salut de son ministre (M 205/2).

b) *Le ministre est ambassadeur et témoin du Christ.* Les jeunes recevront plus aisément les paroles du Frère comme paroles du Christ (M 207/3), si dans son visage ils discernent quelque chose des traits du Sauveur. Le Frère est invité à suivre le Christ, à l'imiter dans son abandon au Père, sa pauvreté, son obéissance (M 24; 86; R 157; EM 80-81), à adhérer à Lui, à s'identifier progressivement à lui. L'effort spirituel et ascétique, la contemplation des mystères du Christ, la participation sacramentelle à ces mystères par l'Eucharistie notamment (M 47 à 55) l'aideront à ne pas « porter en vain les noms glorieux de chrétien et de ministre de Jésus-Christ » (M 93/3).

La branche ne peut porter de fruits qu'unie au cep; le ministre du Christ n'exerce d'action apostolique efficace qu'en demeurant uni au Christ (M 195/3; 189/1). L'obéissance religieuse prend ici une harmonie nouvelle, car l'union au Christ s'exprime et s'alimente par l'adhésion au corps visible de l'Église et à ses chefs (M 72/2). Le christocentrisme de La Salle est évident. Il ne peut être dissocié, dans l'enseignement du fondateur, de la vision du « ministère » du Frère. Finalement, ce que La Salle demande à ses Frères, c'est d'entrer de plus en plus en communion du mystère de Dieu-Amour, manifesté en Jésus-Christ : « Faites en sorte, par votre zèle, *de donner des marques sensibles que vous aimez ceux que Dieu vous a confiés*, comme Jésus-Christ a aimé son Église » (M 201/2).

c) *Se remplir de l'Esprit de Dieu.* C'est l'Esprit qui est l'agent de la sanctification du ministre et qui le rend apte à coopérer à la sanctification des autres (M 43/3). Pour n'agir que par le mouvement de l'Esprit à l'instar des hommes de Dieu (M 3/2), le Frère doit renoncer à l'esprit propre et pour cela, « se donner souvent à l'Esprit de Notre-Seigneur, afin de n'agir que par lui » (M 195/2; 79/1). La place capitale que La Salle reconnaît à l'Esprit saint dans la vie de l'Église

et dans la vie spirituelle des Frères, est indissociable des perspectives qu'il donne à leur ministère (Clément-Marcel, *Par le mouvement de l'Esprit*, cité *supra*, p. 197-235; R. Laube, *Pentecostal spirituality*, New York, 1970, p. 101-224).

d) « *Manger la Parole de Dieu* ». Ce n'est pas un homme qui peut sauver, ni les discours de la sagesse humaine (M 3/1; 159/1). Ce que dit le ministre doit venir de Dieu. Il lui faut donc travailler à se remplir de la Parole de Dieu, c'est-à-dire de Dieu lui-même (M 100/2; 80/2). Exigence de méditation assidue et d'étude de l'Écriture : « Ce sont les livres divins que doivent manger et dont doivent se remplir les véritables serviteurs de Dieu, pour en communiquer et développer les secrets à ceux qu'ils sont obligés d'instruire et de former au Christianisme de la part de Dieu » (M. 170/1; 159/1).

La règle de la lecture quotidienne de l'Écriture, qui se situe dans la grande tradition monastique de la *Lectio divina*, n'est pas accomplie par le seul exercice matériel. Ce que vise le fondateur, des textes fort nombreux en témoignent, c'est la fréquentation savoureuse, en vue d'une « assimilation » au sens fort : devenir semblable à Celui qui est la Parole substantielle de Dieu; ce qu'il faut rechercher, c'est une sorte de connaturalisation au message vivant qu'il s'agit de transmettre, une communion de plus en plus intime et universelle au dessein de Dieu révélé dans l'Écriture, à la volonté du Dieu de Jésus-Christ qui veut sauver tous les hommes (cf. L. Varela, *Biblia y espiritualidad...*, Tejares-Salamanque, 1966, p. 235-242; AEP, p. 98-111).

e) « *Par l'oraison, l'Esprit viendra en vous* ». L'insistance lasallienne sur l'oraison est liée à cette priorité du ministère catéchétique du Frère. En montant chaque jour à Dieu par l'oraison, le Frère peut apprendre de Lui « tout ce qu'il doit enseigner » aux jeunes (M 198/1); c'est par l'oraison « que le Saint-Esprit viendra en vous et vous apprendra, comme Jésus-Christ le promet à ses Apôtres, toutes les vérités de la religion et les maximes du christianisme » (M 191/2). L'oraison aide à vivre familièrement dans la compagnie de Jésus-Christ, comme les douze Apôtres (M 78/2).

Dans l'oraison, le Frère contemple les « Mystères » qu'il doit enseigner; dans l'oraison, il savoure l'Écriture qu'il lui faut annoncer (R 16-18; EM 59, 95, 110, etc.; cf. L. Varela, *op. cit.*, p. 254-258). Dans l'oraison, il sollicite de Dieu l'intelligence profonde des vérités qu'il doit présenter (M 145/2), car seul l'Esprit de Dieu fait pénétrer dans les mystères de Dieu (M 189/1); seule l'oraison assurera à ses paroles « l'onction » pénétrante nécessaire pour « toucher les cœurs » (M 129/2; 126/3; 148/2; 43/3; 159/2).

3) *Pour qu'ils aient la vie.* — Le ministère catéchétique du Frère est ordonné en dernière analyse non pas à la seule connaissance des vérités chrétiennes, mais à la vie selon les maximes évangéliques, à la vie selon l'Esprit. La Salle revient fréquemment sur l'inutilité d'un « savoir » que démentirait l'existence. Le Frère doit s'efforcer d'apprendre aux jeunes à « bien vivre », ce qui inclut la formation à la prière et à la vie liturgique, l'éducation morale soucieuse d'atteindre tous les secteurs de l'existence réelle des jeunes : éducation selon l'Évangile, travaillant à « les élever dans l'esprit du christianisme, qui leur donne la sagesse de Dieu que nul des princes de ce monde n'a connue, et qui est fort opposée à l'esprit et à la sagesse du monde, de laquelle on doit leur inspirer beaucoup d'horreur, parce qu'elle sert de couverture au péché » (M 194/2; cf. *Catéchèse...*, 683-707; AEP, p. 291-308).

Dans la logique de cette orientation vitale du ministère de la Parole, La Salle demande à ses Frères que leurs « actions soient une vive expression de ce qui est exprimé dans l'évangile » : la redondance est significative. L'évangile n'est efficacement proclamé que dans la mesure où il apparaît comme une réalité « en acte ». Comme le Christ qui « a commencé à faire avant que d'enseigner » (M 69/1; 202/3), le ministre de la Parole est appelé par son ministère même à devenir en quelque sorte « évangile vivant » à l'égard de ceux que Dieu lui confie. Le fondateur évoque souvent l'importance du « Bon exemple » (M 91/3; 39/2; 100/1; 194/3). Mais sa pensée va plus loin et plus profond : il ne réfère pas tant le jeune au Frère comme à un modèle, mais il réfère l'un et l'autre au Mystère dont l'action salvifique est présente au cœur du monde. Le comportement du ministre de la Parole témoigne visiblement de la réalité invisible qu'il annonce.

Ainsi pour La Salle la pauvreté et le détachement sont proclamation vécue de la foi qui s'abandonne à la Providence (M 67/2; 134/1). De même la charité, la bonté, la patience du maître annoncent à leur manière aux jeunes qui en bénéficient la Bonne Nouvelle, la force transformatrice de l'Évangile (M 132/1; 153/2; 155/2; 206/3...). Et surtout, l'amour manifesté aux jeunes par le Frère devient pour eux comme le Sacrement visible de l'Amour invisible de Dieu à leur égard (cf. AEP, p. 332-340).

Un tel comportement ne peut jaillir que d'une relation vivante à Dieu, relation que La Salle appelle « piété ». Le témoignage essentiel que le Frère doit apporter à ses disciples est celui de la présence aimante de Dieu au plus intime de la vie des hommes. Relation vécue, qui est d'abord l'accueil d'un don prévenant et qui manifeste la force et l'efficacité de la Parole de Dieu (M 195/1; 207/3; 167/1; 180/2; cf. AEP, p. 111-116).

4) « *Ce sont les pauvres que vous avez à enseigner* » (M 153/3). — L'institut des Frères des Écoles chrétiennes a été établi pour l'éducation chrétienne des enfants des artisans et des pauvres. Il s'agissait de rendre l'école accessible à cette catégorie sociale défavorisée. Pour y parvenir, La Salle défendit avec acharnement la gratuité scolaire et il en fit une règle essentielle de l'Institut. Dans ses écrits il revient souvent sur ce fait, moins comme un impératif que comme une constatation : « Vous êtes tous les jours avec les pauvres » (M 166/2; 189/1; 143/2; 133/3). Si les Frères se sont mis ainsi à leur service, c'est que, en raison précisément de leur situation sociale défavorisée, ces enfants sont éloignés des sources du message évangélique. La fondation d'écoles gratuites a pour but de « mettre à leur portée » les « moyens de salut » dont ils sont dépourvus.

Le ministère des Frères les voue au service évangélique des pauvres. La Salle les invite fréquemment à vivre « spirituellement » cette mission. Il les convie ainsi à *reconnaître l'Esprit à l'œuvre dans l'Église pour le salut des pauvres* : dans toute l'histoire du Peuple de Dieu, l'Esprit suscite des saints pour servir les pauvres; la naissance de l'Institut des Frères est à comprendre dans la ligne de cette constante évangélique; et La Salle souligne aussi le lien entre cette mise au service des pauvres et le renoncement à tous les biens pour suivre Jésus-Christ, lequel a vécu en pauvre de Dieu, a manifesté sa préférence pour les pauvres et proclamé la béatitude de la pauvreté (M 202/2; cf. AEP, p. 309-321). La Salle invite ses disciples à vivre

eux aussi les exigences évangéliques du service des pauvres : il leur demande de préférer, honorer, aimer les pauvres, parce qu'il faut « rendre honneur à Jésus-Christ en leurs personnes » (M 133/3; 80/3; 150/1). Il les invite aussi à vivre de plus en plus « dans la conformité avec les pauvres et avec Jésus-Christ » : « Vous ne les attirerez à Dieu qu'autant que vous aurez de conformité avec eux et avec Jésus naissant », écrit-il par exemple dans la méditation de Noël (M 86/3).

5) *La fin de cet Institut est de donner une éducation chrétienne aux enfants, et c'est pour ce sujet qu'on y tient les écoles.* — Le ministère de la parole est exercé par les Frères au sein d'une école tout entière conçue par La Salle comme éducatrice des enfants dans la foi vivante. C'est toute son activité que le Frère doit vivre « spirituellement » : l'enseignement spirituel du fondateur porte dans une certaine mesure sur la fonction d'enseignant du Frère. Mais beaucoup plus fondamentalement sur son rôle d'éducateur, sa mission de pasteur.

L'enseignement profane donné par les Frères dans les petites écoles gratuites qu'ils dirigent reste fort rudimentaire : il s'agit d'apprendre à lire, à écrire, à calculer. Cependant La Salle reconnaît à cette tâche toute sa valeur : car l'école tend à préparer les enfants à leur vie professionnelle; elle les dispose à « se mettre en état d'être employés au travail lorsque leurs parents les y voudront appliquer » (M 194/1). Aussi La Salle et ses disciples sont-ils rapidement amenés à introduire dans le contenu et les méthodes d'enseignement des transformations importantes et difficiles pour l'époque. Des combats s'ensuivent — comme pour la gratuité — et le réalisme de l'enseignement lasallien sur les *persécutions* se comprend mieux à partir de l'histoire difficile de ces luttes provoquées souvent par des intérêts corporatifs bornés et égoïstes (AEP, p. 196-199, 257-261). Par ailleurs l'insistance lasallienne sur ce qu'on ose à peine appeler ici une spiritualité d'enseignant tend surtout à souligner que la compétence professionnelle, l'exigence technique, deviennent pour le Frère un souci d'ordre spirituel : des examens de conscience proposés par le Fondateur à ses disciples les invitent à s'interroger sur le sérieux avec lequel ils traitent les disciplines profanes qui sont pour eux « d'étroite obligation » (M 206/1; 91/3; 92/3).

La Salle insiste davantage sur le rôle éducatif et pastoral du Frère : la fin de l'Institut est de donner une *éducation* chrétienne aux enfants « et c'est pour ce sujet qu'on y tient les écoles ». Dans ses *Méditations*, le fondateur revient souvent sur les exigences qui en découlent pour l'éducateur : exigences pédagogiques qu'il faut assumer et vivre spirituellement. Il faut « s'accommoder à la portée des jeunes » (M 198/1; 197/1-2; 204/1; 33), tenir compte de leur état et de leur âge (M 91/3), traiter chacun selon son tempérament et ses dispositions (M 33/2; 64/2). Il faut donc les connaître individuellement et « discerner la manière dont on doit se conduire à leur égard », de même que le Bon Pasteur connaît ses brebis; cette adaptation à chacun « dépend de la connaissance et du discernement des esprits; c'est ce que vous devez souvent et instamment demander à Dieu comme une des qualités qui vous est des plus nécessaires pour la conduite de ceux dont vous êtes chargés » (M 33/3).

D'autre part, si les déficiences du maître peuvent contribuer à éloigner les enfants du Dieu qu'il est censé représenter et annoncer, sa bonté, l'affection et la tendresse même qu'il leur manifestera l'aideront à « gagner les cœurs » de ces jeunes et à les disposer à accueillir l'Évangile (M 115/3; 207/3; 114/1).

Le ministère éducatif et pastoral est aussi le terrain d'exercice de nombreuses vertus : le désintéressement (M 134/1; 108/2; 153/2; 92/3), la régularité (L 98; M 92/3), l'obéissance (M 7/1; 57/2; L 52), l'humilité (M 196/3; 86/3; 3/1; 113/2), la patience (M 155/2; 206/3; L 98; 34) et surtout la bonté (M 65/2; C.E. 40, 144; M 101/3; 134/2; 139/2).

L'enquête historique devrait être prolongée *au 19e siècle;* nous nous bornons ici à signaler, parmi la multitude des fondations, quelques-unes de celles dont les fondateurs ont fait l'objet d'un article dans le DS :

Les *Frères du Sacré-Cœur*, d'André Coindre (1787-1826; DIP, t. 2, 1975, col. 1209-1212). — La *Société de Marie*, ou *Marianistes*, de Guillaume-Joseph Chaminade (1761-1850; DS, t. 2, col. 454-459; DIP, t. 2, col. 857-861). — Les *Petits-Frères de Marie*, de Marcellin Champagnat (1789-1840; DS, t. 2, col. 459-461; DIP, t. 2, col. 861-864). — La *Société de Marie*, ou *Maristes*, de Jean-Claude Colin (1790-1875; DS, t. 2, col. 1078-1085; DIP, t. 2, col. 1217-1219; cf. ses *Entretiens spirituels*, Rome, 1975).

Le *Tiers-Ordre enseignant de Saint-Dominique*, fondé en 1852 par Lacordaire; transformé en 1923 en Congrégation (DS, t. 5, col. 1479-1480; t. 9, col. 42-48; DIP, t. 2, col. 1573-1574). — La *Congrégation de Sainte-Croix*, avec ses branches masculine et féminine, de Basile-Antoine Moreau (1799-1873; DS, t. 10, col. 1728-1731). — Les *Salésiens*, de Jean Bosco (1815-1888; DS, t. 8, col. 291-303; P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vol., Zurich, 1968-1969), et les *Filles de Marie-Auxiliatrice* ou *Salésiennes*, de Maria Domenica Mazzarello († 1881; DIP, t. 5, 1978, col. 949-951).

Les *Frères de la Doctrine chrétienne de Matzenheim*, d'Eugène Mertiaen (1823-1890; DS, t. 10, col. 1059-1060). — Les *Augustins de l'Assomption*, d'Emmanuel d'Alzon (1810-1880; DS, t. 1, col. 411-421; cf. *Aspects de pédagogie chrétienne*, dans *Cahiers d'Alzon*, n. 5, Paris, 1963), et la *Congrégation Notre-Dame de l'Assomption*, de Marie-Eugénie Milleret (1817-1898; DS, t. 10, col. 555-557). — Etc.

La *bibliographie* sur la spiritualité de l'enseignant est pauvre; on a donné les principales sources en cours d'article. Par contre, la bibliographie générale sur l'éducation, l'éducation chrétienne, les congrégations religieuses qui s'y vouent en tout ou en partie, est considérable. Nous retenons quelques jalons : P. Hélyot, *Histoire des Ordres monastiques, religieux...*, 8 vol., Paris, 1714-1719 et rééd. — E. Allain, *L'Église et l'enseignement populaire sous l'Ancien Régime*, Paris, 1901 (ch. 11 Les Congrégations enseignantes). — M. Escobar, *Ordini e Congregazioni religiose*, 2 vol., Rome-Turin, 1951-1953. — P. Zind, *Les nouvelles Congrégations de Frères Enseignants en France de 1800 à 1830*, Saint-Genis-Laval, 1969. — Ch. Molette, *Guide des sources de l'histoire des Congrégations féminines françaises de vie active*, Paris, 1974. — Les publications du « Groupe de recherches historiques et archivistiques des Congrégations féminines » (Paris). — *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, éd. par P. Braido, 2 vol., Rome, 1981. — *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, sous la direction de L.-H. Parias, 4 vol., Paris, 1981 svv (voir le t. 2 : *De Gutenberg aux Lumières*, par Fr. Lebrun, M. Venard et J. Quéniart, 1981). — *Les religieuses enseignantes, 16e-20e siècles*, Presses Universitaires d'Angers, 1981. — Voir aussi les dictionnaires : DHGE, DIP, etc.

Conclusion. — Au regard de l'histoire des Ordres et des Congrégations enseignants, le survol que nous avons présenté de la spiritualité qu'ils ont vécue, et cela seulement en Italie et en France à des périodes qui furent, il est vrai, importantes, ne prétend nullement être une synthèse. Celle-ci semble être d'ailleurs hors du possible, étant donné le nombre foisonnant des Congrégations, la variété des implantations à travers le temps et l'espace dans des cultures diffé-

rentes, etc. Les conditions de la vie spirituelle des religieux qui se sont voués à l'éducation de la jeunesse ont beaucoup varié en fonction de la conjoncture historique. On a seulement tenté de dégager quelques lignes de force à partir des Congrégations étudiées, dont on peut penser qu'elles sont asssez constantes.

De nos jours, à la suite du concile de Vatican II. Ordres et Congrégations ont été amenés à redéfinir leur mission et leur spécificité dans une attention plus résolue aux besoins des populations, aux soucis de l'Église, et cela dans le respect de l'intention de leurs fondateurs. Retour aux sources et souci spirituel d'authenticité évangélique ont souvent convergé pour susciter des recherches, mais ces efforts sont encore trop récents et souvent trop intérieurs aux Congrégations pour qu'on puisse en dégager, pour notre temps, une synthèse.

Notons qu'en France, dès avant Vatican II, se sont organisées l'*Union des Religieuses enseignantes* (U.R.E., 1947) et l'*Union des Frères enseignants* (U.F.E., 1949). Le *Compte-rendu des Journées nationales d'études* qu'elles ont tenues ont été édités; on y trouve quelques articles sur la spiritualité de l'enseignant (vg. P. Motte, *La vocation religieuse enseignante*, U.R.E., 1948, p. 8-13; J. Daniélou, *L'esprit missionnaire*, U.R.E., 1951, p. 67-71; M. Sauvage, *Le Frère-Enseignant, homme de la terre et homme du ciel*, dans *Orientations*, n. spécial sur le congrès U.F.E. de 1962, p. 221-267); mais la plupart des communications est orientée vers les problèmes de l'éducation des jeunes.

La question de la signification actuelle des Ordres d'enseignants a été posée dès 1965 par J.-M.-R. Tillard (*Faut-il encore des frères enseignants?*, dans *La vie des communautés religieuses*, Montréal, t. 23, 1965, p. 226-239).

On peut consulter, de F. de Dainville, *Livre d'Heures du maître* (Paris, 1956), recueil de « prières du maître pour ses élèves », « du maître avec ses élèves », « du maître pour soi-même », tirées des textes spirituels et liturgiques de la tradition chrétienne.

Pour la partie qu'il a été possible de traiter, cet article utilise les réponses à une enquête faite auprès des diverses Congrégations enseignantes.

Michel SAUVAGE.

ORDRES HOSPITALIERS. Voir art. HOSPITALIERS, DS, t. 7, col. 784-808; DIP, t. 6, 1980, col. 942-1014.

ORDRES MILITAIRES. Voir DS, t. 7, col. 790-792 (sur l'origine hospitalière des ordres de Saint-Jean de Jérusalem, de Saint-Lazare et de Sainte-Marie des Teutoniques); DIP, t. 5, 1978, col. 1287-1319; Dicc. de España, t. 3, 1973, p. 1811-1830 (sur les ordres militaires répandus en Espagne).

ORDRES RELIGIEUX : sont habituellement traités dans le DS avec leur fondateur ou sous leur dénomination propre; voir aussi art. *Monachisme*.

ORÉ DÍAZ (LOUIS-JÉRÔME), frère mineur, évêque, 1554-1630. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*.

1. VIE. — Luis Jerónimo Oré Díaz naquit à Guamanga, à présent Ayacucho (Pérou), en 1554 d'une riche et illustre famille. Il entra chez les franciscains observants dans la province péruvienne des Douze-Apôtres; trois de ses frères, Pedro, Antonio et Dionisio, furent eux aussi franciscains. Un autre de ses frères se fit prêtre séculier; cinq de ses sœurs devinrent clarisses dans le monastère fondé par leurs parents à Guamanga (Santa Clara). Ordonné prêtre à Lima (1582), Oré y enseigna aussitôt la théologie. De 1584 à 1598 il missionna dans la région de Collaguas et y fut curé, comme il le fut aussi à Santiago de Coparaque et des indiens de Lima; il missionna en outre à Arequipa, La Paz, las Charcas, Cuzco, Trujillo, Guanaco, et exerça les fonctions de vicaire conventuel à Lima (1598), de gardien à Potosí et Jauja, de ministre provincial à Lima.

De 1599 à 1605 il séjourna en Espagne comme commissaire et visiteur provincial. En 1606 il se rendit en Italie (Alexandrie et Rome), puis en 1612 regagna l'Espagne et y fut vice-commissaire général des Indes. Retourné en Amérique, comme commissaire de la province de Santa Helena (Cuba, Floride et Géorgie), qui ne comptait alors que 24 religieux, il l'organisa et transféra le noviciat de San Agustín à la Havane. Il se rendit encore en Floride en 1616 comme visiteur général, délégué aussi de l'évêque de Cuba, et convoqua le premier chapitre provincial au couvent de Guadalquini. Il retourna une seconde fois en Espagne (1617) et Philippe III le présenta (1620) à Paul V pour le nouveau diocèse de La Impérial, avec comme siège Concepción (Chili), vacant depuis 14 ans. Nommé le 16 août 1620 et consacré à Lima en 1621, il prit possession en 1622 de son diocèse. Il mourut le 30 mars 1630, âgé de 75 ans, et fut enseveli en la cathédrale de Concepción.

Religieux exemplaire, tenu pour saint, pieux, humble, mortifié — il allait à pieds et déchaussé —, doux en corrigeant, prompt à pardonner, pauvre et détaché, de surcroît excellent théologien, Oré était un linguiste éminent et un musicien (à l'exemple de saint Francisco Solano, il utilise ce talent pour l'évangélisation). Travailleur, missionnaire infatigable, doué pour la prédication, il était très estimé des indiens du Pérou, du Chili, de Tucumán et du Brésil, il suscita parmi eux des milliers de conversions et de grands fruits spirituels. Il fut conseiller du roi Philippe IV pour les affaires des Indes. Comme écrivain, il rédigea des ouvrages pour l'éducation et l'instruction des indiens et il établit des écoles. A trois reprises il fit la visite pastorale de son diocèse, allant jusqu'aux îles Chiloé; il fonda un séminaire diocésain, convoqua un synode; il fut accusé d'imprudence auprès du roi pour certaines irrégularités dans l'administration des sacrements. Il fit don de sa bibliothèque au couvent franciscain de Concepción.

2. ÉCRITS. — *Símbolo católico indiano* (2 vol., Lima, 1598) : explication des mystères de la foi d'après les symboles des Apôtres, de Nicée et de saint Athanase, en langues indienne, castillane et latine; y sont adjointes une vie du Christ versifiée, que l'on peut chanter en langue quechua, et les hymnes du bréviaire.

Descripción del Nuevo Orbe (Lima, 1598) : c'est une partie du *Símbolo*, où sont décrites les choses et les personnes d'Amérique. — *Orden de enseñar la doctrina cristiana* (Lima, 1598; Madrid, 1698) : autre partie du *Símbolo*, c'est un catéchisme en quechua et aymara avec un exposé pour la confession, une catéchèse sur l'eucharistie, une série de chants pour chaque jour de la semaine et une description de la méthode qu'emploient les franciscains pour évangéliser le Pérou.

Tractatus de indulgentiis (Alexandrie, 1606), rédigé en espagnol (1605), puis traduit en latin à Rome. — *Sermonario de las dominicas y fiestas del año en las dos lenguas quechua y aymara* : l'ouvrage non imprimé a disparu.

Rituale seu Manuale peruanum et forma brevis administrandi apud indios sacrosancta sacramenta (Naples, 1607), œuvre unique en son genre et indispensable au clergé d'alors : c'est un manuel avec formules brèves

pour administrer les sacrements (sauf la confirmation et l'ordre). La partie rituelle ne se trouve qu'en quechua et aymara; les oraisons sont en six langues; la partie réservée au catéchisme (p. 385-418) est un résumé de la doctrine chrétienne en 8 langues : latin, castillan, quechua, aymara, paquina, mochica, guaraní et brésilien. C'est l'ouvrage le plus important de l'auteur, le document le plus précieux qui existe sur les langues sud-américaines.

Relación de la vida y milagros del V.P.F. Francisco Solano de Granada (Madrid, 1614) : c'est pour une part un témoignage direct sur le saint. — *Memorial* ou lettre au roi Philippe III, écrite du Pérou en 1617 et demandant à la Cour l'envoi aux Indes de plus de missionnaires. — *Relación de los mártires franciscanos que ha habido en la Florida* (España, 1618; Madrid, 1931 et 1933; New York, 1936) : sur la base de témoignages directs — ceux d'autres franciscains et de lui-même — il décrit le martyre de douze jésuites (1517) et cinq franciscains (1597). Cette œuvre est une relation importante, mais de valeur inégale : la première partie, qui se rapporte à la conquête de la Floride (jusqu'à 1565) contient nombre d'erreurs historiques; la seconde partie est meilleure (1565-1616); on a parfois dit, à tort, qu'Oré rapportait ces événements uniquement par ouï-dire.

Corona de la Santísima Virgen María (Madrid, 1619) : l'écrit a disparu; il contenait 80 méditations sur la foi (73 sur l'*Ave Maria* et 7 sur le *Pater*). — *Arte y vocabulario*, en quechua et aymara; disparu. — Enfin la traduction en quechua du catéchisme du 3e concile de Lima, 1601.

Oré Díaz présente dans ses ouvrages une saine doctrine de base.

Wadding-Chiappini, *Annales Minorum*, t. 23, p. 217, 327; t. 24, p. 221; t. 25, p. 337, 395; t. 37, p. 63. — Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, p. 189. — F. Hüber, *Menologium*, Munich, 1688, col. 2301. — Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 289. — M. Civezza, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 127, n. 160; p. 437, n. 473.

S. Eiján, *Franciscanismo Iberoamericano*, Madrid, 1927, p. 461. — M. Geiger, *The Franciscan Conquest of Florida*, Washington, 1936, p. 239-240. — G. Arcila Robledo, *La Orden Franciscana en América meridional*, Rome, 1948, p. 149. — A. Tibesar, *Franciscan Beginnings in Colonial Perú*, Washington, 1953, p. 77-78, 111. — D. de Córdoba y Salinas, *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, Washington, 1957, p. 342, 346-349, 1015-1016, 1021, 1025, 1106-1107.

L. Olivares, *La Provincia franciscana de Chile de 1553 a 1700*, Santiago de Chile, 1961, p. 177, 229, 233-242. — J. Torrubia, *Crónica de la provincia de Santa Cruz de la Española y Caracas*, Caracas, 1972, p. 749, 764. — L. Gómez Canedo, *La Provincia franciscana de Santa Cruz de Caracas*, t. 1, Caracas, 1974, p. 63-64, 206; t. 2, p. 73-76.

Antonianum, t. 13, 1938, p. 228-230. — *Archivo Ibero Americano*, t. 1, 1914, p. 55-63; t. 36, 1933, p. 596-597; nouvelle série, t. 1, 1941, p. 331-332; t. 2, 1942, p. 418, 440; t. 29, 1969, p. 202; t. 30, 1970, p. 513-515. — *Bibliotheca Missionum*, t. 2, 1924, p. 394-396, n. 1423. — *Erudición Ibero-Ultramarina*, t. 1, Madrid, 1930, p. 230-251, 359-376, 514-532; t. 2, 1931, p. 87-106, 396-431; t. 3, 1932, p. 339-344, 604-617. — *Franciscan Studies*, t. 5, 1926, p. 88; t. 18, 1936, p. IX-XVIII, 104, 125; t. 25, 1940, p. 82. — NCE, t. 10, 1967, p. 734-735. — DS, t. 4, col. 1201; t. 10, col. 1139, 1143.

Mariano Acebal Luján.

ORENS (Orientius; saint), évêque d'Auch, 1re moitié 5e siècle. — Bien qu'il soit impossible d'en fournir une preuve indiscutable, nous admettrons, comme la plupart des historiens (en dernier lieu P. Courcelle, É. Griffe), l'identité entre l'auteur du poème didactique qui se nomme Orientius dans l'avant-dernier vers (II, 417) et l'évêque d'Auch qui fait l'objet de plusieurs *Vitae*. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. Vie. — La première *Vita Orientii* (BHL, n. 6344; AS mai, t. 1, Anvers, 1680, p. 61c-62d) mérite crédit (cf. P. Courcelle, *Histoire littéraire...*, p. 98, n. 6; p. 145-146); elle semble composée dans la première moitié du 6e siècle, peut-être même avant la fin de la domination wisigothique en 517 (cf. É. Griffe, *La Gaule chrétienne...*, t. 2, p. 32, n. 1). Alors qu'une *Vita* postérieure (BHL, n. 6348, AS, p. 62-63) en fait un espagnol originaire d'Huesca, et fils d'un autre Orientius, la première ne dit rien de son origine. Sobre en détails merveilleux, cette *Vita* dit essentiellement qu'Orens, « après s'être dépouillé des souillures de la lubricité mondaine » (c'est-à-dire après une conversion), devint évêque d'Auch, se montra « très instruit des dogmes de l'Église » et « corrigea le peuple qui lui était confié par un saint enseignement » (mots qui s'appliqueraient bien au poème didactique). Apprécié par le roi des Goths Théodoric 1er, il intervint sans succès pour écarter une attaque de la ville de Toulouse par le général romain Victorius, attaque qui se solda par un échec retentissant. Cet événement, connu par d'autres sources, se situe en 439. C'est la seule date sûre dans la vie d'Orens; on ignore celle de sa naissance (sans doute autour de 370-375); il mourut sûrement avant 474, date d'une *lettre* de Sidoine Apollinaire (VII, 6), qui nomme Auch parmi les diocèses vacants à la suite des tracasseries du roi Euric (466-484). Orens est en tout cas le premier évêque connu de ce diocèse, dans la province de Novempopulanie, dont le siège primatial était alors à Éauze (Elusa).

Son nom ne figure pas dans les conciles gaulois de l'époque, mais ceux-ci ne concernent pas la partie occidentale de la Gaule du sud. Orens n'est pas davantage mentionné dans le *De viris illustribus* de Gennade; par contre Grégoire de Tours † 594 annonce un chapitre sur lui (le 106e) dans le prologue du *De Gloria confessorum*, mais le contenu de ce chapitre ne figure pas dans les mss (cf. MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 2, Hanovre, 1885, p. 747 et 816 n. 1).

2. Œuvres. — 1° Le Poème en deux livres (309 et 209 distiques) ne comporte pas de titre; Sigebert de Gembloux (début 12e s.) lui a donné celui de *Commonitorium* (*De viris illustribus* 34, PL 160, 555a), qui convient assez bien. Après une prière au Christ pour qu'il guide sa plume, l'auteur enseigne à l'homme à la fois sa dignité, car Dieu lui a soumis tout l'univers, et sa dépendance, car tout appartient à Dieu : « Omnia sunt eius, cuius nos esse fatemur. Nil proprium est nobis : ipse habet, ipse dedit » (I, 71-72). Le commandement que Dieu donne à l'homme est de l'aimer (I, 170 : « Sufficit ut dominum seruus amatus ames ») et d'aimer son prochain comme lui-même (I, 173 : « proximus ut tibi sit sic, uelut ipse tibi es »); la règle d'or de l'action humaine sera donc celle de l'Évangile (*Mt.* 7, 12; *Luc* 6, 31) : « Ne facias aliis quidquid fieri tibi non uis; Idque aliis facias quod tibi uis fieri » (I, 197-198). Orens recommande donc les œuvres de miséricorde, en s'appuyant sur la parole du Christ qui reconnaît comme fait à lui-même tout ce qu'on fait à autrui (I, 575-583). Après ces fondements tout évangéliques, le poème prend une allure plus moralisante et met en garde contre la luxure, l'envie, l'avarice (fin livre I),

la vaine gloire, le mensonge, la gourmandise et surtout l'ébriété (II, 13-84).

L'auteur a bien conscience de prescrire des choses difficiles (II, 85-90). Mais la peine à supporter compte peu au regard de la récompense promise; d'ailleurs, l'homme se met en frais pour de simples récompenses mondaines, que la caducité de la vie humaine rend pourtant bien précaires (II, 95-164). C'est alors qu'Orens trace un terrible tableau des destructions et des infamies de l'invasion barbare (qu'il semble présenter comme récente), tableau dont les traits sont confirmés par d'autres documents contemporains, et qui se termine et se résume en ce vers souvent cité (II, 184) : « Uno fumauit Gallia tota rogo » : « la Gaule entière a fumé dans un seul incendie » (trad. franç. du passage dans P. Courcelle, *Histoire littéraire*, p. 99; texte latin, p. 356 et photographie du ms, f. 7r, planche 19 hors texte). L'ouvrage s'achève sur une invitation à professer la foi en la Trinité : « Ut Christum credas de Patre cumque Patre, Spiritus et Sanctus nullo discrimine iunctus Unum consumment nomina trina Deum » (II, 404-406; formulation nettement anti-arienne) et sur un appel à la prière pour « Orientius qui surpasse tous les pécheurs » (II, 417).

L'ouvrage se situerait bien autour de l'année 410 (l'invasion a commencé en 407); il n'est pas sûr qu'Orens fût déjà évêque à cette époque, ce qui expliquerait qu'il ne se désigne pas comme tel, et qu'il s'adresse à une seule personne (*tibi*) plutôt qu'à une assemblée de fidèles. Il écrivait non pas à « un âge avancé » (comme le dit U. Moricca, *Storia...*, t. 3, 1, p. 59) mais « decurso primaeuae flore iuuentae » (II, 231), c'est-à-dire entre 30 et 40 ans.

Y a-t-il des traces de pélagianisme ou de semi-pélagianisme dans ce poème, comme le voudrait G. de Plinval (*Pélage, sa vie, ses écrits*, Lausanne, 1943, p. 240)? Les parallèles allégués (I, 191-201 et *Lettre à Célantia* 15; II, 85-142 et *Lettre à Démétriade* 28) ne sont nullement probants : le premier développe la « règle d'or » évangélique, comme on peut l'attendre de tous les moralistes chrétiens; le second parle sans doute de ce que peut réaliser un chrétien courageux, mais Orens fait par ailleurs une large place à la prière et attend tout de l'aide du Christ : « Car si toi, ô Christ, tu ne donnes et la parole et le sens, Si tu ne diriges les efforts de l'homme, Tous gardent leurs bouches muettes et stupides, Et même ce qu'ils peuvent faire, ils ne le pourront » (I, 39-42).

Il n'existe qu'un seul ms de l'ouvrage, le *Turonensis*, ainsi appelé parce qu'il se trouvait originellement chez les jésuites du Collège Saint-Martin de Tours; il fut déjà utilisé par E. Martène (*Veterum scriptorum et monumentorum collectio nova*, t. 1, Rouen, 1700, p. 1-37); après diverses aventures, ce ms est actuellement à la B.N. de Paris (nouv. acquisitions, latin, 457). Un autre ms provenant de l'abbaye d'Anchin (*Acquicintensis*) est aujourd'hui perdu; il ne contenait que le premier livre et fut publié (fidèlement, dit l'éditeur) par le jésuite Martin Del Rio (cf. DS, t. 3, col. 131-132), Anvers, 1600 (exemplaire à la Bibliothèque des jésuites de Chantilly; petit in-12° de 46 p.).

Le *Turonensis* est d'une lecture malaisée, à cause d'abréviations peu usuelles et des fautes évidentes du copiste. Aussi les éditions diverses qui en ont été publiées ont-elles fait l'objet de nombreuses critiques, ou mieux de corrections proposées. Parmi les éditeurs récents (PL 61, 973-1005 reprend une éd. défectueuse d'A. Gallandi), signalons Robinson Ellis (CSEL 16, 1888, p. 191-261); L. Bellanger (Paris, 1903, avec trad. franç.); M. D. Tobin (coll. Patristic Studies, Washington, 1945, avec trad. angl.), enfin C. A. Rapisarda, en deux volumes complémentaires (*Commonitorium. Carmina Orientio tributa*, Catane, 1958; *Carme esortativo*, texte, introd. et trad. ital., Catane, 1960; nouv. éd. revue en 1970).

Le texte reste incertain dans un grand nombre de cas; il est cependant suffisamment établi pour qu'on puisse lire l'ouvrage avec intérêt : la doctrine est ferme, et l'auteur sait frapper des vers très expressifs.

2° Le *Turonensis* ajoute au Poème didactique six pièces, qu'il attribue également à Orientius, mais dont l'authenticité est discutée : 1) 7 hexamètres *De nativitate Domini*; 2) cinq distiques *De epithetis Christi* (simple énumération des cinquante-deux « noms du Christ »); 3) 95 hexamètres *De Trinitate* (avec un long développement sur la vie du Christ et une explication du monogramme « Chi-rho, Alpha-Oméga »; 4) une *Explanatio nominum Christi* (51 hexamètres; commentaire détaillé du n. 2); 5) une *Laudatio* (33 hexamètres sur d'autres « noms du Christ »); 6) des *Orationes* (le ms en annonce vingt-quatre, mais n'en contient que deux : une dont l'ordre est indéterminé, et la vingt-quatrième). Le texte de ces courts écrits est encore plus tourmenté et plus obscur; pourtant ces pièces, notamment les n. 2-6, ne semblent pas indignes d'Orens. C. A. Rapisarda, qui les juge inauthentiques, les exclut de son éd. de 1970.

3° Les *sources* du poème ont été souvent étudiées. On y discerne de nombreuses réminiscences des poètes latins (Virgile, Catulle, Horace, Ovide, Martial), ce qui montre qu'Orens avait bénéficié d'une bonne formation classique; quant aux auteurs chrétiens, on y trouve évidemment des réminiscensce bibliques, évangéliques et pauliniennes, mais aussi des traces de Tertullien, Lactance et Prudence.

L'influence du poème sur les auteurs postérieurs est loin d'être négligeable : il est cité en Gaule par Venance Fortunat au 6° siècle (*Vita Martini* I, 17), en Italie par Paul Diacre au 8°, de nouveau en Gaule du nord par Milon de Saint-Amand et Micon de Saint-Riquier au 9°, et connu de Sigebert de Gembloux (cf. L. Bellanger, *Étude...*, p. 276-281).

Bibliographie ancienne dans U. Chevallier, *Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 3425. — M. Schanz, C. Hosius, K. Krüger, *Geschichte der römischen Litteratur*, t.4 /2, Munich, 1920 (réimpr. 1970), p. 365-367. — O. Bardenhewer, t. 4, p. 640-642. — Bibliographie abondante dans les éd. de C. A. Rapisarda.

Cadre littéraire et historique. — P. de Labriolle, *Histoire de la littérature chrétienne*, 2° éd. revue par G. Bardy, t. 2, Paris, 1947, p. 724-726. — U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, t. 3 /1, Turin, etc., 1932, p. 59-68 et p. 17-19 (bibliographie). — P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3° éd. augm., Paris, 1964 (tables). — É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 2, nouv. éd., Paris, 1966 (tables).

Études. — L. Bellanger, *Étude sur le Poème d'Orientius* (thèse), Paris-Toulouse, 1902; *Recherches sur S. Orens, évêque d'Auch*, Auch, 1903. — L. Guérard, *Les derniers travaux sur S. Orens*, dans *Revue de Gascogne*, t. 44, 1903, p. 385-396; t. 45, 1904, p. 97-115. — A. Hudson-Williams, *Orientius and Lactantius*, dans *Vigiliae christianae*, t. 3, 1949, p. 237-243. — F. Sciuto, *Tertulliano in Orienzio*, dans *Convivium Dominicum...*, Catane, 1959, p. 415-422.

DTC, t. 11, 1932, col. 1487-1489 (É. Amann). — Pauly-Wissowa, t. 18 /1, 1942, col. 1032-1033 (W. Ensslin, F. Worke). — EC, t. 9, 1952, col. 345-346 (E. Peterson). — CPL, n. 1465-1469. — BS, t. 9, 1967, col. 1623-1624 (H. Platelle). — DS, t. 4, col. 1093; t. 5, col. 797, 803.

Aimé Solignac.

ORGUEIL — C'est en fonction de l'humilité qu'on arrive à se faire une juste idée de ce qu'est l'orgueil. Seule, en effet, la révélation de l'humilité dans toute sa spécificité biblique et chrétienne a pu dévoiler la véritable nature de l'orgueil, dont certaines dimensions restent cachées à la réflexion purement philosophique et morale. On aura donc intérêt à se reporter à l'article Humilité, où les allusions à l'orgueil ne sont pas rares (DS, t. 7, col. 1136-1187). Il s'agit toutefois d'un vice trop important pour ne pas mériter une étude appropriée. Aussi le propos de cet article est-il de montrer comment de ce vice s'est progressivement précisée et élaborée la notion spirituelle, qu'il convient d'ailleurs de distinguer du concept, apparenté mais non identique, de vaine gloire (DS, t. 6, col. 494-505). — 1. *Vocabulaire.* — 2. *Ancien Testament.* — 3. *Nouveau Testament.* — 4. *Pères apostoliques.* — 5. *Orient chrétien.* — 6. *Pères latins.* — 7. *Enseignement des théologiens.* — 8. *Spirituels et mystiques.* — 9. *Moralistes français du 17e s.* — 10. *Philosophes modernes.*

1. Questions de vocabulaire. — Le mot *orgueil*, qui apparaît au 11e siècle (*Chanson de Roland*, v. 1549), vient du parler germanique des Francs installés en Gaule ou francique (*urgôli*), et sert en français pour traduire le latin *superbia*, comme l'attestent suffisamment les auteurs classiques du 17e siècle, Pascal et Bossuet entre autres, dont les exemples sont cités dans le *Dictionnaire de la langue franaçise* de Littré.

Formé à partir de *super*, l'adjectif *superbus*, d'où dérive *superbia*, désigne « qui se trouve au-dessus », mais est presqu'exclusivement employé au sens moral de « altier, hautain », parfois de « magnifique, superbe » (A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, t. 2, Paris, 1951, p. 1170).

La langue française possède aussi un substantif *la superbe*, vieilli aujourd'hui ou littéraire, qui peut être synonyme d'orgueil mais indique plus particulièrement une assurance altière, se manifestant extérieurement par l'air, le maintien. En ce sens l'orgueil ne s'accompagne pas nécessairement de superbe.

Si on passe du latin au *grec*, on trouve ὑπερηφανία, plus ou moins équivalent de *superbia*. Ce vocable dérive de l'adjectif ὑπερήφανος, qui contient la particule *hyper*, « au-dessus, au-delà ». Rarement pris en bonne part pour « magnifique, splendide », il signifie généralement « arrogant, suffisant, présomptueux ». C'est un terme expressif, mais d'étymologie obscure, que l'on rapproche souvent du verbe φαίνομαι (« se montrer »). Il signifierait ainsi « celui qui se montre ou veut se montrer supérieur ». Mais l'hypothèse est morphologiquement très peu plausible (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. 4/1, Paris, 1977, p. 1158).

Quoi qu'il en soit, l'*hyperèphania* est pour les grecs un vice, que Théophraste distingue de l'ἀλαζονεία ou vantardise (*Caractères*, ch. 21 et 23-24). Ce à quoi elle s'oppose n'est pas toutefois l'humilité, dont l'idéal n'a jamais été explicitement dégagé et affirmé par la philosophie antique, mais la magnanimité ou grandeur d'âme (DS, t. 10, col. 91-97). Elle en est la caricature, car elle consiste dans une fierté dédaigneuse arrogante et méprisante à l'égard de tout le monde alors que rien ne justifie cette illusoire supériorité. C'est une vaine enflure (DS, t. 7, col. 1139). Ce vice, d'ailleurs, ne concerne pas directement le rapport de l'homme à Dieu. Toute sa malice réside dans le tort qu'il fait à l'homme lui-même. Il ne dépasse pas au fond le plan de la vanité (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. 406-409).

Voisin de sens, mais peut-être plus fort, est le mot τῦφος (= fumée, vapeur qui monte au cerveau), désignant au figuré « cette illusion présomptueuse qui se substitue à la connaissance de notre moi véritable et dégage en nous des bouffées d'imagination, de vanité ou de colère » (P. Courcelle, *Le Typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après saint Augustin*, dans *Corona gratiarum*, Miscellanea... E. Dekkers, t. 1, Steenbrugge-La Haye, 1975, p. 245-288). Les stoïciens prônaient l'*atuphia* (ou absence de *typhos*), vertu qui rend le sage indifférent à la bonne et à la mauvaise renommée (DS, t. 7, col. 1139).

La langue grecque possède enfin un verbe ὑβρίζειν, signifiant parler ou agir avec démesure. Il a donné le substantif *hybris* (DS, t. 7, col. 1137-1138). Celui-ci ne désigne pas seulement la démesure mais implique une idée de violence; ὑβριστής veut dire « violent ». Cette violence peut s'exercer par rapport aux hommes (*Iliade* 1, 203-214; *Odyssée* 1, 368; Hésiode, *Les travaux et les jours* 213-217) ou contre les dieux (Hésiode, *Théogonie* 514; *Les travaux et les jours* 134 et 146). Il s'agit alors d'un acte de lèse-majesté divine. L'*hybris* reçoit inévitablement son châtiment, si bien qu'un double mouvement d'ascension et de chute en dessine la courbe (C. del Grande, *Hybris, colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*, Naples, 1947).

2. Ancien Testament. — La langue hébraïque a divers termes qui expriment, mais sans distinctions très nettes et d'une manière assez labile, les idées d'arrogance, de hauteur, de présomption, d'insolence, de superbe (gâ'â, gâbah, gâdal, rûm, zûd, et leurs dérivés au sens moral). On peut parfois, selon le contexte, les rendre en français par le mot orgueil.

Ces termes se trouvent d'ailleurs inégalement répartis dans l'ancien Testament. Peu fréquents dans le Pentateuque (*Lév.* 26, 19; *Deut.* 1, 43; 8, 14; 17, 12-13; 18, 22) et dans les livres historiques (1 *Sam.* 2, 3; 17, 28; 2 *Sam.* 22, 28; 2 *Chron.* 26, 16; 32, 25-26; *Néh.* 9, 10. 16. 29), ils sont assez nombreux dans les *Psaumes* où les pauvres et les justes invoquent l'aide divine contre les impies hautains, fastueux et méprisants dont la violence les opprime (10, 2; 17, 10; 18, 28; 31, 19; 73, 6; 75, 5-6; 94, 2; 101, 5; 123, 4; 131, 1; 140, 6), dans les *Proverbes* qui, cultivant l'analyse morale de la conduite humaine, promettent aux cœurs altiers la ruine et l'abaissement qu'ils méritent (6, 17; 8, 13; 15, 25; 16, 5; 16, 18-19; 18, 12; 21, 4; 29, 23), chez les prophètes en général mais surtout le premier Isaïe, qui appelle ses contemporains à mettre leur confiance non en l'homme mais en Dieu, et stigmatise l'arrogante fierté de son peuple et des peuples voisins (3, 16; 5, 15; 9, 8; 10, 12; 13, 11; 16, 6; 25, 11). L'orgueil humain sera humilié et Dieu seul exalté quand il se lèvera dans l'éclat de sa majesté pour faire trembler la terre (2, 11-22).

De rares passages indiquent un rapport spécial de l'orgueil avec Dieu. Jérémie montre Moab (48, 26-42), puis l'insolente Babylone (50, 29-32), frappés de déchéance pour s'être dressés contre Yahvé. Trois textes sont particulièrement significatifs à cet égard : chez Isaïe, la satire sur le tyran qui, dans son arrogance, projetait d'escalader les cieux et de ressembler au Très Haut (14, 3-21); chez Ézéchiel, la description du roi de Tyr

qui, enflé d'orgueil, a eu la présomption de se croire Dieu (28, 2-19), et celle du Pharaon qui, comme un cèdre de l'Eden, a levé sa cime jusqu'aux nues et s'est enorgueilli de sa gloire et de sa grandeur (31, 10-18). Tous sont abattus et précipités au schéol.

Ces images sont peut-être empruntées à quelque mythe cananéen sur l'hybris titanesque et l'exemplaire châtiment d'un héros primordial qui a voulu violer la distance sacrée entre la divinité et les êtres terrestres. Les prophètes en auront fait une application littéraire à des potentats personnifiant des nations dont la richesse, la puissance et l'esprit de domination, qui s'allient à l'idôlatrie, font non seulement la crainte des hommes mais sont un défi lancé contre le ciel. Dans *Daniel* 11, 36 et *Judith* 3, 8, on voit également des monarques, comme Antiochus et Nabuchodonosor, pousser l'exaltation de soi jusqu'à s'attaquer à Dieu même et se faire passer pour des dieux. Job décrit le « violent » levant la main contre Dieu et le bravant (15, 25).

C'est bien d'*hybris* aussi qu'Adam est coupable en *Genèse* 3, 1-19, quoique l'idée d'orgueil ne soit que discrètement suggérée, et que fassent défaut dans le texte les synonymes de la superbe. N'a-t-il pas en effet désiré et ambitionné, malgré l'interdiction de Dieu, une connaissance qui le rende semblable à la divinité? Contrairement toutefois au mythe cananéen, son entreprise n'a rien de titanesque. Il n'a pas cherché à détrôner Dieu dans un acte de révolte violente mais simplement à se libérer de la souveraineté divine et à s'émanciper de sa dépendance de créature pour s'approprier un savoir et un pouvoir qui le dépassaient.

Même s'il ne pensait pas directement à ce péché d'origine, le Siracide grec en exprime bien l'essence quand il dit dans un passage sur l'orgueil, visant particulièrement les rivalités sanglantes des rois de son époque : « Le commencement de l'orgueil de l'homme (ἀρχὴ ὑπερηφανίας), c'est de s'écarter du Seigneur » (10, 12). Ici le mot *hyperèphania* se charge d'un sens théologique étranger au grec profane. « Car le commencement de l'orgueil, c'est le péché », ajoute le verset suivant (10, 13), ce qui peut s'entendre d'une double façon : le péché est le principe de l'orgueil; ou bien l'orgueil lui-même, dès son principe, dès qu'il apparaît, introduit le péché, qui consiste précisément pour l'homme à se détourner de Dieu. Telle est au moins l'interprétation de la Vulgate, qui porte : « Initium omnis peccati est superbia », « le commencement de tout péché, c'est l'orgueil » (10, 14). Cela suppose une primauté en soi de l'orgueil. L'idée n'est sans doute pas contredite par le texte de la Genèse qui fait de la démesure d'Adam, immédiatement chassé du jardin d'Eden, la préface de l'histoire de l'humanité et le premier péché que suit toute une série d'autres péchés.

La Septante rend généralement le riche vocabulaire hébraïque de l'orgueil par les termes d'*hyperèphania* et d'*hybris* avec leurs dérivés, qui traduisent indistinctement les mêmes mots et sont pratiquement synonymes, comme le montrent les passages où ils se trouvent mis en apposition, coordonnés ou associés : *Lév.* 26, 19; *Prov.* 8, 13; *Is.* 13, 11; *Jér.* 31 (= Hébr. 48), 29. L'*hyperèphania* revêt ainsi une dimension qu'elle ne possédait pas dans la philosophie morale des Grecs, et tend à se colorer du sens fort et prégnant qu'avait l'*hybris* dans les mythes et la tragédie antiques.

P. Humbert, *Démesure et chute dans l'ancien Testament*, dans *Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier, 1960, p. 63-82. — G. Bertram, « *Hochmut* » *und verwandte Begriff im griechischen und hebräischen Alten Testament*, dans *Welt des Orients, wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes*, t. 3, Göttingen, 1964, fasc. 1/2, p. 32-43.

3. **Nouveau Testament.** — L'Évangile condamne certaines attitudes qui relèvent, directement ou indirectement, de l'orgueil, à moins que ce ne soit de la vanité : la prétention aux honneurs et leur vaine recherche (*Luc* 14, 7; *Mt.* 23, 6); l'hypocrisie de qui fait tout pour être vu et remarqué alors que son cœur est corrompu (*Mt.* 23, 5.25-28); le pharisaïsme se confiant en sa propre justice et méprisant les autres (*Luc* 18, 9-14). Mais le vocabulaire de l'orgueil n'est pas ici utilisé.

Ce vocabulaire ne se trouve qu'en certains passages du nouveau Testament sous la forme principalement de l'adjectif ὑπερήφανος (5 fois) et du substantif correspondant (1 fois). L'endroit le plus intéressant est sans doute *Romains* 1, 30. Il s'agit là d'une de ces listes de vices comme en dresse plusieurs fois saint Paul, et qui rappellent celles en circulation dans la littérature païenne et juive de l'époque. Le mot *hyperèphanos* (= orgueilleux) y est encadré par deux termes caractéristiques, avec lesquels il semble faire un groupe : ὑβριστής, l'adjectif dérivé d'*hybris*, signifiant « insolent », « violent », et ἀλαζών, qui veut dire « fanfaron », « vantard ». Y a-t-il une gradation dans la succession des mots? probablement non. En 2 *Tim.* 3, 2 (autre liste de vices), « orgueilleux » vient à la suite de « fanfaron ». Les comportements visés diffèrent néanmoins par plus d'une nuance. On est insolent et violent en actes, fanfaron et vantard en paroles, mais orgueilleux en pensées lorsque se comparant aux autres on se préfère à eux et les méprise.

Ailleurs saint Paul exhorte le chrétien, dans un contexte de charité envers tous, à ne pas se surestimer, mais à garder de soi une sage estime (*Rom.* 12, 4); à ne pas se complaire dans les grandeurs, matérielles comme sont l'argent, les honneurs, mais aussi spirituelles comme est la propre sagesse (*Rom.* 12, 16). « La charité ne fanfaronne pas, ne se gonfle pas » (1 *Cor.* 13, 4). Au ministre de l'Église l'Apôtre dit de ne pas être un τυφωθείς, qui se laisse tourner la tête par la fumée du *typhos* ou de l'orgueil, et cela afin de ne pas encourir la même condamnation que le Diable, ce qui suppose que celui-ci a été victime de son orgueil (1 *Tim.* 3, 6). Dans les derniers temps, pleins de grands périls, les hommes auront l'esprit aveuglé par l'orgueil, seront τετυφεμένοι (2 *Tim.* 3, 4).

L'expression « ennemis de Dieu » (θεοστυγεῖς) en *Rom.* 1, 30 qui précède immédiatement les mots déjà cités de « insolents, orgueilleux, fanfarons », pourrait suggérer que l'orgueil n'intéresse pas seulement les relations humaines, mais place l'homme en état d'opposition directe à Dieu. Saint Paul confesse que lui-même a été naguère « blasphémateur, persécuteur, *hybristès* ou violent » (1 *Tim.* 1, 13). L'adjectif *blasphèmos* a vraisemblablement ici une portée théologique, et fait allusion à celui qui outrage la divinité. Peut-être est-ce aussi le cas en 2 *Tim.* 3, 2 : « fanfarons, orgueilleux, blasphémateurs ». Le blasphème irait ainsi de pair avec l'orgueil. Mais en *Marc* 7, 22, où il est question des desseins pervers qui sortent du cœur de l'homme (encore une liste de vices), le terme de *blasphèma*, voisinant avec celui d'orgueil, semble faire plutôt allusion, vu le contexte, à un comportement injurieux envers le prochain.

Paul, pharisien converti, met constamment en garde contre l'orgueil en matière de choses spirituelles ou religieuses (1 *Cor.* 4, 6). En réalité, ni Gentils ni Juifs n'ont de motifs de « vanterie » (*Rom.* 3, 27). Plutôt rare dans la philosophie morale antique, qui lui préfère ἀλαζονεύεσθαι (= faire le fanfaron), le verbe καυχᾶσθαι (d'où dérivent les substantifs καύχησις et

καύχημα) est très fréquent chez Paul (près d'une trentaine de fois), qui lui fait exprimer un concept important de sa théologie de la justification. Les versions modernes en donnent des traductions diverses : « se vanter », « se glorifier », « s'enorgueillir ». Paul s'en sert en fait pour désigner cette assurance présomptueuse et suffisante avec laquelle l'homme qui place sa confiance soit dans la sagesse humaine (comme les Grecs), soit dans la justice basée sur l'observation des œuvres de la Loi (comme les Juifs), cherche à se faire valoir non seulement à ses propres yeux et aux yeux des autres, mais devant Dieu même (1 *Cor.* 1, 29). Au lieu de rendre « gloire » à Dieu, il oublie et méconnaît que tout ce qu'il a, tout ce qu'il est lui vient de Dieu (1 *Cor.* 4, 7). Le chrétien ne peut «se vanter» (ou se glorifier et s'enorgueillir) que d'une chose : la croix de notre Seigneur Jésus Christ (*Gal.* 6, 14), d'où procède pour nous toute grâce (1 *Cor.* 1, 29-30). « Celui qui se vante, qu'il se vante du Seigneur » (1, 31). Pour le reste, il se contentera de se vanter de sa propre faiblesse et impuissance (2 *Cor.* 11, 30; 12, 5), pour éviter de faire obstacle à la puissance du Christ qui veut se manifester en lui (12, 9), « car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (12, 10). Ce *kauchasthai* du chrétien peut consister aussi à se glorifier des œuvres que Dieu a accomplies en lui et par son service apostolique. C'est ainsi que Paul se vante du « pouvoir » que lui a donné le Seigneur (2 *Cor.* 10, 8) ou de certaines communautés qui ont été évangélisées par ses soins (1 *Cor.* 15, 31; 2 *Cor.* 1, 14; 7, 4. 14; 1 *Thess.* 2, 19; *Phil.* 2, 16). Car la gloire en revient finalement non à l'homme, libre et docile instrument de Dieu, mais à Dieu lui-même.

Dans un autre registre, la première épître de saint Jean dénonce la forfanterie des biens de ce monde, littéralement « de la vie » (ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου), ou la confiance orgueilleuse et fanfaronne que procure à l'homme, installé dans une existence de luxe qui le détourne de se confier en Dieu, la possession de la richesse (2, 16), tandis que l'épître de saint Jacques invective la gloriole et la fierté vantarde (καύχησις) de ces riches qui se croient maîtres de leur destin alors que tout dépend de Dieu (4, 15-16).

Mais Dieu ne se laisse pas faire. « Il résiste aux orgueilleux, et donne sa grâce aux humbles », disent chacun de leur côté Jacques 4, 6 et la première épître de Pierre 5, 5, qui citent *Proverbes* 3, 34 (d'après la Septante). Jacques 4, 7 ajoute : « Soumettez-vous donc à Dieu », car c'est de cela précisément que les orgueilleux ne veulent pas. « Humiliez-vous devant le Seigneur, et il vous élèvera », concluent l'un et l'autre (*Jacq.* 4, 10; 1 *Pierre* 5, 6).

Cette exaltation des humbles, telle est l'idée que développe le *Magnificat* de Marie (*Luc* 1, 46-55), chant d'action de grâces des « pauvres » (DS, t. 7, col. 1146). Quant aux « orgueilleux » (ὑπερηφάνους) en leur pensée et en leur cœur (1, 51), riches et puissants de ce monde, ils seront dispersés, renversés de leur trône, renvoyés les mains vides. Par leur suffisance ils se sont fermé les portes du Royaume messianique. C'est en effet une loi de ce royaume que « Qui s'élève sera abaissé, et qui s'abaisse sera élevé » (*Mt.* 23, 12).

La *kénose* du Christ Jésus ou la série de ses abaissements suivis par sa souveraine exaltation (*Phil.* 2, 6-11) en illustre magnifiquement la vérité. Ce fut le mouvement inverse et la courbe opposée de l'*hybris* d'Adam et des potentats décrits par Isaïe et Ézéchiel (voir plus haut).

R. Trench, *Synonymous of the New Testament*, 11e éd., Londres, 1890, p. 98-105 (ἀλαζών, ὑπερηφανία, ὑβριστής). — R. Bultmann, art. καυχάομαι, dans Kittel, t. 3, 1938, p. 646-654. — J. M. González Ruiz, art. *Orgullo*, dans *Enciclopedia de la Biblia*, t. 5, Barcelone, 1963, col. 681-683. — P. L. Schoonheim, *Der alttestamentliche Boden der Vokabel uperèphanos Lukas* 1, *51*, dans *Novum Testamentum*, t. 8, 1966, p. 235-246. — G. Bertram, art. ὕβρις, dans Kittel, t. 8, 1969, p. 295-307; art. ὑπερήφανος, *ibidem*, p. 526-530. — E. Güting, art. *Hochmut*, dans *Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament*, éd. par L. Coenen, E. Beyreüther et H. Bientenhard, t. 2/1, Wuppertal, 1969, p. 701-703. — H. Chr. Hahn, art. *Ruhm*, *ibidem*, t. 2/2, 1971, p. 1051-1053. — M.-F. Lacan, art. *Orgueil*, VTB, Paris, 1970, col. 872-874.

4. **Pères apostoliques.** — Par rapport aux textes du nouveau Testament les Pères apostoliques n'ajoutent rien de bien nouveau. Ils témoignent, au moins en passant, d'une doctrine qui se transmet. Ignace d'Antioche (*Éphésiens* v, 3, SC 10, 1969, p. 62) et la 1re lettre de Clément de Rome (30, 2, dans F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tübingen, 1901, p. 136) citent, comme le faisaient l'épître de Jacques et celle de Pierre, la sentence de *Prov.* 3, 34 d'après la Septante (« Dieu résiste aux orgueilleux, et donne sa grâce aux humbles »), qui semble avoir été un des lieux communs de la parénèse primitive.

Les nombreuses allusions à l'orgueil dans la 1re lettre de Clément se comprennent facilement par le but qu'elle se propose : ramener la paix parmi les Corinthiens, et exhorter les fauteurs de discorde à se soumettre avec humilité aux presbytres. Elle qualifie l'orgueil d'abominable (30, 1, p. 136), et le place dans la liste de ces péchés qui rendent détestable à Dieu (35, 5-6, p. 144). Contraire à la charité, où il n'y a « rien de bas, rien de superbe » (49, 5, p. 162), c'est un vice qu'il faut déposer pour apprendre à obéir (57, 2, p. 172), et que Dieu châtie en abaissant l'insolence des orgueilleux, ὕβρεις ὑπερηφάνων (59, 3, p. 174). « Le Seigneur Jésus-Christ n'est point venu avec le train de la fierté et de l'orgueil, encore qu'il l'eût pu, mais avec d'humbles sentiments » (16, 2, p. 118). Tel est le modèle qui nous est offert (16, 17, p. 120).

Dans le cadre d'une instruction sur « les deux voies », la *Doctrine des douze apôtres* ou *Didachè* (2, 6, SC 248, 1978, p. 150; 5, 1, p. 166) et l'*Épître de Barnabé* (20, 1, SC 172, 1971, p. 212) énumèrent l'orgueil parmi les vices qui appartiennent à la voie de la mort et des ténèbres.

Le *Pasteur* d'Hermas a de son côté deux catalogues de vertus et de vices où figurent l'orgueil (ὑπερηφανία) et la jactance (ἀλαζονεία). Mais ce ne sont que de pures énumérations, qui ne nous renseignent guère sur la nature de ces vices (36, 5, SC 53 bis, 1968, p. 172; 38, 3, p. 178).

5. **Orient chrétien.** — Origène († vers 253), qui fut pour la spiritualité de l'Orient chrétien un remarquable initiateur, énumère assez souvent divers vices sans d'ailleurs prétendre en dresser la liste complète. Des onze passages que signale et met en colonnes I. Hausherr (*L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, dans *Orientalia christiana*, t. 30, 3, 1933, p. 168-169, réimprimé dans *Études de spiritualité orientale*, OCA 183, Rome, 1969, p. 15-16), cinq seulement mentionnent explicitement l'orgueil. Contentons-nous de citer *Homélies sur l'Exode* VIII, 5, éd. Baehrens, GCS 5, p. 227 (SC 16, 1947, p. 197); *Homélies sur Josué* XII, 3, éd. Baehrens, GCS 7, p. 370 (SC 71, 1960, p. 300). Pour Origène la vaine gloire ou la vanité (κενοδοξία) est différente de l'orgueil (ὑπερηφανία).

Dans l'homélie v, 6 *in Genesim*, ces deux vices sont comparés aux deux filles de Lot. L'orgueil est la sœur aînée de la vaine gloire (éd. Baehrens, GCS 6, p. 65; SC 7, 1944, p. 144). L'homélie ix, 2 *in Ezechielem* voit dans l'orgueil le plus grand de tous les péchés, le principal péché du diable, la cause de sa chute. Matière ou objet de l'orgueil sont les richesses, les dignités et la gloire séculière, ou même les charges ecclésiastiques (éd. Baehrens, GCS 8, p. 409). Mais l'analyse, chez Origène, n'est guère poussée plus loin.

Basile † 379 a une homélie *sur l'humilité* (*Hom.* 20, PG 31, 525-540), qui est en réalité un discours sur l'orgueil, dont la vaine gloire n'est pas exactement distinguée. 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. L'orgueil est une enflure malsaine. Argent, fastes de l'existence, honneurs, dignités, force et beauté physiques, sagesse et prudence, jusqu'au bien qu'on a accompli, peuvent en être le prétexte.

Dans ses sermons, Jean Chrysostome † 407 stigmatise souvent l'orgueil, qu'il appelle une « hydropisie de l'âme » (*In epist. ad. Philipp., cap. 2*, hom. 7, 5, PG 62, 236). Entre tous les vices, l'orgueil est « la racine, la source, le père du péché » (*In Joannem*, hom. 9, 2, PG 59, 72). C'est par lui que le diable est devenu diable (*In illud: Vidi Dominum*, hom. 3, 3, PG 56, 116), qu'Adam est tombé (*In Matthaeum*, hom. 15, 2, PG 57, 224), que le péché est entré dans le monde (*In epist. 2 ad Thessalonicenses, cap. 1*, hom. 1, 2, PG 62, 470). Il a pour cause l'ignorance du néant de l'homme (*In Acta Apostolorum*, hom. 32, 5, PG 60, 237-238). De l'orgueil Chrysostome s'attache particulièrement à dénoncer les détours subtils, car l'orgueil apparaît même chez le juste à l'occasion de ses bonnes œuvres (*In illud: Vidi Dominum*, hom. 4, 4, PG 56, 125). « Les autres vices triomphent de nous à la faveur de notre négligence; lui se développe alors même que nous agissons bien ; il n'est rien qui l'engendre comme la bonne conscience, si l'on ne se tient sur ses gardes » (*In illud : Vidi Dominum*, hom. 3, 1, PG 56, 113).

Il n'y a pas jusqu'à l'humilité qui ne puisse donner de l'orgueil lorsqu'elle n'est pas sincère. « Comment cela? Quand elle vise à l'approbation des hommes et non de Dieu, quand on la pratique pour être loué et avoir bonne opinion de soi... Vous avez accompli un acte d'humilité? n'en soyez pas fier; car alors le fruit serait perdu » (*In epist. ad Philemonem*, hom. 2, 3, PG 62, 711-712). S'enorgueillir en effet de ses bonnes actions, c'est en perdre le bénéfice, comme si on jetait toutes ses richesses par la fenêtre (*In cap. 1 Genes.*, hom. 5,5, PG 53, col. 53). Ici Chrysostome emploie explicitement le terme de κενοδοξία ou vaine gloire, qu'il ne distingue pas généralement de l'orgueil proprement dit. Le genre homilétique ne permettait peut-être pas d'insister sur ces distinctions.

Évagre le Pontique († vers 399) inaugure une conception de l'orgueil qui va prévaloir surtout dans les milieux monastiques. Huit sont les *logismes* ou pensées mauvaises qu'inspirent les démons (DS, t. 9, col. 955-958). Il y a distinction entre la vaine gloire et l'orgueil, mais ces deux pensées ont en commun de ne survenir qu'après la défaite des autres pensées (*Skemmata* 57, dans J. Muyldermans, *Evagriana*, Paris, 1931, p. 44; cf. PG 40, 1248b). Tandis que la vaine gloire pousse subtilement le vertueux à publier ses luttes et à pourchasser la gloire qui vient des hommes (*Traité pratique* 13, SC 171, 1971, p. 528), l'orgueil consiste à se croire soi-même la cause de ses bonnes actions et à ne pas reconnaître l'aide de Dieu. Telle est l'idée dominante aussi bien dans les *Huit esprits de malice* (17-19, édité parmi les œuvres de Nil, PG 79, 1161c-1164d) que dans le *Traité pratique* (14, p. 532-534) et dans l'*Antirrhétique* (VIII, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, p. 540, 16-17, 23-24). Huitième et dernière de toutes les pensées mauvaises, l'orgueil est celle qui conduit l'âme à la chute la plus grave. Viennent à sa suite la colère, la tristesse et même l'égarement d'esprit, la folie (*Traité pratique* 14, p. 532-534; *Des diverses mauvaises pensées*, édité parmi les œuvres de Nil, PG 79, 1225c), trait singulier que corroborent les *Apophtegmes*, où il est parlé de moines qui, après une longue ascèse, sont tombés dans cet état pour avoir mis leur espérance dans leurs propres œuvres (Antoine 37, PG 65, 88b). Voir les notes de A. et Cl. Guillaumont au *Traité pratique*, SC 171, spécialement p. 532-534.

Disciple d'Évagre, Palladius montre en son *Histoire lausiaque* (vers 419-420) comment l'orgueil mène au délire (25, 1-6, éd. A. Lucot, texte grec de C. Butler et trad. franç., p. 188-194; p. 336-338) ou à de misérables fautes charnelles (28, p. 200-202), qui en sont la providentielle correction (47, 12-13, p. 322-326).

Nil d'Ancyre (fin 4e-début 5e siècle), apôtre zélé de la vie ascétique, voit de son côté dans l'orgueil, qui a fait tomber du ciel l'inventeur de toute perversité, le plus grand des péchés. Il a pour le moine les suites les plus graves et explique des chutes qui ont quelque chose d'effrayant (*Epistolarum lib.* I, 326, PG 79, 200cd).

Datée approximativement du milieu du 5e siècle et autrefois beaucoup lue, la *Vie de sainte Synclétique*, dont l'auteur est inconnu, ne distingue pas expressément la vaine gloire de l'orgueil. Mais celui-ci reste, comme chez Évagre, le danger suprême, la dernière arme du démon, qu'il utilise quand la malheureuse âme a dominé les autres passions. Il lui persuade qu'elle l'emporte par ses macérations, lui fait oublier toutes ses fautes pour la détourner de s'en repentir, la dresse contre son entourage, lui représente des charges importantes, des préséances, et même des chaires d'enseignement et des pouvoirs de guérisseurs... (49, éditée après les œuvres de saint Athanase, PG 28, 1516c-1517b; trad. franç., coll. Spiritualité orientale 9, Abbaye de Bellefontaine, 1972, p. 44-46). L'humilité, contraire de l'orgueil, « est une perfection si haute que toutes les vertus, le diable peut avoir l'air de les imiter, tandis que celle-ci il n'en peut absolument rien connaître » (56, col. 1521a; p. 51). La même idée, exprimée en termes presque semblables, se retrouve dans la *Vie de sainte Mélanie* (43, SC 90, 1962, p. 210).

Il y a deux espèces d'orgueil, enseigne Dorothée de Gaza (6e siècle). La première « consiste à mépriser son frère, à ne faire aucun cas de lui, comme s'il n'était rien, et à se croire supérieur à lui. Si l'on ne fait pas preuve aussitôt d'une sérieuse vigilance, on en vient peu à peu à la seconde espèce qui consiste à s'élever contre Dieu même, et à attribuer ses bonnes œuvres à soi et non à Dieu » (*Instructions* II, 31, SC 92, 1963, p. 192). On reconnaît ici l'influence d'Évagre. Mais Dorothée ne semble pas faire de distinction bien nette entre l'orgueil et la vaine gloire quand tout de suite après il déclare qu'il y a aussi un orgueil (ὑπερηφανία) mondain, qui consiste à tirer vanité (κενοδοξεῖν) de ses qualités naturelles (être riche, beau, noble, habile, avoir une belle voix...), et un orgueil (ὑπερηφανία) monastique, qui « consiste à se glorifier (κενοδοξεῖν)

de ses veilles, de ses jeûnes, de sa piété, de ses observances, de son zèle, ou encore à s'humilier par gloriole » (II, 32, p. 194).

Le blasphème, parce qu'il est l'inverse de la louange que l'homme doit à Dieu, procède de l'orgueil. Dorothée rappelle à ce propos un détail de la vie d'Évagre (II, 39, p. 206). Celui-ci mentionne en effet le blasphème dans la section VIII de l'*Antirrhétique* consacrée à l'orgueil (éd. Frankenberg, p. 542, 14-15), et souligne la violence et la soudaineté avec laquelle le démon cherche à entraîner l'intellect à blasphémer (*Traité pratique* 46, SC 171, 1971, p. 602, avec note p. 603-605, qui donne des exemples de pensées blasphématoires).

Jean Climaque († vers 650) traite séparément de la vaine gloire et de l'orgueil (*Échelle*, Degrés 22 et 23), mais semble néanmoins ne voir dans l'orgueil qu'une *kenodoxia* ou vaine gloire poussée à l'extrême. « La seule différence qui existe entre les deux est celle qu'on trouve entre un enfant et un homme, entre le froment et le pain. Car le premier est le commencement, et le second la consommation » (Degré 22, PG 88, 949a; trad. franç., coll. Spiritualité orientale 24, Abbaye de Bellefontaine, 1978, p. 194). L'orgueil s'introduit dans l'âme porté sur les épaules de sa mère, la vaine gloire (Degré 23, col. 969c; p. 206). Celle-ci est le cheval de l'orgueil (col. 969d; p. 207). A dire vrai, Climaque ne distingue pas très bien l'un de l'autre. « Le début de l'orgueil est la vaine gloire consommée; son état intermédiaire, c'est le mépris du prochain, l'impudente ostentation de ses propres travaux, la complaisance dans les louanges, la haine des reproches; et la consommation en est la négation du secours de Dieu, l'exaltation de ses propres efforts » (col. 965c; p. 202, un peu modifiée). Ce dernier trait vient d'Évagre. La plupart des orgueilleux s'ignorent eux-mêmes; c'est seulement à l'heure de la mort qu'ils découvrent leur pauvreté (col. 969bc; p. 206), car l'orgueil est une extrême pauvreté de l'âme, qui s'imagine être riche (col. 969b; p. 205). Le blasphème, avec ses inexplicables et cruelles pensées, constitue le rejeton le plus funeste de l'orgueil (Degré 23, ou selon d'autres 24, col. 976b; p. 208), qui n'a pas seulement quelque chose de diabolique, mais est le prodrome de l'*ekstasis* ou dérangement d'esprit (Degré 23, col. 965b; 968a; p. 202; 203). Encore une idée évagrienne.

Chez Maxime le Confesseur † 662, l'influence d'Évagre n'est pas moins claire. « Le démon de l'orgueil a deux tactiques : ou bien il suggère au moine de s'attribuer à soi-même les bonnes œuvres, au lieu de les rendre à Dieu, maître de tout bien, aide de tout succès, ou bien... il lui inspire du mépris pour ses frères encore imparfaits ». Or, « mépriser les autres comme n'ayant pas su bien agir, cela revient à attribuer ses bonnes actions à ses propres forces » (*Centuries sur la charité* II, 38, PG 90, 996d-997a; SC 9, 1943, p. 106). L'orgueil est donc le danger des parfaits (cf. Th. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, OCA 206, Rome, 1978, p. 253). Il survient en dernier lieu, quand les passions sommeillent (II, 40, 997b; p. 107), lorsqu'on a eu raison des plus honteuses (gourmandise, luxure, colère et cupidité), et qu'on a triomphé de la vaine gloire, qui le précède immédiatement (III, 59, col. 1036ab; p. 141). On supprime la vaine gloire en cachant ses bonnes actions, et l'orgueil en les attribuant à Dieu (III, 62, col. 1036b; p. 142).

Cette doctrine ne représente pas toute la tradition orientale. Elle n'offre peut-être pas non plus une conception entièrement complète. Mais elle exprime certainement un aspect caractéristique et fondamental de l'orgueil, qui est à retenir, et que l'on va retrouver.

6. **Pères latins.** — Jean Cassien † 435, qui a vécu à Bethléem et en Égypte, fait le pont entre l'Orient et l'Occident. S'inspirant de la théorie d'Évagre sur les huit *logismes*, qu'il traduit par vices, il consacre le livre XII de ses *Institutions cénobitiques* à « l'esprit d'orgueil » (SC 109, 1965, p. 448-500). Quoique l'orgueil vienne à la fin de la liste des vices et soit le dernier dans l'ordre du combat, il est néanmoins par son origine et dans le temps le premier de tous (1), car ce fut le péché du diable et celui d'Adam (4-6). Il y a un orgueil spirituel, qui attaque les moines avancés en perfection, et un orgueil charnel, qui s'en prend aux débutants. « Et bien que dans les deux cas l'âme se dresse à la fois contre Dieu et contre les hommes, le premier genre d'orgueil pourtant regarde davantage Dieu, et le second davantage les hommes » (2, p. 450-452). L'essentiel de l'orgueil spirituel, c'est de se croire capable d'atteindre à la perfection par ses seuls moyens et sans le secours de Dieu, dont la grâce ne nous dispense pas d'ailleurs de faire effort (9-14; cf. *Conférences* XIII, 3, SC 54, 1958, p. 150). A la différence des autres vices, qui ne nuisent qu'à celui qui les pratique ou aux autres hommes, ce type d'orgueil « s'attaque à Dieu en personne, et mérite pour cela de l'avoir spécialement pour adversaire » (7, p. 458-460). Et au lieu que les autres vices ne ruinent qu'une seule vertu (celle qui leur est opposée), celui-ci, comme une maladie infectieuse et généralisée, les détruit toutes (3). Dieu humilie parfois pour le corriger celui qui est possédé par l'orgueil spirituel en le livrant aux passions de la chair (20-22).

L'orgueil charnel est plus grossier. Il s'installe dans l'esprit d'un moine dont le renoncement a été dès le début tiède et sans vigueur. Il consiste essentiellement à se juger, mais à tort, parfait et supérieur aux autres, ainsi qu'à se fier à son jugement et à sa volonté propres au point de refuser toute dépendance et tout conseil de ses frères ou des anciens. Il rend désobéissant, avare, cupide, dur, impatient, rancunier, opiniâtre, incapable de supporter la discipline du monastère (24-32).

L'orgueil est différent de la vaine gloire. Celle-ci consiste à préférer la gloire qui vient des hommes à celle qui vient de Dieu (XI, 19, 2, p. 446), tandis que par orgueil l'homme se veut lui-même indépendant de Dieu et des hommes sans tenir compte nécessairement de leur opinion (XII, 5, p. 456). Mais ces deux vices n'en constituent pas moins un groupe à part, explique Cassien dans ses *Conférences*, où est reprise plus brièvement la question des huit vices principaux, car ils n'exigent pas la participation du corps (V, 3, SC 42, 1955, p. 190), et ils se développent avec plus de force lorsque les autres ont été extirpés. « Ce sont nos victoires et nos triomphes qui nous mettent surtout en danger de tomber ». Pour bannir l'orgueil, on doit d'abord étouffer la vaine gloire (10, p. 198). Voir DS, t. 7, col. 1162-1163; J. Beaudry, *L'humilité selon Jean Cassien*, Rome, 1965, ch. 2 La notion de l'orgueil, p. 47-90.

Dans un passage qui semble propre à la version latine de l'*Historia monachorum* faite (vers 403) par Rufin d'Aquilée, il est parlé de façon assez semblable de deux espèces d'orgueil, l'une qui se rencontre au début de la conversion du moine quand il éprouve un sentiment de supériorité à l'égard des autres à cause de ses abstinences et de ses aumônes, l'autre qui se produit au sommet de la vertu quand on n'attribue pas tout à

Dieu, mais à ses efforts et à son application, « cum quis ad summam virtutem perveniens, non totum Deo, sed suis laboribus ac studiis deputat » (PL 21, 395-396).

Étranger à ce courant monastique, saint Augustin † 430 a élaboré une véritable réflexion métaphysique sur l'orgueil, qui va marquer profondément la tradition occidentale. Le terme clef demeure chez lui celui de *superbia*. Mais il y a dans son œuvre un large éventail de mots latins qui en sont plus ou moins équivalents : *audacia*, *cothurnus*, *elatio*, *exaltatio*, *extollentia*, *inflatio*, *tumor*, *typhus*... (D.-J. Macqueen, *Augustine on Superbia...*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 34, 1977, p. 196-200). La créature raisonnable, celle qui est esprit (*spiritus*, *mens*, *ratio*), autrement dit l'ange et l'homme, est naturellement portée, parce qu'elle est la plus parfaite de toutes, à se complaire en soi-même plus que tout autre (*Contra Julianum Pelagianum* 4, 3, 28, PL 44, 752). Cette tendance, qui n'est pas telle quelle mauvaise, reste cependant dangereuse aussi longtemps que la créature raisonnable n'a pas atteint à la pleine vision et à la possession rassasiante du Bien suprême en comparaison duquel tout lui paraîtra vil, car, fascinée par sa propre valeur, elle risque de mettre en soi ses complaisances au point d'en arriver à se préférer à ce Dieu qu'elle ne contemple encore que de de loin, et à se considérer elle-même en quelque façon comme sa propre fin (*ibidem*, col. 752-753). L'orgueil n'a pas d'autre origine.

Être orgueilleux, en effet, c'est avant tout se complaire en soi-même d'une manière excessive, hors de la juste mesure, « sibi nimis placere » (*De civitate Dei* XIV, 13, 1, PL 41, 420-421). L'orgueil est fondamentalement amour déréglé de soi, « perversus sui amor » (*De Genesi ad litteram* XI, 15, 19, PL 34, 437). Il s'agit d'un amour égoïste, clos sur lui-même, que se porte la créature raisonnable quand elle se laisse aller à se délecter en soi-même jusqu'à se prendre comme le bien capable d'assurer sa béatitude, alors que son bien est en Dieu, qu'elle doit aimer plus qu'elle-même si elle veut s'aimer comme il faut et atteindre la vraie béatitude. « Cum seipso sibi quasi suo bono animus gaudet, superbus est » (*Epist.* 118, 15, PL 33, 439-440).

De la complaisance désordonnée en soi naît alors spontanément chez la créature raisonnable le désir démesuré d'une grandeur qui ne lui appartient pas par nature. « Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? ». Cette perverse élévation consiste à vouloir se faire d'une certaine manière son propre principe. « Perversa enim celsitudo est, deserto cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium » (*De civitate Dei* XIV, 13, 1, PL 41, 420-421). Cela revient pour elle à ne vouloir être soumise qu'à soi, et à jouir en pleine indépendance de sa propre liberté au mépris du souverain domaine qui est celui de Dieu. « Superbia vitium est... animae perversae amantem potestatem suam, potentioris justiore contempta » (*ibidem*, XII, 8, PL 41, 356). « Si anima... sua potentia tanquam sine Deo frui voluerit, intumescit superbia » (*De Genesi contra manichaeos* 2, 9, 12, PL 34, 203). L'orgueil, en définitive, est une imitation vicieuse de Dieu, qui n'a ni auteur ni maître, une tentative pour se rendre sur ce point semblable à lui. « Quid est, per superbiam velle esse similem Deo?... Porro si perverse voluerit imitari Deum, ... ut, quomodo Deus, nullo formante, nullo regente vivat » (*Enarr.* 2 *in Psal.* 70, 6, PL 36, 895-896).

La malice de l'orgueil en fait le *delictum magnum* par excellence (*Enarr.* 2 *in Psal.* 18, 15, PL 36, 163). Sans doute tout péché ne se commet pas par orgueil. Certains sont le fait de l'ignorance; d'autres, de la faiblesse. Reste néanmoins qu'il n'y a pas de péché formel et pleinement délibéré qui ne procède d'un acte de *contemptio* ou mépris à l'égard des préceptes de Dieu caractéristique, en son fond, de l'orgueil (*De natura et gratia* 29, 33, PL 44, 263).

L'orgueil n'est pas seulement un péché, mais un vice qui en entraîne une infinité d'autres : l'envie, qui l'accompagne comme la fille suit la mère (*Sermo* 354, 5, 5, PL 39, 1565), car l'orgueil étant l'amour déréglé de sa propre excellence, l'orgueilleux jalouse ses égaux précisément parce qu'ils sont ses égaux, ceux qui lui sont inférieurs parce qu'il craint qu'ils ne lui deviennent égaux, ceux qui lui sont supérieurs parce qu'il ne les égale pas (*De Genesi ad litteram* XI, 14, 18, PL 34, 436); l'avarice, car les hommes n'aimeraient pas ainsi l'argent s'ils ne se croyaient d'autant plus excellents qu'ils sont riches (XI, 15, 19, PL 34, 437); l'amour des honneurs (*Contra Secundinum manichaeum* 17, PL 42, 592) et le désir des louanges humaines, qui produit souvent à son tour l'hypocrisie (*Epist.* 22, 2, 7, PL 30, 92-93), d'où la jactance, qui consiste à vouloir être loué des hommes malgré le témoignage intérieur de sa conscience (*De civitate Dei* XII, 8, PL 41, 356); l'esprit de vindicte (*Sermo* 304, 4, 3, PL 38, 1396-1397) et celui de domination. « Sic enim perverse superbia imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo : sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo » (*De civitate Dei* XIX, 12, 2, PL 41, 639). On n'en finirait pas d'énumérer les vices que l'orgueil engendre.

Principe et cause de tous les péchés et de tous les vices, « caput atque causa omnium delictorum » (*Enarr.* 2 *in Psal.* 18, 15, PL 36, 163), « vitiorum namque omnium humanorum causa » (*De peccatorum meritis et remissione* 2, 17, 27, PL 44, 168), racine de tous les maux et de toutes les maladies de l'âme, « radix omnium malorum » (*In epist. ad Parthos* VIII, 4, 6, PL 35, 2039), « caput omnium morborum » (*In Joannis evangelium*, tract. 25, 6, 16, PL 35, 1604), la *superbia* ne l'est pas seulement en vertu de l'espèce de primauté morale qu'elle exerce naturellement par ses divers effets dans le domaine du mal, mais aussi et peut-être principalement parce que, premier péché et premier vice apparu dans le monde, avec elle et par elle sont entrés, d'abord chez les anges, puis chez les hommes, tous les autres péchés et tous les autres vices (Guelferb. 33, 1, dans *Miscellanea agostiniana*, publiés par G. Morin, t. 1, Rome, 1930, p. 563; *De natura et gratia* 29, 33, PL 44, 263).

Tombés en Adam par orgueil et héritiers de son orgueil dans le péché originel (*Enchiridion* 45, PL 40, 254), nous ne pouvons retourner à Dieu que par l'humilité (*In Joannis evangelium*, tract. 25, 15, PL 35, 1604). Personne ou presque qui ne soit orgueilleux (*Enarr. in Psal.* 1, 1, PL 36, 67). Il faut descendre pour monter, puisque c'est en voulant nous élever que nous sommes tombés (*Confessions* IV, 12, 19, PL 33, 701). Resserré est le chemin, étroite la porte. Celui que l'orgueil, comme une tumeur maligne, a fait enfler, ne peut passer. Qui désire entrer doit désenfler et, pour cela, boire le remède de l'humilité. Potion amère, mais salutaire (Wilmart 11, 5, dans *Miscellanea agostiniana*, t. 1, p. 698; *Enarr.* 9 *in Psal.* 118, 2, PL 37, 1523). Cf. DS, t. 7, col. 1159.

C. A. Oberstar, *Sancti Aurelii Augustini doctrina de vitio capitali superbiae*, Ljubljana, 1940. — W. M. Green, *Initium Omnis Peccati Superbia. Augustine on Pride as the First Sin*,

University of California Publications in Classical Philology XIII, 13, Berkeley-Los Angeles, 1949. — O. Schaffner, *Christliche Demut. Des Hl. Augustins Lehre von der Humilitas*, Wurtzbourg, 1959, p. 226-244 (Die Superbia als Gegenteil der Humilitas). — D. J. Macqueen, *The Notion of Superbia in the Works of saint Augustine*, with special reference in the « De civitate Dei », Toronto, 1958, 2 vol. dactyl.; *Contemptus Dei : St Augustine on the Disorder of Pride in Society and its Remedies*, dans *Recherches augustiniennes*, t. 9, 1973, p. 227-293; *Augustine on Superbia : The Historical Background and Sources of his Doctrine*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 34, 1977, p. 193-211.

A la suite de saint Augustin, Julien Pomère (fin 5e-début 6e siècle) voit dans l'orgueil la cause de tout péché (« Initium omnis peccati superbia », *Eccli.* 10, 14), car tout péché, explique-t-il, suppose le mépris de Dieu, dont on piétine les commandements, ce que seul l'orgueil peut persuader aux hommes (*De vita contemplativa* III, 2, 1, PL 59, 476; 8, 1-3, 484-485, où est tracé le portrait de l'orgueilleux). L'orgueil le plus vénéneux, écrit Fulgence de Ruspe † 532, est celui qui se dissimule sous le fard de la justice : mépriser comme indigne la vie des autres, attribuer dans les bonnes œuvres quelque chose aux forces humaines (*Epist.* 3 *ad Probam* 28, CCL 91, 224-225).

La règle de saint Benoît, dont les perspectives sont essentiellement positives, ne consacre aucun chapitre aux péchés capitaux. Elle parle de l'humilité, et non de l'orgueil (DS, t. 7, col. 371).

Grégoire le Grand † 604 dépend à la fois d'Augustin et de Cassien. Sous l'influence d'Augustin, il fait de l'orgueil un vice à part qui, dans l'ordre hiérarchique de causalité, précède les « sept principaux vices », et leur commande. « Ipsa namque vitiorum regina superbia » (*Moralia* 31, 87, PL 76, 620). « Radix » dont ils sont les « soboles » ou rejetons (621), c'est en profondeur et d'une manière occulte que l'orgueil engendre les autres vices, de même que la racine des plantes produit au-dehors pousses et rameaux tout en restant cachée dans le sol (34, 47, col. 741). Grégoire ne réduit pas les vices capitaux à sept, comme on pense parfois. Il met simplement l'orgueil en facteur commun par rapport aux sept vices qu'il appelle principaux, et dont le premier est la vaine gloire (distincte par conséquent de l'orgueil). Mais l'orgueil, pour être un super-vice, n'en est pas moins un vice, et le total de huit se retrouve donc, en réalité, chez Grégoire (R. Gillet, SC 32, 1952, p. 90).

De Cassien Grégoire s'inspire directement quand il explique que l'orgueil ne porte pas atteinte à une vertu, comme font les autres vices, mais s'attaque à leur ensemble (34, 48, col. 744-745), quand il fait le portrait psychologique de l'orgueilleux, plein d'observations pénétrantes et de traits originaux (34, 49-52, col. 745-747), enfin quand il exploite l'enseignement de l'Écriture (une dizaine de textes sur les vingt-cinq qu'il cite sont empruntés à Cassien) pour opposer l'orgueil du diable, auteur de la mort, et l'humilité du Christ, auteur de la vie (34, 54-55, col. 748-750). En antithèse à l'orgueil, l'humilité est en effet la mère, la maîtresse et le fondement de toutes les vertus (23, 24, col. 265b; 34, 51, col. 747a). Les termes se trouvaient déjà chez Cassien (*Conférences* XV, 7, SC 54, 1958, p. 217; XIX, 2, SC 64, 1959, p. 39), mais l'affirmation a peut-être plus de relief chez Grégoire à cause de la primauté parallèle qu'il reconnaît à l'orgueil dans l'ordre des vices.

Grégoire énumère d'autre part quatre espèces d'orgueil : regarder comme venant de soi le bien qu'on a, penser qu'on a mérité ce qu'on a gratuitement reçu, s'attribuer un bien qu'on n'a pas, vouloir paraître avoir seul le bien qu'on a (33, 31, col. 269-270). Cette division va passer dans la scolastique par l'intermédiaire de Pierre Lombard (*Sententiae*, lib. II, dist. 42, n. 9, PL 192, 753). Chez saint Thomas, elle fait figure de doctrine classique (*Sum. theol.* 2a 2ae, q. 162, a. 4, c).

Enfin Grégoire note les effets de l'orgueil sur la connaissance. Celui-ci induit en maintes erreurs, mais cela même qu'il laisse connaître de la vérité, il ne permet pas qu'on en perçoive la douceur. Les orgueilleux en ont la science, mais non la saveur (33, 31, col. 269-270). Saint Thomas commentera aussi ce texte (2a 2ae, q. 162, a. 3, ad 1).

E. Heinlein, *Die Bedeutung der Begriffe superbia und humilitas bei Gregor I, im Sinne Augustins*, Greifswald, 1921. — R. Gillet, introduction à Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, livres 1 et 2, SC 32, 1952, p. 89-97 (sur l'orgueil).

Classique, mais peut-être imparfaitement scientifique, est l'étymologie donnée par Isidore de Séville † 636 : « Superbus dictus est, quia super vult videri quam est : qui enim vult supergredi quod est, superbus est » (*Etymologiae* 10, ad litt. S, 248, PL 82, 393c). Isidore suit Cassien lorsqu'il fait de l'orgueil le huitième et dernier des vices, tout en reprenant les expressions de Grégoire sur sa primauté par rapport aux autres, « dux ipsa et horum radix superbia » (*Differentiae* 2, 40, 161, PL 83, 96). La première forme d'orgueil consiste dans le mépris des commandements de Dieu; la seconde, dans l'élévation de soi-même qui provient de leur observation; la troisième, dans le refus opiniâtre de se soumettre aux ordres des supérieurs (2, 40, 168, col. 97). C'est le pire des péchés. Il peut en effet se rencontrer chez les personnes les plus éminentes, naître des œuvres de justice et de vertu, et passer inaperçu de la conscience. La luxure est un péché plus honteux, mais Dieu a voulu qu'elle fût moins grave que l'orgueil, et il y laisse tomber l'orgueilleux inconscient de son orgueil pour que celui-ci en sorte sous le coup de l'humiliation et de la confusion (*Sententiae* 2, 38, 1, PL 83, 639). Origine de tous les péchés, car on ne pécherait pas en faisant ce qui est interdit si l'on ne méprisait pas ce qui est commandé (2, 38, 2, col. 639), l'orgueil est la ruine de toutes les vertus, et reste le dernier ennemi à combattre (2, 38, 7, col. 639). Cf. P. J. Mullins, *The spiritual life according to saint Isidore of Seville*, Washington, 1940, p. 83-85.

Avec la fin de l'âge patristique, ce n'est plus qu'une littérature d'extraits, florilèges et compilations qu'offrent sur l'orgueil des auteurs comme Tajon de Saragosse (7e siècle, *Sententiae* IV, 14, PL 80, 928-931), Defensor de Ligugé (vers 700, *Liber scintillarum* 17, SC 77, 1961, p. 258-264), Alcuin († 804, *De virtutibus et vitiis* 27, PL 101, 632-633), Halitgaire de Cambrai († 830, *De paenitentia* I, 2, PL 101, 659-660), Raban Maur (9e siècle, *De vitiis et virtutibus* III, 3-8, PL 112, 1351-1354).

7. **L'enseignement des théologiens.** — Père de la scolastique, saint Anselme de Cantorbéry † 1109 distingue trois modes d'orgueil, qui consistent respectivement à s'estimer, vouloir être traité, se traiter soi-même d'une manière plus élevé (« altius ») qu'on ne doit

(*Epist.* 75, PL 159, 112; cf. DS, t. 7, col. 1170), tandis que son disciple Eadmer † 1141 parle de quatre genres, selon que l'exaltation est dans l'opinion (qu'on a de soi), dans la volonté, dans les paroles, dans les œuvres, ces différents orgueils pouvant s'unir et se conjuguer en des schèmes et figures complexes (*De similitudinibus* 21-25, édité parmi les œuvres de saint Anselme, PL 159, 612-614). Ce type de division ne réussira pas à s'imposer, car il ne présente pas des espèces complètes de l'orgueil mais ne fait en réalité que signaler le développement du même péché d'orgueil, comme remarquera saint Thomas (*Sum. theol.* 2ª 2ae, q. 162, a. 4, ad 4).

Entreprise ingénieuse, mais non tout à fait dépourvue d'artifice, le traité *Sur les degrés de l'humilité et de l'orgueil*, où Bernard de Clairvaux † 1153 découvre dans l'orgueil un nombre de degrés égal aux douze que saint Benoît avait distingués dans l'humilité (DS, t. 7, col. 1163-1164), et qu'il commente dans l'ordre inverse, car l'ordre de la vertu est ascendant tandis que celui du vice est descendant, et le vice s'aggrave alors que la vertu se perfectionne. On remonte par l'humilité, mais à rebours, les mêmes degrés qu'on a descendus par l'orgueil, de sorte que le 12e degré de l'orgueil, le plus bas lorsqu'on descend, correspond au 1er degré de l'humilité quand on remonte; le 11e correspondra au 2e, et ainsi de suite jusqu'au 12e degré de l'humilité qui est la contrepartie du 1er degré de l'orgueil. Une fois les degrés de l'orgueil mis à nu, il n'y a pas de difficulté à retracer la voie inverse, qui est celle de l'humilité (9, 27, PL 182, 956-958). Le 1er degré de l'orgueil est la curiosité qui, en détournant l'homme de la connaissance de soi et de Dieu, est la racine de toutes les autres formes d'orgueil (DS, t. 2, col. 2655-2656), à savoir la légèreté d'esprit, la joie inepte, la jactance, la singularité, l'arrogance, la présomption, la défense de ses fautes, l'aveu simulé, la révolte, la liberté de pécher, l'habitude de pécher. Ces degrés de l'orgueil sont l'occasion d'une série de portraits qui appartiennent au genre littéraire des « caractères », dans lequel déjà Cassien, Julien Pomère et Grégoire le Grand s'étaient exercés en décrivant leurs orgueilleux. L'observation psychologique l'emporte sur l'élaboration spéculative, s'attachant à révéler en les grossissant certaines tendances permanentes de l'homme, qu'il soit moine ou vive dans le monde. Saint Thomas, qui reproduira les catalogues de Benoît et de Bernard, notera qu'ils enregistrent non seulement des espèces, mais toutes les dispositions ayant avec l'orgueil et l'humilité quelque rapport, qu'elles leur soient antécédentes, ou qu'elles leur soient consécutives (*Sum. theol.* 2ª 2ae, q. 162, a. 4, ad 4).

DS, t. 1, col. 1462-1463. — Cl. Schmeing, *Die zwölf Stufen des Hochmuts nach dem hl. Bernhard von Clairvaux*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 39, 1963, p. 300-307. — M. B. Pennington, *Saint Bernard's Steps of Humility and Pride. An Introduction*, dans *Studia monastica*, t. 22, 1980, p. 43-61.

On doit à saint Thomas une analyse théologique de la notion d'orgueil particulièrement pénétrante, et qui va devenir classique. Sa conception est très augustinienne. L'homme désire naturellement la plénitude et l'achèvement de son être propre, autrement dit sa perfection et son excellence. Il n'y a rien de mauvais en ce désir ni en cet objet. Mais il arrive qu'ici comme ailleurs l'appétit naturel ou le désir peut se dérégler. L'orgueil est un désir déréglé de notre propre excellence (*Sum. theol.* 1ª 2ae, q. 84, a. 2; 2ª 2ae, q. 162, a. 2, c), non conforme à la droite raison (a. 4, c), et qui pèche par excès (a. 1, ad 2). Il s'oppose à la magnanimité qui a pour fonction de pousser l'âme malgré leurs difficultés à de grandes choses en conformité avec sa vocation, mais plus directement encore à l'humilité qui a pour fonction de l'empêcher de les désirer immodérément (a. 1, ad 3). Celle-ci ne refrène ainsi les prétentions déraisonnables de l'homme que pour le conformer au rang que la Providence lui a assigné. La subordination à Dieu est le principal motif de l'humilité (q. 161, a. 2, ad 3). Antithétiquement, le trait propre de l'orgueil sera l'insubordination à Dieu : on veut dépasser la condition dont il a fixé la mesure et tracé les limites (q. 162, a. 5, c); on méprise sa loi (a. 2, c), et ce faisant on le méprise lui-même et de lui on se détourne (a. 7, ad 2).

En cela l'orgueil se distingue de tous les autres péchés. Ceux-ci détournent de Dieu par ignorance, par faiblesse, par le désir d'un bien quelconque autre que Dieu. Le mépris de la loi de Dieu n'est pas direct. Il est accepté par la conscience pécheresse parce que faire autrement n'est pas possible quand on veut certains plaisirs qui nous mettent en conflit avec cette loi; on passe outre. Mais l'orgueil détourne de Dieu par le refus même de se soumettre à Dieu et à ses lois, car dans son désir démesuré de supériorité l'homme refuse de se voir mesuré par la règle divine. Et ainsi, se détourner de Dieu et de ses lois qui, pour les autres péchés, est comme une conséquence, appartient essentiellement à l'orgueil, dont l'acte est le mépris de Dieu (a. 6, c).

De l'orgueil il faut discerner des vices qui lui ressemblent, mais n'y sont pas identiques (encore qu'ils puissent souvent en procéder) : la vaine gloire, appétit désordonné de l'estime des autres (a. 8, ad 2); l'ambition, appétit désordonné des honneurs et des fonctions d'éclat (q. 131, a. 1); la présomption, désir désordonné de faire des choses qui sont en réalité au-delà de nos forces (q. 130, a. 1); la jactance, par laquelle on se vante d'avoir ce qu'on n'a pas (q. 162, a. 4, ad 2). L'objet propre de l'orgueil n'est pas ce que pensent de nous les autres, ni la gloire ou quelque forme de grandeur extérieure, mais la personne prise en elle-même à laquelle on attribue une élévation et une éminence qu'elle ne possède pas. L'orgueilleux s'estime lui-même plus qu'il ne devrait. Ce jugement faux de l'intelligence, qui conditionne l'orgueil, n'existerait pas toutefois sans une volonté déréglée qu'il ne fait que canaliser et orienter en lui fournissant une illusoire justification : ce que l'on désire ardemment, on le croit facilement (a. 3, ad 2).

Ayant un objet propre, l'orgueil est sans doute un péché spécial, mais il a en même temps sur les autres péchés une influence qui lui confère une portée générale, en ce sens que tous les péchés peuvent en naître, soit directement car en tout bien, tout plaisir que l'homme cherche se manifeste un désir d'être plus pleinement soi-même, soit indirectement car il supprime la barrière qui s'oppose au péché, la prohibition de la loi divine, qu'il méprise. Cela ne veut pas dire pour autant que de l'orgueil tout péché vienne toujours, car on ne pèche pas toujours par mépris de la loi divine, mais encore par ignorance ou par faiblesse (a. 2, c; ad 1).

L'orgueil ne vérifie pas seulement la notion de péché capital (qui est un péché capable de susciter à son tour divers péchés ordonnés à lui faire mieux atteindre sa propre fin), mais il vérifie cette notion excellement car tous les péchés sont aptes à le servir (tandis que les autres péchés capitaux ne sont tels que dans un domaine limité et circonscrit). Avec Grégoire le Grand, Thomas affirme donc la primauté de l'orgueil, et

tend à le retirer de la série des péchés capitaux, dont il est le roi (1ª, 2ªæ, q. 84, a. 4, ad 4; 2ª 2ªæ, q. 132, a. 4, c; q. 162, a. 8, c), quelque chose de supérieur encore à ces vices (ad 3). Cette primauté de l'orgueil rappelle celle que saint Thomas attribue ailleurs à l'amour propre, 1ª 2ªæ, q. 77, a. 4, c). Ce qui n'a rien d'étonnant. L'orgueil se ramène finalement à l'amour désordonné de soi.

Péché de l'esprit, l'orgueil est un péché moins honteux en soi mais plus grave que les péchés de la chair, parce qu'il détourne davantage de Dieu (q. 73, a. 5, c). De même qu'un sage médecin laisse le malade contracter une maladie plus bénigne pour le guérir d'une maladie plus grave, ainsi Dieu, pour guérir l'orgueil, permet que les orgueilleux tombent en d'autres péchés, par exemple charnels, qui, même s'ils sont moins graves, comportent néanmoins une honte plus manifeste (2ª 2ªæ, q. 162, a. 6, ad 3). Thomas se réfère ici à Isidore de Séville.

DTC, t. 11, col. 1414-1432 (Th. Deman). — A. Sertillanges, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1946, p. 369-374.

Les théologiens postérieurs ne feront que compléter ou nuancer (sinon affaiblir) cette doctrine. Thomas de Vio, dit Cajétan † 1534, un des meilleurs commentateurs de la *Somme* de Thomas, admet qu'il peut y avoir un désir désordonné de sa propre excellence qui n'aille pas jusqu'à inclure le mépris de Dieu et de sa loi, constitutif de l'orgueil en sa raison formelle. Là où manque ce mépris on n'a pas encore ce qui est formellement et en rigueur de terme l'orgueil, mais un orgueil « matériel », non pleinement formé (*In 2am 2ae*, q. 162, a. 6, n. 2). D'autre part, estime Cajétan, l'orgueil ne porte pas toujours objectivement sur une excellence illusoire, prétendue et désordonnée. On pèche subjectivement par orgueil même si l'excellence aimée est en elle-même véritable, irréprochable et reconnue comme due à la grâce de Dieu, lorsqu'on l'aime d'une manière immodérée, excessive, car l'orgueil n'est pas seulement désir d'une excellence désordonnée, mais désir désordonné d'excellence (a. 4, n. 5).

Léonard Lessius † 1623, qui décrit d'une manière originale les différents actes par lesquels l'orgueil se développe dans l'âme en huit degrés, dont le premier est l'amour désordonné de l'excellence propre et le dernier le refus de se soumettre à Dieu et à la loi divine (*De justitia et jure*, lib. IV, c. 4, dubit. 8, n. 62), appelle ce refus, qui est le péché du diable, l'orgueil au sens complet du terme, « superbia in gradu completo »; car tant que l'homme veut rester soumis à Dieu, il conserve une certaine humilité, et son orgueil est « imparfait ». Sans être toujours péché mortel, l'orgueil « incomplet » est cependant un péché très dangereux (dubit. 9, n. 68).

Ce sera par la suite une opinion commune que l'orgueil « imparfait » de ceux qui ne refusent pas obéissance à Dieu et aux personnes auxquelles ils doivent soumission, mais aiment plus que de juste leur propre excellence, est péché véniel quand cet orgueil n'inclut pas un grand mépris des autres. Ainsi, Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, lib. V, Tract. de Peccatis, c. 3, dub. 1, éd. L. Gaudé, t. 2, Rome, 1907, p. 732. — Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. 2, De virtutibus et praeceptis, c. 2, a. 2, n. 543, 12e éd., Paris, 1955, p. 386-387. — A. Gennaro, art. *Superbia*, EC, t. 11, col. 1571.

Différente, et plus satisfaisante peut-être, était la pensée de saint Thomas. Il admettait un orgueil « complet », qui est péché mortel parce que l'homme s'y engage totalement (2ª 2ªæ, q. 162, a. 5, ad 1), mais aussi des mouvements d'orgueil qui sont des péchés véniels à cause de leur imperfection, lorsqu'ils préviennent le jugement de la raison, et sont dépourvus au moins partiellement de son consentement (a. 5, c). L'amour égocentrique qui pousse l'homme à se faire valoir est si enraciné en lui et si nombreuses sont les occasions de la vie dont cet amour peut profiter pour se manifester qu'il serait vraiment exagéré de voir en toutes ces manifestations autant de péchés graves et mortels.

8. **Spirituels et mystiques.** — Que Dante Alighieri † 1321 soit un maître de vie spirituelle ne surprendra pas quand on songe que la *Divine comédie* constitue un authentique itinéraire de l'âme à Dieu au sens bonaventurien de l'expression. Sur la première corniche du Purgatoire dantesque (chants X-XII), oppressés par de gros poids qui les forcent à se mouvoir avec peine en punition de leur sotte et injuste prétention d'élévation sur la terre, les orgueilleux expient leur propre faute, contemplant, sculptés dans la roche de la montagne, des exemples d'humilité honorée et d'orgueil châtié qui servent à leur inculquer l'amour de la vertu et le détachement purificateur du vice (C. Carbone, *Itinerario spirituale con Dante*, 3e éd., Rome, 1966, p. 77-84).

Selon sainte Catherine de Sienne † 1380 tous les vices naissent de l'amour propre. Mais il y en a trois principaux : l'impureté, l'avarice et l'orgueil, qui est à la fois le dernier et le premier parce que tous les vices sont mêlés d'orgueil, de même que toutes les vertus sont mêlées de charité (*Il dialogo della Divina Provvidenza*, ch. 128, éd. G. Cavallini, Rome, 1968, p. 332). Ennemi de l'obéissance, sa moëlle est l'impatience (p. 333), et il a pour effet d'obscurcir la connaissance de la vérité chez ceux qu'il domine. Ils croient voir, mais ils sont aveugles, car ils ne connaissent ni eux-mêmes ni Dieu (p. 335).

Lorsque l'amour naturel l'emporte sur la charité, enseigne Jean Ruusbroec † 1381, il donne naissance à quatre péchés : l'orgueil, la cupidité, la gourmandise et la luxure de l'esprit. « C'est ainsi que tomba Adam au Paradis, et avec lui la nature humaine tout entière, car il s'aima lui-même d'amour naturel, d'une façon désordonnée, et il se détourna dès lors de Dieu, dont il méprisa, par orgueil, les commandements » (*L'ornement des noces spirituelles*, liv. 2, ch. 75, trad. de Wisques, t. 3, Bruxelles, 1920, p. 198-199). L'orgueil « spirituel » est le fait des faux mystiques qui, remplis de volonté propre, « se portent parfois avec une telle passion et une telle ardeur vers ce qu'ils désirent et ce qu'ils réclament avec âpreté de la part de Dieu, qu'ils se fourvoient fréquemment et que quelques-uns tombent même en possession du démon » (p. 198).

Intéressants sont deux sermons inauthentiques de l'édition latine des *Sermons* de Tauler due à L. Surius (Cologne, 1552) parce qu'ils traitent des vices spirituels, ramenés pratiquement à trois : la luxure ou fornication spirituelle, l'avarice spirituelle et l'orgueil spirituel, que l'un de ces sermons assimile à la fausse inaction ou au quiétisme de type probablement bégard (*2e Sermon pour le 1er dimanche de Carême*, p. 146-147; trad. E.-P. Noël, *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, 1911, p. 142), tandis que l'autre en fait l'attitude de l'homme qui « n'accepte pas intérieurement la confusion, au sujet de ses défauts et de ses vices, mais cherche à se pardonner en tout, à se disculper, à s'excuser, sans jamais consentir à avoir le dessous en rien » (*Sermon*

pour le commun d'un seul martyr, p. 645; trad., t. 5, 1912, p. 355-356).

Le vrai Jean Tauler † 1327 enseigne, lui, que c'est notre orgueil 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), et il insiste 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).

Henri de Herp † 1477, qui suit Ruusbroec dans son énumération et description des quatre vices spirituels d'orgueil, avarice, gourmandise, luxure (*Theologia mystica*, livre 2, ch. 22, Cologne, 1545, f. 166; trad. J.-B. de Machault, Paris, 1617, ch. 23, p. 507), montre l'orgueil spirituel naissant chez certains de l'abus qu'ils font des dons de Dieu, car dès qu'ils ont reçu quelque grâce sensible, dévotion, douceur ou vision, « ils tombent en orgueil de propre complaisance et de vaine gloire pensant être quelque chose, combien qu'ils ne soient rien en vérité » (livre 2, ch. 2, f. 153; trad., p. 470). Voir art. *Avarice spirituelle*, t. 1, col. 1160-1161; *Gourmandise spirituelle*, t. 6, col. 622-626; *Luxure spirituelle*, t. 9, col. 1260-1264.

Traitant dans *Noche oscura* des imperfections qui affectent les commençants de la vie spirituelle, et que doit guérir la nuit des sens, saint Jean de la Croix † 1591 décrit celles-ci selon le schéma des sept péchés capitaux dont la liste s'est peu à peu établie au moyen âge et surtout répandue à la Contre-Réforme (M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Michigan, 1952). Entre autres inconvénients, ce septénaire a celui de réunir l'orgueil et la vaine gloire, qui ne sont plus distingués. L'exposé que saint Jean de la Croix fait de l'orgueil des commençants est certainement le fruit d'une perspicace observation (livre 1, ch. 2). Mais s'y mêlent des traits qui relèvent à la fois d'une certaine forme d'orgueil puisque ces commençants trouvent dans leur ferveur même une secrète occasion de se complaire en eux-mêmes, et de la vanité puisqu'ils recherchent l'estime des autres de diverses manières, spécialement celle de leur directeur et confesseur. Et peut-être est-ce finalement la vanité qui l'emporte, dans ce tableau psychologique, sur l'orgueil proprement dit. Ainsi, lorsque Jean de la Croix emploie par deux fois l'expression d'orgueil spirituel, « soberbia espiritual » (livre 1, ch. 12, n. 7 et 9), parce que l'orgueil-vanité dont il parle porte sur des choses spirituelles, cette expression n'a pas le même sens que chez Cassien, où l'orgueil spirituel est le vice, non des commençants, mais de ceux qui sont avancés dans les voies de la perfection, ni que chez Ruusbroec, où elle ne s'applique qu'aux faux mystiques.

François de Sales † 1622, pour qui « la première et plus forte tentation, c'est l'ambition, l'orgueil et l'outrecuidance » (*Sermon pour le 3e dimanche de l'Avent*, 13 décembre 1620, dans *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 9, 1897, p. 417), fait remarquer d'autre part que « ce n'est point mal de considerer soy mesme pour glorifier Dieu des dons qu'il nous a faits, pourveu que nous ne passions à la vanité et complaisance sur nous mesme ». La gratitude n'est pas l'orgueil. Connaître l'excellence de son âme tout en demeurant dans les limites d'une sainte et amoureuse reconnaissance envers Dieu est le meilleur moyen « de ne la point avilir ni mespriser » (*Sermon pour la fête de la Purification*, 2 février 1620, t. 9, p. 254).

Parmi les spirituels qui ont traité de l'orgueil avec une certaine vigueur de pensée et de style, il faut nommer en particulier Louis Lallemant † 1635, selon lequel l'orgueil est de tous nos vices le plus caché, le plus enraciné, celui dont les occasions sont les plus fréquentes, au point qu'il s'en présente une à toute heure. « Nous faisons en un jour plus de cent actes d'orgueil », écrit-il non sans une pointe de pieuse exagération. Autre est l'orgueil des « séculiers », dont l'objet est la fortune et les biens extérieurs, en quoi ils désirent exceller, autre celui des religieux qui s'attachent, comme les anges rebelles, à leur excellence personnelle et aux biens intérieurs (*La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant*, III, ch. 2, art. 3, n. 1, coll. Christus 3, Paris, 1959, p. 148). La volupté souille le cœur, l'orgueil aveugle particulièrement l'esprit (n. 2, p. 149). On peut faire tout, jusqu'aux actions les plus saintes, par un motif désordonné de propre excellence quand ce qu'on y envisage est son agrandissement spirituel (n. 4, p. 150). Dieu qui pèse les cœurs retire quelquefois ses grâces parce qu'il voit combien nous avons d'orgueil, ou nous prive de celles dont il prévoit qu'elles nous seraient une occasion de devenir plus superbes (n. 6, p. 150-151).

Il faut reconnaître d'ailleurs que les auteurs spirituels s'intéressent davantage à l'humilité qu'à l'orgueil lui-même; quand ils en parlent c'est généralement pour reprendre les thèmes déjà connus de la patristique et de la scolastique dans une perspective ascétique de combat spirituel, de purification active de l'âme et de pratique des vertus, qui s'adresse principalement aux commençants.

Citons à titres d'exemples : Denys le Chartreux † 1471, *Summa de vitiis et virtutibus*, lib. I, art. 24-30, dans *Opera omnia*, t. 39, Tournai, 1910, p. 58-73. — Battista da Crema † 1534, *Della cognitione e vittoria di se stesso*, lib. VIII, Milan, 1531. — Serafino da Fermo † 1540, *Trattato utilissimo per la vita cristiana*, cap. 8, dans *Opere*, Venise, 1548, f. 286b-293b (résume le précédent). — Melchior Cano † 1560, *La victoria de si mismo*, cap. 14-15, Madrid, 1962, p. 55-64 (adapte en espagnol le précédent). — Louis de Grenade † 1588, *Guía de pecadores*, lib. II, parte 1, cap. 4, Madrid, 1950, p. 664-675.

Jean de Jésus-Marie (le Calagurritain, † 1615), *De schola Jesu Christi*, pars 4, cap. 2, dans *Opera omnia*, t. 2, Florence, 1772, p. 83-84. — Laurent Scupoli † 1616, *Il combattimento spirituale*, Aggiunta, cap. 10, Padoue, 1737, p. 178-179. — J. Alvarez de Paz † 1620, *De exterminatione mali et promotione boni*, lib. I, part. 2, cap. 17, dans *Opera*, éd. Vivès, t. 3, Paris, 1875, p. 197-201 (compte neuf degrés de l'orgueil). — Luis de La Puente † 1624, *Guía espiritual*, trat. IV, cap. 5, dans *Obras espirituales*, Madrid, 1690, t. 4, p. 296-300. — Philippe de la Trinité † 1671, *Summa theologiae mysticae*, I pars, tr. 2, disc. 2, art. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1874, t. 1, p. 263-265. — Jean Bona † 1674, *Manuductio ad coelum*, cap. 9, dans *Opera omnia*, Anvers, 1677, p. 14-16, et *Principia et documenta vitae christianae*, n. 26-27, p. 89-90. — Thomas de Valgornera † 1675, *Mystica theologia Divi Thomae*, q. II, disp. 1, a. 6, n. 104, Turin, 1911, p. 92-94.

André-Marie Meynard † 1904, *Traité de la vie intérieure*, nouvelle éd. par R. G. Gerest, Paris, 1923, t. 1, liv. 2, ch. 1, n. 45-46, p. 109-113 (recopie saint Jean de la Croix), et t. 2, liv. 2, ch. 2, n. 69, p. 115. — L. Beaudenom † 1916, *Formation à l'humilité*, Paris, 1902, p. 33-55. — Ad. Tanquerey † 1932, *Précis de théologie ascétique et mystique*, n. 204-209, 820-844, 9e éd., Paris, 1949, p. 141-145, 525-540. — R. Garrigou-Lagrange † 1964, *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, 1938, t. 1, p. 411, 514-526; t. 2, p. 53-54, 470-471.

9. **Moralistes français du 17e siècle.** — Un siècle comme le 17e, ayant spécialement cultivé la « gloire » et le sens de la grandeur aussi bien dans la vie

que l'art ou le théâtre (Corneille, Racine), ne pouvait pas manquer de rencontrer le problème de l'orgueil.

Selon B. Pascal † 1662, qui considère l'orgueil dans l'optique de son dessein apologétique, l'homme est toujours exposé à un double péril, de désespoir ou d'orgueil (*Pensées*, éd. L. Brunschvicg, n. 524). La connaissance qu'on a de sa misère, quand elle ne s'accompagne pas de la connaissance de Dieu, persuade et fait le désespoir. La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil, qui persuade la présomption (526-527). Ce fut le cas des philosophes (c'est-à-dire des stoïciens) qui ont sans doute connu Dieu mais ont rapporté à leurs propres forces l'effort de leur sagesse (460-461). L'Incarnation résout cette opposition, car en Jésus-Christ nous découvrons notre misère que nous fait connaître la grandeur du remède qu'il a fallu, et nous nous approchons de Dieu qui donne seul la force de pratiquer la sagesse. Se trouvent par là supprimés et le désespoir et l'orgueil (528).

François de La Rochefoucauld † 1680 consacre à l'orgueil de nombreuses sentences dont le pessimisme s'accompagne parfois d'une certaine tonalité religieuse. L'orgueil, « qui est inséparable de l'amour-propre » (*Maximes*, Réflexions diverses 18, éd. J. Truchet, Paris, 1967, p. 224), semble nous avoir été donné par la nature « pour nous épargner la douleur de connaître nos imperfections » (Max. 36). Sans l'humilité, qui « est la véritable preuve des vertus chrétiennes », nos défauts « sont seulement couverts par l'orgueil qui les cache aux autres, et souvent à nous-mêmes » (Max. 358), à moins qu'il ne s'augmente de ce que nous y retranchons (Max. 450). Se transformant en mille manières, lui-même peut se cacher sous la figure de l'humilité, et alors « il n'est jamais mieux déguisé et capable de tromper » (Max. 254), ou sous la figure de la magnanimité, qui en est « le bon sens » (Max. 285), ou sous celle de la fierté lorsque, « comme lassé de ses artifices et de ses différentes métamorphoses, après avoir joué tout seul tous les personnages de la comédie humaine », il veut se montrer avec un visage naturel (Maximes supprimées 6). « L'aveuglement des hommes est le plus dangereux effet de leur orgueil : il sert à le nourrir et à l'augmenter, et nous ôte la connaissance des remèdes qui pourraient soulager nos misères et nous guérir de nos défauts » (Max. sup. 19).

Le pasteur Jean La Placette † 1718, théologien protestant moraliste (DS, t. 9, col. 256), est l'auteur d'un *Traité de l'orgueil* (Amsterdam, 1692). De son côté, Jacques-Bénigne Bossuet † 1704 a un *Traité de la concupiscence* qui est en grande partie un traité de l'orgueil (texte établi et présenté par Ch. Urbain et E. Lesvesque, Paris, 1930). « Dans ces longues pages nous perdons trop souvent de vue la spiritualité pour élaborer des « maximes » ou développer des « caractères » comme aimaient le faire les hommes du 17e siècle » (J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, p. 323-324). Moralisme psychologique sans doute, mais qui par sa profondeur et son éloquence place Bossuet, à côté de Pascal, au premier rang des moralistes. L'amour-propre est la racine de l'orgueil (ch. 11).

Celui-ci consiste dans « une certaine fausse force, qui rend l'âme indocile et fière, ennemie de toute contrainte et qui, par un amour excessif de sa liberté, la fait aspirer à une espèce d'indépendance, ce qui est cause qu'elle trouve un certain plaisir particulier à désobéir, et que la défense l'irrite » (ch. 14, p. 44). A l'amour de soi l'orgueil ajoute « un certain amour de sa propre grandeur fondée sur une opinion de son excellence propre, qui est le vice le plus inhérent et ensemble le plus dangereux de la nature raisonnable » (p. 44). Cet amour « nous fait véritablement dieux à nous mesmes, idolâtres de nos pensées, de nos opinions, de nos vices, de nos vertus mesmes, incapables de porter, je ne dirai pas seulement les faux biens du monde qui nous maistrisent et nous transportent, mais encore les vrais biens qui viennent de Dieu, parce qu'au lieu de nous élever à celuy qui les donne afin qu'on s'unisse à luy, nous nous y attachons... de mesme que s'ils nous estoient propres ou que nous en fussions les auteurs » (ch. 32, p. 100).

10. **Philosophes de l'époque moderne.** — Initiateur de cette époque, René Descartes † 1650 s'occupe de l'orgueil dans son traité des *Passions de l'âme*. Après avoir remarqué qu'il n'y a « en nous qu'une seule chose, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de nostre libre arbitre », ce qui « nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maistres de nous mesmes » (3e partie, art. 152, dans *Œuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, t. 11, Paris, 1909, p. 445), Descartes distingue la générosité, « qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer », parce qu' « il sent en soy mesme une ferme et constante resolution... de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures » (art. 153, p. 445-446), et l'orgueil, qui se trouve chez « tous ceux qui reçoivent bonne opinion d'eux mesmes pour quelque autre cause, telle qu'elle puisse estre » (art. 157, p. 448), comme sont l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, biens qui ne peuvent être indéfiniment partagés; d'où il résulte que « les orgueilleux taschent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'estant esclaves de leurs Desirs, ils ont l'ame incessamment agitée de Haine, d'Envie, de Ialousie ou de Colere » (art. 158, p. 449).

Descartes appelle ici générosité ce que les Anciens appellaient magnanimité (cf. art. 156, p. 447), à laquelle s'oppose directement « la Bassesse, ou Humilité vitieuse », qui « consiste principalement, en ce qu'on se sent faible ou peu résolu », tandis qu'à l'orgueil s'oppose « l'Humilité vertueuse », de sorte qu' « il arrive souvent que ceux qui ont l'esprit le plus bas, sont les plus arrogans et superbes, en mesme façon que les plus genereux sont les plus modestes et les plus humbles » (art. 159, p. 450).

D'après Baruch Spinoza † 1677, l'orgueil, qui « est une espèce de délire, parce que l'homme rêve les yeux ouverts » (*Éthique* III, scolie de la prop. 26, dans *Opera*, éd. C. Gebhardt, t. 2, Heidelberg, s d , p. 159), découle de l'amour-propre (*philautia*) et peut se définir : « L'amour de soi (*amor sui*) ou le contentement de soi-même (*acquiescentia in se ipso*) en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il fasse de lui-même plus de cas qu'il n'est juste » (III, déf. 28 des aff., p. 197-198), cette opinion opposée au jugement équitable de la raison s'accompagnant d'ailleurs de la mésestime des autres, si bien que « l'on appelle orgueilleux celui qui fait des autres moins de cas qu'il n'est juste, et à cet égard on définira l'orgueil comme étant la joie née de l'opinion fausse par laquelle un homme se croit supérieur aux autres » (IV, scolie de la prop. 57, p. 252).

De l'orgueil naissent les plus grands maux, l'envie, la haine, et il n'y a pas de sentiments qui ait moins de prise sur l'orgueilleux que l'amour et la miséricorde. Le contraire de l'orgueil n'est pas l'humilité, mais la mésestime de soi-même (*abjectio*), qui se définit « la tristesse née de l'opinion fausse par laquelle un homme se croit inférieur aux autres » (IV, scolie de la prop. 57, p. 252). L'humilité, en effet, qui est « une tris-

tesse née de ce que l'homme considère sa propre impuissance », n'est pas pour Spinoza une vertu, mais une passion, qui ne tire pas d'une considération vraie de la raison son origine (IV, dém. de la prop. 53, p. 249).

Nicolas Malebranche † 1715, auteur de *Méditations pour se disposer à l'humilité* (cf. DS, t. 10, col. 170-171), distingue une double concupiscence : la concupiscence charnelle ou des plaisirs sensibles, et la concupiscence de l'orgueil ou de l'élévation et de la grandeur. « Tous les hommes reconnaissent assez bien le déréglement de la concupiscence charnelle. Ils s'en défient, ils en ont quelque horreur, ils évitent en partie ce qui peut l'irriter. Mais il y en a très peu qui fassent une sérieuse réflexion sur la concupiscence de l'orgueil, et qui appréhendent de la réveiller et de l'augmenter » (*Traité de morale* I, XII, 22-23, dans *Œuvres complètes*, t. 11, Paris, 1966, p. 144-145). A ce propos Malebranche développe une curieuse théorie des rapports du corps et de l'âme. On se trompe en pensant que la rébellion du corps n'est cause que de vices grossiers, tels que l'intempérance et l'impudicité. Il y a une correspondance entre les dispositions de notre corps, plus exactement de notre cerveau, et celles de notre âme. Ainsi s'explique que les enfants peuvent être sujets à l'orgueil dès le moment de leur naissance en vertu du péché originel, et que saint Paul attribue à la « chair » des vices qui sont manifestement spirituels, non que la chair les commette elle-même, « mais parce que la chair agit sur l'esprit de l'homme de telle manière qu'il ne fait point de mal qu'elle ne l'y ait sollicité ». Ce n'est pas d'ailleurs que ces vices ne puissent être facilement acquis, mais, comme nous ne sommes pas de pures intelligences, toutes les dispositions de notre âme produisent quelques dispositions dans notre corps, qui en retour exciteront à l'occasion de pareilles dispositions dans notre âme (*De la recherche de la vérité*, Éclaircissement VIII, t. 3, Paris, 1964, p. 102-106).

Chez les philosophes des 19e et 20e siècles, on recueillera aussi des observations diverses mais non dépourvues d'intérêt.

Auguste Comte † 1842 oppose l'orgueil et la vanité, ce qui n'a rien que de traditionnel, mais il le fait d'une manière originale et sans doute discutable, car il assimile l'orgueil au besoin de domination et la vanité au besoin d'approbation. Chacun de ces deux penchants a une portée sociale, et « aspire également à l'ascendant personnel; mais l'un y prétend surtout par la force, et l'autre par l'opinion. L'orgueil pousse donc à commander, et la vanité à conseiller, en persuadant et convainquant » (*Système de politique positive*, Introd. fondamentale, ch. 3, Paris, 1851, p. 698). Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de A. Lalande remarque justement à cet égard que l'association de l'orgueil au désir de dominer, de se faire centre et chef, n'est pas constant, et que certains orgueilleux s'isolent volontiers dans le sentiment de leur supériorité, réelle ou illusoire, tandis que la vanité suppose quelque chose de plus que le besoin d'approbation : la recherche de l'admiration et, le plus souvent, l'effort pour en provoquer l'expression; d'où le caractère de satisfaction de soi-même, insoucieuse de l'opinion d'autrui qui se rencontre dans l'orgueil, et au contraire la sociabilité essentielle de la vanité (art. « Vanité », 6e éd., Paris, 1951, p. 1187).

L'orgueil revêt parfois la forme d'un drame psychologique, dont Friedrich Nietzsche † 1900 est le témoin infortuné. Chez lui sans doute des facteurs pathologiques ont dû sous-tendre ce drame, et fournissent dans les derniers écrits des traits tragiquement grotesques qui trahissent une exaltation morbide du sentiment de la personnalité et une mégalomanie caractéristique de certaines psychoses. Mais la maladie, au fond, n'a rien changé à l'évolution essentielle de l'orgueil nietzschéen qui suit, depuis les lettres de l'étudiant jusqu'à l'effondrement mental final, une courbe cohérente. L'*Ecce homo*, autobiographie rédigée à la veille de cet effondrement, et où s'étale une espèce d'orgueil rare, exceptionnelle sinon monstrueuse, est le naturel couronnement de *Zarathoustra* et des œuvres antérieures (cf. G. Thibon, *Nietzsche et saint Jean de la Croix. Étude caractérologique*, dans *Études carmélitaines*, 19e année, vol. 2, octobre 1934, p. 17-86).

A l'encontre de la critique nietzschéenne du christianisme, ne voyant dans l'humilité qu'une faiblesse qui tente de se justifier, Max Scheler † 1928 s'applique à montrer que l'humilité est au contraire l'expression d'une conscience infiniment plus ouverte aux valeurs — y compris les valeurs mêmes de ce monde — que ne peut l'être l'orgueil, car celui-ci est principe de pauvreté et d'appauvrissement, aboutissant à la limite à un état de vide où conduit la volonté de « ne rien devoir », de « ne rien recevoir », ou de « ne rien se laisser donner »; sécheresse qui s'aggrave encore du fait que l'estime obstinée de soi empêche souvent l'orgueilleux de rendre justice au mérite d'autrui, de reconnaître les qualités qui ne s'apparentent pas aux siennes ou lui paraissent mettre en péril sa supériorité et sa propre valeur morale, considérée comme la valeur suprême. Rêvant d'indépendance et de souveraineté, il ne connaît en fait que la solitude amère sous la forme d'une rupture de tous les liens vitaux qui le rattachent à Dieu, à l'univers et à l'homme. De l'orgueil il faut distinguer la fierté, dont l'humilité chrétienne s'accommode fort bien, car de tous les biens qui rendent naturellement fiers les simples la fierté reconnaît qu'ils nous sont évidemment donnés (*Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Zur Rehabilitierung der Tugend: Die Demut*, dans *Gesammelte Werke*, t. 3, Berne, 1955, p. 17-26; cf. M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, t. 1, Paris, 1959, p. 135-143).

Représentant lui aussi de la philosophie des valeurs, Dietrich von Hildebrand assigne comme double racine du mal moral en l'homme la concupiscence et l'orgueil, celle-là étant une perversion dans la sphère de l'avoir, celui-ci dans la sphère de l'être et de l'attitude envers sa propre perfection, qui se manifeste sous différentes formes correspondant aux diverses strates de la personne humaine : orgueil satanique qui hait, refuse la hiérarchie objective des valeurs et cherche à en renverser l'ordre pour lui en substituer un autre purement subjectif et falsifié, constituant en définitive une prise de position contre Dieu; orgueil pharisaïque qui accepte et respecte cette hiérarchie mais veut s'approprier les valeurs pour s'en faire en quelque sorte une parure et un ornement en vue de son auto-glorification; cette forme de l'orgueil se distinguant de la vanité en ce qu'elle est dynamique, un désir ardent d'acquérir de nouvelles perfections surtout dans l'ordre moral et religieux, tandis que la vanité est statique, une complaisance satisfaite dans la possession réelle ou supposée de certaines qualités intellectuelles, physiques et extérieures; enfin, la superbe (= « haughtiness ») par laquelle l'homme se fait une idole de sa dignité, de son honneur, de ses droits, de sa virile indépendance, et qui l'emprisonne dans une crispation continuelle d'auto-affirmation. Ces espèces d'orgueil impliquent une cécité plus ou moins grande aux véritables valeurs de la

vie morale et n'ont pas toutes le même degré de malignité (*Christian Ethics*, ch. 35, « Pride », New York, 1953, p. 441-452; *Transformation in Christ*, ch. 7, « Humility », St. Paul, Minnesota, 1948, réimpression 1962, p. 121-154).

Louis Lavelle † 1951, qui met en rapport orgueil et impatience, humilité et douceur, fait observer que l'orgueil « nous laisse mécontent des plus grands biens qui peuvent nous être donnés », alors que l'humilité, « qui nous rend mécontent de ce que nous sommes, nous permet de jouir des moindres choses que nous recevons » (*L'erreur de Narcisse*, ch. 8, Paris, 1939, p. 152). Philosophe de la fidélité, Gabriel Marcel † 1973 s'insurge contre l'affirmation que celle-ci ne serait jamais qu'une modalité de l'orgueil et de l'attachement à soi-même. En réalité, « la fidélité, précisément là où elle est la plus authentique, là où elle nous montre le visage le plus pur, s'accompagne de la disposition la plus contraire à l'orgueil qui se laisse imaginer : la patience et l'humilité se reflètent au fond de ses prunelles » (*Être et avoir*, Paris, 1935, p. 76-80). On ne trouvera que de brèves allusions directes à l'orgueil dans le *Traité des vertus* de Vladimir Jankélévitch, où sont consacrées de nombreuses pages à l'humilité (ch. 10, t. 2, Paris, 1970, p. 555-672).

Conclusion. — Il y a une certaine affinité et simultanément une nette différence entre la vanité, la vaine gloire et l'orgueil. L'orgueil s'exerce lui aussi, au moins à son niveau inférieur, dans le champ des relations humaines; mais, tandis que la vanité est la conduite de quelqu'un satisfait de soi et étalant cette satisfaction par désir de paraître et de produire de l'effet, défaut auquel la vaine gloire de la tradition spirituelle ajoute une dimension religieuse dans la mesure où l'on recherche l'approbation louangeuse des hommes sans rapporter cette louange à Dieu (on préfère la gloire qui vient des hommes à celle qui vient de Dieu, cf. *Jean* 5, 44; 7, 18; 8, 54), l'orgueil ne se préoccupe pas de l'opinion ou de la louange d'autrui; il affecte souvent au contraire de les traiter avec dédain, encore que l'orgueilleux puisse parfois se montrer également vaniteux et glorieux. Comportement où se voit exagérément gonflée l'estime de sa propre personne, l'orgueil pousse en réalité l'individu à se valoriser aux dépens des autres, qu'il tend à rabaisser et au-dessus desquels il prétend se mettre. Son égocentrisme lui inspirera même le mépris de ce qui dans le prochain exigerait en fait d'être pris en considération, et il se heurte fréquemment à l'autorité des supérieurs, qu'il accepte difficilement, quand il ne refuse pas de s'y soumettre.

Cependant l'orgueil ne s'arrête pas là. Il dépasse le rapport humain pour s'élargir au cercle des valeurs morales dont, dans sa volonté autarcique d'affirmation, il ne reconnaît pas l'ordre absolu de souveraineté et le caractère d'obligation, et contre lequel il se rebelle en partie ou même en totalité; d'où dérivent une insensibilité, un aveuglement, un endurcissement qui conduisent à une opposition au bien en général et finalement à une rupture de la relation essentielle dans laquelle l'homme se trouve vis-à-vis de Dieu comme cause première de toutes valeurs et de tout ordre. C'est la négation même de la disposition naturelle librement acceptée de soumission en quoi consiste la vie morale et religieuse. En tant que le péché est de soi rébellion contre l'ordre voulu par Dieu et séparation volontaire d'avec Dieu, l'orgueil a une portée universelle et se rencontre d'une manière implicite dans tout péché possible, ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que chaque péché concret provienne formellement et directement de l'orgueil, car le désordre moral peut avoir aussi pour principe la concupiscence non dominée et la faiblesse humaine.

Lorsque cette attitude fondamentale de la personnalité finie se fait explicite, consciente et réflexe, l'orgueil devient un vice particulier et distinctif qui ne pouvait pas, étant donné sa nature, ne pas occuper dans le combat intérieur préconisé par l'ascèse monastique et la spiritualité chrétienne une place de premier plan, surtout en sa forme plus subtile, mais non moins dangereuse, qu'on appellera stoïcienne ou pélagienne parce qu'elle équivaut à nier pratiquement la doctrine de la grâce et consiste pour l'homme à se croire capable d'atteindre la perfection morale sans le secours de Dieu, avec le seul effort de ses propres forces.

Dans la langue française toutefois le terme d'orgueil n'a pas nécessairement et toujours un sens négatif. On a soin alors de lui adjoindre un qualificatif. Ainsi on parlera d'un « juste, légitime orgueil ». L'expression semble équivalente de « fierté », mot apparu au 12e siècle en même temps que celui d'orgueil (G. Gougenheim, *Orgueil et fierté dans la Chanson de Roland*, dans *Mélanges J. Frappier*, Paris, 1970, p. 365-373) et doté aujourd'hui d'une certaine ambivalence, car il peut être pris soit en mauvaise part pour désigner le comportement de qui affecte une attitude arrogante, un air hautain, des manières distantes, s'imagine supérieur et tire vanité d'avantages réels ou supposés, soit en bonne part avec une signification positive; dans ce cas la fierté est le sentiment qu'a l'homme de sa valeur personnelle, de sa propre dignité, de son honneur. Modéré et ordonné par la modestie, un tel sentiment n'est pas un vice, mais au contraire quelque chose de vertueux et, dans la vie, de très utile psychologiquement, qui inspire la confiance en soi, pourra servir à la correction de divers défauts et à l'acquisition de plusieurs vertus, s'oppose en tout état de cause au sentiment dépressif et morbide d'infériorité et de manque de valeur, paralysant pour l'action.

Difficile à classer dans la systématisation classique des vertus (est-elle un moment de la force? peut-on la rapprocher de la magnanimité et de la magnificence?), la fierté ne tourne au sentiment vicieux que lorsqu'on cherche à se mettre en évidence, à se faire valoir, ou qu'on commence, en se comparant aux autres, à se préférer à eux, à les dédaigner et mépriser. Perdant l'équilibre et changeant de signe, elle s'est transmuée en vanité ou en orgueil.

Mais c'est bien à une saine fierté chrétienne que Léon le Grand † 461 invite son auditeur quand il dit : « Reconnais, ô chrétien, ta dignité. Agnosce, o christiane, dignitatem tuam » (*Sermo* 1, 3, SC 22 bis, 1964, p. 72; cf. *Sermo* 6, 3, p. 142; *Sermo* 7, 6, p. 160; *Sermo* 81, 2, SC 200, 1973, p. 146; *Sermo* 91, 7, p. 238); il l'exhorte à mener une vie conforme à cette dignité, qui est un don de Dieu (*Sermo* 42, 5, SC 74 bis, 1976, p. 70-72; *Sermo* 82, 1, SC 200, p. 150-152).

En plus des indications bibliographiques déjà fournies, signalons les ouvrages et articles suivants : M.-A. Janvier, *Exposition de la morale catholique*, t. 12 (Retraite pascale 1922), Paris, 1922, p. 215-227. — J. Leclercq, *La vie en ordre*, Bruxelles, 1938, p. 171-178. — R. Payne, *Hubris, a Study of Pride*, New York, 1960. — A. Kraus, *Ueber den Hochmut*, Francfort/Main, 1966. — W. Hempel, « *Uebermuot diu alte* »... *Der Superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Bonn, 1970.

J. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922, ch. 7, p. 175-197. — A. Thomas, *L'orgueil et les psychoses*, dans *Études carmélitaines*, 19e année, vol. 2, octobre 1934,

p. 87-115. — G. Cruchon, *Initiation à la psychologie dynamique*, t. 2, Tours, 1969, p. 238-244.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, éd. par J. Hastings, art. « Pride », t. 10, Édimbourg, 1918, p. 275-278 (R. M. Pope). — DTC, art. « Orgueil », t. 11, 1932, col. 1410-1434 (Th. Deman). — *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. par J. Ritter, art. « Hochmut », t. 3, Bâle-Stuttgart, 1974, col. 1150-1156 (H.-J. Fuchs-W. Weier). — *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, art. « Orgoglio », t. 2, Roma, 1975, p. 1328-1329 (P. Sciadini), et art. « Superbia », p. 1816-1817 (P. Sciadini). — *Enciclopedia filosofica*, art. « Orgoglio », t. 6, Rome, 1979, col. 156-157 (R. Gherardi), et art. « Superbia », t. 8, 1979, col. 33-34 (R. Gherardi).

Pierre Adnès.

ORIENT CHRÉTIEN. Voir les art. Arménienne (Spiritualité), t. 1, col. 862-876; — Copte (Littérature spirituelle), t. 2, col. 2266-2278; — Égypte chrétienne, t. 4, col. 532-548; — Éthiopie, t. 4, col. 1453-1477; — Géorgienne (Littérature spirituelle), t. 6, col. 244-256; — Grecque (Église), t. 6, col. 808-872; — Maronite (Église), t. 10, col. 631-644; — Orthodoxe (Spiritualité), t. 11, *infra*; — etc.

ORIENTIUS. Voir art. Orens, *supra*, col. 903-906.

ORIGÈNE, théologien grec (vers 185-vers 254). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Principales caractéristiques.* — 4. *Anthropologie.* — 5. *Connaissance mystique.* — 6. *Thèmes spirituels.* — 7. *Enseignement ascétique.* — 8. *Histoire posthume et querelles origénistes.* — 9. *Influence.*

1. Vie. — Origène, qui fut surnommé Adamantios, l'homme d'acier ou de diamant, est né probablement à Alexandrie vers 185. Sa vie est connue par deux sources principales, le *Remerciement à Origène* que, malgré des contestations récentes, nous continuons d'attribuer à Grégoire le Thaumaturge (voir *Gregorianum*, t. 60, 1979, p. 287-320) et le livre VI de l'*Histoire Ecclésiastique* = HE d'Eusèbe de Césarée; d'autres informations, venant d'œuvres perdues d'Eusèbe, sont conservées par Jérôme et par Photios. Aîné de sept enfants, d'une famille déjà chrétienne, il est instruit à la fois dans les lettres sacrées et profanes par son père Léonidès et peut-être par Clément. Sous Septime Sévère, vers 202, Léonidès est décapité et son fils, après avoir voulu l'accompagner au martyre, continue un temps ses études, puis enseigne la grammaire, c'est-à-dire la littérature, pour nourrir les siens. L'évêque Démétrios lui ayant confié l'instruction des catéchumènes, Origène assiste courageusement plusieurs élèves martyrisés. Plus tard il abandonne l'école de grammaire pour se consacrer entièrement à la catéchèse. Il mène une vie très austère et, prenant à la lettre *Mt.* 19, 12, se mutile. Il abandonne à Héraclas les catéchumènes et se réserve l'instruction des plus avancés.

Pour mieux répondre aux objections des doctes, païens et hérétiques, et aider son étude des Écritures, il suit les cours d'Ammonios Saccas, le père du néoplatonisme, suivant un texte du traité de Porphyre *Contre les Chrétiens* cité par Eusèbe (HE VI, 19, 2-9). Est-ce lui ou un autre Origène, le disciple d'Ammonios dont parle encore Porphyre (*Vie de Plotin*, ch. 3) et que cite Proclos? On ne peut considérer la question comme résolue. Il acquiert une érudition philosophique considérable et lui fait place dans son enseignement. Entre 215 et 220 (222 d'après Nautin) il commence à écrire sous l'impulsion du riche Ambroise qu'il a converti de la gnose valentinienne et qui veut obtenir de lui la nourriture intellectuelle dont le manque l'avait fait passer à l'hérésie; Ambroise lui procure tachygraphes, copistes, calligraphes. Dans cette première période de sa vie, Origène réside habituellement à Alexandrie, mais il voyage à Rome, en Arabie (Jordanie) sur l'invitation du gouverneur romain, séjourne à Césarée de Palestine où les évêques Théoctiste de Césarée et Alexandre de Jérusalem le font prêcher, encore laïc, soulevant les protestations de Démétrios; il est enfin convoqué à Antioche par l'impératrice-mère Julia Mammaea qui veut s'informer sur le christianisme.

Entre 230 et 233, invité en Grèce pour discuter avec des hérétiques, Origène passe par Césarée où il est ordonné prêtre par Théoctiste et Alexandre. A son retour à Alexandrie, Démétrios irrité réunit un synode qui le bannit d'Égypte et, avec quelques évêques égyptiens, le déclare déchu du sacerdoce. Il se retire à Césarée et recommence à enseigner. Grégoire, le futur Thaumaturge, y est son élève dans les premières années de son séjour et prononce avant son départ, après cinq ans d'études, un discours de remerciement qui décrit le programme et la méthode pédagogique du maître. Origène, maintenant prêtre, prêche fréquemment et à la fin de sa vie laissera sténographier et publier ses homélies. Il continue à écrire. Il revient en Arabie pour ramener dans l'orthodoxie l'évêque Bérylle de Bostra et combattre les thnètopsychites : c'est probablement dans ce pays qu'il a, avec l'évêque Héraclide soupçonné de modalisme, les entretiens dont on a retrouvé le procès verbal en 1941 à Toura en Égypte. Il va en Cappadoce chez l'évêque Firmilien, à Nicomédie où il rédige la réponse à Julius Africanus, à Athènes où il séjourne une seconde fois plusieurs mois. A cette activité débordante et multiforme, la persécution de Dèce met brutalement un terme. Emprisonné et torturé, Origène confesse fermement sa foi : on le garde en vie dans l'espoir de lui arracher une apostasie. La mort du tyran le libère. La santé brisée, il meurt à 69 ans accomplis, vers 254. Son tombeau était encore visible au 13e siècle dans la cathédrale primitive de Tyr.

2. Œuvres. — Homme dont la vertu et la force d'âme égalaient le génie et la prodigieuse puissance de travail, Origène a laissé une œuvre considérable dont une partie seulement a survécu en grec ou dans les versions latines de Rufin d'Aquilée, de Jérôme, ou du traducteur inconnu du *Commentaire sur Matthieu*. Son œuvre, dont la liste est conservée par Jérôme dans la lettre à Paula (*Epist.* 33, 4; éd. J. Labourt, t. 2, Paris, 1951, p. 40-43), comprend des écrits exégétiques et d'autres qui ne le sont pas directement.

1° Écrits exégétiques. — Les *Hexaples*, travail gigantesque de critique biblique, présentaient tout l'ancien Testament en six colonnes, hébreu en caractère hébraïques, puis en caractères grecs, et quatre versions grecques, Aquila, Symmaque, la Septante et Théodotion; s'y ajoutaient pour certains livres trois autres versions grecques, dites *Quinta*, *Sexta* et *Septima*; le tout était muni de signes critiques montrant ce que chaque texte avait en plus ou en moins.

Les *Commentaires* étudiaient « scientifiquement » nombre de livres : nous possédons en partie ceux sur *Jean*, *Matthieu*, *Épître aux Romains* et *Cantique des Cantiques*, avec de nombreux fragments des autres.

Les *Homélies* sont des sermons sur l'Écriture : nous sont parvenues en grec 20 homélies sur *Jérémie* et une sur 1 *Samuel*, 28 (Saül chez la nécromancienne); — dans le latin de Rufin, 16 sur la *Genèse*, 13 sur l'*Exode*,

16 sur le *Lévitique*, 28 sur les *Nombres*, 26 sur *Josué*, 9 sur les *Juges*, 9 sur les *Psaumes* 36, 37, 38, et peut-être une sur 1 *Samuel*, 1 (naissance de Samuel); — dans le latin de Jérôme, 2 sur le *Cantique*, 9 sur *Isaïe*, 14 sur *Jérémie*, 14 sur *Ézéchiel*, 39 sur *Luc*; il semble bien qu'il faille restituer à Origène de nombreuses homélies sur les *Psaumes* attribuées par G. Morin à Jérôme qui n'en serait que le traducteur-adaptateur.

Enfin les *Scolies* étaient de brèves notes sur des points d'exégèse, parfois réunies en recueils : elles ne subsistent que noyées dans la masse des fragments.

2° Autres écrits : *Traité des Principes* (*Peri Archôn*), premier grand essai de spéculation théologique, cause des malheurs posthumes de l'Alexandrin; — *Exhortation au Martyre* adressée à Ambroise pendant la persécution de Maximin le Thrace; — *Traité de la Prière*, avec un commentaire systématique du *Pater*; — *Entretien avec Héraclide*; — *Contre Celse*, la plus importante œuvre apologétique de la période anténicéenne, réfutation du *Discours Véridique* du mésoplatonicien Celse; — deux lettres et quelques fragments d'autres lettres sont les seuls restes d'une abondante correspondance.

Les traductions latines posent des problèmes critiques, surtout celle du *Traité des Principes* par Rufin. On peut dire la même chose pour la masse de fragments qui nous sont parvenus sous le nom d'Origène de trois façons : dans deux recueils de morceaux choisis, l'*Apologie pour Origène* du martyr Pamphile de Césarée aidé de son élève l'historien Eusèbe (on possède seulement le livre 1 dans une traduction de Rufin) et la *Philocalie d'Origène* qui, réunie par Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée, subsiste en grec; — dans les « chaînes exégétiques », recueils d'exégèses de divers Pères à propos d'un livre de la Bible suivi verset par verset; — enfin dans des citations d'auteurs postérieurs, amis ou ennemis (voir les éd. de C. Jenkins, dans *Journal of theological Studies*, t. 9, 1907-1908; t. 10, 1908-1909).

Éditions et traductions principales. — Éd. complètes (à l'époque de parution) : C. de la Rue, 4 vol., Paris, 1733-1759 = PG 11-17; C.H.E. Lommatzsch, 25 vol., Berlin, 1831-1848.

L'éd. scientifique la plus complète est celle des GCS (12 t., le dernier en 2 vol.), 1899-1968; elle pourrait être améliorée et complétée (un 2e vol. du t. 6 est en préparation : fragments grecs sur l'Octateuque).

La collection SC offre un texte souvent amélioré, avec trad. française, introd. et notes : *Commentaire sur Jean* (SC 120, 157, 222; 1966, 1970, 1975; en cours). — *Comm. sur Matthieu* (liv. x-xi), 162; 1970. — *Homélies* sur *Genèse* (7 bis; 1976); sur *Exode* (16 bis, en préparation); sur *Nombres* (29 bis, en prépar.); sur *Lévitique* (286-287; 1981); *Josué* (71, 1960); *Cantique* (37 bis; 1966); *Jérémie* (232, 238; 1976-1977); *Luc* (87; 1962).

Traité des Principes, éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913; éd. avec trad. allem. et notes, H. Görgemans et H. Karpp, Darmstadt, 1976; — avec trad. franç., H. Crouzel et M. Simonetti, SC 252-253, 1878; 268-269, 1980; — trad. ital. et introd., M. Simonetti, Turin, 1968; — trad. franç. « de travail », M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Paris, 1976.

Contre Celse, éd. Koetschau, GCS 1-2, 1899; — éd. M. Borret, avec trad. franç., SC 132, 136, 147, 150, 1967-1969; 227 (introd. générale et index), 1976; — trad. angl., H. Chadwick, Londres, 1953.

The Song of Songs, trad. R. P. Lawson, Westminster Mar. et Londres, 1957; — *Commento al Cantico dei Cantici*, trad. M. Simonetti, Rome, 1976.

Philocalie, éd. J. A. Robinson, Cambridge, 1893; SC 226, 1976 (seulement ch. 21-27 sur le libre arbitre); ch. 1-20 en préparation).

Entretien avec Héraclide, éd. J. Schérer, Le Caire, 1949 et SC 67, 1960.

Commentaire sur Romains, fragments grecs d'après le papyrus de Toura, éd. J. Schérer, Le Caire, 1955 (avec étude sur Rufin traducteur).

Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement* et *Lettre d'Origène à Grégoire*, éd. H. Crouzel, SC 148, 1969.

V. Peri, *Omelie origeniane sui Salmi*, Vatican, 1980 (restitue à Origène des homélies publiées par G. Morin sous le nom de Jérôme; voir CCL 78).

3. **Principales caractéristiques.** — Origène, dans toutes ses œuvres et toutes ses doctrines, est à la fois un *exégète*, un *spirituel* et un *théologien spéculatif*. Il possède une grande érudition philosophique et, selon Grégoire le Thaumaturge et Eusèbe, l'utilise dans son enseignement; il n'est pas pour autant un philosophe, car c'est en théologien qu'il se sert de la philosophie. Il est pareillement philologue et au courant de toutes les sciences du temps, y compris la géométrie, l'astronomie, la médecine, l'histoire naturelle : selon le *Remerciement*, il les enseigne à ses élèves et s'en sert pour élucider le sens littéral de la Bible. Dans le *Contre Celse* cette érudition philosophique, littéraire, historique, scientifique, s'étale, pour la réfutation de son contradicteur.

Nous n'avons à étudier ici ni le grand exégète ni le théologien, mais seulement le spirituel. Mais il faut signaler leurs interactions. Il est impossible d'apprécier son exégèse spirituelle si on ne perçoit pas qu'elle est spirituelle au sens le plus précis du terme. L'interprétation de l'ancien Testament consiste, pour s'en tenir à sa ligne centrale, à manifester, suivant l'exemple du nouveau Testament lui-même, que toutes les anciennes Écritures sont une prophétie du Christ qui leur donne leur vrai sens; mais l'interprétation des Écritures nouvelles montre que tout ce qui est dit du Christ est à appliquer au chrétien : cette intériorisation à chacun n'est intelligible que dans le cadre d'une vie spirituelle.

Le feu qui cuit le pain de l'interprétation spirituelle est l'amour de Dieu et l'inspiration de l'Esprit; le pain que les prédicateurs coupent en morceaux pour le distribuer à la foule, comme les apôtres à la multiplication, est le sens spirituel lui-même; le four n'est pas seulement la raison raisonnante de l'intellectuel, mais la partie supérieure de l'âme, l'intelligence, siège de la participation de l'homme à l'image de Dieu, puisque seul le semblable connaît le semblable.

Le lieu propre de l'interprétation spirituelle est la contemplation et la prière : de là elle redescend, comme Moïse de sa montagne, quand Jésus a fait disparaître le voile (2 *Cor.* 3, 4-18), dans les synthèses du théologien, l'enseignement du prédicateur et du professeur, les luttes de l'apologiste et surtout la vie chrétienne de tous. Cette exégèse est en outre le fait d'un pasteur : si Origène veut trouver un sens spirituel aux récits de la Bible, aux prescriptions juridiques et cérémonielles dont la littéralité a été abolie par le Christ, s'il juge parfois le sens littéral insignifiant, indigne de l'Esprit saint ou même scandaleux, c'est qu'il a appris de Paul en 1 *Cor.* 10, 11, que l'ancien Testament a été rédigé pour nous, chrétiens, donc que tous ces passages doivent avoir un sens capable de nous édifier et de nous nourrir. Cf. *Écriture Sainte et vie spirituelle*, DS, t. 4, col. 147-149.

La visée spirituelle se trouve aussi au cœur de la théologie d'Origène; au risque de paraître paradoxal nous nous limiterons pour le montrer au *Traité des Principes*. Au centre de la cosmologie qui y est décrite se trouve, comme son moteur, la dialectique de la Providence et de la liberté humaine qui lui obéit ou la refuse. La vie des « intelligences » dans la préexistence est décrite comme celle d'un couvent : elles sont plongées dans la contemplation de Dieu. La faute originelle qui se situe dans ce monde préexistant est le refroidissement de leur charité qui d' « intelligences » en a fait des « âmes », le grec ψυχή étant rapproché de ψῦχος, froid. Ou en d'autres termes c'est le κόρος (*satictas*), l'ennui de la contemplation incessante, analogue à l' « acédie » qui, selon les spirituels orientaux postérieurs, sera la tentation du moine. L' « intelligence » préexistante de Jésus est unie dès sa création au Verbe d'une manière qui la rend absolument impeccable, par l'intensité de sa charité qui d'une certaine façon la transforme dans le Verbe comme le fer plongé dans le feu devient feu. On pourrait multiplier les exemples. Le lecteur moderne est parfois étonné d'entendre Origène prier non seulement dans ses homélies, mais encore dans ses commentaires « scientifiques » (ainsi l'exhortation du début du livre XX du *Commentaire sur Jean*) et même dans le *Traité des Principes* (les trois doxologies qu'on trouve dans ce livre ne semblent pas être autre chose que des oraisons jaculatoires; de même l'appel à la prière de II, 9, 4).

4. Anthropologie. — L'anthropologie d'Origène détermine sa mystique et aussi son ascèse, notamment en ce qui concerne le thème du combat spirituel.

1° L'ANTHROPOLOGIE TRICHOTOMIQUE. — 1) *La distinction esprit* (πνεῦμα et non νοῦς), *âme*, *corps* vient de 1 *Thess.* 5, 23. L'élément déterminant en est l'esprit qui dérive bien plus de la *ruah* hébraïque, signe de l'action de Dieu, à travers Paul et Philon, que du *pneuma* stoïcien dont le distingue le fait qu'il est absolument incorporel. On comprend mal que cette trichotomie soit si souvent rapprochée de celle de Platon, toute différente : celle-ci s'exprime en d'autres termes (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία) et s'applique à l'âme seule, alors que la trichotomie origénienne concerne l'homme dans son entier. On la trouve d'une manière plus ou moins confuse chez les auteurs chrétiens antérieurs et elle reçoit d'Irénée et des Valentiniens un début d'élaboration. Chez Origène les trois éléments sont donc le *pneuma* à qui nous réservons le terme d'esprit, l'âme et le corps. Mais l'âme elle-même est divisée entre une partie supérieure, le *noûs* ou « intelligence » et une partie inférieure. Plutôt que de partie, il faudrait parler aussi de tendance, car il ne s'agit pas là d'une anthropologie statique (bien que chaque terme corresponde à une réalité ontologique), mais d'une anthropologie dynamique dans la perspective du combat spirituel : l'âme est disputée entre l'esprit et le corps et les deux parties de l'âme expriment sa complicité avec chaque protagoniste.

2) *L'esprit* est l'élément divin présent à l'âme, sans faire partie, à proprement parler, de sa personnalité. Il ne participe pas aux péchés de l'homme, car il ne peut recevoir le mal en lui-même, mais ces péchés le mettent dans un état de torpeur entravant son action sur l'homme. Il est le pédagogue de l'âme qu'il guide dans la pratique de la vertu, car il se confond avec la conscience morale : il lui ouvre la connaissance de Dieu et de ses mystères et l'entraîne dans la prière. L'âme qui lui obéit, sans cesser d'être âme, devient spirituelle et entraîne dans son sillage sa partie inférieure et le corps lui-même. Cet esprit est distingué de l'Esprit saint, dont il est cependant comme une participation créée et le lieu quand l'Esprit se trouve en l'homme. Il exprime, avec d'autres symboles origéniens comme lumière, vie, nourriture, etc., une doctrine proche de celle de la grâce sanctifiante : il est le don de grâce fait par Dieu à l'homme. Cependant il est présent chez tous les hommes, non chez les seuls baptisés : l'esprit n'abandonne pas ici-bas l'âme pécheresse, mais il y est dans un état de sommeil, car il ne peut plus agir sur une âme qui le refuse; sa permanence explique la possibilité de la conversion.

A côté de ce *pneuma* associé à la substance de l'homme, Origène connaît un *pneuma* charismatique donné pour une fonction spéciale dont le type est l'inspiration prophétique; dans sa polémique avec les Montanistes qui y voyaient une sorte de folie sacrée, il représente cette inspiration comme une collaboration consciente et volontaire du prophète avec l'Esprit saint.

3) *L'âme dans son ensemble* est le lieu où réside le libre arbitre, le pouvoir de choisir, donc la personnalité : elle est l'essentiel de l'homme. Si elle suit l'esprit, elle devient spirituelle, même en sa partie inférieure qui obéit à la supérieure. Mais si elle se tourne vers la chair et reste sourde à la voix de l'esprit, elle devient charnelle et sa partie inférieure ôte à la supérieure son pouvoir « hégémonique ».

4) *La partie supérieure de l'âme* est désignée soit par le terme platonicien νοῦς (*mens*, intelligence), soit par le terme stoïcien ἡγεμονικόν (*principale cordis*, *animae* ou *mentis*), soit par le terme biblique καρδία (*cor*, cœur). Elle constituait à elle seule l'âme dans la préexistence. Elle est le lieu où réside la participation de l'âme à l'image de Dieu et l'élève par excellence du *pneuma* dans la contemplation, la prière et la vertu. Si le *pneuma* représente l'élément actif de la grâce, l'intelligence en est l'élément passif et réceptif, la faculté d'accueil : nettement distincts et cependant inséparables l'un de l'autre ici-bas, le *pneuma* et le *noûs* expriment dans une délicate dialectique les deux aspects de la grâce, le don et l'accueil.

5) *La partie inférieure*, surajoutée après la chute dans la préexistence, est pour l'âme la tentation permanente de se détourner des réalités divines pour se laisser attirer par le corps. Principe des imaginations et des passions, parfois assimilée aux deux éléments inférieurs de la trichotomie de Platon (θυμός, ἐπιθυμία) sans que les tendances les plus nobles soient distinguées des plus basses, elle est souvent désignée selon *Rom.* 8, 6-7 par l'expression φρόνημα τῆς σαρκός (*sensus carnis* ou *carnalis*), « la pensée de la chair », ou même plus simplement par σάρξ (*caro*, chair), exprimant comme chez Paul l'attirance au péché. Elle ne se confond pas tout à fait avec ce qu'exprimera la notion scolastique de concupiscence, car, englobant des facultés naturelles, elle peut être elle aussi spiritualisée, sans être détruite, quand l'âme se tourne vers l'esprit. C'est pourquoi Origène, tout en affirmant avec force l'absence chez Jésus de toute attirance au mal, ne lui refuse pas cette partie inférieure sans laquelle il ne serait pas un homme semblable à nous : mais elle est chez lui entièrement spiritualisée.

6) *Le corps* doit donc être distingué de la chair. La notion de corps et celle d'incorporéité sont ambiguës chez Origène, comme lui-même le remarque à la fin de la préface du *Traité des Principes* : outre les corps terrestres, existent des corps plus subtils, dits éthérés, ceux des anges et des démons, ceux des « intelligences » préexistantes (cf. Procope de Gaza à propos du *Com-*

mentaire sur la Genèse d'Origène, PG 87/1, 221), ceux des ressuscités à la fin des temps; un texte cité par Méthode (*Aglaophon ou De la Résurrection* III, 7, éd. Bonwetsch, GCS, p. 413, 17) soutient même, en liaison avec la doctrine méso- et néoplatonicienne du « véhicule de l'âme », que l'âme garde une certaine enveloppe corporelle entre la mort et la résurrection.

Le *Traité des Principes* affirme à trois reprises (I, 6, 4; II, 2, 2; IV, 3, 15) que seule la Trinité est absolument incorporelle : le corps est donc le signe de la condition de créature, exprimant son caractère « accidentel », face au caractère « substantiel » de la divinité. Si l'âme est incorporelle, elle est toujours vêtue d'un corps. Malgré des accusations injustifiées, Origène insiste à propos du corps terrestre et du corps ressuscité à la fois sur leur identité et sur leur altérité, analogues à celles du grain et de la plante selon 1 *Cor.* 15, 35-38; la même chose est à dire, selon Procope de Gaza, du corps éthéré de la préexistence et du corps terrestre. Il faut remarquer en outre que l'incorporéité est souvent un concept moral, désignant une vie qui n'est pas esclave du corps : il est appliqué non seulement aux bienheureux, mais aux justes vivant encore sur terre. Les quatre discussions du *Traité des Principes* sur la corporéité ou l'incorporéité finale sont à envisager conformément au genre littéraire de cet écrit : ce sont des discussions. Dans le reste de l'œuvre d'Origène il n'est pas fait mention d'une incorporéité finale.

7) La composition trichotomique se vérifie pour *la préexistence*, les « intelligences », guidées par leur *pneuma*, étant vêtues de corps éthérés, et aussi pour *l'eschatologie*, du moins quant aux justes ressuscités. Si ceux qui ressusciteront pour la damnation ont un corps analogue au corps obscur des démons et figuré par les « ténèbres extérieures », ils n'ont plus de *pneuma*. Le lieu scripturaire qui le suggère est *Mt.* 24, 51 ou *Luc* 12, 46 : si le maître à son retour surprend le mauvais serviteur en train de frapper ses compagnons ou de s'enivrer avec les ivrognes, il le « coupera en deux » (διχοτομήσει) en lui enlevant le *pneuma* : celui-ci retournera à Dieu qui l'a donné. Le damné n'a plus de *pneuma* : Origène semble donc lui ôter toute possibilité de conversion et il y a là un argument pour refuser d'entendre l'apocatastase du retour en grâce des démons et des damnés. On trouve chez Irénée une conception identique.

Cette synthèse cohérente et grandiose, partout sous-jacente aux œuvres de l'Alexandrin, ne se retrouve plus guère après lui, même chez ses plus chauds partisans, Didyme l'Aveugle qui expose plusieurs systèmes, ou Évagre le Pontique qui, mettant le *nous* à la place du *pneuma*, défigure l'ensemble. Elle constitue un des plus sûrs critères d'authenticité pour les fragments attribués à Origène.

2° La théologie de l'image de Dieu en l'homme commande non seulement l'ascèse, mais encore la mystique origénienne en vertu du principe : « seul le semblable connaît le semblable ».

1) L'image de Dieu *au sens strict* est le Verbe, l'homme n'est que « selon l'image », ou « image de l'image », car c'est le Verbe qui lui transmet l'image de Dieu. Dans *Gen.* 1, 26-27, le « faisons » par lequel le Père s'adresse à son Fils manifeste que ce dernier est le collaborateur du Père dans la création de l'homme, mais il en est encore le modèle puisqu'il est cette image selon laquelle l'homme est fait. L'âme humaine jointe au Verbe dès la préexistence est comme toutes les autres âmes « selon l'image » ou « image de l'image ». Mais comme elle est l' « ombre du Christ Seigneur sous laquelle nous vivons parmi les nations » (cf. *Lam.* 4, 20), elle s'intercale entre le Verbe et nous comme une seconde image intermédiaire.

2) Origène interprète, à la suite de Philon mais d'une manière différente, les deux récits de *Gen.* 1 et de *Gen.* 2 comme *deux créations distinctes* : la première, la seule qui se soit produite « selon l'image », est celle des « intelligences » dans la préexistence; la seconde, si on suit les textes qui nous sont parvenus, est la création du corps après la chute.

Cette interprétation fait problème : comment Origène peut-il voir en *Gen.* 2 la création du corps terrestre consécutive à la faute alors que celle-ci est figurée par le récit de *Gen.* 3? Le témoignage que donne Procope de Gaza du *Commentaire sur la Genèse* d'Origène présente autrement les choses (PG 87/1, 221a) : *Gen.* 2 figure la création non du corps terrestre, mais du corps « étincelant » (αὐγοειδές) qui revêtait les intelligences préexistantes et la distinction de ces deux créations n'est plus là qu'une distinction de raison, car elles sont concomitantes. C'est après la chute, en *Gen.* 3, 21, que le corps « étincelant » cache son éclat sous les « tuniques de peau » figurant non la corporéité qui existe déjà, mais sa « qualité » terrestre et mortelle dans laquelle Dieu met l'homme comme dans un établissement de correction.

Le lieu du « selon l'image » est donc l'âme, ou plutôt sa partie supérieure, νοῦς, ἡγεμονικόν ou καρδία, seule à exister dans la préexistence. Participation à l'existence de Dieu et à sa divinité, participation à la filiation du Fils et à ses multiples dénominations (ἐπίνοιαι) comme Sagesse, Vie, Vérité, Lumière, Logos, etc., le « selon l'image » a un contenu qui est en fait, pour prendre une distinction qu'Origène ne fait qu'épisodiquement, plus surnaturel que naturel. Seul le saint existe vraiment et non le mauvais qui a refusé de participer à « Celui qui est ». La qualité de *logikos* n'insiste pas non plus sur la possession d'une raison naturelle, mais sur la participation à la Raison éternelle de Dieu, son Fils, le Logos. Le *logikos* progresse ou régresse dans cette qualité selon ses actes de vertu ou ses péchés : seul le saint est *logikos*; les démons et les damnés s'assimilent par un acte de liberté, de *logikoi* qu'ils étaient à leur création, aux animaux ἄλογα, déraisonnables.

3) Mais *le péché* vient troubler cette participation originelle et son action est représentée par la superposition d'images adverses qui viennent cacher le « selon l'image ». C'est l'image du Terrestre selon 1 *Cor.* 15, 49, Terrestre qui dans la plupart des textes d'Origène n'est pas Adam, mais le Diable, initiateur de la chute. Ou bien l'image et la filiation du Diable, représentées dans certains textes par l'image de César, figure du Prince de ce monde, qui ornait la monnaie du tribut : exégèse conforme au thème des anges ou plutôt des démons des nations, elle en dit long sur les sentiments d'un chrétien du 3e siècle pour le pouvoir impérial persécuteur.

Enfin les péchés impriment en nous des images de bêtes, différentes selon la nature de la faute et du vice : ce thème des images bestiales qui reste moral et symbolique a fait attribuer à Origène le mythe de la métempsychose malgré les textes nombreux et très sûrs qui le rejettent. Mais ces images diaboliques ou bestiales n'effacent pas la participation à l'image de Dieu : elle subsiste par dessous, comme l'eau dans les puits d'Abraham que les Philistins ont comblés de fange. Seul le Christ, notre Isaac, a le pouvoir de nettoyer les puits de notre âme des immondices que les ennemis y ont jetées.

4) Le « selon l'image », mieux qu'une puissance de divinisation au sens aristotélicien, en est *un début* ou

une semence, suivant un schème stoïcien : il faut le faire progresser jusqu'à la divinisation complète qui est la ressemblance. La distinction entre l'image et la ressemblance (cette dernière étant dès les philosophes présocratiques le but de la vie humaine), Origène croit la lire en *Gen.* 1, 26-27 : si Dieu a associé la ressemblance à l'image dans l'énoncé de son projet au v. 26, l'Écriture n'en parle plus au v. 27 qui montre réalisée la création selon l'image. C'est que, si l'image est donnée dès le début, la ressemblance est réservée pour la fin des temps selon 1 *Jean* 3, 2 : « Nous savons que, quand il (le Christ dans sa venue glorieuse) apparaîtra, nous serons semblables à lui, car nous le verrons tel qu'il est ». La même distinction est aussi exprimée par la semence de Dieu qui grandit jusqu'à donner des fils de Dieu.

Au progrès de l'image jusqu'à la ressemblance se rattachent divers thèmes qui insistent les uns sur l'initiative divine, les autres sur l'action humaine : l'imitation de Dieu et du Christ (cf. DS, t. 7, col. 1565-1567), la formation du chrétien par le Verbe et du Verbe dans le chrétien, la conception très mystique qui fait de la vertu une participation existentielle au Christ qui est par lui-même chaque vertu et toutes les vertus, le mimétisme spirituel qui transforme selon 2 *Cor.* 3, 18 le contemplateur en celui qu'il contemple, enfin l'action du Saint-Esprit comme « la puissance qui mène à maturité la semence » et qui fait croître le « selon l'image » en ressemblance parfaite.

5) La ressemblance ne sera donc parfaite que *par delà la mort dans la résurrection*. Elle se fera sur le modèle de celle du Christ : nous serons alors parfaitement conformés à sa mort et à sa résurrection, non plus seulement « à travers un miroir, en énigme » comme dans la « première résurrection » opérée par le baptême et la vie chrétienne qui le suit, mais « face à face ». Nous vivrons désormais, par delà les images et les ombres, dans le royaume des « vraies » réalités. Nous serons semblables au corps glorieux du Christ, à son âme image du Verbe, au Verbe lui-même et à travers lui à Dieu : nous serons des « dieux » participant à la connaissance, aux vertus et au bonheur des Personnes divines. Nous contemplerons Dieu face à face comme le Fils lui-même le contemple : ce n'est pas que la médiation du Fils soit alors un stade dépassé, car les hommes n'obtiendront la qualité de fils qui permet une telle contemplation que par l'action du Dieu Fils Unique et par leur union éternelle avec lui. Toute âme étant unie au Logos, Dieu sera tout en tous, affirmation qu'Origène n'a jamais prise dans un sens panthéistique.

6) La participation de l'homme à l'image de Dieu constitue notre « principale substance », l'essentiel de notre être. L'homme est un être excentré, qui a son centre en Dieu, et qui n'existe vraiment, au sens surnaturel qu'Origène donne à ce mot, que dans la mesure où il accueille cette participation. Se connaître soi-même, c'est voir en soi l'image de Dieu (cf. *Connaissance de soi*, DS, t. 2, col. 1516-1517).

5. **La connaissance « mystique ».** — Nous parlons de « connaissance » et non, comme on le fait souvent, de « gnose », car nous ne voyons pas de raison pour distinguer la connaissance selon Origène de ce qu'elle est dans le reste de la tradition chrétienne, et de la rapprocher par ce terme de la conception qu'en avait le gnosticisme hétérodoxe. Origène ne pouvait éviter d'employer le mot γνῶσις puisque c'est en grec le terme commun pour « connaissance », mais sa volonté de se séparer complètement de la « gnose au faux nom » se manifeste clairement dans son vocabulaire : jamais, à la différence de son maître Clément et de son disciple lointain Évagre, il ne désigne du terme « gnostique » celui qu'il nomme, de mots scripturaires, le « parfait » ou le « spirituel ». Il n'est donc pas exact de parler du « gnostique » origénien.

La connaissance — il s'agit évidemment de celle de Dieu et des réalités divines — comporte un sujet connaissant, un objet connu, un instrument ou un point de départ qui permet de connaître, un chemin à parcourir, enfin un acte qui la constitue : tels sont les points à envisager.

1° L'étude de l'anthropologie origénienne, spécialement de la participation à l'image de Dieu, nous a déjà renseignés sur LE SUJET CONNAISSANT, car pour connaître il faut être semblable, pouvoir retrouver en soi-même d'une certaine façon l'objet connu. Ce principe platonicien est une évidence de bon sens. L'homme connaît les êtres qui l'entourent à cause de la connaturalité qui l'unit à eux : s'il peut parvenir à une certaine connaissance de Dieu, c'est qu'il est créé selon l'image de Dieu. Plus il développe cette similitude par une vie morale et ascétique, par le détachement du corps, la renonciation au péché, la pratique des vertus, plus il se rend apte à connaître. Dans la béatitude notre ressemblance au Christ ressuscité sera telle que, selon 1 *Jean* 3, 2, « nous le verrons tel qu'il est ». Ainsi l'âme dépasse-t-elle la simple foi pour recevoir le charisme de connaissance, une sorte d'évidence des réalités que la foi enseigne : la foi est la source de la connaissance; la connaissance est la perfection de la foi et elle n'a pas d'autre contenu que celui de la foi. Plus encore, le charisme de sagesse, par participation à la Sagesse de Dieu, son Fils, fait connaître par connaturalité les réalités divines.

La connaissance est progressive car, si Dieu se livre, l'âme ne le saisit que dans la mesure dont elle est capable : pour voir la divinité filtrer à travers l'homme Jésus, il faut posséder des yeux spirituels, ou, avec les trois apôtres, gravir la montagne de la Transfiguration; la liberté de l'homme doit accueillir la liberté du Dieu qui se révèle. Mais entre le chrétien qui reste à la simple foi et le spirituel ou parfait, il n'y a aucune cloison étanche. Origène ne cesse d'exhorter les auditeurs de ses homélies à la perfection et il souligne souvent la distance qui sépare le vrai spirituel de la béatitude des réalisations déficientes qu'on peut admirer sur la terre. Quand il décrit les charismes du spirituel, la familiarité que ce dernier possède avec les réalités mystérieuses, il vise surtout un idéal qui ne sera réalisé vraiment que dans la béatitude; quoi qu'on en ait dit, il n'y a là nul aristocratisme.

2° L'OBJET de la connaissance, c'est le monde des mystères (μυστήρια), des réalités (πράγματα), de la Vérité (ἀλήθεια), qui est par nature intelligible (νοητός), spirituel (πνευματικός), raisonnable (λογικός), mais cependant invisible (ἀόρατος), caché (κρυπτός), secret (ἀπόρρητος) et ineffable (ἄρρητος). Ce monde forme un plan supérieur analogue aux Idées platoniciennes et en lui seul se trouvent l'existence complète et l'intelligibilité parfaite. Il contient d'abord les *idées* ou *logoi* qui ont servi de modèles à la création des êtres, puis les mystères des intelligences, angéliques et humaines, enfin ceux du Verbe et ceux de Dieu. Mais c'est le Verbe lui-même qui constitue, en tant qu'il est la Sagesse, son titre premier, le Monde Intelligible où se trouvent ces idées, *logoi* et mystères : ils ont été créés

en lui par le Père dans l'acte même de sa génération et forment ainsi une création qui est coéternelle à Dieu. Le Mystère est en dernière analyse une Personne divine, le Fils (cf. art. *Mystère*, DS, t. 10, col. 1866-1871). Inconnaissable, car il est Ténèbre, il constitue cependant, tel est son paradoxe, l'objet suprême du connaître. Il ne peut être saisi que partiellement, progressivement et par grâce, quand les Trois Personnes l'enseignent au fond de l'âme en lui donnant, librement et par amour, la connaissance d'elles-mêmes.

Cela est exprimé par plusieurs des thèmes mystiques que nous allons étudier : la lumière qui représente la grâce du connaître venant des Trois Personnes; les nourritures, c'est-à-dire le Christ nourrissant l'âme de la nature divine dont il est lui-même constamment nourri par le Père; le vin qui réjouit l'âme lui faisant goûter les délices de la connaissance des mystères. Mais pour comprendre les mystères il faut une âme qui leur soit spirituellement accordée : si elle n'est pas préparée, la révélation sera inutile, souvent même nuisible, comme une nourriture trop forte à un fiévreux. Telle est la raison d'expérience spirituelle qui motive ce qu'on appelle parfois improprement l' « ésotérisme » origénien, que l'on trouve en réalité chez tous les maîtres spirituels. Si Origène fait parfois allusion à des traditions secrètes conservées par les Juifs et attaque celles des Gnostiques, il n'en connaît pas de semblables chez les Chrétiens, quoi qu'on en écrive parfois.

3° Le point de départ de cette connaissance est l'image (εἰκών), l'ombre (σκιά), le symbole (σύμβολον), le type (τύπος) ou l'énigme (αἴνιγμα) : il est sensible (αἰσθητός), corporel (σωματικός), visible (ὁρατός). Il n'a pas une existence ou une intelligibilité qui se suffise, son essence même est d'être intentionnel et dérivé : il a pour but de mener au mystère. Il est constitué par les êtres sensibles, surtout ceux dont parle l'Écriture. A l'homme qui est corps, Dieu parle à travers des images corporelles et le conduit ainsi pédagogiquement à la connaissance de sa vraie nature. Mais le symbole doit être dépassé : le péché consiste à s'arrêter à lui, en brisant ainsi l'élan de l'âme qui devrait continuer sa route vers le mystère. L'ancien Testament doit être dépassé et le péché des Juifs est de ne pas voir qu'avec ses récits, sa législation, ses rites, il est figure d'autre chose.

Or il y a une grande différence entre les deux alliances dans leurs rapports avec l' « Évangile éternel », expression qu'Origène a prise à l'*Apocalypse* (14, 6) et qui désigne chez lui le monde eschatologique des mystères divins. L'ancienne alliance contenait seulement les ombres des vraies réalités. Mais en s'incarnant le Christ a apporté les réalités elles-mêmes. L'Évangile temporel s'identifie donc par l'ὑπόστασις, sa substance, à l'Évangile éternel : il n'en diffère que par l'ἐπίνοια, une manière humaine de considérer les choses. En effet, tant que nous restons dans une vision « à travers un miroir » seule possible ici-bas, nous possédons vraiment les réalités mystérieuses, mais cachées sous un voile de symbole : Origène exprime ici la structure profonde du sacrement qui est à la fois réalité eschatologique (*res*, traduction de πρᾶγμα) et signe (*sacramentum*). A mesure que l'âme monte, le symbole livre de plus en plus le mystère qu'il porte sans toutefois atteindre ici-bas à la transparence du « face à face ».

4° Le chemin de la connaissance, qui débute par l'interprétation spirituelle, est une transposition chrétienne de la dialectique platonicienne.

Un texte du *Contre Celse* (VI, 9) fait ce rapprochement à travers une exégèse très accommodatice d'un passage de la *Lettre* VII de Platon. Voici les étapes de l'itinéraire qu'il suggère : 1) De Jean-Baptiste au Verbe incarné (exégèse spirituelle de l'ancien Testament); — 2) Du Verbe incarné au Christ présent dans l'âme (exégèse spirituelle du nouveau Testament); — 3) Du Christ dans l'âme au Christ Sagesse dont on parle parmi les parfaits (ascension spirituelle); — 4) Du Christ Sagesse au Christ ensemble des mystères (vision béatifique).

L'ancien Testament, représenté ici par son plus haut sommet, Jean-Baptiste, est le précurseur, l'introducteur au Christ : « ombre » des vraies réalités, il n'apporte pas une participation réelle au mystère. Si les plus grands des patriarches et des prophètes ont pu avoir la connaissance des mystères que figuraient leurs paroles et leurs gestes, ils n'en ont pas eu vraiment la possession; ils les ont seulement espérés : Moïse n'a vu le jour du Seigneur qu'au moment où avec Élie il a été illuminé par la gloire du Christ transfiguré. Le nouveau Testament apporte avec le Christ toute la divinité cachée sous l'humanité, la possession même des réalités célestes. Mais pour voir la lumière divine filtrer à travers l'humanité du Christ, il faut avoir des yeux spirituels capables de la discerner : pour ceux qui ne les ont pas Jésus n'a « ni forme ni beauté » (*Isaïe* 53, 2), ils ne voient en lui qu'un homme ordinaire. On acquiert ces yeux spirituels dans la mesure où Jésus naît et croît dans l'âme, la conformant à lui, dans la mesure où l'âme gravit comme les trois apôtres la montagne où elle verra la divinité transfigurer l'humanité du Verbe, où elle entendra les paroles de la Sagesse dont on parle parmi les parfaits : plus elle monte, plus elle acquiert avec la connaissance la possession des réalités divines qu'elle perçoit pour ainsi dire par connaturalité, car elle leur devient de plus en plus semblable; plus elle leur est présente, plus elle s'unit à elles, plus elle les incorpore en elle.

Il existe certes un abîme entre la plus haute contemplation du Christ possible ici-bas et la vision face à face de la béatitude : la première reste toujours « à travers un miroir, en énigme ». Mais, à mesure de l'ascension spirituelle dès ici-bas, la connaissance tend vers le « face à face » qu'elle n'atteindra parfaitement que dans la béatitude. L'Écriture sert donc de point de départ à la connaissance des mystères : il faut la lire et la méditer sous l'action de la grâce.

5° La nature de cet acte de contemplation (θεᾶσθαι, θεωρεῖν), de compréhension (νοεῖν, χωρεῖν), ou de connaissance (γινώσκειν) est de tendre vers une vision ou un contact direct, sans intermédiaire imaginatif, conceptuel ou discursif, qui suppose une participation à la réalité connue : cela est exprimé de diverses façons, notamment par le thème des cinq sens spirituels. La connaissance suppose la fusion du sujet et de l'objet qui deviennent un sans cesser d'être deux. Dans un certain sens Dieu « ne connaît pas » le pécheur, parce que à cause du refus de ce dernier il « ne se mélange pas » à lui : cela n'empêche pas Origène d'affirmer avec force l'omniscience divine, car Dieu connaît le pécheur « de la science commune à tous », par l'acte qui l'a créé, non en tant que pécheur, mais en tant qu'homme, et cette science est mêlée à un amour prévenant qui cherche à le sauver. La définition suprême du connaître est trouvée en *Gen.* 4, 1 : « Adam connut Ève son épouse » (*Comm. sur Jean* XIX, 4). La connaissance est identifiée à l'amour dans l'union.

6° C'est là ce qu'Origène désigne par les expressions : *connaissance* ou *contemplation mystique* (γνῶσις ou θεωρία μυστική, cf. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1769-

1772), l'idée de la connaissance qu'il se fait, qui constitue son idéal et l'objet constant de ses désirs. Même lorsqu'il s'agit de la science du monde sensible, cette connaissance est éminemment religieuse puisqu'elle se ramène en dernière analyse à connaître le Fils, Monde Intelligible des « idées » au sens platonicien ou des « raisons » au sens stoïcien, c'est-à-dire des plans et semences de la création, et ensemble des mystères. L'acte de connaître est la rencontre de deux libertés : la liberté divine, car la connaissance est grâce, don d'amour d'une volonté libre, accordée selon les desseins impénétrables de la liberté absolue de Dieu; la liberté humaine, car l'homme aussi est libre d'accueillir ou non ce présent divin.

Le refus catégorique qu'Origène oppose à l'extase-inconscience des Montanistes (cf. *Extase*, DS, t. 4, col. 2094-2097) montre que Dieu ne s'empare pas d'une âme malgré elle, mais que la connaissance spirituelle s'opère en pleine conscience et liberté; il ne s'agit pas évidemment ici de phénomènes psychologiques ou physiologiques plus ou moins extraordinaires, mais de la liberté fondamentale, celle d'une âme qui tend à adhérer à Dieu par le plus profond de son être, le désire, se tient dans un état de disponibilité, se prépare à le recevoir.

C'est dans ce contexte que se situe l'insistance d'Origène sur les conditions ascétiques et morales du connaître, sur la nécessité d'un certain niveau spirituel pour recevoir des vérités de ce genre. Enfin la connaissance origénienne comporte une véritable assimilation existentielle, et plus que cela, une union, une fusion, une présence réciproque : sans rien de panthéistique, comme le montre le refus de l'extase-inconscience. A mesure de l'ascension spirituelle, l'humanité revêtue par le Verbe, qu'il s'agisse de son corps physique, de son corps ecclésial ou de son corps scripturaire (la lettre de l'Écriture), livre la divinité de plus en plus fidèlement. Le résultat est la présence l'un à l'autre de deux esprits, le divin et l'humain, sans qu'aucun intermédiaire, signe, image ou concept, ne s'interpose entre eux et, à ce niveau, la connaissance est un acte unique avec l'union mystique et la charité parfaite.

6. **Les thèmes spirituels.** — Origène est un des grands créateurs du langage mystique. Il a hérité quelques-uns de ces thèmes de la tradition antérieure, mais leur a donné une orchestration jusque là inconnue. Pour la plupart, il les a créés. Tous ont à leur source des expressions scripturaires, mais quelquefois le platonisme et même l'imagerie hellénistique ont joué un rôle dans leur élaboration. La postérité les a constamment repris.

1° Le mariage mystique (cf. *Mariage spirituel*, DS, t. 10, col. 391-392). — L'ancien Testament a développé à la suite d'Osée (cf. DS, *infra*) l'image de l'union conjugale de Jahvé et d'Israël pour exprimer l'alliance entre Dieu et son peuple; le nouveau Testament l'a transposée dans l'union du Christ et de l'Église. Mais l'Écriture comme la littérature patristique antérieure à Origène donnent habituellement à l'Épouse un sens collectif; le sens individuel est insinué par Paul (1 *Cor.* 6, 17; 7, 34) et à trois reprises par Tertullien s'adressant à des veuves (*Ad uxorem* 1, 4, 4) et à des vierges (*De Resurrectione* 61, 6; *De virginibus velandis* 16, 4). Origène, qui ne semble guère avoir connu Tertullien, utilise constamment, dans son *Commentaire sur le Cantique* comme dans l'ensemble de son œuvre, ces deux sens de l'Épouse, Église et âme humaine. Les deux sont d'ailleurs étroitement liés : parce que l'Église est Épouse du Christ les âmes chrétiennes peuvent être épouses; plus l'âme individuelle est épouse, plus l'Église est épouse. Ce thème a aussi son envers : tout péché est un adultère de l'âme envers son véritable Époux le Christ et la livre ainsi à l'amant adultère, Satan. Origène l'emploie aussi au sens collectif pour exprimer le drame de la Synagogue, qui a abandonné son Époux le Christ et a comploté pour le mettre à mort avec l'aide du diable.

L'union du Christ et de l'Église débute, selon l'hypothèse favorite d'Origène, dès la préexistence. Son âme humaine étant unie au Verbe dès sa création, dans une union qui la met « sous la forme de Dieu », le Christ est l'Époux de l'Église formée des autres intelligences. La chute sépare l'Époux de l'Épouse. Dans l'ancien Testament, le Verbe est l'agent de toutes les théophanies et aussi la Parole de Dieu adressée aux prophètes : quand il apparaît sous forme d'ange ou d'homme, il se montre à travers son âme humaine qui, n'ayant pas péché, a gardé l'indistinction primitive angélico-humaine. A l'incarnation elle abandonne la « forme de Dieu » pour prendre la « forme de l'esclave », s'incarnant dans le sein de Marie pour sauver son Épouse déchue. Les noces seront parfaites au moment de la Résurrection quand, selon la parabole, le Père célèbrera l'unique mariage de son Fils avec l'humanité divinisée.

2° Le trait et la blessure d'amour (cf. DS, t. 1, col. 1728). — Origène est, semble-t-il, le premier à avoir rapproché *Isaïe* 49, 2 (qui met dans la bouche du Serviteur, c'est-à-dire du Christ selon l'exégèse spirituelle, ces paroles : « Il m'a placé comme une flèche élue, il m'a caché dans son carquois ») et *Cant.* 2, 5 suivant la Septante (qui fait dire à l'Épouse : « Je suis blessée de charité »). La représentation hellénistique de l'enfant Éros avec son arc et ses flèches, projetée sur l'Éros céleste du *Banquet* de Platon, a probablement joué un rôle dans la formation du thème. Pour Origène l'Épouse est toujours ici l'âme individuelle, jamais l'Église. L'archer est soit le Père soit le Fils. La flèche est évidemment le Fils qui devient aussi (cf. *Contre Celse* VI, 9) la plaie que la flèche fait dans l'âme, identifiée au Christ devenu intérieur à chacun.

3° La naissance et la croissance du Christ dans l'âme (cf. art. *Naissance divine*, *supra*, col. 25-26). — L'âme n'est pas seulement l'épouse du Verbe, elle est aussi sa mère : elle conçoit du Verbe et elle enfante le Verbe. Ce thème se trouve déjà chez Paul (*Gal.* 4, 19), dans l'écrit *A Diognète* (11, 4; 12, 7) et dans plusieurs textes d'Hippolyte. Il est proche de celui de l'habitation du Christ et de la Trinité dans l'âme, fréquent chez Paul (*Gal.* 2, 20; 2 *Cor.* 13, 3) et chez Jean (14, 23; *Apoc.* 3,20, etc.).

Selon Platon, Philon et Clément, l'union de Dieu et de l'âme engendre les bonnes œuvres et les vertus. Chez Origène, ce thème est très fréquent et il découle, selon son exégèse du nouveau Testament, de l'application à chaque chrétien de ce qui est dit du Christ. Marie est donc le modèle du chrétien qui comme elle engendre le Christ (cf. DS, t. 10, col. 425-427). Cette génération est l'œuvre du Père et elle se manifeste par les vertus qui s'identifient au Christ : il est en effet toutes les vertus et chaque vertu. Si le Christ ne naît pas en moi comme il est né à Bethléem, je suis exclu du salut. Ce Jésus qui naît en chacun est tué par le péché : chez le tiède il vivote comme un bébé anémique; il croît seulement chez celui qui lui en laisse la place. Il y a des cas où la place est si grande que le Verbe et la Trinité se promènent dans l'âme. Ce thème comporte des variantes : par l'assimilation au Christ le chrétien

devient fils de Marie; le Père l'engendre dans chacune de ses bonnes actions, de même qu'il engendre constamment le Fils.

4° La montée sur la Montagne. — Ce thème, exégèse de la Transfiguration, se trouve surtout dans les dernières œuvres de l'Alexandrin. Pour voir Jésus sous sa forme divine à travers son humanité, il faut d'une part qu'il veuille se révéler ainsi, car une personne divine n'est connue que si elle se révèle; d'autre part que l'homme se prépare à recevoir cette révélation par la vie ascétique que représente l'effort pour gravir la Montagne : à ceux qui restent dans la plaine, aux infirmes spirituels, Jésus apparaît « sans forme ni beauté » (*Isaïe* 53, 2), comme un simple homme, même si par la foi ils le croient Dieu; il est le Médecin qui les soigne. Mais sur la Montagne sa gloire divine transparaît à travers son humanité, ou à travers cet autre corps du Verbe qu'est la lettre de l'Écriture, comme la lumière à travers le verre de nos lampes. La Transfiguration n'est pas habituellement l'image de la vision béatifique, mais de la plus haute vision de Dieu en son Fils qui soit possible ici-bas. Le Verbe y apparaît comme « la Sagesse dont on parle parmi les parfaits » (1 *Cor.* 2, 6). Si l'humanité du Christ et son corps atténuent l'éclat de la divinité pour que nous puissions le supporter, ils ne le cachent ou ne l'atténuent que dans la mesure où l'âme par son manque de préparation n'est pas apte à saisir le divin. L'opinion que le Christ revêt diverses formes selon ceux à qui il se manifeste n'est pas chez Origène un reste de docétisme, mais traduit une expérience spirituelle : la forme divine de Jésus n'est perceptible qu'à ceux à qui il veut la révéler et qui sont prêts à accueillir cette révélation.

5° La lumière. — Ce thème a des origines bibliques et platoniciennes, la lumière étant le symbole le plus naturel pour exprimer ce qui permet de connaître. Chacune des Trois Personnes a son rôle dans le don de la lumière. Le Père est lumière; le *Ps.* 35, 10 (« Nous verrons la lumière dans ta lumière ») signifie : nous te verrons, toi le Père, dans ton Fils. Si le Père est l'origine de la lumière, le Fils en est le médiateur et le ministre : à lui convient toute une série de dénominations (*épinoiai*) lumineuses : Lumière du Monde, Vraie Lumière, Lumière des hommes, Lumière des Nations, Soleil de Justice, Orient. Le matin par opposition au soir, le jour distingué de la nuit, désignent le temps où il éclaire l'âme. Le Saint-Esprit illumine. L'Église qui est lune, les saints en tant qu'étoiles, reçoivent leur lumière du Christ, Soleil de Justice.

Le diable est ténèbres, même s'il se transforme en ange de lumière, s'il feint d'être lui aussi soleil, avec sa lune, l'église des méchants, et ses étoiles, les méchants : les ténèbres sont le refus de la lumière. A côté de ces ténèbres « blâmables », Origène mentionne, mais rarement, la ténèbre « louable » où Dieu se cache, expression du mystère de sa divinité (cf. *Lumière*, DS, t. 9, col. 1151-1153; *Lune*, col. 1192).

6° La Vie, dénomination du Christ, est une des expressions fréquentes de la grâce sanctifiante. Parallèlement à la distinction des trois sortes de morts, la mort « indifférente » ou physique, la mort du péché qui est mauvaise et la mort au péché qui est bonne, Origène distingue une vie indifférente ou physique qui nous est commune avec les animaux, une vie mauvaise menée dans le péché et une vie bonne qui suppose la mort au péché.

7° Les nourritures. — L'unique nourriture de la création raisonnable est le Verbe de Dieu qui lui transmet la nature divine reçue du Père dans l'acte à la fois éternel et continuel de sa génération, où il est constamment nourri par son Père. Mais il s'adapte aux capacités de ceux qui doivent le recevoir et il prend pour cela des formes diverses : herbe pour l'âme encore animale qu'il fait paître dans de verts pâturages (*Ps.* 22 Vulg.), lait pour l'enfantine (1 *Cor.* 3, 2; *Hébr.* 5, 12-13; 1 *Pierre* 2, 2), légumes pour la malade (*Rom.* 14, 1-2 suivant une exégèse spirituelle), il se fait pour l'âme forte et adulte la nourriture solide, les chairs de l'Agneau (*Ex.* 12) et le Pain descendu du ciel (*Jean* 6, 32-58). Le thème des nourritures exprime aussi la grâce d'une manière réaliste. Comme les aliments de l'homme deviennent sa substance, la nourriture divine qui est la personne du Verbe se transforme en nous et nous transforme en elle. Elle opère la divinisation progressive qui est le but de la montée spirituelle en communiquant la vie même du Verbe et les mystères qu'il contient. L'Eucharistie est sous-jacente à ce thème qui approfondit sa signification spirituelle.

8° Le vin qui réjouit l'âme. — Il s'agit du Vin de la Vraie Vigne, le Christ, et ce thème insiste sur les effets affectifs de la connaissance du mystère. Il dérive de l'oxymoron philonien de la « sobre ivresse » (*Ivresse spirituelle*, DS, t. 7, col. 2314), mais en diffère du fait qu'Origène refuse expressément dans sa polémique contre le Montanisme toute apparence de « folie sacrée », d'extase-inconscience, alors que Philon semble parfois y sacrifier.

Il y a, certes, « sortie de l'humain », mais non « sortie de l'intelligence » : sortir de l'intelligence serait l'effet du mauvais vin des doctrines fausses, issu de la vigne de Sodome et des sarments de Gomorrhe. Le vin des mystères exprime la joie, des délices inexprimables, la béatitude, le repos, la paix, la douceur; il enflamme le cœur comme la parole de Jésus ressuscité enflammait celui des disciples sur la route d'Emmaüs; il communique enfin l' « enthousiasme », c'est-à-dire le sentiment éprouvé de la présence divine à l'intérieur de l'âme, comme cette « trace d'enthousiasme » qui révèle au lecteur des livres saints l'inspiration divine.

9° Les cinq sens spirituels. — De ce thème fameux Origène semble bien l'initiateur : il l'a tiré d'anthropomorphismes bibliques utilisant les organes de la connaissance sensible pour figurer ceux de la connaissance spirituelle; mais les sources philosophiques et spécialement platoniciennes ne manquent pas. Le thème des cinq sens spirituels est pour lui un chapitre particulier, mais privilégié, de ses explications des anthropomorphismes bibliques et de la loi d'homonymie qui les régit, employant de façon figurée des expressions corporelles pour désigner des opérations spirituelles. Si la vue, l'ouïe ou le toucher spirituels signifient surtout le contact de l'intelligence avec le mystère, les sens plus affectifs, odorat ou goût, y ajoutent l'idée des délices du connaître.

L'analogie des sens corporels souligne plusieurs aspects. D'abord, puisque seul le semblable connaît le semblable, il y a une parenté intime entre l'organe d'un sens et les objets que cet organe perçoit, entre l'œil et la lumière, l'oreille et le son, etc., et par conséquent entre tous les yeux ou toutes les oreilles, capables de percevoir les mêmes objets; Origène en tire à la fin du *Traité des Principes* (iv, 4, 9-10) une preuve de l'immortalité et de l'incorporéité de l'âme humaine

capable de comprendre les réalités divines qui sont manifestement immortelles et incorporelles. Ensuite la connaissance sensible nous apparaît comme une connaissance directe, intuitive, immédiate : faussement d'ailleurs, car nous n'avons plus conscience, par suite de l'habitude, de la dose d'interprétation que contient la perception. Pareillement le thème des cinq sens spirituels exprimera la connaissance directe, intuitive, immédiate, des mystères divins par le spirituel à cause de sa connaturalité avec eux (cf. *Dulcedo Dei*, DS, t. 3, col. 1785-1790; *Goût spirituel*, t. 6, col. 626-644 *passim*).

10° Le discernement des esprits. — L'expression vient de Paul (1 *Cor.* 12, 10) et une doctrine du discernement se trouve déjà dans le *Pasteur* d'Hermas. Chez Origène il intervient à plusieurs reprises, mais surtout dans les chapitres du *Traité des Principes* qui ont pour sujet les luttes des démons contre les hommes (III, 2-4). La règle fondamentale pour Origène, celle qui permet de juger si l'âme est sous l'action de Dieu ou sous celle du démon, est une conséquence directe de sa polémique contre l'extase-inconscience dans l'inspiration prophétique selon les Montanistes (cf. *Extase*, DS, t. 4, col. 2094-2097) : Dieu, son Esprit, ses anges respectent la conscience et la liberté de celui que Dieu a créé conscient et libre : ils sollicitent l'âme par leurs inspirations mais respectent sa décision. Au contraire, le diable « possède », obnubilant l'intelligence, asservissant la volonté, comme on peut le constater chez les énergumènes et les passionnés, lorsque ces derniers l'ont laissé entrer en eux en ne s'opposant pas dès le début à l'inclination mauvaise. Le discernement des esprits est un charisme donné par l'Esprit saint : ce mot χάρισμα représente pour Origène à peu près ce que la théologie scolastique appelle « grâces actuelles », et l'Esprit saint est la « matière » ou la « nature » des charismes.

Proche du discernement des esprits est celui des doctrines qui permet au peuple chrétien de distinguer l'hérétique de l' « ecclésiastique » (celui qui appartient à la Grande Église), le faux prophète du vrai. Origène applique ici fréquemment cet *agraphon* du Christ : « Devenez des changeurs expérimentés », capables de discerner la fausse monnaie spirituelle de la vraie. Le discernement des esprits qui permet de débusquer Satan sous son déguisement d'ange de lumière, et le discernement des doctrines qui sait distinguer la beauté de l'Église de la laideur des hérésies exigent, comme tous les dons de l'Esprit saint, une grande application et une vie vertueuse (cf. *Démons*, DS, t. 3, col. 182-189; *Discernement des esprits*, col. 1248-1249).

7. **L'enseignement ascétique** d'Origène, ainsi que son enseignement moral qui n'en est pas distinct, constituent un domaine très étendu et encore insuffisamment étudié.

Eusèbe (HE VI, 3, 9-13) décrit la vie ascétique du jeune Origène et Grégoire le Thaumaturge dans son *Remerciement* la souligne aussi : Origène l'a converti à la « philosophie », c'est-à-dire à la vie ascétique, parce que, à la différence des philosophes, il pratiquait ce qu'il enseignait (11, 133-136); et il s'efforçait de former ses élèves à la pratique autant qu'à la théorie (11, 137 à 12, 149). Nous ne reviendrons pas sur plusieurs points déjà étudiés dans le DS : *Abnégation* (t. 1, col. 76), *Ascèse* (965-966), *Componction* (t. 2, 1312-1313), *Conformité à la volonté de Dieu* (1444), *Connaissance de soi* (1516-1517), *Crainte* (2476), *Dépouillement* (t. 3, 460-461), *Dons du Saint-Esprit* (1582-1584), *Enfance spirituelle* (t. 4, 700), *Fuite du monde* (t. 5, 1591-1592), *Katharsis* (t. 8, 1677-1679), *Marthe et Marie* (t. 10, 665-666). Cet enseignement ascétique a influencé les débuts du monachisme, préfiguré dans une certaine mesure par la vie que, selon le *Remerciement*, Origène menait à Césarée avec ses disciples, et pareillement le monachisme latin du moyen âge, jusqu'au 12e siècle.

1° Le Martyre. — La pensée du martyre a tenu une grande place dans la spiritualité d'Origène comme dans sa vie : le souvenir (*Homélie sur Ézéchiel* 4, 8) de son père martyrisé sous Septime Sévère, l'*Exhortation au Martyre* qu'il adresse durant la persécution de Maximin le Thrace à son mécène Ambroise et au prêtre césaréen Protoctète, de nombreux textes dans les commentaires et les homélies, ses propres souffrances dans la prison et la torture sous Dèce en témoignent. Le martyre est le témoignage rendu au Christ dans la souffrance physique et morale et dans la mort : il y a deux éléments dans cette confession, la foi qu'aucune réticence ne doit ternir et la manifestation de cette foi comportant le refus de toute idolâtrie. Dieu est le Dieu jaloux qui ne souffre pas de partage, mais c'est dans notre intérêt qu'il est jaloux, car le confesser, c'est s'unir à lui; le renier, c'est se séparer de lui. Le martyr est le chrétien qui reste fidèle en toute circonstance à l'engagement pris au baptême, et son sacrifice constitue une action de grâces pour les bienfaits reçus : le martyr l'offre de lui-même à Dieu comme un prêtre, avec tout ce qu'il a sur terre, fortune, famille et sa vie terrestre elle-même. C'est un lutteur, un athlète : il est dans une arène aux prises avec les puissances diaboliques qui veulent reprendre des forces par sa défaite; il est entouré de spectateurs terrestres, mais surtout de spectateurs célestes attendant son triomphe qui le rendra vainqueur des principautés et puissances démoniaques.

Il n'est pas seul à combattre, car le secours divin l'aide, l'Esprit lui souffle ce qu'il a à répondre. Il est le plus parfait imitateur et compagnon de Jésus dans sa passion : c'est là un lieu commun de la littérature martyrologique primitive. Il porte sa croix avec le Christ, il renonce à lui-même pour que le Christ vive en lui, il suit Jésus dans sa souffrance et ensuite dans sa gloire pour siéger avec lui à la droite du Père. Il participe ainsi à l'œuvre rédemptrice du Christ : sa confession est un baptême qui purifie complètement du péché, elle est le baptême suprême, le mystère dont le baptême d'eau est l'image sacramentelle, car elle accomplit en acte la conformation à la mort et à la résurrection du Christ. Mais le martyr n'est pas seul à obtenir par lui la rémission des péchés : ses souffrances collaborent avec celles du Christ pour la rédemption et la purification du monde. Le sacrifice des martyrs joint à celui du Christ produit la défaite des puissances diaboliques. Il n'y a pas de proportion entre les souffrances présentes et la gloire qui les suivra : le martyr habitera près du Seigneur, obtiendra la connaissance et la béatitude parfaites.

Le désir ardent du martyre, qui s'exprime entre autres textes dans une belle envolée de l'*Entretien avec Héraclide* (24), ne fait pas d'Origène un fanatique. Dans le *Commentaire sur Jean* XXVIII, 23 (18), il condamne toute provocation au martyre et même demande d'échapper si c'est possible à la confrontation avec les autorités : la raison la plus profonde en est la charité que le chrétien doit avoir envers les ennemis de sa foi, leur évitant de commettre un crime. Bernanos, dans *Dialogues des Carmélites*, retrouvera cette intuition qui correspondait à l'opinion commune de l'Église primitive et dont donneront l'exemple durant la persécution de Dèce, outre Cyprien de Carthage, les deux plus grands disciples d'Origène, Grégoire le Thaumaturge et Denys d'Alexandrie. Par ailleurs il semble bien

que, pour Origène comme pour Cyprien, les sentiments du martyre peuvent animer toute mort de chrétien, qui devient alors un martyre « dans le secret », même en dehors des supplices qui en feraient un martyre « à découvert ».

2° La doctrine de LA VIRGINITÉ ET DE LA CHASTETÉ est partout éparse dans les œuvres de la seconde moitié de la vie d'Origène, quand il est prêtre, mais elle se trouve surtout dans les assez nombreux fragments qui subsistent sur la *Première Épître aux Corinthiens* : fragments d'homélies ou de commentaires, on ne sait (voir l'éd. de C. Jenkins, dans *Journal of theological studies*, t. 9 et 10, 1907-1908, 1908-1909). Origène est le premier théologien qui ait enseigné clairement au sujet de Marie la virginité *post partum*, et cela non comme une opinion libre, mais comme une affirmation liée de près à la foi : elle est la seule opinion « saine » (*Commentaire sur Jean* I, 4, 23); ceux qui la refusent sont traités explicitement d' « hérétiques » (*Homélie sur Luc* VII); Marie constitue les prémices de la virginité chez les femmes comme Jésus chez les hommes (*Commentaire sur Matthieu* x, 17).

1) *Les bases* de cette doctrine sont le mariage mystique de Jésus avec l'Église et avec l'âme que la chasteté rend possible, que la virginité rend parfait, alors que le mariage en est une image qui s'accomplit dans la chair. La virginité est le rétablissement de l'état paradisiaque et la prophétie de celui de la résurrection : c'est seulement après la chute, selon *Gen.* 4, 1, qu'Adam « connut » Ève son épouse. Et le corps de l'homme, déjà ressuscité avec le Christ de la « première résurrection », appartient par la virginité au Seigneur seul : le corps est alors le temple du Seigneur dans lequel l'âme virginale officie comme un prêtre, offrant à l'Esprit saint l'amitié naturelle qui la joint à son corps.

Le respect du corps est pour Origène, à la suite de 1 *Cor.* 6, 13-20, une des raisons essentielles de la chasteté sous toutes ses formes, y compris la chasteté conjugale. La virginité est, après le martyre, l'état le plus parfait, celui qui accomplit l'union la plus complète avec le Christ. On ne peut la comprendre que dans sa relation à l'eschatologie, car elle n'aurait aucun sens pour une vie limitée à ce bas monde. Elle fait de l'être virginal le prophète et le témoin d'une vie où rien ne vient entraver l'union au Christ.

2) La virginité n'est chrétienne qu'à certaines *conditions* : qu'elle corresponde à un engagement ferme de l'âme et ne soit pas seulement l'état de qui n'a pas trouvé de conjoint; qu'elle soit assumée pour des motifs chrétiens, non pour des raisons purement philosophiques, encore moins pour des raisons hérétiques, comme la chasteté des Marcionites qui, par son mépris du corps, est une offense au Dieu créateur. A travers ces hérétiques Satan lui-même singe la chasteté pour attraper les âmes comme l'oiseleur avec ses pièges. Une virginité venant de la vanité ou du désir du lucre n'a aucune valeur. Bien mieux, la virginité n'est telle que si elle est accompagnée de toutes les vertus, en premier lieu de la virginité de la foi : mieux vaut cent fois le marié vertueux qui vit selon la chasteté conforme à son état que le célibataire orgueilleux ou adonné à d'autres vices. D'ailleurs, avant la chasteté du corps passe la chasteté du cœur, c'est-à-dire de l'intelligence. Celui qui ne protège pas son cœur des imaginations ou des désirs impurs n'est pas chaste, même si son corps le reste. A l'inverse, dans le cas de la vierge violée (selon *Deut.* 22, 25-27), la souillure du corps ne compte pas, car le cœur n'a pas été souillé : la virginité du corps n'a de sens que par la virginité du cœur qui en est le but; la violation de la première n'a d'importance que si elle est violation de la seconde.

3) Virginité et chasteté sont un *don réciproque de Dieu et de l'homme*. Sans la grâce divine, elles ne sont pas possibles : la virginité suppose comme le mariage un charisme, un don de l'Esprit saint. Seuls Dieu et son Verbe la gardent dans l'âme. De même que Jésus fils de Navé (Josué) a circoncis la seconde génération d'Hébreux avec des couteaux de pierre (*Jos.* 5, 2-9), ainsi « mon » Jésus circoncit son peuple (la circoncision est figure de la chasteté) avec les couteaux de pierre qu'il est lui-même, car il est glaive (*Hébr.* 4, 12) et pierre (1 *Cor.* 10, 4), coupant ainsi de l'âme les mauvais désirs. La puissance de conversion de la Parole de Dieu amenant à une vie chaste ceux qui menaient auparavant une vie déréglée est un des grands arguments apologétiques du *Contre Celse*. Si la virginité est don de Dieu, il faut prier pour la conserver. Mais elle est aussi, avec la chasteté, un don que l'homme fait à Dieu, le plus parfait après le martyre, un don qui a pour prix une connaissance de Dieu que ne peut recevoir celui qui se livre à tous ses désirs. Chaque chrétien doit offrir à Dieu le don de la chasteté conforme à son état, mais, selon un fragment sur 1 *Cor.* (XXXIX), très explicite sur la distinction du précepte et du conseil, la virginité n'est l'objet d'aucun commandement; c'est donc une œuvre surérogatoire. Elle doit cependant avoir pour principe l'amour de Dieu et du prochain : les vierges folles de la parabole restent à la porte parce qu'elles n'ont pas pris avec elles l'huile de la charité.

4) Ce don de l'homme à Dieu se manifeste par la *mortification* : garde du cœur, garde des sens, cette circoncision des yeux, des oreilles, des lèvres, etc., dont parle déjà l'ancien Testament. Origène parle aussi du jeûne, de la fuite des occasions symbolisée par la fuite de Jacob devant Ésaü et devant Laban. Si la tempête des tentations déferle sur l'âme, reste la prière qui éveille Jésus dormant dans la barque, lui qui peut apaiser la mer et les vents. Ces tentations viennent d'abord de la nature même de l'homme, car chaque état où l'homme se trouve peut être cause de tentations; si on commence à leur céder, l'action diabolique les exaspère. La mesure et la manière de la mortification ne sont pas les mêmes pour tous les hommes, car ils sont tentés très différemment : certains ont la chasteté presque naturelle, d'autres doivent toujours être sur leur garde. Mais l'absence de tentations n'est pas pour ici-bas, où nous restons toujours esclaves de la chair; la liberté parfaite est pour la béatitude.

5) La virginité et, à un degré moindre, la chasteté apportent *la liberté* pour le service du Seigneur, alors que le marié est nécessairement attaché à son conjoint (cf. 1 *Cor.* 7, 32-34). La libération de la chair n'a de sens que par le service de Dieu qu'elle permet. C'est pourquoi la virginité, ou au moins la chasteté, est une vertu indispensable du spirituel. L'Esprit prophétique ne vient que dans une âme pure. Les péchés de la chair éloignent de la contemplation des réalités divines, enlèvent le goût du spirituel, émoussent et tuent les cinq sens spirituels. La virginité est spirituellement féconde : comme Marie elle engendre Jésus dans l'âme.

3° LE COMBAT SPIRITUEL. — L'anthropologie trichotomique d'Origène est orientée par la perspective du combat spirituel qui d'une part lie à l' « esprit » la partie supérieure de l'âme, l' « intelligence », et de l'autre sa partie inférieure au corps : le combat spirituel a ses racines au cœur même de la *psychè* qui est le

champ-clos et l'enjeu de la lutte. Le thème du combat spirituel oriente l'angélologie et la démonologie origéniennes : anges et démons gardiens, anges responsables de telle vertu ou de tel vice, anges administrateurs des divers règnes de la nature, anges et démons des nations, tout ce monde invisible s'affaire autour de l'âme, derrière les deux chefs d'armées, le Christ, Ange du Grand Conseil, et Satan, Prince de ce monde. Origène décrit leurs tactiques opposées, comme on l'a vu à propos du discernement des esprits. Mais Satan n'est pas l'antitype de Dieu ou du Christ. L'action bonne est d'abord l'œuvre de Dieu et de son Fils en nous : le rôle de l'homme consiste à l'accueillir avec toute sa liberté; Origène n'est en rien un semipélagien avant la lettre; si certains de ses textes peuvent en donner l'impression, c'est que nous les lisons dans la perspective des discussions postérieures; d'autres, dans les grands commentaires conservés en grec, décrivent les rapports de la grâce et de la liberté avec plus de nuances encore que le Concile d'Orange. En ce qui concerne le diable, l'ordre est inverse : selon le *Traité des Principes* III, 2-4, nous sommes les premiers responsables de nos fautes; Satan et ses anges n'interviennent que si nous nous livrons à eux, en cédant aux premiers commencements des désirs ou pensées mauvaises.

4° Le libre arbitre et la liberté. — Le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir qu'a l'homme de choisir entre le bien et le mal, joue un grand rôle dans la cosmologie qu'expose le *Traité des Principes*, en partie parce que c'était un des points les plus en danger à l'époque, à la suite de l'astrologie païenne (platoniciens et pythagoriciens, stoïciens) et du prédestinatianisme des gnostiques (doctrine valentinienne des natures d'âmes). Mais Origène a une conception plus profonde de la liberté qui apparaît surtout dans sa doctrine spirituelle et découle de l'ἐλευθερία paulinienne. Qui se rapproche de Dieu se libère et seuls les bienheureux dans la béatitude ont la liberté complète. Contrairement à une hypothèse du *Traité des Principes*, que l'on présente souvent malheureusement comme représentant toute la pensée d'Origène alors qu'elle n'est qu'un aspect dans une antithèse, cette liberté complète coïncide avec leur impeccabilité, vers laquelle tend, sans y parvenir complètement, le juste vivant sur terre. Au contraire, le péché rend esclave : quoique issu d'un acte du libre arbitre, il fait déchoir de la liberté, faisant tomber l'âme sous l'esclavage de l'animalité que figurent les images bestiales recouvrant l'image de Dieu (cf. *Liberté*, DS, t. 9, col. 815-820 *passim*).

5° La vertu. — La doctrine de la vertu en général est chez Origène parallèle à ce qu'elle est chez Plotin (*Ennéades* I, 2). Selon ce dernier, l'Un est l'origine des vertus dont les paradigmes sont les idées qui se trouvent dans la deuxième hypostase, l'Intelligence : les vertus sont dans la troisième hypostase, l'Ame du monde, et dans l'âme individuelle à l'état de participation. Pour Origène, le Père est pareillement l'origine des vertus qui ne se distinguent pas dans l'unité de sa nature : les vertus sont comptées parmi les *épinoiai* ou dénominations du Fils (la doctrine des *épinoiai* est le point central de la christologie d'Origène en ce qui regarde la divinité).

On n'a pas assez remarqué jusqu'ici que le correspondant le plus proche chez Origène de la troisième hypostase du néoplatonisme n'est pas le Saint-Esprit, dont le *Traité des Principes* (I, 3, 1) dit que les païens n'ont pu avoir la moindre idée, mais l'âme humaine du Christ : comme l'Ame du monde selon Plotin contient en elle toutes les âmes individuelles à la fois distinctes et non distinctes, de même pour Origène l'âme humaine du Christ est, de la préexistence à la résurrection, l'Époux de l'Église, c'est-à-dire de l'humanité promise à la divinisation. Image ou « ombre » du Verbe, l'âme humaine du Christ nous transmet des « ombres » de vertus, les vertus telles que l'homme peut les recevoir. Dans le Père, et par participation au Verbe dans l'âme humaine de Jésus, les vertus sont substantielles, mais chez l'homme elles sont accidentelles, c'est-à-dire reçues et susceptibles d'accroissement et de diminution. La vertu est donc dans l'homme une participation existentielle au Verbe reçue à travers son humanité. Origène pourrait dire avec les Stoïciens que les vertus sont les mêmes chez Dieu et chez les hommes, et Grégoire le Thaumaturge ne se prive pas de le faire dans son *Remerciement* (11, 142; cf. 9, 124); mais il n'ajouterait pas que « le sage est égal en vertu au Premier Dieu » (9, 124), puisqu'il n'y a chez l'homme que des « ombres » de vertus dont la possession est accidentelle.

6° Le péché. — La conception fondamentale du péché chez Origène est liée à sa vision exemplariste du monde qui vient de Platon : c'est le même monde en deux plans, celui des mystères divins que l'homme contemplera dans l'eschatologie et celui des êtres sensibles, images des mystères, qui, selon le plan divin, ont pour but de conduire au mystère et d'en donner le désir par leur beauté. En eux-mêmes, comme créatures de Dieu, les êtres sensibles sont bons, mais pour l'homme, par suite de son égoïsme, ils peuvent être source de tentations. Le péché fondamental consiste à s'arrêter au sensible qui n'est qu'image sans poursuivre sa marche vers le mystère : l'image prend alors la place du mystère qu'elle doit montrer; par là tout péché est idôlatrie. Péché du juif qui fait de son culte, image des « vraies » réalités, la réalité suprême et qui pour le sauver a mis à mort la Vérité elle-même; péché du passionné qui demande à une créature le bonheur que Dieu seul peut donner; péché du philosophe qui construit une idole, son système, et qui l'adore; péché de l'hérétique qui imite le philosophe en bâtissant son système sur l'Écriture et en souillant ainsi l'Église de Dieu.

Puisque le sensible est source de tentation, il arrive à Origène de parler de l'impureté de la condition corporelle : une impureté qu'a assumée Jésus lui-même, bien que son âme, rendue impeccable par son union au Verbe, ne pût être atteinte par le péché. Une forme particulièrement aiguë de cette impureté est celle des relations sexuelles, même légitimes, à cause du danger accru de jouissance idolâtrique. Origène distingue soigneusement du péché cette impureté qui n'est qu'un péril de tentation : mais certains de ses successeurs, comme Jérôme, ne garderont pas la même réserve.

7° L'apathie. — Comme pour le mot γνωστικός, le vocabulaire de l'apathie, continuellement employé par Clément et par Évagre, est rare chez Origène, plus proche de la métriopathie, de la mesure à imposer aux passions, que de l'apathie proprement dite, de leur éradication : il y a de « saintes colères », comme celle de Phinées, et le désir de s'assurer une postérité est louable. Les tendances naturelles ne deviennent mauvaises que quand on dépasse la mesure (*Traité des Principes* III, 2, 2) et on pèche aussi bien par défaut que par excès (Fragment sur 1 *Cor.* 33). Cela s'ap-

plique aussi à la divinité. Certes, les passions humaines attribuées par l'ancien Testament à Dieu sont symboles de certaines réalités divines, mais l'œuvre de la Rédemption a eu pour origine chez le Père comme chez le Fils la passion de l'amour (*Homélie sur Ézéchiel* 6, 6) et à cause de ce même amour des hommes « πέπονθεν ὁ ἀπαθής — il a souffert, l'Impassible » (*Commentaire sur Matthieu* x, 23).

8. **Histoire posthume. — Querelles origénistes.** — Origène a eu une histoire posthume mouvementée. D'une part, sa théologie a nourri les Pères du 4e siècle, grecs et latins, devenant par eux le bien commun de la pensée chrétienne (cf. *infra*). D'autre part, certaines de ses spéculations, surtout dans le *Traité des Principes*, ont soulevé des oppositions forcenées. La plupart des accusations ne résistent pas à une étude complète de l'œuvre, sauf pour l'hypothèse de la préexistence des âmes, qui ne pouvait être considérée comme hérétique, l'Église n'ayant alors aucun enseignement sur l'origine des âmes, sinon qu'elles sont créées par Dieu.

Les détracteurs d'Origène ont manqué de compréhension philosophique et théologique, et de sens historique. Ils n'ont pas senti le changement de mentalité qui séparait l'Église minoritaire et souvent persécutée du 3e siècle de l'Église triomphante de leur époque. Ils ont interrogé Origène d'après une problématique formée par la réaction aux hérésies de leur temps, sans se demander quelles étaient celles qu'il avait dû affronter et qui déterminaient sa propre problématique. Ils n'ont pas eu conscience du progrès doctrinal provoqué par la réaction à l'arianisme par rapport à la règle de foi succincte du 3e siècle exposée dans la préface du *Traité des Principes*; pas davantage de l'évolution du vocabulaire, et ils comprenaient les termes utilisés par l'Alexandrin dans le sens beaucoup plus précis qu'ils avaient pris au 4e siècle.

Ils ont lu son œuvre à partir de l'origénisme de leur époque, car, plus qu'Origène, c'était en fait l'origénisme contemporain qu'ils visaient. Ils n'ont jamais fait l'étude systématique de l'œuvre et fondent leurs accusations sur des textes séparés sans en chercher la clef dans d'autres passages, souvent même très rapprochés. Ils n'ont guère saisi le but que se proposait Origène sous l'impulsion d'Ambroise : fournir aux membres de la Grande Église qui avaient des exigences intellectuelles la nourriture qu'ils désiraient, ainsi que des réponses aux principales questions du temps qui étaient celles de la philosophie, pour éviter qu'ils n'aillent les chercher dans les sectes gnostiques. Et tout ce qu'Origène écrit par manière de recherche ou, selon l'expression du temps « par manière d'exercice » (γυμναστικῶς), ils l'ont compris comme écrit « par manière de doctrine » (δογματικῶς). Il ne s'agit pas de les accabler, car ce serait un manque de sens historique, mais de juger dans quelle mesure on peut encore se fier à eux.

1° Avant les querelles. — De son vivant déjà Origène a éprouvé des contradictions; sa brouille avec l'évêque Démétrios fut avant tout le résultat de son ordination par des évêques étrangers et malgré sa mutilation, mais l'influence de motifs doctrinaux n'est pas invraisemblable. Il fait cependant figure d'un défenseur de la foi dans l'*Entretien avec Héraclide*. Après sa mort, pendant cent-cinquante ans, ses admirateurs l'emportent largement sur ses détracteurs. Au début, disciples et amis occupent des sièges épiscopaux importants et veillent sur sa mémoire : Denys d'Alexandrie, Théoctiste puis Théotecne de Césarée de Palestine, Firmilien de Césarée en Cappadoce, Grégoire le Thaumaturge et son frère Athénodore. Ils sont les artisans des procès contre Paul de Samosate, évêque d'Antioche. Les Écoles d'Alexandrie (Théognoste, Piéros) et de Césarée (Pamphile, Eusèbe) restent fidèles à sa doctrine. Au tournant des 3e et 4e siècles se produisent les premières escarmouches auxquelles répond l'*Apologie pour Origène* de Pamphile : Méthode d'Olympe polémique contre les doctrines de la résurrection des morts et de la création *ab aeterno* au prix de deux considérables contresens; Pierre d'Alexandrie attaque sur le subordinatianisme, la préexistence et la résurrection, et Eustathe d'Antioche l'interprétation de Saül chez la nécromancienne.

Cependant les grands docteurs du 4e siècle lisent Origène assidûment. Ils font, certes, des réserves, mais le considèrent comme « la pierre qui nous aiguise tous » (Grégoire de Nazianze) et « le maître des Églises après l'Apôtre » (Didyme, suivi par Jérôme). Athanase utilise ses textes contre les Ariens; Basile et Grégoire de Nazianze compilent la *Philocalie*; Grégoire de Nysse est le plus parfait héritier de sa spiritualité; Eusèbe lui donne une grande place dans son *Histoire Ecclésiastique*; Didyme écrit un commentaire du *Traité des Principes*; Ambroise de Milan et d'autres occidentaux l'utilisent constamment ; Eusèbe de Verceil et Hilaire de Poitiers s'en inspirent; Rufin et Jérôme, alors débordant d'enthousiasme pour le maître, le traduisent. Connaissant bien son œuvre, qui sera beaucoup moins lue dans la suite, les docteurs du 4e siècle sont capables de juger ses hardiesses en fonction de l'ensemble.

Mais bien que le premier adversaire d'Arius, Alexandre d'Alexandrie, soit d'inspiration origénienne, la mémoire d'Origène est compromise à tort par l'arianisme. Les *Kephalaia Gnostica* d'Évagre le Pontique, d'après leur version syriaque non expurgée (éd. et trad. A. et Cl. Guillaumont, PO 28, 1, 1958), et sa *Lettre à Mélanie* nous renseignent sur les opinions de moines égyptiens et palestiniens admirateurs d'Origène dans la seconde moitié du 4e siècle : Évagre, Isidore, Pallade, Ammonios et ses trois frères (cf. art. *Évagre*, DS, t. 4, col. 1732-1735). Ils sont en relation avec Mélanie l'ancienne (cf. DS, t. 10, col. 950), Rufin et Didyme. Les hardiesses du maître sont développées dans un système grandiose, dépouillées de tout ce qui les contrebalançait (cf. art. *Noûs*, *supra*, col. 461-463). Alors que dans l'orthodoxie continue de vivre anonymement la synthèse d'Origène, débarrassée par le progrès théologique et l'expérience des hérésies de spéculations aventurées, ces dernières, séparées de leurs contrepoids, accentuent dans ce courant leur caractère hétérodoxe. Les tensions continuelles qui caractérisent la pensée de l'Alexandrin disparaissent pour laisser place à un système, évidemment hérétique puisque l'hérésie est la suppression des tensions inhérentes à la doctrine chrétienne.

2° Ces tendances entraîneront à la fin du 4e siècle, la première querelle origéniste : Origène est lu unilatéralement selon l'interprétation que lui donnent ses prétendus disciples. Épiphane de Salamine (ou Constantia) le dénonce (*Ancoratos* 63, *Panarion* 64) et se déchaîne contre Jean de Jérusalem (cf. DS, t. 8, col. 566-568), protecteur des moines origénistes. Jérôme change d'opinion en 393 après l'épisode des signatures récoltées par Atarbios dans les couvents de Palestine (*Contre Jean de Jérusalem*, *Lettres* 84 à Pammachius et Oceanus, 124 à Avitus, avec fragments du *Traité des Principes*; cf. DS, t. 8, col. 904-906). Jérôme déclenche contre Rufin qui a traduit l'*Apologie* de Pamphile et le *Traité des Principes* une guerre de pamphlets

(*Apologie contre les livres de Rufin*, CCL 79, 1982 ; cf. de Rufin, *Apologie contre Jérôme*) qui scandalise Augustin (*Epist.* 40, 6, 9).

Théophile d'Alexandrie, d'abord admirateur d'Origène, change de camp dans l'intérêt de sa politique patriarcale, chasse Isidore, Ammonios et ses frères et fait déposer Jean Chrysostome qui les a accueillis à Constantinople. Il condamne Origène par une *Lettre synodale* et trois *Lettres pascales* (400, 401, 402, 404), traduites en latin par Jérôme et confirmées par le pape Anastase (Lettres à Simplicien et à Venerius de Milan). Cette première crise s'achève en 402 avec le silence de Rufin dont la mort en 411 ne désarme pas l'adversaire. Aux interprétations prises aux origénistes du temps et projetées sur les textes d'Origène, Jérôme et Théophile ne se privent pas d'ajouter les leurs. Épiphane a en outre répandu sur une prétendue apostasie d'Origène des ragots sans vraisemblance qui pèseront longtemps sur sa mémoire.

3° La deuxième querelle se situe au 6e siècle. Si « l'impie » Origène est honni par les Syriaques, ceux-ci admirent « le saint Père » Évagre qu'ils connaissent surtout par des textes expurgés. Le *Livre de saint Hiérothée*, attribué à Étienne bar Sudaïli († vers 543; DS, t. 4, col. 1481-1488), reprend la pensée d'Évagre, mêlée à des idées dionysiennes, et lui donne une allure panthéistique. A la même époque, la *Vie de saint Sabas* de Cyrille de Scythopolis (TU 40, 2, Leipzig, 1939, p. 85-200; trad. franc. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 3, 1, Paris, 1962) fait état de troubles suscités par Nonnos et d'autres moines origénistes dans la Grande et la Nouvelle Laure de Saint-Sabas. En 543 paraît un édit de Justinien provoqué par des moines palestiniens anti-origénistes, avec l'aide de l'apocrisiaire papal Pélage; il est approuvé par le synode domestique de l'empereur, puis, semble-t-il, contresigné par le pape Vigile et les quatre patriarches : c'est le *Livre contre Origène* (PG 86, 945-994; éd. crit. E. Schwartz, *Acta Conciliorum Œcumenicorum* = ACO, t. 3, Berlin, 1940, p. 189-214) ou *Lettre à Ménas* (patriarche de Constantinople), suivi de dix anathématismes (Denzinger-Schönmetzer, n. 403-411) et de fragments du *Traité des Principes*. Origène y est visé, mais lu à travers les origénistes du temps. La lettre ne manifeste pas une connaissance directe de son œuvre; plusieurs affirmations et certains anathématismes reposent sur des méprises.

Mais à la mort de Nonnos (547), les origénistes palestiniens se divisent en deux partis : les modérés voient dans le Christ homme le premier créé (d'où leur nom de *Protoctistes*); les autres font du Christ une « intelligence » égale aux autres (d'où le nom d'*Isochristes*), dont la supériorité provisoire tient au fait qu'elle n'a pas péché, mais finalement toutes les intelligences lui seront égales dans une *hénade* reconstituée.

L'histoire compliquée du 5e Concile œcuménique, Constantinople II (553), a été élucidée par Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Münster, 1889. Avant l'ouverture officielle du Concile, retardée par la résistance du pape Vigile, Justinien adresse aux évêques réunis une lettre conservée par Georges le moine (*Chronicon* IV, 218, PG 110, 780a-792c; repris par Georges Kédrénos, PG 127, 720-724b) complétée par quinze anathématismes découverts par P. Lambeck en 1679 (éd. dans Diekamp, *op. cit.*, p. 90-97; trad. A. Guillaumont, *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962, p. 147-159). Ces anathématismes ne figurent pas dans les Actes officiels du Concile; A. Guillaumont a montré (*op. cit.*, p. 147-149) que les opinions condamnées reproduisent la christologie d'Évagre : ils touchent donc les moines origénistes, non Origène.

Lorsque Justinien ouvrit enfin le concile sans l'accord de Vigile, on ne s'occupa d'Origène que pour mettre son nom dans la liste d'hérétiques du canon 11 (Denzinger-Schönmetzer, n. 433). Il ne figure pas dans l'*Homologia* de l'empereur (éd. J. Straub, ACO, t. 4, 1, 1971, p. 8-14), ébauche des anathématismes, ni dans la lettre de Vigile approuvant le concile après sa clôture (éd. Schwartz, ACO, t. 4, 2, 1914, p. 138-168). En fait le nom d'Origène a été ajouté à la liste de Justinien à cause de la discussion sur les origénistes qui avait précédé le concile, parce qu'il était considéré comme la source dont ils s'inspiraient; mais cette source était bien plutôt la doctrine évagrienne. Le texte du canon 11 ne signifie donc pas qu'Origène ait été un hérétique formel. La conséquence de ce canon fut cependant d'entraîner la perte de la plus grande partie de l'œuvre d'Origène dans sa langue originelle.

9. **Influence.** — De tous les Pères de l'Église, Origène est, avec Augustin, celui qui a eu l'influence la plus étendue sur l'exégèse, la théologie et la spiritualité des auteurs postérieurs.

Cette influence a déjà été étudiée partiellement dans le DS; voir, entre autres, les art. *Grégoire de Nazianze*, *Grégoire de Nysse*, *Grégoire le Thaumaturge*, *Guillaume de Saint-Thierry* (t. 6, col. 939-943, 982-984, 1014-1020, 1253 et 1258), *Hilaire* (t. 7, col. 466-499 *passim*), *Jean de Jérusalem*, *Jérôme* (t. 8, 565-574, 904-906, 908-915), *Léonce de Byzance* (t. 9, 551-562); Église *Grecque* (t. 6, 808-872), Église *Latine* (t. 9, 334-337), *Lectio divina et lecture spirituelle* (t. 9, 473-487 *passim*).

A toutes les époques, l'influence d'Origène s'est exercée d'une manière indirecte à travers les Pères du 4e siècle, qui sont tous ses disciples, et à travers son exégèse et sa doctrine spirituelle. Mais dans l'ensemble le moyen âge byzantin le considère avec suspicion et ne distingue guère son enseignement de celui d'Évagre le Pontique : ses interprétations tiennent cependant une grande place dans les chaînes exégétiques composées à cette époque. Il en est autrement du moyen âge latin qui, au moins jusqu'au 12e siècle inclus, a lu, et souvent passionnément, les œuvres exégétiques et spirituelles traduites en latin par Rufin et Jérôme, surtout en milieu monastique; deux époques ont pu être désignées comme des « renaissances origéniennes » : la réforme bénédictine opérée au 9e siècle par Benoît d'Aniane et le mouvement cistercien du 12e siècle.

Bien des auteurs de l'époque carolingienne connaissent Origène et le citent, au premier rang Jean Scot Érigène (cf. *Commentaire sur saint Jean*, introd. d'É. Jeauneau, SC 180, 1972, p. 28-29). Pour le 12e siècle, il suffira de nommer Bernard de Clairvaux, dont les *Homélies sur le Cantique* dépendent de près du commentaire origénien traduit par Rufin, et davantage encore son ami Guillaume de Saint-Thierry. Les manuscrits latins d'Origène se répandent dans les abbayes cisterciennes. La mauvaise réputation du théologien inquiète cependant les esprits, bien que le *Traité des Principes* soit lu lui aussi dans les couvents et se trouve dans les bibliothèques : Élisabeth de Schönau, Mechtilde de Hackeborn et d'autres se préoccupent du salut d'Origène.

A partir du 13e siècle, avec le règne de la scolastique, Origène tombe dans l'oubli, car son platonisme n'est pas

compatible avec l'aristotélisme ambiant : on ne parle plus de lui que sous la forme simplifiée et caricaturée que les luttes origénistes ont donné à sa doctrine. Il va reprendre vie auprès des humanistes de la Renaissance : citons seulement les deux plus grands, Pic de la Mirandole qui écrit une dissertation pour défendre la proposition suivante : « Il est plus raisonnable de croire Origène sauvé que de le croire damné », et Érasme qui s'inspire fréquemment de lui et prépare une édition de ses œuvres. Parmi les humanistes le théologien et le spéculatif ne font pas perdre de vue le spirituel et l'exégète.

Entre le milieu du 16e siècle et le milieu du 20e siècle est accompli un important travail d'édition, mais dans l'ensemble c'est surtout le théologien spéculatif et l'héritier de la philosophie grecque qui est apprécié, alors que l'exégèse spirituelle est fréquemment considérée comme une absurdité et l'auteur spirituel à peu près ignoré. Ce mouvement atteint un sommet à la fin du 19e siècle et au début du 20e avec ce que l'on pourrait appeler l' « école de Harnack » : Origène est considéré davantage comme un philosophe grec que comme un théologien chrétien et sa doctrine si nuancée est passée au laminoir du système; toute sa vie, il aurait prêché Platon en croyant prêcher le Christ. Mais en 1931 W. Völker a remis en honneur sa doctrine spirituelle et en 1950 H. de Lubac a retrouvé la compréhension de son exégèse. Nous assistons actuellement à une nouvelle « renaissance » d'Origène qui est probablement, après Augustin, le plus étudié des Pères. Personne ne peut plus ignorer les trois aspects fondamentaux de son caractère et de son œuvre.

Conclusion : *Origène, un mystique?* — Lorsque Origène parle de γνῶσις μυστική et de θεωρία μυστική, le mot μυστικός est l'adjectif correspondant à μυστήριον, mystère : il s'agit de la connaissance ou de la contemplation du *mystère* (cf. DS, t. 10, col. 1866-1870). Dans quelle mesure Origène a-t-il personnellement éprouvé cette perception directe, cette prise de conscience expérimentée de la présence divine dans l'âme qui constituent l'expérience mystique à son plus haut degré? Les avis diffèrent. Il paraît indiscutable que l'idée qu'il se fait de la connaissance est mystique au sens le plus fort du terme et que son œuvre est traversée d'un désir ardent de cette connaissance. Mais on découvre dans son œuvre quelques témoignages d'expérience personnelle (le plus explicite se trouve dans l'*Homélie sur le Cantique* I, 7 à propos des « jeux de cache-cache » de l'Époux). Peut-on les éliminer en parlant de « genres littéraires »? La rareté même de textes semblables à cette époque n'est pas en faveur d'une telle explication. Il faut aussi signaler un fait très rare à l'époque : la dévotion fortement affective, déjà bernardine, d'Origène pour la personne de Jésus.

Mais pour voir en Origène un mystique au plein sens du terme il y a d'autres arguments. Origène est, avec Clément, mais sur une autre échelle, le premier dans la tradition chrétienne à exprimer dans toute son étendue un idéal de connaissance de nature mystique : où l'aurait-il trouvé, sinon dans sa propre expérience? Comment a-t-il pu être si sensible, dans la création de ses thèmes spirituels, à toutes les touches mystiques de l'Écriture, inventer le langage qu'utiliseront et où se reconnaîtront tant et tant d'inspirés, exercer une influence considérable sur toute la spiritualité postérieure, s'il n'a rien éprouvé lui-même? Seul le spirituel peut comprendre le spirituel, écrit-il souvent, paraphrasant Paul. Ne faut-il pas en déduire que le langage où un mystique se retrouve et qu'il utilise comme expression est lui aussi l'œuvre d'un mystique? Nous conclurons donc avec H. de Lubac : « Quant à savoir s'il fut lui-même un mystique, il nous semble que seuls pourront le mettre sérieusement en doute ceux qui auront commencé par poser une certaine dichotomie de la doctrine et de l'expérience, telle qu'elle a cours depuis quelques siècles. Mais cette dichotomie se justifie-t-elle absolument? Ne constitue-t-elle pas en tout cas ici un anachronisme? Par l'étoffe même et par l'élan de sa pensée, qui n'est pas séparable du plus intime de sa vie, il nous semble qu'Origène est un des plus grands mystiques de la tradition chrétienne » (Préface à H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, p. 11).

La bibliographie sur Origène est très abondante; voir H. Crouzel, *Bibliographie critique d'O.*, Steenbrugge-La Haye, 1971 (un premier supplément, 1970-1980, est en préparation). — R. Farina, *Bibliografia origeniana*, dans *Salesianum*, t. 32, 1970, p. 619-702; à part, Rome, 1971. — Nous signalerons surtout les études importantes et récentes concernant la spiritualité.

1. **Vie, études d'ensemble.** — DTC, t. 11, 1932, col. 1489-1565 (G. Bardy). — J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948; trad. angl., Londres-New York, 1955. — P. Nautin, *Origène : sa vie et son œuvre*, Paris, 1977 (de nombreuses conclusions restent hypothétiques). — Voir aussi les diverses *Patrologies* et les articles sur Origène dans les encyclopédies religieuses.

2. **Anthropologie.** — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez O.*, coll. Théologie 34, Paris, 1956; *O. et la philosophie*, Paris, 1962; *L'anthropologie d'O. dans la perspective du combat spirituel*, RAM, t. 31, 1955, p. 77-83; *Geist* (Heiliger Geist), RAC, t. 9, 1974, col. 512-524; *Le thème platonicien du « véhicule de l'âme »*, dans *Didaskalia* = Did. (Lisbonne), t. 7, 1977, p. 225-237; *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* = BLE, t. 81, 1980, p. 175-200, 241-266. — J. Dupuis, « *L'Esprit de l'homme* » : *Étude sur l'anthropologie religieuse d'O.*, coll. Museum Lessianum 62, Bruges-Paris, 1967. — *Archè e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa...* (Atti del Colloquio, Milan, mai 1979), coll. Studia patristica mediolanensia 12, Milan, 1981.

3. **Connaissance mystique.** — W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931. — H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'interprétation de l'Écriture d'après O.*, coll. Théologie 16, Paris, 1950. — M. Harl, *O. et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, coll. Patristica Sorbonensia 2, Paris, 1958. — H. Crouzel, *O. et la « connaissance mystique »*, coll. Museum Lessianum 56, Bruges-Paris, 1961. — H. U. von Balthasar, *Parole et Mystère chez O.*, Paris, 1957. — Fr. Faessler, *Der Hagios-Begriff bei O.*, coll. Paradosis 13, Fribourg-Suisse, 1958.

4. **Thèmes spirituels.** — H. Crouzel, *Origène précurseur du monachisme*, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1962; *Virginité et mariage chez O.*, coll. Museum Lessianum 58, Paris-Bruges, 1963; *Origines patristiques d'un thème mystique : le trait et la blessure d'amour chez O.*, dans *Kyriakon*, Festschrift J. Quasten, t. 1, Münster, 1970, p. 309-319; *Le thème du mariage mystique chez O. et ses sources*, dans *Studia missionalia*, t. 26, 1977, p. 37-57. — J. Chênevert, *L'Église dans le Commentaire d'O. sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles-Paris-Montréal, 1969. — H. J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des O.*, Cologne-Vienne, 1974.

G. Aeby, *Les Missions divines de s. Justin à O.*, coll. Paradosis 12, Fribourg-Suisse, 1958, p. 146-183. — G. Gruber, *Zôè, Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei O.*, Munich, 1962. — M. Martinez Pastor, *Teología de la Luz en Orígenes* (*De princ. e In Joh.*), Comillas, 1963 (paru d'abord dans *Miscelánea Comillas*, t. 38, 1962, p. 5-120; t. 39, 1963, p. 69-208). — M. Eichinger, *Die Verklärung Christi bei O.*, Vienne, 1969. — C. Blanc, *Les nourritures spirituelles d'après O.*, dans *Didaskalia* (Lisbonne), t. 6, 1976, p. 3-19.

A. Hamman, *La Prière*, t. 2 *Les trois premiers siècles*, Paris,

1963, p. 297-334. — W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach « De oratione » von O.*, Munich, 1975; *Der origeneische Gebetslogos und die Theologie der Mystik des Gebetes*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 28, 1977, p. 397-407.

J. Rius Camps, *Communicabilidad de la naturaleza de Dios según O.*, par parties dans OCP, t. 34, 36, 38, 40, 1968, 1970, 1972, 1974; *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según O.*, OCA, t. 188, 1970.

K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez O.*, RAM, t. 13, 1932, p. 113-145 (la terminologie prêtée à O. est souvent évagrienne, car de nombreux *Selecta in Psalmos* sont d'Évagre). — Fr. Marty, *Le discernement des esprits dans le Peri Archôn d'O.*, RAM, t. 34, 1958, p. 147-164, 253-274. — H. Rahner, *Symbole der Kirche: Die Ekklesiologie der Väter*, Salzbourg, 1964 (cf. DS, art. *Logos, Naissance divine*). — M. Harl, *La « bouche » et le « cœur » de l'apôtre: deux images bibliques du « sens divin » de l'homme*, dans *Forma Futuri*, Studi M. Pellegrino, Turin, 1975, p. 17-42; *Le langage et l'expérience religieuse chez les Pères grecs*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 13, 1977, p. 5-34.

5. **Enseignement ascétique.** — P. Hartmann, *O. et la théologie du martyre d'après le Protrepticos de 235*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 34, 1958, p. 773-824 (extrait de thèse, *La martyrologie d'O.*, Louvain, 1957). — H. Crouzel, *O. s'est-il retiré en Cappadoce pendant la persécution de Maximin...?*, BLE, t. 64, 1963, p. 195-203. — M. Pellegrino, *Cristo e il martire nel pensiero di O.*, dans *Divinitas*, t. 3, 1959, p. 144-170. — W. A. Rordorf, *La « diaconie » des martyrs selon O.*, dans *Epektasis*, Mélanges J. Daniélou, Paris, 1972, p. 395-402.

H. Crouzel, *Die Jungfräulichkeitslehre bei O.*, dans *Scholastik*, t. 38, 1963, p. 18-31; *La théologie mariale d'O.*, introd. à SC 87, 1962, p. 11-64. — R. Trevijano, *En lucha contra las Potestades: Exegesis primitiva de Ef. 6, 11-17 hasta O.*, Rome, 1967, p. 153-173. — Br. Bradley, *Aretè as a Christian Concept: The structural Elements of Origen's Doctrine*, thèse, Cambridge, 1976. — H. J. Horn, *Antakoluthie der Tugenden und Einheit Gottes*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 13, 1970, p. 5-28.

G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes, Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie*, Regensburg, 1958. — J. A. Alcain, *Cautiverio y redención del hombre en O.*, coll. Teologia Deusto 4, Bilbao, 1973.

6. **Querelles origénistes.** — *Origénisme*, DTC, t. 11, 1932, col. 1565-1588 (G. Fritz). — F. Cavallera, *Saint Jérôme*, 2 vol., Louvain, 1932. — J. F. Dechow, *Dogma and Mysticism in early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the legacy of O.*, dissertation, Univ. de Pennsylvanie, 1975. — H. Crouzel, *Qu'a voulu faire O. en composant le Traité des Principes?*, BLE, t. 76, 1975, p. 161-186, 241-260. — J. A. Fischer, *Die alexandrinische Synoden gegen O.*, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 22, 1979, p. 3-16. — W. A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus...*, Berlin, 1978.

7. **Influence.** — J. P. Th. Deroy, *Bernardus en Origenes*, Haarlem, 1963. — E. Goffinet, *L'utilisation d'O. dans le Commentaire des Psaumes d'Hilaire de Poitiers*, Louvain, 1965. — P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry* (thèse publiée en français dans OGE, 1977-1979). — H. Crouzel, *Une controverse sur O. à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, Paris, 1977. — M. Schär, *Das Nachleben des O. im Zeitalter des Humanismus*, Bâle-Stuttgart, 1979. — A. Godin, *Lecture d'O. par Érasme* (à paraître).

J. Leclercq, *O. au 12e siècle*, dans *Irénikon*, t. 24, 1951, p. 425-439; *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, *passim*. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1/1, coll. Théologie 41, Paris, 1959, p. 221-304.

8. **Origène mystique.** — Fr. Bertrand, *Mystique de Jésus chez O.*, coll. Théologie 23, Paris, 1951. — I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA, t. 157, 1960, p. 43-52.

Henri Crouzel.

ORIO (Fernand de), mercédaire, 1585-1663. — Fernando de Orio, mercédaire espagnol, naquit à Logroño. Il étudia la théologie à l'université d'Alcalá de Henares et enseigna, dans son ordre, cette discipline. Il fut *Maestro de numero* et remplit de multiples fonctions : commandeur dans les couvents de Logroño (1625), Guadalajara (1630), et Madrid (1644), qualificateur du Saint-Office, définiteur général (1639), visiteur de la Province de Castille, etc. Il mourut à Madrid en 1663. Ses biographes le disent « homme apostolique, père des pauvres, modèle de paix et d'équité ».

Orio publia : 1) *Commentaria in librum de Patientia... Tertulliani... pro usu concionatorum et politicorum*, (2 tomes, Anvers, 1648; le premier déjà publié à Madrid en 1644). — 2) *El Pródigo Santo y Corona Regia...* (Madrid, 1650) : c'est un livre ascétique qui, à partir de la parabole du fils prodigue, traite de la conversion des pécheurs. La première partie expose la parabole, puis les motifs qui poussent l'âme à se convertir; Orio les illustre par les exemples de grands pécheurs (David, Marie-Madeleine, etc.), dont la pénitence attira la miséricorde de Dieu; la 2e partie, qui traite des dix commandements de Dieu, et la 3e, sur les péchés capitaux, ont pour but d'aider le pécheur à faire avec soin son examen de conscience. La 4e partie, qui se réfère à la *Corona Regia* du titre de l'ouvrage, traite à la fois du gouvernement spirituel de l'âme sous la dépendance de la grâce, et du bon gouvernement d'un prince. Cette partie semble légitimer la dédicace adressée par l'auteur à la reine d'Espagne, doña Mariana de Austria, seconde épouse de Philippe IV. Tous les chapitres du *Pródigo Santo* sont émaillés de citations des Pères et des maîtres de l'antiquité. L'auteur déclare dans son prologue, en parlant du dominicain Jean-Louis Vivaldi († 1519) : « On trouvera, traduite dans ce livre, la plus grande partie de ses écrits ».

Fernando de Orio a laissé d'autres ouvrages, demeurés manuscrits; l'un d'eux, sur l'Immaculée conception de Marie, est conservé à la Bibliothèque nationale de Madrid (ms 2444).

N. Antonio, *Bibl. Hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783. — G. Placer, *Bibliografía Mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 457-459. — *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1840. — DS, t. 10, col. 1035.

Ricardo Sanlés.

ORIONE (Louis; bienheureux), prêtre, fondateur, 1872-1940. — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.*

1. **Vie.** — Luigi Orione naquit le 23 juin 1872 à Pontecurone, Alexandrie, d'un père ancien garibaldien, qui prit part au *Risorgimento*, et de Caterina Feltri, infatigable paysanne d'une grande piété. Reçu parmi les *aspiranti* chez les Franciscains réformés à Voghera (1885), il dut quitter par suite de la maladie. Ayant achevé ses études secondaires à l'*Oratorio salesiano* de Turin (où Don G. Bosco fut son confesseur), il entre en 1889 au séminaire de Tortona. Encore simple clerc, il fonde une maison pour enfants pauvres (1893). Lorsqu'il est ordonné prêtre en 1895, l'œuvre porte déjà le nom d'*Opera della Divina Provvidenza*. Elle sera approuvée en 1903 pour son diocèse par l'évêque Igino Bandi. Orione émit ses vœux de religieux entre les mains de Pie X en 1912.

La *Piccola Opera della Divina Provvidenza* fondée par Orione comprend deux familles religieuses : les *Figli della Divina Provvidenza* et les *Piccole Suore Missionarie della Carità* (1915). Vinrent les épauler l'asso-

ciation des anciens élèves (1934), les groupes d'*Amici di Don Orione* (1940), les *Volontari e Volontarie di Don Orione* (1958). L'apôtre de la charité que fut Orione était, avec les siens, prêt à porter secours aux plus pauvres, notamment lors des grandes calamités, comme les tremblements de terre de Messine (1908) et de Marsica (1915), puis aux orphelins de la première guerre mondiale. Son œuvre s'étendit rapidement; ainsi au Brésil (1913) où il envoya des missionnaires, et en Pologne (1924), puis un peu partout dans le monde. Don Orione mourut à San Remo le 12 mars 1940. Il a été béatifié le 26 octobre 1980 (AAS, t. 73, 1981, p. 477-480).

2. Sa **spiritualité,** même si l'on y sent l'écho de saint Benoît (ardeur au travail) et de saint François d'Assise (dévotion à Jésus crucifié), dépend surtout des saints Joseph-Benoît Cottolengo et Jean Bosco : « Lorsque j'ai quitté Don Bosco, déclare-t-il, pour ce qui est de l'amour du Saint Sacrement, de Notre Dame et du Pape, je n'avais plus rien à apprendre ». Il fut homme d'action plus que théoricien des voies spirituelles de perfection; sa spiritualité se trouve plutôt dans des maximes qui expriment des intuitions et des expériences vécues; ainsi : « Souffrir, se taire, prier, aimer, se crucifier et adorer » (notes personnelles). Son ascèse sévère, son désir du dépouillement total se fondaient sur l'amour et l'imitation du Christ : « Si nous voulons être avec le Christ, (il faut) boire le calice de la Passion ».

Autres points marquants dans sa doctrine spirituelle : la fidélité au Pape (il lui faut obéir, même en ses « désirs »); le souci des âmes (âmes des petits, des rebelles à la volonté de Dieu, des rebelles à l'Église de Dieu, âmes des « malheureux prêtres infidèles »); la confiance sans limite en la divine Providence (il se considérait comme « l'âne de la Providence », « le portefaix de Dieu »); tout cela est imprégné de dévotion à Notre Dame (« *ad Jesum per Mariam*, un *Ave Maria* et en avant! »). Cette spiritualité vécue à un haut niveau, dans une grande transparence, le portait vers les plus infortunés des plus humbles classes populaires, « les pauvres les plus délaissés », « car ce sont eux nos maîtres », et « il faut servir le Christ dans les pauvres » (préface de D. Sparpaglione, dans *Lo spirito di Don Orione*, p. 9-30). Son but était : « instaurare omnia in Christo », en suscitant un renouveau chrétien dans la société en collaboration étroite avec le Pape et les Évêques.

L'action d'Orione s'inséra de la manière la plus directe dans les problèmes complexes et délicats de son temps, sans qu'on y remarque aucune déviation. Il se rangea du côté des pauvres, comme lors des grèves des travailleurs des rizières de la Lomellina en 1919, réclamant qu'on proportionne les heures de travail aux possibilités physiques, au salaire, etc. Il opta pour la démocratie (cf. G. Papasogli, *Don Orione*, p. 293 svv). Dans ses rapports avec divers représentants notables du Modernisme italien (Murri, Alfieri, Gallarati Scotti, Semeria), il réussit à « laisser de côté le domaine aride des discussions intellectuelles... pour s'installer dans celui de la charité »; il obtint ainsi le retour à la pratique sacramentelle de l'un d'eux (Alfieri).

Sa charité et son caractère affable et spontané firent impression sur l'écrivain Ignazio Silone qui le rencontra dans sa jeunesse et qui reçut son aide (cf. I. Silone, *Incontro con uno strano prete*, dans son *Uscita di sicurezza*, Florence, 1965).

La vie d'Orione apparaît consacrée au primat de la charité envers les pauvres et harmonisée à tout prix avec l'Évangile; son souci des hommes éloignés de l'Église, des clercs en crise doctrinale ou morale, son sens œcuménique sont annonciateurs de certains aspects du concile de Vatican II. Elle s'inscrit surtout dans la tradition piémontaise illustrée par les influences de François de Sales, d'Alphonse de Liguori (en morale) qui s'incarnent à Turin dans Jean Bosco, S. L. Murialdo, J.-B. Cottolengo, le *Convitto ecclesiastico* animé par L. Guala, Bertagna et Joseph Cafasso. Orione reprend cet héritage avec une note spéciale d'humilité, de pauvreté et un sens profond de l'unité du Peuple de Dieu : « Dieu est Père de tous, de quelque pays qu'ils soient, quelle que soit leur religion, et même s'ils n'en ont aucune ».

Il n'existe pas d'édition complète et encore moins critique des œuvres d'Orione; de nombreux recueils partiels existent : *Lettere di Don Orione* (Venise, 1937; Tortona, 1953; 2 vol., Rome, 1969, 1980). — *Lo spirito di D. O.*, préface de D. Sparpaglione (Venise, 1941, 1963); — *Pensieri di D. O.* (Rome, 1955; Venise, 1955); — *La Parola del Padre* (Rome, 1966); — *In cammino con D. O.* (Rome, 1972); — *Per un cammino sicuro e fecondo con D. O.* (Rome, 1973); — *La scelta dei poveri più poveri* (Rome, 1979).

Voir aussi ses articles dans les périodiques : *La Scintilla* (1895), *L'Opera della Divina Provvidenza* (1898-1920), *La Piccola Opera della...* (1922-1940), *La Madonna* (1904-1905), *La Madonna della Guardia di Tortona* (1918-1922, 1926-1940).

F. Berra, *Don Orione e la sua opera* (Milan, 1937). — *D. Luigi Orione, Fondatore della Piccola Opera...* (Venise, 1940). — F. Olgiati, *D. O.*, dans *Vita e Pensiero*, t. 18, 1940, p. 147-155. — A. Vaccari, *Un apostolo della carità : D. L. O.*, dans *La Civiltà Cattolica*, 91e année, 1940, t. 3, p. 90-104. — G. De Luca, *D. O.*, dans *La Nuova Antologia*, 1er août 1940, n. 2162, p. 273-285.

D. Sparpaglione, *D. O.* (Venise, 1941, 1942, 1960; Rome, 1978). — E. Pucci, *D. L. O.* (Florence, 1942). — D. Hyde, *God's Bandit* (Londres, 1952; trad. ital., Bari, 1957; trad. franç., Paris, 1958). — M. P. Flick, *D. O.* (Brescia, 1950, 1962; trad. portug., 1960). — G. Piccinini, *Quel tuo cuore, D. O.* (Rome, 1963). — G. De Luca, *D. O.* (Tortona, 1963 : commentaire de textes spirituels). — *D. O. nella luce di Maria* (4 vol., Rome, 1969).

G. Barra, *D. O.* (Turin, 1970). — G. Papasogli, *Vita di D. O.* (Turin, 1971). — I. Terzi, *Spiritualità di D. O.*, dans *Rivista di Ascetica e Mistica*, t. 23, 1972, p. 205-213; *Spirito orionino* (Rome, 1974); *Sommi principi della Piccola Opera...* (Rome, 1975). — *Don Orione apostolo tortonese a 100 anni dalla nascita* (Turin, 1972). — G. Colombo, *Non tra le palme, ma tra i poveri* (Milan, 1973). — *Don Orione nel centenario della nascita* (Rome-Tortona, 1975).

A. Cesaro, *D. O., la filosofia e Gesù Cristo* (Gênes, 1977); *D. O. tra realtà terrene e celesti* (Gênes, 1978). — A. Broccati Stradella, *D. O.* (Padoue, 1978). — C. Moreno, *D. O.* (Buenos Aires, 1979). — A. Pronzato, *D. O., il folle di Dio* (Turin, 1980). — G. Laurendi, *Aspetti della spiritualità sacerdotale di D. L. O.* (extrait de thèse, Univ. du Latran, Rome, 1980). — D. Mondrone, *D. L. O. Divagazioni tra agiografi* (dans *La Civiltà Cattolica*, 132e année, 1981, t. 1, p. 138-151).

BS, t. 9, 1967, col. 1234-1237 (G. B. Proja). — DIP, t. 6, 1980, col. 826-828, 1579-1581 et 1641-1642 (G. Venturelli). — DS, notices de L. *Guala, Jean Bosco, Joseph Cafasso* et art. *Italie* (t. 7, col. 2273-2283).

Pietro Zovatto.

1. ORLÉANS (Antoinette d'), fondatrice des Bénédictines du Calvaire, 1572-1618. Voir *Joseph de Paris*, DS, t. 8, col. 1372-1388 *passim*; t. 1, col. 1314, 1437. — DHGE, t. 3, 1924, col. 826-829. — DIP, t. 1, 1973, col. 699, 1271-1274.

2. ORLÉANS (Louis-Gabriel d'), évêque, 1683-1774. Voir *La Motte* (Louis d'Orléans de), DS, t. 9, col. 167-170.

3. ORLÉANS (Pierre-Joseph d'; Dorléans), jésuite, 1641-1698. — Né le 3 novembre 1641 à Bourges, Pierre-Joseph d'Orléans fit ses études d'humanités et de philosophie au collège des Jésuites de sa ville natale et entra au noviciat de la Compagnie à Paris le 13 juillet 1659. Après ses années de régence au Collège de Clermont et à Tours, il refit une année de philosophie à La Flèche, puis étudia la théologie à Paris de 1668 à 1672; il fut ordonné prêtre en 1671. Il passa deux années à Rouen, d'abord comme professeur de rhétorique, puis pour sa troisième année de probation. Il fut alors prédicateur à Compiègne, Bourges, Moulins, La Flèche, Tours, puis à la maison professe de Paris (à partir de 1680). Il fit sa profession solennelle le 15 août 1679. A partir de 1688, l'état de sa santé l'obligea à se réduire à sa tâche d'écrivain. Il mourut le 31 mars 1698.

Outre ses « Histoires des Révolutions », qui firent sa réputation, et de nombreuses vies de saints ou de personnages édifiants (cf. *infra*), Orléans a publié de petits ouvrages de dévotion, au style simple et soigné, d'application facile, qui ne manquent pas de profondeur spirituelle; ils n'ont cependant pas d'originalité : *Méditations sur les vérités de l'Évangile* (Paris, 1672; dernière éd. 1732), *Pratiques de dévotion pour les congréganistes* (1672), *Pratiques chrétiennes pour les actions ordinaires de la vie* (Paris, avant 1676; nombreuses éd.), *Instructions chrétiennes sur la dévotion à la Sainte Vierge* (1696, etc.; trad. italienne, Turin, 1858).

Orléans donna une traduction partielle de Luis de La Puente : *Nouvel abrégé des Méditations...* (2 t. en 1 vol., Tours-Paris, 1691, etc.) et deux volumes de *Sermons et Instructions chrétiennes* (Paris, 1696; trad. ital., Venise, 1713; trad. allemande, 2 vol., Breslau, 1787/88; réimprimés par Migne au t. 13 de ses *Orateurs sacrés*, Paris, 1845).

Histoire des révolutions d'Angleterre (Paris, 1689; dernière éd. Avignon, 1810); — *Histoire des révolutions d'Espagne*, achevée par les jésuites P.-J. Arthuys et P. Brumoy (3 vol., Paris, 1734).

Vie de Stanislas Kostka (Paris, 1672), — de *Louis de Gonzague* (1681; ces deux vies souvent rééd. ensemble jusqu'à la fin du 19e s.), — de *Charles Spinola* (1681), — de *Pierre Coton* (1688), — de *Matthieu Ricci* (1693), etc.

Sommervogel, t. 5, col. 1937-1945; t. 12 (Rivière), n. 5019. — É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus*, Assistance de France, t. 1, Paris, 1892, p. 436-437. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 364. — les *Biographies* de Feller, Michaud, Höfer. — DS, t. 8, col. 1000, 1460.

Hugues Beylard.

OROSE, historien, fin 4e-début 5e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Nous connaissons seulement une brève période de la vie d'*Orosius* (c'est ainsi que le désignent ses contemporains; le prénom *Paulus* apparaît pour la première fois au milieu du 6e siècle dans Jordanès, *De origine actibusque Getarum* 9, éd. Th. Mommsen, MGH *Auctores antiqui*, t. 5/1, Berlin, 1882, p. 70). Bien qu'il parle de *Tarraconem nostram* (*Historiae* VII, 22, 8), il ne semble pas originaire de Tarragone, mais bien de Bracara en Galice (aujourd'hui Braga, Portugal). Augustin dit en effet qu'il est venu à lui « ab ultima Hispania, id est ab oceani littore » (*Epist.* 169, 13). Il s'est enfui de son pays pour échapper aux tracasseries des barbares, mais aussi pour consulter Augustin au sujet de tendances hétérodoxes qu'il expose dans son *Commonitorium*. Sans doute est-il arrivé à Hippone au cours de l'année 414; la date de 410, avancée par G. Fink et adoptée par B. Lacroix (cf. bibliographie), ne s'appuie pas sur des arguments décisifs. Au début de 415, Augustin l'envoie vers Jérôme en Palestine pour lui porter une lettre contenant une série de questions sur l'origine de l'âme; il le décrit à son correspondant comme un « religiosus juvenis, aetate filius, compresbyter noster » (*Epist.* 166, 1-2). Orose a donc alors entre trente et quarante ans, ce qui situe sa naissance autour de l'an 380.

En Palestine, il assiste au synode des évêques réunis autour de Jean de Jérusalem (cf. DS, t. 8, col. 568-570); il s'y fait l'accusateur de Pélage et provoque ainsi l'animosité de Jean, comme il le raconte dans son *Liber apologeticus*. Il se trouve encore à Jérusalem en décembre 415, au moment de l'invention des reliques de saint Étienne, dont il rapporte quelques fragments en Occident avec la traduction latine par Avit de Braga du récit de la découverte, rédigé en grec par Lucien de Kefar-Gamlā (trad. éditée en PL 41, 807-818). Après un bref séjour à Uzalis chez l'évêque Evodius, Orose revient à Hippone où il rédige ses *Historiae adversus paganos*, terminées vers 417/418. Il tente ensuite de rejoindre l'Espagne, mais doit rebrousser chemin vers l'Afrique, laissant au retour les reliques de saint Étienne à Magon, dans l'île de Minorque (cf. *Lettre* de l'évêque Sévère, 3, PL 41, 823). On perd ensuite sa trace et on ignore la date de sa mort.

Gennade (*De viris illustribus* 39, éd. E. C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 76) mentionne seulement les *Historiae* et le rôle joué dans l'apport des reliques de saint Étienne; sur ce dernier point, voir aussi la lettre d'Avit à l'évêque Palchonius de Braga, PL 41, 805-808.

2. **Œuvres.** — 1° *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* (PL 31, 1211-1216 et 42, 665-670; éd. critique par G. Schepps, CSEL 18, 1889, p. 149-159, à la suite des écrits attribués à Priscillien et découverts dans le ms de Wurtzbourg). — Après une brève adresse à Augustin, Orose traite d'abord de la doctrine priscillianiste et cite un fragment d'une lettre de Priscillien (ce paragraphe a été analysé par H. Chadwick, *Priscillian of Avila*, Oxford, 1976, p. 190-206). Il raconte ensuite comment deux de ses concitoyens, nommés l'un et l'autre Avitus, se rendirent l'un à Jérusalem et l'autre à Rome d'où ils rapportèrent respectivement des œuvres d'Origène et de Victorinus (vraisemblablement Marius Victorinus, cf. DS, t. 10, col. 618, plutôt que Victorin de Poetau); le premier auteur l'emporta sur le second, et les deux prêtres se mirent à diffuser des doctrines « origéniennes » : préexistence des âmes, création du monde physique pour être le lieu de celles qui avaient péché dans leur préexistence, apocatastase, erreurs diverses sur le corps du Christ. Cette dernière partie du *Commonitorium* a été peu étudiée; elle apporte un témoignage sur l'incertitude des conceptions théologiques en Espagne au début du 5e siècle (cf. art. *Espagne*, DS, t. 4, col. 1093-1096).

2° *Liber apologeticus* (PL 31, 1173-1212, reprenant l'éd. de H. Havercamp, Leyde, 1737 et 1768; éd. cri-

tique par C. Zangemeister, CSEL 5, 1882, p. 601-664). — Après une altercation avec Jean de Jérusalem (à dater du 14 septembre 415, cf. *Liber*... 7), Orose s'adresse aux évêques de Palestine qui ont assisté au synode de mai; il justifie son accusation contre Pélage et se défend d'avoir affirmé que l'homme, avec la grâce de Dieu, ne peut être sans péché. L'ouvrage décrit le déroulement du synode, mais sous un angle personnel. La critique du pélagianisme dépend beaucoup de la lettre de Jérôme à Ctésiphon (*Epist.* 133) et de ses *Dialogues contre les Pélagiens*. Orose s'appuie sur de nombreux textes scripturaires, mais la véhémence de la défense et de l'attaque compromettent la valeur doctrinale des arguments; on est loin des critiques approfondies qu'Augustin développe dans les ouvrages de la même époque.

Tous les mss introduisent après le début du § 32 deux extraits du *De natura et gratia* d'Augustin (12, 13 à 19, 21, et 3, 3 à 12, 3), avec quelques variantes; texte édité à part, CSEL 5, p. 665-680. S'agit-il de l'interpolation d'un copiste, comme on le pense généralement? La question reste ouverte; il n'est pas impossible qu'Orose, compilateur génial, ait introduit ce texte dans une seconde rédaction de son écrit et après son retour en Afrique; les mots du § 34 (CSEL, p. 667) « libris quos ad Marcellinum de hac re *scripsi* » ne peuvent cependant convenir qu'à Augustin.

Dans une lettre à Oceanus (180, 5), Augustin demande à celui-ci une copie d'un livre de Jérôme « quem presbyter Orosius attulit... ubi *de resurrectione carnis* praeclare disputasse laudatur »; il s'agit sans doute de l'*Adversus Iohannem Hierosolymitanum*, que de nombreux mss intitulent *Liber* ou *Epistula de resurrectione carnis* (cf. B. Lambert, *Bibliotheca Hieronymiana manuscripta*, t. 2, Steenbrugge, 1959, p. 403-405).

3° *Historiarum adversus paganos libri* VII. — C'est l'œuvre d'Orose la plus importante et la plus largement diffusée; les mss en sont très nombreux; utilisée ou compilée abondamment dès le haut moyen âge, elle fut traduite au 9e siècle en anglo-saxon par le roi Alfred, au 10e en arabe pour le calife de Cordoue; de multiples éditions suivront la *princeps* d'Augsbourg, 1471.

PL 31, 663-1174 reprend l'éd. d'Havercamp; éd. critique par C. Zangemeister, CSEL 5, 1882 (réimpr. Hildesheim, 1967); éd. crit. avec trad. ital. et commentaire par A. Lippold, 2 vol., (Milan), 1976; autre éd. prévue dans le CCL (t. 70).

Le problème des sources, souvent étudié, n'est pas encore complètement élucidé. On s'accorde toutefois pour penser qu'Orose n'a guère puisé dans les œuvres originales des historiens antiques, mais plutôt dans celles des abréviateurs comme Justin, Florus, Eutrope. Pour l'époque chrétienne, il suit avant tout la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée, traduite et complétée par Jérôme, et son *Histoire ecclésiastique*, également traduite et complétée par Rufin d'Aquilée.

Dans le prologue, adressé à Augustin, Orose dit avoir reçu de celui-ci la mission d'écrire cette histoire au moment de la rédaction du livre XI de la *Cité de Dieu*, pour répondre aux païens qui attribuaient les malheurs du temps à la diffusion du christianisme et à l'abandon du culte romain; les écrits d'Augustin ne font cependant aucune allusion à cette mission.

Cette œuvre, dont l'intention est ouvertement apologétique, constitue néanmoins un condensé commode d'histoire universelle : elle va du commencement du monde à la paix conclue avec Rome par le roi des Wisigoths Vallia (416), donc jusqu'à l'époque de sa rédaction. Aussi lue, sinon plus, que la *Cité de Dieu*, elle a été largement exploitée par les chroniqueurs médiévaux, en particulier au 12e siècle par Honorius Augustodunensis, Hugues de Saint-Victor, Otto de Freising (sur cette influence, voir H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie...*, p. 148-164). A travers cette lecture médiévale des *Historiae* s'est développée une théologie de l'histoire et une philosophie politique qui ont fortement marqué la conception courante de la Providence et des rapports de l'Église et de la société.

Alors qu'Augustin reconnaissait l'autonomie des volontés humaines, que la Providence « ordonne » sans les contraindre (*De Genesi ad litteram* VIII, 23, 44), Orose voit Dieu comme une sorte d'*empereur de l'histoire*, « seul arbitre de tous les siècles, royaumes et lieux » (VII, 2, 8); dans les misères et calamités dont il fait le récit, il discerne surtout la manifestation du jugement divin qui punit les coupables, tout en affirmant que la *puissance* de Dieu va de pair avec sa *patience* (VII, 1, 1). Ce « providentialisme » a ainsi accrédité l'idée d'un Dieu vengeur et justicier.

D'autre part, Augustin distinguait nettement la « cité céleste » et la « cité terrestre »; il affirmait que les membres de la première doivent concourir au bien de la seconde, sans pourtant s'y inféoder (*Cité de Dieu* XIX, 14-17; cf. art. Église *Latine*, DS, t. 9, col. 369). Orose par contre lie étroitement le destin du christianisme et celui de l'empire romain. En effet, le Christ vient au monde au moment où Dieu « ad unum imperatorem eundemque fortissimum et clementissimum cuncta sua ordinatione congessit » (VI, 1, 6). En naissant à l'occasion du premier recensement ordonné par Auguste, le Christ « a conduit au faîte de sa puissance cette ville (Rome), dont il a voulu être membre dès sa venue, *dicendus utique ciuis Romanus* census professione Romani » (VI, 22, 8). H. W. Goetz parle, dans cette perspective, d'une *Augustustheologie* et d'une *Romtheologie* (*op. cit.*, p. 82-97).

En conséquence, l'œuvre d'Orose a fait lire la *Cité de Dieu* elle-même dans un sens qui a conduit finalement à *l'augustinisme politique*, sacralisation du prince et de l'état chrétien ou, à l'inverse, politisation du pouvoir pontifical et de la cité chrétienne :

« Les *Historiae* constituent la charte de ce qui historiquement a constitué l'augustinisme historiographique et même l'augustinisme politique... La tradition n'avait pas tort de voir dans Orose un disciple zélé (d'Augustin), mais pêchant par excès de zèle et, pour notre malheur, point trop intelligent » (H.-I. Marrou, *S. Augustin, Orose et l'augustinisme politique*, dans *La storiografia medioevale*..., Spolète, 1970, p. 86-87).

En revanche, on peut porter au crédit d'Orose un choix souvent heureux des événements présentés, une périodisation intelligente de l'histoire dans la succession des « empires », l'idée de son évolution dans le sens d'un progrès vers le bonheur et la paix; notons enfin une certaine sympathie pour les chefs barbares : Alaric tempère la violence de ses troupes au moment du sac de Rome et fait reporter solennellement à la basilique pontificale les vases sacrés (VII, 39); Althauf, roi des Goths, renonce à son rêve de transformer la *Romania* en *Gothia* et, pour sauvegarder les lois de la « respublica », décide de mettre les forces gothiques au service du « nom Romain » (VII, 43, 4-6); son second successeur Vallia, « élu par les Goths pour rompre la paix avec Rome », est en fait « destiné par Dieu à consolider cette paix » (VII, 43, 10). C'est sur cette paix, qui sera cependant bien précaire, qu'Orose conclut son ouvrage, espérant avoir montré suffisamment comment, à tra-

vers toute l'histoire, les jugements de Dieu ont sanctionné les convoitises des pécheurs et les conflits du monde, et comment les *Christiana tempora*, en raison de la grâce du Christ, se distinguent des temps troublés de l'incrédulité (VII, 43, 19).

La bibliographie sur Orose est abondante, bien qu'elle porte principalement sur les *Historiae*. Voir G. Fink, *Recherches bibliographiques sur Paul Orose*, dans *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 58, 1952, p. 271-322 (extrait de sa thèse inédite, *Paul Orose et la conception de l'histoire*, Aix-en-Provence, 1951). — H. W. Goetz, cité *infra*, p. 167-172.

Études d'ensemble. — K. A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, dissert., Munich, 1952. — G. Fink-Errera (= G. Fink), *San Agustin y Orosio*, dans *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, t. 2, Madrid, 1956 (= *Ciudad de Dios*, t. 167), p. 455-549. — L. Gascoin, *La théologie de l'histoire de P.O.*, Diplôme d'Études supérieures, Paris-Sorbonne, 1954-1957. — B. Lacroix, *Orose et ses idées*, Montréal-Paris, 1965. — F. Paschoud, *Roma aeterna*, Rome, 1967, p. 606-610. — E. Corsini, *Introduzione alle Storie di Orosio*, Turin, 1968. — A. Lippold, *Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger*, dans *Philologus*, t. 113, 1969, p. 92-105. — A.-M. La Bonnardière, *Jérôme « informateur » d'Augustin*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 20, 1974, p. 42-54 (p. 47-54 sur le *Commonitorium*). — F. Fabbrini, *Paolo Orosio. Uno storico*, Rome, 1979. — H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, coll. Impulse der Forschung, Darmstadt, 1980 (ouvrage bref mais dense, qui présente un excellent état des questions).

Sources. — G. B. Beck, *Dissertatio de Orosii historicis fontibus et auctoritate*, Gotha, 1934. — H. C. Coffin, *Vergil and Orosius*, dans *The Classical Journal*, t. 31, 1935, p. 235-248. — Th. von Mörner, *De Orosii vita eiusque historiarum libris...*, Berlin, 1944. — G. Hingst, *Zur offenen Quellenfrage bei Orosius*, dissert., Vienne, 1972. — A. Mehl, *Orosius über die Amnestie des Kaisers Claudius. Ein Quellenproblem*, dans *Rheinisches Museum*, t. 121, 1978, p. 185-194.

Problèmes littéraires. — J. Svennung, *Orosiana. Syntaktische, semasiologische und kritische Studien*, Uppsal, 1922. — D. J. A. Ross, *Illustrated Manuscripts of O.*, dans *Scriptorium*, t. 9, 1955, p. 35-56. — J. M. Bately, D. J. A. Ross, *A Check List of Manuscripts of Orosius' Historiarum...*, *ibidem*, t. 15, 1961, p. 329-334. — J. M. Bately, *King Alfred and the Latin Mss. of Orosius' History*, dans *Classica and Mediaevalia*, t. 22, 1961, p. 69-105. — A. Bartalucci, *Lingua e stile in P. O.*, dans *Studi classici e orientali*, t. 25, 1976, p. 213-253. — CPL, n. 571-573.

DS, t. 1, col. 631; — t. 4, col. 1093-1094, 1096; — t. 5, col. 465; — t. 6, col. 1020, 1022; — t. 8, col. 569-570, 906; — t. 9, col. 482; — t. 10, col. 618.

L'*Epistula ad Augustinum de haeresibus* (éd. J. Svennung, *Orosiana*, p. 188-192, reprise en PLS 2, 329-330) n'est pas d'Orose (cf. CPL, n. 574).

Aimé Solignac.

OROZCO (Alphonse de; bienheureux), ermite de Saint-Augustin, 1500-1591. Voir art. *Alphonse de Orozco*, DS, t. 1, col. 392-395.

OROZCO COVARRUBIAS (Jean de), évêque, vers 1545-1610. — Né à Tolède vers 1545, fils du poète Sebastián de Orozco, frère du célèbre lexicographe Sebastián de Covarrubias, Juan fit probablement ses études à Salamanque. N. Antonio le dit docteur en théologie, on ne sait sur quel témoignage. La *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi* (t. 4 par P. Gauchat, Munich, 1935, p. 73) le dit seulement licencié en droit canon. Pourvu très jeune d'un canonicat à Ségovie par la faveur de son oncle, évêque de la ville, il se fit ordonner prêtre en 1573. Il fut favorable à Thérèse d'Avila lors des débuts de sa fondation ségovienne (cf. *Fundaciones*, ch. 21, n. 10), lui demeura fidèle et témoigna de sa sainteté et de ses vertus au procès de 1606 en vue de sa béatification.

En 1580 (peut-être plus tôt), Orozco est archidiacre de Cuéllar. A partir de 1594, il est évêque d'Agrigente en Sicile. Devant les conflits violents qui surgirent entre lui et certains personnages importants, clercs et laïcs, de son diocèse (Orozco les qualifie des « gens durs et incorrigibles »), le pape Clément VIII l'autorisa à regagner l'Espagne, où le roi Philippe III le proposa pour le siège de Guadix (1605). En 1606, Orozco prit possession. Son souvenir tient moins à son activité pastorale qu'à ses curieux écrits. Il mourut à Guadix le 23 juin 1610.

Orozco est essentiellement un moraliste. Après un *Tratado de la verdadera y falsa profecia* (Ségovie, 1588) contre l'astrologie, son principal ouvrage, *Las Emblemas morales* (Ségovie, 1589) suit de près la tradition humaniste d'Andrea Alciato † 1550 (cf. DS, t. 4, col. 605), très répandue alors en Espagne. *Las Emblemas* est le second ouvrage paru en espagnol sur le sujet, après celui de Juan de Borja (*Empresas Morales*, 1581); il eut quatre éditions (la dernière en 1610) et fut traduit en latin (Agrigente, 1601). Dans la première partie, Orozco explique, plus clairement que tout autre écrivain espagnol (cf. J. Gallego, cité *infra*), la théorie et la pratique de l'art emblématique (devises et hiéroglyphes); dans les deux suivantes, il offre cent emblèmes et leur devise latine, avec une explication en un seul vers castillan.

Parmi ses autres ouvrages, relevons une *Doctrina de Principes enseñada por el santo Job* (Valence, 1605), qui a influencé D. Saavedra Fajardo † 1648, les *Paradoxas Christianas contra falsas opiniones del mundo* (Ségovie, 1592), et un *Consuelo de afligidos* (Agrigente, 1605). Antonio mentionne d'autres titres, dont un *Arte de la memoria* manuscrit. Orozco est un esprit curieux, moraliste, cultivé, précurseur des lettrés du 18e siècle.

N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 711. — M. Praz, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, t. 2, Londres, 1947, p. 82. — P. Suarez, *Historia del obispado de Guadix y Baza*, Madrid, 1948, p. 238. — J. Gallego, *Vision et Symboles dans la peinture espagnole du Siècle d'Or*, Paris, 1968, p. 81-85. — *Dicc. de España*, t. 3, Madrid, 1973, p. 1842-1843. — DS, t. 4, col. 605-609 (art. *Emblèmes religieux*).

Teófilo Aparicio López.

ORSCELAR (Marien), franciscain, † 1632. — Né à Gand en Belgique, converti, Marien Orscelar entra chez les Observants de la province de Strasbourg en 1605. Docteur en théologie et dans les deux droits, il aurait enseigné la théologie au couvent de Landshut (Bavière) dont il serait aussi devenu le gardien. Son nom paraît, déformé en Orsinel et Orischalk, aux tables des Chapitres provinciaux d'Augsbourg (1616) et d'Ingolstadt (1619) avec le titre de prédicateur du couvent d'Augsbourg. Quand Antoine de Galbiato, *Riformate* de la Province de Milan, introduisit la réforme chez les Observants de Munich, le 24 mai 1620, Marien Orscelar passa avec d'autres confrères sous la nouvelle obédience. Il mourut à Landshut le 6 juillet 1632, laissant le souvenir d'un homme de grande vertu.

On a de lui deux écrits rédigés au couvent de Landshut. Le premier, d'ordre spirituel, est intitulé *Jesus omnia sive Thesaurus Cordium suavis ac melliti Nominis Jesu Messiae*, petit in-16° de 34 + 495 p., Munich, 1622; il est dédié (6 novembre 1621) au duc de Bavière Guillaume V, promoteur des *Riformati* sur son territoire; c'est une suite d'élévations, de style ampoulé et imagé, sur le Nom de Jésus, qui donne l'occasion de

toucher à tous les aspects de la vie chrétienne. L'ouvrage est aujourd'hui difficilement lisible.

Le second écrit est d'ordre historique : *Gloriosus Franciscus redivivus sive Chronica Observantiae strictioris reparatae, reductae ac reformatae*, en 6 livres, Ingolstadt, 1625, in-4° de 48 + 852 + 11 p., orné de 28 gravures. Une très large place y est faite aux réformes franciscaines en Espagne et à ses grandes figures (cf. DS, t. 4, col. 1139-1140), et aussi aux missionnaires franciscains aux Amériques, en Chine, en Inde, en Extrême-Orient, en Afrique et en Terre sainte. Il recueille aussi des notices biographiques pieuses de diverses religieuses franciscaines.

F. Hueber dans sa *Dreyfache Cronickh* lui attribue d'autres écrits d'édification, mais n'en précise pas les titres.

F. Hueber, *Dreyfache Cronickh von denen dreyfachen Orden des H. Vatters Francisci durch Teutschland*, Munich, 1686, col. 779. — *Analecta Franciscana*, t. 8, Quaracchi, 1946, p. 263, 396, 516. — P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 142, 159. — B. Lins, *Geschichte des ehemaligen Augustiner- und jetzigen (unteren) Franziskanerklosters in Ingolstadt*, t. 2, Ingolstadt, 1920, p. 148; *Das Totenbuch der bayerischen Franziskanerprovinz zum hl. Antonius von Padua*, t. 2, Landshut, 1930, p. 11; *Scriptores Provinciae Bavariae Fratrum Minorum, 1625-1803*, Quaracchi, 1954, p. 89. — *Bavaria Franciscana Antiqua*, t. 3, Munich, 1957, p. 94.

Clément Schmitt.

ORSIESIUS, moine, 4e siècle. Voir art. Horsièse, t. 7, col. 763.

ORTEGA (André), frère mineur, 16e siècle. — On ignore à peu près tout de la vie d'Andrés Ortega, franciscain observant de la province espagnole de Santiago. Il publia un *Tratado del camino del espíritu* (Tolède, 1550), opuscule ascétique qui parut uni au *Soliloquio* de Francisco Ortiz Yáñez (voir *infra*, col. 1006). C'est un résumé de la *Via Spiritus* du frère franciscain observant Bernabé de Palma † 1532, et, comme l'ouvrage de ce dernier, un fruit de la mystique espagnole du *Recogimiento* qui recherche la *quietud quietísima*. D'un contenu dense, il systématise le mysticisme illuministe orthodoxe, non sans risquer de côtoyer les déviations des *alumbrados*; l'œuvre de Dieu dans l'âme s'accomplit en trois phases : anéantissement (par négations), intelligence de Dieu à partir de l'extérieur (*por agujero*), intelligence de Dieu intériorisée (*encuadre*) dans la contemplation. Palma et indirectement Ortega eurent de l'influence sur Francisco de Osuna (*infra*, col. 1037-1051), Juan de los Angeles (DS, t. 8, col. 259-264), saint François de Borgia (t. 5, col. 1019-1032) et Bernardino de Laredo (t. 9, col. 277-281). La *Via Spiritus* fut mise à l'Index par l'inquisiteur Fernando de Valdés en 1559.

On connaît d'autres abrégés de l'ouvrage de Bernabé de Palma : une *Via Spiritus abreviada* anonyme (Valence, 1546); une *Via Spiritus* abrégée, très proche de celle de Ortega, réalisée par Juan de Borja, fils de saint François (Tolède, 1550 et 1553); autre imitation, moins abrégée, de la *Via Spiritus*, le *Camino derecho*, dernier ouvrage (vers 1600) du mercédaire espagnol Juan Falconi (DS, t. 5, col. 35-43).

Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 38. — Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 68. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 82. — *Revista de Archivos, Museos y Bibliotecas*, t. 28, Madrid, 1913, p. 202. — *Archivo Ibero Americano*, t. 37, 1934, p. 306; nouv. série, t. 8, 1948, p. 480. — AHSI, t. 23, 1954, p. 76-118, 357, 360-361; cf. *Collectanea Franciscana, Bibliographia*, t. 11, *1954-1957*, n. 2185. — L. Iriarte, *Historia Franciscana*, Valencia, 1979, p. 300-301.

Mariano Acebal Luján.

ORTHODOXE (Spiritualité). — Suivant son étymologie, le terme *orthodoxe* qualifie celui qui est convaincu de la justesse de la foi qu'il professe. Or, pour les communautés chrétiennes, la foi fut solennellement professée dans les conciles; par suite, ceux qui ne reconnaissent pas l'autorité des grands conciles œcuméniques, en particulier les monophysites et les nestoriens, ne peuvent être considérés comme « orthodoxes », aussi bien par les Grecs que par les Latins. L'orthodoxie classique fut identifiée avec la foi proclamée par les sept premiers conciles œcuméniques (de Nicée I en 325 à Nicée II en 787). A Constantinople, après la victoire sur l'iconoclasme, fut introduite la « fête de l'Orthodoxie » (843), fixée au premier dimanche du Carême.

Le monde byzantin se montra particulièrement sensible à l'intégrité de cette foi, écartant toute diminution comme toute innovation qui pourrait en gâter la pureté. C'est précisément l'addition du *Filioque* au Credo qui fut l'occasion de la querelle dogmatique entre l'Orient et l'Occident et qui amena les Orientaux à écarter l'Église latine de l' « orthodoxie ». On commença dès lors à opposer l'Église romaine et « l'Église orthodoxe », opposition que le langage courant devait consacrer jusqu'à nos jours. Du côté latin, on a fini par distinguer l'Église romaine d'une part et d'autre part les « Églises orthodoxes d'Orient », en y incluant même les monophysites et les nestoriens.

Cette distinction est sans doute inacceptable du point de vue de l'histoire des dogmes. Elle est cependant tolérable en histoire de la spiritualité : en effet, des auteurs qui n'ont pas admis la validité des sept conciles sont néanmoins reconnus comme maîtres spirituels par des communautés qui, tout en rejetant leurs erreurs théologiques, tirent profit de leur enseignement ascétique et mystique. Isaac le syrien (DS, t. 7, col. 2041-2054), hautement loué par les Byzantins et les Russes, est un évêque nestorien de Ninive; l'abbé Isaïe (t. 7, col. 2083-2095), dont les *Discours* ont trouvé place dans la *Synagôgè* de Paul Évergétinos (Venise, 1783) et la *Philocalie* de Nicodème (Venise, 1782), est un monophysite.

Malgré les querelles dogmatiques, le premier millénaire chrétien a vu naître en Orient une spiritualité qui, dans le deuxième millénaire, se présente comme un tout assez homogène et peut être comparée avec la spiritualité occidentale.

Comparée ou opposée? Certains insistent sur les différences : la séparation durant de longs siècles aurait créé une telle diversité de mentalités que, aujourd'hui encore, la lecture et l'approche des mêmes sources patristiques impliquerait une attitude très différente (cf. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 19; *La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*, Paris, 1948). Un grand spécialiste de la spiritualité orientale, I. Hausherr † 1978, a défendu l'opinion inverse : l'Orient et l'Occident vécurent longtemps dans l'union et leur séparation se produisit au moment où les grands problèmes spirituels avaient été résolus en commun accord (art.

Oriente cristiano. Spiritualità, EC, t. 9, 1952, col. 320). En outre, l'Église latine prend son origine dans l'Église grecque, comme une branche sur le tronc (cf. DS, t. 9, col. 331-338).

Mais, même si l'on adopte cette seconde opinion, on doit se poser la question du retentissement sur la vie spirituelle des forces centrifuges qui commencèrent à jouer dès le début du 4e siècle. La réponse ne peut être donnée en bloc. La distance qui sépare les doctrines sur tel ou tel point particulier doit se mesurer d'après la manière selon laquelle elles interprètent la vie de l'homme en union avec l'Esprit saint, première source de toute vie spirituelle. En effet, la spiritualité chrétienne est « théandrique », et ce que l'on compare, c'est l'élément humain, qui varie selon les temps et les lieux.

Le DS offre déjà, dans la plupart des articles généraux, la possibilité d'une telle comparaison entre la tradition orientale et la tradition occidentale, souvent jusqu'aux auteurs les plus récents : art. *Contemplation*, *Direction spirituelle*, *Discernement des esprits*, *Divinisation*, *Larmes*, etc. Certains articles concernent directement la spiritualité orientale : *Apatheia*, *Hésychasme*, Prière à *Jésus*, *Mnèmè Theou*, *Nepsis*, etc.; ou encore traitent de certaines Églises orientales en particulier : *Arménienne* (spiritualité), t. 1, col. 862-876 (I. Hausherr); *Copte* (littérature spirituelle), t. 2, col. 2266-2278 (A. Guillaumont); *Éthiopie*, t. 4, col. 1453-1477 (B. Velat); *Géorgienne* (littérature spirituelle), t. 6, col. 244-256 (G. Garitte); *Grecque* (Église), t. 6, col. 808-872 (J. Kirchmeyer); *Italie* du Sud (spiritualité gréco-byzantine), t. 7, col. 2193-2206 (A. Pertusi); *Maronite* (Église), t. 10, col. 631-644 (M. Hayek). Signalons enfin, sans pouvoir les énumérer, les articles sur de mutliples auteurs byzantins, syriens, arméniens, arabes, slaves.

Le présent article ne prétend pas apporter des matériaux nouveaux, mais il voudrait aider à saisir les lignes dominantes et directrices de la spiritualité « orthodoxe » au-delà des questions particulières. Il offre une vue générale, panoramique, à partir de cinq points de vue qui paraissent caractéristiques :

1. *Spiritualité traditionnelle.* — 2. *Spiritualité monastique.* — 3. *Spiritualité cosmique.* — 4. *Spiritualité sociale.* — 5. *Spiritualité anthropologique.*

Parmi les nombreuses études de catholiques ou de protestants sur la spiritualité orientale, nous signalons seulement celles qui offrent d'abondantes bibliographies. — *Handbuch der Ostkirchenkunde*, éd. E. von Ivanka, J. Tyciak, P. Wiertz, Düsseldorf, 1971. — F. Heiler, *Die Ostkirche*, Munich-Bâle, 1971 (éd. refondue de *Urkirche und Ostkirche*, Munich, 1937). — *De Oriente christiano*, numéro spécial de *Seminarium*, 1975 /2 (bibliographie par Ch. Indekeu, p. 460-472). — T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, OCA 206, 1978 (bibliogr., p. 339-387).

Études d'auteurs orthodoxes donnant une vue d'ensemble sur l'esprit de l'orthodoxie. — S. M. Zarin, « La doctrine ascétique selon l'enseignement chrétien orthodoxe » (en russe), 2 vol., Saint-Pétersbourg, 1907. — N. von Arseniew, *Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeit*, Berlin-Leipzig, 1926; *Von dem Geist und dem Glauben der Kirche des Ostens*, Leipzig, 1941. — S. Zankov, *Das orthodoxe Christentum des Ostens, sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Berlin, 1928. — M. Constantinidès, *The Orthodox Church*, Londres, 1931. — S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, 1959; trad. angl., Londres, 1935. — V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, 1960; 1970 (*La théologie mystique...*); trad. allem., angl., ital.; *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967; trad. angl., Crestwood, 1974. — A Monk of the Eastern Church (Lev Gillet), *Orthodox Spirituality*, Londres, 1945; plusieurs rééd. — S. Lade (Metropolit Seraphim), *Die Ostkirche*, Stuttgart, 1950; trad. franç., *L'Église orthodoxe*, Paris, 1952. — W. Winigradow, *In orthodoxer Schau*, Munich, 1958. — P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris, 1959, 1965; trad. ital., Bologne, 1965.

P. Bratsiotis, *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, 2 vol., Stuttgart, 1959-1960; *Von der griechischen Orthodoxie*, Wurtzbourg, 1966. — G. A. Stogioglou, G. I. Mantzaridis, « Spiritualité orthodoxe » (en grec), dans *Thresteutikè kai èthikè enkyklopaideia*, t. 10, Athènes, 1960, p. 467-475. — J. Meyendorff, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960; trad. allem., angl., ital.; *Orthodoxie et catholicité*, Paris, 1965. — N. Zernov, *Eastern Christendom*, Londres, 1961. — O. Clément, *L'Église orthodoxe*, coll. « Que sais-je? » 949, Paris, 1961. — *The Orthodox Ethos*. Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archidiocese of North and South America, éd. A. J. Philippou, Oxford, 1964. — E. Timiadis, *Lebendige Orthodoxie*, Nurenberg-Eichstätt, 1966. — P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, 3 vol., Chevetogne-Bruges, 1966-1968. — A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, Londres, 1968. — *Procès-verbaux du 2e Congrès de théologie orthodoxe à Athènes* (août 1976), éd. S. Chr. Agouridès, Athènes, 1978. — *Aspects de l'Orthodoxie. Structures et Spiritualité* (Colloque de Strasbourg, novembre 1978), Paris, 1981. — M. Paparozzi, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Rome, 1981.

1. Spiritualité traditionnelle. — 1° L'ENTRÉE DU CHRISTIANISME DANS LA TRADITION DES PEUPLES. — Il serait faux de croire que l'évolution des Églises orthodoxes s'arrête avec le 7e Concile (787). Mais il reste vrai que les périodes qui suivent sont marquées par la fidélité à « la foi des Pères et des Conciles ». La formule « Ainsi croyaient les Pères et les Conciles », dit P. Evdokimov (*La nouveauté de l'Esprit...*, coll. Spiritualité orientale 20, Bellefontaine, 1977, p. 22), « devint classique dans les textes de tous les Conciles. Ainsi la spiritualité orthodoxe est fortement structurée par la tradition patristique de l'Église des sept Conciles ». C'est à cause de cette fidélité, dit-il encore (*L'Orthodoxie*, 1959, p. 8), que l'Orthodoxie « se présente comme un tout spirituel, homogène, ineffritable ». Cependant la juste notion de la tradition ecclésiale est toujours à vérifier. Divers aspects furent tour à tour mis en relief, au cours de l'histoire.

Le « traditionalisme » orthodoxe a ses origines lointaines dans la situation historique des Églises orientales dès le commencement. Thèmes théologiques et institutions sont amplement tributaires du milieu d'origine. Apparu d'abord dans le monde juif, le message évangélique s'incarne bientôt dans les traditions des autres peuples : l'incarnation du Logos divin « présuppose la réaction du milieu réceptif, une compénétration », une « périchorèse » sur le modèle des deux natures dans le Christ (P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde...*, Paris-Tournai, 1958, p. 13). Or ces « milieux réceptifs » étaient en Orient riches d'une culture développée; aussi leur « réaction » fut-elle active et originale. L'âme des peuples christianisés n'était pas une *tabula rasa*. C'est pourquoi, dès le commencement, l'universalisme chrétien n'entraîna point l'uniformité de structures ou de langages. « Essentiellement vie », la spiritualité « dépasse toute définition » (Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 8); elle est fondée sur l'unité de l'Esprit, mais s'exprime dans la vie des peuples. L'unique tradition « existentielle » se diversifie dès lors dans « les traditions ».

« La théologie n'a pas de philosophie propre, la spiritualité n'a pas de mentalité propre, l'administration n'a pas de système propre, l'hagiographie n'a pas d'école propre. Tout sort du même baptistère de l'expérience liturgique. Tout concélèbre de manière trinitaire, chantant l'hymne trois fois saint

avec sa propre langue » (Basile de Stavronikita, *Chant d'entrée*, coll. Labor. et fides, Perspective orthodoxe 2, Paris, 1980, p. 9).

2° L'AUTORITÉ DES LIVRES SPIRITUELS. — Le message divin, en s'incarnant dans les traditions humaines, n'évite pas les fixations; il s'en sert au contraire sous forme de symboles de foi, de décrets canoniques, de coutumes.

Le mouvement de réforme qui suit la période des sept conciles est le *studitisme*; son initiateur, saint Théodore Studite † 826, prêche un conscient « retour aux Pères », ce qu'on comprend d'abord comme la lecture des livres des Pères. Cette identification progressive de « la tradition » avec des documents écrits pourra être signe de décadence en certaines périodes; elle a cependant marqué fortement les peuples slaves qui commencent à se convertir au début du moyen âge.

Les conditions culturelles de ces peuples étaient autres que celles du monde gréco-romain, où la Bonne Nouvelle représentait la victoire des simples sur l'emprise culturelle et politique de l'état païen. En Russie au contraire, le christianisme se présentait comme un monde inconnu de culture, littérature, lois et civilisation; les documents qui révélaient ce monde aux horizons nouveaux furent très vite traduits dans les langues nationales.

La *Chronique* dite de Nestor, après avoir tracé l'histoire du prince Iaroslav le sage pour l'an 1037, ajoute ce commentaire : « Autre est celui qui laboure la terre, autre celui qui sème, autres encore ceux qui moissonnent et mangent les fruits sans avoir été fatigués. Ainsi le saint père Vladimir a labouré et cultivé la terre en décidant de l'illuminer par le baptême. Les autres (c'est-à-dire Iaroslav) ont semé dans le cœur des fidèles la parole des livres; nous enfin nous moissonnons, en accueillant la doctrine des livres. Grande est en effet l'utilité de l'instruction que les livres nous procurent. Ils nous recommandent et nous enseignent le chemin de la pénitence; par leurs paroles, nous acquérons la sagesse et la tempérance. Les livres sont les fleuves qui irriguent la terre entière » (éd. D. S. Lichačev, Moscou-Léningrad, 1950, p. 102-103).

Pour Nil Sorskij † 1508 (DS, *supra*, col. 356-367), la vie spirituelle ne signifie rien d'autre que « vivre selon l'Écriture et suivre les saints Pères », « les bienheureux Pères de l'Écriture sainte » (*Tradition et règle*, texte slavon dans « Les monuments de la littérature et de l'art russes primitifs », en russe, t. 179, 1912, p. 3 et 5). En effet, après que les moines eurent écarté les livres profanes, la formule « divine Écriture » en vint à désigner tout ensemble la Bible et les écrits patristiques. Cette mentalité « livresque » dégénéra dans le schisme des « vieux croyants » qui refusèrent, au temps du patriarche Nicon (1652-1666), toute adaptation des livres liturgiques.

T. Špidlík, *L'autorità del libro per il monachesimo russo*, dans *Monachesimo orientale*, OCA 153, 1958, p. 159-179 (repris dans *I grandi mistici russi*, Rome, 1977, p. 185-209; trad. franç., Paris, 1979, p. 205-230); *Der Einfluss cyrillo-methodianischer Uebersetzungen auf die Mentalität der russischen Mönche*, dans *Annales Instituti Slavici*, Acta congressus Salisburgensis a. 1963, t. 1, 4, Wiesbaden, 1968, p. 95-102; *La spiritualità dei monaci greci in Italia...*, dans *La Chiesa greca in Italia*, Padoue, 1973, p. 1201-1204. — art. *Maxime le Grec*, DS, t. 10, col. 847-851.

3° LA TRADITION TOUJOURS VIVANTE. — Le fait même que cette tendance, et d'autres semblables dans l'histoire de l'Orthodoxie, ait conduit à un schisme témoigne qu'il s'agit là d'un concept erroné de la tradition. Celle-ci doit rester, par essence, une vie. L'ouverture en ce sens est rendue possible par la signification du terme « Père » : si pour la science théologique moderne l'âge « patristique » est limité à l'Église ancienne, à Byzance Paul Evergétinos † 1054 (DS, t. 5, col. 502) compte parmi les Pères des auteurs qui lui sont contemporains (cf. I. Hausherr, *Paul Év. a-t-il connu Syméon le Nouveau Théologien?*, OCP, t. 23, 1957, p. 60). En Russie, Joseph de Volokolamsk † 1515 (DS, t. 8, col. 1408-1411), esprit « traditionaliste », affirme cependant que « de son temps chacun écrit sous la conduite de l'Esprit saint » (« Illuminateur », en russe, Kazan, 1857, p. 430).

L'insistance sur la tradition vivante caractérise surtout la pensée des orthodoxes russes récents. La tradition est « la vie de l'Église à laquelle chacun de ses membres peut participer selon sa mesure » (Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, 1944, p. 235). « Il ne s'agit pas de chercher des réponses toutes faites dans les archives du passé. Il s'agit de s'approprier la grande expérience de l'Église et de laisser se développer en soi l'instinct de l'Orthodoxie qui guidera vers l'intérieur du *consensus patrum et apostolorum* de l'Église... L'Église apparaît ainsi comme un Concile perpétué, dispersé dans l'espace et le temps, mais toujours en action, afin d'expliciter la vérité portée dans sa tradition » (P. Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit*, p. 19 et 22).

P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 195-197. — G. Papadopoulos, *The Revelatory Character of the New Testament and the Holy Tradition in the Orthodox Church*, dans *The Orthodox Ethos*, cité *supra*, p. 98-111. — Vl. Lossky, *A l'image...*, p. 139-166. — G. I. Mantzaridès, « La tradition et le renouvellement dans la théologie de Grégoire Palamas », en grec, Thessalonique, 1974. — J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, t. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*; t. 2, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago, 1971, 1974.

2. Spiritualité monastique. — 1° MONACHISME ET VIE CHRÉTIENNE. — « Une des voies les plus sûres pour saisir la spiritualité orthodoxe est d'y entrer par le monachisme qui a joué le rôle primordial dans sa formation et son caractère parfaitement homogène » (P. Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit*, p. 44). Il s'agit ici de l'homogénéité du but qui est commun pour les moines et les laïcs, ensuite de l'attitude commune à l'égard des moyens essentiels pour arriver à la perfection.

En dépit des canonistes, les grands maîtres spirituels de l'Orient ont estimé qu'il était dommageable de souligner plutôt les différences que l'identité presque totale entre la spiritualité des moines, celle du clergé et celle des fidèles. On ne parle pas des « conseils évangéliques », mais des « commandements du Seigneur », qui sont valables pour tous. Le Seigneur a parlé de manière décisive (ὁριστικῶς), et cependant chacun doit accomplir son commandement διὰ τῆς σχέσεως, selon sa manière d'être, selon son état de vie (Basile, *Grandes Règles* 5, 2, PG 31, 921ab; Th. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, 1961, p. 117-118). Pour distinguer les moines des autres chrétiens, on utilise plutôt l'antique et traditionnelle distinction entre les vertus de l'âme et les vertus du corps, psychiques et somatiques (Jean Damascène, *De virtute et vitio*, PG 95, 85-98) : les vertus « du corps » ne devraient pas s'appeler proprement vertus, mais bien ἐργαλεῖα ἀρετῶν (85c), instruments des vertus, moyens extérieurs de les acquérir. De même, les « conseils évangéliques » de chasteté, pauvreté,

obéissance, sont des moyens privilégiés de sanctification. Cf. I. Hausherr, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères*, dans *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Rome, 1963, p. 33-115 (repris dans *Études de spiritualité orientale*, OCA 183, 1969, p. 403-485).

Les moines se trouvent ainsi dans les meilleures conditions pour mener la vie de salut exigée de tous les chrétiens et restaurer l'image de Dieu souillée par le péché. « Nul séculier n'a jamais atteint un tel degré de sainteté qu'il ait pu opérer des prodiges, ressusciter des morts! », écrit Joseph de Volokolamsk dans un écrit polémique pour défendre la « vie angélique » (« Illuminateur », p. 492). En fait, l'Église orthodoxe a surtout canonisé des moines. Quant aux laïcs, ils aimaient à recevoir l'habit monastique avant de mourir, ou cherchaient à imiter les pratiques monastiques dans la vie familiale. Le *Domostroï* (« Instruction pour la maison »; cf. A. Orlov, « Recherches sur le Domostroï », Moscou, 1917 et Russian Reprint Series 53, La Haye, 1967), un des rares documents russes du 16e siècle attribué au prêtre Sylvestre, en offre un témoignage éloquent.

Th. Špidlík, *Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben*, dans *Handbuch der Ostkirchenkunde*, p. 543-568; bibliogr., p. 808-809. — E. Timiadis, *Le monachisme orthodoxe*, Paris, 1981.

2° Ascétisme des moines. — Le monachisme (DS, t. 10, col. 1524-1617; à part, Paris, 1980) est un mouvement ascétique, où l'effort humain entre en collaboration avec la grâce de Dieu. L'ascèse chrétienne n'est pas seulement la remise en ordre des composantes de notre « moi » psychologique, mais aussi, et surtout, la croissance du Christ dans l'âme. L'union de l'ascèse et de la mystique est le fondement de toutes les formes de de monachisme. L'ascèse des moines (DS, t. 1, col. 936-1017) est organisée : elle comporte un entraînement réfléchi et persévérant pour combattre le péché, ses causes et ses conséquences (DS, t. 2, col. 1135-1142). Pour Athanase, l'ascèse exige une tension qui ne connaît pas de repos et ne tolère aucun fléchissement (*Vita Antonii* 16, PG 26, 868a, commencement du discours aux moines égyptiens; cf. J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, La Haye, 1968, p. 294 svv).

Les moines orthodoxes de tous les temps ont lu, relu et imité les exemples de l'ascèse, souvent très dure, de leurs anciens. Pourtant, au cours des temps, l'accent fut progressivement déplacé. Il existe en effet une ascèse moins rigoureuse qui s'exerce principalement dans les occasions de la vie quotidienne pour en supporter patiemment les difficultés. C'est en ce sens que l'on parle de « l'ascétisme modéré » des moines russes, face aux durs travaux manuels et aux intempéries du climat (cf. I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953, p. 108-109). Les auteurs russes récents célèbrent aussi avec enthousiasme la force sanctificatrice des souffrances et de la mort, surtout injustement subies : le mot *strastoterpsy*, « ceux qui ont souffert une passion », est le titre de sainteté de ceux qui ont subi cette sorte de martyre, même si ce n'était pas directement pour la foi. « Le russe est naturellement habitué à souffrir; le christianisme ne fera que sublimer cette habitude ou vertu, en lui montrant dans la félicité future la transfiguration merveilleuse de la souffrance » (*ibidem*, p. 15).

Ce type d'ascétisme permet de répondre à l'objection soulevée parfois à l'égard des anciens moines : ils semblent oublier que le christianisme est la religion de la grâce. En effet, selon Théophane le Reclus †1894 (« Aperçu sur la morale chrétienne », Moscou, 1881, p. 293 svv), la meilleure ascèse consiste à recevoir avec action de grâces ce que Dieu nous envoie; le renoncement à la volonté propre est le fondement des vertus et de l'union à Dieu.

Th. Špidlík, *Les « strastoterpsi » dans la spiritualité slave...*, RAM, t. 43, 1967, p. 453-461; trad. ital. dans *Vita consacrata*, t. 13, 1977, p. 223-230; *Il problema della sofferenza nella spiritualità russa*, dans *La Sapienza della croce oggi*. Atti del Congresso internazionale (Rome, octobre 1975), t. 2, Turin, 1976, p. 479-485; *L'ascesi nella Chiesa orientale*, dans *Ascesi cristiana*, éd. E. Ancilli, Rome, 1977, p. 163-181 (repris dans *Rivista di vita spirituale*, t. 31, 1977, p. 496-514); *I grandi mistici russi*, Rome, 1977, p. 13-26; trad. franç., p. 13-27. — P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 22-24, 98-107. — Archimandrite Sophrony, *Principles of Orthodox Ascetism*, dans *The Orthodoxos Ethos*, p. 259-286.

3° L'esprit catanyctique et la garde du cœur. — Les moines ont osé affronter le problème du bien et du mal dans le monde jusqu'à leurs racines. D'une part, ils professent avec Jean Chrysostome que « nul ne peut subir de tort sinon de son propre fait » (titre d'un traité, PG 52, 459-480; SC 103, 1964; cf. DS, t. 8, col. 348-350); l'unique mal est le péché, qui dépend uniquement de notre libre choix (col. 464). Mais les conséquences ne se limitent pas à l'individu pécheur; le désordre du péché atteint le monde entier. La mentalité populaire russe connaît une relation mystérieuse entre la terre et la conscience de l'homme; celui-ci peut offenser la terre, la souiller (I. Kologrivof, *Essai...*, p. 165-169). Au fond est cachée la ferme conviction que « tous sont responsables pour tous » (expression de Dostoievsky) et pour tout le cosmos. Dans cette perspective religieuse, il n'y a plus de péché « privé », purement individuel. Toute prévarication comporte un trouble social et cosmique; elle « obscurcit la terre ».

D'autre part, les moines croyaient fermement au rapide effet de la pénitence. L'abbé Poimen déclare à un frère : « à l'heure où l'homme succombe à l'égarement, s'il dit : J'ai péché, aussitôt c'est fini » (*Apophthegmata*, Poemen 99, PG 65, 345c). Pourtant, chez les ascètes, le pardon ne tarit pas la source des larmes. La componction (πένθος) va beaucoup plus loin que la pénitence (μετάνοια). Πενθοῦντες, en syriaque *'abīlā*, devient le nom des moines. L'habit de l'ermite est un habit de pénitence, de deuil. Les documents monastiques abondent en « prières catanyctiques » (κατάνυξις, autre nom de la componction; cf. DS, t. 2, col. 1312-1318). Souillé par le péché des hommes, le monde peut et doit être purifié par la componction des moines. Telle est leur vocation :

« Un saint, même le plus caché, ' vêtu de l'espace et de nudité ', porte sur ses épaules fragiles le poids du monde, la nuit de son péché le protège de la justice divine. Pendant que le monde rit, le saint sanglote et attire sur les hommes la miséricorde divine » (P. Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit*, p. 117; art. *Larmes*, DS, t. 9, col. 290-295).

I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, 1944. — M. Lot-Borodine, *Le mystère des larmes*, VSS, t. 48, 1936, p. 65-110; repris dans *La douloureuse joie*, coll. Spiritualité orientale 14, Bellefontaine, 1974, p. 131-195. — A. Schmemann, *Le grand carême*, même coll. 13, 1974, p. 36-39 : La radieuse tristesse.

En outre, les moines se sentent appelés à purifier le monde des démons; ils s'occupent jour et nuit à les

combattre (DS, t. 3, col. 189-212). Le champ de bataille est surtout le cœur humain. A la suite d'Évagre, on parle de la « guerre matérielle et immatérielle » (*Traité pratique* 34, SC 171, 1971, p. 579). La lutte immatérielle, invisible (cf. Nicodème l'Hagiorite, *Aoratos Polemos*, *supra*, col. 239), la « praxis intérieure » (*vnutrennoïe delanie* en slavon) est la plus importante pour les moines. Dans le discernement et le rejet des *logismoi* (DS, t. 3, col. 1024-1028, 1222-1247; t. 9, col. 955-957), les moines furent de vrais maîtres.

La récompense de la garde du cœur (DS, t. 6, col. 100-117), de la vigilance et de la sobriété (cf. art. *Nepsis*) est la tranquillité intérieure, l'*apatheia* (DS, t. 1, col. 727-746) qui assimile l'homme aux anges (t. 10, col. 1553-1554).

4° Le pluralisme des formes monastiques. — Dès les origines apparaissent deux tendances opposées : l'érémitisme (DS, t. 4, col. 936-953) et le cénobitisme (t. 2, col. 406-413). Ces deux formes se sont conservées jusqu'à nos jours et cette expérience séculaire montre qu'elle gardent une valeur durable. Cependant, au cours de l'histoire, leur coexistence ne fut pas toujours pacifique.

La période qui suit le temps des sept Conciles coïncide à Constantinople avec la prédominance du studitisme, strictement cénobitique; mais le mystique Syméon le Nouveau Théologien y trouva difficilement sa place (cf. sa *Vie* par Nicétas Stètathos, éd. et trad. I. Hausherr, OC 12, n. 45, 1938). Au Mont Athos, les premiers couvents étaient cénobitiques, mais l'hésychasme (DS, t. 7, col. 381-399) y pénétra et fit trouver une convivance pacifique entre les *coenobia* et les *hésychasteria*, ainsi que des règles pour le passage d'un mode de vie à l'autre. La grande discussion palamitique (cf. art. *Palamas*) portait sur un problème théologique et non directement sur la discipline monastique; elle mit cependant au centre de la vie des moines ce qui fut dès l'origine leur vocation : la contemplation de Dieu. On se mit dès lors à se demander si cet idéal était suffisamment cultivé dans un monastère de règle studite.

La diversité d'opinions sur ce point conduisit à un conflit ouvert en Russie, à la fin du 14e siècle. Les fondateurs de la vie monastique en ce pays, Théodose de Kiev † 1074 et Serge de Radonège † 1392, commencèrent par vivre en solitaires; peu après, on introduisit les coutumes studites, comme plus parfaites. En outre, les monastères jouaient un rôle décisif dans la société, faisant partie intégrante du « règne orthodoxe ». Aussi les disciples de Nil Sorskij † 1508, « vieillards d'au-delà de la Volga », avec leur idéal hésychaste, apparurent-ils comme des innovateurs dangereux parce qu'ils renonçaient aux devoirs envers la société et déclaraient illicites les grandes propriétés des monastères. Ils furent désavoués sur ce point au Synode de Moscou en 1503.

Malgré tout, les deux grands réformateurs de ce temps, Nil et Joseph de Volokolamsk, formèrent un groupe nombreux de disciples et eurent un succès immédiat. Mais, au plan spirituel, ce succès ne fut pas durable. Le grand réveil monastique commence en Russie au 18e siècle avec les *startsi*, « pères spirituels ». Ce fut un « mouvement philocalique », donc de tendance hésychaste, mais en même temps une reprise de la discipline cénobitique (cf. *Monachisme... russe*, DS, t. 10, col. 1591-1603). On retrouvait ainsi la valeur permanente de l'antique expérience qui n'absolutisait aucune des formes concrètes de vie monastique mais en laissait le choix au jugement d'un père spirituel (DS, t. 3, col. 1046-1051).

5° L'apostolat des moines. — C'est dans la perspective de ce pluralisme qu'il faut résoudre le problème souvent discuté de l'apostolat des moines.

D'une part, on dit souvent que le monachisme orthodoxe est exclusivement de tendance contemplative. Le Concile de Chalcédoine ordonne aux moines de rester dans leur cellule et de cultiver l'*hesychia* et la prière. Dans la même ligne se situe la réponse de moines russes à un voyageur occidental qui les interrogeait sur la prédication de la Parole de Dieu : « La vocation des moines n'est ni l'étude, ni un autre travail; ils sont appelés à chanter des Offices, vivre pour le salut de leur âme et faire pénitence pour tout le monde » (W. Palmer, *Notes of a Visit to the Russian Church*, Londres, 1882, p. 201-202).

D'autre part, Jean Chrysostome a ordonné prêtres ou évêques de nombreux moines et justifié cette manière d'agir, encore maintenue dans de nombreux pays d'Orient. Les moines syriens étaient très mêlés à la vie de leurs compatriotes; les byzantins dirigeaient des écoles; chez les arméniens, les *vardapets* (DS, t. 10, col. 943) sont des moines-prêtres dotés de privilèges spéciaux pour la prédication; le synode de Moscou en 1917-1918 exhorta les moines à toutes les formes d'apostolat, surtout à l'éducation de la jeunesse.

Le problème, qui n'est pas ignoré en Occident (art. *Monachisme*, DS, t. 10, col. 1571-1591, 1609-1617), se pose différemment en Orient où on ne connaît pas la distinction entre ordres « actifs » et ordres « contemplatifs ». Au commencement de sa vie monastique, tout moine doit s'exercer à la fuite du monde pour accéder à la contemplation. Seuls sont chargés de mission apostolique les moines parvenus à la « perfection » et doués du don de la parole. On comprend ainsi tout ensemble le refus personnel des moines pour le sacerdoce et la pratique de l'Église orientale qui choisit parmi eux les candidats à l'épiscopat.

L. Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, éd. A. Grillmeier-H. Bacht, t. 2, Wurtzbourg, 1952, p. 569-579. — H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon*, *ibidem*, p. 193-314. — G. Amadouni, *Le rôle des hiéromoines arméniens*, dans *It monachesimo orientale*, OCA 153, p. 279-305. — J. Rezáč, *De monachismo secundum recentiorem legislationem russicam*, OCA 138, 1952, p. 211 svv. — Th. Špidlík, *Bizantino monachesimo*, DIP, t. 1, 1974, col. 1466-1474. — G. Popescu, *Prédication et prédicateur dans l'Église Orthodoxe Roumaine*, dans *La théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours*, Bucarest, 1974, p. 452-485. — A. Yannoulatos, *Theology-Mission and pastoral care*, dans *Deuxième Congrès de théologie orthodoxe*, cité *supra*, p. 292-316 (commentaire de J. Kornarakis et Th. Nankyama); G. Marcu, *Mission et devoirs pastoraux*, *ibidem*, p. 317-345 (commentaire E. Mélia et E. Voutgarakis).

6° Notitia monasteriorum. — Puisque les monastères furent en Orient les principaux centres de la vie spirituelle, il n'est pas inutile d'indiquer ici les sites les plus importants; cf. H. G. Beck, *Kirche...*, p. 200-229.

1) *Égypte*. — Dans le Wadi Natrun, l'antique Scété, quatre couvents ont conservé leur vitalité : *Deir Amba Maqur* (Macaire); *Deir as Surjan* (des syriens, fondé au début du 16e s. par le syrien Tekrit); *Deir Amba Bishaj* (Isaïe); *Deir al Adra*, des « romains ». — Désert oriental : *Deir Amba Antunius* (Antoine); *Deir Mar Bula*

(Paul). — *Deir Samuil*, près de Faïoum; *Saint-Syméon*, près d'Assouan (en ruines); *Deir el Adra*, près de Qussieh.

G. Giambernardini, *Copte ortodosse*, DIP, t. 3, 1976, col. 128-132; H. Malak, *Copto, monachesimo*, col. 132-147.

2) *Éthiopie.* — *Dabra Libanos*, nord de Addis Abbeda, monastère principal dont l'abbé (*etschagé*) avait juridiction même sur le clergé séculier; *Dabra Dima* (Mont-Calvaire), avec une école; *Dabra Bizan*, en Érythrée; *Dabra Wagag*, près d'Assabot. Les moniales vivaient souvent à l'intérieur des murs dans les monastères masculins.

E. Cerulli, *Il monachesimo in Etiopia*, OCA 153, p. 259-278; Mario de Abiy-Addi, DIP, t. 3, col. 1330-1339.

3) *Palestine et Sinaï.* — Le plus ancien monastère de Terre Sainte semble être celui de Chariton († vers 350) à Pharan, d'où est sorti Euthymios pour fonder celui qui porte son nom. Jérusalem : la *Tour de David* et *Saint-Étienne*. Rive du Jourdain : laures de *Gerasim* et de *Calamon*. Le grand initiateur du monachisme palestinien fut saint Théodose † 529, dont la laure est située entre *Mar Saba*, fondé en 486 par saint Sabas, et Bethléem. Entre Jérusalem et Jéricho : *Chosibas*. Il y eut en Palestine des couvents géorgiens, arméniens, coptes, éthiopiens, russes, latins; les moines grecs sont aujourd'hui réunis dans la « Confraternité du Saint-Sépulcre ».

Dans la péninsule du Sinaï, la première colonie des moines s'établit à *Raïthou*; au 8e-9e s., le siège épiscopal fut transféré à *Sainte-Catherine* du Buisson ardent.

4) *Pays de langue syriaque.* — Les ruines de *Qalat Sem'an* rappellent les monastères monophysites établis autour de la colonne de Syméon Stylite † 459; les orthodoxes s'établirent sur le *Mont Admirable*, près d'Antioche, autour de la colonne de Syméon le Jeune † 596. Non loin de là, la *Montagne Noire*, où vécut Nicon († après 1088; DS, *supra*, col. 319-320). Les disciples de saint Maron (4e-5e s.), après l'occupation de la Syrie par les Arabes, se réfugièrent au Liban, surtout dans la « vallée sacrée » (*Qadiša*, près de Tripoli; cf. DS, t. 10, col. 631-632).

En Perse, saint Awgin (Eugène) vint avec 70 disciples fonder la vie cénobitique à Nisibe. Les réformateurs du monachisme nestorien furent surtout Abraham de Kaškar et Abraham de Nethpar (5e s.).

E. Tisserant, DTC, t. 12, col. 3089-3162. — A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, CSCO 184 et 197, Louvain, 1958, 1960. — P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977.

5) *Arménie.* — Les premiers couvents furent construits au 5e siècle près des *martyria* : *Hovannavank*, dans la province d'Aïrarat, est des plus anciens, ainsi que celui des frères *Tatoul et Varos*, dans les cavernes de Kabéliansk (Vallée des Dragons). L'époque la plus florissante va du 9e au 14e siècle; les relevés topographiques fournissent le chiffre de 750 monastères dans les sept régions de l'Arménie historique. *Saint-Jean-Batpiste* de Klagh comptait près de 400 moines, *Tathéw* environ 500.

G. Amadouni, *Le rôle historique...*, cité *supra*, p. 279-305; *Armeno* (*monachesimo*), DIP, t. 1, 1974, col. 879-899.

6) *Géorgie.* — Les renseignements remontent aux 5e-6e siècles. Pierre l'Ibérien † 491, évêque monophysite de Maïouma, fonde le couvent des *Ibères* à Jérusalem. Vers 550, les « treize Pères syriaques » établissent le monachisme en Géorgie occidentale; les douze couvents de la vallée Č'oroki formaient « le Sinaï géorgien ». De là, les moines émigrèrent au Sinaï, à l'Athos (*Iviron*) et ailleurs. — M. Tarchnišvili, *Il monachesimo georgiano...*, OCA 153, p. 307-319.

7) *Constantinople.* — Le monastère des Acémètes (DS, t. 1, col. 169-175) fut fondé en 405 par Alexandre. Le *Stoudios* porte le nom du consul qui le fonda en 463, mais devint célèbre par l'arrivée de Platon et Théodore en 797. Le couvent de la *Théotokos Hodigitria* dut son renom à cette image de Marie, après l'iconoclasme. En 1054, Paul Evergétinos fonde la *Théotokos Peribleptou*. De 1017 date le monastère du Christ *Panoiktirmonos*, avec un orphelinat.

Th. Špidlík, *Costantinopoli*, DIP, t. 3, col. 173-177. — R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 3, *Les églises et les monastères*, 2e éd., Paris, 1969 (noms de 300 monastères dans la ville; la liste reste incomplète).

8) *Asie mineure.* — Près de Chalcédoine, le *Mont Saint-Auxence*, du nom de l'anachorète qui y vivait avant 473; aux 8e-10e siècles, le *Mont Olympos* comptait environ 100 monastères; saint Platon fut abbé du couvent *Tôn Symbolôn*; il fonda ensuite le *Saccoudion*, où son neveu Théodore Studite s'initia à la vie monastique. Près d'Éphèse, le *Mont Galésios*, avec les monastères fondés par Lazare † 1054. Près de Milet, colonie de monastères au *Mont Latmos* (Latros au moyen âge). Les monastères rupestres de *Saint-Procope* (Urgüp) sont importants pour l'histoire de l'art au 10e siècle.

Th. Špidlík-E. Werner, *Bizantino* (*monachesimo*), DIP, t. 1, col. 1466-1476. — R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins* (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique), Paris, 1975.

9) *Athos.* — En 963, saint Athanase fonda la Grande Laure et obtint un *typikon* de l'empereur Jean Tzimiskès. Au 12e siècle arrivèrent dans la péninsule des Grecs, Géorgiens, Russes, Serbes, Bulgares.

Rive occidentale : *Dochiariou* (fondé par Euthymios, disciple d'Athanase), *Xenophontos*, *Rossikon*, *Daphnè*, *Simonos Petra*, *Géorgiou*, *Dionysiou*, *Paulou*, *Hagias Annas*. — Rive orientale : *Grande Laure*, *Iviron*, *Stavronikita*, *Pantokrator*, *Vatopedi*, *Esphigménou*. — A l'intérieur : *Chilandari* (les mille cellules, fondé par le prince Stéphan Nemanja et son fils Sabas en 1197; Serbes), *Zographou* (10e s., Bulgares), *Konstanmonitou*, *Karyès* (centre du gouvernement), *Xeropotamou*, *Koutloumoussi*, *Philothéou*, *Karakallou*. — J. Rezáč et J. Gribomont, *Athos*, DIP, t. 1, col. 961-973.

10) *Grèce.* — Au moyen âge, le grand centre fut Thessalonique, « deuxième Athos » ou « petit Byzantion », avec les couvents de *Koukoulatôn*, *Blattadôn*, *Néa Monè*. — En Grèce centrale, près d'Athènes : *Kaisarianè* (4e-5e s.), *Daphnè* (6e s.), *Hosios Loukas* (du nom d'un anachorète, 10e s.), *Meteora*, colonie de couvents sur des roches (14e s.). — Dans le Péloponèse, Nicon le métanoïte † 998 fonde le monastère de son nom. Les couvents de *Mistras* sont de la dernière époque byzantine; le *Mega Spèlaion* et l'*Hagia Lavra* sont post-byzantins. — Dans l'île de Pathmos, *Prodromos* fut fondé au 11e s. par Christodoulos † 1161. — A Chypre, Néophyte le Reclus († après 1214; DS,

supra, col. 99-110) écrit un *typikon* pour son couvent. — En Crète, Nil Damylas († après 1417?) fut père spirituel à *Karkasina* et fonda un couvent féminin à *Baioneia*. — R. Janin, *Les églises...*, cité *supra*.

Aux 11e-13e siècles, des colonies grecques s'établirent en Yougoslavie, au nord de Skoplje. *Saint-Jean-Baptiste* fut fondé en Macédoine orientale, *Eléousa* dans le diocèse de Strumitza. A Bačkovo en Bulgarie, Georges Parkourianos († vers 1086) fonda un monastère gréco-géorgien en 1083.

11) Sur les monastères basiliens de l'*Italie méridionale*, cf. DS, t. 7, col. 2193-2206; J. Gribomont, *Italia, monachesimo bizantino*, DIP, t. 5, 1978, col. 253-260.

12) *Pays balkaniques*. — En Yougoslavie, le premier centre monastique s'établit près du lac Ochrida à la fin du 9e siècle; là se réfugièrent les disciples des saints Cyrille et Méthode. Vers la même époque, surgissent les couvents de la Serbie centrale; dès le 12e siècle, ils se groupent en congrégations diverses sous l'autorité d'un archimandrite. Plus tard fut adoptée la règle de saint Sabas † 1235. Le « grand archimandrite » résidait au couvent de *Studenitsa*. Après la décadence sous l'occupation turque, de nouveaux couvents furent fondés en Serbie du nord, une fois institué le patriarcat de Peć (1557); puis, au 18e siècle, sur le territoire austro-hongrois. — M. Lacko, *Il monachesimo nella Chiesa ortodossa Serba*, dans *Oriente cristiano*, t. 7, 1967, p. 58-73.

En Bulgarie, l'empereur Syméon † 927 fonda le monastère de *Patleina*, près de Preslav, qui fut une sorte d'académie de liturgie et de culture slave. Un couvent célèbre porte le nom de saint Jean de *Rila* (10e s.); un grand *coenobium* y fut construit en 1335. Le 14e siècle est l'âge d'or du monachisme bulgare, avec les couvents fondés près de Tirnovo, dont le plus célèbre est celui de la *Transfiguration*.

En Roumanie, le centre le plus important se situe dans la région d'Olténie : *Bucovat* (église du 16e s.) à Craiova; *Govora*, *Bistritsa*, *Arnota*, *Hurez* et *Polovragi* aux environs de Rîmnicu Vîlcea; *Negru Vodă*, bâti en 1215 à Cîmpulung, alors capitale de la Valachie. Au sud de Sibiu, *Cozia*, fondé en 1386; au sud de Brasov, *Sinaia*, fondé par Michel Cantacuzène en 1695 au retour d'un voyage en Terre Sainte et en souvenir du Sinaï. A Bucarest, *Plumbuita* (1560) et *Pantelimon* (1750); aux environs, *Snagov* (14e s.), *Căldărusani* (1638), *Pasarea* (moniales; église de 1613), et le grand monastère de *Cernica* (19e s.). En Moldavie, *Saint-Georges* et *Zamca* à Suceava (16e s.). Aux environs, *Neamt*, *Secu*, et surtout *Dragomirna*, couvents où séjourna Païsij Veličkovski † 1792, réformateur du monachisme russe.

R. Janin, *Istoria Bisericii Romîne*, 2 vol., Bucarest, 1957-1958; M. Schwartz, *Monachisme en Roumanie*, dans *Irénikon*, t. 12, 1935, p. 268, 278-279; t. 14, 1937, p. 255-258.

3. **Spiritualité cosmique.** — 1° L'homme dans le monde visible. — « Celui qui a visité l'église Sainte-Sophie de Constantinople, et a été impressionné par ce qu'elle représente, sera enrichi à jamais d'une nouvelle perception du monde en Dieu, c'est-à-dire de la Sagesse de Dieu » (S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, Londres, 1937, p. 13). Bulgakov découvre en effet dans cet édifice une somme de l'activité théologique durant l'époque des sept Conciles, le « chant du cygne » de la « nouvelle Rome », le condensé de tout ce que l'esprit grec a produit et donné à l'Église universelle, la spiritualité cosmique.

Le *cosmos* (l'univers en son ensemble ordonné, ou comme milieu dans lequel l'homme vit et agit) est un thème fréquemment traité par les philosophes grecs. Une « religion cosmique », teintée de mysticisme, existait vers la fin de l'antiquité (cf. DS, t. 5, col. 1576-1580; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949). Les Pères grecs ont pu s'en inspirer, au plan des idées comme au plan des termes. Ils ont en effet conservé le principe de la distinction fondamentale établie par Platon entre le monde des réalités intelligibles (νοητά) et celui des réalités sensibles (αἰσθητά) (*République* VI, 508a; VII, 617bc; Grégoire de Nazianze, *Oratio* 28, 30, PG 36, 69a). Dès les origines cependant, ils ont dépassé une mentalité dualiste qui considérait la matière avec une extrême méfiance. L'Église orthodoxe insiste au contraire sur la profession de foi en Dieu « créateur des choses visibles et invisibles ». Les premiers Pères grecs ont déjà voué au cosmos une grande admiration; en même temps, ils ont pressenti l'insuffisance de cette division en deux sphères. Selon la doctrine des philosophes, l'âme (et surtout le νοῦς, sa partie la plus haute; cf. DS, *supra*, col. 460-461) relevait du monde invisible, par conséquent du monde divin. En réagissant contre le rationalisme des *eunomiens*, les Pères grecs du 4e siècle ont bien mis en relief la transcendance de Dieu, à la fois au-delà du monde sensible et du monde intelligible; ils affirment pourtant que Dieu nous laisse pénétrer dans sa vie divine et nous invite à y communier par son Fils qui nous sauve et dans l'Esprit qui sanctifie tout l'univers (cf. art. *Divinisation*, *Esprit saint*, *Grâce*, Église *Grecque*).

La structure de tout ce qui existe est *trichotomique*, divisée en trois réalités nettement distinctes : matière, esprit, Dieu. Cependant l'abîme qui les sépare est comblé par le Christ : Lui unit l'âme humaine à la fois au Logos divin et à la matière, et continue son œuvre unificatrice du cosmos par l'Esprit. L'unité du cosmos, thème cher aux anciens grecs, prend donc chez les chrétiens une signification christologique et pneumatologique (cf. art. *Irénée de Lyon*, DS, t. 7, col. 1949-1952). C'est en outre une unité dynamique, qui comporte un double mouvement : *descendant*, du Père par le Fils dans l'Esprit; *ascendant*, dans l'Esprit par le Fils vers le Père (cf. DS, t. 4, col. 1263).

L'homme, « petit monde » (μικρὸς κόσμος), trichotomique lui aussi, créé à l'image du Christ, est appelé à collaborer à cette œuvre d'unification universelle (cf. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965). Si tel est le message des Pères grecs à l'Église en sa totalité, la tradition ultérieure des moines orthodoxes l'a précisé encore dans le sens d'une participation à cette action unificatrice du Père, du Fils et de l'Esprit, qui se fait foncièrement dans l'oraison. La prière est donc une attitude essentielle du chrétien devant l'univers, et la suprême science du monde est la contemplation.

2° La « contemplation naturelle ». — Puisque l'univers a été créé par la parole de Dieu, l'activité naturelle de l'esprit humain doit être de comprendre toute créature comme une « parole » au plein sens du terme. Tandis que les prédicateurs d'Occident exaltent volontiers les apports du monde à la vie de l'homme, ceux d'Orient pensent avant tout que le monde est une « école pour les âmes » (Basile, *In Hexaemeron* 6, 1,

PG 29, 117; SC 26, 1949, p. 324), capable de conduire l'homme à la connaissance de Dieu (l'idée de « nature » est, pour eux, indissociable de la création et du dessein divin).

La contemplation naturelle (θεωρία φυσική; DS, t. 2, col. 1806-1287; art. *Nature*, *supra*, col. 44-53) englobe l'ancienne « physique », mais pour la dépasser. Elle est enseignée magistralement par les Pères, mais il est difficile de dire comment elle fut pratiquée. Les anciennes instructions offrent un curieux mélange d'érudition profane et de réminiscences bibliques. Bien plus tard, les simples « pèlerins » russes simplifièrent la méthode en associant tout ce qui est « vu » dans le monde à l'invocation du nom de Jésus. L'œuvre théorique de Tikhon de Zadonsk † 1783 est d'une simplicité toute évangélique (« Trésor spirituel recueilli dans le monde », en russe, dans ses « Œuvres », t. 4, Moscou, 1899).

C'est en raison de cette attitude envers le cosmos que la spiritualité orthodoxe peut se dire contemplative par excellence. On a souvent comparé l'Église d'Orient (et pas seulement ses moines) à Marie, et l'Église d'Occident à Marthe. Toute la vie spirituelle y est ordonnée à la contemplation, celle-ci étant selon la législation de Justinien (*Novelle* 133) le but unique de la vie monastique. La contemplation semble se confondre avec la perfection; elle est un avant-goût du ciel, un retour au paradis.

La conception de la contemplation chez les Pères grecs a été longuement exposée dans le DS (t. 2, col. 1762-1911; t. 6, 848-856). Nous répondrons seulement à une objection. On s'est demandé si l'idéal de la contemplation ne serait pas seulement une adaptation à la mentalité hellénique, « visuelle » par nature (P. Van der Aalst, *Contemplation et Hellénisme*, dans *Proche-Orient chrétien*, t. 14, 1964, p. 151-168), alors que la Bible promet le bonheur en raison de l'obéissance aux commandements et non d'après la recherche d'une vision de Dieu (Th. Špidlík, *Grégoire de Nazianze. Introd. à l'étude de sa doctrine spirituelle*, OCA 189, 1971, p. 1-15).

En réponse, on doit souligner que la tradition orthodoxe a pris de plus en plus conscience au cours des siècles de la différence radicale entre les *théories* scientifiques et philosophiques (ou même théologiques, au sens de systèmes doctrinaux) et la vision spirituelle du monde. L'homme approche la réalité selon trois visions différentes : sensible, rationnelle et spirituelle; les organes respectifs en sont les sens, la raison et le cœur où réside l'Esprit; seule la troisième vision est authentiquement spirituelle : elle découvre Dieu en toutes choses. L'autonomie et la valeur des deux « visions » inférieures sont ainsi, en principe, respectées.

Tout en insistant sur la différence entre les trois sphères de réalité, la spiritualité orthodoxe est, d'autre part, foncièrement anti-iconoclaste. Alors que l'iconoclasme mettait un abîme entre le visible et l'invisible, l'orthodoxie croit fermement à un passage dynamique d'une vision à l'autre. C'est la même réalité qui est « vue » par les sens, puis par l'intelligence, et enfin spirituellement. Pourtant ce progrès positif dans la connaissance se réalise dans l'esprit d'une « dialectique kénotique », conditionnée par une négation incessante, par l'apophatisme (cf. DS, t. 2, col. 1832-1836); les sens ne suffisent pas, l'intelligence pas davantage, la « gnose » est un don de l'Esprit qui dépasse les capacités de l'homme. D'où la coexistence de deux tendances antinomiques : contemplation du monde et fuite du monde.

Vl. Lossky, *A l'image et ressemblance...*, ch. 1, L'apophatisme et la théologie trinitaire, p. 7-23. — P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 174-176.

3° Fuite du monde et joie pascale. — C'est précisément le désir de la vraie gnose qui a guidé les auteurs spirituels vers la solution du difficile problème de la relation entre l'amour de Dieu et la fuite du monde. Celle-ci, au sens chrétien, suppose une situation causée par le péché (DS, t. 5, col. 1575-1605). Pour préciser les manières concrètes de fuir un monde opposé au Christ, les auteurs utilisent des distinctions où convergent, dans une certaine mesure, l'Évangile, le vieux dualisme religieux ou cosmique et l'expérience psychologique. Ils opposent monde présent et monde futur, monde visible et monde invisible, tumulte de la vie publique et solitude bienheureuse, opinions du monde et vérité de l'Évangile. Ces distinctions interviennent dans les exhortations au renoncement, mais le but dernier est la gnose véritable, la « mémoire de Dieu » (DS, t. 10, col. 1407-1414). Pour écouter la voix de Dieu, l'ascète sacrifie volontiers les soucis du monde qui seraient obstacle à la prière continuelle. Cependant, on ne peut jamais déterminer de façon catégorique les exigences concrètes de ce renoncement. En effet, à cause du péché, toute chose peut éloigner de Dieu; inversement, tout ce qui existe est destiné à évoquer le souvenir du Créateur.

Le même auteur peut insister tantôt sur l'un tantôt sur l'autre aspect. Ainsi Basile de Césarée offre dans l'*Hexaméron* l'exemple d'une spiritualité cosmique, d'une contemplation de l'univers. Au contraire, son *Asceticon* présente la nécessité du renoncement radical afin de ne pas avoir « l'esprit distrait... par un objet quelconque du souvenir de Dieu » (*Epist.* 22, PG 32, 288b; éd. Y. Courtonne, *Lettres*, t. 1, Paris, 1957, p. 53). Ce fait montre que la spiritualité orthodoxe ne connaît pas deux « tendances » opposées pour résoudre le problème du monde, mais plutôt deux étapes ou degrés dans l'effort de contemplation : fermer d'abord les yeux, pour les rouvrir ensuite aux merveilles du monde visible.

Th. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, OCA 164, 1961, p. 96-100; *Stare nel mondo o fuggire il mondo?*, dans *Vita consacrata*, t. 13, 1977, p. 170-177.

La « joie pascale de l'Église d'Orient » est un programme et aussi une récompense : « Toute l'originalité du mysticisme slave réside dans cette recherche du règne de Dieu, dans l'attente d'une descente sur terre de la Jérusalem céleste, dans la soif d'un salut et d'un bien-être universel » (N. Berdiaev, *L'anima della Russia*, Rome, 1919, p. 13). Il s'agit d'anticiper cette apparition des « cieux nouveaux et de la terre nouvelle », du monde transfiguré, resplendissant de beauté; c'est ainsi que I. Kologrivof caractérise la spiritualité de Tikhon de Zadonsk (*Essai...*, p. 378).

N. von Arseniew, *Ostkirche und Mystik*, Munich, 1925, p. 71-91 : Die Verklärung der Welt und des Lebens in der Eucharistie; « L'illumination du monde et de la vie dans la mystique de l'Orient et de l'Occident », en russe, Varsovie, 1934; « La transfiguration du monde et de la vie », New York, 1959. — A. Schmemann et O. Clément, *Le mystère pascal. Commentaires liturgiques*, coll. Spiritualité orientale 16, Bellefontaine, 1975.

4° La sophiologie orthodoxe. — Selon Origène, la contemplation est la compréhension des diverses « incorporations » du Logos (cf. H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, coll. Théologie 16, Paris, 1950, p. 336-373). Selon Basile, le sens primordial des créatures est donné dans une

sagesse du monde (σοφία τοῦ κόσμου), conçue avant la création mais immanente en elle et « capable de nous conduire à la connaissance de Dieu ». Lui correspond dans l'homme une *sagesse humaine* (ἀνθρωπίνη σοφία), vertu qui fait connaître sous les apparences de ce monde la vérité divine qui s'y trouve cachée pour nous élever vers Dieu (*Hom. in principium Proverbiorum*, PG 31, 392ab; cf. *La sophiologie de S. Basile*, p. 27-36).

Les sophiologies des théologiens russes modernes s'inscrivent dans la ligne de la *theôria physikè* et de la vision pascale du monde; leur but est de rendre « spirituelle » la physique de nos jours, les sciences naturelles et les théories cosmiques qui en dérivent.

Dès le temps de Pierre le Grand † 1725, l'*intelligentsia* russe a cherché en Occident la voie de son épanouissement. Mais ses représentants se sont trouvés déçus par l' « esprit analytique » et le rationalisme qu'ils y découvraient. D'où leur rêve ou leur idéal : refaire l'unité brisée de la pensée européenne. Que cette unité soit à chercher dans le Christ, les principaux penseurs russes l'ont affirmé. Ainsi l'œuvre de V. S. Soloviev † 1900 montre magistralement comment l'évolution du monde et l'histoire universelle tendent vers un Dieu-homme qui est son centre et sa fin. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la remarque de Lossky (*Essai sur la théologie...*, p. 212; cf. DS, t. 7, col. 1596) : dans la tradition orthodoxe la vie chrétienne se définit comme « une vie dans le Christ » plutôt que comme « une imitation du Christ ». Car le Christ n'est pas seulement un idéal moral à reproduire, mais la vie même de l'univers et le nœud de toute existence.

Déjà l'icône de la Sophia de Novgorod (vers 1500) montre le Christ qui descend dans le cosmos et y reste présent sous la figure d'un ange, la divine Sophia. L'activité cosmique du Père par le Fils et dans l'Esprit s'exerce au-dedans des êtres; outre la création, elle inclut toute l'économie du salut, l'action rédemptrice du Sauveur, la sanctification dans l'Église, l'œuvre mystérieuse de la grâce dans les cœurs humains et même dans la nature visible. La sophiologie est précisément cette vision totale du monde :

« La sophiologie, gloire de la théologie orthodoxe actuelle, est seule à poser l'immense problème cosmique. Elle s'oppose à tout acosmisme agnostique, idéaliste, à tout matérialisme évolutioniste et voit le cosmos liturgiquement. Le cosmos inhérent à la liturgie interprète la création de Dieu » (P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Tournai-Paris, 1958, p. 65).

Archevêque Séraphim (Sobolev), « Nouvelle doctrine sur la Sophia Sagesse de Dieu », en russe, Sofia, 1935. — C. Lialine, *Le débat sophiologique*, dans *Irénikon*, t. 13, 1936, p. 168-205. — S. Bulgakov, *The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology*, New York-Londres, 1937. — S. Obolenskij, *La sophiologie et la mariologie de P. Florensky*, dans *Unitas*, t. 1, 1946, n. 3, p. 63-70; n. 4, p. 31-49. — A. Litva, *La « sophia » dans la création selon la doctrine de S. Boulgakof*, OCP, t. 16, 1950, p. 39-74.

B. Schultze, *Zur Sophiafrage*, OCP, t. 3, 1937, p. 655-661; t. 5, 1939, p. 223-229; *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit in der Orthodoxie*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 137, 1940, p. 318-324; *Maria und die Kirche in der russischen Sophia-Theologie*, dans *Maria et Ecclesia* (Acta congressus marialis, Lourdes, 1958), t. 10, Rome, 1960, p. 51-141. — L. A. Zander, « Dieu et le monde, la conception du monde selon S. Bulgakov », en russe, 2 vol., Paris, 1948; *Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken*, dans *Kerygma und Dogma*, t. 2, 1956, p. 29-53. — Th. Špidlik, *La sophiologie de S. Basile*, cité *supra*.

5° La transformation du monde. — L'enseignement sophiologique, dans la ligne de la tradition contemplative orientale, apporte une réponse à une autre objection contre cette tradition : la passivité devant la transformation du monde, l'insensibilité aux problèmes techniques, culturels et sociaux.

En premier lieu, la contemplation elle-même est une force transformante : voir le monde dans une lumière nouvelle (la « lumière thaborique » des hésychastes; DS, t. 2, col. 1848-1855) est le changement le plus radical qui puisse s'opérer dans la conscience du chrétien (cf. art. *Gloire de Dieu*, DS, t. 6, col. 449-456). La contemplation présuppose d'ailleurs une action au vrai sens du mot. Comme les Pères et les auteurs orthodoxes l'ont toujours affirmé, c'est par la *praxis* chrétienne que l'on parvient à la contemplation; il n'y a pas de vraie gnose sans la charité :

« Elle est prophétique pour tout intellectualisme moderne cette parole de Léonard de Vinci : Un grand amour est fils d'une grande connaissance. Nous, chrétiens de l'Orient, pouvons dire le contraire : Une grande connaissance est fille d'un grand amour » (B. Vyšeslavcev, « Le cœur dans la mystique chrétienne et indienne », en russe, Paris, 1929, p. 26).

D'autre part, le point de départ de la sophiologie moderne est une vue scientifique du monde : on ne cherche pas à rejeter l'activité scientifique et technique de l'homme moderne, mais à la spiritualiser. Le génie universel de P. Florenskiï † 1943 en est un témoignage éloquent; il était à la fois théologien, astronome et physicien (cf. N. O. Losski, *Histoire de la philosophie russe*, Paris, 1954, p. 179-195). Comme V. Soloviev et d'autres, il affirme avec conviction que l'idéal de l'ascèse chrétienne n'est pas le mépris du monde mais sa joyeuse acceptation et l'effort pour rendre le monde plus riche en le haussant à un niveau supérieur jusqu'à la plénitude transfigurée (N. O. Losski, p. 193). La mentalité technique cherche la transformation du monde à sa manière. Les spirituels orthodoxes préservent ici leur point de vue propre; puisque le monde a été créé pour être contemplé et conduire à Dieu, tel doit rester le but de la *technè* humaine : révéler Dieu dans le visible. C'est en particulier le but de l'art iconographique, auquel les moines eux-mêmes ont contribué dans la solitude de leurs couvents.

L'*icône* occupe dans la spiritualité orthodoxe une place de choix (DS, t. 7, col. 1224-1239). Liée intimement à l'économie du salut, l'image sacrée met en relief les deux aspects principaux de l'œuvre rédemptrice du Christ : la révélation de la vérité et la communication de la grâce. L'art iconographique ressemble au ministère sacerdotal (« Manuel de l'iconographie sacrée », éd. T. Bolšakov, Moscou, 1903, p. 3). L'icône « prêche » la parole de Dieu et possède la force « dynamique » des paroles divines; par elle, la grâce atteint les hommes (S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, p. 206). L'art iconographique et la vénération des icônes obtiennent un effet analogue à celui des sacrements qui sont les prémices du siècle futur. Par la prière de l'Église, le monde, sa matière et ses symboles y sont sanctifiés pour laisser voir Dieu et le rencontrer.

C'est pourquoi l'Église orthodoxe n'a jamais considéré la victoire sur l'iconoclasme comme la solution d'un problème théologique, mais bien comme l'affirmation de la foi orthodoxe sous l'aspect du monde. Plus tard, les divers moments de renaissance spirituelle dans l'orthodoxie coïncidèrent toujours avec une renais-

sance de l'art iconographique ou une « théologie des icônes ».

La bibliographie récente sur les icônes est considérable; voir J. Stuart, *Ikons*, Londres, 1975; *Handbuch der Ostkirch.*, p. 803-806. Signalons toutefois : Ch. von Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1er et le 2e Concile de Nicée (325-787)*, 2e éd., Fribourg-Suisse, 1976. — Th. Špidlík, *L'icône, manifestation du monde spirituel*, dans *Gregorianum*, t. 61, 1980, p. 539-554. — L. Ouspensky, *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1980.

4. **Spiritualité sociale.** — 1° L'UNION « NATURELLE » DES HOMMES EN ÉGLISE. — Dans le monde antique, l'amour de la liberté allait de pair avec une conscience claire de la « nature sociale » de l'homme (Platon, *République* VII, 617e). Cependant, du point de vue philosophique, cette « nature » était une expression de la nécessité, de lois immuables, de l'uniformité. Les Pères reprennent cette idée (cf. Basile, *Grandes Règles* 7, PG 31, 928-933), mais avec une différence essentielle. Puisque l'homme a une structure trichotomique, l'union « naturelle » entre les hommes sera fondée sur ce qui en eux est le plus élevé et « commun » au meilleur sens du mot, c'est-à-dire sur l'Esprit (DS, t. 4, col. 1296-1302).

Suivant le langage traditionnel en Orient, de provenance biblique, la nature de l'homme est d'être image et ressemblance de Dieu; selon l'interprétation la plus commune, l'homme individuel est image du Christ (DS, t. 6, col. 813-822). L'humanité tout entière cependant, comme *plèrôma*, doit vivre et parfaire le mystère de son unité selon l'image de la Trinité, de l'union essentielle entre les Personnes divines.

Comme le note P. Florenskiï, les premiers conciles ont affirmé que le Père, le Fils et l'Esprit sont ὁμοούσιοι, « consubstantiels », et pas seulement ὁμοιούσιοι, semblables. Puisque la convivance humaine se réalise selon le modèle trinitaire, il faut donc professer une certaine consubstantialité entre les hommes dans l'Église, comme l'enseigne la foi orthodoxe. Au contraire, la philosophie rationaliste, « homéousienne », maintient que le monde est composé d'entités dont l'existence est totalement extérieure l'une à l'autre. Pour expliquer le mystère de l'Église, il faut retourner à l'unité ontologique de l'amour, dont le fondement est la Sainte Trinité (*La colonna e il fondamento della verità*, trad. ital., Milan, 1974, p. 87-88; trad. franç., Lausanne, 1975, p. 64-65).

N. A. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, dans *The Orthodox Ethos*, p. 32-69. — Basile de Stavronikita, *Chant d'entrée...*, cité *supra*. — Th. Špidlík, *La Trinità nella spiritualità della Chiesa Orientale*, dans *Mistero del Dio vivente*, éd. E. Ancilli, Rome, 1968, p. 230-245.

La spiritualité chrétienne est donc essentiellement ecclésiale. Les Pères voient dans la communauté des chrétiens baptisés un *plèrôma* humain divinisé, qui exerce tout entier la fonction liturgique et accomplit la maternité spirituelle par l'amour, la prière, le témoignage de la foi (DS, t. 4, col. 402-413).

La *tserkovnost*, ce « sens de l'Église » si familier aux Russes (DS, t. 4, col. 447-449), exprime la conscience que le salut est universel et que personne ne peut se croire sauvé si ce n'est en union avec les autres.

2° L'UNION DANS L'EUCHARISTIE ET LA PRIÈRE. — Suivant la tradition apostolique, l'Eucharistie est le premier des moyens qui font et renforcent l'unité de l'Église (DS, t. 4, col. 1568-1579) :

« Tout ce qui est disséminé dans le monde entier est, par le moyen de l'Eucharistie, recueilli en un. Dans la Sainte Communion, nous nous unissons au Christ, non pas de manière individuelle, mais avec toute l'Église. Où est la liturgie, là est l'Église. Nous confirmons notre appartenance à l'Église par la communion au Saint Sacrement » (I. Bobrinskij, « La prière et la liturgie dans la vie de l'Église orthodoxe », dans S. Verchovskoj, « L'Orthodoxie dans la vie », en russe, New York, 1953, p. 255).

Le renouvellement de la piété liturgique va de pair avec le réveil du sens ecclésial. La littérature orthodoxe offre de belles pages sur le caractère ecclésial de la prière publique. C'est l'Église qui célèbre les rites, et ceux qui y prennent part s'unissent à l'Église et à sa grâce; toute la vie chrétienne est ainsi encadrée par la liturgie (Théophane le Reclus, *Pisma*, « Lettres »..., Moscou, 1892, p. 249 svv, 282) : « Celui qui s'éloigne des cérémonies publiques s'éloigne des prières de l'Église, et celui qui s'éloigne des prières de l'Église se prive de la grande promesse du Seigneur : là où deux ou trois seront réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (p. 283). S. Bulgakov parle du « réalisme des rites orientaux » (*The Orthodox Church*, Londres, 1934, p. 150); B. Bobrinskij de leur caractère « eucharistique » : dans les églises, Jésus naît vraiment à Noël, meurt et ressuscite vraiment à Pâques (étude citée, p. 244 svv; comparer la *Mysterienlehre* d'O. Casel, DS, t. 10, col. 1886-1889).

Le caractère éducatif de la prière publique est particulièrement mis en relief par N. Gogol dans ses *Méditations sur la divine liturgie* (trad. franç., Bruges, 1952, p. 116-118) : les cérémonies agissent comme une école pour élever, orienter et discipliner le goût du chrétien.

Handbuch der Ostkirch., bibliogr., p. 793-803. — J.-M. Sauget, *Bibliographie des Liturgies orientales* (1900-1960), Rome, 1962.

P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 239-262. — N. Zernov, *The Worship of the Orthodox Church and its Message*, dans *The Orthodox Ethos*, p. 115-121. — A. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, Londres, 1966. — N. D. Patrinacos, *The Individual and His Orthodox Church*, Oxford, 1970, p. 32-42. — J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 115-125. — *Deuxième Congrès de théologie orthodoxe* : A. Jevtić, *Liturgy and Spirituality*, p. 112-128; C. Andronikoff, *Liturgie et spiritualité*, p. 79-107. — DS, t. 9, col. 914-923.

3° L'UNITÉ DE FOI ET DES STRUCTURES HIÉRARCHIQUES. — Étymologiquement, l'orthodoxie implique l'unité de la foi. En outre, la tradition des Conciles œcuméniques confirme la conviction que cette unité est exprimable dans des « symboles de foi », un *Credo* universel. En même temps, les théologiens orthodoxes prémunissent contre la tentation rationaliste constante de réduire la théologie à une « technologie » (Grégoire de Naz., *Orat.* 27, 2, PG 36, 13b) qui perdrait de vue la perspective spirituelle des « définitions » conciliaires et oublierait le mystère. Ce danger, qui pèse lourdement sur la mentalité moderne, a été fréquemment dénoncé par Vl. Lossky, le grand défenseur de la « théologie symbolique ».

Il ne faut pas, sans doute, identifier purement et simplement l'Église avec les structures qui expriment en règles canoniques son caractère hiérarchique. La célèbre *Légende du Grand Inquisiteur* de Dostoievskij

(*Les frères Karamazov*, 2e partie, livre 5, ch. 5) est devenue un symbole pour tous ceux qui signalent ce danger. A. S. Khomiakov et ses disciples ont insisté au contraire sur « l'unité d'amour » entre les fidèles, où ils voient l'essence même de l'Église du Christ (DS, t. 8, col. 1720-1721). Mais ils ne prétendent nullement rejeter sa structure hiérarchique, ni éliminer ses lois et ses rites. La doctrine orthodoxe est restée sur ce point très ferme. A un protestant qui croyait devoir cultiver l'aspect spirituel et négliger le matériel, Théophane le Reclus répond : « Le christianisme est spirituel dans son aspect supérieur, puisque son essence est la grâce, mais il n'est pas invisible » (Lettre 27, éd. Moscou, 1892, p. 249). En effet, « comme la respiration corporelle rafraîchit et vivifie tout l'organisme, ainsi l'observance des règles ecclésiastiques rafraîchit et vivifie toute la vie spirituelle » (Lettre 29, p. 278). La foi en l'Église spirituelle se traduit donc aussi en amour pour l'Église visible.

4° L'UNITÉ DU PEUPLE DE DIEU. — Dans la perspective eschatologique qui domine la pensée des Orientaux, il est difficile de distinguer comme deux « sociétés parfaites » l'Église et l'État. Les théologiens orthodoxes actuels considèrent encore comme un idéal l'équilibre entre le pouvoir spirituel et le pouvoir séculier, « la célèbre *symphonie byzantine* dont parle la 6e Novelle de Justinien » (P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, p. 111). Cette unité des deux pouvoirs pourrait effacer la différence entre les commandements divins et les lois civiles. Joseph de Volokolamsk répondait à cette difficulté en notant que les commandements de Dieu et les canons des Conciles sont en fait associés depuis les temps anciens aux lois civiles; il voyait en cela l'œuvre des Pères, citant en exemple le célèbre *Nomocanon* et Nicon de la Montagne Noire (« Illuminateur », p. 537 svv).

Face à ces problèmes, toujours actuels, on peut dire que l'Orient cherche moins à résoudre la question de la compétence des pouvoirs temporels que celle de la cohérence d'une loi donnée avec les commandements divins. Après avoir proclamé le souverain « seigneur des seigneurs... à qui Dieu a donné toute puissance », Joseph de Volokolamsk s'empresse de relever les exemples des saints qui ont résisté à des lois injustes, fût-ce jusqu'à la mort (p. 323 svv).

Dans cette perspective, une nation chrétienne particulière est vue en quelque façon comme un grand monastère qui cherche à réaliser l'idéal de l'Église universelle selon sa propre vocation, au service des chrétiens du monde entier.

Le « messianisme russe » est la conviction qu'une mission très spéciale est confiée à ce peuple pour conserver et annoncer dans le monde le vrai christianisme. Le Russe « s'est attribué à lui-même et a donné à son peuple, à sa terre, à son gouvernement et à son Église un nom général : la sainte Russie... dans sa conscience d'être sanctifié pour un service saint » (A. Kartašev, dans « L'orthodoxie dans la vie », p. 181). L'origine de cette conception est ancienne. Dès la chute de Constantinople, Moscou apparaît comme « la troisième Rome », le centre de l'Orthodoxie. D'ordre plus psychologique sont les intuitions de Dostoievskij. Soloviev enfin s'appuie sur des considérations historiques pour conclure que son peuple n'a pas encore dit son mot dans l'histoire universelle et qu'il faut considérer les desseins de la Providence pour discerner la vocation de la Russie vis-à-vis de l'Église universelle et du monde entier (*L'idée russe*, Paris, 1886, p. 6).

H. Schaeder, *Moskau, das dritte Rom*, Hambourg, 1929; réimpr. Darmstadt, 1957. — W. Lettenbauer, *Moskau, das dritte Rom. Die Geschichte einer politischen Theorie*, Munich, 1961. — B. Schultze, *Profetismo e messianismo russo religioso*, OCP, t. 22, 1956, p. 172-197.

Le messianisme constitue, en un certain sens, une correction de théories trop universalistes. Pour les Pères, la pluralité des langues, occasion de la division des nations, est un effet du péché. C'est pourquoi le retour de l'Esprit de Dieu sur la terre est marqué par la compréhension des langues (Grégoire de Naz., *Orat.* 41, 16, PG 36, 449c). Cette compréhension n'est pas à interpréter dans le sens de l'uniformité : « L'unité des langues inspirée par l'Esprit divin, c'est la communion et la compréhension des langues ». Elle ne signifie pas « une seule et unique nation », car « la pluralité des langues est par elle-même quelque chose d'aussi positif et normal que la pluralité des éléments et des formes grammaticales de chacune de ces langues » (V. Soloviev, *La justification du bien* III, 10, 6; trad. franç., Paris, 1939, p. 424-425).

Khomiakov et ses disciples (les « slavophiles ») ont également souligné le rôle des *familles chrétiennes*. L'idéal familial est présenté dans de multiples textes des Pères (cf. DS, t. 5, col. 66-70). La société patriarcale des Slaves met particulièrement en relief l'importance des mères chrétiennes. La biographie de Julienne de Lazarevskoe, écrite en 1614 par son fils (cf. A. Tolstoj, « *La vénérable J. L.* », en russe, Paris, s d) est un document remarquable sur ce sujet. Selon Khomiakov, ce sont les traditions familiales qui affermissent la vraie foi dans sa plénitude, parce qu'en elles reste vivante la *sobornost'*, la communion des fidèles entre eux par le Christ.

N. von Arseniew, *Die Spiritualität der Ostkirche*, dans *Handbuch der Ostkirch.*, p. 539 svv. — Th. Špidlík, *Les grands mystiques russes*, p. 333-349.

5° L'ÉGLISE CÉLESTE. — L'Église étant le mystère du Christ total, la béatitude céleste garde un caractère communautaire, ecclésial. Loin de faire problème, la coopération des saints joue un rôle important dans l'unité entre les « pierres vivantes » de l'Église. Les théologiens catholiques d'Occident insistent sur le fait que la médiation universelle du Christ n'est en rien diminuée par la médiation subsidiaire des saints. L'idée qui s'impose aux chrétiens d'Orient n'est pas tant le pouvoir de « mériter » pour autrui que l'unité de tous les saints dans le Christ, l'inséparabilité de Dieu et de ses saints. Dans la conclusion des prières, les liturgies orientales invoquent le Christ « *avec* la très pure et bienheureuse Vierge Marie Mère de Dieu, *avec* les anges et *avec* tous les saints ».

« Personne ne peut se fier à sa prière personnelle. Quiconque prie demande l'intercession de toute l'Église. Prions pour nous les anges, les apôtres, les martyrs, les patriarches et celle qui est la plus grande de tous, la Mère de notre Seigneur. Cette union sainte constitue la vraie vie de l'Église » (Khomiakov, « L'Église est une », Prague, 1867, p. 18).

C'est pour souligner ce « secours plein d'amour, une intercession par la prière, une participation aux destins du monde », que les orthodoxes n'aiment guère la formule « réversibilité des mérites des saints » (S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, p. 169). Les saints canonisés représentent pour les orthodoxes une famille spirituelle dont la présence, surtout à l'église, apporte une atmosphère de chaleur et de tendresse. Le calendrier des

fêtes de saints est illustré de proverbes et dictons populaires relatifs aux occupations de la vie quotidienne; ainsi s'explique l'opposition du peuple à l'introduction du calendrier grégorien à la place de l'antique calendrier julien. L'Église orientale recommande en outre à chaque fidèle une vénération particulière pour son « ange », le saint dont il porte le nom (cf. « Manuel de pratique pastorale russe », Moscou, 1899, p. 293).

S. Bulgakov, *Grundsätzliches über die Heiligenverehrung in der orthodoxen Kirche des Ostens*, dans *Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung*, éd. E. Benz et L. A. Zander, Hambourg, 1952, p. 219-227. — T. Ware, *The Communion of Saints*, dans *The Orthodox Ethos*, p. 140-149. — P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Paris, 1973, p. 63-80.

Le culte de la Mère de Dieu a toujours été en honneur chez les chrétiens orientaux (M. Gordillo, *Mariologia orientalis*, OCA 141, 1954, p. 250-264; DS, t. 10, col. 440-446); il ne s'explique pas seulement par la mentalité plus sentimentale des Orientaux; il relève des traits essentiels de la spiritualité orthodoxe.

Sous l'aspect anthropologique, Marie apparaît comme la *prepodobneïchaïa*, celle qui parmi les humains ressemble le plus à l'Image divine, le Logos incarné; en elle on peut contempler Dieu animant une existence humaine et voir un modèle à imiter. Du point de vue ecclésiologique, le culte marial trouve sa justification dans la tradition et le sentiment du peuple de Dieu (Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance...*, p. 207). Sous l'aspect eschatologique, Marie est l'*eschaton*, en qui se réalise l'ultime et plénière divinisation d'une personne humaine après le Christ; pour cette raison, l'Église d'Orient lui attribue la θεοπρεπὴς δόξα, « la gloire qui convient à Dieu »; elle est comme la « limite entre le créé et l'incréé » (*ibidem*, p. 194 et 206). Enfin, l'oriental est contemplatif; or, Marie est la première qui « a vu Dieu », le Logos sous son humble apparence corporelle. Par sa contemplation, le Logos né de sa chair demeure à jamais dans son cœur : c'est ce que montre l'icône *Znamenie* de Novgorod, la Vierge-orante avec le Verbe divin sur son cœur. La prière de Marie la fait donc participer à la puissance de Dieu; elle est une force souveraine pour le salut des chrétiens.

Mais c'est surtout sous l'aspect *synergétique* de la collaboration humaine avec la grâce (cf. DS, t. 10, col. 358) que la Théotokos est devenue symbole de l'Église; celle-ci peut offrir l'humanité de Marie au Logos divin pour s'incarner dans le monde, comme l'exprime le tropaire des Vêpres de la Nativité dans la liturgie byzantine :

« Qu'allons-nous Vous offrir, ô Christ, parce que, pour nous, Vous Vous êtes fait voir sur terre comme un homme? Chacune des créatures sorties de Vous Vous apporte en effet son témoignage de gratitude : les Anges, leur chant; les cieux, l'étoile; les Mages, leurs dons; les Pasteurs, leur admiration; la terre, la grotte; le désert, la crèche; mais nous, une Mère vierge » (E. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 2, Amay-sur-Meuse, 1949, p. 113).

D. Stiernon, *Marie dans la théologie orthodoxe gréco-russe*, dans *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 7, Paris, 1967, p. 239-338 avec bibliogr. — Th. Špidlík, *La pietà mariana nella Chiesa orientale*, dans *Maria, mistero di grazia*, éd. E. Ancilli, Rome, 1974, p. 270-286; *La devozione alla Madre di Dio nelle Chiese orientali*, dans *Scripta de Maria*, t. 4, Saragosse, 1981, p. 123-157.

5. **Spiritualité anthropologique.** — Les auteurs spirituels de l'Orient, même ceux qui ne se mêlaient guère de philosophie, se sont beaucoup préoccupés du problème de l'homme : « Il ne saurait en être autrement pour une pensée théologique fondée sur la révélation d'un Dieu vivant et personnel, qui créa l'homme selon son image et sa ressemblance » (Vl. Lossky, *A l'image...*, p. 109).

1° La connaissance de soi (DS, t. 2, col. 1511-1543) peut prendre divers aspects. Le premier, qu'on pourrait dire *théologique*, cherche la connaissance de soi pour connaître Dieu. Selon Basile, « c'est ce que dit le prophète : Admirable est la connaissance que j'ai tirée de moi (*Ps.* 138, 6), c'est-à-dire : A me connaître j'ai appris l'infinie sagesse qui est en toi » (*In Hexaem.* 9, 6, PG 29, 204bc; SC 26 bis, 1968, p. 512). De cette vision de Dieu par la vision de soi tous les mystiques orientaux parlent abondamment, surtout les Syriens (cf. DS, t. 2, col. 1836-1837). Et parce que le meilleur de l'homme est son cœur, il voit Dieu dans son propre cœur : c'est toute la doctrine spirituelle de Théophane le Reclus.

L'autre aspect est d'ordre *moral* : négativement, il s'agit de mesurer la distance entre l'homme et Dieu, ce qui fait naître la vertu d'humilité (DS, t. 7, col. 1136-1187); positivement, d'apprécier nos propres possibilités pour croître et nous développer, en passant de l'image à la ressemblance (t. 2, col. 1515-1517; t. 7, col. 812-822). Le troisième aspect enfin est d'ordre *psychologique*. Les auteurs ont décrit la vie spirituelle comme une divinisation progressive, en tant qu'elle comporte une répercussion dans les diverses composantes de l'homme; ce faisant, ils dépassaient pourtant le domaine de la pure psychologie.

2° La composition trichotomique de l'homme. — L'anthropologie chrétienne a distingué dès l'origine des niveaux différents dans la personne humaine. C'est la structure trichotomique qui a généralement prévalu dans l'orthodoxie (cf. DS, t. 4, col. 1264-1266; art. *Noûs-Mens*, *supra*, col. 459-469). On la trouve par exemple sous sa forme pure chez Théophane le Reclus : « La vie de l'homme se compose de plusieurs parties. Il y a la partie du corps, celle de l'âme et celle de l'esprit » (« Qu'est-ce que la vie spirituelle? », en russe, Moscou, 1897, p. 7). Entre l'âme et l'esprit existe une relation analogue à celle entre le corps et l'âme : l'esprit est « comme l'âme de l'âme humaine » (p. 49). Sous cet aspect, le mérite des Églises orientales est indiscutable : elles sont restées fidèles à la tradition des Pères, chez qui la notion de « spirituel » au sens authentiquement chrétien est en relation avec l'Esprit saint (cf. *Direction spirituelle*, DS, t. 3, col. 1015-1017, 1049-1051) :

« Tout est accompli par le Saint-Esprit. La force de l'Esprit saint donne naissance à la vie spirituelle et cette même force soutient et conduit à la perfection; de lui vient tout mouvement, tout changement dans la vie spirituelle. Sans l'âme le corps est sans vie, de même sans l'Esprit de Dieu l'âme est sans vie spirituelle » (Théophane le Reclus, « Commentaire de l'Épître aux Romains », Sergiev Posad, 1910, p. 401-402).

Le thaumaturge populaire Séraphim de Sarov † 1833 (DS, t. 10, col. 1599) explique ce mystère dans son entretien avec Motovilov : « La prière, le jeûne, les veilles et toutes œuvres du chrétien, pour excellentes qu'elles soient en elles-mêmes, ne sont pas, en tant qu'œuvres, le but de la vie chrétienne, quoiqu'elles soient des moyens indispensables pour l'atteindre. La vraie fin de notre vie chrétienne consiste dans l'acquisition de l'Esprit saint de Dieu » (cité par I. Kologrivof, *Essai...*, p. 432).

Pour exprimer cet idéal, les premiers chrétiens n'avaient qu'à reprendre les formules de l'Évangile : la vie nouvelle, la vie éternelle (DS, t. 6, col. 827-832; t. 8, 200-212). Le vocabulaire de la *déification* ou *divinisation* (θέωσις, θεοποίησις) devait donc s'imposer aux Pères grecs (DS, t. 3, col. 1376-1389) pour exprimer la nouveauté de la condition dans laquelle l'Incarnation du Fils de Dieu avait restauré l'homme. La divinisation de l'homme répond à la logique intérieure de « l'humanisation » de Dieu.

La vie chrétienne est donc « la transformation de l'âme et du corps et leur introduction dans la sphère de l'Esprit, c'est-à-dire la spiritualisation de l'âme et du corps » (Théophane, « Lettres au sujet de la vie spirituelle », Moscou, 1903, p. 247). Cependant la présence de ce Souffle invisible pose un problème permanent parmi les orthodoxes : l'Esprit saint ne reste-t-il pas extérieur à notre âme? A mesure qu'on précise la différence entre l'Esprit et la créature, on en vient à considérer l'Esprit comme un hôte distinct. Les mystiques orthodoxes n'admettent point quelque *nirvana* où l'âme se perdrait dans la divinité; ils pensent au contraire que la personnalité se développe au plus haut degré dans l'union à Dieu.

Les homélies pseudo-macariennes, toujours lues et appréciées en Orient, insistent sur la distinction (cf. DS, t. 10, col. 30-38); cependant, puisqu'il s'agit aussi du mystère de l'union, il faut « être un seul esprit avec le Seigneur » (*De caritate* 24, PG 34, 928b). Les orthodoxes ont condamné les messaliens, qui enseignaient que cet « Hôte divin » peut cohabiter avec le démon dans une même âme (DS, t. 10, col. 1079-1083; cf. col. 23-26); si cela était, l'Esprit ne serait plus « l'âme de l'âme humaine » (Théophane le Reclus, cité *supra*).

Il y a donc des hésitations sur le terme « esprit ». On ne sait parfois s'il faut l'écrire avec une majuscule ou une minuscule. Dans ce dernier cas, l'esprit est cependant la plus haute partie du composé humain, ce qui est « plus divin », notre « principale substance »; on l'a défini comme « une certaine transcendance de l'homme au-dessus de soi » (H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, p. 157). Ces incertitudes terminologiques témoignent du mystère qui se réalise dans l'homme. L'Esprit saint vient « du dehors », mais en même temps il appartient à notre moi; il est donc l'Esprit et en même temps il s'unit à notre esprit, « partie supérieure de de l'âme qui réunit en soi le sentiment du divin, le besoin de la conscience, l'espoir du meilleur, et en même temps la conscience de tout ce que nous faisons et connaissons » (Théophane, « Pensées pour chaque jour de l'an », Moscou, 1897, p. 65). Selon l'anthropologie orthodoxe, il est difficile d'admettre quelque élément humain qui ne serait pas destiné à devenir « spirituel ».

Le grand mystère de la vie chrétienne est donc celui des multiples relations de l'esprit humain avec l'Esprit de Dieu. Parfois une distance infinie les sépare, et l'homme se voit dans un abîme de faiblesse et d'ignorance; puis, tout à coup, il se sent « transformé d'une certaine manière par l'Esprit en quelque chose de plus radieux, son cœur étant illuminé d'en haut, comme par une lumière, par la Vérité qui vient de l'Esprit » (Basile, *Traité du Saint-Esprit* 21, 52, PG 32, 165bc; SC 17 bis, 1968, p. 436). L'Esprit « descend en personne et devient agissant au-dedans de la nature et se pose en *fait intérieur* de la nature humaine » (P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et l'Église d'après la tradition liturgique*, dans *L'Esprit Saint et l'Église*, Académie internat. des Sciences religieuses, Paris, 1969, p. 98).

Considérant l'Esprit comme intérieur à l'homme, les auteurs orthodoxes traitent généralement des problèmes de l'âme et du corps du point de vue de leur union avec l'Esprit. Tandis que les scolastiques du moyen âge occidental ont élaboré la doctrine de l'âme à partir de la psychologie d'Aristote, et posé qu'elle est spirituelle, libre et immortelle en vertu de son immatérialité, les théologiens d'Orient reconnaissent à l'âme ces caractères propres dans la mesure de son union avec l'Esprit (cf. DS, t. 6, col. 827-836). Quant au corps, il est « charnel » non parce que matériel, mais dans la mesure où il s'oppose à l'Esprit. On doit tenir compte de cette conviction pour comprendre les formules sévères des ascètes sur le renoncement absolu au corps et à la chair; elles peuvent donner une forte impression de « dualisme », mais en fait celui-ci est transposé sur un niveau supérieur (cf. Th. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 96-105, 111-120; art. *Corps*, DS, t. 2, col. 2345-2353).

3° Le cœur, siège de l'Esprit. — Le cœur est un mot-clé dans l'anthropologie spirituelle de l'Orient. La foi « est une disposition immédiate du cœur » (Th. S. Ornatskiï, « La théologie dogmatique orthodoxe », t. 1, Sergiev Posad, 1914, p. 21). De nombreux théologiens russes s'expriment de la même manière et pour eux la vie religieuse est comprise « seulement comme un sentiment du cœur ». Les auteurs orientaux prennent volontiers le cœur comme emblème pour se distinguer de l'Occident « rationaliste ». Le mot cœur apparaît souvent dans leurs écrits : garde du cœur, attention au cœur, pureté de cœur, pensées, désirs et résolutions du cœur, prière du cœur, présence divine dans le cœur, etc. (cf. art. *Hésychasme*, DS, t. 7, col. 388-399).

En même temps, la notion de cœur est ambiguë, et les auteurs spirituels ont conscience de cette difficulté. Le recours à la psychologie ne suffit jamais pour éclairer la question. En fait, c'est surtout de problèmes spirituels qu'il s'agit; une fois ceux-ci élucidés, on peut se demander comment ils retentissent dans la structure psychologique de l'homme.

L'un des problèmes capitaux de la vie spirituelle est celui-ci : comme la pupille de l'œil est, pour ainsi dire, le point de contact entre le monde extérieur et le monde intérieur, n'y aurait-il pas dans l'homme un point mystérieux par où Dieu entre dans la vie de l'homme avec toutes ses richesses? Platon situait ce point dans le νοῦς, l'intellect (*Phèdre* 247c; *Timée* 51d); mais les chrétiens ne pouvaient se satisfaire de cette solution. Même s'ils acceptent la définition évagrienne de la prière : « élévation du νοῦς vers Dieu » (Évagre, *De oratione* 35, PG 79, 1173; I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960, p. 53-54), ils ne croient pas qu'une seule faculté puisse nous mettre en contact avec Dieu. Ils parlent plutôt de la « racine » de la vie, d'où émanent toutes les forces et toutes les puissances de l'homme. Or ce point focal, dans le langage populaire, est le cœur. Il n'est donc pas surprenant que la définition classique de la prière devienne « l'élévation de l'esprit *et du cœur* vers Dieu ».

Le cœur, conçu comme le principe de l'unité de l'homme, « maintient l'énergie de toutes les forces de l'âme et du corps » (Théophane, « Qu'est-ce que la vie spirituelle? », p. 25). Il donne aussi stabilité aux moments successifs de la vie. Si l'enseignement moral

de bien des occidentaux est centré sur les *actes*, qui sont bons ou mauvais, l'idéal de l'Orient fut toujours « l'état de prière » (κατάστασις) qui englobe toute la vie spirituelle, disposition stable du cœur, en dehors des actes qu'elle produit plus ou moins fréquemment.

« L'attention au cœur » est une expression très connue dans la spiritualité orientale (DS, t. 7, col. 388-389; t. 11, art. *Nepsis*). Elle revêt d'abord un aspect négatif : éloigner toute pensée mauvaise venant de l'extérieur. Positivement, il s'agit d'être attentif à soi-même pour être attentif à Dieu (Basile, *In illud Attende tibi* 7, PG 31, 213d-216a). Le cœur pur devient source de révélation : « L'air sensible deviendra peut-être moins présent à l'haleine de nos sens extérieurs que l'Esprit de Dieu ne deviendra intime à notre cœur, y insufflant sans cesse son souvenir » (Martyrius Sahdona, *Livre de la perfection* II, 8, 57, CSCO 253, 1965, p. 16; cf. 59, p. 16; formule semblable chez Jean Climaque, Degré 27, PG 88, 1112c, citée en DS, t. 8, col. 1131).

P. Florenskij, « La colonne et le fondement de la vérité », en russe, Moscou, 1914, p. 267 svv; trad. franç., p. 176-179. — B. Vyčeslavcev, « Le cœur dans la mystique chrétienne et indienne », Paris, 1929. — M. Lot-Borodine, *La doctrine théandrique et son symbolisme dans l'œuvre de Nicolas Cabasilas*, dans *Irénikon*, t. 13, 1936, p. 611-616. — D. A. Čuk, *La Chiesa russa e il culto del S. Cuore*, Gorizia, 1941. — *Le cœur*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1950. — Th. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, OCA 172, 1965; *The Heart in Russian Spirituality*, dans *The Heritage of Early Church... in Honour of V. Florovsky*, OCA 195, 1973, p. 361-374; *Il cuore, simbolo de unione*, dans *Vita consacrata*, t. 13, 1977, p. 329-344.

La question de l'*expérience religieuse* a été toujours actuelle en Orient. Les messaliens insistaient sur la nécessité d'éprouver le sentiment d'être en état de grâce; leurs excès furent condamnés vers la fin du 4e siècle. La réaction des orthodoxes est nette : « La grâce est déposée secrètement au fond de l'esprit, dès l'instant même du baptême, dérobant sa présence au sentiment » (Diadoque de Photicé, *Cent chapitres gnostiques* 77, SC 5 ter, 1966, p. 135). D'autre part, l'insensibilité (ἀναισθησία), la « sclérose du cœur » (σκληροκαρδία), l'endurcissement (πώρωσις; DS, t. 4, col. 642-652) sont considérés comme une épreuve, orchestrée par Satan, ou punition de Dieu. La πληροφορία, terme typique dans le vocabulaire de l'expérience (cf. DS, t. 10, col. 25-26), devient dans la traduction latine du Pseudo-Macaire *certitudo fidei* (*Hom.* 37, 6-7, PG 34, 753cd); en effet, si la foi est au commencement simple adhésion au mystère, elle gagne en assurance au cours du progrès de la vie spirituelle. On utilise à ce propos l'exemple de la femme enceinte qui, sans connaître le visage de l'enfant qu'elle porte en elle, est déjà sûre de sa présence (Hieronymus graecus?, *De effectu Baptismi*, PG 40, 861b; sur ce bref écrit, qui pourrait être d'un messalien, fin du 4e ou début du 5e siècle, cf. CPG 3, n. 7817).

L'enseignement de Théophane le Reclus sur ce point peut être considéré comme un résumé de la position orthodoxe. Les sentiments spirituels ne sont pas l'unique manifestation de la vie divine en l'homme; ils sont pourtant un signe de la santé spirituelle. La victoire dernière sur le péché n'est gagnée qu'au moment où on commence à éprouver des sentiments contraires aux tentations, quand on n'a de goût que pour le divin. Cependant ce « sens du divin » est sujet à de multiples variations.

Le plus souvent la pédagogie divine est la suivante : 1) au commencement de la vie spirituelle, la grâce toujours présente dans l'homme se fait sentir comme une consolation, une récompense pour les peines; 2) plus tard, elle se cache souvent et Dieu laisse les saints dans la souffrance; 3) à la fin, quand la période de purification est achevée, Dieu accorde de nouveau ses consolations et la plénitude de l'Esprit saint. Théophane note cependant : « Seule la grâce de Dieu donne naissance aux vrais sentiments saints. Et quand la grâce de Dieu donne quelque chose, elle le donne à qui elle veut, comme et quand elle veut » (Lettres, Moscou, 1892, p. 108-109). Celui qui voudrait parvenir trop vite à l'expérience intérieure de la grâce s'expose à ressentir des sentiments trompeurs (cf. Th. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane*, p. 98-103).

4° La prière, vivification de l'esprit et du cœur. — Le rapprochement entre notre esprit et l'Esprit saint s'opère surtout pendant la prière, exercice spécifique de la vie chrétienne. « La prière est la vivification de l'esprit, en quelque sorte sa divinisation » (Théophane, « Aperçu sur la morale chrétienne », Moscou, 1895, p. 407). « La prière est tout; elle résume tout : la foi, la vie selon la foi, le salut... Il serait à souhaiter que quelqu'un recueillît les prières composées par les saints Pères; ce serait un véritable manuel de salut. Celui qui sait prier, celui-là est déjà sauvé » (p. 411). Cette conviction est générale; c'est pourquoi la plupart des écrits spirituels en Orient sont des traités sur la prière.

En ce qui concerne l'enseignement sur la prière et ses méthodes, l'Église orthodoxe est consciente qu'elle possède une tradition propre. Quand le *Combattimento spirituale* de L. Scupoli fut traduit en grec par Nicodème l'Hagiorite († 1809; cf. DS, *supra*, col. 239), puis en russe par Théophane le Reclus, c'est le chapitre sur la prière qui subit les plus nombreuses modifications (cf. *Unseen Warfare as edited by Nicodemus... and revised by Theophane*, trad. E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer, Crestwood, New York, 1978). Les auteurs orthodoxes relèvent surtout une différence : Théophane note que la vie en Dieu, essence de la prière, est une vie complète; l'homme y agit en son intégrité (« Lettres sur la vie spirituelle », Moscou, 1903, p. 233). Aussi la prière doit-elle être élévation du νοῦς (*oume* en russe, intelligence) mais aussi du cœur (cf. *supra*) : « L'essence de la prière est donc une élévation mentale vers Dieu, mais qui sort du cœur. L'intelligence entre consciemment dans le cœur, où Dieu est présent, et l'homme commence à ouvrir son cœur devant Dieu, avec le respect qui convient. Voilà l'oraison mentale et c'est ainsi que doit être faite toute oraison » (« Lettres », Moscou, 1892, p. 381). Or, puisque le cœur est l'homme total, toutes les forces et facultés de l'homme entrent en action dans la prière.

Suivant que tel ou tel élément est mis en évidence, on peut parler de divers degrés d'oraison, dont Théophane trace le schéma (« Lettres », Moscou, 1903, p. 112, 170 svv) : 1) prière corporelle ou vocale; 2) prière mentale; 3) prière du cœur; 4) prière spirituelle ou contemplation.

La prière corporelle consiste à lire ou réciter des textes, à faire des inclinations, etc. Théophane voit cette prière surtout comme une préparation nécessaire à l'oraison supérieure, un échelon, la « feuille » qui précède le fruit.

La deuxième prière fait appel à l'entendement discursif : c'est ce que les Occidentaux appellent considération, réflexion, méditation, pensant eux aussi que ces exercices sont orientés vers la *puritas cordis* et la *caritas Dei et proximi*, et que « l'Esprit saint est seul maître d'oraison » (cf. art. *Méditation*, DS, t. 10, col. 919, 927). Ces formes de prière ne sont pas des inconnues en Orient (S. Salaville, *Formes de prière d'après un byzantin du 14e siècle*, dans *Échos d'Orient*, t. 39, 1940/42, p. 1-25). Théophane craint cependant qu'on n'oublie la valeur relative de ces exercices : la réflexion intellectuelle sert de préparation à la prière du cœur; on « médite » les paroles afin de les goûter.

Dans l'enseignement occidental, on insiste pareillement sur l'*affectus* (cf. art. *Cor et cordis affectus*, DS, t. 2, col. 2288-2307), qui englobe à la fois l'amour et la volonté. Mais il arrive que certains interprètent en insistant sur l'aspect volontaire : « La prière... est une mise en acte de l'affectivité d'une âme intellectuelle à l'égard de Dieu... impliquant une entière dépendance de Lui..., une volonté prête à Lui donner son dû » (A. Baker, osb, † 1641, *Sancta Sophia*, Douai, 1657; trad. franç. par J. Juglar, *La Sainte Sapience*, t. 2, Paris, 1953, p. 12). Cet aspect semble manquer dans le schéma de Théophane; pourtant il connaît et explique bien le rôle de la volonté et il parle d'une « prière laborieuse ». Pour lui, il est plus important que l'oraison soit un « état du cœur » : elle contiendra de ce fait tous les éléments désirables.

5° La prière mystique. — L'histoire de la spiritualité connaît de grands mystiques en Orient comme en Occident (cf. art. *Mystique*, DS, t. 10, col. 1889-1989; éd. à part prévue). Si dans le monde occidental on a tendance à considérer les « phénomènes mystiques » comme exceptionnels, « psychologiquement surnaturels», dans la spiritualité orthodoxe au contraire toute la vie spirituelle est conçue comme essentiellement mystique; elle dépasse les notions et les catégories seulement humaines; le chrétien doit en être conscient, du moins dans une attitude apophatique (cf. *supra*).

Dans l'oraison, la conscience mystique se manifeste selon divers degrés. La structure anthropologique de la prière n'est pas statique : elle manifeste un dynamisme continuellement *ascendant* depuis l'élément corporel et les facultés de l'âme jusqu'aux hauteurs de l'esprit. Dans la tradition des anciens Pères, on peut distinguer deux tendances : *mystique de la lumière* (DS, t. 2, 1830-1855), *mystique de la ténèbre* (col. 1862-1885).

Dans la première, l'intelligence humaine cherche à rompre les limites étroites de ses propres concepts pour entrer dans la pure lumière. La mystique de la ténèbre cherche à dépasser les mêmes limites par le renoncement total à l'intelligence; elle prend un autre chemin, celui de l'amour, pour s'élever vers Dieu dans l'extase (DS, t. 4, col. 2045-2189). Dans cette explication de la mystique, le dilemne repose plutôt sur une base psychologique : la distinction entre l'intelligence et l'amour. L'exposé de Théophane le Reclus, quoique récent, répond mieux à l'ensemble de la pensée orthodoxe : le passage de l'humain au divin (« Lettres », Moscou, 1903, p. 251).

L'extase équivaut à la « contemplation spirituelle », réservée aux élus, aux moments où l'action de l'Esprit l'emporte non seulement sur l'élément corporel mais aussi sur les pensées et sentiments de l'âme. Alors la prière s'accomplit dans les profondeurs de l'esprit, dans le silence de ce qui est humain. Cette « prière de silence » est une suspension de toutes les facultés; il ne reste que la force de l'Esprit qui crie en nos cœurs : « Abba, Père » (*Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 6). Comme dans le sommeil l'âme est arrachée à elle-même et soumise aux rêves, ainsi le « sommeil vigilant » des mystiques (cf. DS, t. 2, col. 1879-1880) soumet l'âme à l'action de l'Esprit. C'est en même temps comme un réveil, car l'âme est placée dans l'unique réalité véritable. Il y a suspension des facultés naturelles de l'âme mais non suspension de l'Esprit, dit Théophane (*ibidem*); il se demande cependant si cela est naturel pour l'homme. Sa réponse est caractéristique de la mystique orthodoxe : puisque l'homme est composé de trois éléments, il est contre nature qu'une partie inférieure, le corps par exemple, domine au point que les autres se taisent; l'inverse au contraire est louable. Cependant, ajoute Théophane, la perfection consiste dans une coopération harmonieuse de toutes les composantes de l'homme. Il s'agit donc d'une mystique qui ne dédaigne ni le sensible ni l'intellectuel, tout en sachant qu'ils sont essentiellement et continuellement dépassés.

Ce mouvement ascendant va de pair avec un mouvement descendant : l'Esprit pénètre progressivement dans l'âme et le corps. Ainsi la spiritualité orthodoxe, dépassant peu à peu la prévention des Pères contre ce qui est « matériel », devient de plus en plus consciente du rôle du corps dans la prière.

C'est grâce aux diverses traductions des *Récits sincères d'un pèlerin à son père spirituel* (DS, t. 8, col. 1143-1145) que l'Occident a commencé de s'intéresser largement aux méthodes de prière orthodoxe : la Prière à Jésus et ses méthodes « psychophysiques » (DS, t. 8, col. 1129-1130). Pour apprécier ces méthodes comme il convient, il faut ne pas les séparer de leur milieu naturel et comprendre le but qui inspire tous ces efforts : la prière continuelle qui englobe toute l'activité de l'homme en ses diverses relations, la prière dynamique qui va de bas en haut et de haut en bas; notre nature divinisée recèle une énergie vitale, d'abord cachée dans le mystère, mais qui cherche, autant que la faiblesse humaine le permet, à devenir lumière, science spirituelle, vision de la gloire de Dieu (DS, t. 6, col. 421-487).

En outre, une mentalité technique et raisonneuse se dégage difficilement d'une tendance à penser selon « la cause efficiente »; on se demande donc ce que peut *causer* le contrôle de la respiration, la répétition d'une formule, etc. C'est là rabaisser les méthodes à des moyens purement psychologiques, et négliger leur caractère spirituel. En Orient, au contraire, on aime à considérer les choses sous l'angle de la « cause exemplaire » et, devant les phénomènes, on se demande ce qu'ils signifient (cf. Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, coll. Unam Sanctam 1, Paris, 1937, p. 252). Cette attitude est capitale pour l'usage des méthodes de prière; les éléments qu'elles mettent en œuvre jouent seulement le rôle d' « images saintes », que l'on dépasse continuellement pour aller du *typos* à l'*Archètypos*, dans le dialogue avec Dieu Père à qui s'adresse toute oraison.

Th. Špidlík, *Il metodo esicastico*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 32, 1978, p. 506-524; repris dans *Alla ricerca di Dio. Le tecniche della preghiera*, éd. E. Ancilli, Rome, 1978, p. 197-215.

Telle est l'ancienne règle liturgique : la prière s'adresse au Père par le Fils dans l'Esprit. Dans l'oraison, l'homme est « guidé par l'Esprit saint » (Origène, *Contre Celse* VII, 44, SC 150, 1969, p. 118). La prière est essentiellement « charismatique » et prend implicitement la forme d'une « épiclèse ». D'autre part, elle participe à

la prière du Verbe incarné, et même à son dialogue éternel avec le Père. Dans la tradition orientale, Jean l'Évangéliste est appelé *Theologos* précisément parce qu'il rend témoignage à la divinité du Logos, et nous introduit ainsi à la vie intérieure de la Trinité Sainte. Ainsi comprise, la « théologie » signifie le degré suprême de l'oraison et de la vie spirituelle (cf. art. *Évagre*, DS, t. 4, col. 1739).

L'homme qui entre consciemment dans ce mouvement devient une doxologie vivante. Interprète de toute la tradition antérieure, Philarète de Moscou † 1861 montre admirablement comment l'homme entre dans le mouvement de la gloire divine : « La gloire est la révélation, le reflet, le vêtement de la perfection intérieure. Dieu se révèle à lui-même de toute éternité par la génération éternelle de son Fils consubstantiel et par la procession éternelle de son Esprit consubstantiel, et ainsi, son unité, dans la Trinité sainte, resplendit d'une gloire essentielle, impérissable, immuable... Sa gloire se manifeste dans les puissances célestes, se reflète dans l'homme, revêt la magnificence du monde visible; il la donne, ceux qu'il en fait participants la reçoivent, elle retourne vers lui, et dans cette circonvolution perpétuelle, pour ainsi parler, de la gloire divine, consiste la vie bienheureuse, la félicité des créatures » (*Choix de sermons et discours*, trad. A. Serpinet, t. 1, Paris, 1866, p. 3-10; texte cité en DS, t. 6, col. 463). L'icône de la Trinité d'André Rublëv exprime en peinture cet idéal spirituel : elle est le témoignage le plus éloquent de la spiritualité orthodoxe.

Thomas Špidlík.

ORTÍZ (Thomas), augustin, 1668-1742. — Tomás Ortíz est né à Dueñas (province de Palencia) en 1668; il fit profession au couvent des augustins de Valladolid en 1687. Trois ans plus tard, il s'embarqua pour les Philippines en compagnie du P. Alvaro de Benavente, futur évêque en Chine. Après ses études, il fut lecteur en théologie morale, puis secrétaire de sa province des Philippines. En 1696 il demanda et obtint de partir pour la mission que son ordre venait de fonder en Chine.

En Chine, Ortíz travailla à l'évangélisation et apprit suffisamment la langue pour rédiger et publier quelques ouvrages. Il fut mêlé à la querelle des Rites, agissant dans le sens de la conciliation entre les deux camps qui séparaient les missionnaires; on garde de lui quelques lettres sur ce sujet. Il dut quitter la Chine à la suite de son refus mûrement posé de solliciter le sauf-conduit de l'empereur pour prêcher la foi chrétienne.

Après un séjour à Macao, Ortíz rentra aux Philippines (1713); il fut nommé prieur du couvent de Manille, puis élu provincial (1716), et enfin se retira au monastère de Guadalupe (1719). Il y étudia le tagal et publia des opuscules en ce dialecte. On dit qu'il a été à l'origine de la fondation du collège augustin de Valladolid en vue d'envoyer des missionnaires en Extrême-Orient. Il mourut le 16 juillet 1742.

Plus qu'un auteur spirituel, Ortíz est le témoin du travail des missionnaires par le livre en langues indigènes. Outre des lettres et rapports, on ne garde qu'un ouvrage rédigé en espagnol : *Práctica del ministerio que siguen los religiosos de N. P. S. Agustín en Filipinas* (Manille, 1731); ce travail fut déclaré par le provincial document officiel pour tout ce qui regardait l'administration spirituelle des paroisses et des missions des augustins aux Philippines.

En chinois : « Abrégé de la doctrine chrétienne » (Canton, fin 1710 ou début 1711; Shanghai, 1842; Pékin, 1874; etc.); — « Explication des quatre fins dernières » (Canton, 1711; Shanghai, 1836; Pékin, 1848; etc.); — « Vie de S. Augustin et de Ste Monique »; — « Considérations sur la bonne doctrine et marques de la mauvaise ».

En tagal : « Chemin de Croix » (1730, etc.); — « Catéchisme » (1740, 1799); — « Considérations pour chaque jour de la semaine avec la vie de Ste Rita et d'autres dévotions » (1742); — « Sermons doctrinaux » (mss); — etc.

Nombreux mss aux Archives OSA de Valladolid. — G. Cano, *Catálogo de los religiosos de N.P.S. Agustín de la provincia del SSmo Nombre de Jesús de Filipinas* (Manille, 1864). — E. Jorde Pérez, *Catálogo bio-bibliográfico de los religiosos agustinos de la provincia...* (Manille, 1901, p. 167). — B. Martinez, *Apuntes históricos de la provincia agustiniana de Filipinas* (Madrid, 1909). — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de S. Agustín*, t. 6, Madrid, 1922, p. 179-199.

Biblitheca Missionum de R. Streit et J. Dindinger : pour la période chinoise, t. 7, 1931, p. 100-101, 116, 164, 169, 182, 193; t. 12, 1958, p. 100, 569; t. 13, 1959, p. 354-355; — pour la période philippine : t. 6, 1931, p. 375-378; t. 9, 1937 (table).

DS, t. 4, col. 1015.

Teófilo Aparicio López.

ORTIZ ARIAS (François), frère mineur, vers 1537 - vers 1603. — Né vers 1537, de Juan Ortiz et Juana Arias, Francisco Ortiz Arias devint franciscain observant de la province de Castille. Il était neveu d'un homonyme plus célèbre, Francisco Ortiz Yáñez, de la même province franciscaine (cf. *infra*) et de Miguel de Medina († 1578; DS, t. 10, col. 904-905), autre observant fameux de Castille, qu'il défendit contre l'inquisition.

Au cours du procès de ce dernier (1572-1578), Francisco écrivit au roi Philippe II, du couvent de Tolède (S. Juan de los Reyes) et de celui de Alcalá de Henares (S. Diego), allant jusqu'à dire que l'inquisiteur général et les dénonciateurs iraient en enfer, s'ils ne se convertissaient point, la prison de son oncle étant la plus infamante depuis celle du Christ; le haut tribunal se contenta de lui faire des remontrances. Docteur en théologie, il eut un certain renom comme prédicateur et vécut jusque vers 1603.

Il écrivit un traité intitulé *Los Misterios de la sacrosanta Pasión de Cristo Nuestro Señor* (3 vol., Alcalá, 1578) divisé en 68 petits exposés et dédié à Anne d'Autriche, femme de Philippe II. Il publia aussi quelques *Homilías desde Septuagesima hasta el tercer día de Pascua de Resurrección* (Madrid, 1576). Le *Remedio contra el pecado* (Madrid, 1603 et 1608) est probablement de Francisco Ortiz Arias.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 291. — Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 415. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 453.

Verdad y Vida, t. 4, 1946, p. 498; t. 5, 1947, p. 193-195. — *Archivo Ibero Americano*, t. 8, 1948, p. 480, 503. — *Místicos Franciscanos españoles*, t. 2, Madrid, BAC, 1948, p. 764. — A. Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Ortiz*, Madrid, 1968, p. 340-342.

Mariano Acebal Luján.

ORTIZ LUCIO (François), frère mineur, avant 1560 - vers 1651. — Né vraisemblablement à Guadalajara (Espagne) avant 1560, appelé aussi *el Jóven*, Francisco Ortiz fut définiteur provincial et Père de la province de Castille. Il mourut très âgé à Madrid vers 1651.

Ayant demandé au Général l'autorisation de se présenter pour les chaires d'Écriture ou de théologie soit à Alcalá de Henares, soit à Salamanque, il se présenta pour l'Écriture à Alcalá (1578) alors qu'il résidait au couvent de San Francisco; en 1584 il se trouvait à Madrid (S. Francisco) et en 1589 il était gardien au couvent de Mondéjar (S. Antonio).

Bon bibliste, bon lettré et renommé pour sa vertu, il fut aussi un prédicateur de talent. Écrivain fécond, il employait une méthode à la fois ascétique et psychologique assez suggestive pour porter au mépris du monde et à l'estime de la vertu. Ses ouvrages sont devenus fort rares.

Compendium Declarationum tum Summorum Pontificum tum aliorum doctorum super Regulam Seraphici Patris nostri Sancti Francisci (Madrid, 1584 et 1585), publié également sous le titre *Expositio in Regulam.*

Jardin de amores santos y lugares comunes, doctrinales y pulpitales (Alcalá de Henares, 1589 et 1592) : 20 chapitres sur l'amour des femmes, la prière, l'oisiveté, les mauvaises compagnies, l'amour des pères pour leurs enfants, l'amour conjugal, l'amour de Dieu, l'amour des ennemis, la patience, les larmes, le péché, le remède qu'est la pénitence, le sacrement de la pénitence, le baptême, la conscience, la dignité du prêtre, le sacrement de l'autel, la considération de la mort, le jugement, l'enfer et la gloire, avec un *Compendium alphabeticum concionatoribus utilissimum* : c'est le dernier chapitre de l'ouvrage précité, dans l'édition de 1592.

Summa Summarum sive instructiones et documenta pro omnibus statibus (Alcalá, 1595; Barcelone, 1598 et 1600; Majorque, 1599; Madrid, 1603 et 1610) : l'ouvrage a paru sous divers titres (*Compendio de Summas, Instructiones et documenta de omnibus statibus, Summa Astesana a Francisco Ortisio Lucio castigata*) : c'est la mise à jour de la *Summa casuum* de Astesano de Asti († vers 1330) selon les nouvelles Décrétales. On y trouve des considérations sur l'état laïc et l'état ecclésiastique, les devoirs et offices des prélats, curés, confesseurs et prédicateurs; des exposés sur les commandements, les œuvres de miséricorde, les sacrements, les lois humaines et les censures ecclésiastiques. Y sont joints aussi les *Conciones de paenitentia super Miserere o Quadragesimale super psalmum* L (Alcalá, 1595; Majorque, 1599).

Compendio de la vida de los santos del Nuevo Testamento y fiestas principales de Cristo y de la Virgen Santísima, appelé aussi *Flos sanctorum* (Madrid, 1597 et 1605), dédié à l'évêque de Cuenca Pedro Portocarrero † 1600. — *Considerationes Lucii* (Salamanque, 1597). — *Tratado sobre el precio del trigo y de la cebada,* aussi connu sous le nom de *República cristiana* (Madrid, 1600, 1604 et 1606), dédié au roi Philippe II. — Un de ses ouvrages est à l'Index : *Horas devotísimas para cualquier cristiano* (Madrid, 1601, 1608 et 1616). — *Jardin de diversas flores del sacerdote cristiano, de su dignidad y de sus obligaciones* (Madrid, 1601).

De los cuatro Novísimos y remate de la vida (Madrid, 1602, 1608 et 1610). — *De creatione mundi, peccato Adami et de adventu Domini tractatus* (Madrid, 1605). — *Mística teología y tratado de Sacramentos, remedio contra el pecado y consuelo del pecador* (Madrid, 1608) : ouvrage pratique, plus ascétique que mystique.

Enfin il revit et édita *Homiliae in Evangelia dominicarum post Pentecostem usque ad Adventum Domini anno 1570 habitae Romae,* de son confrère italien François Panigarola † 1594.

Wadding-Chiappini, *Annales Minorum,* t. 23, p. 235, 435; t. 24, p. 72, 170-171, 281. — Marco da Lisbona, *Croniche degli Ordini istituti dal P. S. Francesco,* t. 3, Naples, 1680, p. 647. — Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa franciscana,* t. 1, Madrid, 1732, p. 415-416. — Wadding-Sbaralea, *Supplementum,* t. 1, p. 291. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova,* t. 1, Madrid, 1783, p. 453-454.

Enciclopedia Universal d'Espasa, t. 40, Madrid, 1919, p. 739. — DTC, t. 11, 1932, col. 1619-1620.

The Franciscan Catholic Conference, t. 8, 1926, p. 291. — *Archivo Ibero Americano,* t. 13, 1920, p. 133-134; t. 14, 1920, p. 380; t. 34, 1931, p. 37; t. 36, 1933, p. 207-208; t. 38, 1935, p. 353-355; nouv. série, t. 8, 1948, p. 480; t. 15, 1955, p. 381; t. 22, 1962, p. 779-780. — *Verdad y Vida,* t. 6, 1948, p. 366; t. 7, 1949, p. 127. — R. Garcia Villoslada, *El tema del « Ubi sunt »,* dans *Miscelánea Comillas,* t. 45, 1966, p. 97-98. — AFH, t. 69, 1976, p. 546; t. 72, 1979, p. 203.

J. M. Moliner, *Historia de la Espiritualidad,* Burgos, 1972, p. 273. — M. Andrés Martín, *Los Recogidos,* Madrid, 1976, p. 62, 71. — DS, t. 4, col. 1173; t. 7, col. 779.

Mariano Agebal Luján.

ORTIZ YÁÑEZ (François), frère mineur, 1497-1547. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. — Francisco Ortiz Yáñez naquit en 1497 à Tolède d'une famille juive. Il étudia à Salamanque et à Alcalá de Henares. En 1517, interrompant ses études, il entra chez les franciscains observants de la province de Castille.

Au cours de son noviciat à Cifuentes, il eut une crise nerveuse et faillit se jeter dans un puits. Il fit profession à La Salceda, puis enseigna la logique dans les couvents de Pastrana (1520) et de La Salceda (1522). Nommé prédicateur de l'Ordre en 1521, il exerça cette fonction de 1523 à 1529. En 1523 il assistait au chapitre général de Burgos, à peine âgé de 26 ans. Il prêcha à Alcalá et à Valladolid, où il fit la connaissance de Francisca Hernández (DS, t. 4, col. 1162) : en vingt jours, assure-t-il, il apprit d'elle plus qu'il n'eût appris en vingt ans à Paris. A partir de 1524 il réside à Tolède (S. Juan de los Reyes) et y assiste au chapitre provincial où le supérieur général Francisco Quiñones condamna les *alumbrados.* En 1525 il sera, pour un temps, incarcéré par son provincial. De 1524 à 1528, il ne rencontra pas Francisca Hernández, mais ils continuaient à s'écrire l'un à l'autre. En 1525 l'empereur Charles-Quint lui proposa l'office de prédicateur impérial; après consultation de Francisca Hernández, il y renonça, alléguant que mieux valait être prédicateur du Christ que prédicateur de l'empereur. En 1528 il se rendit à Valladolid et en 1529 prêcha à Tolède devant l'impératrice. Le 31 mars de la même année Francisca Hernández était emprisonnée.

Le 6 avril 1529, à son couvent de Tolède, Ortiz donna son fameux sermon contre l'Inquisition. En mai il était en prison. Alors commença son procès qui durera jusqu'en 1532; on lui reprochait sa désobéissance, non des erreurs doctrinales. Le 21 avril 1532 il était condamné à deux années d'exil et à cinq ans d'interdiction de prêcher et de confesser. Deux jours plus tard, il faisait sa rétractation et partait pour le couvent de Torrelaguna. Il s'engagea par vœu à n'en plus sortir jusqu'à sa mort, sans prêcher, ni confesser; il vécut dans l'étude, la prière et la pénitence, le cœur joyeux et paisible, conversant, écrivant des livres et des lettres.

Il ne fit aucun usage du pardon que son frère Pedro Ortiz, conseiller de l'empereur, lui obtint de Clément VII (Bref du 31 mai 1532, annulant les censures, le nommant prédicateur apostolique sous la dépendance directe du pape et l'invitant à venir vivre à Rome, pour le sous-

traire à l'Inquisition espagnole). Il refusa également de devenir chapelain de l'Amiral de Castille Fadrique Enríquez † 1538, dans l'un des couvents dont il était le bienfaiteur (Medina del Ríoseco ou Valdescopezo). Le 21 mai 1547, Ortiz n'était plus de ce monde. Le martyrologe franciscain le commémore à la date du 24 mars.

Prédicateur de talent (on le disait le roi des prédicateurs), conseiller royal, Ortiz fut aussi un ascète, homme pieux, zélé, possédant le don des larmes et aimant la solitude. De bon sens et d'un esprit lucide, il était malicieux, loyal, sincère. Cultivé et même savant, il étudia les théologies mystique, scolastique, morale, l'exégèse biblique, l'histoire, le droit canon, la philosophie, la patrologie. La fréquentation de Francisca Hernández l'amena à des imprudences, et à la désobéissance lorsqu'il eut à cesser cette relation. Cette dernière relation, d'amour sublimé, qui prit son ampleur lorsqu'il eût été guéri en 1523 d'une spermatorrhée par le contact de son cordon, lui fit regarder Francisca comme toute bénie, épouse aimée, vraie mère, très sainte, etc. Il admirait sa beauté et sa sainteté; cela frisa l'idôlâtrie. Mais il fut loyal lorsqu'il se sut dupé. En toute cette aventure, Ortiz apparaît quelque peu exalté et naïf. C'est un caractère complexe, mais d'une belle énergie, d'une grande fermeté, même s'il fut très influençable dans ses relations féminines.

2. Écrits. — Sauf ses *Epistolas* et son traité de la prédication, tous les écrits d'Ortiz sont rédigés dans le latin des humanistes et du moyen âge; scrupuleux dans ses citations, sa prose est rigoureuse, sobre et concise. On a dit son style l'un des plus élégants du siècle, ce qui lui a valu d'être inclus dans le catalogue des *Autoridades de la Lengua*; ce renom littéraire nous semble aujourd'hui exagéré. Il a écrit aussi quelques poésies.

Presque tous ses ouvrages datent de la période de Torrelaguna. A sa mort, il laissait dans sa cellule seize volumes manuscrits, et ce n'est pas toute son œuvre; les volumes 10-11 et partie du 9e sont de la prédication.

1) *Epistolas familiares* (Alcalá, 1551, 1552, 1555; Saragosse, 1552, 1592). — De style agréable, un peu rhétorique, avec de belles images mais peu de substance, ces lettres sont un apport réel à la langue castillane. Leurs thèmes les plus fréquents sont la prière, l'humilité, les oraisons jaculatoires. De toutes ses œuvres de reclus, ce sont ces lettres qui reflètent davantage son âme.

2) Le *De ornatu animae* (Alcalá, 1540, 1548 et 1549; Madrid, 1547; Saragosse, 1552), ou *Tratado del adorno del alma*, est divisé en 19 chapitres : l'auteur, de façon ingénieuse, avec une pointe d'illuminisme, y décrit la manière dont l'épouse se pare, l'interprétant ensuite au sens spirituel et mystique. L'ouvrage, guère apprécié par l'Inquisition, est celui qui donna à Ortiz le plus de renom et fut le premier à être édité après sa mort. L'auteur s'inspire du prophète Jérémie (2, 32) et du martyre de sainte Agnès; il parle du Christ, modèle de l'âme, de la Passion et de l'oraison de recueillement. Avec les *Epistolas*, c'est l'exposé qui résume au mieux sa doctrine spirituelle. Les index des sujets traités, des références à l'Écriture, les *erratas*, etc., les résumés des divers chapitres sont du franciscain Martín de Lillo.

3) Les *Homiliae super psalmum* L *sive Quadragesimale* (Alcalá, 1549; Madrid, 1599), parfois aussi intitulées *Expositio super psalmum* L *per totam quaresimam*, sont l'œuvre la plus louée. Les sermons sont un modèle de l'art oratoire classique; au nombre de 56 en 482 folios, ils représentent une partie du 10e volume manuscrit. L'auteur y commente les versets du psaume, pour le temps qui s'étend entre la quinquagésime et le mardi de la Pentecôte; ils sont plus longs que les sermons parlés; l'interprétation y est morale et allégorique, parfois avec exagération; la rédaction est en latin, avec des passages en langue vulgaire. Adressés aux fidèles, ils traitent de sujets spirituels, poussent à la communion fréquente, parlent des fraudes, de la confession (homélies 25-35), de la mariologie. C'est peut-être l'œuvre de l'auteur la moins inspirée et d'un moindre intérêt.

4) *Opuscula varia spiritualia* (Saragosse, 1552) : une partie est constituée par diverses *Epistolas*; on y trouve aussi le *Soliloquium inter animam et Deum* (Alcalá, 1548 et 1551; Tolède, 1550 et 1553; Saragosse, 1552), publié dans les éditions de Tolède avec la *Via spiritus abreviada* d'Andrés Ortega et de Juan de Borja. — Autre opuscule, publié séparément, l'*Expositio in orationem Dominicam a Sancto Francisco notis illustratam* (Alcalá, 1551; Saragosse, 1552), connue aussi sous le titre *Paternoster decorado*. — Troisième opuscule publié à part, l'*Oratio latina pro Congregatione capitulari* (Saragosse, 1552) apparaît parfois sous son *incipit* : « *Videte, vigilate, orate* »; l'auteur la donna à l'occasion du chapitre provincial de Tolède, à San Juan de los Reyes en 1524. — On connaît les titres d'autres opuscules : *Documento para cuando suena el reloj*, *Devoto Memento para Misas*, *Manera de cómo debemos dar gracias después de la Comunión*, *Versos en los cuales se contienen muchas misericordias que Dios hizo al hombre*, *Questiones ad moniales*, *Vida de Cristo*, *Consejos para la perfección*, *Oraciones a unas imágenes de un libro*.

5) C'est à Torrelaguna qu'il rédigea son *Commentarium super Exodum*, comprenant 33 chapitres et dédié à son frère Pedro. — 6) Le *Tratado de predicación* ou *Carta a los predicadores* ou encore *Avisos para predicadores* (souvent publié avec le *Modus concionandi* de Diego de Estella † 1578) fait de son auteur un des théoriciens de la prédication au 16e siècle.

7) On lui attribue, mais sans certitude, l'ouvrage dédié à l'archevêque de Séville, Diego de Deza † 1523, *Información de la vida cristiana*; si l'ouvrage est d'Ortiz, ce serait une œuvre précoce. — 8) Ortiz collabora à un travail de son frère Pedro, ami d'Ignace de Loyola avec qui il fit les exercices spirituels en 1538, lorsqu'il était ambassadeur de Charles Quint à Rome. Ce travail de Pedro, dédié à Francisco et corrigé en Espagne par les deux frères est connu sous le nom d'*Avisos* ou *Anotaciones sobre los Ejercicios* (éd. C. M. Abad, dans *Miscelánea Comillas*, t. 25, 1956, p. 25-114; cf. H. Bernard-Maître, *Les « Annotations » des deux frères Ortiz...*, RAM, t. 34, 1958, p. 393-434).

3. Doctrine spirituelle. — Si Böhmer a vu dans Ortiz et Francisca Hernández des précurseurs du Protestantisme en Espagne, A. Selke a fort bien montré qu'Ortiz ne fut ni luthérien, ni érasmien, ni un illuminé. S'il critiqua l'Église, les ordres religieux, désobéit et incita à désobéir au nom de sa conscience (qui avait ses limites, mais aussi ses exigences), il reconnut son erreur. Il ne fit pas partie des mouvements réformistes condamnés, mais du mouvement spirituel réformiste des *Recogidos*. Si on veut voir en lui un *alumbrado*, il faut remarquer qu'il l'aurait été avant que le mouvement eût dévié.

Les *alumbrados* (DES, t. 1, 1975, p. 69-73) avaient des points communs avec l'occamisme; ils arrivaient à des conclusions qui sonnent protestant ou érasmien; ils revendiquaient la liberté

morale et spirituelle, exagéraient l'abandon en Dieu et l'illumination de l'Esprit; ils n'excluaient pas le pouvoir et l'usage de la liberté humaine, mais l' « abandonnaient » en Dieu.

Ortiz ne dépend pas davantage des protestants ou des érasmiens, encore qu'il ait eu avec eux des contacts. Sur les 73 propositions relevées au procès, 39 seulement ont un certain relent hérétique (illuminisme), deux sont *alumbradas* (n. 23 et 62), 17 sont injurieuses pour l'inquisition, 13 scandaleuses. Toutes sont empreintes de savonarolisme, dont Ortiz se fait l'écho quant aux injustices sociales et politiques. Ce qui rapprocherait Ortiz des *alumbrados*, ce seraient son esprit antithéologique, anti-intellectuel (prévalence de l'amour), le peu de place qu'occupe le Christ, son féminisme, une certaine exaltation mysticisante; mais sa visée, de trouver une voie courte et sûre pour atteindre à la perfection, n'est pas mauvaise. Il faut inscrire Ortiz au nombre des *recogidos*, aux côtés de Francisco de Osuna (cf. *infra*, col. 1037-1051) dont il fut condisciple; même si sur certains points il diffère de ce dernier (il enseigna que l'amour de Dieu dans les hommes est Dieu, ce qui est une hérésie pour Osuna), il prêche un recueillement prédisposant à l'union, une ignorance extatique.

Ortiz fut accusé d'erreurs au sujet de la confession sacramentelle, soutenant qu'elle est nécessaire de droit divin, mais qu'en ce qui concerne le temps et la fréquence de sa pratique, elle est de droit ecclésiastique; il fut aussi sévère à propos de l'examen de conscience. Il est plus important de situer notre franciscain dans le courant du socratisme ibérique et dans celui, néoplatonicien, vivant chez les frères mineurs depuis Adam de Marsh † 1258. Sa doctrine, orthodoxe dans son ensemble, se présente souvent dans des allégories. Il défend la Tradition; sa mariologie est solide et nette; il soutient l'Immaculée Conception (homélie 40).

L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 15, p. 505. — Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 490. — Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 414-415. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 453. — J. Brunet, *Manuel du libraire*, t. 4, Paris, 1863, col. 243. — *Revista de Archivos, Museos y Bibliotecas*, 1901, t. 1, p. 2-5; t. 2, p. 902-903; t. 5, p. 125-139; 1913, t. 28, p. 201-226; t. 29, p. 157-216. — J. M. Sánchez, *Bibliografía aragonesa del siglo 16*, Madrid, 1914, p. 22-24. — M. de Castro, *Los manuscritos franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Valence, 1973, p. 206.

F. Gonzaga, *De origine seraphicae religionis*, t. 3, Venise, 1603, p. 726. — F. Harold, *Epitome Annalium O.F.M.*, t. 2, Rome, 1662, col. 864. — F. Hüber, *Menologium*, Munich, 1688, col. 757. — *Martyrologium Franciscanum*, éd. Vicence, 1939, p. 109 (24 mars).

E. Böhmer, *Fr. Hernández und Fr. Francisco Ortiz*, Leipzig, 1865. — B. Llorca, *Sobre el espíritu de los alumbrados. Fr. Hernández y Fr. O.*, dans *Estudios Eclesiásticos*, t. 12, 1933, p. 383-404. — J. Meseguer, *Fr. Fr. de Ortiz en Torrelaguna*, dans *Archivo Ibero Americano* (= AIA), t. 8, 1948, p. 479-529.

H. Santiago Otero, *En torno a los alumbrados del Reino de Toledo*, dans *Salmanticensis*, t. 2, 1955, p. 614-654. — A. Kestens, *Spiritual Guidance*, t. 1, New Jersey, 1962, p. 25. — A. Selke, *El S. Oficio de la Inquisición. Proceso a fr. Fr. O. (1529-1532)*, Madrid, 1968. — A. Márquez, *Consciencia personal o consciencia social? Un franciscano frente al S. Oficio*, dans *Hispania Sacra*, t. 22, 1969, p. 447-458; *Origen y naturaleza del Iluminismo en Castilla*, dans *Salmanticensis*, t. 17, 1970, p. 339-362.

J. M. Moliner, *Historia de la espiritualidad*, Burgos, 1972, p. 306; *Espiritualidad medieval. Los Mendicantes*, 1974, p. 226. — M. Andrés Martín, *Nueva visión de los alumbrados de 1525*, Madrid, 1973; *Los Recogidos, nueva visión de la mística española*, 1976, p. 168-175 et table; *Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia*, dans *Salmanticensis*, t. 24, 1977, p. 307-334. — L. Iriarte, *Historia franciscana*, Valence, 1979, p. 312.

La Ciencia tomista, t. 12, 1915, p. 5-21; t. 63, 1942, p. 294-311. — AIA, t. 3, 1915, p. 138-139; t. 20, 1923, p. 278; t. 37, 1934, p. 306; nouv. série, t. 2, 1942, p. 300; t. 10, 1950, p. 492; t. 15, 1955, p. 106. — *Études franciscaines*, t. 36, 1924, p. 70; t. 46, 1934, p. 84-85; t. 49, 1937, p. 497; t. 13, 1962, p. 20, 26-28.

The Franciscan Catholic Conference, t. 8, 1926, p. 291; t. 9, 1927, p. 436. — AFH, t. 44, 1951, p. 490; t. 53, 1960, p. 347; t. 65, 1972, p. 344-345; t. 71, 1978, p. 528. — AHSI, t. 23, 1954, p. 360-361. — *Studium*, t. 10, 1970, p. 160-161. — *Revista Española de Derecho Canónico*, t. 16, 1970, p. 173-174.

Stromata, t. 33, 1977, p. 361-365. — *Antonianum*, t. 53, 1978, p. 374. — *Collectanea Franciscana*, t. 48, 1978, p. 321; *Bibliographia*, t. 12, *1958-1963*, p. 521.

DS, t. 3, col. 390; t. 4, col. 1161-1162, 1173; t. 5, col. 1359, 1362; t. 9, col. 280.

Mariano Acebal Luján.

OSANNA ANDREASI DE MANTOUE (bienheureuse), tertiaire dominicaine, 1449-1505. — Née à Mantoue le 17 janvier 1449, fille de Nicola Andreasi et d'Agnese Gonzagua, qui appartenaient à la classe influente de la ville et du duché de Mantoue, Osanna entra à l'âge de quinze ans dans l'Ordre de la pénitence de Saint-Dominique, ce qui ne l'empêcha pas de demeurer en relations constantes avec la cour ducale des Gonzague et d'exercer à plusieurs reprises des responsabilités publiques. Cette position lui permit de déployer son activité charitable en faveur des pauvres, tout en se signalant par sa vie de prière et de mortification, et aussi par ses miracles. Elle mourut à Mantoue le 18 juin 1505.

L'année même de sa mort, l'un de ses derniers confesseurs, le dominicain Francesco Silvestri (Silvestre de Ferrare, futur maître général de l'Ordre, † 1528), rédigea et publia sa biographie; deux ans plus tard, Jérôme de Mantoue † 1515, moine olivétain, « fils spirituel » d'Osanna, publia à son tour une vie d'Osanna, avec une série de *colloquia spiritualia* qu'il eut avec sa mère spirituelle et 43 de ses lettres.

La vie rédigée par Silvestri, divisée en six livres, donne une large place aux aspects merveilleux de l'existence d'Osanna : ses rapts, visions, stigmates (livres 2-3), ses intercessions et leurs effets bienfaisants (livre 4), son don de clairvoyance (livre 5) et ses miracles (livre 6). Une telle abondance de faits extraordinaires appelle une étude critique. Quant aux entretiens d'Osanna avec Jérôme et aux lettres, on y perçoit mieux la vie spirituelle de la bienheureuse.

Son expérience est marquée par la mystique eucharistique (AS, p. 737f) et surtout celle de la Passion (p. 738b, 739c, 740a, 745f, 749f, 759f, 777e-778); elle est lavée par le Sang du Christ (lettre 36, p. 796); elle est attirée par le côté ouvert du Christ (p. 763c; lettres 2 et 41, p. 782 et 797). Par Jésus, elle entre dans l'union au Père (p. 742, 748d, 775c; lettre 14, p. 787), qui se l'unit à lui comme épouse (lettre 6, p. 784). La vision intellectuelle qu'elle reçoit de l'essence divine est perçue dans le Verbe (p. 759cf). Osanna donne aussi un enseignement, en somme classique, sur la différence entre prière imaginative et prière « abstraite » (p. 760f), sur l'importance de la ferveur du désir pour obtenir le goût spirituel (lettres 9 et 15-16, p. 785 et 788), sur la prière du cœur pur qui introduit à l'amour

unitif et transformant (lettre 32, p. 795a) et sur le véritable amour (lettres 33-34, p. 795). La spiritualité d'Osanna a fait l'objet d'une brève étude de M. Petrocchi (*L'estasi nelle mistiche italiane della Riforma cattolica*, Naples, 1958, p. 45-51).

Les *Acta Sanctorum* (AS) de juin (t. 3, Anvers, 1701) donnent la vie par Silvestre de Ferrare (p. 673-724) et la traduction latine de celle écrite par Jérôme de Mantoue (p. 724-800); nous avons utilisé cette édition.

Fr. Silvestri, *B. Osannae Mantuanae... Vita*, Milan, 1505, 1557 (trad. ital., Vicence, 1577; Mantoue, 1590; Casale, 1597). — Jérôme de Mantoue, *La Vita seu transito della B. O...*, Mantoue, 1507; Bologne, 1524. — R. Badii, *Ristretto della mirabil vita e morte della B. O.*, Florence, 1695. — S. T. Miguel, *Vida admirable de S. Ozanna*, Valence, 1696. — *Vita della B. O.*, « traduite de l'espagnol » par G. Bonelli, Rome, 1728.

C. Cavriani, *Compendio delle sante geste della B. O.*, Mantoue, 1857. — *Vita della B. O.* (avec quelques écrits), Monza, 1888. — *Année dominicaine*, t. 6, 1893, p. 380-390. — G. Bagolini et L. Ferrotti, *La B. O. Andreasi* (avec éd. des lettres), Florence, 1905. — M.-C. de Ganay, *Les bienheureuses dominicaines*, Paris, 1924, p. 369-412. — A. Magnaguti, *La B. O. degli Andreasi*, Padoue, 1949.

Quétif-Échard, t. 2, p. 59 et 840. — Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 3440. — *Monumenta Ord. Fr. Praedicatorum historica*, Rome, t. 13, 1904, p. 117 et 335; t. 14, 1904, p. 44. — *Memorie domenicane*, t. 60, 1943, p. 43-45. — BS, t. 1, 1961, col. 1170-1174.

DS, t. 1, col. 1148, 1675, 1706; — t. 2, col. 758, 1047, 1049-50, 1268; — t. 4, col. 662; — t. 5, col. 1446.

André Duval.

1. **OSBERN DE BOKENHAM,** moine augustin, † vers 1447. — Né en 1393 à Bokenham (Old Buckenham, Norfolk), Osbern visita Rome plusieurs fois et passa cinq années à Venise, avant d'entrer au monastère augustinien de Stoke Clare (Suffolk). Lié d'amitié avec de pieuses femmes de la haute noblesse, peut-être sous leur influence, et encouragé par Thomas Burgh, un ami de Cambridge, il composa dans le dialecte du Suffolk un recueil versifié de *Legendys of hooly Wummen*.

En treize chapitres et plus de dix mille vers, il expose la vie des saintes Marguerite, Anne, Christine, des Onze mille vierges de Cologne, des saintes Foi, Agnès, Dorothée, Marie-Madeleine, Catherine, Cécile, Agathe, Lucie et Élisabeth de Hongrie. Pour sainte Anne, il se sert des évangiles apocryphes, pour les autres il utilise Jacques de Voragine (DS, t. 8, col. 62-64), mais sait s'en démarquer; pour Agnès, il invoque aussi saint Ambroise.

Osbern admire et s'efforce d'imiter Chaucer. Encouragé peut-être par ses amies (à qui il dédie parfois nommément un chapitre), il parle de lui-même. Il connaît certains classiques : Horace, Ovide, Cicéron, et les écrits de John Gower et de John Lydgate (DS, t. 8, col. 620-621). Même si ce recueil contient des éléments respectables, le cadre et le genre sont ceux de la légende.

Un seul ms est conservé : Arundel 327, au British Museum. — *The Lyvys of Seyntys*, coll. Roxburghe Club, Londres, 1835. — Autre éd. par C. Horstmann, coll. Altenglische Bibliothek, Heilbronn, 1883. — *Legendys of hooly Wummen by Osbern of Bokenham*, introd. et éd. par Mary Serjeantson, coll. Early English Text Society 206, Londres, 1938.

Horstmann a démontré que la traduction de la *Mappula Mundi* qui se trouve dans le *Polychronicon* de Ranulf Higden est l'œuvre d'Osbern. Celui-ci serait aussi l'auteur d'un dialogue entre un laïc et un frère reproduit dans le *Monasticon Anglicanum* de W. Dugdale (nouv. éd., t. 6/3, Londres, 1846, p. 1600-1602).

Outre l'éd. critique de M. Serjeantson : G. Willenberg, *Die Quellen von Osbern... Legenden*, Heilbronn, 1888. — DNB, t. 2, p. 776-777 (art. Bokenham).

Michael O'Carroll.

2. **OSBERN DE CANTORBÉRY,** bénédictin, 11e siècle. — Hagiographe de l'époque de la conquête normande, Osbern étudia à Christchurch (Cantorbéry), où il fut formé par le doyen Godric. Il devint sous-prieur et préchantre. Il prit part au renouveau inauguré par Lanfranc (DS, t. 9, col. 197-201), dont il semble avoir soutenu les initiatives. L'archevêque l'encouragea à écrire la vie de ses prédécesseurs.

La date de la mort d'Osbern est incertaine; il était en vie lors de l'élection d'Urbain II en 1088, car il parle du cardinal Albert nommé par ce pape, mais il semble être mort avant l'arrivée de saint Anselme à Cantorbéry comme archevêque (1093). Eadmer (DS, t. 4, col. 1-5), dans sa vie d'Anselme, parle d' « Osbernus jocundae memoriae ». Guillaume de Malmesbury (DS, t. 6, col. 1219-1221) critique son œuvre historique, mais loue son style et le juge le premier musicien de son temps.

F. J. Fetis (*Biographie universelle des musiciens*, t. 6, Paris, 1863, p. 383) attribue à Osbern deux traités de musique, *De re musica* et *De vocum consonantiis*; le manuscrit est conservé (Christ's College, Cambridge).

Osbern nous intéresse surtout par ses vies des archevêques de Cantorbéry : 1) *Vita sancti Dunstani*, avec son *Liber miraculorum* (éd. AS *Mai*, t. 4, Anvers, 1685, p. 359-384; PL 137, 413-474; H. Wharton, *Anglia Sacra*, t. 2, Londres, 1691, p. 88-121 : la vie seulement; W. Stubbs, *Memorials of St. Dunstan*, cité *infra*, p. 69-161). Osbern s'est servi d'une vie écrite par un prêtre connu par sa seule initiale (B) et d'une autre rédigée par Adélard de Gand. Son œuvre a été critiquée par Eadmer et Guillaume de Malmesbury qui se sont efforcés de la corriger.

2) *Vita sancti Alphegi* (Aelfleah) et *De translatione* du saint (éd. AS *Avril*, t. 2, Anvers, 1675, p. 631-642; PL 149, 375-394; *Anglia Sacra*, t. 2, p. 122-147). Cette vie est citée par Eadmer et Guillaume. Osbern a eu du doyen Godric, disciple d'Aelfleah, des renseignements directs sur la translation du corps.

3) Une vie d'Odon de Cantorbéry (DS, t. 11, col. 616-618) est citée par Guillaume de Malmesbury; le manuscrit a disparu dans l'incendie de la bibliothèque Cottonienne de 1731. La *Vita* d'Odon éditée par l'*Anglia Sacra* (t. 2, p. 78-87) et Mabillon (PL 133, 931-944) n'est pas d'Osbern, mais vraisemblablement d'Eadmer.

Ne sont pas davantage d'Osbern la vie de saint Bregwin (*Anglia Sacra*, t. 2, p. 75-77) et celle d'Édouard le Confesseur avec des lettres qui sont d'Osbert de Clare (cf. *infra*).

T. D. Hardy, *Descriptive Catalogue of Materials relating to the History of Great Britain and Ireland*, Rolls Series, Londres, 1862, t. 1/2, p. 597-601, 603-604, 609, 619-622, 855-856; t. 2, p. 95. — W. Stubbs, *Memorials of St. Dunstan*, Rolls Series, Londres, 1874. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 3440. — DNB, t. 14, p. 1171-1172. — D. Knowles, *The Monastic Order in England*, Londres, 1949, p. 498.

DS, t. 1, col. 1652; t. 3, col. 1820.

Michael O'Carroll.

OSBERT DE CLARE, bénédictin, 12e siècle. — Osbert naquit dans le village de Clare (comté de Suffolk, Angleterre). Il fut moine dans l'abbaye bénédictine de Westminster et en fut prieur pendant un certain temps, mais il dut la quitter après la nomination d'Herbert comme abbé en 1121 à la suite de différends restés obscurs; peut-être à propos de la fête de la Vierge Marie Immaculée qu'Osbert défendait, au contraire des Normands. Osbert travailla aussi à la canonisation d'Édouard le Confesseur, notamment au cours d'un voyage à Rome; le roi fut canonisé quelques années plus tard, le 7 janvier 1161. On relève encore qu'Osbert soutint la fondation d'un couvent de chanoinesses à Kilburn en 1139. On ignore la date de sa mort.

Sans être un grand écrivain, Osbert a laissé une œuvre variée d'hagiographe, de poète, d'épistolier et de théologien. On lui doit des biographies de saints qui tous appartiennent aux maisons royales anglo-saxonnes : saint Edmond (BHL 2397), sainte Edburge (BHL 2385), saint Éthelbert (BHL 2627; cf. M. R. James, *Two Lives of St. Ethelbert, King and Martyr*, dans *English Historical Review*, 1917, p. 214-255), saint Édouard le Confesseur (BHL 2422).

Cette dernière biographie a été éditée par Marc Bloch (AB, t. 41, 1923, p. 5-63 : introd.; p. 64-131 : texte) d'après un ms du British Museum découvert en 1902. Osbert s'est servi d'une *Vita* anonyme; son texte nous renseigne davantage sur lui-même que sur son sujet : il a son style, il aime les réminiscences classiques et bibliques. Son travail a vite été éclipsé par la biographie rédigée par Aelred de Riévaulx (BHL 2423) et tomba dans l'oubli. Aelred raconte une guérison miraculeuse qu'Osbert obtint d'Édouard.

Encouragé par l'évêque de Worcester et surtout par le doyen Warin, Osbert a composé des hymnes, une homélie et deux prières en l'honneur de sainte Anne. Dans les prières, qui s'adressent aussi à saint Joachim, il imite saint Anselme; il applique à Anne des titres donnés couramment à la Vierge Marie (*sedula mediatrix, propicia interventrix*).

Éd. critique par A. Wilmart : *Les compositions de Osbert ... en l'honneur de sainte Anne*, dans *Annales de Bretagne*, t. 37, 1926, p. 1-33; repris dans ses *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 261-286; — pour les hymnes, qui ne sont pas liturgiques, voir aussi les *Analecta Hymnica medii aevi* de G. M. Dreves et Cl. Blume, t. 15, Leipzig, 1893, p. 186; t. 33, 1899, p. 36.

Les lettres ont été éditées par E. E. Williamson (*The Letters of O. of C.*, Londres, 1929, avec une notice biographique par J. Armitage Robinson). Les destinataires sont généralement des abbés, des ecclésiastiques ou des religieuses. Osbert se plaint de son « exil » loin du monastère; il se défend et explique sa conduite. Une longue lettre à une religieuse constitue un petit traité de la chasteté : *de armatura castitatis* (p. 153-179). La 7e lettre, adressée à Anselme de Bury, neveu de saint Anselme, se situe dans le mouvement favorable à la doctrine de l'Immaculée Conception : elle est à comparer avec le sermon d'Osbert sur le même sujet (éd. par H. Thurston et T. Slater, *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de conceptione Sanctae Mariae*, Fribourg/Brisgau, 1904, p. 65-83). Le sermon veut défendre la fête liturgique, mais les arguments utilisés touchent à la doctrine : la conception de Marie marque le début de la rédemption et donc le relèvement de la nature déchue; l'incarnation est la raison ultime de la conception immaculée. Comme plus tard Newman, Osbert a recours au parallèle entre Ève et Marie et en tire argument en faveur du privilège marial.

U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 3441. — J. Armitage Robinson, *Westminster in the twelfth Century*, dans *Church Quarterly Review*, Londres, juillet 1909. — DNB, t. 4, p. 386-388. — A. W. Burridge, *L'Immaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre médiévale*, RHE, t. 32, 1936, p. 572-579. — D. Knowles, *The Monastic Order in England*, Cambridge, 1949, p. 511-513. — F. J. E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry... to the Close of the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1953, p. 6, 344; *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1957, p. 139-140. — J. A. de Aldama, *La fiesta de la Concepción de Marta*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 36, 1961, p. 430. — NCE, t. 10, 1967, p. 804. — DS, t. 1, col. 632, 1421; t. 4, col. 4, 1490.

Michael O'Carroll.

OSCULUM — « *Osculetur me osculo oris sui* » : ce premier verset du Cantique des Cantiques, lieu privilégié de la littérature spirituelle (cf. DS, t. 1, 86-109), a retenu l'attention de nombreux auteurs, et le mot *osculum* est devenu ainsi un terme technique du vocabulaire mystique. — 1. *Période patristique.* — 2. *Moyen âge.* — 3. *Temps modernes.*

Bien qu'ils ne traitent pas directement de l'*osculum*, nous prendrons pour guide de cette enquête les ouvrages fondamentaux de H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren...* (coll. BGPTMA 38/3, Münster, 1958, qui donne, p. XV-XIX, une liste pratiquement exhaustive des commentaires médiévaux) et F. Ohly, *Hohelied Studien... des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, 1958.

Une remarque préliminaire s'impose : tous les auteurs, ou presque, ont mis en garde contre une interprétation *charnelle* de ce baiser. Citons seulement quelques textes des premiers écrits. Origène, dans l'admirable prologue de son *Commentaire*, souligne que ce livre, même chez les juifs, n'était pas communiqué à tous; il convient seulement à ceux qui sont passés de l'homme extérieur à l'homme intérieur, car il parle du véritable *amour*, celui que l'Écriture appelle habituellement charité : « Et parce que Dieu est amour (1 *Jean* 4, 8), et que le Fils qui vient de lui est aussi amour, il exige en nous quelque chose qui lui ressemble, en sorte que, par cette charité qui est dans le Christ Jésus, nous soyons unis à Dieu qui est charité, comme par une affinité de parenté » (éd. citée *infra*, p. 70). Selon Grégoire de Nysse, pour comprendre et pour dire ce premier verset, il faut avoir une vie purifiée, être devenu « égal aux anges » (*isaggelos*) par l'*apatheia* (éd. Langerbeck, p. 32). Philon de Carpasia note que « le baiser spirituel est d'une excellence incomparable par rapport au baiser charnel, tout comme le jour par rapport à la nuit » (PG 40, 35ac; Philon admet clairement la « bonté » du baiser charnel dans les noces légitimes, fait assez rare à l'époque pour qu'il mérite d'être noté). D'après Ambroise, le verset est dit par Rebecca, qui représente l'Église « enrichie des saints mystères ou l'âme purifiée » (*De Isaac* 3, 7).

1. **Période patristique.** — 1° Chez les auteurs grecs, le premier commentaire connu est celui d'Hippolyte. *Cant.* 1, 1 est interprété déjà dans un sens spirituel : il est prononcé par « le type de ce peuple (la *Synagogue*, précise la paraphrase grecque) qui prie le Verbe céleste de le baiser, car il veut joindre sa bouche à la sienne et s'appliquer la puissance de l'Esprit »; en effet, « de

cette bouche sort la charité » (*In Cant.* II, 1, d'après la trad. latine de la version géorgienne faite par G. Garitte, CSCO 264, 1965, p. 26; cf. *Une paraphrase grecque...*, éd. M. Richard, dans *Le Muséon*, t. 77, 1964, p. 144).

Nous laissons ouverte la question de l'identité d'Hippolyte (cf. DS, art. *Naissance divine*, *supra*, col. 25). L'*In Cant.* n'est pas mentionné sur le socle de la statue du Campo Verano.

Le vrai chef de file de la tradition est cependant Origène, et son influence sera grande plus encore en Occident qu'en Orient, grâce à la traduction du *Commentaire du Cantique* par Rufin vers 410, et à celle des deux *Homélies sur le Cantique* par Jérôme vers 383. Du *Commentaire*, qui comportait dix livres, Rufin n'a traduit que les trois premiers (*Cant.* 1, 1 à 2, 15); du texte grec, victime sans doute des querelles origénistes, il ne reste que quelques fragments transmis dans la chaîne de Procope de Gaza (rassemblés en PG 17, 253-288 et repris en bas de page dans l'éd. Baehrens).

Le *Commentaire* interprète d'abord le v. 1 comme le désir de l'épouse de n'être plus enseignée par Moïse ou les prophètes, mais par Dieu lui-même (éd. W. A. Baehrens, GCS, *Origenes* 8, Berlin, 1925, p. 90); « baiser » signifie donc ici « enseignement », et c'est à ce sens large que s'arrête la 1re homélie (1, 2; éd. O. Rousseau, SC 37 bis, 1966, p. 72-73). Mais Origène ajoute un sens plus élevé, celui d'un enseignement *intérieur* par le Verbe lui-même, dévoilant les « mystères », sens appelé par un rapprochement avec *Ps.* 118, 131 (*os meum aperui et attraxi spiritum*) :

« Interprétons la bouche de l'époux comme la puissance (*virtutem*) qui illumine l'esprit à la manière d'un discours d'amour adressé à l'épouse — si toutefois celle-ci mérite la présence d'une si grande puissance —, et lui manifeste les choses inconnues et obscures. Tel est le baiser en un sens plus vrai, plus spécifique et plus saint, donné par l'époux Dieu le Verbe à son épouse, c'est-à-dire à l'âme pure et parfaite. De ce baiser est l'image celui que nous échangeons mutuellement dans les mystères (la célébration eucharistique). Toutes les fois que nous trouvons en notre cœur, et sans l'aide d'enseignants, ce que l'on cherche dans les dogmes divins et les sens (de l'Écriture), croyons que ce sont des baisers donnés par l'époux, Dieu le Verbe » (p. 91-92; voir la trad. angl. de R. P. Lawson, coll. Ancient Christian Writers 26, Westminster, Maryland, et Londres, 1957, p. 61-62).

Le commentaire de ce premier verset doit d'ailleurs être éclairé par l'ensemble du texte, où Origène interprète le *Cantique* dans le sens d'une *Logosmystik*, c'est-à-dire d'une intime union entre le Verbe et son épouse, qui est à la fois l'âme sainte et l'Église (cf. DS, t. 1, col. 95; t. 8, col. 958-959; t. 11, col. 25-26).

Grégoire de Nysse, dans ses *Homélies sur le Cantique* (prêchées vers 390 durant un carême, mais revues ensuite), emploie de façon plus nette le vocabulaire mystique (cf. art. *Mystère...*, DS, t. 10, col. 1870). Il s'agit ici encore d'un *enseignement* par les paroles du Seigneur, mais celles-ci opèrent une transformation profonde dans l'âme qui les écoute :

« Les paroles de l'époux sont esprit et vie (*Jean* 6, 63); quiconque adhère étroitement à l'Esprit devient esprit (1 *Cor.* 6, 17), et celui qui adhère à la vie passe de la mort à la vie éternelle (*Jean* 5, 24), selon la voix de l'époux : aussi l'âme vierge désire-t-elle s'approcher de la source de la vie spirituelle. Et cette source, c'est la bouche de l'époux, d'où jaillissent les paroles de la vie éternelle et qui remplit la bouche de celui qui les attire, comme fait le prophète qui attire l'esprit par sa bouche (cf. *Ps.* 118, 131)... L'âme assoiffée veut donc approcher sa propre bouche de la bouche dont jaillit la vie, en disant : qu'il me baise des baisers de sa bouche. Et celui qui fait jaillir la vie et veut sauver tous les hommes veut aussi que nul... ne soit à l'écart de ce baiser, car il purifie de toute souillure » (PG 44, 777d; éd. H. Langerbeck, *Opera*, t. 6, Leyde, 1960, p. 32-33).

Voir aussi le passage qui suit sur les « sens spirituels » (780cd; p. 34-36 Langerbeck), traduit par M. Canévet (*La Colombe et la Ténèbre*, Paris, 1967, p. 24-25; extraits choisis par J. Daniélou).

Nil d'Ancyre interprète également les mots de l'épouse comme l'expression d'un ardent désir des enseignements du Verbe; voir l'éd. de son *Commentaire*, à paraître dans SC (cf. DS, *supra*, col. 349-350).

Très proche de celui d'Origène, le *Commentaire* de Philon de Carpasia (vers 400) applique d'emblée le premier verset à l'Église. L'interprétation passe du plan sotériologie à celui de l'illumination intérieure :

« Grande en effet, dit l'Église, était autrefois ma maladie. Je ne serai plus guérie par de petits remèdes, je cherche le grand et parfait médecin... La loi et les prophètes n'ont pu m'illuminer, jusqu'à ce que vienne la lumière parfaite. Celle-ci par sa surabondance chassera la surabondance des ténèbres, et je verrai le chemin qui me conduira de nouveau au paradis... C'est pour être baisée de cette lumière que l'Église prie le Monogène. Car le Fils est la bouche de Dieu; c'est pourquoi, étant aussi Dieu, il s'appelle le Verbe, car tout ce que veut le Père, c'est par le Fils qu'il le dit » (1, PG 40, 35ac).

Le Commentaire de Philon a été très lu chez les grecs (cf. W. Riedel, *Die Auslegung des Hoheliedes in der judischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898, p. 79). Traduit, ou plutôt adapté, par le moine Épiphane sous l'impulsion de Cassiodore (qui l'attribue à Épiphane de Salamine), il marquera aussi la tradition latine; cf. Ohly, p. 53. A. Ceresa-Gastaldo, a publié l'édition critique de cette traduction : Filone di Carpasia, *Commento al Cantico dei Cantici...*, Turin, 1979.

Théodoret, dans la préface de son *Explanatio in Cant. Cant.*, s'oppose d'abord à une exégèse purement littérale qui semble être celle de Théodore de Mopsueste; il reprend ensuite l'interprétation spirituelle issue d'Origène et de Grégoire. Pour prévenir les répugnances de qui serait choqué par le mot *baiser*, il évoque d'abord le rite oriental de la réception de l'eucharistie :

« Qu'il considère comment aussi, dans le *temps mystique*, après avoir reçu les membres de l'époux, nous le baisons et l'embrassons, et l'élevons jusqu'aux yeux de notre cœur; nous représentons ainsi l'étreinte nuptiale, et nous croyons lui être unis, l'embrasser et le baiser, l'amour venant chasser la crainte, selon la divine Écriture » (cf. 1 *Jean* 4, 18; PG 81, 53c). La suite du texte évoque l'attente du Fils dans l'ancien Testament jusqu'à Siméon. Puis Théodoret conclut : « Nous comprenons le baiser non comme un contact des lèvres, mais comme la communion de l'âme fervente au Verbe divin. Et l'épouse semble dire alors : J'ai entendu tes paroles par les Écritures, mais je désire aussi écouter ta voix; je veux sans intermédiaire (*amésôs*) recevoir de ta bouche la sainte doctrine, et la baiser des lèvres de mon esprit » (57a).

L'empereur byzantin Matthieu Cantacuzène (fin 14e s.; DS, t. 10, 802-804) applique le symbole du baiser, « puissance et énergie des lèvres », à l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine pour nous faire trouver « la puissance et l'énergie de la Sagesse » (*In Cant.* 1, PG 152, 997). Nous n'avons par ailleurs, dans le monde gréco-byzantin, d'autres commentaires

que ceux dont les fragments ont été publiés dans les chaînes (cf. R. Devreesse, DBS, t. 1, 1928, col. 253; voir cependant l'art. *Néophyte le reclus*, *supra*, col. 103-104). On n'y trouve rien d'original sur *Cant.* 1, 1. Ce verset ne figure pas dans la table biblique de la *Philocalie* de Macaire et Nicodème, pas davantage les mots *philêma* ou *aspasmos*. C'est signe que la mystique gréco-byzantine s'est orientée vers d'autres voies que la mystique occidentale.

2° Chez les latins, Ambroise de Milan inaugure la tradition; il dépend beaucoup d'Origène (*In Ps. 118*, 1, 3, par exemple, résume la finale du prologue origénien). Il n'a pas de commentaire sur le Cantique, mais il y revient si fréquemment dans ses œuvres qu'un long florilège de textes, verset par verset, a pu être établi par Guillaume de Saint-Thierry (PL 15, 1851-1962; cf. *infra*). Le premier verset a surtout retenu son attention (*De virginibus* II, 6, 42; *In Ps.* 118, 1, 3-5; *De Sacramentis* V, 2, 6-7, avec application à l'eucharistie). Ambroise voit en général dans le baiser un « pietatis et caritatis pignus » (*Hexaemeron* VI, 9, 68, avec allusion au baiser de Judas qui en est la contrefaçon; *Expositio in Lucam* VI, 20, sur la pécheresse de *Luc* 7, 45; VII, 22, baiser du père du prodigue; de même *Epist.* 41, 14-18, où il est aussi fait allusion à l'*osculatio pedum Christi*, et à l'Église qui seule reçoit le baiser comme épouse).

Mais dans le *De Isaac et anima*, où la Genèse est commentée par le Cantique, s'annonce déjà l'union mystique. Ambroise prend à la lettre le « baiser de la bouche » et, jouant sur les divers sens du mot *spiritus* (souffle, esprit, voire Esprit saint), il y voit, outre l'illumination intérieure, l'infusion mutuelle des esprits :

« L'âme désire de nombreux baisers du Verbe, afin qu'elle soit illuminée par la lumière de la connaissance divine. Car c'est là le baiser du Verbe : la lumière de la connaissance sacrée. Dieu le Verbe nous baise en effet lorsqu'il illumine le cœur et le sommet de l'homme (*principale mentis*) par l'esprit de la connaissance divine; dotée de ce gage nuptial, l'âme joyeuse et triomphante dit : J'ai ouvert la bouche et attiré l'esprit (*Ps.* 118, 131). Le baiser est en effet ce par quoi les amants s'unissent l'un à l'autre et jouissent en quelque façon de la suavité de leur grâce intérieure. C'est par ce baiser que l'âme adhère au Verbe, et ainsi lui est transfusé son esprit : de même que ceux qui se baisent ne se contentent pas de s'offrir les lèvres, mais pensent s'infuser mutuellement leur esprit » (*De Isaac* 3, 7-8; CSEL 32, 1, 1897, p. 646-648).

Vers la même époque, Grégoire d'Elvire (DS, t. 6, col. 923-927), suivant lui aussi Origène, trouve dans *Cant.* 1, 1 « la voix de l'Église vénérable et immaculée au Christ Fils de Dieu »; « véritable épouse du Christ » et « sa chair », « le baiser... lui est imprimé dans une fidèle charité, quand ils sont unis tous les deux dans une seule chair »; à la suite de cette union, « l'Église procrée une multitude de fils » (*In Cant.* 1, 4-8, éd. J. Fraipont, CCL 69, 1967, p. 171-172). L'interprétation n'est pas ici mystique au sens strict, mais dans le sens d'une ecclésiologie nuptiale.

Pour Aponius, qui écrit en Afrique, semble-t-il, vers 415, c'est au baptême de Jésus, et en présence du Baptiste, « ami de l'époux », que l'Église « reçoit les saints baisers du Christ...; là sont accomplies les prières de l'Église adressées déjà autrefois au Père de notre Seigneur Jésus-Christ en disant : « qu'il me baise... » (*In Cant. Cant. Explanatio*; éd. H. Bottino, J. Martini, Rome, 1843, reprise dans PLS 1, 806, 809). L'originalité d'Aponius, où on suit aussi l'influence d'Origène et peut-être celle d'Hippolyte, est de souligner la préparation de l'Église dans l'ancien Testament, jusqu'au Baptiste.

Augustin, qui n'ignore pas le caractère nuptial de l'union du Christ à son Église, ne recourt au Cantique qu'à l'occasion de la controverse contre le Donatisme; il ne cite jamais le v. 1; cf. A.-M. La Bonnardière, *Le Cantique... dans l'œuvre de S. Augustin*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 1, 1955, p. 225-237; voir aussi Maria Tajo, *Il Cantico... in S. Ambrogio e S. Agostino*, thèse inédite, Turin, 1956-1957 (extraits dans *Historica*, Reggio di Calabria, t. 12, 1959, p. 91-98, 158-166, 205-209); *Un confronto tra S. Ambrogio e S. Agostino a proposito dell'esegesi del Cantico...*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 7, 1961, p. 127-151. Sur le « baiser de la colombe », qui est signe de paix, voir *In Joan. evang.* 6, 4; *Sermo* 64, 3, 4.

Grégoire le Grand † 604 a, par contre, beaucoup utilisé le Cantique. L'*Expositio in Cantica Canticorum* (éd. P. Verbraken, CCL 144, 1963, p. 3-46), dont on peut lui reconnaître la paternité bien que la rédaction soit du moine Claude, ne couvre que les huit premiers versets. Après une longue introduction, qui trahit l'influence d'Origène à travers la trad. latine de Philon de Carpasia, Grégoire applique *Cant.* 1, 1 à « tout le genre humain depuis l'origine jusqu'à la fin du monde, c'est-à-dire l'Église tout entière »; elle a reçu par la loi les arrhes des biens spirituels, mais « elle désire la présence de son époux » et prie le Père de « diriger vers elle son Fils et de l'éclairer par sa présence » (12, p. 14-15). Comme Moïse, elle désire lui parler « bouche à bouche » (15, p. 17-18). Mais ce désir n'est qu'une étape, celle de la componction d'amour, qui fait rechercher la vision même de l'époux; finalement le « baiser de la bouche » est la perfection même de la paix intérieure, « et quand nous y serons parvenus, il ne restera rien à chercher » (19, p. 21).

Grégoire avait déjà traité du Cantique dans ses œuvres antérieures, au point que son disciple Paterius, puis Bède le vénérable (livre VII de son *Commentaire*) et enfin Guillaume de Saint-Thierry ont pu constituer des florilèges de textes grégoriens, classés selon les versets du Cantique. Des *Moralia in Job*, retenons surtout XIV, 43, 51 (PL 75, 1065cd; SC 212, 1974, p. 396 : *oscula* assimilés aux *praecepta*) et XXVII, 17, 34 où Grégoire semble répéter la traduction de Philon de Carpasia : « La bouche de Dieu, c'est son Fils, comme son bras, par lequel le Père fait toutes choses » (PL 76, 418d-419a). Mais le texte le plus original est à chercher dans l'homélie 33 *in Evangelia*. Grégoire oppose la pécheresse de *Luc* 7, 36-50, qui baise les pieds du Seigneur, au pharisien qui lui a refusé le baiser d'accueil : opposition qui figure celle de la gentilité et du peuple juif, de la loi d'amour et de la loi de crainte. D'autre part, les pieds du Christ figurent son Incarnation et sa tête la divinité : « au moment où la gentilité croit au mystère de son Incarnation, elle ne cesse de prêcher son excellence avec grande louange » (33, 6, PL 76, 1242d-1243c). Un peu plus loin, Grégoire fait allusion aux « mains » de Moïse, soutenues par Aaron et Hur dans sa prière (*Ex.* 17, 12); Moïse annonce le Médiateur, qui « venant avec le feu du Saint-Esprit... nous rend tolérables, par l'intelligence spirituelle, les lourds commandements de la loi » (33, 8, PG 76, 1244d). Cette homélie, par la mention successive des pieds, des mains et de la tête, semble être à l'origine de la distinction des trois baisers « ad

pedes, ad manus, ad os » que l'on retrouve dans la *Glossa* et chez saint Bernard.

Sur l'Église et l'âme comme épouses chez Grégoire, cf. DS, t. 6, 896-898.

2. Période médiévale. — 1° LES COMMENTATEURS DU HAUT-MOYEN AGE n'offrent guère d'apports originaux. Bède le vénérable † 735 voit dans l'*osculum* un simple échange de lumière et de réconfort du côté du Christ-époux et d'interrogations « sur la voie du salut » de la part de l'Église-épouse (*In Cant.* II, 1, PL 91, 1084c-1085a), ce que reprend en substance Alcuin † 804 (*Compendium in Cant.* I, 1, PL 100, 642ab).

Pour Haymon d'Auxerre † 865/866, *Cant.* 1, 1 est la voix de la Synagogue désirant, après les prophètes, la venue du Fils qui lui parlera de sa bouche (*In Cant.* I, PL 117, 295ab); le « baiser seul à seul » de *Cant.* 8, 1 annonce la vision béatifique, qui accomplira pleinement le vœu du « baiser de la foi » de *Cant.* 1, 1 (VIII, 350d). Le contenu doctrinal des *Enarrationes in Cant.* d'Angélôme de Luxeuil, adressé à l'empereur Lothaire 1er après la mort de son épouse Irmingarde (851), est emprunté surtout à Aponius, mais aussi à Grégoire le Grand, Alcuin, Bède (cf. Ohly, p. 80-85); sur *Cant.* 1, 1, voir PL 115, 562b-563b.

2° LE DÉBUT DU 12e SIÈCLE voit un effort nouveau pour repenser la tradition antérieure. Bruno de Segni † 1123 applique *Cant.* 1, 1 à « la femme forte » dont traite son ouvrage précédent, mais il suit pratiquement le traducteur latin de Philon de Carpasia (PL 164, 1234d-1235a). Honorius Augustodunensis donne du Cantique une explication ecclésiologique selon les quatre sens de l'Écriture (cf. DS, t. 7, 734) : *Cant.* 1, 1 est la voix de l'Église primitive depuis Abel; le baiser signifie l'union réciproque du Christ à son Église par sa chair, et celle de l'Église à la divinité du Christ par l'esprit; au sens tropologique, c'est la prière de l'âme au Christ pour qu'il intercède en sa faveur au jugement; au sens anagogique, il désigne « l'Église pérégrinante soupirant vers la patrie » (*In Cant.* 1, PL 172, 347-396). Rupert de Deutz † 1129 est un des principaux représentants de l'interprétation mariologique du Cantique : le baiser signifie la grâce donnée à Marie en réponse à son *fiat* : « A toi, Marie, s'est révélé celui qui donne le baiser (le Père), le baiser et la bouche du baiser (le Fils), et toute âme fidèle peut recevoir quelque chose de cette grâce, mais pas au même degré » (*In Cant.* I, PL 168, 839ab).

Le *Commentaire* d'Anselme de Laon † 1117 s'inspire de Grégoire (*Moralia* XXVII, 17, 34) : l'*osculum* signifie la présence du Fils, « bouche du Père », par lequel celui-ci se manifeste au monde (I, PL 162, 1189b). La *Glossa ordinaria*, qui semble avoir été rédigée dans l'école d'Anselme, mentionne *en marge* les trois baisers *ad pedes, ad manus, ad os* et note qu'ils correspondent aux trois degrés des « commençants, progressants, parfaits » (cf. DS, t. 2, col. 1144-1145); elle reproduit en outre un passage d'Origène (éd. Léandre de Saint-Martin, t. 3, Anvers, 1634, col. 1827-1828).

3° Mais c'est dans les MILIEUX CISTERCIENS que les commentaires du Cantique connaissent alors une véritable renaissance. Nous limiterons notre étude à Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry, dont l'œuvre marquera fortement la tradition ultérieure.

L'intérêt commun de Bernard et de Guillaume pour le Cantique remonte à des entretiens entre les deux amis, malades l'un et l'autre, à l'infirmerie de Clairvaux (vers 1122-1124). Guillaume en rapporte l'essentiel dans sa *Vita Bernardi*:

« C'est alors qu'il (Bernard) m'expliqua, autant du moins que le permit la durée de ma maladie, le Cantique des Cantiques dans son sens moral seulement, et sans toucher aux profonds mystères que renferme ce livre saint... Tous les jours, de peur d'oublier ce que j'avais entendu, je le consignais par écrit, autant que Dieu et la fidélité de ma mémoire me le permettaient » (59, PL 185, 259).

On voit habituellement cette transcription dans la *Brevis commentatio* de Guillaume, où celui-ci ne semble pas avoir été seulement un auditeur. On peut aussi penser, avec P. Verdeyen, que ces entretiens furent à l'origine du travail entrepris par Guillaume pour rassembler les extraits d'Ambroise (cf. *supra*) et de Grégoire le Grand sur le Cantique (PL 180, 441-474), peut-être avec l'intention de documenter Bernard pour la composition des *Sermones in Cantica*. St. Ceglar situe ces compilations après la retraite de Guillaume à Signy (été 1135), pensant que les occupations de l'abbé l'auraient empêché de mener ces recherches à Saint-Thierry (*W. of. S. Th.: The Chronology of his Life...*, thèse présentée à la Catholic University of America; reproduction xérographique, Ann Arbor, 1971, p. 190-191); nous y verrions plus volontiers le fruit de la *lectio divina* de Guillaume dès le temps de son abbatiat.

P. Verdeyen émet aussi l'hypothèse, tout à fait vraisemblable, que les deux amis basèrent leurs entretiens sur les *Homélies* et le *Commentaire* d'Origène (*La théologie mystique de Guillaume de S.-Th.*, OGE, t. 51, 1977, p. 330-333; la thèse de Verdeyen, soutenue en 1975 devant la Faculté des Lettres de Paris, a été publiée progressivement en français dans OGE, 1977-1979; l'auteur traite particulièrement de l'influence d'Origène sur Bernard et Guillaume, et de la transmission des écrits du second dans les centres où s'est développée la mystique des Pays-Bas, particulièrement chez Hadewijch et Jean Ruusbroec).

Il faut donc éviter de séparer les œuvres des deux auteurs sur le Cantique, qui sont d'ailleurs contemporaines. Toutefois, on le verra, la doctrine spirituelle qu'ils en tirent est fort différente (cf. P. Verdeyen, OGE, t. 52, 1978, p. 257-268), et cette différence apparaît nettement dans leur conception de l'*osculum*.

1) *L'enseignement de Bernard*, dans les *Sermons sur le Cantique* (2-9; éd. J. Leclercq, etc., *Opera*, t. 1, Rome, 1957) est complexe : devant une communauté de moines qui n'étaient visiblement pas au même niveau de vie spirituelle, Bernard hésite à proposer nettement l'*osculum* comme signe de l'*union mystique*.

Le S. 2 paraît cependant orienter les auditeurs vers cette interprétation. Bernard met *Cant.* 1, 1 dans la bouche d'un « parfait » :

« A quoi me servent les exhortations (*seminiverbia*) des prophètes? Que Celui qui est le plus beau des enfants des hommes me baise du baiser de sa bouche ». Mais ce baiser n'est que la Parole du Christ : « Sa parole vivante et efficace est pour moi un baiser, non pas en vérité dans une conjonction des lèvres, qui parfois contredit la paix entre les âmes, mais bien plutôt l'infusion des joies, la révélation des secrets, une fusion (*commixtio*) admirable et en quelque façon sans distinction de la lumière d'en-haut et de l'esprit illuminé. Car celui qui adhère à Dieu devient un seul esprit avec lui » (2, 1-2, p. 9; cf. 1 *Cor.* 6, 17).

Ensuite Bernard introduit une distinction subtile entre le « baiser de la bouche », privilège incommuni-

cable du Christ-homme, et « le baiser du baiser de la bouche », auquel le Christ fait participer ses membres les plus saints :

« Mais je ne présume pas d'être baisé de sa bouche : cela appartient à la félicité unique de l'*homme assumé*, et dont la prérogative est unique; je demande seulement d'être baisé du baiser de sa bouche, ce qui est commun à beaucoup d'hommes qui peuvent dire : de sa plénitude nous avons tous eu part » (*Jean* 1, 16). En effet, l'*osculans* est le *Verbum assumens*, l'*osculatum*, la *caro quae assumitur*, l'*osculum* la Personne unique qui résulte de l'un et de l'autre, le « médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme » (2, 3, p. 10). Le thème du baiser illustre ici une théologie de l'Incarnation; l'homme sanctifié peut « avoir part » à ce mystère, mais de façon indirecte et par grâce. La suite évoque d'autres sens du baiser, notamment la paix apportée aux hommes par l'Incarnation.

Les S. 3-4 traitent (à la suite de l'homélie 33 de Grégoire?) des trois sortes de baiser : *ad pedes*, celui de la pécheresse de l'Évangile, qui figure la rémission des péchés; *ad manus*, qui désigne la purification nécessaire après le pardon et rappelle qu'elle est effet de la grâce et non des mérites; enfin le baiser *ad os*, dont la signification n'est pas explicitée (cf. DS, t. 2, col. 1144-1145).

C'est seulement au S. 7 que Bernard présente le baiser comme l'objet du désir amoureux de l'épouse, c'est-à-dire de l'âme qui a soif de Dieu :

« Elle ne demande pas la liberté, ni la récompense, ni l'héritage, mais le baiser, à la manière d'une épouse chaste qui respire l'amour sacré et ne peut absolument pas dissimuler la flamme qu'elle pâtit » (2-3, p. 31-32). Elle n'ose pas demander ce baiser directement à l'époux, mais passe par « des familiers et des intimes », sans doute les anges (4, p. 32-33). Bientôt le sermon tourne court, et Bernard exhorte ses moines à ne pas céder au sommeil durant les vigiles. Il promet en terminant de traiter le lendemain du *baiser ad os*.

Tel est en effet le thème du S. 8. Bernard explique cette fois le « baiser de la bouche » non plus à partir du mystère de l'Incarnation, comme dans le S. 2, mais à partir du mystère de la Trinité. S'appuyant sur *Mt.* 11, 27, déjà exploité dans le prologue d'Origène, il montre comment l'union entre le Père et le Fils est unique et parfaitement réciproque; nulle créature, même angélique, ne peut y accéder (8, 1-2, p. 36-37). L'*osculans* est cette fois le Père, l'*osculatus* le Fils, et l'*osculum* l'Esprit (8, 2, p. 37). C'est par l'Esprit que le Père nous révèle le Fils (cf. 1 *Cor.* 2, 10) et se révèle lui-même. Cette révélation « non seulement illumine pour donner la connaissance, mais encore enflamme à l'amour » (8, 5, p. 38). « C'est l'Esprit de sagesse et d'intelligence qui, à l'instar d'une abeille portant la cire et le miel, a tout ce qu'il faut pour allumer la lumière de la science et infuser la saveur de la grâce »; à l'âme de le recevoir, en lui offrant ses lèvres : la raison à l'intelligence et la volonté à la sagesse (8, 6, p. 39-40). Bernard distingue encore une fois le « baiser de la bouche, que reçoit seulement Celui qui a la plénitude », et le « baiser du baiser », que reçoivent ceux qui ont part à la plénitude du Fils (8, 8, p. 41). C'est là ce qu'a reçu Paul, et que l'âme aimante peut espérer à son tour : « Aie confiance et n'hésite pas. Dans l'Esprit du Fils, connais que tu es fille du Père, épouse et sœur du Fils » (8, 9, p. 41).

Le S. 9 n'apporte rien de nouveau. Bernard console ses moines qui se désolent de ne pas éprouver « la suavité de l'esprit »; il leur montre, en citant les *Psaumes* (62, 5; 70, 8; 30, 20) que cette désolation est déjà un indice de leur désir aimant, pour recevoir « l'abondance de la grâce spirituelle » et rendre grâces pour « l'abondance de cette douceur » (9, 3, p. 43-44).

On le voit, Bernard parle de l'*osculum* avec une prudence extrême. Il pense bien à l'*osculum* mystique, mais il multiplie les détours, insiste sur les étapes antérieures et les purifications nécessaires, propose des sens multiples adaptés à des auditeurs divers. Enfin et surtout, il présente le baiser comme une « part » reçue de la plénitude du Fils et communiquée par l'Esprit. Le baiser mystique n'introduit pas l'âme sainte dans le mystère de l'amour trinitaire; il ne s'agit pas d'une union au niveau de la *personne*, mais seulement au niveau des *facultés* d'intelligence et d'amour.

2) *Guillaume de Saint-Thierry* va faire le saut devant lequel Bernard hésite. Pour comprendre l'audace et la profondeur de son interprétation de l'*osculum*, il est essentiel de tenir compte des extraits d'Ambroise (PL 15, 1851-1856) et de Grégoire (PL 180, 441-444). Du premier, il a noté, entre autres, le texte du *De Isaac* 3, 8; du second l'homélie 33 et les textes des *Moralia*. Mais il s'inspire aussi d'Origène pour la connaissance réciproque du Père et du Fils, et de la théologie trinitaire d'Augustin, qui voit dans l'Esprit l'*ineffabilis complexus* du Père et du Fils (*De Trinitate* VI, 10, 11) et la communication aux hommes de cette « charité substantielle et consubstantielle » (*In Johannis evang.*, 105, 3).

Pour Guillaume, l'*osculum* de *Cant.* 1, 1 est un véritable baiser : « Osculum amica quaedam et exterior coniunctio corporum, interioris coniunctionis signum et incentivum. Quod oris ministerio exhibetur, ut non tantum corporum, sed ex mutuo contactu etiam spirituum coniunctio fiat » (cf. Ambroise, *supra*, col. 1015). Ce baiser fut offert à l'Église-épouse, « cum Verbum caro factum in tantum ei appropinquavit ut ei se coniungeret; in tantum coniunxit ut uniret, *ut Deus homo, homo Deus fieret* ». Il est offert également à l'âme fidèle, « cum de memoria communium bonorum, privatum ei et proprium commendans gaudium, gratiam ei sui amoris infundit, spiritum eius sibi attrahens, et suum infundens ei, ut invicem unus spiritus sint » (*Exposé sur le Cantique*, n. 30; éd. J.-M. Déchanet, SC 82, 1962, p. 112-114); cf. *Orationes meditativae* 8, 2, PL 180, 229c-230d : le baiser du Christ à l'épouse est d'abord un baiser de paix qui lui assure le pardon, et pour cela le Christ a souffert sa passion et sa mort; mais ensuite « il attire jusqu'à son cœur », pour un « baiser plus saint », qui est « échange mutuel des esprits ».

Vu du côté de l'épouse, *Cant.* 1, 1 signifie : « Je suis lasse... des paraboles et des proverbes, du miroir et de l'énigme. C'est le mystère du Royaume que je désire, une claire révélation au sujet du Père que je réclame : face à face, œil à œil, baiser à baiser » (*Exposé...* 36, p. 118-120).

Le sens mystique du baiser apparaît encore plus nettement dans le *Speculum fidei*, où le rôle de l'Esprit saint est fortement souligné, dans une perspective augustinienne, mais aussi paulinienne et johannique. L'Esprit, qui n'est pas le propre du Père ou du Fils, mais bien la *communitas amborum*, « communique lui-même à l'homme l'appellation d'esprit, afin que, selon l'Apôtre, l'homme de Dieu soit un seul esprit avec Dieu, par la grâce du nom et l'effet de la puissance. Et telle est l'admirable condescendance du Créateur envers

la créature..., que dans cet embrassement et ce baiser du Père et du Fils l'homme se trouve en quelque façon *au milieu* (quodammodo invenire se *medium*), qu'il est uni à Dieu par cette charité même par laquelle le Père et le Fils sont un, et qu'il est sanctifié en lui, sainteté de l'Un et de l'Autre » (n. 71-72; éd. M.-M. Davy, *Deux traités sur la foi*, Paris, 1959, p. 84; trad. remaniée). Guillaume ajoute cependant que « la suavité de cette expérience » n'est jamais pleine en cette vie; elle le sera dans la vie future, et alors immuablement éternelle, « c'est-à-dire lorsque Paul connaîtra comme il est connu, lorsque le partiel sera dépassé et viendra ce qui est parfait, lorsque Dieu sera vu tel qu'il est » (*ibidem*; cf. 1 *Cor.* 13, 12; 1 *Jean* 3, 2).

La même idée revient dans la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, qu'il faut citer dans le texte du ms. 114 de Charleville (« exemplaire d'auteur, mais destiné à des copistes », selon J. Déchanet, introd. p. 98) :

« Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam, vel afficit ei Spiritus sanctus, Deus charitas; cum qui est amor Patris et Filii, et unitas et suavitas, et bonum et osculum, et amplexus et quidquid commune esse potest amborum..., hoc idem homini suo modo fit ad Deum, quod substantiali unitate Filio est ad Patrem, vel Patri ad Filium; cum in amplexu et osculo Patris et Filii *mediam quodammodo se invenit beata conscientia*; cum modo ineffabili, incogitabili, fieri meretur homo Dei *non Deus sed quod Deus est* : homo ex gratia quod Deus est natura » (n. 263, éd. J. Déchanet, SC 223, 1975, p. 353, trad. du texte en DS, t. 6, col. 1260-1261).

Les formules parallèles : « hominem quodammodo invenire se *medium* », « *mediam* quodammodo se invenit beata conscientia » sont littéralement intraduisibles, mais le sens de l'adjectif est clair : l'homme, par l'Esprit saint, se trouve « introduit » dans la communion trinitaire. Il devient non pas Dieu, mais « ce qu'est Dieu », c'est-à-dire qu'il est divinisé, imparfaitement en cette vie, pleinement dans la vie future. Ces formules sont audacieuses, mais tout à fait orthodoxes si l'on tient compte de leur justification théologique et scripturaire, et des nuances que Guillaume apporte. Elles annoncent la formule de Jean de la Croix dans la *Vive flamme:* l'homme devient « Dieu par participation » (cf. art. *Mystique* III, t. 10, col. 1941-1943).

4° Chez les Victorins, le Cantique des Cantiques reçoit moins de faveur. Le commentaire attribué à Richard, probablement à tort, ne traite que les ch. 3-4 (cf. Ohly, p. 223-224). L'interprétation de l'*osculum* est également réduite dans les deux *Commentaires* sûrement authentiques de Thomas Gallus † 1246 (éd. J. Barbet, coll. Textes philosophiques du M.A. 14, Paris, 1967), dont l'inspiration est nettement dionysienne.

Dans le premier commentaire, *Cant.* 1, 1 signifie le choix de l'âme pour le *suspendium*, c'est-à-dire le désir de cet état de plus en plus passif où le rayon divin l'atteint au-delà des puissances, état qui se réalise inchoativement au niveau des *dominations*, pleinement à celui des *trônes* (*Explanatio...*, ch. 1; éd. citée, p. 68). Le second commentaire est encore plus concis : le baiser signifie ici l'*unitio ad Verbum Patris*, et le fait que l'âme est « in ordine thronorum gratuito assumpta » (ch. 1, p. 121).

5° La sève spirituelle et mystique des interprétations de l'*osculum* a donné ses meilleurs fruits au milieu du 12e siècle. Les auteurs postérieurs ne feront que reprendre la tradition, avec de rares apports originaux.

Le *Commentaire* de Thomas le cistercien (écrit entre 1170 et 1189), publié souvent en alternance avec celui de Jean d'Abbeville, ne mentionne pas l'application mystique. L'auteur propose seulement diverses interprétations, classées le plus souvent par triptyques : « Tria in osculo notantur (rencontre des lèvres, échange des souffles, rapprochement des corps)... Est osculum doctrinae, naturae, gratiae... Triplex est commercium... Tres sunt panes », etc. (PL 206, 21b-27a).

Cf. D. N. Bell, *The Commentary of the Song of Songs of Th...*, dans *Cîteaux*, t. 28, 1977, p. 5-25. Bell pense devoir identifier l'auteur avec Thomas *de Perseigne* (et non Thomas *de Vaucelles*, comme il est dit en DS, t. 7, col. 252), en raison des similitudes de ce commentaire avec le *De praeparatione cordis*, encore inédit.

Guillaume de Newburgh, dans son *Explanatio sancti epithalamii in Matrem Sponsi* (éd. critique J. Gorman, Fribourg/Suisse, 1960), rédigé sans doute avant 1196 (cf. DS, t. 6, col. 1225-1227) est le premier à appliquer le Cantique verset par verset à la seule Vierge Marie. C'est à l'annonciation que se fait en elle, par l'Esprit saint, « le baiser ineffable de justice et de paix qui unit le Verbe de Dieu à la chair de l'homme et opère la réconciliation de l'homme avec Dieu » (p. 76-80). C'est en substance la même interprétation qu'offre Jean Halgrin d'Abbeville † 1237 (PL 206, 27a-28d; cf. DS, t. 8, col. 252-253). Hugues de Saint-Cher op † 1263 (DS, t. 7, col. 900) reprend diverses interprétations antérieures (*Opera*, t. 3, Lyon, 1645, f. 106r).

Il ne semble pas que le thème de l'*osculum* ait joué un rôle important dans la mystique rhéno-flamande, mais une enquête serait à mener en ce domaine. Le terme ne se trouve pas dans la table analytique, pourtant détaillée, de la traduction latine des *Opera de* Ruusbroec par Laurent Surius (Cologne, 1552). Nous avons cependant le *De Mystiek Mondkus of De oris osculo* de l'ami de Ruusbroec, Guillaume Jordaens † 1372, qui n'est pas un commentaire du Cantique; cf. DS, t. 6, col. 1214-1218; l'éd. critique annoncée a été publiée par L. Reypens, Anvers, 1967.

3. **Dans les temps modernes,** les commentaires du Cantique se multiplient (cf. DS, t. 1, col. 102-109; voir aussi P. Joüon, *Le Cant. des Cant.*, Paris, 1909, p. 96-108). Faute de pouvoir suivre leur évolution de manière précise, nous nous bornerons à mentionner quelques nouvelles approches de l'*osculum*.

1° Commentaires appuyés sur le texte hébreu. — Cette tradition s'inaugure avec Nicolas de Lyre (*supra*, col. 291-292), formé auprès de maîtres juifs, probablement à Évreux, avant d'entrer chez les franciscains (cf. H. Rüthing, *Kritische Bemerkungen zu einer mittelalterlichen Biographie des N. v. L.*, AFH, t. 60, 1967, p. 42-54). Sa *Postilla super Canticum* a été peu étudiée (elle est éditée au bas des pages de la *Biblia sacra cum Glossa ordinaria*, vg éd. Léandre de Saint-Martin, Anvers, 1634). L'auteur combine l'exégèse littérale d'après l'hébreu avec l'interprétation rabbinique (union de Dieu avec le peuple élu) et l'interprétation chrétienne (union du Christ avec l'Église). La conception de l'Église est ainsi élargie, comme l'avaient pressenti plusieurs commentateurs depuis Hippolyte : de l'ancien Testament au nouveau, il y a ainsi «una ecclesia, variata tamen secundum maiorem vel minorem coniunctionem ad Deum, quia magis coniuncta est tempore novi Testamenti » (éd. citée, col. 1827). Nicolas voit dans *Cant.* 1, 1, le désir du peuple élu d'être libéré d'Égypte « afin qu'il puisse servir Dieu plus librement

et adhérer à lui plus ardemment dans l'amour » (col. 1828).

Dans cette ligne se situe l'*Exposición de los Cantares* de l'augustin Luis de León (rédigée en 1561-1562, 2e éd., Salamanque, 1582, 3e éd. augmentée, 1589; corriger en ce sens DS, t. 9, col. 637); il n'y est pas traité explicitement de l'*osculum*. Vient ensuite l'*In Canticum Canticorum commentarius litteralis et catena mystica* du jésuite Martín del Rio (Ingolstadt, 1600; Paris et Lyon, 1604; cf. DS, t. 3, col. 132). Del Rio signale que l'hébreu *nasak* signifie à la fois *osculari* et *erudiri* (éd. de 1600, p. 6-7); il développe ensuite les interprétations allégorique, tropologique, mariale et anagogique (p. 12-42), en s'inspirant des auteurs antérieurs, qu'il mentionne dans sa préface, spécialement Guillaume de Newburgh.

2° Commentaires ascétiques et spirituels. — Ici, l'exposé du Cantique est surtout l'occasion d'un traité d'ensemble sur la vie spirituelle. L'*Expositio moralis in Cant.* du jésuite Luis de la Puente † 1624 (DS, t. 9, col. 271-272) utilise *Cant.* 1, 1 pour parler du désir de connaître Dieu et l'aimer, des bienfaits divins, du mystère de l'Incarnation, du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie, etc. (t. 1, Paris-Cologne, 1622, liv. I, ch. 2-16, col. 13-153). Les *Commentarii...* du théatin Michel Ghislieri † 1646 (DS, t. 6, col. 350-351) expliquent le texte *iuxta sonum litterae*, puis en tirent des enseignements pour la « triple épouse » : l'Église, l'âme fidèle, Marie (éd. de Lyon, 1620, p. 4-13).

3° Les théoriciens de la vie mystique. — Henri Herp † 1447 parle d'abord de l'*osculum* dans les ch. 1-10 du *Soliloquium*, premier livre de sa *Theologia mystica* (cf. DS, t. 7, col. 349-350). Les « lèvres de l'âme » sont l'*intellectus* et l'*affectus*; celles de Dieu sont « la lumière de la vérité qui imprime dans l'intellect la vraie connaissance, et la douceur de la bonté qui imprime dans l'affectivité la plus suave délectation » (éd. de Brescia, 1601, ch. 1, p. 6). Suivant visiblement saint Bernard, Herp explique ensuite comment l'*osculum* est « quelque chose d'indicible et d'inexpérimenté », révélation du Père par le Fils (cf. *Mt.* 11, 27; ch. 2, p. 8-10); il mentionne les « trois baisers » (ch. 3-4, p. 10-15) et parle de l'union du Verbe avec la nature humaine, compromise par la jalousie du diable, mais instaurée grâce au Médiateur qui, par sa passion, permet la réalisation du « désir des saints » d'être admis à l'union nuptiale avec le Christ (ch. 5-10, p. 15-30). Il revient sur le sujet dans le troisième livre, *Eden* ou *Paradisus contemplativorum*, destiné aux « parfaits » : ici, l'*osculum* est l'Esprit saint, qui, « spiritui nostro immissus », consomme l'union entre le Christ et l'âme (pars 5, ch. 28, p. 800; cf. p. 718).

La *Theologia mystica* de Maximilien Sandaeus (Mayence, 1627) contient un long exposé sur l'*osculum* (liv. II, comm. 6, exerc. 13-14); il résume les divers sens de l'*osculum* dans la tradition :

« Significatur enim eo symbolo aliquando amor, nonnumquam delectatio, interdum coniunctio cum Deo, frequenter unio ipsa mystica (cette phrase est reprise dans la *Pro Theologia mystica clavis*, Cologne, 1640; réimpr. Heverlee, 1963, p. 294); denique incarnatio Verbi, in qua et amoris et delectationis et coniunctionis cum Deo, unionisque summa fit perfectio » (disq. 3, p. 457). Dans l'exerc. 14, Sandaeus se demande « si, dans l'union et le baiser mystique, l'Esprit saint est communiqué à l'âme *immediate, et essentialiter vel substantialiter* ». Il examine d'abord l'Écriture et l'interprétation des Pères, puis les « raisons théologiques ». Sa réponse, appuyée sur saint Thomas (*Summa theologica* 1a, q. 43, a. 3) est négative : c'est seulement par la *gratia gratum faciens* que l'homme reçoit la possibilité de « jouir d'une Personne divine » (p. 468, citant aussi *Rom.* 5, 5).

4° Les mystiques eux-mêmes utilisent parfois les formules du Cantique pour illustrer la description de leur expérience. Thérèse d'Avila ne parle du baiser que dans ses *Méditations sur le Cantique* (ch. 1-3). C'est le signe de paix et d'amitié que Dieu donne aux âmes fidèles et il s'identifie à l'union mystique; mais elle n'ose en faire la demande sans y être sollicitée par le Seigneur, de crainte d'être prise pour « une folle »; elle s'appuie cependant sur le don du Christ qui se fait son époux par l'Incarnation et la nourrit de l'eucharistie (1, 11). Ce baiser fait naître la ferme résolution d'actes « qui coûtent » pour le service de Dieu (3, 3) et il est pour l'âme une garantie de sa fidélité :

« Ainsi donc, mon Seigneur, je ne vous demande pas autre chose en cette vie sinon que vous me baisiez de votre bouche, et cela de telle manière que, même si je voulais me séparer de cette amitié et union, ma volonté reste attentive à ne pas s'éloigner de la vôtre, et que rien ne puisse m'empêcher de dire : Mon Dieu et ma gloire! » (3, 12).

Quant à Jean de la Croix, il se sert des formules du Cantique uniquement pour appuyer, par mode de citation, tel ou tel aspect de sa doctrine. Le « baiser de la bouche » est ainsi appliqué au septième degré de « l'échelle d'amour », celui du désir véhément (*Noche* II, 20, 2), et aux « touches substantielles » que l'âme éprouve dans la nuit passive de l'esprit (II, 23, 12). Dans le *Cántico*, fortement inspiré du livre biblique, le « baiser seul à seul » de *Cant.* 8, 1 correspond à l'étape du « mariage spirituel » (*Cántico* B 22 = A 27, 8; B 24 = A 15, 5; B 26 = A 17, 6).

Madame Guyon applique aussi le « baiser de la bouche » au mariage spirituel, union « essentielle » à distinguer de « l'union des puissances » (*Le Cantique... interprété selon le sens mystique*, Lyon, 1688, p. 1-9; *Justifications*, t. 1, Cologne, 1720, p. 82).

Nous pouvons terminer ici notre enquête. Certes, du 18e au 20e siècle, le Cantique continue d'être l'objet de commentaires spirituels et pas seulement exégétiques; aux écrits signalés en DS, t. 1, col. 107-109, on peut ajouter, en nous limitant aux ouvrages en français, les commentaires de J. Winandy (Tournai-Maredsous, 1960), R. Tournay et M. Nicolay (Paris, 1967), J. de Monléon (*Le Cantique... commenté selon la tradition des Pères et des Maîtres de la théologie mystique*, Paris, 1969). Mais le thème de l'*osculum* n'y est traité qu'occasionnellement : ou bien on n'y voit plus de problème, ou bien on rappelle seulement les interprétations traditionnelles.

Conclusion. — Notre enquête ne prétend pas être exhaustive; elle révèle cependant la richesse et la diversité des interprétations de l'*osculum*. Une analyse plus détaillée permettrait de discerner avec plus de précision les dépendances et les influences d'un auteur à l'autre. Il conviendrait aussi d'étudier l'orchestration théologique (Incarnation, Trinité, continuité des deux Testaments) et surtout scripturaire (*Ps.* 118, 131; *Mt.* 11, 27; *Jean* 1, 16; 5, 24; 6, 33; 1 *Jean* 3, 2; 4, 7-8; 1 *Cor.* 2, 8-15; 6, 17; 13, 12, etc.) qui sert à fonder ou illustrer les diverses interprétations. Nous soulignerons seulement en terminant *trois aspects caractéristiques*, sans oublier qu'ils interfèrent le plus souvent chez les divers auteurs.

1) Dans le sens de l'optatif *osculetur*, l'*osculum* est d'abord un *appel* à la présence divine, un désir véhément, une prière ardente. C'est le souhait des âmes saintes, dans l'ancienne alliance comme dans la nouvelle.

2) Ensuite l'*osculum* est un *enseignement*, un enseignement en profondeur, donné par Dieu lui-même, par le Christ, Parole vivante et « bouche » du Père, ou encore par l'Esprit saint, communion et communication de la connaissance et de l'amour réciproques entre le Père et le Fils. Cet enseignement touche à la fois l'intelligence et le cœur de l'homme, qu'il fait entrer dans l'intimité avec Dieu. A ce niveau, la Parole de Dieu est déjà une mystique au sens large; elle initie l'homme au mystère de Dieu.

3) Enfin, chez les plus audacieux, qui sont aussi les plus avancés dans la voie de la contemplation, l'*osculum* s'identifie à l'*union mystique*. Ce dernier aspect n'élimine pas les précédents, mais les intègre. Car cette union est d'abord ardemment désirée, et elle marque l'accomplissement de ce désir; elle est en outre un enseignement qui met l'âme sous la maîtrise de Dieu et en même temps sous l'emprise de son amour. L'âme aimante sait alors qu'elle est fille du Père, épouse et sœur du Fils, introduite par l'Esprit dans la communion intime des Trois Personnes. L'*osculum* contient tout ensemble le désir de l'homme, la promesse de Dieu, et les arrhes de la divinisation.

Période patristique. — L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 70, 1948, p. 394-449. — J. Daniélou, *Bible et liturgie*, coll. Lex orandi 11, Paris, 1952, p. 259-280. — D. Lerch, *Zur Geschichte der Auslegung des Hohen Liedes*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 54, 1957, p. 257-277. — E. Dassmann, *Ecclesia vel anima. Die Kirche in der Hohelliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius...*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 61, 1966, p. 121-144. — M. Harl, *La « bouche » et le « cœur » de l'Apôtre... chez Origène*, dans *Forma Futuri* (Studi M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 17-42. — B. Capelle, *Les homélies de S. Grégoire le Grand sur le Cantique*, dans *Revue bénédictine* = RBén, t. 41, 1929, p. 204-217. — V. Recchia, *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico...*, Milan, 1967.

Période médiévale et moderne. — H. Riedlinger et F. Ohly, cf. *supra*. — R. Herde, *Das Hohelied in der lateinischen Litteratur des M. A. bis zum 12. Jahrhundert*, dans *Studi medievali*, t. 8, 1967, p. 957-1073. — E. Baccetti, *Il Cantico... nelle tradizione monastica*, dans *Bibbia e spiritualità*, Rome, 1967, p. 379-415. — J. Leclercq, *Le Commentaire du Cantique... attribué à Anselme de Laon*, RTAM, t. 16, 1949, p. 29-39; *Origène au 12e siècle*, dans *Irénikon*, t. 24, 1951, p. 425-439; *Nouveaux témoignages sur Origène au 12e s.*, dans *Mediaeval Studies*, t. 15, 1953, p. 104-106; *S. Bernard et Origène d'après un ms de Madrid*, RBén., t. 59, 1949, p. 183-195; *Aux sources des Sermons sur le Cantique...*, RBén., t. 69, 1959, p. 237-257 (ces deux derniers articles sont repris dans J. Leclercq, *Recueil d'études sur S. Bernard*, t. 1, Rome, 1962, p. 275-297; t. 2, 1966, p. 373-385). — Sur Guillaume de Saint-Thierry, cf. *supra* (St. Ceglar, P. Verdeyen).

J. B. Valvekens, *Exegesis Cantici... apud Scriptores Praemonstratenses s.* XII *finientis*, dans *Analecta Praemonstratensia*, t. 37, 1961, p. 328-333. — P. Parente, *The Canticle of Canticles in Mystical Theology*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, 1944, t. 6, p. 142-158 (Thérèse d'Avila, Jean de la Croix).

Commentaires exégétiques récents (dans les introd., brève histoire des interprétations). — A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, coll. Études bibliques, Paris, 1963. — G. Gerleman, *Ruth. Das Hohelied* (Biblischer Kommentar A. T. XVIII), Neukirchen-Vluyn, 1965. — L. Krinetzi, *Das Hohelied. Kommentar zur Gestalt und Kerygma eines alttestamentliches Liebensliedes*, Düsseldorf, 1964.

Tradition du Judaïsme. — P. Vulliaud, *Le Cantique... dans la tradition juive*, Paris, 1925. — J. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris, 1957 (tables); *Le Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique...*, trad. et commentaire, Paris, 1969. — A. D. Grad, *Le véritable Cantique de Salomon*, Paris, 1970 (interprétation kabbalistique). — *Encyclopaedia judaica*, art. *Song of Songs*, t. 15, Jérusalem, 1971, col. 144-152.

Sur le **baiser de paix** dans la liturgie eucharistique et son histoire, voir J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*, 4e partie, ch. 3, § 6; trad. franç., t. 3, coll. Théologie 21, Paris, 1964, p. 249-260, avec références patristiques dans les notes. Sur la signification du rite restauré par Vatican II, cf. R. Béraudy, *Les rites de préparation à la communion*, dans *La Maison Dieu*, n. 100, 1969, p. 66-68.

Aimé Solignac.

OSÉE. — Si, comme l'assure l'éditeur qui joint ses propres réflexions au texte du prophète (14, 10), il faut beaucoup de « sagesse » et d' « intelligence » pour « discerner » et pour « comprendre les choses » contenues dans ce livre célèbre pour ses difficultés, le message qu'apportent ces pages est pourtant d'une simplicité qui n'a d'égale que sa profondeur et son importance. Ce message est résumé dans ces quelques mots : « Yahvé aime les enfants d'Israël, bien qu'ils se tournent vers d'autres dieux » (3, 1). Ces mots décisifs, trop neufs, peut-être, bien rarement repris par l'ancien Testament, annoncent l'essentiel du discours évangélique.

1. L'organisation du livre. — Comprendre cette organisation n'est pas chose facile; c'est cependant le chemin d'une meilleure intelligence du message. Notons d'abord qu'il n'est pas très heureux d'établir une coupure nette entre les chapitres 4-14 et 1-3; à travers son expérience conjugale racontée dans ces trois premiers chapitres, Osée dit le sens des comportements coupables décrits dans les pages qui suivent. Il est encore moins opportun de réorganiser ces trois premiers chapitres en fonction de nos propres règles de composition. Il vaut mieux accepter de suivre ce mouvement de spirale qui semble parcourir le livre tout entier et qui hiérarchise les thèmes abordés par le prophète.

Le lecteur des ch. 4-14 suit un trajet circulaire qui lui présente deux fois les mêmes sujets : le péché du peuple, 4-8 et 12; les menaces de châtiment, 9-10 et 13; le triomphe de la miséricorde, 11 et 14 : « Mon cœur est bouleversé » (11, 8); « Je les aimerai » (14, 5). Un circuit identique apparaît en 1-3. La description des péchés du peuple est faite à trois reprises, 1, 1-9; 2, 4-10; 3, 1-3; l'annonce de la punition est exprimée une seule fois au centre de la séquence : 2, 11-15; vient enfin la triple mention de la miséricorde et des effets qu'elle obtient, 2, 1-3; 2, 16-25; 3, 4 svv : « votre sœur : Aimée... J'aimerai... Ils cherchent Yahvé » (2, 3.25; 3, 5). Ce schéma, qui n'est pas sans rappeler celui dont se sert l'éditeur du livre des Juges : péché des Israélites, servitude, intervention miséricordieuse de Dieu, bonheur retrouvé (*Juges* 2, 11-19, etc.), dit, à lui seul, l'essentiel du témoignage d'Osée. Le dernier mot de Dieu, le dernier acte de l'histoire qu'il dirige, c'est non pas le châtiment mais la miséricorde, « l'amour » : dernier mot du livre (14, 5) et mot-clé de la doctrine oséenne.

2. L'époque du prophète. — De l'époque du prophète, le livre des Rois ne retient guère que deux points (2 *Rois* 14-17). La succession rapide et violente des rois en Israël : six en vingt ans (de 743 à 724), et la seule année 743 connaît la fin du règne de Jéro-

boam II, celui de Zacharie, puis de Shallum et enfin l'arrivée de Manahem qui règnera cinq ans. A cette série de putschs s'ajoutent les alliances étrangères : Manahem se soumet à Téglat-Phalasar, à qui il demande, à prix d'argent, l'affermissement de son pouvoir royal (15, 19); vient ensuite la coalition syro-éphraïmite : Israel s'associe aux Syriens de Damas pour contraindre Juda à entrer dans une coalition anti-assyrienne dont l'Égypte serait le soutien principal (16).

Osée censure ces actes politiques. Il les voit inspirés par cette légèreté, ce manque de bon sens qu'Éphraïm manifeste aussi bien en politique (*Osée* 7, 11) que dans les affaires religieuses (4, 11); il y retrouve la trace de la mentalité des peuples auxquels Éphraïm « se mêle » obstinément (7, 8). Ainsi les rois sont établis sans que soit consulté le prophète (8, 4) dont la parole doit régler la succession (cf. 1 *Rois* 11, 29-39; 2 *Rois* 9, 1-13). C'est au terme d'une nuit d'orgie (7, 3-7) que les militaires assassinent chefs et rois (cf. 2 *Rois* 16, 9 svv). On fait « alliance » avec l'Assyrie (12, 2), alors qu'on « viole l'alliance » de Yahvé (6, 7; 8, 1) considéré comme un « étranger » (8, 12). Les conjurés et leurs créatures « n'invoquent pas Yahvé » (7, 7) alors que les politiciens « invoquent l'Égypte » (7, 11). Ainsi cherche-t-on auprès d'alliés incapables la « guérison » d'un mal que Yahvé impose lui-même (5, 13 svv), et qu'il peut seul guérir (6, 1 svv).

Osée connaît d'autres motifs de reproches; il les énumère en 4, 2 (cf. *Jér.* 7, 9) : invocation abusive du nom divin, sous la forme d'imprécations ou de faux serments (10, 4; cf. *Ex.* 20, 7); fraude ou trahison à l'égard du prochain (7, 3; 10, 13; 12, 1; cf. *Ex.* 23, 1-3.6-9; *Deut.* 25, 13-16); crime prémédité (6, 9; cf. *Ex.* 20, 13); rapt humain (cf. *Ex.* 21, 16); adultère (4, 13 svv; 7, 4; cf. 2, 4 et 3, 1; *Ex.* 20, 14). La fourberie d'Israël (12, 1-15) a une origine lointaine; elle prolonge celle dont fit preuve l'ancêtre Jacob dans sa rencontre avec l'ange (v. 3-5).

Plus que tout, Osée censure l'idolâtrie généralisée (8, 4-6; 10, 1-8) : « Tous... prêtres et prophètes... mon peuple... ont péché contre moi » (4, 7 svv); elle est cause de pratiques coupables : divination, rites immoraux de la prostitution (4, 10-14). Ainsi, au lieu de se laisser conduire par la voix prophétique (cf. 6, 5) comme au temps de l'Exode, le peuple, conduit par les femmes, fait preuve de la même légèreté que l'ancêtre Jacob (12, 13 svv).

Le prophète résume ses accusations en quelques mots (4, 1) : ses contemporains manquent de « fidélité » *'emet*, de cette fermeté inébranlable des paroles et des actes d'un partenaire en qui on peut avoir totale confiance, « pour toujours » (2, 21); ils manquent, plus encore, d' « amitié », *chesed*, ce complément affectif nécessaire à la plénitude de toute relation humaine. L'amitié fait défaut aux Israélites (10, 12; 12, 7), comme le montre leur attitude vis-à-vis de Dieu; comme le prouvent aussi leurs relations mutuelles (4, 1).

Un autre verset oséen (2, 21) suggère d'autres déficiences graves : le peuple ignore la « justice », cette harmonie qui doit présider au jeu des innombrables relations que les choses ont entre elles : relations de l'homme notamment avec l'univers (cf. 2, 20, 23 svv), plus encore avec ses semblables et surtout avec Dieu (d'où l'appel de 10, 12). La carence de cette harmonie se révèle dans le mépris du « droit » (5, 11). Enfin le peuple méconnaît la « tendresse », *rachamim* (2, 21), cette note féminine, maternelle, qui imprègne les relations humaines d'une chaleur miséricordieuse indispensable à toute communauté.

3. La connaissance de Yahvé. — L'absence de ces notes essentielles provient d'un manque primordial : Israël « oublie » Yahvé; Israël « ne connaît pas Yahvé ». Ils « oublient Yahvé », ceux qui « courent après les Baals » (2, 15); quand Israël met son espoir dans les villes fortes, il « oublie Celui qui l'a fait » (8, 14); refusant le seul sauveur efficace qu'ait connu son histoire, il cherche orgueilleusement un salut qui vienne de lui seul (13, 6). Bref, le peuple « oublie » tout ce que Yahvé lui a enseigné (4, 6) : son activité créatrice et salutaire en faveur d'Israël, ainsi que les exigences qui en découlent (voir une méditation sur l'oubli de Yahvé en *Deut.* 4, 6, 8, etc. *Ps.* 78, etc.).

« Oublier l'enseignement de Yahvé » se dit aussi « rejeter la connaissance de Yahvé » (en 4, 6, les deux expressions sont parallèles). « Connaître Yahvé », c'est donc accepter « l'enseignement-instruction », la *torah* de Yahvé, que le prêtre a pour mission de communiquer (4, 6).

On sait ce que contient cette doctrine sacerdotale enseignée au peuple; ce sont « les mille préceptes de la torah », qui concernent les autels, les sacrifices, donc l'activité cultuelle (8, 11-13); ce sont aussi les souvenirs rapportant ce que Dieu a fait pour son peuple et ce qu'il en exige en retour. Ces souvenirs constitueront, plus tard, la littérature sacerdotale, la *Torah*, mélange complexe de lois et de récits, de prescriptions et de souvenirs, qui forment le Pentateuque.

Car Dieu « agit » pour Israël; il a agi dans le passé, « aimant Israël enfant..., appelant d'Égypte son fils..., apprenant à marcher à Éphraïm, le prenant dans ses bras, prenant soin d'eux, les conduisant avec de douces attaches, avec des liens d'amour... se penchant sur lui et lui donnant à manger » (11, 1-4), « le faisant paître au désert » (13, 5), le poursuivant enfin par la parole des prophètes (6, 5). Cette action de jadis se continue présentement; aujourd'hui Yahvé « fait » Israël (8, 14 : le participe présent dit une certaine contemporanéité); c'est Lui qui « donne le blé... », Lui qui « aime les enfants d'Israël » (2, 10; 3, 1 : des parfaits à sens présent).

Israël qui « oublie » que Yahvé « agit » pour lui (2, 15), Éphraïm qui « ne sait pas que Yahvé prend soin d'eux » (11, 3), ce peuple qui vit dans ce pays où l'on ne trouve aucune connaissance de Yahvé (4, 1), ne peut pratiquer ni la « fidélité », ni « l'amitié » que Dieu lui témoigne. Il le peut d'autant moins qu'il ignore aussi les commandements, la Loi (8, 1.12) de ce Dieu qui « se plaît » (6, 6) à certains actes et refuse les autres. Le manque de connaissance n'est donc pas une déficience parmi d'autres, comme le suggère 4, 1; c'est la carence radicale d'où découle toute autre déficience (2, 21 svv).

4. L'esprit de prostitution. — Pour décrire l'action de Dieu, Osée utilise des images empruntées à divers registres : le berger (6, 5; 11, 4), le laboureur (10, 11), le père (11, 1.4), la mère (11, 3), le juge aussi et le maître (ch. 2; notamment 2, 18); le « chargé d'affaires », médiateur d'une alliance (2, 20); l'allié (6, 7; 8, 1); surtout le « mari » (2, 18).

Cette dernière image est suggérée par la représentation mythologique du Baal, dieu de la fertilité (l'arbre, dans l'enceinte du sanctuaire, 4, 13; mais aussi *Josué*, 24, 26, etc.; surtout, le taurillon 8, 5 svv; 13, 2), maître de l'orage par lequel il féconde la terre. Osée applique ce thème à Yahvé, mais au prix de deux modifications. L'épouse du dieu n'est plus la terre, c'est la commu-

nauté du peuple (d'où l'ambiguité de 2, 4-7, qui se retrouve aussi ailleurs, et pour d'autres motifs : *Jér.* 3, 1; *Ps.* 139, 15; *Job* 1, 21, etc.). Et puis, le thème symbolique décrit moins l'action divine, à peine évoquée en quelques mots : parler au cœur, séduire, aimer, épouser, donner (2, 10.16), qu'il ne rappelle l'attitude adoptée par Israël à l'égard de son époux divin.

Cette attitude est abandon de Dieu (4, 10), trahison (5, 7; 6, 7), recherche des amants (2, 7.12.15; 8, 9; 9, 10); c'est un acte de prostitution. Israël est emporté par un « esprit de prostitution » (4, 12; 5, 4).

C'est un fait qu'Osée n'emploie le terme ruach, « vent-esprit », que dans un sens péjoratif (4, 19; 8, 7; 9, 7; 12, 2; 13, 15); mais s'il parle « d'esprit de prostitution » c'est à cause des pratiques qui se trouvaient associées à la célébration du dieu de la fécondité; c'est aussi à cause de sa propre expérience conjugale.

5. L'expérience conjugale d'Osée. — La prédication d'Osée a ceci de particulier qu'elle n'est pas seulement une théorie développée dans un langage adapté : elle est la traduction d'une expérience. Osée a vécu dans son propre foyer ce drame de l'infidélité-adultère-prostitution qu'il voyait vivre par Israël devant Dieu; et sans doute son langage n'est-il si audacieux que parce que l'expérience qu'il a vécue a été, la première, marquée par cette brutalité.

Il apparaît de moins en moins légitime de rechercher dans les phrases du prophète le récit proprement dit des événements dont sa vie conjugale a été traversée. Seul nous est parvenu le souvenir de détails auxquels est plus étroitement attaché le commentaire d'Osée. Encore ces détails sont-ils rapportés par au moins deux rédacteurs. Aux *récits-il* du chapitre 1 (« Yahvé *lui* dit... ») se joint le *récit-je* du chapitre 3 : « *Je* l'acquis... ». Cette double origine doit expliquer, au moins en partie, que certains traits coïncident difficilement. De plus, la présence entre ces deux textes du chapitre 2, commentaire poético-allégorique de l'impiété d'Israël dont l'infidélité de Gomer était l'image, montre combien l'intention symbolique monopolise l'attention des rédacteurs au détriment du souci purement narratif.

Des indications partielles fournies par le livre d'Osée suggèrent le récit suivant. Osée épouse une femme qui a joué un rôle actif dans les rites de prostitution pratiqués dans les sanctuaires de Baal et d'Astarté : il « prend une femme de prostitution » (1, 2b). « N'épouse pas une fille d'Astarté consacrée à la divinité », disait alors la sagesse populaire. Osée aime pourtant cette femme qui n'en continue pas moins ses pratiques (3, 1a); elle lui donne deux fils et une fille qu'il ne nomme pas sans raison « enfants de la prostitution » (1, 2b). Or, au lieu d'exercer contre elle les châtiments prévus par la Loi (*Deut.* 22, 20 svv), Osée continue d'aimer cette femme « pourtant adultère » (3, 1). Il engage même des dépenses inhabituelles (la minutieuse énumération de 3, 2) pour la libérer des contraintes qu'elle avait acceptées. Tant d'obstination dans un amour aussi gratuit atteint finalement le but recherché : la femme change de vie et accepte de se maintenir dans la fidélité réciproque proposée par son mari.

De cette aventure, à la fois brutale et inattendue, Osée découvre qu'elle a un sens prophétique; elle est l'illustration du drame de l'infidélité, du pardon obstiné inspiré par l'amour et finalement du retour et de la conversion, qui se joue entre Yahvé et Israël. Dessein de Dieu, que cette surprenante union du prophète et de la servante d'Astarté; image d'Israël que cette infidélité accomplie dans la prostitution, dans la poursuite d'amours coupables : « elle courait après ses amants » (2, 15); reflet des réactions de Yahvé devant l'infidélité du peuple que ces noms donnés aux enfants : « Yahvé-disperse », « Non-Aimée », « Pas-mon-Peuple » (1, 4.6.9); illustration prophétique de l'amour de Dieu que cet attachement indéracinable d'Osée à son épouse (3, 1 svv); esquisse enfin des temps à venir que ce retour de la femme vers celui qui n'a pas renoncé à l'aimer (3, 3-5).

6. Les temps a venir. — Le prophète ne cesse de prêcher que ces temps seront ceux de la punition. La terre de Palestine sera transformée en désert (2, 5.8.11-13.16); le peuple subira les méfaits du vent-esprit (4, 19); son châtiment sera comparable à l'irruption du lion (5, 9.7.14; 13, 7 svv), à l'assaut du filet (7, 12, 16); ce sera la ruine laissée par la guerre (10, 13-15; 11, 5 svv; 14, 1), la tempête de l'invasion, l'exil en Assyrie, ou en Égypte, tragique Exode à rebours (8, 7.13; 9, 3-6; 10, 6).

Mais cette punition ne sera que momentanée; la destruction du peuple n'est pas une fin en soi; son but est pédagogique, c'est la conversion, le « retour » du peuple à son Dieu (sur vingt emplois du verbe *shub*, « revenir », quatorze disent le « retour » vers Dieu; avec notamment le v. 5, 4 : le manque de connaissance de Yahvé conduit à l'esprit de prostitution qui rend difficile le retour vers Dieu; et le jeu de mots contenu en 11, 5 : ils ne veulent pas revenir à moi ; eh bien, c'est en Égypte qu'ils reviendront).

Ce but ultime, qui donne son sens à l'histoire d'Israël, aux vicissitudes que ce peuple traverse, ressort de diverses séquences : de 5, 13-6, 6, par exemple; plus encore, de tout le chapitre 2, notamment des versets 8.9.16. Dieu n'agit que pour retrouver Israël, pour rétablir avec cette communauté les relations aimantes compromises par l'infidélité.

Cette compréhension des choses suppose un sens de Dieu très nouveau qui est justement au cœur du témoignage porté par Osée. Il est original de dire, comme il le fait, que Dieu est déterminé à agir par son « cœur » (11, 8), par ses « entrailles » (*ibid.*; texte possible), par son « amour » (11, 1). Amos voyait s'exprimer la particularité de l'action divine, sinon de l'être divin, la « sainteté » de Yahvé, dans ses exigences sévères et le châtiment de qui ne les respecte pas : « Yahvé le jure par sa sainteté : des jours vont fondre sur vous... » (*Amos* 4, 2). Osée, lui, découvre cette transcendance dans la miséricorde, dans l'amour : « Je suis Dieu et non pas homme; au milieu de toi, je suis le Saint; je ne viendrai pas détruire... » (11, 9).

La révélation de l'Amour. Tel est le message d'Osée; son importance fut grande dans l'histoire de la révélation judéo-chrétienne. Elle fut même trop grande pour que ce message puisse apparaître comme la simple transposition du langage diplomatique utilisé dans les traités d'alliance; l'amour entrevu par Osée suppose bien autre chose que la condescendance du suzerain à l'égard de son vassal, ou la déférence intéressée du second pour le premier. Elle fut trop grande pour être jaillie d'une simple parabole, et pour ne pas être le fruit d'une expérience vécue; trop grande enfin pour être comprise pleinement par l'époque. Sans doute, Jérémie et le Deutéronome prolongeront l'intuition d'Osée; lui ne parlait que de l'amour de Yahvé pour Israël, sans envisager la réciproque, l'affection du peuple pour son Dieu; ces deux continuateurs connaî-

tront la réponse aimante d'Israël à Yahvé (*Jér.* 2, 2; *Deut.* 6, 5). Mais après eux, le langage des amoureux ne viendra plus guère exprimer la foi d'Israël.

Jésus retrouvera la vieille intuition d'Osée; grâce à lui, ses disciples sauront, non seulement que « Yahvé aime les enfants d'Israël » (*Osée* 3, 1), mais aussi que « Dieu est Amour » (1 *Jean* 4, 8).

G. Farr, *The Concept of Grace in the Book of Hosea*, dans *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, t. 70, 1958, p. 98-107. — A. Gelin, art. *Osée*, DBS, t. 6, 1959, col. 926-940. — H. W. Wolff, *Dodekaprophetôn* 1, *Hosea*, coll. Biblischer Kommentar, Neukirchen, 1961. — A. Deissler, *Osée*, dans *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, t. 8, Paris, 1961, p. 25-131.

L. Monloubou, *Amos et Osée*, Paris, 1964; *Osée*, dans *Introduction à la Bible*, t. 2, éd. nouvelle, Paris, 1973, p. 368-375. — E. Jacob, *Osée*, Neuchâtel, 1965. — W. Rudolph, *Hosea*, coll. Kommentar zum Alten Testament XIII/1, Gütersloh, 1966. — J. M. Ware, *Hosea : A theological Commentary*, New York, 1966. — C. Hauret, *Amos et Osée*, Paris, 1970. — Fr. I. Andersen et D. N. Freedman, *Hosea*, coll. The Anchor Bible, New York, 1980.

A côté de ces commentaires, voici quelques titres récents : J. Mejia, *Amor, Pecado, Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, Buenos Aires, 1977. — D. Sesboüé, *La relation retrouvée, une lecture du prophète Osée*, coll. Supplément à Vie Chrétienne, Paris, 1977. — L. López de las Heras, *El « Pathos » del Profeta Oseas*, dans *Teologia espiritual*, t. 24, 1980, p. 185-219; *El mensaje del Propheta Oseas*, dans *Studium*, t. 20, 1980, p. 3-36. — H. Utzschneider, *Hosea Prophet vor dem Ende*, Fribourg/Suisse, 1980. — B. Renaud, *Genèse et unité rédactionnelle de Os. 2*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 54, 1980, p. 1-20. — W. Vogels, *« Osée-Gomer » car et comme « Yahweh-Israël »*, NRT, t. 103, 1981, p. 711-727 (bibl.).

Louis Monloubou.

OSORIO (Jérôme), évêque, 1506-1580. — Né à Lisbonne en 1506, d'une famille noble, Jerónimo Osorio étudia aux universités de Salamanque, Paris et Bologne. A Paris, il aurait été en relation avec le groupe d'Ignace de Loyola. Il acquit une forte culture humaniste, notamment en hébreu et en exégèse biblique, mais aussi en philosophie, droit, philologie et histoire. Il fut, par ordre du roi Jean III, nommé professeur à l'université de Coïmbre; il y commenta Isaïe et l'Épître aux Romains. Nommé archidiacre d'Evora en 1560, puis évêque de Silves en 1564, il devint conseiller du roi Sébastien (1568).

Osorio s'opposa aux projets de campagne africaine de Sébastien, mais en vain. Quittant alors le Portugal, il gagna Rome, où le pape Grégoire XIII l'accueillit et l'estima; il revint dans son pays à l'appel de son roi. A la mort de Sébastien en 1578, Osorio fut favorable à la soumission de son pays à Philippe II d'Espagne. Lors des troubles politiques suscitées à Tavira par la succession, il se rendit dans cette ville et y mourut, le 20 août 1580. Il fut inhumé au couvent des franciscains de cette ville.

Osorio est le dernier grand humaniste portugais, disciple de la Renaissance italienne, dont l'œuvre exprime le sens religieux, moral et artistique. Ses œuvres eurent une diffusion européenne : elles furent éditées (et parfois traduites) à Lisbonne, Venise, Florence, Paris, Bâle, Cologne, Anvers, etc. Toutes sont écrites en latin, dans un style cicéronien pur et élégant. A côté de cette latinité classique, il faut retenir que son humanisme chrétien est essentiellement marqué par la pensée paulinienne et augustinienne, par Pétrarque et l'humanisme italien du 15e siècle. Mais Osorio témoigne aussi d'un catholicisme militant, dans la ligne du concile de Trente, qui l'amène à polémiquer contre les Anglicans et Machiavel comme à critiquer don Manuel à propos de l'expulsion et de la conversion forcée des Juifs. En plus d'un point, Osorio rejoint la pensée morale d'Érasme (cf. J. V. de Pina Martins, *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século* XVI, Paris, 1973, p. 153-155).

L'enseignement proprement spirituel d'Osorio n'a pas été étudié, bien que ses œuvres comportent habituellement des considérations de cet ordre. Parmi elles, relevons : *De nobilitate civili*, *De nobilitate christiana*, Lisbonne, 1542 (trad. franç., Paris, 1549). — *De gloria libri* V, Lisbonne, 1549. — *De rebus Emmanuelis*, Lisbonne, 1571 (trad. franç., Paris, 1581; portugaise, 3 vol., Lisbonne, 1804-1806) : histoire du règne de don Manuel qui est une traduction amplifiée de la chronique de Damião de Góis.

De regis institutione et disciplina libri VIII, Cologne, 1572 : suit de près le *De republica* et le *De consolatione* de Cicéron. — *De justitia coelesti libri* X, Venise, 1564; Cologne, 1574; dédié au cardinal Réginald Pole, contre les doctrines de Luther et de Calvin. — *De vera sapientia libri* V, Lisbonne, 1578; dédié au pape Grégoire XIII.

Osorio a commenté Job, les Psaumes, Isaïe, la Sagesse, Osée, Zacharie, etc., et composé 21 *orationes* sur l'évangile de Jean.

Le neveu et homonyme de J. Osorio publia une édition des *Opera omnia* de son oncle avec sa *Vita* (4 vol. in-fol., Rome, 1592). — Par la suite, dix vol. de ses œuvres ont reparu dans la Collecção das obras de auctores classicos portuguezes (Coïmbre, 1791-1794); — cinq lettres politiques ont été publiées par deux éditeurs différents : *Obras ineditas de D. H. Osorio* (Lisbonne, 1818) et *Cartas portuguezas de D. H. O.* (Paris, 1819).

J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. 11, Paris, 1730, p. 202-212; t. 20, 1732, p. 30. — D. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, t. 2, Lisbonne, 1747, p. 510-516 (p. 516-518 pour le neveu). — J. Fr. da Silva, *Diccionario bibliographico portuguez*, t. 3, Lisbonne, 1859, p. 272-273. — DTC, t. 11, 1932, col. 1655-1656; t. 12, col. 2626. — A. F. G. Bell, *O Humanista D. J. Osorio*, Coïmbre, 1934. — LTK, t. 7, 1962, col. 1267-68. — DHGE, t. 16, 1967, col. 636-637.

Voir surtout L. Bourdon, *J. Osorio et Roger Ascham (1553-1568)*, dans *Miscelânea de Estudos em honra do Pr. Hernâni Cidade* (Lisbonne, 1957), et *Autour de la controverse J. Osorio-Walter Haddon*, dans *Arquivo de Bibliografia Portuguesa* (Coïmbre, 1957).

Teófilo Aparicio López.

OSORIO DE SAN ROMÁN (Antoine), ermite de Saint-Augustin, 16e s. — Né à Grenade, Antonio Osorio, ou de San Román, entra chez les ermites de Saint-Augustin et y fit profession au couvent de Salamanque le 5 novembre 1565. Il est à Séville en 1574 et s'embarque l'année suivante à destination des Philippines; mais il s'arrêta au Mexique et y prêcha avec succès. Il rentra en Espagne, probablement en 1581. L'année suivante, lors de la création de la province d'Andalousie (séparée de celle de Castille), il y est agrégé. En 1585, il fut chargé de relever le couvent des augustins de Cuenca. La page de titre de la seconde édition de son ouvrage, en 1585, le dit prieur de ce couvent et consulteur de l'Inquisition de Séville. On ignore la date de sa mort.

Après une première édition (2 vol., Salamanque, 1583), Osorio donna une seconde édition de son unique ouvrage : *Consuelo de penitentes, o Mesa Franca de*

spirituales manjares (Séville, 1585, 491 + 37 p. in-8°). La première partie est, du point de vue de la doctrine spirituelle, la plus intéressante; on y trouve, après un chapitre sur la présence de Dieu, l'explication de 21 « *nombres* » des Personnes divines (3 pour le Père, 14 pour le Fils et 4 pour l'Esprit), puis de 6 de la Vierge Marie. Notons que la même année 1583, à Salamanque aussi, Luis de León faisait paraître les deux premières parties de ses célèbres *Nombres de Cristo* (DS, t. 9, col. 637). Il s'agit de lectures spirituelles, assez développées, d'une tenue littéraire certaine, classiques quant à la doctrine, bien fondées sur la Bible et la Tradition, plus affectives et doctrinales que l'ouvrage de Luis de León. La première partie est complétée par trois longs chapitres : qu'il faut se dépouiller des habits du vieil homme et revêtir la robe nuptiale; comment quitter ses mauvaises habitudes; les conséquences du péché mortel.

La seconde partie groupe cinq traités : sur l'Eucharistie (1), les images saintes (2), les indulgences (3), l'éloge de neuf missionnaires au Mexique, trois augustins, trois franciscains et trois dominicains (4), et sept consolations pour l'heure de la mort (5). L'ouvrage, peu répandu, était mal connu jusqu'à l'analyse qu'en a donnée F. Rubio.

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca... de la Orden de S. Agustín*, t. 6, Madrid, 1922, p. 205-207. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 1, Madrid, 1929, p. 204-209. — F. Rubio, *Doctrina espiritual del... P. Antonio de San Román*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 4, 1963, p. 399-415; t. 5, 1964, p. 353-361. — *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1849. — DS, t. 4, col. 1011.

André Derville.

OSSÓ Y CERVELLÓ (Henri de; bienheureux), prêtre et fondateur, 1840-1896. — 1. *Vie et doctrine.* — 2. *Écrits.*

1. **Vie et doctrine.** — Enrique de Ossó y Cervelló naquit à Vinebre (diocèse de Tortosa, province de Tarragone) le 16 octobre 1840. Il fonda la Compañía de Santa Teresa de Jesús. Mort à Gilet (Valence) le 27 janvier 1896, il a été béatifié le 14 octobre 1979.

Après sa formation cléricale aux séminaires de Tortosa et de Barcelone, Enrique, ordonné prêtre le 21 septembre 1867, enseigne dès 1866 au séminaire de Tortosa. En 1872, il fonde la revue *Santa Teresa de Jesús* qu'il rédige en bonne part et qui obtient un large succès. En 1878, il quitte le séminaire à sa demande et s'adonne à un apostolat ardent et très étendu. Devant la crise morale et religieuse de son pays sous l'influence du laïcisme et de la maçonnerie, il se donne pour objectif de prendre en charge, défendre et promouvoir les « intérêts de Jésus » (*Phil.* 2, 21); il est habité par le désir de « connaître et aimer le Christ Jésus, le faire connaître et le faire aimer ».

Dans ce but, il organise des catéchèses, reprend et diffuse le message spirituel de Thérèse d'Avila; il se fait l'apôtre de la prière, de la pratique du quart d'heure quotidien de méditation. Il fonde diverses confréries de femmes et d'hommes qui doivent joindre à l'apostolat actif en collaboration avec le clergé une vie de vertu et de piété, afin de suivre le Christ à l'exemple de Marie sa Mère, des saints Joseph, Thérèse de Jésus et François de Sales. Il promeut en particulier l'apostolat des femmes, persuadé qu'il était de son efficacité particulière pour le salut de la famille et de la société. Il soutient les écoles catholiques, qu'il veut soustraites au contrôle de l'État.

C'est dans cette visée apostolique qu'Ossó fonde la *Compañía de Santa Teresa de Jesús* en 1876. Sa fin est d' « étendre à travers le monde le règne de la connaissance et de l'amour du Christ, en travaillant à restaurer toutes choses dans le Christ par l'apostolat de la prière, de l'enseignement et du sacrifice ». Il voulut former des femmes selon l'esprit thérésien et le type biblique de la « Femme forte » pour qu'à leur tour elles forment le Christ dans l'intelligence et le cœur de ceux qu'elles éduqueront.

Par son action apostolique très diversifiée et par sa fondation, Ossó se trouva en situation de conseiller et diriger spirituellement de nombreuses personnes. La formation spirituelle qu'il offre, avec ses aspects d'ascèse préventive et curative, est axée sur le Christ, sa personne et son mystère, mais d'une manière pragmatique : il s'agit de pratiquer les « vertus apostoliques » les plus aptes à assurer « les intérêts de Jésus », de se débarrasser de nos « misères ». L'obéissance est la reine des vertus morales; la magnanimité qui fait ressembler à Dieu, l'humilité vraie qui suscite la générosité, la douceur et la bonté qui attirent les cœurs au service du Christ, le silence où demeurent les grandes âmes, telles sont les vertus principales sur lesquelles insiste Ossó. L'amour respectueux ou le respect aimant lui paraît être la loi d'un véritable éducateur dans son rapport à autrui.

En formulant ses directives, Ossó ne donne pas un enseignement original et organiquement présenté. Il est cependant un maître spirituel sage et saint, jamais abstrait, toujours soucieux de la pratique. Sa vie spirituelle personnelle fut surtout influencée par Thérèse d'Avila; à un moindre degré, par François de Sales et Alphonse-Marie de Liguori; elle se synthétise dans le christocentrisme paulinien. Cette spiritualité a été transmise aux diverses fondations et œuvres suscitées par Ossó.

2. **Écrits.** — Les principaux ouvrages, publiés du vivant d'Ossó ou restés inédits à sa mort, y compris quelques articles de la revue *S. Teresa de Jesús*, sont rassemblés dans *Escritos de D. E. de Ossó y Cervelló* (3 vol., Rome, 1977, avec bibliographie complète jusqu'en 1975); autre bibliographie des ouvrages, dans *Monte Carmelo*, t. 87, n. 1-3, 1979, p. 447-493.

Parmi les écrits les plus notables du point de vue spirituel et pédagogique, tous parus à Barcelone, relevons : *Guía práctica del catequista...* (1872; contient la trad. espagnole du *De parvulis trahendis ad Christum* de Jean Gerson); — *El dia 15 de cada mes consegrado a honrar a la seráfica... Teresa de Jesús...* (1873); — *Reglamento para la asociación de jóvenes católicas...* (1873); — *El cuarto de hora de oración...* (1874); — *Viva Jesús...* (méditations sur la vie cachée du Christ; 1875).

Mes de S. Teresa de Jesús... (30 méditations; 1882); — *La mujer grande. Vida meditada de S. Teresa...* (3 vol., 1882 : rééd. modifiée et augmentée de l'ouvrage de Manuel de Santo Tomás Traggia, carme déchaux † 1817, Madrid, 1807); — *Remedios preservativos y curativos de las enfermedades del alma* (1883); — *Tesoro de la juventud. Devocionario completo* (1890). — *El devoto josefino...* (1891).

El espíritu de S. Teresa de Jesús (1894; rééd. en 1 vol. de trois recueils de maximes publiés auparavant); — *Tributo amoroso al... S. Francisco de Sales* (1894); — *Un mes en la escuela del Sagrado Corazón de Jesús...* (1895); — *María al corazón de sus hijos...* (1895); —

Ejercicios espirituales según... S. Ignacio de Loyola (1901).

De nombreux textes d'Ossó concernent la *Compañía de S. Teresa*; voir en particulier les *Constituciones...* (1888).

Une sélection de 513 lettres a été publiée : *Cartas* (1969); on conserve quelque 1 500 lettres inédites.

J. B. Altés y Alabart, *Enrique de Ossó, fundador... Apuntes biográficos*, Barcelone, 1926. — Tomás de la Cruz, *Teresianista benemérito : D. E. de O. y C.*, dans *Monte Carmelo*, t. 62, 1954, p. 73-95. — M. González Martín, *D. E. de O. y C. o La fuerza del sacerdocio*, 3e éd., Barcelone, 1976 (trad. ital., Milan, 1963; trad. anglaise et portugaise). — *La Compañía de S. Teresa de Jesús, 1876-1932*, Barcelone, 1969.

Silvestro da Valsanzibio, *La devozione a S. Giuseppe nell' opera di D. E. de O.*, dans *Miscellanea Francescana*, t. 67, 1967, p. 329-378; *Gli interessi di Gesù in D. E. de O.*, Rome, 1979. — M. Echeverria, *Formando para la imitación de Cristo*, dans *Boletin S.T.J.*, novembre 1973. — B. Jimenes Duque, *La espiritualidad en el siglo* XIX *español*, Madrid, 1974.

M. V. Molins, *Sacerdote y Maestro, E. de O. y C.*, Barcelone, 1979. — J. Gabernet, *El lleial contestatari, E. O. i C.*, Barcelone, 1979. — *Monte Carmelo*, t. 87, 1979, n. 1-3 consacré à *Ossó*, 556 p.; t. 89, 1981, p. 3-51. — DIP, t. 2, 1975, col. 1357-58; t. 6, 1980, col. 1057-60.

DS, t. 4, col. 1186-1191.

Silvestro da Valsanzibio.

OSTERMAIR (ou Cäppelmair; Wolfgang), ermite de Saint-Augustin, vers 1470-1531. — Probablement originaire de Munich, Wolfgang Ostermair entra peu avant 1500 chez les ermites de Saint-Augustin de cette ville.

Il fit ses études à Tübingen (1501-1502) et à Wittenberg (depuis le semestre d'hiver 1502-1503). Très vite, sans doute après sa promotion comme *magister artium* le 2 février 1504, on lui confia à l'université de Wittenberg la chaire de philosophie morale, où il fut remplacé à l'automne 1508 par Martin Luther. Ostermair étudia en même temps la théologie. Ses cours portèrent, non sur les *Sentences* de Pierre Lombard, mais sur leur commentaire par Duns Scot. Le 21 août 1509 il obtint le doctorat en théologie. Pendant le semestre d'hiver 1510-1511, il fut doyen de la faculté de théologie. C'est peu de temps après sans doute qu'il retourna dans son monastère d'origine. De 1520 jusqu'à sa mort, il fut sans interruption, semble-t-il, prieur du monastère de Munich. Comme tel, il eut à se démarquer résolument de l'enseignement de Luther, et par une série de prédications de controverse théologique données dans la chaire du couvent, il défendit efficacement la foi antique. Ses prédications éclairèrent les esprits à Munich, si bien que par la suite le duc de Bavière Albert v, dit-on, a bien des fois attribué à l'action d'Ostermair la fidélité de son pays à la foi catholique. Ostermair mourut le 18 janvier 1531 et fut inhumé dans l'église du monastère.

Les sermons de controverse théologique d'Ostermair furent édités après sa mort, avec une préface de Jean Eck, sous le titre : *Anzaigung was sey das war Christennlich und lebendig Evangelium unsern Herren Jesu Christi* (Munich, 1538; Cologne, 1591). Même si Ostermair y montre une grande réserve à l'égard de « la lettre de la Bible » et s'il combat avec des formulations bien singulières le principe luthérien de la *Sola Scriptura*, ses exposés sur la foi catholique n'en sont pas moins profonds et se fondent sur une étude solide de l'Écriture et des Pères. Les défauts de l'Église d'alors n'y sont pas non plus passés sous silence ou excusés.

Ostermair mérite une place comme écrivain spirituel du fait d'un sermon allemand pour le Vendredi saint prononcé en 1514, sans doute dans l'église des augustins de Munich (éd. dans *Analecta augustiniana*, t. 29, 1966, p. 237-243). Ce sermon se présente sous la forme stimulante d'un avertissement que le Sauveur du haut de la croix adresse à l'âme chrétienne rachetée : « Morior per vestram gloriam » (1 *Cor.* 15, 31). Il s'y manifeste quelque chose du langage et de la ferveur religieuse propres à la mystique de la fin du moyen âge. La relation nuptiale entre le Christ et l'âme constitue le thème fondamental et sans cesse répété de ce sermon. L'âme doit prendre à cœur la recommandation bienveillante du Crucifié : méditer avec ferveur sur sa souffrance et sa mort et lui en montrer sa sincère reconnaissance.

G. Wenz, *Das Augustinereremitenkloster in Wittenberg*, dans *Germania Sacra*, Abt. 1, Band 3, Teil 2, Berlin, 1941, p. 460-461. — Stammler-Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 5, Berlin, 1955, p. 799. — A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, Wurtzbourg, 1966, p. 612, n. 723n; cf. p. 340; *Der Münchener Augustiner und Wittenberger Theologieprofessor Wolfgang Ostermair und seine Karfreitagspredigt vom Jahre 1514*, dans *Analecta Augustiniana*, t. 29, 1966, p. 213-254. — A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, t. 5, Wurtzbourg, 1972, p. 495; 521-523; t. 6, 1975, p. 340-343.

Adolar Zumkeller.

OSTERVALD (Osterwald; Jean-Frédéric), pasteur, 1663-1747. — Né à la fin de novembre 1663 dans une famille de pasteur à Neuchâtel (Suisse), Jean-Frédéric Ostervald se rendit à Zurich à treize ans pour y poursuivre des études classiques et musicales. En 1678, il gagna l'académie de Saumur et y prit l'année suivante le grade de maître ès arts en soutenant deux séries de thèses. Après un bref séjour à Paris, puis à Genève, il rentre à Neuchâtel où il passe ses derniers examens en 1683 et est admis comme pasteur. Dès lors, Ostervald ne quittera plus Neuchâtel, dont il s'efforcera toute sa vie de réformer l'Église. Il travaille d'abord comme diacre et catéchète. Il se marie en 1684 avec la fille d'un trésorier général et conseiller d'État, Salomé Le Chambrier; ils auront plusieurs enfants, dont quatre arriveront à l'âge adulte. Ostervald est nommé pasteur de la ville le 14 juin 1699; il mourra dans cette charge le 14 avril 1747.

De 1700 à 1713, Ostervald publia de nombreux ouvrages qui contiennent toute sa pensée; théologien, il se conduit comme un « évêque » qui veut réorganiser l'Église; homme du 18e siècle, il a une foi empreinte d'orthodoxie, de piétisme et de rationalisme; il défend avec fermeté une morale pure et stricte envers Dieu, le prochain et soi-même.

C'est surtout par son œuvre catéchétique qu'Ostervald est devenu « l'Abraham du peuple neuchâtelois », « le grand Ostervald ». Il pense qu'une bonne instruction religieuse et un enseignement adapté sont les fondements de toute vie chrétienne. Son catéchisme, reçu en 1702 par l'Église de Neuchâtel, a joui d'une très grande notoriété; il remplaça le catéchisme de Heidelberg, mais c'est surtout son *Abrégé* (1734) qui fit la gloire d'Ostervald : il fut adopté par tous les milieux protestants de par le monde.

En 1713, Ostervald fit publier sa réforme liturgique, en même temps que la réforme du psautier; il tenait aux liturgies, estimant qu' « elles sont utiles pour conserver l'uniformité du culte pourvu qu'elles soient conformes à l'esprit de l'Évangile; elles peuvent servir à empêcher que l'on introduise dans les Églises des sentiments et pratiques contraires à la pureté de la religion » (cité par J. J. von Allmen, p. 93, note 13). C'est encore lui qui réintroduisit l'usage de la confirmation dans l'Église de Neuchâtel, instaura le cours de catéchèse de six semaines par lequel le pasteur prépare ses catéchumènes, et la « cure d'âme » (visite systématique de tous les paroissiens, devenue habituelle chez les pasteurs de Suisse et de France).

Selon von Allmen (p. 101), Ostervald a fait « figure d'un prophète de type sacerdotal », invitant l'Église à réexaminer la question de sa visibilité, à exercer un rapprochement œcuménique, à trouver une juste définition du membre de l'Église. Il a critiqué la manière dont était de son temps exercé le ministère et a demandé pour l'Église un gouvernement à l'image de l'Église anglicane (sans succès); il tenta également de renforcer la discipline.

Parmi les œuvres d'Ostervald, on retiendra surtout : *Traité des sources de la corruption qui règne aujourd'hui parmi les Chrétiens* (anonyme, Amsterdam et Neuchâtel, 1700, etc.; trad. anglaise, Londres, 1702; néerlandaise, Leyde, 1703; allemande, Leyde, 1713; etc.); — *Catéchisme ou Instruction dans la religion chrétienne* (Genève, 1702; Neuchâtel, 1708; etc.; éd. abrégée, Genève, 1734; nombreuses éd.); — *Traité contre l'impureté* (Amsterdam, 1707, 1712; Neuchâtel, 1708; trad. anglaise, Londres, 1708; allemande, Hambourg, 1714).

La Liturgie ou la manière de célébrer le Service Divin (Bâle, 1713); — *Argumens et Réflexions sur les Livres et sur les chapitres de la Sainte Bible* (Neuchâtel, 1720; Genève, 1722; etc.; déjà en anglais, 3 vol., Londres, 1716-1718; trad. allemande, Bâle, 1723); — *Sermons* (Genève, 1722; etc.; trad. allemande, Bâle, 1722; néerlandaise, Amsterdam, 1723); — *De l'exercice du ministère sacré* (Amsterdam, 1737; Bâle, 1739).

Ethicae christianae compendium (Londres, 1727; Bâle, 1739; trad. franç., La Neuveville, 1740); — *Compendium theologiae christianae* (Bâle, 1739).

La Sainte Bible (trad. revue sous la direction d'Ostervald, Neuchâtel, 1744); — *Des entretiens pieux* (Bâle, 1752).

Une nombreuse correspondance est conservée, avec Louis Tronchin, Jean-Alphonse Turrettini et Samuel Werenfels (cf. von Allmen, p. 116).

Voir surtout J. J. von Allmen, *L'Église et ses fonctions d'après J. F. Ostervald*, coll. Cahiers théologiques de l'actualité protestante, Neuchâtel, 1947 (bibl., p. 115-122). — Biographies par D. Durand (Londres, 1778), L. Henriod (Neuchâtel, 1863) et R. Gretillat (Neuchâtel, 1904). — J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 6, Paris, 1834, p. 507-508. — *Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Lichtenberger, t. 10, Paris, 1881, p. 98-104. — M. Neeser, *Grandeur d'Ostervald*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, nouv. série, t. 26, 1938, p. 5-30 (tiré-à-part).

DS, t. 4, col. 455; t. 10, col. 702.

Ne pas confondre, avec Jean-Frédéric, son neveu Jean-Rodolphe Ostervald, pasteur à Bâle, auteur d'ouvrages répandus : *Les devoirs des communiants* (Bâle, 1744; encore édité à Valence, 1823) et *La nourriture de l'âme ou recueil de prières* (Halle, 1759; encore édité à Paris, 1858).

Martine Millet.

OSUNA (François de), frère mineur, vers 1492-vers 1540. — 1. *Vie.* — 2. *Les Abécédaires.* — 3. *Écrits.* — 4. *Doctrine.* — 5. *Influence.*

1. **Vie.** — Originaire d'Osuna (province de Séville), comme il l'indique lui-même (*Primer Abecedario*, prologue), Francisco naquit vers 1492. On ignore son nom de famille; ses parents étaient au service du comte de Ureña, seigneur d'Osuna. Appartenait-il à une famille de *conversos*? Sans pouvoir l'affirmer, on serait porté à le croire, au vu de sa réaction à propos des lignages et des vrais israélites.

En 1510, il prend part comme soldat à la conquête de Tripoli et au pillage. Dans le *Quinto Abecedario* (2ª p., ch. 5), il avoue n'avoir fait grâce à aucune femme, mauresque ou juive, et qu'une fois il n'échappa que de justesse à la mort; il ne semble donc pas qu'on puisse reporter à 1497 la date de sa naissance, comme le suggère le P. Michel-Ange (*La vie franciscaine en Espagne...*, dans *Revista de Archivos...*, juillet 1913, citée *infra*).

Osuna fait ensuite un pèlerinage à Compostelle et, aux environs de 1513, entre chez les frères mineurs de l'Observance, probablement dans la province de Castille. On ignore la motivation intérieure de cette vocation religieuse; fut-ce la réflexion sur le danger de mort où il fut à Tripoli? Rien n'est sûr. Suivirent les années d'études. Compte tenu de sa manière systématique de citer Thomas d'Aquin, Duns Scot et Gabriel Biel (surtout dans le *Cuarto Abecedario*), il semble bien qu'il fit sa théologie à l'université d'Alcalá, laquelle imposait le recours à ces trois auteurs. Il fut très certainement ordonné prêtre au cours de ces années d'études qui s'achèvent en 1522 ou 1523.

A Alcalá, se trouvaient mêlées dans ces années 1520 les diverses tendances spirituelles qui animaient l'Espagne : celle de l'oraison méthodique, du *Recogimiento*, des *alumbrados*, des érasmiens, du *Beneficio de Dios*, et celle, plus ascétique, du déracinement des vices et de la pratique des vertus. Osuna découvrit alors les maisons de prière et de *recolección*, vrais foyers de la mystique spécifiquement espagnole, celle du *Recogimiento*. Ces maisons furent aussi l'âme de l'Observance franciscaine. Dans les réformes des récollets et des déchaussés de nombre d'ordres religieux, durant la période post-tridentine, ces maisons apparaissent comme les modèles d'une vie religieuse idéale; leur réglementation est analogue à celle des maisons des récollets franciscains pour l'organisation, le travail, l'économie et le spirituel. On y voit favorisée l'inclination vers la solitude unie à l'érémitisme, l'esprit du désert, de pauvreté, de purification intérieure et de vie en commun (cf. DS, t. 4, col. 1139-1140).

Ses études achevées et en possession d'un solide bagage universitaire, Osuna se retira en 1523 à la Salceda, proche d'Alcalá, célèbre maison de récollection de la province de Guadalajara, et l'un des sanctuaires les plus vénérables de la mystique espagnole. Là aussi s'était retiré, une trentaine d'années auparavant, le futur cardinal Francisco de Cisneros. Il n'en reste aujourd'hui que quelques murs en ruines et une stèle commémorative. Osuna y demeura jusqu'en 1526, semble-t-il; c'est là qu'il composa les quatre premiers *Abecedarios*. La province franciscaine de Castille avait sur son territoire huit de ces maisons de *Recogimiento*, où se développa puissamment la mystique du même nom.

Indiquons ici rapidement les principales étapes de la vie d'Osuna. Entre 1526 et 1530, il a dû passer un certain temps à Escalona, résidence de Diego Pacheco marquis de Villena, à qui est dédié le *Tercer Abecedario*.

D'août 1527 à juin 1531, Osuna a une grande activité littéraire : il fait paraître six de ses ouvrages en castillan. Le 4 octobre 1528, le chapitre des provinces franciscaines d'Espagne le nomme commissaire général des Indes, charge qu'il occupe jusqu'au 16 mai 1529.

De 1532 à 1536, Osuna vit à l'étranger; à la Pentecôte 1532, il assiste à Toulouse à la congrégation générale de la famille ultramontaine de l'ordre, peut-être comme compagnon du provincial de Castille; de là il gagne Lyon, puis Paris (octobre 1533) et enfin Anvers (début 1534), où il séjourne jusqu'à la fin de 1536; durant ce séjour anversois, Osuna fit un voyage à Cologne. On verra plus loin que c'est à Toulouse, Paris et Anvers que parurent les premières éditions de ses cinq volumes de sermons.

A la fin de 1536, Osuna quitte Anvers et gagne l'Espagne par mer; il y arrive au début de 1537 et retourne dans sa province. Nous ignorons le lieu et la date exacte de sa mort; il a dû décéder en 1540 ou 1541.

2. **Les Abécédaires.** — A la Salceda, Osuna consacrait à l'oraison mentale les deux temps forts prescrits par les statuts des maisons de récollection : celui du matin, à la méditation de la vie, de la passion et de la mort du Christ; celui de la nuit était orienté vers la connaissance de soi-même. Ces deux sujets représentent la base de départ des mystiques espagnols, et aussi celle du premier et du second *Abecedario* : mais c'est à la Passion que l'auteur essaie de ramener les autres méditations. A la Salceda, Osuna atteignit les plus hauts niveaux de l'expérience mystique, la prêchant aussi dans les agglomérations voisines et à des cercles plus restreints de religieux, de prêtres et de laïcs soucieux d'oraison et d'union à Dieu. Certains parmi eux dérivèrent vers des comportements irrecevables, comme les *alumbrados* condamnés et par l'ordre franciscain et par l'Inquisition en 1524 et 1525.

C'est principalement grâce à Osuna que le mot *Abecedario* en vint à signifier un livre spirituel. Du point de vue de la forme littéraire, un *Abecedario* est un ensemble de 22 mots, titres ou distiques, disposés dans l'ordre alphabétique, en référence à un thème donné. Ainsi les deux que donne Francisco Ortiz dans une lettre de vœux de Noël (éd. dans notre *Teología española en el siglo* XVI, t. 2, p. 205), ceux que propose Osuna lui-même dans le *Tercer Abecedario* (tr. 16, ch. 5), plus tard les quinze *Abecedarios espirituales* du carme Juan Sanz † 1608 (éd. R. López Melús, Madrid, 1957), etc. Le système des *Abecedarios* était assez courant dans les dictionnaires d'exégèse et de morale au moyen âge, notamment au 15e siècle. Rosenbach, en 1503, édita à Barcelone un abécédaire destiné à apprendre à lire aux enfants.

Avant d'être développés en livres, les abécédaires d'Osuna comportent chacun 22 distiques (23 quand il y ajoute un « tilde »). A titre d'exemple, voici les trois premiers et les trois derniers distiques du *Tercer Abecedario* :

« *A*nden siempre juntamente /la persona y el espíritu.
*B*endiciones muy fervientes /frecuente en todas tus obras.
*C*iego y sordo y mudo debes ser /y manso siempre...
*Y*ntimamente asosiega /e acalla tu entendimiento.
*Z*ela y guarda tu persona /y mezclarás en todo a Dios.
Por la *tilde* ten temor /de dejar lo comenzado ».

Les distiques, brefs, denses, faciles à retenir, circulèrent parmi les amis. Leur brièveté donna lieu à des gloses, qui ne s'accordaient pas toujours avec les idées et la pratique d'Osuna. Celui-ci, pour mettre en évidence leur sens et rectifier les interprétations ambiguës ou erronées, entreprit de composer un abécédaire spirituel en trois parties, puis en six. Sur chacun des distiques, il rédigea un traité, qui peut avoir jusqu'à dix chapitres; l'ensemble de chaque *Abecedario* forme ainsi un gros volume. Les thèmes centraux des six ouvrages sont la connaissance de soi-même (I), l'oraison (II), la mystique du *Recogimiento* (III), l'amour (IV), la pauvreté (V), les plaies du Christ (VI). On n'oubliera pas que l'élaboration des *Abecedarios* se fit dans le contexte du développement des *alumbrados* et le climat d'insécurité doctrinale des premières années du règne de Charles-Quint (cf. DS, t. 4, col. 1159-1160).

3. **Écrits** (éditions et style). — Osuna a publié des ouvrages spirituels et des sermonnaires, les premiers en castillan, les seconds en latin.

1° Ouvrages spirituels. — 1) *Primera parte del libro Abecedario espiritual que trata de las circunstancias de la Sagrada Pasión del Hijo de Dios* (Séville, 1528, 1554; Burgos, 1537; Medina, 1544; Saragosse, 1546; trad. italienne, Venise, 1583). — 2) *Segunda parte del..., donde se tratan diversos ejercicios...* (Séville, 1530, 1554; Burgos, 1539, 1545, 1555). — 3) *Tercera parte...* (Tolède, 1527; Valladolid, 1537; Burgos, 1544 et 1555; Séville, 1554; Madrid, 1638 et 1911; trad. anglaise, Londres, 1931 et 1948). — 4) *Ley de amor y cuarta parte del...* (anonyme, s l, 1530 = probablement à Séville; Burgos, 1536; s l, 1542 = Séville ou Burgos; Valladolid, 1551, 1556; Séville, 1554; éd. J. B. Gomis, dans *Místicos franciscanos españoles*, t. 1, coll. BAC, Madrid, 1948, p. 215-700). — 5) *Quinta parte del...* (Burgos, 1542, 1554; Séville, 1554; trad. allemande, *Trost der Armen...*, Munich, 1602; *Spiegel der Reichen*, Munich, 1603). — 6) *Sexta parte del...* (Medina del Campo, 1554; Séville, 1554; trad. latine, Rome, 1616).

7) *Gracioso convite de las gracias del santo Sacramento del altar* (Séville, 1530, 1554 : 2 éd.; Burgos, 1537 et 1543; trad. ital., Venise, 1599). — 8) *Norte de los estados, en que da regla de vivir...* (Séville, 1531; Burgos, 1541, 1550, 1610?); il n'est pas improbable que Cervantes ait eu connaissance de cet ouvrage lorsqu'il rédigea le ch. 45 de la 2e partie de *Don Quichotte*.

Osuna est l'auteur spirituel le plus lu en Espagne entre 1527 et 1555; il ne l'est plus guère après cette date : la mise à l'Index des livres prohibés, par Alfonso de Valdés en 1559, du *Gracioso convite* disqualifia Osuna comme auteur spirituel. Le motif implicite de la mise à l'Index est probablement son enseignement de la communion fréquente (DS, t. 4, col. 1133).

2° Sermonnaires. — 1) *Sanctuarium biblicum* (Toulouse, 1533); on l'appelle aussi *Pars Septentrionalis*. — 2) *Pars Meridionalis*, sur les évangiles des dimanches (Paris, 1533; Saragosse, 1546, 1549, 1558; Medina del Campo, 1554; Venise, 1573; Rome, 1590). — 3) *Expositionis super « missus est » alter liber*, et *Alter sermonum liber super « missus est »*, en un vol., Anvers, 1535; appelé aussi *Pars Orientalis*, l'ouvrage donne des sermons de l'Avent. — 4) *Pars Occidentalis*, sermons pour le Carême (Anvers, 1536; Saragosse, 1546, 1548, 1549; Paris, 1546, 1550; Medina del Campo, 1554; Lyon, 1560; Venise, 1572, 1583). — 5) *Trilogium evangelicum*, pour la Passion et le temps pascal (Anvers, 1536; Paris, 1537).

Osuna fut un prédicateur renommé. Dans le prologue de la *Pars Meridionalis*, il explique le recours que font ses titres aux points cardinaux : « Decrevi quadruplex opusculum scribere

juxta quadruplicem mundi partem... Primum de toto Christi adventu..., *pars orientalis*...; alterum... de tota quadragesima... vocatur *pars occidentalis*. Tertium agit de totis dominicis anni, et hoc vocatur *pars meridionalis*. Quartum... de praecipuis sanctis..., *pars septentrionalis* ».

Dans son exégèse, il souligne principalement le sens allégorique. Une science approfondie du grec et de l'hébreu lui fit-elle défaut, ou bien, la possédant, n'en fit-il point usage, en réaction contre Érasme et la méthode philologique humaniste?

Pour plus de détails sur les éd. et trad., voir notre éd. du *Tercer Abecedario*, Madrid, BAC, 1972, p. 22-26; citée TA.

3° Structure et style des Abecedarios. — Miguel Mir, dans son introduction à l'édition du *Tercer Abecedario* (coll. Nueva Biblioteca de Autores Españoles 16, Madrid, 1911), et Fidèle de Ros dans sa monographie sur Osuna (1936) font grief aux *Abecedarios* d'un manque de structuration interne, l'ordre alphabétique n'ayant rien de systématique. Osuna, en fait, ne considère pas ses Abécédaires comme un assemblage disparate; il affirme au contraire leur structure interne : « Il y a en toute chose principe, milieu et fin; en chaque exercice commençants, progressants et parfaits...; en tout, herbe, épi et grain. On trouve de même, je ne dis pas en chaque alphabet, mais en chaque lettre de chacun d'eux, les trois parties mentionnées, principe, milieu et fin » (TA, tr. 5, ch. 1, p. 213-214).

L'organisation interne de chaque traité et chapitre est assez manifeste; mais pour dégager en chaque *Abecedario* un plan systématique, il ne suffit pas de se référer à son index, ni de le parcourir de façon superficielle. J'ai, me semble-t-il, exposé le développement du *Tercer Abecedario* (cf. éd. citée, p. 33-34). Il importe aussi de ne pas oublier qu'Osuna décrit sa propre expérience presque toujours à la troisième personne et en se servant de textes de l'Écriture : « Les hommes spirituels... doivent parler très peu des goûts qu'ils ont de Dieu; et même, lorsqu'ils ont à les faire connaître, ils doivent parler comme s'il s'agissait d'autres personnes, et rapporter des choses semblables tirées de l'Écriture... » (TA, tr. 18, ch. 4, p. 531). Cette remarque invite à déceler en ses ouvrages des références à sa propre vie.

Une caractéristique d'Osuna, c'est son dynamisme intérieur débordant. Lorsqu'il écrit simplement, directement, sans être embarrassé par son allégorisme, il est plein de naturel, de spontanéité, de trouvailles originales et de richesse littéraire. Peu d'auteurs ont autant que lui contribué à fixer la langue spirituelle et mystique de son pays; il bénéficie du climat de l'Observance franciscaine, de celle des bénédictins de Valladolid, des hiéronymites, du courant des *recogidos* et de celui des *alumbrados*, du *Sol de Contemplativos* (Tolède, 1514, trad. espagnole de la *Theologia mystica* de Hugues de Balma, DS, t. 7, col. 859-873), du *Carro de dos vidas* (1500) du prêtre tolédan Gómez García, le tout fondé sur la tradition héritée du moyen âge. On sait l'influence qu'il exerça sur Thérèse d'Avila.

Il a le respect de l'intimité, de l'intériorité personnelle, et cependant réussit à les décrire de façon objective. Il distingue entre avoir une grâce, en avoir conscience et savoir la décrire. En lui s'harmonisent l'optimisme propre au temps des grandes découvertes, la confiance en Dieu et en l'homme, l'équilibre entre corps et âme, intérieur et extérieur, rompu alors par les *alumbrados* et les érasmiens.

4. **Doctrine spirituelle.** — 1° Codificateur du « recogimiento ». — La gloire la plus grande d'Osuna provient du *Tercer Abecedario*, code de la mystique espagnole originale et fondamentale. Il la désigne d'une quarantaine de vocables, dont le plus caractéristique et le plus célèbre est *Recogimiento*. L'histoire de cette voie spirituelle a été exposée dans *Los Recogidos* (Madrid, 1975). Notons qu'il est presque certain qu'Osuna a connu Bernabé de Palma († 1532; DS, t. 1, col. 1247; voir aussi la notice *Palma*, t. 11) et Bernardino de Laredo († v. 1540; DS, t. 9, col. 277-281), sinon leurs œuvres spirituelles, durant son séjour à Séville comme commissaire général de son ordre pour les provinces d'Amérique.

Deux ouvrages de base exposent la nature, le contenu et l'expérience de sa voie spirituelle : le *Tercer Abecedario* la décrit positivement en elle-même, et le *Cuarto* la distingue de sa contrefaçon pseudo-mystique caractérisée par le *Dejamiento*. Quant aux deux premiers Abécédaires, ils décrivent l'oraison de qui tend à se connaître soi-même, à suivre le Christ et à être transformé en lui; autrement dit, ils posent le point de départ et le fondement qui assurent l'authenticité de cette mystique et montrent le prix à acquitter pour y accéder.

2° *Point de départ:* intégration personnelle de l'homme. — Osuna distingue deux mondes, le *major*, macrocosme, l'ensemble des choses créées, et le *menor*, microcosme, l'homme. Dans le premier, tout mouvement naturel tend vers le repos. L'homme ne doit pas être moins soucieux de rechercher le repos de son âme, selon l'invite même de sa nature, selon aussi la raison et l'Écriture. A cette quiétude intérieure, on ne parvient pas de façon aussi plénière par la quête méditative que par le *Recogimiento*, qui met en repos le cœur (TA, tr. 21, ch. 1).

Le *Recogimiento* concerne tout l'homme, personne et esprit, corps et âme, extérieur et intérieur. L'auteur ne dédaigne pas l'extérieur, comme le faisaient en 1525 *alumbrados* et érasmiens; il ne sépare pas, comme ne pouvant aller de pair, exercices d'ascèse et de mystique, vies active et contemplative, théologies ascétique et mystique. Le cadre qu'il se trace rejoint pleinement la problématique de la psychologie et de la médecine psychosomatique d'aujourd'hui. Voici quelques-unes de ses formules : « ne pas se laisser diviser »; « être toujours entièrement en soi-même »; « n'être pas un vase brisé »; « n'être pas un saint boîteux »; « suivre Dieu à l'intérieur et à l'extérieur »; « que le corps n'aille pas d'un côté et le cœur de l'autre »... Il consacre à ce thème le premier traité du TA : « Que la personne et l'esprit aillent toujours de pair ». Ainsi tu pourras discerner « si les dispersés d'Israël sont rassemblés; s'ils ne le sont pas, sache que la première pierre de l'édifice spirituel de ton âme reste encore à poser » (TA, tr. 1, ch. 3).

Cette intégration, Osuna l'applique, dans la ligne de l'anthropologie de son temps, aux rapports entre sens extérieurs, sens intérieurs et puissances, expérience et science, oraison discursive et oraison affective, sensibilité et cœur. C'est le thème de l'homme essentiel, chanté dans la littérature espagnole à partir du poème de *Myo Cid*. Pour Osuna, manquer d'intégration équivaudrait à avoir deux cœurs, deux têtes et deux âmes; on serait comme un moulin qui grince sans cesse (TA, tr. 13, ch. 3; tr. 4, ch. 1; tr. 1, ch. 2, 3 et 4); cela équivaudrait à ne pas posséder entièrement son esprit, « sans aigreur intérieure, ni mécontentement » (TA, tr. 9, ch. 7).

3° Encadrement dans la spiritualité de l'époque. — La spiritualité espagnole, au temps d'Osuna, ne se classifie pas en écoles, selon la diversité des ordres religieux, mais en voies (M. Andrés, *La teologia*

española en el siglo XVI, t. 2, p. 124 svv). Une voie spirituelle, pour les hommes d'alors, est une expérience intérieure offerte aux autres, un chemin sûr, complet, organique, pour accéder de façon assurée et aisée à la purification, à l'illumination et à l'union avec Dieu. Ces voies étaient nombreuses en Espagne aux environs de 1525, et, jusqu'à leur stabilisation, elles laissèrent une impression nette d'insécurité et de confusion. D'où affrontement entre *alumbrados*, *recogidos* et érasmiens, dans l'ordre franciscain lui-même. Le chapitre provincial de Tolède en 1524 prescrit strictement d'incarcérer *ipso facto* et sans délai le frère qui appartiendrait à la voie scandaleuse et nouvelle des *alumbrados* si, dûment averti, il ne l'abandonne pas sans résistance ni discussion.

Voici un relevé des principales voies spirituelles de l'Espagne vers 1525 : celle de l'oraison mentale méthodique, représentée par García de Cisneros († 1510; DS, t. 2, col. 910-921), Alonso de Madrid (DS, t. 1, col. 389-391; t. 10, col. 63) et plus tard par les *Exercices* d'Ignace de Loyola; celle des *recogidos*; celle des *alumbrados*; celle du *Beneficio* de Dieu et du Christ (voie proposée par Juan de Cazalla, *Lumbre del Alma*, Valladolid, 1528; cf. TA, p. 101-102); celle de la profession baptismale, de l'Évangélisme et du paulinisme d'Érasme; celle de l'ascèse traditionnelle, de la pratique des vertus et du déracinement des vices. Il ne s'agit pas de voies isolées, aux composantes exclusivement propres : ainsi la voie mystique du *Recogimiento* accueille l'expérience de l'oraison mentale méthodique et du *Beneficio* de Dieu; mais, au-delà, elle vise à atteindre à la racine ou centre du moi.

4° La mystique du Recogimiento. — 1) *Oraison de connaissance de soi-même et de marche à la suite du Christ. — Le Recogimiento*, ultime étape qui caractérise davantage la spiritualité de Francisco de Osuna, est décrit et codifié dans le *Tercer Abecedario*, la plus grande partie du *Cuarto* et certains chapitres du *Quinto*. Dans le premier et le deuxième Abécédaire, Osuna expose l'oraison de connaissance de soi-même et de marche à la suite du Christ.

L'oraison d'anéantissement (ou connaissance introspective de son néant) constitue le point de départ. La conscience de notre néant et des bienfaits reçus de Dieu, dit Thérèse de Jésus (*Camino de perfección*, ms de Valladolid, ch. 39, n. 7), est, sur ce chemin d'oraison, le pain qu'il faut unir à tous les aliments que l'on mange, si délicats soient-ils. Cette connaissance est à la base du réalisme et de la réflexion psychologique de la théologie espagnole. Dans la vérité intime du moi, on découvre la grandeur et la misère de l'homme, le droit naturel, le droit des gens, le droit international. C'est à cette connaissance de soi-même qu'est consacré un des temps forts de l'oraison quotidienne, celui du soir ou de la nuit, avec abondance de sujets en référence au moi, aux bienfaits de Dieu et aux fins dernières.

Nous avons présenté les premières analyses statistiques sur ces thèmes dans diverses publications; apports positifs analogues à ceux qu'offre P. Courcelle pour les périodes antérieures (*Connais-toi toi-même. De Socrate à S. Bernard*, 3 vol., Paris, 1974-1975).

L'oraison de connaissance de soi-même en vue de la purification marque la distinction profonde entre l'influence sénéquiste, la spiritualité d'Érasme et la mystique du *Recogimiento*. La première n'est pas prière et n'atteint pas au surnaturel; la deuxième fait trop peu de place à des aspects essentiels comme l'humilité, l'austérité, la pénitence, la conformation au Christ souffrant; les *recogidos*, eux, affirment par la bouche de Laredo que celui qui ne commence pas par chercher à se connaître lui-même à fond, avec le désir de s'évaluer à la mesure de sa misère, n'arrivera pas à pénétrer les mystères du Christ.

2) *Méditer la passion du Christ* est le second chaînon et le second temps de l'oraison. Vers cette méditation, les autres doivent confluer. Elle humilie grandement et, plus que toute autre, mène à Dieu (*Primer Abec.*, tr. B, ch. 18). C'est ce qui explique le nombre de livres sur la Passion dans la littérature espagnole des siècles d'or. Osuna consacre à ce thème le *Primero*, le *Segundo* et le *Sexto Abecedario*. Son horizon religieux se développe, non autour du Dieu de la philosophie ou de l'éthique, ni autour de l'*Un* d'Eckhart, mais autour du Christ, explicitement ou non; il n'a pas pour foyer une idée, une abstraction, mais deux personnes, la sienne propre et celle du Christ, celle de l'homme et celle de Dieu. D'où l'humanisme et le réalisme, l'évangélisme et le christocentrisme de la mystique de l'auteur.

La méditation de la passion du Christ retentit profondément sur la valeur que l'on s'accorde à soi-même et à sa propre suffisance. C'est surtout ce point de vue qu'Osuna envisage dans le *Segundo* et le *Sexto Abecedario*. Dans le *Segundo*, il propose un schème de méditations qui suit de près le *Rosetum* de Jean Mombaer (DS, t. 10, col. 1516-1521); à chaque jour de la semaine est assigné un nom ou titre du Christ : Juge, Médecin, Prêteur, Pasteur, Roi, Époux, Père; à chacune des sept heures canoniques du jour, un mystère. Osuna, comme les auteurs de la *Devotio moderna*, aime les septénaires : sept sacrements, sept péchés capitaux, sept paroles du Christ en croix, etc.

La question d'un dépassement possible de la contemplation de l'humanité du Christ pour contempler la seule Nature divine souleva des difficultés à l'intérieur de la mystique espagnole, à cause de l'imprécision des problématiques d'Osuna et surtout de Laredo. D'abord Thérèse de Jésus, bien informée par des théologiens dominicains et jésuites, protesta à ce sujet, pensant que ces manières de voir s'opposaient à ce que réclame la médiation du Christ ou ne l'exprimaient pas convenablement. A la fin de sa vie, examinant les choses de manière plus approfondie et moins préoccupée de tomber dans l'erreur des *alumbrados*, elle concluait humblement : « Il se peut que je me trompe et que nous disions tous la même chose » (*Moradas* VI, ch. 7, n. 5). La pensée d'Osuna est parfaitement nette dans le prologue du *Tercer Abecedario*.

3) *Oraison d'union, de transformation de l'esprit, de « Recogimiento »*. — L'étude approfondie de la question appellerait une élucidation préalable de l'anthropologie et de la terminologie de l'auteur. Sa psychologie est celle, aristotélico-thomiste, de son temps, avec quelques incidences nominalistes et scotistes. Il distingue sens internes et externes, appétits concupiscible et irascible, quatre passions fondamentales (joie, tristesse, désir et crainte), trois facultés supérieures (mémoire, entendement et volonté); une double mémoire, intellectuelle et sensible; l'intelligence pure et l'entendement; la périphérie et le fond; la syndérèse, niveau le plus élevé de l'âme, où est imprimée l'image de Dieu. L'entendement et la volonté sont les deux ailes de l'âme (TA, tr. 12, ch. 1). La pente de l'homme est au repos. Chercher ce repos à l'aide du seul entendement, est comme vouloir avancer avec une seule rame, nager avec un seul bras. Rien n'agite le cœur de l'homme comme une soif excessive du savoir : elle l'assimile à Tantale, torturé

par la soif au milieu de l'eau. La volonté est la faculté dominante au regard de l'union à Dieu. Osuna accorde aux désirs un très haut prix.

Le vocabulaire mystique de l'auteur n'est pas toujours une réussite parfaite et reste parfois hésitant. Des études lexicographiques s'imposent en vue de le comparer au *Carro de dos vidas* et au *Sol de Contemplativos* (cf. *Los Recogidos*, p. 138-142). Au dire de J. Orcibal (dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968, p. 257), Baruzzi avait entrepris de rédiger un lexique d'Osuna.

L'oraison de *Recogimiento* est voie de transformation en ce dans quoi nous nous recueillons (TA, tr. 15, ch. 1). Elle comporte le vide des sens extérieurs et intérieurs, et aussi des puissances, à l'aide de la pénitence, de la mortification; le désir d'union, l'apaisement de l'entendement spéculatif et pratique; le silence intérieur par rapport aux choses créées et à soi-même, en Dieu. Ainsi l'âme se divinise, se revêt de clarté divine. C'est en cela que l'auteur place l'expérience amoureuse ou connaissance vécue de Dieu, sans intervention de l'entendement (TA, tr. 21, ch. 4).

Le *Recogimiento* commença à être pratiqué dans les « maisons de recolección » franciscaines aux alentours de 1475-1480. Osuna en rédige la première codification dans le *Tercer Abecedario*. Pour justifier le succès du nom lui-même, il apporte dix raisons, dont voici quelques-unes : le *Recogimiento* rassemble ceux qui en font usage, les unissant en un seul cœur; il recueille l'homme en lui-même; il apaise la sensualité; il invite à se mettre à l'écart en des lieux de retraite, à se retirer de la foule; il recueille les membres du corps, les sens et les vertus à l'intérieur, les puissances de l'âme vers son niveau le plus élevé, la syndérèse; finalement il unit en un Dieu et l'âme. Dieu se recueille l'âme comme sa propre demeure, et elle-même se recueille pour Lui seul, sans admettre personne d'autre (TA, tr. 6, ch. 4). Reconnaissant ainsi le pouvoir évocateur et le succès du terme *Recogimiento*, Osuna fait pourtant aussi appel à une quarantaine d'autres mots.

Il distingue trois catégories d'oraisons : la vocale, celle de pensée ou de cœur, et celle de *Recogimiento*, l'oraison mentale au sens augustinien. Cette dernière est de l'ordre de la perfection et c'est par elle que Dieu accorde ses plus grandes faveurs (TA, tr. 13, ch. 4). Par elle, le sommet de l'âme s'élève à Dieu sur les ailes du désir et de l'attachement affermi par l'amour; plus ce dernier est grand, moins il fait usage de mots et plus ceux-ci sont chargés de sens (TA, tr. 13, ch. 4).

Il distingue aussi recueillement en général ou disposition habituelle de l'âme et *Recogimiento* proprement dit ou au sens strict : chercher Dieu à l'intérieur de soi, s'élever au-dessus de soi-même pour l'atteindre sans intermédiaire de pensées ou d'images, par voie d'amour (TA, tr. 6, ch. 2).

Comment y parvenir? Osuna exige trois conditions : un cadre approprié, un entourage adapté, une disposition stable de volonté. Le repos de l'âme n'est pas atteint aussi pleinement par voie de méditation que par le *Recogimiento* : il est indispensable de calmer l'entendement spéculatif et de le faire taire, car il scrute avec une curiosité dominatrice les secrets des choses. Il n'est qu'une rame unique, un seul bras de notre être. Il lui est bon de laisser là sa préoccupation pour atteindre au repos, non en connaissant, mais en goûtant (TA, tr. 12, ch. 1); donc, cessant de scruter, qu'il procède par voie négative pour s'unir à Dieu. En effet, lorsque quasi insensiblement nous réalisons que nous ne pouvons connaître quelque chose de Dieu, alors ce que nous connaissons de Lui est vrai (TA, tr. 21, ch. 3). L'entendement réduit au silence, c'est la volonté qui opère par saisie expérimentale, par voie affective au sens strict, par amour sans connaissance préalable.

« Si l'on fait ainsi taire l'entendement pour avoir recours à la volonté, l'oraison devient courte..., parce qu'on n'emploie en référence à Dieu aucun autre moyen que l'amour, qui peut de façon soudaine nous unir à Lui... Étant donné que notre entendement nous apporte Dieu pour que nous le connaissions et qu'il ne peut nous l'apporter tout comme Il est, mais à sa mesure étroite..., il est clair qu'il nous faut connaître Dieu par une autre voie. Quant à l'amour, comme il nous fait sortir de nous-mêmes pour nous placer et nous faire demeurer en ce que nous aimons, c'est lui qui pénètre au plus secret, laissant la connaissance au dehors dans les créatures » (TA, tr. 21, ch. 3).

Osuna propose trois manières de faire taire l'entendement : mettre fin en soi-même à toutes imaginations, s'asseoir avec Marie de Béthanie aux pieds du Seigneur, transformer toute son âme en Dieu, se laissant pénétrer intimement de sa suavité. Alors l'entendement est si apaisé et si rempli qu'il ne comprend plus rien des choses qu'on lui dit, bien qu'il les entende; les mots sont pour lui comme de simples sons de voix, en lesquels il se complaît, encore qu'il ne les comprenne pas, en prenant pour ainsi dire occasion pour louer Dieu d'une façon qu'il peut lui-même expérimenter, mais ne peut faire réaliser à d'autres (TA, tr. 21, ch. 4).

Comme Alonso de Madrid, Osuna ne chante pas pour les dons reçus ou espérés, il chante l'amour pur. Il y distingue plusieurs degrés (TA, tr. 10, ch. 2, 3, 4; tr. 12, ch. 2; tr. 3, ch. 2; tr. 18, ch. 3; etc.). Les formules les plus célèbres, par lesquelles il le traduit, sont : *no pensar nada*, *amor solo*, *atento a solo Dios y contento*, *Dios solo y alma sola* (M. Andrés, *Los Recogidos*, p. 163 svv; *La teología española en el siglo* XVI, t. 2, p. 212). La première formule correspond à l'amour qui opère dans le *Recogimiento* sans concours de l'entendement, celui-ci gardant le silence.

En définitive, l'auteur destine son œuvre à tous : il existe bien chez lui deux séries de textes, les uns qui la destinent à un nombre restreint, les autres plus universels; les premiers n'excluent pas les seconds.

5° Sources de la mystique d'Osuna. — Il ne s'agira pas ici d'indiquer les sources de tous les ouvrages de l'auteur, mais seulement celles de sa mystique du *Recogimiento*. Le problème est fort délicat, étant donné qu'il s'agit d'une mystique vécue et que nous nous limitons à ses moments les plus subtils, lorsque Dieu investit l'âme et que celle-ci pâtit plutôt qu'elle n'agit. Mais Osuna est de son temps; il reçoit et transmet un héritage. Nous pouvons distinguer des sources vivantes et des sources littéraires, la principale étant la Sainte Écriture, sur laquelle presque toujours et par principe l'auteur cherche à s'appuyer.

1) *Sources vivantes.* — Sur la base de sa propre expérience et de celle d'autres anciens de l'Ordre, Osuna édifie une construction nouvelle : la mystique du *Recogimiento*, qui canonise une sorte d'approfondissement ou concentration de la personne en son foyer le plus intime et le plus élevé, où elle contemple Dieu sans images sensibles, ni intellectuelles. Ce précieux héritage de l'Ordre franciscain est vécu de façon spéciale à la Salceda (Guadalajara) et à San Francisco del Monte

(Séville) de 1475 à 1480. Osuna, Bernabé de Palma et Bernardino de Laredo le formulent à peu d'années de distance (1527, 1532, 1535), tout en le vivant presque en même temps, avec une légère avance d'Osuna par rapport à Laredo. La déviation *alumbrada* des *dejados* étant confondue avec la mystique des *recogidos*, Osuna se voit obligé de les distinguer en leurs aspects positifs et négatifs. Il le redira : « Si l'on ne juge pas bien du *Recogimiento*, c'est par manque d'expérience et par ignorance » (TA, tr. 21, ch. 7). Mais il n'érige jamais son expérience en critère doctrinal unique.

Pour l'histoire de ceux qui ont précédé la mystique *recogida*, on peut se reporter à *Los Recogidos*, p. 64-68. L'héritage juif semble du plus haut intérêt. L'auteur y fait clairement allusion en TA, tr. 21, ch. 5 : « Cet exercice ne doit pas vous paraître moins bon; un philosophe et un hébreu ont pu en faire usage ». Pour ce qui est de l'arrivée d'Osuna à cette mystique, les paroles qui suivent ont tout l'air d'une confidence personnelle : « J'ai connu un jeune homme qui en cette voie... s'efforça, autant qu'il le pouvait, de suivre les conseils d'un saint vieillard. Chaque jour il lui demandait ce qu'il avait trouvé de nouveau en ce chemin du *Recogimiento*. Et au bout d'une année, c'est à peine si le vieillard avait reçu quelque don du Seigneur sans que le jeune homme n'en ait acquis... une certaine expérience ..., ainsi devint-il comme sa copie » (TA, tr. 8, ch. 4). Qu'on se rappelle ce que dit Osuna des hommes spirituels : ils doivent parler peu des goûts qu'ils ont de Dieu; et s'ils avaient à les manifester, qu'ils en parlent comme s'ils étaient d'autres (TA, tr. 18, ch. 4).

2) *Sources littéraires*. — Dans TA, tr. 21, ch. 6-7, Osuna donne un bref relevé des auteurs spirituels sur lesquels il fonde sa doctrine : Grégoire de Nazianze et le Pseudo-Denys, Augustin et son école, Grégoire le Grand, Guiges II, Bernard de Clairvaux, Arnaud de Bonneval, Hugues et Richard de Saint-Victor, Bonaventure, le chancelier Gerson. Fidèle de Ros précise leur influence respective d'après le nombre de citations et donne la plus grande importance à Bernard (50 citations); il en note 15 de Richard de Saint-Victor, 41 de Gerson, 9 de Bonaventure. Quant à nous, nous avons décelé la grande place donnée aux spirituels franciscains Olieu et Ubertin de Casale, à Angèle de Foligno et, tout autant, au chartreux Hugues de Balma, en raison de sa *Mistica Teologia* traduite en castillan et divulguée en Espagne par Juan de Ciudad Real, franciscain de S. Juan de los Reyes, sous le titre *Sol de contemplativos* (Tolède, 1514). Cet ouvrage donna lieu à divers commentaires et devint l'équivalent d'un « Livre des Sentences » ou d'une « Somme Théologique » pour la théologie mystique espagnole.

Osuna fait sienne l'orientation de Hugues de Balma dans la ligne du Pseudo-Aréopagite et la complète par la doctrine de Bonaventure, notamment lorsqu'il traite de l'image de Dieu au niveau le plus élevé de l'homme, de l'*apex affectus*, de l'élévation au-dessus de soi et de l'abaissement au regard de soi-même... Il recueille aussi les apports d'Alonso de Madrid, Jaime de Alcalá, García de Cisneros, Gómez García, et d'autres auteurs espagnols de son temps.

A l'aide de ces matériaux — et d'autres encore —, il construit un système nouveau et original, à partir d'une expérience personnelle qu'il présente aux autres. Les matériaux reçus en héritage sont utilisés pour construire une nouvelle architecture mystique, qui rend compte de sa propre intériorité et de celle de ses frères franciscains des *recolectorios* de Castille, d'Andalousie et d'Estrémadure. Finalement, Osuna surmonta avec succès l'influence gênante des déviations doctrinales et pratiques des *alumbrados* du royaume de Tolède en 1525, de certaines béates désorientées et quelques pseudo-convertis, à propos de l'amour comme loi chrétienne fondamentale, de la médiation de l'Humanité du Christ, de l'harmonisation des rapports entre le corporel et l'extérieur d'une part, l'intérieur et le surnaturel de l'autre. Dans cette œuvre de construction positive et de discernement doctrinal, réalisée dans le *Tercero* et le *Cuarto Abecedario*, il fut aidé par ses nombreuses lectures et sa formation théologique. Le résultat apparaît dans les six *Abecedarios*, voie nouvelle quant à la doctrine et à l'expérience.

6° Osuna et les Alumbrados. — Osuna admire quelques béates célèbres de son temps, comme Francisca Hernández étudiée par Böhmer, Juana de la Cruz, abbesse de Cubas (1481-1534), Magdalena de la Cruz, abbesse de Cordoue connue pour ses impostures et sur les instances de laquelle il écrivit *Norte de estados*, comme lui-même en fait l'aveu dans le prologue. Ses contacts avec les *alumbrados* furent de divers ordres. Il prit part avec eux à des réunions communes et leur prêcha avant qu'ils ne se séparent; suivirent de longues discussions en 1523, et les condamnations officielles de l'Ordre et de l'Inquisition en 1524 et 1525. Osuna parle d'eux notamment dans le *Tercero* et le *Cuarto Abecedario*. Dans le prologue du *Primero*, il met à l'origine de son œuvre écrite la fausse interprétation par les *alumbrados* de quelques brefs distiques dont il était l'auteur. Le *Tercero* est un exposé doctrinal, basé sur l'expérience, des principaux aspects de la mystique du *Recogimiento*. Osuna n'aime pas discuter, ni polémiquer, et emploie très rarement le terme *alumbrado*; le simple exposé est, pour lui, la meilleure manière de se distinguer d'eux.

Ainsi, dès le premier traité sur l'intégration de la personne, corps et âme, l'harmonie entre extérieur et intérieur, à l'encontre du dédain des *alumbrados* pour les rites et cérémonies extérieures; jusqu'au traité 21, où il analyse la formule *no pensar nada*, entendue chez les *recogidos* comme silence de l'entendement et chez les *alumbrados* comme cessation de toute activité extérieure. Osuna montre de façon nette et précise qu'autre chose est le *Recogimiento* et tout autre chose l'*alumbradismo* ou *dejamiento*, du point de vue pratique des œuvres, de l'effort personnel, pénitence, activité, unité de la personne (TA, tr. 1), attention aux choses (tr. 2), garde du cœur (tr. 4), valeur de l'étude (tr. 5), lutte contre les tentations (tr. 7 et 20), rapport étroit entre extérieur et intérieur (n'être pas un saint bolteux), silence, humilité (tr. 19).

Cet exposé méthodique se transforme en polémique dans le *Cuarto Abecedario*, où l'auteur éclaire l'un après l'autre les principaux sujets de controverse avec les *alumbrados*. Il y qualifie leur système d'*escabroso*, étant donné qu'il peut faire trébucher. Au mot *alumbrado* qu'il n'emploie guère, il préfère des circonlocutions, comme *falsarios del amor*, *falsean al hombre*, *yerran*, *se apartan a habla vana*, *estrechan el mandamiento del amor a pocas cosas*, *no meditan la pasión*, *disolutos*, etc. Dans le *Cuarto Abecedario*, il étudie la nature de l'amour de Dieu dans l'homme (ch. 1 et 2) en référence à l'affirmation *alumbrada* que l'amour de Dieu dans l'homme est Dieu. La loi d'amour englobe en elle-même toutes les lois (ch. 6 et svv, 20-23); celui qui aime Dieu ne cesse de le chercher (ch. 26-31, 33, 36); falsification de la loi de l'amour (ch. 45); etc.

La conclusion, il la tire lui-même dans le tr. 17, ch. 7 de TA : « Il existe aujourd'hui une conception de la sainteté qui unit le fer de la vigueur de l'esprit à la boue de la faiblesse humaine, alors que l'esprit et la chair s'opposent au plus haut point... ». Dans le *Cuarto*

Abecedario, l'auteur met aussi la voie spirituelle du *Recogimiento* en contraste avec les conceptions érasmienne et luthérienne.

5. **Influence.** — Osuna est, après Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, le mystique espagnol le plus important du 16e siècle. Son influence est due à la fois à un refus et à une ouverture : un refus, pour autant qu'il distingue le *Recogimiento* de la déviation *alumbrada*; une ouverture, en raison du profond sillon qu'il ouvre à la mystique espagnole et dont la paternité ne peut lui être déniée; ce sillon apparaît avec évidence dans les conflits spirituels que connurent les franciscains, les dominicains et les jésuites.

Si l'on désire connaître les nombreux auteurs et ouvrages qui suivent l'orientation d'Osuna fidèlement ou partiellement, on peut consulter *Los Recogidos. Nueva Visión de la Mistica Española (1500-1700)*. On y trouvera une analyse de son système (p. 107-167), déjà présenté par Fidèle de Ros, et certains de ses retentissements sur les spiritualités franciscaine, dominicaine, jésuite, cartusienne, hiéronymite, trinitaire, mercédaire, minime, capucine, celle du clergé séculier et des augustins.

Sainte Thérèse de Jésus eut le *Tercer Abecedario* pour guide durant plus de vingt ans; elle en fut fort satisfaite et décida de faire tous ses efforts pour s'y conformer (*Vida*, ch. 4, n. 6); ce simple fait suffirait pour préserver Osuna de l'oubli. Le chapitre 3 des *Cuartas Moradas* offre une mosaïque de références aux maîtres du *Recogimiento*, en particulier à notre auteur. L'expérience personnelle de la sainte, ses rapports avec d'excellents théologiens, le danger de l'*alumbradismo*, le don qu'elle avait de formuler ses vues, l'amenèrent à clarifier nombre de points vagues et obscurs chez les *recogidos*, concernant la façon de vivre et de s'exprimer. Ainsi à propos de l'oraison de connaissance de soi, de la dévotion à la Passion du Sauveur, du prix de l'expérience, du silence apaisé de l'entendement; mais sa parenté avec eux, dans l'expérience et l'expression, est chose importante.

On peut relever aussi une certaine parenté — encore qu'il soit plus malaisé de l'établir — entre Osuna et Jean de la Croix. Le Docteur mystique est fils de son temps. Il clarifie et systématise la purification active et passive des sens et des puissances, l'apaisement de l'entendement, l'importance de l'expérience en théologie mystique, la réflexion sur le centre ou sommet de l'âme, l'ivresse spirituelle, le cellier intérieur, les touches divines, la science et la sagesse, le repos, la quiétude et d'autres aspects traités fréquemment par Osuna, sans qu'il les ait systématisés. Le processus de clarification par détermination des concepts et de leurs énoncés, œuvre de l'école carmélitaine, est peut-être le legs le plus précieux de la mystique espagnole.

L'influence d'Osuna est très marquée dans la ligne mystique de la Compagnie de Jésus (A. Cordeses, Baltasar Alvarez, Martín Gutiérrez, etc.) avant 1575, et plus tard D. Alvarez de Paz; chez certains dominicains, comme B. Carranza, Luis de Granada, Bartolomé de los Mártires; mais surtout chez Nicolás Fáctor, Juan de los Angeles, Antonio Ferrer, Diego Murillo, Antonio Sobrino, Andrés de Guadalupe, Antonio Panes et d'autres franciscains, au cours des 16e et 17e siècles.

Jean d'Avila recommande à tous le *Segundo* et le *Quinto Abecedario*, de façon plus restreinte le *Tercero*, parce que la voie qu'il expose est d'abandonner les pensées, ce qui ne convient pas à tous (*Obras Completas*, t. 2, Madrid, 1953, p. 1316). Antonio de Rojas emprunte à Osuna les trois manières d'apaiser l'entendement (*Vida del espíritu*, Madrid, 1628, ch. 18). Les ouvrages d'Osuna font partie d'un curieux lot de livres spirituels que le jésuite Antonio Cordeses tient à garder sous clef, lorsque la Compagnie, au temps d'É. Mercurian, fixe sa forme d'oraison. Par l'entremise d'Antonio de Rojas, notre auteur atteint le bénédictin anglais Augustin Baker. Le P. Michel-Ange (cf. bibl.) a étudié son influence sur François de Sales.

L'index des livres prohibés de Valdés en 1559 coupa court aux éditions des œuvres spirituelles d'Osuna. Le *Tercer Abecedario*, son œuvre maîtresse, n'est réédité qu'en 1638, avec censure louangeuse de deux jésuites, Juan Bautista Poza et Alonzo Yañez, à la demande du franciscain Juan de Torres. En fait, les censeurs les plus sévères des 16e et 17e siècles ne trouvèrent dans le *Tercer Abecedario* rien de discutable, d'exalté, de dangereux. Les grands mystiques espagnols des siècles d'or prenaient souvent appui sur son autorité. Viennent ensuite les deux siècles du grand oubli. C'est au 20e siècle, surtout grâce au P. Fidèle de Ros, que l'on a commencé à rendre justice au premier et plus grand maître de Thérèse de Jésus, au principal maître et codificateur de la mystique du *Recogimiento*, la mystique dominante et fondamentale des 16e, 17e et 18e siècles en Espagne.

Andrés de Guadalupe, *Historia de la Santa Provincia de los Angeles*, Madrid, 1642. — E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, 3 vol., Londres, 1927, 1930, 1951 (surtout t. 1, p. 78-131). — S. C. Franklin, *Fr. de O. A complementar Study*, dans *Bulletin of Spanish Studies*, t. 9, 1932, p. 58-168. — G. M. Bertini, *Fr. Francisco de O., Via alla mistica*, Brescia, 1933.

Fidèle Alonso (= Fidèle de Ros), *Le « Norte de los Estados » du P. Fr. de O.*, dans *Bulletin hispanique*, t. 37, 1935, n. 4, p. 460-472. — Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse : le P. Fr. d'O. Sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, Paris, 1936; *Influencia de Fr. de O. en Laredo y Bartolomé de los Mártires*, dans *Archivo Ibero Americano*, t. 3, 1943, p. 378-390; *Osuna et sainte Thérèse*, RAM, t. 27, 1951, p. 376-382.

P. Benito, *Sur une traduction anglaise du Troisième Abécédaire*, dans *Bulletin hispanique*, t. 45, 1943, p. 62-68. — Optat de Veghel, *De oefening van het inwendig gebed in de minderbroedersorde gedurende de vijftiende en de zestiende eeuw*, OGE, t. 21, 1947, p. 113-160. — G. Th. Hanley, *Recogimiento in el Tercer Abecedario... of Fr. de O.*, Dissert. de la Catholic Univ. of America, 1948.

L. de L. Calvert, *Ideas and Style in the « Spiritual Alphabets » of Fr. de O.* (cf. *Dissert. Abstracts*, t. 27A, 1966/67, n. 2130; *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. 11, 1970, n. 651). — H. J. Prien, *Fr. de O. Mystik und Rechtfertigung*, Dissert., Hambourg, 1967 (cf. *Theologische Literaturzeitung*, t. 93, 1968, col. 552-553); *Ein spanischer Katechismus aus dem Jahre 1529 von Fr. de Osuna*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 83, 1972, p. 365-390.

J. A. Marqués, *Las imágenes en los Abecedarios espirituales de Fr. de O.* (cf. *Dissert. Abstracts*, t. 31A, 1970/71, n. 4781; *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. 11, 1971, n. 1133). — P. Sainz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Madrid, 1971. — A. C. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid, 1974.

M. Andrés Martín, introd. et éd. du *Tercer Abecedario*, coll. BAC 333, Madrid, 1972; *Los Recogidos. Nueva vision de la mistica española (1500-1700)*, Madrid, 1976 (avec un groupe de chercheurs du Seminario Suarez); voir encore *La via espiritual del Recogimiento*, dans *Salmanticensis*, t. 20, 1973, p. 656-665; *Los Alumbrados..., reforma intermedia, ibidem*, t. 24, 1977, p. 307-334; *Influencia de S. Buenaventura en la mistica española*, Madrid, 1975; *La Teología española en el siglo* XVI, t. 2,

Madrid, 1977, p. 198-277; *Originalidad de la mistica española. El realismo espiritual*, dans *Cuadernos Salmantinos de Filosofia*, t. 5, 1979, p. 447-451.

S. López Santidrián, *La pobreza en el Quinto Abecedario...*, dans *Burgense*, t. 14, 1973, p. 423-466; *Pobreza-Recogimiento en Fr. de O.* (thèse, Univ. Grégorienne, 1979), Burgos, 1980; *El consuelo espiritual y la Humanidad de Cristo en... Fr. de O.*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 31, 1980, p. 161-193; *Sintesis teológica de la pobreza en el Quinto Abecedario...*, dans *Burgense*, t. 22, 1981, p. 169-207.

Consulter aussi : A. Torre del Cerro, *La Universidad de Alcalá... hasta... 1519*, dans *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* — RABM, t. 20, 1909, p. 412-423; t. 21, 1909, p. 48-71, 261-285, 405-483. — P. Michel-Ange, *Osuna et Duns Scot ou la mystique de S. François de Sales*, dans *Études Franciscaines*, t. 22-25, 1909-1911; *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint*, RABM, 1912-1915 (t. 26, p. 157-214, 345-404; t. 28, p. 167-225; t. 29, p. 1-63, 157-216; t. 31, p. 1-62; t. 32, p. 193-253).

P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du 16e siècle*, Louvain, 1927, p. 79-131. — Crisógono de Jesús, *La escuela mistica carmelitana*, Avila, 1930. — V. Beltran de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad en la provincia de España (1500-1550)*, Rome, 1939. — J. Meseguer Fernández, *Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones...*, dans *Archivo Ibero Americano*, t. 21, 1961, p. 1-51.

Bibliographie complémentaire dans l'éd. du *Tercer Abecedario*, coll. BAC 333, Madrid, 1972, p. 34-36.

Osuna est souvent mentionné dans le DS; nous relevons ici seulement les passages exposant un point de doctrine, ses sources et son influence : t. 1, col. 353 (*Alphabets*); — t. 2, col. 272 (*Cassien*), 1138, 1141, 2014 (*Contemplation*); — t. 3, col. 138 (*Demeures*), 387-392 (*Denys d'Aréopagite*), 477 (*Dépouillement*), 1111 (*Direction spirituelle*), 1602 (*Dons du S.-Esprit*); — t. 4, col. 1133, 1139, 1152/53, 1155/58, 1160/61, 1166, 1173 (*Espagne*), 1823 (*Examen de conscience*), 2153 (*Extase*); — t. 5, col. 41 (J. *Falconi*), 1329, 1339, 1359, 1362 (*Frères mineurs*), 1484; — t. 7, col. 363 (*Herp*), 1097/99 (*Humanité du Christ*), 1175 (*Humilité*), 1383 (*Illuminisme*), 2332 (*Ivresse spirituelle*); — t. 8, col. 260 (*Jean des Anges*), 280 (*Jean d'Avila*), 440 (*Jean de la Croix*); — t. 9, col. 248 (L. de *La Palma*), 260 (J. de *La Plaza*), 280 (B. de *Laredo*), 300 (*Larmes*); — t. 10, col. 744 (L. *Maselli*), 921 (*Méditation*), 1273 (M. *Mir*.)

Melquiades Andrés Martín.

1. OSWALD DE CORDA (de Cordis), chartreux, † 1434. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. Vie. — La plupart des auteurs disent Oswald anglais, bien qu'une minorité le prétende écossais d'origine. L'annaliste cartusien Le Couteulx soutient qu'il naquit en Bavière et nie résolument son origine anglaise ou écossaise. Quoi qu'il en soit, Oswald entra, vers 1405, dans une chartreuse bavaroise peu connue, Hortus Christi, au voisinage de Nordlingen (diocèse d'Augsbourg); c'est là qu'il fit profession. On ignore la date de sa naissance. La plupart des auteurs affirment qu'il étudia à l'université de Paris et y contracta une grande amitié avec Jean Gerson (DS, t. 6, col. 314-331); mais la chose n'est pas sûre; Gerson lui-même s'excusa plus tard de ne point aller voir Oswald à la Grande Chartreuse, en donnant comme prétexte que son ami pourrait être déçu par un contact direct avec lui. Sa fidélité connue à l'observance religieuse, sans doute aussi son savoir, le firent appeler à la Grande Chartreuse. Il y arriva en mai ou juin 1414.

Sa première tâche semble avoir été en rapport avec la correction des livres utilisés pour l'Office divin; ce qui l'amena à rédiger, probablement en 1417, l'*Opus Pacis*, son ouvrage le plus considérable. Écrit l'année où prit fin le schisme dans l'Ordre, certains veulent le dater de 1410, l'année où les prieurs généraux des obédiences avignonnaise et romaine, Boniface Ferrier et Stefano Maconi (DS, t. 5, col. 192-194; t. 10, col. 55-56), se démirent de leur charge et où fut élu à leur place, à la tête de l'Ordre réuni, Jean de Griffemont. Mais en fait, par la suite, Boniface Ferrier s'efforça de rétablir son autorité jusqu'à sa mort, le 20 avril 1417. Rien ne prouve qu'Oswald fut appelé à la Grande Chartreuse dès 1410.

Il y devint vicaire à une date qu'on ne peut préciser et entretint une importante correspondance avec Gerson de 1424 à 1429. Il fut alors envoyé par le prieur général, Guillaume de la Motte, avec un groupe de moines en provenance de chartreuses de France et des Pays-Bas, comme premier prieur de la nouvelle fondation royale écossaise, Valley of the Virtues (Perth), parce que, disait-on, des moines anglais seraient difficilement agréés du monarque écossais, même si les premières constructions avaient été faites sous contrôle de moines de la Chartreuse de Mountgrace (Yorkshire). Oswald mourut en cet office le 15 septembre 1434 d'après la *carta* du chapitre général cartusien; c'est une erreur de dater sa mort de 1437, comme on le fait souvent.

2. Œuvres. — 1° Opus Pacis. — Oswald n'est guère auteur spirituel, au sens ordinaire du terme. Le seul ouvrage de quelque importance qui nous reste de lui est l'*Opus Pacis*, manuel pour correcteurs de textes, probablement rédigé en 1417.

Cette compilation doit avoir joui d'un certain crédit, comme en témoignent les mss qui en restent : Bâle, Univ. F IX 4; Berlin, Stadtbibl. ms lat. qu. 630; Cues, Hospitalbibl. ms 12; Mayence, Stadtbibl. ms 151; Trèves, Stadtbilb. ms 1130 et 1924; Utrecht, Univ. ms 824; Wolfenbüttel, Landesbibl. Helmst. ms 350; Grande Chartreuse, ms venu de la chartreuse de Buxheim. Parmi ces manuscrits, Trèves 1130 et le ms de Wolfenbüttel sont de provenance bénédictine; les autres sont d'origine cartusienne.

L'ouvrage donne des règles pour la division des mots, l'orthographe des noms bibliques et des mots étrangers, les formes diverses d'un même nom, l'emploi des diphthongues, la ponctuation, le recours à des marques pour indiquer les lectures. Il y a, en passant, des références à nombre d'auteurs de la patristique et de personnages bibliques, mais le but de l'ouvrage est strictement pratique.

Transcription partielle de l'*Opus Pacis* (à partir du ms 1924 de Trèves) par P. Lehmann, *Bücherliebe und Bücherpflege bei den Karthäusern*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. 5, Vatican, 1924, p. 364-389; reproduit dans P. Lehmann, *Erforschung des Mittelalters : Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, t. 3, Stuttgart, 1960, p. 121-142.

2° Correspondance avec Gerson. — Jusqu'à son départ pour l'Écosse en 1429, Oswald entretint une correspondance avec Gerson. Le premier courrier qui nous reste peut être daté d'avril 1424 et le dernier d'avril-mai 1429. Gerson fit transcrire certains de ses ouvrages pour la Grande Chartreuse et procura pour copie ceux de Bonaventure; il se peut qu'il ait écrit son *De laude scriptorum* (1423) dans le cadre de cette association. Cet ouvrage vise en particulier les Chartreux et les Célestins et expose un sujet d'intérêt pratique à la chartreuse : est-il permis de copier des livres les dimanches et les jours de fête? Un autre ouvrage de Gerson, sur l'élaboration duquel influa Oswald, est certainement son *De absolutione defuncti apud Carthusienses*. En contrepartie, les chartreux allaient collaborer notablement à la diffusion des œuvres de Gerson.

Manifestement un zèle commun pour le bien de

l'Église et le souci de voir le clergé dûment formé unirent Gerson et Oswald d'une étroite amitié. Leur correspondance, bien que parfois de nature délicate, fut copiée et a été conservée dans le ms Bâle Univ. A VIII 32, en provenance de la Chartreuse de Bâle (éd. par P. Glorieux, *L'activité littéraire de Gerson à Lyon*, RTAM, t. 18, 1951, p. 238-307, et dans son éd. des *Œuvres de Gerson*, t. 2 *L'œuvre épistolaire*, Paris-Tournai, 1962). Ce ms contient aussi cinq questions posées par Oswald au patriarche d'Antioche, Jean Mauroux, avec les réponses du patriarche.

En fait, les lettres d'Oswald, pour la plupart, ne sont données qu'en résumé, tandis que les réponses de Gerson sont reproduites *in extenso*. Parmi les questions qu'Oswald posait à son ami, il y a des cas de conscience particuliers et délicats et la correspondance, à l'envisager comme un tout, donne une certaine image de l'observance cartusienne au début du quinzième siècle. Quelques exemples de problèmes abordés : la valeur de la prière, l'intention droite, l'occupation de l'esprit durant l'office; ceux qui sont trop faibles pour participer au chant doivent-ils être présents au chœur? La Vierge Marie prie-t-elle pour ceux qu'elle sait devoir être damnés? Faut-il prier pour ceux qui se suicident, avec l'espoir qu'ils pourront malgré tout être sauvés? Certaines questions sont d'ordre purement pratique : le célébrant peut-il continuer sa messe, si le servant par nécessité devait le laisser seul à l'autel? Est-il permis d'interrompre l'office des morts après le premier ou le deuxième nocturne? Le procureur peut-il célébrer la messe à la Correrie durant les trois jours qui précèdent immédiatement Pâques? Les frères lais peuvent-ils continuer leurs dévotions privées pendant la messe sans faire attention au célébrant?

Il est manifeste qu'Oswald avait étudié les déclarations de Matthieu de Cracovie † 1410 (DS, t. 10, col. 804-808) sur la messe, *De celebratione missae frequentanda et intermittenda* ou *Utrum deceat sacerdotes continuare missas vel laicos frequenter communicare?* Il demandait à Gerson dans quelle mesure la dévotion était requise pour célébrer; si l'on pouvait célébrer en état de *taedium*. Autre question soulevée : celle des obligations spirituelles des chartreux à l'égard de leurs salariés; Gerson n'encourageait pas les moines à s'engager trop dans cette ligne, malgré l'isolement des monastères qui rendait difficile le recours à un prêtre séculier. Oswald consultait aussi sur des questions de rubriques liturgiques : peut-on dire toute la messe à voix basse; est-il nécessaire que l'autel soit nettement orienté à l'Est; le servant peut-il purifier le calice? D'autres problèmes concernaient la confession conditionnelle, *in articulo mortis* par privilège papal. Question également soulevée, la perfection relative des divers Ordres religieux, selon la *Summa Theologiae* de saint Thomas (2^a 2^{ae}, q. 188 a. 6); et d'autres sur des problèmes pratiques (acceptation de legs, licéité d'antidater des lettres ou de donner des reçus pour de l'argent non encore perçu). Sur un plan plus spirituel, Gerson assurait son correspondant que l'intelligence des Écritures est ordinairement donnée à ceux qui, humblement et avec piété, s'emploient à méditer la parole de Dieu. Tous deux s'écrivirent au sujet des preuves de l'existence de Dieu, Gerson citant le livre 9 de la *Métaphysique* d'Aristote et le *De Consolatione philosophiae* de Boèce; une autre lettre se rapporte au *Viae Syon lugent* de Hugues de Balma, dont Gerson conseille ici la lecture (cf. DS, t. 7, col. 870).

Le point signalé avec le plus d'insistance par Oswald concernait l'Immaculée Conception : il désirait être éclairé sur le scandale de la Vierge en raison de la crucifixion, déclarant qu'Origène dans son homélie 17 *super Lucam* n'avait pas exempté Marie du commun fardeau du péché originel; il avait précédemment à ce sujet consulté un franciscain, car le problème, semble-t-il, l'avait déjà troublé même à Hortus Christi. Gerson, dans sa réponse, souligne l'unanimité de la tradition à partir d'Augustin, et explique les réticences de Bernard de Clairvaux et de Thomas d'Aquin; il insiste sur la légitimité de la fête établie en l'honneur de l'Immaculée Conception et sur ce fait que l'université de Paris avait condamné tous les opposants à ce privilège.

3° Le ms Helmst. 667 de la Landesbibl. Wolfenbüttel conserve *Jacobi de Ciresio annotatio titulorum quorumdam opusculorum Johannis Gerson cum quibusdam annotationibus pro domino Oswaldo de domo Majoris Carthusiae...*

4° Oswald est dit avoir traduit en latin quelques traités de Gerson écrits en français, notamment le *Tractatus de diversis tentationibus*.

Nombre d'ouvrages ont été attribués faussement à Oswald de Corda, ainsi les *Meditationes solitariae* et le *De remediis tentationum*, écrits, semble-t-il, par un chartreux anglais du même nom d'Oswald, qui publiait aux alentours de 1450. Tanner lui attribue aussi un *Portiforium*, mais l'examen du manuscrit montre que cet ouvrage est antérieur à Oswald de Corda de plusieurs siècles.

Th. Petreius, *Bibliotheca Cartusiana*, Cologne, 1609, p. 250-251. — J. Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus primus*, Paris, 1619, p. 644. — T. Tanner, *Bibl. Britannico-Hibernica*, Londres, 1748, p. 566. — Ch. Le Couteulx, *Annales Ordinis Cartusiensis...*, t. 7, Montreuil-sur-mer, 1890, p. 582-583. — L. Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cart.*, t. 3, *ibidem*, 1890, p. 281. — N. Molin, *Historia Cartusiana...*, t. 2, Tournai, 1904, p. 279.

J. Ferguson, *The Carthusian Order in Scotland*, dans *Transactions of the Scottish Ecclesiastical Society*, 3e série, t. 2, 1911, p. 179-192. — E. Margaret Thompson, *The Carthusian Order in England*, Londres, 1930, p. 246-248, 341. — D. E. Easson, *Medieval Houses : Scotland*, Londres, 1957, p. 73. — G. P. Kölner, *Die Opus Pacis Handschrift im Lectionarium des... Benediktinerklosters St. Jakob vor den Mauern von Mainz*, dans *Universitas : Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift Dr. A. Stohr*, Mayence, 1960, p. 258-273.

P. Glorieux, *Gerson et les Chartreux*, RTAM, t. 28, 1961, p. 115-153 (surtout 139-150). — Michael G. Sargent, *The Transmission by the English Carthusians of some Late Medieval Spiritual Writings*, dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 27, 1976, p. 225-240 (surtout 226). — A. Gruys, *Cartusiana*, t. 1, Paris, 1976, p. 144; t. 2, 1977, p. 339-340 (Perth Charterhouse); t. 3 *Supplément*, 1978, p. 455. — Br. Barrier, *Les activités du solitaire en Chartreuse d'après ses plus anciens témoins*, coll. Analecta Cartusiana 87, 1981, p. 77, n. 33. — DS, t. 2, col. 762.

James Hogg.

2. OSWALD REINLEIN (Reindel), ermite de Saint-Augustin, vers 1385-après 1466. — Oswald était originaire de Nuremberg, où vers 1405 il entra chez les ermites de Saint-Augustin. Religieux exemplaire, d'une profonde piété, éminent prédicateur, il a été l'un des principaux soutiens du mouvement de réforme chez les augustins allemands. En 1420, il réforma le couvent de Mulhouse en Alsace, en 1422/1423 celui de Vienne et en 1435-1437 son propre couvent de Nuremberg. Il est établi qu'il fut à Vienne de 1422 à 1434 et à Nuremberg de 1435 à 1441. Dans ces deux monastères, il exerça aussi pendant quelque temps la charge de prieur. Il mourut après 1466.

De l'œuvre écrite considérable qu'il a laissée (voir A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, Wurtzbourg, 1966, p. 340-343, n. 725-731,

et p. 612-613, n. 729a), rien n'a été imprimé. Son *Epistola seu Mandatum ad fratres proprietarios*, perdue, concernait la réforme. Le *Tractatus contra Hussitas* comprend trente et un sermons, qu'Oswald prononça dans l'église des augustins de Vienne en 1426, lorsque le duc Albrecht II d'Autriche organisa une croisade contre les Hussites. En dehors de cette œuvre, de très nombreux sermons nous sont conservés.

Deux traités ascétiques méritent un examen plus précis : 1) *Tractatus de quindecim signis extremum iudicium praecedentibus secundum Hieronymum moralizatis* (Munich, Bayer. Staatsbibliothek, Clm. 8363, f. 26ra-118rb; début détérioré) : 38 sermons très développés, prononcés en 1431-1432 dans l'église des augustins de Vienne pendant le temps de l'Avent et de Noël. Oswald y expose comment l'âme doit se préparer à accueillir le Christ. Il parle de quinze vertus qui réalisent le renouvellement intérieur de l'homme; il y traite en détail et à fond de nombreuses questions de vie spirituelle et présente un enseignement solide sur les vertus chrétiennes. On n'a pas encore examiné quelles sources particulières ont été utilisées. Par exemple, il ressort d'une vérification que les exposés intéressants d'Oswald sur les insuffisances des œuvres humaines sont empruntées mot pour mot à un sermon de l'abbé cistercien Konrad von Brundelsheim, appelé Soccus † 1321 (DS, t. 2, col. 1544-1546).

2) *De septem mortalibus laesionibus Christi Iesu in cruce* (ms Clm. 17633, f. 87ra-92va). Ce petit traité est une œuvre de vieillesse d'Oswald datant de 1466. Il s'agit de méditations sur les sept plaies du Christ en Croix. En dehors des cinq plaies habituellement vénérées par la piété chrétienne, Oswald évoque encore le violent écartèlement du Crucifié dans la longueur et la largeur. A la méditation de ces sept blessures Oswald joint des considérations ascétiques sur les sept demandes du *Pater*, les sept dons du Saint-Esprit et les sept péchés capitaux.

A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern*, dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 306-309 (bibl.); *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 81, 1959, p. 289-290; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, Wurtzbourg, 1966, table. — A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, t. 3, Wurtzbourg, 1972, p. 138-139, 270-272; t. 5, 1974, p. 389, 393. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 9, Madrid, 1977, p. 326, n. 6234, 1-3.

Adolar Zumkeller.

3. OSWALD D'YORK (saint), évêque, † 992. — D'origine danoise, neveu de l'archevêque de Cantorbéry, Odon (DS, t. 11, col. 616-618), Oswald, d'abord chanoine de Winchester, fut envoyé par son oncle à Fleury-sur-Loire, alors centre de réforme religieuse sous l'abbé Wulfald; il y reçut la prêtrise. Rappelé en 959 par son oncle malade, il arriva en Angleterre après sa mort. L'archevêque de York, Oskytel, qui était aussi son parent, amena avec lui à Rome Oswald et son ami Germanus; au retour ceux-ci demeurèrent quelque temps à Fleury. Revenu seul en Angleterre, Oswald ne tarda pas à être nommé évêque de Worcester, en 961, par le jeune roi Edgar, à la suggestion d'Oskytel.

L'évêque entreprit la réforme du monastère de Worcester; il en évinça peu à peu les clercs mariés qui jouissaient des revenus et les remplaça par des moines. Selon J. Armitage Robinson, il aurait employé une méthode plus souple, plus modérée que celle de Dunstan à Cantorbéry (opinion nuancée par E. John). Il avait appris par cœur à Fleury les offices et les coutumiers monastiques; il pouvait à présent les enseigner : on a pu dire que Worcester était l'exacte réplique de Fleury.

Son premier biographe affirme qu'Oswald fonda sept monastères bénédictins. Par une petite fondation à Westbury, Oswald jeta les bases d'un mouvement qui devait faire de l'Angleterre « une nouvelle Égypte ». Germanus, répondant à son appel, revint en Angleterre pour former les futurs moines. Oswald le nomma prieur de Winchcombe, puis de Ramsey (fondé avec le concours d'Aethelwine, comte d'East Anglia), enfin abbé de Winchcombe. Pershore, Eversham, Ripon et Deerhurst doivent aussi figurer au nombre de ses fondations ou restaurations bénédictines. Mais à ses yeux Ramsey était la plus chère. Il y assura un enseignement sérieux grâce au concours d'Abbon, futur abbé de Fleury (DS, t. 1, col. 61-63) et *magister septem artium*. Il consacra l'église en 974 et une seconde fois en 991 après la chute d'une tour. Devenu en 972 archevêque de York, Oswald retint toutefois le siège de Worcester où il résida le plus souvent.

Vers 970 avait eu lieu un événement capital dans la vie monastique et religieuse anglaise. Le pays était entré dans le courant de réforme parti de Cluny au début du siècle. Mais il convenait d'en assurer l'adaptation aux besoins locaux pour mieux l'insérer dans la culture anglaise et garantir ainsi sa stabilité et sa continuité. L'assemblée des évêques, des abbés et abbesses, de moines venus de Fleury et de Gand à leur invitation, qui se tint à Winchester, mit au point la *Regularis Concordia anglicae nationis monachorum sanctimonialiumque*. Les évêques Dunstan, Éthelwold et Oswald furent les réalisateurs de ce travail. Oswald décéda le dernier des trois à Worcester, le 29 février 992; la veille, il avait, comme chaque jour durant le Carême, lavé les pieds de douze pauvres vieillards. On lui reconnaît de nombreuses vertus : amabilité, douceur de tempérament, modération dans l'usage de l'autorité, courage, sagesse et sainteté de vie.

On lui attribue plusieurs écrits : peut-être un livre de lettres à Odon, un traité adressé à Abbon (inc. *Prescientia Dei monachus*), un autre intitulé *Ad Sanctos* (inc. *Oswaldus supplex monachus*) et des constitutions synodales. Tous ces ouvrages ont disparu.

BHL, n. 6374-6380 : les vies d'Oswald par Eadmer (PL 159, 761-786), par un moine anonyme (de Ramsey?) et par d'autres sont éditées par J. Raine, *The Historians of the Church of York...*, Rolls Series 71 (t. 1, Londres, 1879, p. 399-475; t. 2, 1886, p. 1-97, 489-512) et par W. D. Macray, *Chronicon abbatiae Rameseiensis*, Rolls Series 83, Londres, 1886, p. 21-107.

Florence of Worcester, *Chronicon ex chronicis*, éd. B. Thorpe, 2 vol., Londres, 1848-1849. — Guillaume de Malmesbury, *De gestis Pontificum*, Rolls Series 52, Londres, 1870.

J. A. Robinson, *St. Oswald and the Church of Worcester*, coll. British Academy Supplemental Papers 5, Londres, 1919; *The Times of St. Dunstan*, Oxford, 1923. — E. H. Pearce, *St. Oswald of Worcester and the Church of York*, coll. York Minster Historical Tracts 4, 1928. — Th. Symons, diverses études autour de la *Regularis Concordia* (dans *Downside Review*, t. 40, 1922, p. 15-20; t. 44, 1926, p. 157-171; t. 59, 1941, p. 14-36, 143-170, 264-289; t. 60, 1942, p. 1-22, 196-222, 268-279) et son édition de la *Regularis Concordia anglicae nationis monachorum sanctimonialiumque* (Londres, 1953).

D. Knowles, *The Monastic Order in England*, Londres, 1949, p. 40-56 et table. — E. S. Duckett, *St. Dunstan of Canterbury*, New York, 1955. — E. John, *St. Oswald and the Tenth Century*

Reform, dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 9, 1958, p. 159-172; cf. RBén., t. 73, 1963, p. 73-87.

U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 3444. — DNB, t. 14, p. 1217-1219. — BS, t. 9, 1967, col. 1296-1297. — DS, t. 1, col. 1418, 1421, 1657; t. 3, col. 1819; t. 4, col. 2, 1446-47; t. 10, col. 1561.

Michael O'Carroll.

OT (Guiral; Geraldus Odonis), frère mineur, † 1349. — Né à Camboulit (Lot), Guiral Ot prit l'habit franciscain au couvent de Figeac. Promu maître en théologie, il enseigna vers 1326 à l'université de Paris et à Toulouse. En 1329 il succéda au ministre général déchu Michel de Césène (cf. DS, t. 5, col. 1169-1170) et veilla avec fermeté à l'application des sanctions de Jean xxii contre les Fraticelles (col. 1167-1188).

Il est douteux qu'il se soit réellement compromis sous Jean xxii dans la controverse de la vision béatifique des élus; on comprendrait mal dans ce cas que Benoît xii l'ait nommé membre de la commission des théologiens chargée de préparer la constitution *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336 qui devait précisément mettre fin à la querelle doctrinale (Denzinger, n. 1000-1002).

Sa position dans le conflit de la pauvreté qui troubla particulièrement son ordre au 14e siècle reste tout autant hors de soupçon, quoi qu'en aient dit les rigoristes. Le fait est qu'il attacha son nom aux origines mêmes de l'Observance en concédant au précurseur de la réforme, Jean de Valle et à ses compagnons, en 1334, l'autorisation de s'établir dans l'ermitage de Brogliano (Foligno) et d'y vivre dans le plus strict dénuement. G. Ot fit partie aussi de la commission de rédaction des Constitutions générales que Benoît xii imposa à l'ordre franciscain, le 28 novembre 1336; il promulgua en 1337, au chapitre de Cahors, un texte de statuts complémentaires. Une mission diplomatique en Hongrie et en Bosnie infestée de Bogomiles lui valut des félicitations de Benoît xii en 1340. Promu patriarche d'Antioche et administrateur du diocèse de Catane par Clément vi, le 27 novembre 1342, il fut emporté par la grande peste et inhumé dans la cathédrale de Catane.

Les écrits de G. Ot sont restés inédits, sauf quelques pièces de sa correspondance et son commentaire de l'*Éthique* d'Aristote (Brescia, 1482; Venise, 1500). On a retrouvé son *Commentaire des Sentences* (AFH, t. 47, 1954, p. 117), son *Tractatus de visione beatifica*, quelques-uns de ses sermons (J.-B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones*, t. 2, Münster, 1970, p. 178), son *Commentaire* des épîtres de saint Paul et du livre de la *Sagesse* (Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, t. 2, Madrid, 1950, n. 2466-2472) et quelques œuvres philosophiques.

A. Wilmart (cité *infra*) a rapproché de deux pièces poétiques attribuées à G. Ot (l'*Officium de stigmatibus S. Francisci* et *Catechismus scolarium novellorum*, conservé à Chartres, Bibl. munic., ms 341) le poème pseudo-bonaventurien *De septem verbis D. N. Ihesu Christi in cruce* (le ms Paris, Mazarine 3897, f. 73, le dit être de « G., patriarche Antiocheni »).

P. Anglade, *Sur la patrie de F. Gérard Odonis*, AFH, t. 6, 1913, p. 392-396. — *Histoire littéraire de la France*, t. 36, 1927, p. 203-225. — B. León, *Fray Gerardo de Odón*, Murcie, 1928. — A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, t. 47, 1935, p. 248-256. — A. Meier, *Die Pariser Disputation des G. Odonis über die Visio beatifica Dei*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 4, Rome, 1965, p. 213-251. — B. Distelbrink, *Bonaventurae scripta*, Rome, 1975, p. 125-126.

DTC, t. 11, 1932, col. 1658-1663 (bibl.). — *Catholicisme*, t. 5, 1962, col. 418-419. — *Dictionnaire de biographie française* (art. *Guiral Ot*). — DS, t. 5, col. 866, 1173; t. 7, col. 1073, 1075.

Clément Schmitt.

OTFRID DE WISSEMBOURG, bénédictin, 9e siècle. — Né vers 790 près de Wissembourg (Alsace), Otfrid se forma à Fulda, à l'époque de Raban Maur, puis entra au monastère de Wissembourg dont l'observance rappelait celle de Saint-Gall. Excellent connaisseur de la culture classique mais aussi de la Bible, il est le premier poète en langue tudesque ou vieil-allemand. Son *Liber evangeliorum theodisce conscriptus* (ou *Harmonia evangelica*), en vers, explique la vie et les miracles du Christ.

Les sources d'Otfrid sont évidemment la Bible (Vulgate), mais encore les commentaires scripturaires d'Alcuin, Bède et Raban Maur; on découvre aussi quelque influence d'Arator, de Juvencus et de Prudence. Cette épopée chrétienne rappelle le chef-d'œuvre analogue intitulé *Héliand*, vie du Christ composée à Fulda ou à Corvey vers 850 (cf. W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, col. 374-388).

L'originalité du poème d'Otfrid tient à sa langue et à sa métrique : chaque vers a deux hémistiches, chacun de quatre mesures avec un nombre indéterminé d'accents; ils sont liés entre eux par la rime qui remplace pour la première fois l'allitération caractéristique de la versification métrique germanique.

Il utilise les quatre sens de l'Écriture, avec insistance sur le moral et le spirituel. Il contemple avec lyrisme la nature comme les réalités surnaturelles.

L'ouvrage fut souvent édité. La meilleure édition est encore celle d'O. Erdmann (Halle, 1882; 6e éd., Tübingen, 1973); cette éd. de 1882 offre le texte proprement dit aux p. 12-316. Le poème s'organise en cinq livres : 1) 28 ch. sur *Matthieu* (p. 12-65); — 2) 24 ch. sur *Jean* (p. 66-121); — 3) les miracles, 26 ch. (p. 122-189); — 4) la passion, 37 ch. (p. 190-259); — 5) résurrection, ascension, jugement dernier, 25 ch. (p. 260-316). L'ouvrage est introduit par trois lettres au roi Louis de Germanie (p. 1-3), à l'évêque Liutbert de Mayence (p. 4-8; nouv. éd. critique par F. Rädle, dans *Kritische Bewahrung. Beiträge zur deutschen Philologie*, Berlin, 1974, p. 213-240) et à l'évêque Salomon de Constance (p. 9-10). Il se clôt avec une lettre à Hartmut et Wérinbert, moines de Saint-Gall (p. 317-322).

O. Erdmann, *Ueber die Wienere und Heildelberger Handschrift des Otfrid*, dans *Akademie der Wissenschaften, Berlin, Abhandlungen... aus dem Jahre 1879*, Berlin, 1880 : l'exemplaire original, corrigé par Otfrid est le ms Vienne, BN 2687; éd. facsimile, Graz, 1972. — M. Manitius, t. 1, Munich, 1911, p. 574-577. — H. Bork, *Chronologische Studien zu Otfrids Evangelienbuch*, Leipzig, 1927.

R. Fromme, *Der Dichter O. von W.*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 52 (3e série, t. 3), 1933, p. 165-198. — H. Göhler, *Das Christusbild in... Evangelienbuch*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. 59, 1934, p. 1-52. — C. Soetemann, *Untersuchungen zur Uebersetzungstechnik O. von W.*, Middelharnis, 1939. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 653-658; t. 5, 1955, col. 830-831 (bibl.).

F. P. Magoun, *Otfrids Ad Liutbertum*, dans *Publications of the modern Language Association of America*, t. 58, 1944. — F. Bechert, *Ueber die Entfernung vom Heliand zu ... Evangelienbuch* (Dissert., Tübingen, 1947). — A. Taylor, *Dignitas in*

Otfrid Ad Liutbertum, dans *Modern Language Notes*, t. 64, 1949.

D. A. McKenzie, *O. von W.: Narrator or Commentator? A comparative Study*, Stanford University, 1964. — R. Patzlaff, *O. von W. und die mittelalterliche versus-Tradition...*, Tübingen, 1975. — U. Ernst, *Der Liber Evangeliorum Otfrids... Literarästhetik und Verstechnik im Lichte der Tradition*, Cologne, 1975. — R. Hartmann, *Allegorisches Wörterbuch zu Otfrieds... Evangeliardichtung*, Munich, 1975.

A. Schwarz, *Die Bibel und die Grundlegung einer fränkischen Literatur*, dans *The Bible and Medieval Culture*, éd. par W. Lourdaux et D. Verhelst, Louvain, 1979, p. 58-69. — Art. de U. Schwab (p. 1-33) et de H. Freytag (p. 33-48) dans *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur*, t. 109, 1980.

J. Belkin et J. Meier, *Bibliographie zu O. von W. und zur altsächsischen Bibeldichtung*, Berlin, 1975. — RBén., t. 88, 1978, p. 596*-599* (= Bulletin d'histoire bénédictine, t. 9). — *Medioevo latino*, t. 1, 1980, n. 1701-1711; t. 2, 1981, n. 1536-1538. — DS, t. 4, col. 819.

Réginald Grégoire.

OTHMAR « TRAJECTENSIS », capucin, † 1690. — Othmar (de Maastricht ou d'Utrecht?) appartenait à la province de Cologne de l'ordre des capucins; il y entra le 13 août 1658. Il enseigna la philosophie (comme lecteur) à Paderborn et à Aix-la-Chapelle; il fut aussi définiteur de sa province. Il fut appelé à la cour impériale de Vienne par le prince de Salm avec qui il était lié d'amitié : l'empereur Léopold II avait confié à ce prince l'éducation de celui qui devait devenir l'empereur Joseph Ier. En 1690, après quatre années à Vienne, la maladie contraignit Othmar à prendre sa retraite; il gagna l'Italie pour s'y soigner, mais il mourut bientôt à Fossombrone, le 24 ou le 29 août 1690. On a loué sa rigueur ascétique et son expérience des questions théologiques et spirituelles.

Les œuvres d'Othmar sont devenues rares. Bernard de Bologne cite : 1) *Methodus compendiosior meditandi Passionis Dominicae mysteria, ex sacris litteris conquisita*, Paderborn, 1671 (anonyme), 1687 (sous le nom d'Othmar); — 2) *Devoti Christiani spirituale Speculum in Passionem Domini, in quo docemur qualiter ipsum sequi, vitamque perfectam instituere oporteat, adjunctis aliis spiritualibus exercitiis* (en allemand; titre donné d'après Bernard de Bologne), Cologne, 1674, 1680; — 3) nous avons vu l'*Itinerarium mentis in Deum ex ipsomet homine*, Augsbourg, 1690 (Bernard de Bologne dit : Cologne, 1689).

Cet ouvrage se compose de trois ensembles de genres différents. Le premier (Pars 1, tract. 1-2) offre une réflexion théologique simple sur Dieu, la Trinité, les trois Personnes divines « ex ipsomet homine », à partir de l'homme, qui à son tour prend connaissance de ses richesses spirituelles à la lumière de ce qu'est Dieu; saint Bonaventure est ici le guide (cf. *Advertentia*, p. 3-10). Le deuxième (tract. 3, p. 112-432) offre une série de pratiques pour s'unir à Dieu (désirs, soupirs, oraisons jaculatoires, méditation de la Passion, de l'Eucharistie, manière fructueuse de réciter le Bréviaire). Ici, une bonne partie des oraisons jaculatoires proposées est tirée de la Bible. Le troisième ensemble (nouvelle pagination), à nouveau de type théologique, donne des éclaircissements sur des questions comme la science moyenne, la prédestination, la grâce efficace, la contrition, la Messe, l'invocation des saints, le purgatoire. L'ouvrage s'achève par un *Speculum spirituale* montrant comment l'*homo viator* doit se conformer à la vie du Christ. Il ne semble pas qu'Othmar offre une doctrine spirituelle ferme et nette dans cet ouvrage.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 203. — Melchior de Pobladura, *Historia generalis Ord. Fr. Minorum Capuccinorum*, t. 2/1, Rome, 1948, p. 259. — DS, t. 5, col. 1389.

Konradin Roth.

OTHON. Voir Otton.

OTIUM. Voir Quies.

OTLOH DE SAINT-EMMERAN (Othlon; de Ratisbonne), bénédictin, vers 1010-vers 1073. — Né en Bavière vers 1010, éduqué dans les monastères d'Hersfeld et de Tegernsee, Otloh fut envoyé en France vers 1024; son ardeur à la lecture compromit sa vue. Rentré en Bavière, il devint chanoine et copiste au service de Méginard (ou Meinard), évêque de Wurtzbourg de 1018 à 1034. Finalement, Otloh se fit moine, contre l'avis de son père, et fit profession en 1032 au monastère de Saint-Emmeran sous l'abbé Burchard.

Maître de l'école claustrale (où il eut pour disciple Guillaume de Hirschau, DS, t. 6, col. 1206-1212), doyen en 1052-1056, il rédigea plusieurs ouvrages spirituels. Devenu l'objet de jalousies, il quitta son cloître en 1062, gagna le Mont-Cassin, puis se rendit à Fulda où il écrivit un recueil de *Visions*, le *Manuale* et les *Proverbia*, ainsi qu'une vie de saint Boniface. En 1066, il revint à Ratisbonne, gagna le monastère d'Amerbach où il rédigea le sermon *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus*. En 1067, de nouveau à Saint-Emmeran, il reprit ses activités studieuses et composa successivement la première partie du *De temptatione*, le *De cursu spirituali*, la lettre *Cur Deus bona et mala accidere permittat* et la seconde partie du *De temptatione*. Otloh mourut vers 1073 (ou 1070?).

Théologien et poète original, très attaché au symbolisme des nombres, il rejette la dialectique, sous prétexte qu'elle corrompt les esprits. Cette intelligence, d'abord très ouverte à la culture des arts libéraux, en viendra à condamner leur prestige, après en avoir profondément éprouvé les séductions (voir DS, t. 7, col. 966-967, 969). Dans la ligne de la réforme d'Hersfeld, il s'oppose au ministère sacerdotal des moines et insiste sur la vie intérieure. Ses pages les plus belles se lisent dans le *De temptatione*, qui est une sorte d'autobiographie et de traité sur la tentation (surtout en matière de foi), et aussi au sujet de l'Écriture sainte (voir DS, t. 4, col. 183-184).

La liste chronologique des *écrits* d'Otloh a été établie par W. Ch. Korfmacher (cité *infra*) : 1) *De doctrina spirituali*, en vers (éd. B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 3/2, Augsbourg, 1721, col. 431-483; PL 146, 263a-300a). — 2) *De tribus quaestionibus*, vers 1053 : dialogue sur la bonté et sur le jugement de Dieu, et sur la capacité de faire le bien (éd. Pez, col. 143-250; PL 146, 59a-134c).

3) *Vita S. Nicolai* de Myre, BHL 6126 (éd. partielle par W. Wattenbach, dans *Neues Archiv*, t. 10, 1884, p. 408-409; cf. description de la *Vita* entière dans AB, t. 17, 1898, p. 205-209). — 4) *Vita S. Wolfkangi*, BHL 8990 (éd. AS *Novembre*, t. 2/1, 1894, p. 565-582; PL 146, 391c-422c).

5) *Vita S. Altonis*, BHL 316 (éd. G. Waitz, MGH *Scriptores*, t. 15/2, 1888, p. 843-846). — 6) *Liber visionum* (éd. partielle par Pez, *op. cit.*, col. 547-613; R. Wilmans, MGH *Scriptores*, t. 11, 1854, p. 376-387; PL 146, 341a-388c).

7) *Vita S. Bonifacii*, BHL 1403 (éd. W. Levison, MGH *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum* 57, 1905, p. 111-217; PL 89, 633b-664d). — 8) *Liber manualis de admonitione clericorum et laicorum*, traité des devoirs des clercs et laïcs (éd. Pez, col. 403-428; PL 146, 243c-262d).

9) *Liber Proverbiorum* (éd. W. Ch. Korfmacher, *Othloni Libellus proverbiorum*, Chicago, 1936, texte latin, p. 1-91; Pez, col. 485-536; PL 146, 299-338a); cf. DS, t. 5, col. 444-445. — 10) *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus*, composé en 1067 (PL 93, 1103b-1128b, parmi les œuvres de Bède).

11) *Vita S. Magni*, BHL 5163. — 12) *De cursu spirituali* (éd. Pez, col. 259-400; PL 146, 139d-242c). — 13) *De temptatione* ou *Libellus de suis temptationibus, varia fortuna et scriptis* (éd. J. Mabillon, *Analecta vetera*, Paris, 1723, p. 117-119 : fragments; PL 146, 29a-58c; R. Wilmans, MGH *Scriptores*, t. 11, 1854, p. 387-393; trad. allemande par W. Blum, *O. von St. E. Das Buch von seinen Versuchungen*, coll. Aevum Christianum, Münster, 1977).

14) *Precatio*, en vieil allemand et en version latine (PL 146, 427b-434a). — 15) Sermon « in natali Apostolorum » (PL 146, 337b-340d). — 16) *Narratio de miraculo quod nuper accidit cuidam laico* (PL 146, 241d-244b). — 17) *Relatio de translatione S. Dionysii*, fragment de sermon, BHL 2194 (éd. L. von Heinemann, dans *Neues Archiv*, t. 15, 1889, p. 340-358; PL 146, 387d-390a).

17) *Epistola de permissionis bonorum et malorum causis*, ou encore *Cur Deus bona et mala... permittat* (éd. Pez, col. 253-256; PL 146, 137a-140c).

E. Dümmler, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1895, t. 2, p. 1071-1086. — M. Manitius, t. 1, 1911 (1959), p. 147-148, 333; t. 2, 1923, p. 83-103. — S. Abt, *O. de S.-E.*, thèse dactylog., Lyon, 1926; extraits dans *Collectanea theologica societatis theologorum polonorum*, t. 16, 1935, p. 216-244, 340-372. — DTC, t. 11/2, 1932, col. 1666-1669.

B. Bischoff, *Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeran...*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens...*, t. 51, 1933, p. 115-134; t. 54, 1936, p. 15 svv. — W. Ch. Korfmacher, *Othloni Libellus proverbiorum*, Chicago, 1936. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 658-670. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de Saint-Benoît*, t. 2, Maredsous, 1949, table.

G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. 3/1, Francfort, 1959, p. 57-107. — H. Schauwecker, *O. von St. E., ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts*, Munich, 1964. — G. Vinay, *Otlone di S. E. ovvero l'autobiografia di un nevrotico*, dans *La Storiografia altomedievale*, Spolète, 1970, p. 13-37. — J. Leclercq, *Moderne Psychologie und die Interpretation mittelalterlicher Texte*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 51, 1975, p. 409-426 (en anglais dans *Speculum*, t. 48, 1973, p. 476-490). — G. R. Evans, *Studium discendi : Otloh... and the Seven Liberal Arts*, RTAM, t. 44, 1977, p. 29-54.

Bibl. dans *Medioevo latino*, t. 1, 1980, n. 1712-1714; t. 2, 1981, n. 1539. — DS, t. 1, col. 316-317, 1143, 1146, 1421, 1652; — t. 3, col. 1080.

Réginald Grégoire.

OTTO. Voir Otton.

OTTOLINI (Dominique), jésuite, 1623-1694. — Né à Lucques le 17 mai 1623, Domenico Ottolini fut admis dans la Compagnie de Jésus le 3 octobre 1648. Il fut supérieur des collèges des Pénitents à Lorette et à Rome, recteur à Florence, puis à Rome au collège grec et au noviciat. C'est là qu'il mourut le 22 janvier 1694. Ottolini fut assez connu de son temps dans son ordre pour son *De privilegiis Societatis Jesu* (resté ms; copies aux ARSI, *Instit.* 31, 32, 33). Dans le domaine spirituel, il publia un *Della conversazione religiosa* (Rome, 1682; parfois attribué à tort au jésuite Giovanni Domenico Ottonelli † 1670); l'ouvrage, dédié à Innocent xi, s'inscrit dans la ligne d'une réforme intérieure des communautés religieuses voulue par ce pape : contre les tendances à la désagrégation qui se manifestaient, l'auteur veut montrer comment la vie en commun est dans la nature de l'homme et lui facilite la pratique des vertus chrétiennes; dans ce contexte peuvent éclore l'amitié et ses richesses, qui rendent précieuse la vie commune. L'autre ouvrage publié par Ottolini, *Meditazioni sopra la vita e la dottrina di Gesù Cristo* (3 vol., Rome, 1692-1693), n'a pas d'autre prétention que la vie chrétienne pratique.

Sommervogel, t. 6, col. 8-9; t. 12, col. 624. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 403-404 (Ottolini n'approuve pas la polémique de P. Segneri contre P. M. Petrucci).

Giuseppe Mellinato.

1. **OTTON DE BAMBERG** (saint), évêque, † 1139. — Né vers 1062/3 en Souabe, Otton, très jeune encore et orphelin, se rend en Pologne avec son frère Frédéric. Après avoir reçu sa formation au monastère de Wilzburg (Eichstätt), il entre à la cour de Ladislas, fils du duc de Pologne Boleslas ii. Avant 1090, il est au service d'Henri iv de Germanie qui veut le désigner pour l'évêché d'Augsbourg. En 1088, il est chapelain de la reine Judith de Hongrie. En 1102, il est nommé évêque de Bamberg.

En route vers Rome pour faire reconnaître cette élection, il est séquestré par le comte Albert, en Tyrol, mais est libéré par le duc de Bavière. Ayant rejoint Anagni, le pape Pascal ii l'ordonne évêque le 13 mai 1106. Durant la Querelle des Investitures, Otton sut se maintenir dans la confiance du pape et de l'empereur; il tentera de faire reconnaître Henri v comme empereur par le pape. Il participe aux conciles régionaux de Guastalla et de Chalon-sur-Saône, et reçoit le pallium à Rome en 1110 ou 1111. Les dernières tractations relatives au concordat de Worms eurent lieu dans sa ville épiscopale (1122).

Otton intéresse l'histoire religieuse pour ses activités missionnaires et monastiques. Le duc Boleslas de Pologne l'invita à évangéliser la Poméranie qu'il avait conquise; à partir de 1124, Otton y accomplit plusieurs voyages d'évangélisation; on lui attribue des succès et vingt mille baptêmes; cela n'alla pas sans résistances locales. D'autre part, bien que ni moine ni abbé, Otton avait conscience de l'importance du monachisme masculin et féminin dans l'œuvre ecclésiale de son temps. Il favorisa la diffusion des clunisiens, cisterciens et prémontrés, dotant généreusement les fondations nouvelles et sollicitant de Rome leur pleine exemption. Son biographe Herbord écrira de lui après son décès : « Nobis monachis non solum pater, sed ut verius dicam, mater fuit » (*Vita* i, 30, éd. Köpke, p. 720). La vocation monastique fut d'ailleurs pour Otton une tentation tenace. Il réforma et restaura une vingtaine de monastères.

L'apôtre de la Poméranie mourut à Bamberg le 30 juin 1139 et fut enterré au monastère de Michelsberg. Il fut canonisé par Clément iii en 1189. Sa fête

liturgique est célébrée selon les lieux le 30 juin, le 2 juillet, le 30 septembre ou le 1er octobre.

1. La source principale est la *Relatio de piis operibus Ottonis*, BHL 6392 (éd. O. Holder-Egger, MGH *Scriptores*, t. 15/2, 1888, p. 1156-1166).

2. Herbord de Michelsberg, *Dialogus de vita Ottonis*, BHL 6397 (éd. R. Köpke, MGH *Scriptores*, t. 20, 1869, p. 706-769, avec quelques fragments de sermons; MGH *Scriptores rerum germ. in usum scholarum* 33, Hanovre, 1868; éd. critique par J. Wikarjak et C. Liman, coll. Monumenta Poloniae Historica = MPH 7/3, Varsovie, 1974) : la conclusion de ce dialogue indique bien le contenu : « Explicit de vita et predicatione beati Ottonis ».

3. Wolger de Prüfening, ou « Monachus Prieflingensis », *Vita Ottonis*, BHL 6394 (éd. R. Köpke, MGH *Scriptores*, t. 12, 1856, p. 883-903; A. Hofmeister, *Denkmäler der Pommerschen Geschichte*, t. 1, Greifswald, 1924; éd. critique par J. Wikarjak et C. Liman, MPH 7/1, Varsovie, 1966). Cf. A. Hofmeister, *Die Prüfeninger Vita des Bischofs Otto...*, Bamberg, 1924.

4. Ebbo de Michelsberg, *Vita Ottonis*, BHL 6395 (éd. R. Köpke, MGH *Scriptores*, t. 12, 1856, p. 822-833; éd. critique par Wikarjak et Liman, MPH 7/2, Varsovie, 1969).

Ph. Jaffé (*Monumenta Bambergensia*, Berlin, 1869) a édité les n. 2, 4 et divers autres textes.

G. Haag, *Quelle, Gewährsmann und Alter der ältesten Lebensbeschreibung des Pommernapostels Otto...*, Stettin, 1874. — G. Juritsch, *Geschichte des Bischofs Otto...*, Gotha, 1889. — A. Brackmann, *Bischof Otto von Bamberg als Eigenklosterherr*, dans *Kritische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters* (Festschrift R. Holtzmann), Berlin, 1933, p. 135-144.

EC, t. 9, 1952, col. 466-467. — W. Berges, *Reform des Ostmission im 12. Jahrhundert*, dans *Wichmann-Jahrbuch*, t. 9-10, 1962, col. 1302-1303 (bibl.). — J. Petersohn, *Apostolus Pomeranorum. Studien zur Geschichte und Bedeutung des Apostelepithetons Bischof Otto...*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 86, 1966, p. 257-294; *Bemerkungen zu einer neuen Ausgabe der Viten Ottos...*, dans *Deutsches Archiv*, t. 33, 1977, p. 546-559.

BS, t. 9, 1967, col. 1316-1318. — E. Demm, *Reformmönchtum und Slavenmission im 12. Jahrhundert...*, Lubeck-Hambourg, 1970. — DS, t. 1, col. 1661; — t. 2, col. 1253; — t. 6, col. 1033; — t. 7, col. 507; — t. 8, col. 1722.

Réginald Grégoire.

2. OTTON DE FREISING, évêque, vers 1111/1115-1158. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Par ses origines, sa formation et ses appartenances religieuses, Otton compte parmi les plus brillants représentants du premier 12e siècle, dont il fut sans doute l'observateur le plus fin. Il appartenait à la plus haute aristocratie d'Empire : fils du marquis d'Autriche Léopold III et d'Agnès, fille de l'empereur Henri IV, il était demi-frère de Conrad III et oncle de Frédéric Ier Barberousse, parent aussi par ses frères et sœurs des dynastes régnant sur la Pologne, la Hongrie et la Bohème. De ce capital héréditaire lui vint une extrême sensibilité aux luttes qui déchiraient l'Empire germanique depuis la fin du 11e siècle.

De 1128 à 1132, il séjourna en France, où il acquit sa formation à Paris, et peut-être à Reims et Chartres, certainement auprès d'Hugues de Saint-Victor, moins clairement sous Abélard et Gilbert de la Porrée (il fournit la meilleure source sur les procès de ce dernier). Là il entra en familiarité profonde avec les nouvelles tendances de la théologie : Écriture sainte, dialectique et redécouverte d'Aristote. Il figure ainsi au premier rang des témoins de l'histoire scolaire en ce temps.

Rentrant en Allemagne (1132/3), il s'arrêta à Morimond, où avec sa suite il fit profession monastique. Or depuis son enfance il était aussi prieur de Klosterneuburg. Ainsi conjuguait-il chez lui les deux forces du renouveau religieux, l'idéal des chanoines réguliers et celui des cisterciens. En 1138, Otton fut élu abbé de Morimond, et aussitôt porté à l'évêché de Freising. Cistercien, il se voua néanmoins davantage à la réforme de son chapitre de Freising ou à celle des collégiales de son diocèse qu'à la diffusion de son ordre.

C'est que, prince et prélat, il est avant tout homme de l'Empire. Il prend part régulièrement aux diètes, aux expéditions en Italie, à la Croisade de 1147, tandis qu'il se heurte sans cesse aux avoués de Freising. Il voit à la fois se dissoudre les anciennes structures du pouvoir, et s'effondrer l'espérance d'unité sous les bannières de la Croisade; ces déboires de l'Empire comme de l'Église influent profondément sur son esprit. A partir de l'avènement de son neveu Frédéric Ier, Otton paraît se reprendre : son activité, où dominait la réforme ecclésiale, se déplace plus ouvertement vers la gestion de la *res publica*. Lorsque Frédéric, sous l'impulsion de son nouveau chancelier Rainald de Dassel, entreprend une politique audacieuse, Otton semble la cautionner sans réserve (P. Munz). En 1158 il se rend au chapitre général de son ordre, mais arrivé à Morimond, tombe malade et s'éteint le 22 septembre.

2. Œuvres. — Précisément à deux moments cruciaux, Otton écrit deux ouvrages majeurs non seulement pour l'historiographie du temps, mais aussi pour l'histoire culturelle de l'Occident médiéval. La première œuvre, *Historia de duabus civitatibus*, porte le genre de la « chronique universelle » à un sommet inégalé de tout le moyen âge (A.-D. von den Brincken); commencée en 1143, une première rédaction est achevée en 1146, juste à la veille de la Croisade. Une seconde rédaction est offerte à Frédéric en 1157. Cette année-là, Otton a commencé un second ouvrage, sur commande expresse de son neveu : les *Gesta Friderici*, qui décrivent les linéaments de la nouvelle politique et constituent un monument de l'historiographie royale. Otton ne put en composer que deux livres; les deux suivants furent écrits par son chapelain Rahewin. Outre cela, on n'a conservé d'Otton qu'une lettre à Wibald de Stavelot (vers 1152), éclairant un prêche antérieur, sur le *Ps.* 23. Il ne semble pas d'ailleurs avoir entretenu une correspondance intensive : la lettre de saint Bernard qui lui est adressée présente seulement une requête diplomatique (1er mars 1150), et il était naturel que Gerhoch de Reichersberg s'adressât à son évêque (PL 193, 490-2 et 586 svv).

La puissance de l'œuvre d'Otton tient à sa maîtrise parfaite du genre historiographique, ainsi qu'à la profondeur et la pertinence de l'arsenal conceptuel — très moderne — qu'il met à son service : outillage provenant d'Augustin et des chroniqueurs, d'Orose, Boèce et Gilbert de la Porrée, méthode exégétique appliquée à l'histoire, sous l'inspiration d'Hugues de Saint-Victor. Il ne livre plus alors des chroniques, mais bien une théologie de l'histoire.

Dans sa chronique universelle, Otton combine les trois principaux schémas linéaires de la tradition : les trois temps selon la grâce, les âges du monde et les quatre Empires. Mais il les relie dans l'espace, par le thème de la *translatio*. Il justifie le tout par une obsession pédagogique, « pour montrer la misère humaine ». Un schéma mystique en effet domine sa vision, celui des deux Cités augustiniennes, qui donne à la fois direction et signification. Premier chroniqueur à

adapter le principe augustinien, il s'en sépare en donnant consistance historique à la Cité de Dieu (visible en l'Église depuis Constantin); la discorde survenue entre papes et empereurs rompt l'unité, trouble la montée vers la Jérusalem nouvelle (perfection décrite au livre VIII de la *Chronique*). Le jeu des lois du « tout » (succession logique), de la *mutatio rerum*, de l'alternance (*rota fortunae*) et de la dégradation déclenche une accélération de l'histoire. Système si prégnant qu'il donne un tour catastrophique au récit. Pourtant il suffit que renaissent l'ordre et la *concordia*, pour qu'éclatent les bourgeons d'un nouveau printemps. Les prières des saints et des religieux peuvent obtenir un répit (*Chronique* VII, 34); seul l'empereur sage, exerçant la plénitude du *patrocinium mundi*, peut faire subsister ce monde. Les *Gesta* démontrent que s'est produite la restauration attendue, qui a une signification universelle.

Ce déterminisme massif de la vision chez Otton est tempéré par la capacité du sage à accéder à la condition de l'homme intérieur. Fidèle aux victorins, Otton suggère une ascension spirituelle, de la *necessitas* à la *voluntas* (ordre du pouvoir, où excellent les deux « personnes » royale et sacerdotale), pour s'épancher dans la *dilectio*. Cette ascension fait l'éminente dignité des contemporains, à la différence des stoïciens : s'y adonnent les religieux (moines à égalité avec les chanoines réguliers : *Chron.* VII, 34, souvent mal lu), les Croisés aussi, mais la perfection suprême en ce monde est le privilège des ermites. Le regard du vertueux doit se porter vers Jérusalem (où doit se faire la jonction avec le royaume parfait du Prêtre Jean, où doivent se réaliser les prophéties adsoniennes); celui du religieux a pour fin la vision de Dieu. C'est dans cet effort que la création peut être « mutée en mieux » (refrain d'Otton, et interprétation normale à son époque d'*Apoc.* 21, 1).

Otton faillit être saint : comme les saints cisterciens, il fut enseveli auprès du maître autel de son abbaye, et on disait que sur sa tombe fleurissaient les miracles. Curieusement, ce n'est pas lui, mais son père, qui fut porté sur les autels (au 15e siècle). Son œuvre, elle, fut lue avec passion par les humanistes et les chantres du Saint-Empire ou du Reich; relue à la lumière d'Hugues de Saint-Victor et Rupert de Deutz d'une part, de Joachim de Flore d'autre part, elle atteste la violence d'un courant spirituel où Otton fut un maître.

De la vaste bibliographie, on retiendra : 1) *Éditions.* — *Historia de duabus civitatibus*, éd. A. Hofmeister, MGH *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum* 45, Hanovre, 1912. — *Gesta Friderici* I. *imperatoris*, 3e éd., G. Waitz-B. de Simpson, même coll. 46, 1912. — Éd. récentes (avec introd. et trad. allemande) : *Chronica sive Historia...*, éd. Hofmeister-W. Lammers, trad. A. Schmidt, coll. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 16, Darmstadt, 1961; — *Gesta Friderici...*, éd. Waitz-Simpson-F. J. Schmale, trad. Schmidt, même coll. 17, Berlin-Darmstadt, 1965.

Lettre à Wibald de Stavelot dans *Monumenta Corbeiensia*, éd. Ph. Jaffé, Berlin, 1864, p. 519; rééd. non critique par L. Grill, dans *Otto von Freising Gedenkgabe...*, cité *infra*, p. 94-105.

2) *Études.* — Meilleure biographie : A. Hofmeister, *Studien über O. von F.*, dans *Neues Archiv*, t. 37, 1911, p. 99-161, 633-768. — Pour une mise en situation dans son époque : P. Munz, *Frederick Barbarossa* (Londres, 1969), et A.-D. von den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronik bis in das Zeitalter Ottos von F.* (Düsseldorf, 1957). — Analyses de la pensée : J. Koch, *Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos...*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. 4, 1953, p. 79-94; — H. M. Klinkenberg, *Der Sinn der Chronik Ottos...*, dans *Aus Mittelalter und Neuzeit. Festchrift G. Kallen* (Bonn, 1957, p. 63-76); — W. Mohr, *Zum Geschichtsbild Ottos...*, dans *Perennitas. Festschrift T. Michels* (Münster, 1963, p. 274-293).

Trois recueils ont été consacrés à Otton : un fascicule des *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 14, 1958, p. 151-345; — *Otto von F. Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr*, éd. J. R. Fischer (Freising, 1958); — *Memorial Otton de F. à l'occasion du 8e centenaire de sa mort. Morimond, 22 sept. 1158* (Langres, 1962). — Récente mise au point par K. F. Morrison, *Otto of Freising's Quest for the Hermeneutic Circle*, dans *Speculum*, t. 55, 1980, p. 207-236.

Medioevo latino, t. 1, 1980, n. 1715-1717; t. 2, 1981, n. 1540-1541. — DS, t. 5, col. 828; — t. 6, col. 307; — t. 8, col. 1186; — t. 9, col. 85.

Guy LOBRICHON.

3. OTTON DE PASSAU, franciscain, 14e siècle. — Otton appartint à la province franciscaine de Strasbourg et fut à peu près contemporain de Marquard de Lindau (DS, t. 10, col. 645-648), mais on sait peu de chose sur lui. Il était lecteur au couvent de Bâle en 1362 et l'année suivante il en fut aussi custode. En 1384 il fut visiteur du monastère des clarisses de Königsfelden. En 1385 il était au couvent de Bâle et y termina le 2 février 1386 l'ouvrage par lequel il est connu : *Die 24 Alten* (« Les 24 Vieillards »), intitulé aussi *Der guldin Tron* (« Le Trône d'or »).

Plus d'une centaine de manuscrits et diverses éditions en attestent le succès jusqu'au 17e siècle. W. Schmidt en a donné une minutieuse description bibliographique. Ses corrections rendent caduques les listes des répertoires antérieurs. Dépouillée d'une douzaine d'incunables fictifs (Schmidt, p. 242-248), la série des éditions est la suivante (Schmidt, p. 230-241) : en allemand, Augsbourg, 1480, 1483; Strasbourg, 1483 et vers 1484; Cologne, 1492; Strasbourg, 1500, 1508; Dillingen, 1568; Ingolstadt, 1587, 1596, 1607; Ratisbonne-Landshut, 1836; — en néerlandais, Utrecht, 1480; Haarlem, 1484.

L'ouvrage est divisé en 24 chapitres. Dans chacun d'eux, un des Vieillards de l'Apocalypse (*Apoc.* 4, 4) enseigne à l'âme une des voies qui la conduiront au trône d'or qui lui est réservé au paradis. Les manuscrits et les éditions sont illustrés par les images des 24 Vieillards. Le titre, le plan et l'iconographie du traité sont inspirés par l'existence en pays allemand, vers la fin du 14e et le début du 15e siècle, d'un culte populaire envers les 24 Vieillards. Ils étaient considérés comme des êtres surnaturels présents aux conseils divins et intercesseurs privilégiés. Certains excès superstitieux de ce culte furent condamnés en 1419 par la faculté de théologie de Vienne (cf. Schmidt, p. 6-25).

Destinée aux groupes des « amis de Dieu » (DS, t. 1, col. 496) des régions rhénanes, l'œuvre d'Otton de Passau est un traité de vie chrétienne qui fait fond sur le développement dans l'âme d'une intense vie mystique. L'enseignement est présenté sous forme d'un choix de textes empruntés à 104 auteurs dont les noms sont énumérés dans la préface. La liste comprend des Pères de l'Église, des auteurs de l'antiquité classique et du moyen âge, des représentants de la scolastique. Hugues et Richard de Saint-Victor tiennent une place assez notable par le nombre des citations, l'agencement des thèmes, la conception de la vie contemplative (ch. 16). Le chapitre 18, consacré à l'amitié, développe le thème des « amis de Dieu » sur la base du texte de *Jean* 15, 15. La communion fréquente (ch. 11) et la lecture assidue de la sainte Écriture (ch. 14) sont instamment recommandées. Les thèses franciscaines de l'Immaculée Conception et l'Assomption de la Vierge Marie sont

proposées au chapitre 12. La conversion de l'âme par l'imitation de la pauvreté du Christ et de sa Mère sont bien aussi dans l'esprit d'un fils de saint François (ch. 6 et 20). « Les 24 Vieillards » ont exercé une influence sur des séries de prédications au 15e siècle, sur *Les 24 Harpes* du dominicain Johannes Nider († 1438; *supra*, col. 324), les poèmes de Hans Rosenplüt († après 1460) et Hans Folz † 1515, l'*Harmonia* de Daniel Sudermann † 1631. La solidité et la ferveur du recueil d'Otton de Passau expliquent sa réédition à l'époque post-tridentine.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, Rome, 1921, p. 301-302. — Hurter, t. 2, 1906, col. 725. — K. Eubel, *Geschichte der oberdeutschen (Strassburger) Minoriten-Provinz*, Wurtzbourg, 1886, p. 34-35, 256. — ADB, t. 24, 1887, p. 741-744. — R. Wackernagel, *Geschichte des Barfüsser Klosters zu Basel*, dans *Festbuch zur Eröffnung des historischen Museums*, Bâle, 1894, p. 186, 212, 215, 248.

Realencyclopädie für protestantische Theologie, 3e éd., t. 14, 1904, p. 537-539. — A. Zawart, *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers (1209-1927)*, New York, 1928, p. 316. — DTC, t. 11, 1932, col. 1665-1666 (A. Teetaert). — LTK, 1re éd., t. 7, 1935, col. 844.

W. Schmidt, *Die vierundzwanzig Alten Ottos von Passau*, Leipzig, 1938. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 695-696. — EC, t. 9, 1952, col. 472-473. — LTK, 2e éd., t. 7, 1962, col. 1309. — L. Mees, *Bio-Bibliographia Franciscana Neerlandica ante saec.* XVI, Nieuwkoop, 1974, t. 2, p. 140-141; t. 3, p. 216-221.

DS, t. 1, col. 322, 496; — t. 5, col. 1307, 1344; — t. 7, col. 895; — t. 10, col. 1159.

Jérôme Poulenc.

OTTONIS (Otten, Otthens, Othonis, Otthonis; Gérard), jésuite, 1592-1675. — Né à Maren près de Bois-le-Duc le 25 mars 1592, fils d'Ottho Janssen et de Mechtilde Lenarts, Gérard Ottonis fit ses études de philosophie et de théologie à l'université de Douai et fut ordonné prêtre. Il fut admis le 10 janvier 1619 dans la Compagnie de Jésus au noviciat de Malines. Il travailla d'abord à Bois-le-Duc et dans la mission hollandaise, jusqu'à ce qu'en 1643 il soit nommé au collège d'Anvers. C'est là qu'il écrivit ses ouvrages de dévotion et qu'il mourut, le 7 décembre 1675.

Sommervogel (t. 6, col. 14-16) a relevé dix-neuf ouvrages publiés par Ottonis; il n'en donne le plus souvent que le titre latin, alors qu'il s'agit de livres rédigés en flamand; beaucoup sont perdus. Dans cette liste, le n. 10 (*Hemelen buyten Hemel*, Anvers, 1671) est la réédition du n. 4 (Louvain, 1648). Le titre original du n. 12 est *Het gheestelijck A.B.C. Boecxke om wel te doen de geestel. exercitien op den manier van H. Ignatius* (Louvain, 1655).

Seul le n. 7 (*Den gheestelycken onderwijser der devote Zielen...*, Anvers, 1648, 1668, 1676, etc.) a été étudié : c'est la traduction d'une anthologie salésienne : *Le Directeur spirituel des religieuses, tiré des escrits du Bx François de Sales* (Paris, 1637). Il témoigne, avec le n. 3 (*Spreucken, van alderhande Passien, Sonden ende Deughden...*, Anvers, 1648), de la pénétration dans les Pays-Bas de la doctrine spirituelle de François de Sales.

Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek (Leyde, 1911-1937), t. 3, p. 14-16 (Otten). — L. Le Clercq, *De Vlaamsche vertalingen van Sint Franciscus van Sales Werken*, Braaschaat, 1926, p. 11-13 (tirage à part de *Pastor bonus*, t. 7, 1926, p. 58-60). — J. Daniëls, *Les rapports entre S. François de Sales et les Pays-Bas*, Nimègue, 1932, p. 127-129. — F. van Hoeck, *Schets van de geschiedenis der Jezuieten in Nederland*, Nimègue, 1940 (table : Otten et Othonis).

Bibliotheca catholica neerlandica impressa, La Haye, 1954 (table : Ottonis). — L. Reypens, *De heilige Franciscus van Sales en de oude Lierse abdij van Nazareth*, OGE, t. 42, 1968, p. 58-61.

Jan Barten.

1. OULTREMAN (Outreman; Philippe d'), jésuite, 1585-1652. — Né à Valenciennes le 28 avril 1585, d'une famille considérée de la ville, Philippe d'Oultreman fit ses études au collège des jésuites de cette cité. Il commença son droit à Douai et le termina à Louvain. En 1607, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Tournai, fit un an de régence, puis deux ans de philosophie et trois de théologie à Douai; il fut ordonné prêtre en 1616. Son troisième an achevé à Armentières, il fut appliqué à la prédication pendant un quart de siècle, changeant de maison presque chaque année; il avait fait sa profession des trois vœux le 25 janvier 1625 à Saint-Omer. A partir de 1642, il fut quelques années directeur de la congrégation des jeunes gens à Mons, puis fut envoyé en 1650 à Valenciennes, où il mourut le 16 mai 1652.

Le fruit de ses lectures et son expérience de prédicateur lui inspirèrent la rédaction d'une sorte de catéchisme approfondi et illustré d'histoires édifiantes : *Le vray chrestien catholique ou La manière de vivre chrestiennement tirée de la Sainte Écriture* (Saint-Omer, 1622; traduit en anglais par le jésuite T. Everard, Saint-Omer, 1622). L'accueil fait à l'ouvrage amena l'auteur à le revoir et développer : *Le Pédagogue chrétien* (Mons, 1625, etc.) connut un succès considérable. D'une édition à l'autre le volume grossit jusqu'à former deux volumes épais (Mons, 1645-1646 : *Le nouveau Pédagogue chrétien*). Avec ou sans l'aveu de l'auteur, il parut à Lyon, Rouen, Paris, Toulouse, et le succès se poursuivit après la mort de l'auteur.

Le curé de Villejuif, R. Coulon, revoit et augmente les deux tomes (Lyon, 1658), que retouche un jésuite inconnu (Lyon, 1671). En 1661 le sieur Rault donne une éd. « en meilleur français » (Rouen). En 1704, le jésuite Jean Brignon réduit considérablement l'ouvrage et revoit encore le style (*Le vray pédagogue chrestien*). Les dernières éd., procurées par A. Nampon (Paris, 1854 et 1866; cf. DS, t. 11, col. 37-38) reviennent au volume primitif.

Trad. latine par le jésuite J. Broquardt (Luxembourg, 1629; Cologne, 1644, 1652, 1659; 2 vol., 1706); — flamande (Anvers, 1637, 1646, etc.); — allemande (Cologne, 1664); — basque.

Les deux parties de l'ouvrage dans sa première forme enseignent à vivre saintement en évitant le péché (péché mortel, véniel; de pensée, de volonté, de la langue; des parents et des enfants; les péchés capitaux; les remèdes : fuite des occasions, exercice de la présence de Dieu, souvenir de la Passion du Christ, pensée de la mort, du jugement, etc.) et en faisant le bien (les actions de la journée sont ici passées en revue; examen de conscience, sanctification du dimanche, sacrement de Pénitence, Messe et communion, écoute de la Parole de Dieu, les trois vertus théologales, les sept vertus opposées aux péchés capitaux, dévotion à Marie). Par la suite, deux autres parties s'y ajoutent, axées surtout sur le support des maux de la vie humaine, la Providence, etc. L'Écriture est abondamment utilisée pour exposer la doctrine. Les exemples qui l'illustrent sont tirés des Pères, de la vie des saints ou de chrétiens, y compris contemporains. Le *Pédagogue* était d'abord

destiné à tout chrétien cultivé, mais très tôt il s'enrichit d'une table considérable destinée aux prédicateurs. L'édition de Paris, 1676, est à l'usage des missionnaires de la Compagnie.

Le succès de ce livre ne réside pas dans sa profondeur spirituelle, mais dans sa simplicité, sa clarté, le caractère fondamental de son enseignement et des pratiques qu'il propose; évidemment les histoires qu'il donne en exemple ont beaucoup vieilli.

Sommervogel, t. 6, col. 31-36; à enrichir par le *Catalogue* de la BN de Paris et la *Bibliotheca catholica neerlandica impressa* (La Haye, 1954). — É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus*, Assistance de Germanie, 1re série, Paris, 1899, p. 436-437. — A. Poncelet, *Histoire de la Comp. de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. 2, Bruxelles, 1927, *passim*. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Comp. de Jésus*, Rome, 1953, p. 335. — *Les établissements des Jésuites en France*, t. 4, 1956, col. 1541.

DS, t. 5, col. 1525, 1534.

Hugues Beylard.

2. OULTREMAN (Outreman; Pierre d'), jésuite, 1591-1657. — Né à Valenciennes le 12 janvier 1591, frère de Philippe (cf. *supra*), Pierre d'Oultreman fit ses études chez les jésuites de sa ville natale, puis à Anvers. Après trois années de droit à Douai, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Tournai le 21 mai 1611. Il fit deux ans de philosophie à Liège, enseigna le grec durant trois années à Saint-Omer, Arras et Douai, où il fit quatre ans de théologie et fut ordonné prêtre en 1622.

Après sa troisième année de probation (à Huy, 1622-1623), il fut envoyé au collège de Mons pour y être prédicateur (1623-1626), puis à Liège (1626-1629; il y fit profession des quatre vœux en 1628). Nommé à Valenciennes en 1629, il continua à prêcher pendant six ans et fut chargé de la congrégation des Messieurs. Vers 1640, sa santé déclina et limita ses activités au confessionnal et à la composition de ses livres. Il mourut à Valenciennes le 23 avril 1657.

Son œuvre principale est intitulée *Amor increatus in creaturas effusus* (Lille, 1652, in-fol., 1066 p. et tables). Dans la ligne de la *Contemplatio ad amorem* d'Ignace de Loyola, Oultreman décrit longuement les bienfaits de l'amour divin. La gravure du frontispice montre le jaillissement, des cinq plaies du Crucifié, de cet amour libéral, souffrant, pur et désintéressé, universel pour tous les temps et tous les lieux, enfin infini, rayonnant sans mesure du Cœur de Jésus toujours ouvert. L'auteur avait déjà effleuré ce sujet dans sa traduction d'un opuscule de Vincent Carafa (DS, t. 2, col. 132-134) : *Le Bouquet de myrrhe* (Douai, 1640, 1649, 1650), considérations sur les plaies de Jésus. Oultreman est un de ceux qui ouvrent la voie à l'intelligence de la dévotion au Cœur de Jésus dans le sens de symbole et de signe cultuel de l'amour. L'ouvrage est d'une profondeur doctrinale et spirituelle indiscutable, mais il est long, diffus parfois. Composé en latin, il n'eut qu'une édition.

Oultreman a encore donné : une vie du jésuite Joseph Anchieta, traduite (Douai, 1619); — celle de Pierre l'Ermite (Mons et Valenciennes, 1632); — la traduction de deux ouvrages du jésuite J. E. Nieremberg : la vie de Pierre Canisius et *Chemin royal pour arriver bientost à la perfection par la conformité à la volonté de Dieu* (Douai, 1642, parfois ensemble, parfois séparés); — en histoire, il publie l'*Histoire de la ville et comté de Valenciennes* composée par son père Henri d'Oultreman (Douai, 1639), puis, en latin, celle de la conquête et de l'occupation de Constantinople par Baudouin et Henri Ier (Tournai, 1643). — Son dernier ouvrage, *La Cour saincte de la glorieuse Vierge Marie* (Valenciennes, 1653), est une série de « discours moraux et historiques » sur diverses dévotions à Marie et à des saints locaux.

Les *Tableaux des Personnages signalés de la Compagnie de Jésus* (éd. de Douai, 1623; Lyon, 1627), anonyme dont Pierre d'Oultreman rédige la dédicace et qu'il élabore quelque peu, lui ont été attribués à tort; l'ouvrage serait dû au jésuite J. Montpellier († v. 1631).

Sommervogel, t. 6, col. 36-39. — É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus*, Assistance de Germanie, 1re série, Paris, 1899, p. 436-437. — A. Poncelet, *Histoire de la Comp. de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. 2, Bruxelles, 1927, *passim*. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Comp. de Jésus*, Rome, 1953, p. 335-336 et 388. — *Les établissements des Jésuites en France*, t. 4, 1956, col. 1541.

Hugues Beylard.

OUVERTURE DE CONSCIENCE AU SUPÉRIEUR.

— L'art. *Direction spirituelle* offre de nombreux aperçus sur le problème général de l'ouverture de conscience (DS, t. 3, col. 1002-1214); un chapitre spécial (vi, col. 1194-1202) traite de la direction spirituelle par les supérieurs des communautés religieuses; voir aussi art. *Gouvernement spirituel*, t. 6, col. 644-669. Ici, dans une perspective plus large, nous traiterons de l'ouverture de conscience aux supérieurs en général (prêtres ou non, hommes ou femmes); les problèmes d'ordre psychologique et les prescriptions canoniques sont en effet les mêmes dans tous les cas. — 1. *Définition*. — 2. *Évolution historique*. — 3. *Sens de cette évolution*.

1. **Définition.** — Trois expressions, pratiquement synonymes : *ouverture de conscience*, *manifestation de conscience*, *compte de conscience* (en latin *ratio* ou *manifestatio conscientiae*; en grec ἐξαγόρευσις) désignent la pratique ascétique par laquelle un inférieur découvre régulièrement à son supérieur, selon les Règles et Constitutions, tout ce qui touche à sa vie personnelle : caractère, aspirations, appels, efforts accomplis, mais aussi les aspects négatifs de cette vie, maladies physiques ou psychiques cachées, tentations, défaillances morales plus ou moins habituelles, circonstances qui les provoquent, etc. Il s'agit, pour un homme ou une femme, afin de mieux tendre à la perfection de la charité dans le cadre d'un institut religieux, de se faire connaître autant que possible par celui ou celle qui a la responsabilité officielle de coordonner l'existence du groupe, que ce groupe soit une congrégation entière ou une communauté locale.

Cette démarche déborde la simple direction spirituelle par son objectif. L'inférieur ne s'ouvre pas seulement pour recevoir des conseils à titre privé. Il se livre à celui qui organise la vie extérieure d'une collectivité religieuse, répartit les charges, veille à l'observance visible.

— Le directeur spirituel est choisi librement; on le quitte si l'on se sent gêné vis-à-vis de lui. Le supérieur est reçu autrement, par désignation officielle, pour une durée fixée par la Règle.

— Le conseiller spirituel n'agit qu'au for interne. Le supérieur détient un pouvoir au for externe; ses décisions ont un retentissement dans les détails concrets de l'existence quotidienne.

D'où une certaine ambivalence possible dans les sentiments qu'il inspire : désir de gagner ses bonnes grâces ou son affection; peur révérencielle; craintes des retom-

bées pratiques des confidences qui lui auront été faites en compte de conscience.

Même un adulte, homme ou femme, n'a pas nécessairement liquidé ses problèmes de jeune vis-à-vis de son père ou de sa mère. Or l'image de ceux-ci peut planer encore de façon paralysante dans ses rapports avec celui ou celle qui détient une autorité domestique semblable à celle qu'exerce, au sein de la famille, la paternité ou la maternité.

2. **Évolution historique.** — Il est très difficile de fixer une origine précise au problème soulevé par l'ouverture de conscience au supérieur; cette pratique répond à un besoin universel. Le modérateur d'une communauté, comme le père de famille, a un double mode de connaissance de ceux dont il a la charge : leur comportement extérieur et leurs confidences. Or les décisions qu'il peut prendre pour le meilleur bien de chacun, seront fonction de la valeur de cette double source d'information.

Déjà au temps de Socrate la maïeutique qu'il pratiquait était fondée sur un dialogue très personnel; mais les écoles de sagesse athéniennes devaient comporter une certaine convivialité. De même, au 1er siècle avant notre ère, la communauté essénienne de Qumrân était réunie autour d'un Maître de Justice. Hors du monde méditerranéen, on trouve, dès le 5e siècle avant notre ère, des bonzes bouddhistes ou jaïns vivant ensemble sous la conduite d'un supérieur (cf. DS, t. 3, col. 1210-1214); et les mêmes problèmes relationnels doivent s'être fait jour dans ces couvents.

1° La vie cénobitique s'inaugure dans l'Église avec Pachôme (287-347), qui s'est formé auprès de l'ermite Palémon (cf. *S. Pachomii Vitae graecae*, éd. F. Halkin, coll. Subsidia hagiographica 19, Bruxelles, 1932, p. 4-8). Une autre communauté s'est aussi formée auprès d'Antoine (251-356); or, un recueil vraisemblablement postérieur (conservé en arabe; texte traduit en latin par le maronite Abraham Ecchelensis, Paris, 1646) attribue à celui-ci le conseil suivant : « Si un frère vient te voir et t'ouvre ses pensées, fais attention de ne livrer celles-ci à personne » (*Admonitiones et documenta*, PG 40, 1079a; sur ce recueil, cf. CPG 2, n. 2349). Un apophtegme anonyme donne un conseil identique (*Les Sentences des Pères du désert*, nouveau recueil, Solesmes, 1977, p. 121, N 592/29).

Basile de Césarée, au milieu du 4e siècle, fait état d'une ouverture de conscience au supérieur ou à des frères qualifiés : le moine « ne doit garder pour lui-même aucun mouvement secret de son âme » (*Regulae fusius tractatae* 26, PG 31, 985), et il fixe les devoirs de celui qui doit diriger la communauté (27-28 et 31, 985-993). Les interventions qu'il recommande à ces « anciens » nous choquent même par leur indiscrétion : il conseille ainsi que la supérieure assiste à l'*exagoreusis* de ses subordonnées au *presbyteros*, pour que la pénitence imposée soit mieux adaptée au bien de l'intéressée (mais on notera que l'*exagoreusis* ne signifie pas la « confession sacramentelle » au sens où on l'entend aujourd'hui).

L'institution monastique en Occident a trouvé son principal fondateur dans la personne de saint Benoît († vers 481). Celui-ci donne un rôle prépondérant au chef du monastère, l'*abbas*, « le père », à la fois parce qu'il engendre spirituellement des frères, et qu'il détient une autorité religieuse et temporelle, comme gérant de la vie domestique dans l'abbaye (*Regula*, ch. 2 et 64).

2° Cet état de choses se maintint en substance jusqu'au milieu du 16e siècle. Le tournant décisif dans la pratique du compte de conscience est l'œuvre de saint Ignace de Loyola † 1556. En supprimant la vie conventuelle, en vue d'une plus grande liberté d'action laissée à ses « clercs réguliers », Ignace modifie le sens de l'obéissance. Ses religieux sont davantage livrés à leur initiative, sans l'appui aussi efficace d'une communauté. L'unité de l'ordre et le meilleur emploi des talents de chacun supposent un renforcement du lien personnel avec le supérieur, car le discernement dans le choix des tâches exige que celui-ci connaisse profondément chaque inférieur, ses capacités, ses points faibles, et recherche avec lui comment procurer la plus grande gloire et le meilleur service de Dieu (*Examen général*, ch. 4, 35-36).

L'objectif premier de l'ouverture de conscience reste le bien de l'inférieur, qui est d'autant mieux compris et aidé qu'il s'est fait mieux connaître. Mais à cette considération s'en ajoute une autre : le supérieur a à pourvoir au bien général de l'Église, dans les limites de son champ d'action. Il faut donc qu'il concilie le meilleur épanouissement spirituel de chacun de ses inférieurs et le rendement le plus grand de leurs capacités pour le Règne de Dieu.

Ces deux aspects sont en relation étroite : le supérieur doit, selon l'expression de l'*Examen général*, porter sa charge « suaviter in Domino »; c'est-à-dire l'exercer avec le maximum de compréhension : il n'est pas expédient en effet, pour que quelqu'un donne sa pleine mesure, de l'obliger à aller continuellement à l'encontre de ses attraits et de ses capacités; l'obéissance n'a pas à contrarier la nature, ni à la suppléer. La sagesse consiste donc à faire converger la joie au travail et la venue du Royaume.

L'ouverture de conscience au supérieur est apparue comme répondant si bien aux besoins de l'Église, lors du grand essor missionnaire du 16e siècle, qu'elle fut adoptée par la plupart des congrégations fondées depuis lors.

3° Les pratiques les mieux adaptées sont susceptibles d'engendrer des abus; car les supérieurs n'ont pas tous au même degré le charisme de la prudence et de la discrétion. Il y eut, au cours du 19e siècle, des excès. Par goût du pouvoir ou par bonne volonté déplacée, des supérieurs ont cherché à monopoliser la direction de leurs inférieurs, forçant le secret des consciences, empêchant le libre accès à un confesseur de leur choix tant que les motifs pour recourir à lui n'auraient pas été exposés au supérieur.

Devant les plaintes de plus en plus nombreuses, venant de partout, la Congrégation des Évêques et Religieux édicta, le 17 décembre 1890, le Décret *Quemadmodum* (texte dans *Codicis Juris Canonici fontes*, éd. P. Gasparri, t. 4, Rome, 1926, p. 1050-1052, n. 2017; dans A. Vermeersch, *De religiosis...*, t. 2, 2e éd., Bruges, 1904, p. 631-634). Ce document annulait, dans toutes les Constitutions religieuses déjà approuvées, les stipulations prescrivant le compte de conscience au supérieur. Il interdisait à tout responsable d'une communauté religieuse de « provoquer l'ouverture de conscience, directement ou indirectement, par des ordres, des conseils, de la crainte, des menaces ou des flatteries ». Si, malgré ces interdictions, un supérieur récidivait, il y avait devoir pour ses inférieurs de le dénoncer auprès de l'autorité supérieure.

Néanmoins, rien n'empêchait les inférieurs de pratiquer l'ouverture de conscience, pourvu qu'elle soit libre et spontanée, c'est-à-dire non commandée par la

règle. L'accès à un confesseur choisi par l'inférieur ne pouvait pas être contrarié, ni faire l'objet d'investigation sur la nature des raisons qui amenaient l'inférieur à le désirer.

4° Le Code de Droit Canon, promulgué en 1917 par Benoît XV, reprit (can. 530) les dispositions du Décret *Quemadmodum* :

« § 1 Il est formellement interdit à tous les supérieurs de pousser leurs inférieurs, de quelque manière que ce soit, à leur manifester leur conscience.

§ 2 Cependant il n'est pas défendu aux inférieurs d'ouvrir leur esprit à leur supérieur, pourvu que ce soit librement et spontanément. Bien mieux, il est recommandé qu'ils aillent à leurs supérieurs si ceux-ci sont prêtres, en toute confiance filiale, pour leur dévoiler leurs doutes ou leurs inquiétudes ».

Ce texte demande quelques commentaires : — sont à considérer comme supérieurs tous ceux qui exercent simultanément un pouvoir spirituel et une autorité extérieure, fût-ce temporairement; donc ce mot est à prendre au sens large, et il englobe le maître des novices et le préfet des études (cette interprétation n'est pourtant pas celle de tous les commentateurs; cf. D. Dee, cité *infra*, p. 57-71); — les inférieurs sont à entendre au contraire dans un sens étroit; les postulants n'y figurent pas explicitement, ni les élèves d'un séminaire, tant qu'il n'y a pas d'engagement personnel de leur part. Mais l'esprit du canon est en faveur de la plus grande discrétion; — toute suggestion, toute manœuvre d'intimidation ou de séduction est strictement prohibée.

Le mot d'ouverture de conscience est susceptible d'être interprété de plusieurs manières : — il n'y a aucune difficulté à ce que les gardiens de l'observance religieuse s'enquièrent des manquements extérieurs aux règles, et même des difficultés de leurs inférieurs dans la pratique de l'oraison, voire qu'ils cherchent à les aider à dissiper leurs troubles intérieurs. En résumé, à recevoir ce qu'on appelle le « compte de conscience ascétique ». — Ce dernier est opposé au « compte de conscience moral », qui concerne tout ce qui est matière à confession sacramentelle. Ce domaine intime est hors de leur compétence.

C'est pourquoi le canon ne recommande pas purement et simplement l'ouverture de conscience « libre et spontanée » des inférieurs au supérieur. Il ajoute une clause restrictive : « si les supérieurs sont prêtres ». Cette clause restrictive est implicitement contenue dans les écrits de saint Ignace (*Examen général*, ch. 4, 36 et *Constitutions* VI, ch. 1, 2). D'après les normes du droit de la Compagnie, l'inférieur est libre de s'acquitter de son ouverture de conscience à son supérieur sous la garantie absolue du secret de la confession; possibilité dont il ne pourrait jouir si son supérieur n'était pas prêtre. Ce qui veut dire que les supérieurs laïques doivent laisser au confesseur la connaissance des fautes proprement dites, surtout de celles qui concernent la sexualité et la vie affective. Ils doivent donc plutôt décourager en ce domaine, même les confidences qui jailliraient d'elles-mêmes. Les aveux touchant à des fautes sont en effet réservés au for sacramentel et à la compétence, censée plus fondée théologiquement, du prêtre; de plus celui-ci a reçu cette mission particulière de par son sacerdoce.

Il est clair que les frontières entre les inquiétudes, les tentations, les scrupules et les péchés ne sont pas toujours nettes. Mais le Code a voulu remédier à des abus; sa législation est à entendre selon un esprit qui va au respect maximum de la liberté intérieure chez l'inférieur.

Depuis la parution du canon 530, un dialogue s'est établi entre l'ordre des jésuites et le Saint-Siège au sujet des textes originaux de saint Ignace de Loyola, puisque celui-ci avait prévu l'ouverture de conscience au supérieur comme un point essentiel de ses constitutions.

Le respect du charisme personnel du fondateur a paru être un argument suffisant pour que, par le rescrit de Pie XI du 29 juin 1923, une dérogation explicite au canon 530 soit faite en faveur de la Compagnie de Jésus. Celle-ci a donc pu réintroduire dans ses règles le compte de conscience au supérieur (*Epitome Instituti S. I.*, éd. Rome, 1949, n. 202).

3. **Sens de cette évolution.** — 1° La recherche par un religieux d'une plus grande transparence à l'égard de son supérieur, afin que celui-ci l'aide mieux à participer à la venue du Règne de Dieu dans la mission de l'Église, est un acquis irréversible. Les tâtonnements de la jurisprudence, concernant l'obligation de règle, ont permis d'affiner le sens des droits de la personne, pour tout ce qui regarde le for de sa conscience. Il y a en effet, pour chacun, un droit fondamental à l'inviolabilité de son « Je » profond.

D'ailleurs, même avec la meilleure volonté, le sujet ne pourra jamais faire participer quiconque à sa vie intime. Il ne pourra, dans les conditions les plus favorables, que dévoiler ce qu'il perçoit de lui-même par introspection. Or cette introspection n'est pas sans danger dans le cas de gens anxieux. Cela incite à la prudence, quand il s'agit de susciter des confidences. Le sacrement de Pénitence — que tempèrent d'ailleurs les règles du scrupule — est le lieu normal où la conscience se regarde sous la lumière de Dieu, en présence de l'Église.

La manifestation de soi à son supérieur, en raison de sa charge, comporte donc des limites au-delà desquelles celui-ci ne peut s'engager. L'initiative ne lui revient pas de demander au sujet l'abandon de son droit à l'intimité. Par contre l'inférieur reste toujours libre de désirer livrer ses secrets. A lui de mesurer dans quel cas il le juge utile. Toutefois il est normal que le domaine des comportements qui mettent en cause la vie commune soit du ressort du supérieur. Personne ne lui conteste le droit d'en demander des comptes.

2° L'apport de saint Ignace de Loyola dans la vie ascétique des instituts religieux a été sa conception du gouvernement. On pourrait définir celle-ci par l'expression « le sens charismatique de l'autorité ».

Quand, dans ses *Constitutions* (IV, ch. 10, 4-5; IX, ch. 1-2), il définit le rôle du supérieur, la première qualité dont il le voit doté est son union et sa familiarité avec Dieu. Sa charge est la plus haute forme de son obéissance à Dieu, dont il doit chercher à imiter le plus possible la charité : « gouverner c'est... aimer », selon le titre de l'ouvrage de F. X. Ronsin (Paris, 1952); aimer à la fois Dieu et les hommes (ou les femmes) qu'il a mission de faire grandir dans la liberté spirituelle au service du Royaume. Il a donc à promouvoir une sorte de dialectique entre le plus grand bien de l'inférieur et celui de l'Église : « Le devoir du recteur sera avant tout de porter comme sur ses épaules, dans la prière et dans ses désirs, tout son collège » (IV, ch. 10, 5). Les règles de sa charge lui conseillent de consacrer du temps, pendant son oraison, à passer en revue devant le Seigneur chacun de ses inférieurs, en cherchant comment faire pour que les uns et les autres s'épanouissent le mieux dans leur travail en Église.

L'exercice de l'autorité est ainsi une participation à l'œuvre de l'Esprit qui construit l'Église au moyen de

pierres vivantes, dont chacune doit trouver sa place optimale dans l'édifice.

Les inférieurs ont aussi leur rôle à jouer dans cette recherche de la plus grande gloire de Dieu. Dès leur entrée dans une congrégation, la lecture des règles les avertit qu'ils auront à participer à la mission de l'Église, en facilitant la tâche du modérateur du bien commun qu'est le supérieur. Pour leur propre bénéfice, il est indispensable en effet qu'ils soient mis au poste le mieux adapté à leurs qualités et à leurs fragilités. Comment faire cela sans leur coopération active? Ils auront donc à abandonner une part — dont ils resteront juges — de leur droit à l'intimité, pour permettre la découverte, menée conjointement avec leur supérieur, de la volonté de Dieu sur eux.

3° Reste un point délicat de l'articulation entre l'exercice de l'autorité au for interne et au for externe, celui de l'usage possible du secret confié, dans l'administration de la communauté.

Le principe essentiel est que toute utilisation extérieure des confidences reçues est interdit sans le consentement de l'intéressé.

Le supérieur peut présumer cet accord tacite quand il n'y a aucun risque pour quiconque de deviner si la décision prise a pour fondement, ou non, un aveu en compte de conscience. Le supérieur ne fait alors que s'appuyer sur le pacte implicite, lié à l'entrée dans la congrégation : le sujet y adhère en bloc au projet apostolique commun qui postule sa collaboration personnelle par l'ouverture de conscience.

Mais, dès qu'une collusion entre les deux fors menace de porter détriment au secret confié, le supérieur doit chercher avec l'inférieur le moyen de tout concilier, et donc se faire délier de son secret.

Les cas les plus difficiles sont ceux où l'enjeu est l'admission d'un candidat ou le renvoi d'un sujet qui tient à sa vocation, alors que par ses actes il nuit au bien du corps. S'il ne libère pas son supérieur de son secret, ce dernier reste les mains liées, à moins qu'une dénonciation par un tiers, faite au for externe, ne lui restitue sa liberté de décision. Ce n'est pas le lieu ici de traiter le problème de la dénonciation. Disons que l'ouverture de conscience au supérieur ayant pour but premier le bien du sujet, l'intérêt de la congrégation ne peut pas prévaloir sur le droit de chacun au secret.

Il y a d'ailleurs d'autres moyens de juger de l'inaptitude d'un sujet à la vie commune que les confidences qu'il peut faire, par exemple le recours à des informations canoniques ou à l'avis de consulteurs.

L'épisode des *Actes des Apôtres* où Pierre dévoile publiquement et châtie de mort la faute cachée d'Ananias et de Saphira (5, 1-12), dans une visée pédagogique à l'égard de la communauté, fait réfléchir sur le droit et le devoir d'intervention qu'a le responsable d'un groupe, lorsque tel membre use de manœuvre frauduleuse afin de camoufler ses errements, et tente d'échapper ainsi à un rejet.

Le problème soulevé par le canon 530 s'exprime en termes de conflit de devoirs : celui de sauvegarder la communauté et celui de respecter la liberté des sujets. L'Église, sans hésiter, donne la préférence à la défense de la personne. Et cela a valeur exemplaire.

Mais on peut espérer qu'un jour, le danger des abus de pouvoir de la part des supérieurs étant écarté, la dérogation au canon 530, consentie à la Compagnie de Jésus, soit élargie à toutes les congrégations qui le désireraient. Le Code de Droit Canon n'est jamais qu'une législation susceptible d'être révisée quand les mœurs qui ont justifié une mesure se sont modifiées, de sorte que cette dernière devienne caduque. Alors le compte de conscience au supérieur pourra de nouveau être rendu obligatoire de par les constitutions.

Se référer aux bibliographies des art. du DS signalés *supra*. — *Dictionnaire de droit canonique*, t. 6, 1957, col. 644-670, *Manifestation de conscience* (É. Jombart). — DIP, t. 5, 1978, *Manifestazione di coscienza*, col. 880-887 (M. Desdouits).

Spiritualité bénédictine. — A. de Vogüé, *La communauté et l'Abbé dans la Règle de S. Benoît*, Paris-Bruges, 1961. — *La Règle de S. Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris, 1977, p. 100-115, La communauté et l'abbé (t. 7, hors série, de l'éd. et du commentaire de la *Regula*, SC 181-186, 1971-1972).

Spiritualité ignatienne. — Ignace de Loyola, *Examen generale* 4, 34-40; *Constitutiones* I, 4, 6; III, 1, 12; IV, 10, 5; VI, 1, 2; IX, 3, 19. — *Regulae Provincialis, ... Praepositi Domus professae, ... Rectoris*, dans *Institutum Societatis Iesu*, t. 3, Florence, 1893.

Fr. Suarez, *Tractatus de Religione Societatis Jesu*, lib. X, cap. 6, éd. Vivès, t. 16, Paris, 1860, p. 1081-1089. — A. Rodriguez, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, p. III, tr. 7 (multiples éd. et trad.). — S. de Goiri, *La apertura de conciencia en la espiritualidad de S. Ignacio de L.*, Bilbao, 1960.

Législation canonique. — Voir les divers commentaires du *Codex* (canon 530). — *Acta et documenta Congressus Generalis de Statibus perfectionis* (Rome, 1950), t. 2, Rome, 1952, p. 672-718. — F. Huysmans, *La manifestation de conscience en religion d'après le canon 530*, Louvain, 1953.

Histoire générale du problème. — F. N. Korth, *The evolution of « manifestation of conscience » in Religious Rules*, III-XVI *Centuries*, Rome, 1949. — D. Dee, *The manifestation of conscience*, Washington, 1960. — V. Fecki, *De manifestatione conscientiae in iure religiosorum*, Lublin, 1961.

Joseph Mac Avoy.

OVANDO PAREDES (Jean de), frère mineur, 1553-vers 1610. — Juan de Ovando Paredes naquit à Cáceres en 1553 d'une famille de la noblesse.

Il ne faut pas le confondre avec son cousin Juan Mejía de Ovando, natif aussi de Cáceres et de deux ans plus âgé, observant de la province de Castille, étudiant à Alcalá de Henares et qui publia un *Ceremonial* (Tolède, 1591).

Les parents de notre Juan de Ovando, Cosme et Beatriz, eurent 11 fils et 6 filles; parmi eux : Francisco (né en 1532, franciscain, supérieur de la province de San Miguel, auteur d'un *Breviloquium in quartum librum Magistri Sententiarum*, Madrid, 1587), Diego (de l'ordre de Malte), Gome (franciscain de la prov. de San Miguel), Juan (de l'ordre de Malte), Mateo (notre fr. Juan), Jimena, Elvira et Maria, toutes trois tertiaires franciscaines; en 1586, 9 seulement restaient en vie. Un parent de la famille, don Juan de Ovando, fut président du Conseil des Indes en 1568.

Juan entra en 1569 dans la province des observants de Santiago; il étudia à Salamanque sous Juan de Rada et Diego de Estella, puis devint professeur de théologie : en 1581 il enseignait à León; en 1583 à Oviedo, puis à Saint-Jacques de Compostelle; de 1593 à 1596 à Salamanque (San Francisco) et de 1596 à 1607 à Valence. En 1601 il fut nommé premier lecteur de Salamanque; de 1604 à 1607 il fut définiteur provincial; en 1609 il était professeur émérite. Il mourut vers 1610.

Homme très religieux, scotiste renommé et de doctrine sûre, il eut parmi ses disciples Hugo Mac Cawel (Cavelus); ses ouvrages furent de grande utilité. Bon représentant de la théologie scolastique et kérygmatique espagnole d'après Trente, il donna un renouveau à l'école scotiste du 16e siècle et a sa place parmi les défenseurs de l'Immaculée Conception.

Son premier ouvrage, *Discursus predicabiles super mysteria fidei* (Alcalá, 1593; Brescia, 1603; Venise,

Paris et Lyon, 1606), contient des sermons pour la Nativité, la Circoncision, l'Épiphanie, Pâques, la Pentecôte, la Trinité et le *Corpus Christi*, et des traités sur l'Incarnation, l'Épiphanie et la Trinité. On y trouve aussi une *Expositio in Symbolum Apostolorum*, qui a été éditée à part (Alcalá, 1593) et dont l'auteur est douteux; on l'attribue parfois à Juan Mejía de Ovando.

Le *Commentarium in* III *librum Sententiarum... Joannis Duns Scoti* (Valence, 1597 et 1624), principal ouvrage de l'auteur, défend l'Immaculée Conception (Dist. 3, q. 1).

Son *Tratado pastoral ordenado por discursos* (Salamanque, 1601) est aussi connu sous les titres *Pastoral, Discursos sobre el Evangelio de los doctores*, ou *Librum de instructione praelatorum* : il y trace un portrait du bon pasteur et de ses qualités. — *Consideraciones y exercicios sobre los evangelios de las dominicas después de Pentecostés* (Lisbonne, 1609).

Le *Tractatus de Incarnatione* (Salamanque, 1610), que nous n'avons pas vu, pourrait être l'exposé sur le même sujet contenu dans les *Discursus praedicabiles* (*supra*); en ce cas il serait de Juan de Ovando, mais on l'attribue aussi parfois à Juan Mejía de Ovando.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, p. 109. — Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 196-197. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 750-751. — Hurter, t. 3, 1907, col. 396.

Wadding, *Annales Minorum*, t. 23, p. 435. — *Crónica de la Provincia franciscana de Santiago, 1214-1614*, Madrid, 1971, p. 119-120, 292. — J. de Castro, *Arbol cronológico de la provincia de Santiago*, t. 1, Salamanque, 1722, p. 91, 115, 123.

The Franciscan Catholic Conference, t. 4, 1922, p. 135; t. 9, 1927, p. 488. — DTC, t. 11, 1932, col. 1674. — *Archivo Ibero Americano*, t. 27, 1927, p. 58; t. 33, 1930, p. 469; nouv. série, t. 15, 1955, p. 386; t. 23, 1963, p. 160; t. 24, 1964, p. 422, 438; t. 25, 1965, p. 409, 413-414. — *Verdad y Vida*, t. 7, 1949, p. 368-369; t. 12, 1954, p. 4, 10, 13. — M. Rodríguez Pazos, *Los estudios en la provincia franciscana de Santiago*, Madrid, 1967, p. 248. — AFH, t. 69, 1976, p. 546. — J. I. Vázquez Janeiro, *Los Juan de Ovando. Dos teólogos homónimos del siglo 16*, Madrid, 1980 (repris de *Revista española de Teología*, t. 38, 1978, p. 203-243).

Mariano Acebal Luján.

OVIEDO (Jean-Antoine), jésuite, 1670-1757. — Né à Bogota (Colombie) le 15 juin 1670, Juan Antonio Oviedo passa à Guatemala pour y faire ses études; il obtint le titre de docteur en théologie. Le 7 janvier 1690, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Tepotzotlán (Mexique). Deux ans plus tard, il enseignait la philosophie au Colegio Máximo de San Pedro et San Pablo de Mexico. En 1703 il est chargé de la théologie morale au collège de Guatemala; il y fait profession solennelle le 25 mars 1704 et en est le recteur en 1705. En 1707, il devient le *socius* du provincial du Mexique; l'année suivante, il enseigne l'Écriture sainte à San Ildefonso de Puebla, dont il est recteur en 1711. Revenu comme recteur au collège de Guatemala (1714), il est en 1716 procureur de sa province en Espagne et à Rome. A son retour en 1719, il est recteur du collège de Puebla.

Visiteur de la province des Philippines (1722), recteur du Colegio Máximo de Mexico (1726), il devient provincial du Mexique (Nouvelle-Espagne) en 1729. Ensuite il sera supérieur de la maison professe de Mexico (1733), assurera l'intérim du provincialat à la mort d'Antonio Peralta (1736), puis il travaillera comme préfet de la congrégation mariale du collège de Mexico, comme supérieur de la maison professe et comme recteur du collège de San Andrés à Mexico. Il mourut le 2 avril 1757.

On peut classer les publications d'Oviedo en trois séries :

1) Des sermons, parmi lesquels *Panegíricos de María Santísima y de los Santos* (Madrid, 1718); *Sermón de San Ignacio* (Mexico, 1725); *La quinta esencia del amor y compendio maravilloso de las finezas del Corazón de Jesús en el... Sacramento del Altar* (Mexico, 1749).

2) Des biographies : d'Antonio Núñez de Miranda (Mexico, 1702; cf. DS, t. 11, col. 527-529); — de Pedro Speciali (1727); — des saints Stanislas Kostka et Louis de Gonzague (1727); — de saint François Régis (?); — de Joseph Vidal (1752); — de Juan de Ugarte, missionnaire en Californie (1753); — de Juan María Salvatierra, rédigée par Miguel Venegas, abrégée par Oviedo (1754). — On y peut joindre le *Menologio de los Varones Ilustres* (1747), reprise et continuation de l'œuvre commencée par Fr. de Florencia, et l'*Elogio de muchos Hermanos Coadjutores...* (1755).

3) Dans le genre ascétique et dévotionnel : *Corona de Flores que los esclavos de María Santísima le consagran como a su Reina* (1717); — *Vida de la Virgen María manifestada en sus 15 misterios* (1726); — *Novena* à Jean Népomucène (1730); — *El devoto de la Santísima Trinidad* (1735); — *Declaración del Jubileo Santo* (1751); — *Succus theologiae moralis* (1754); — *Zodiaco Mariano...*, abrégé du texte laissé par Fr. de Florencia (1755); — *Novena* à saint Joachim (1762); — *Destierro de ignorancias sobre los sacramentos de la Penitencia y Comunión* (réimprimé en 1776).

Oviedo aurait laissé mss un *Cursus philosophicus*, des *Respuestas morales*, des poèmes et une *Praxis Eucharistica*.

Oviedo fut de longues années supérieur religieux et en acquit une bonne connaissance de la vie religieuse. Ses biographies sont cependant trop louangeuses et peu critiques. Comme orateur, il eut de grands talents et ses panégyriques sont peu entachés de la préciosité et du style recherché de son époque. Il fut conseiller théologique d'archevêques et de vice-rois, consulteur de l'Inquisition. Sa doctrine, solide, bien fondée, est sans originalité ni vigueur : Oviedo est un polygraphe, un bon vulgarisateur, qui désire être compris de tous, ennemi du mauvais goût et de l'affectation littéraire.

Sommervogel, t. 6, col. 43-50. — Fr. X. Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, éd. E. J. Burrus et F. Zubillaga, t. 4, Rome, 1960. — Fr. X. Lazcano, *Vida... del ... P. J. A. de Oviedo*, Mexico, 1760. — G. Decorme, *La obra de los Jesuitas mexicanos en la época colonial*, Mexico, 1941 (t. 1, *passim*). — F. Zambrano et J. Gutiérrez Casillas, *Diccionario Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. 16, Mexico, 1977, p. 246-267. — DS, t. 10, col. 1140.

José Gutiérrez Casillas.

OZANAM (Antoine, Frédéric), laïc, 1813-1853. — 1. *Vie.* — 2. *L'œuvre et le témoignage.*

1. Vie. — Frédéric Ozanam, fils de Jean-Antoine, officier puis médecin (1773-1837), et de Marie Nantas (1781-1839), naît à Milan le 23 avril 1813. De cette famille de quatorze enfants, dix moururent très jeunes. Après la chute de l'Empire, les Ozanam se fixent à Lyon. Frédéric entre au Collège royal en octobre 1822 et y accomplit ses études secondaires; jusqu'alors pieux et attiré par les thèmes religieux, il connaît durant son

année de philosophie une crise intérieure qui le fait douter de la valeur des dogmes; son professeur, l'abbé J.-M. Noirot, l'éclaire, le soutient, conseille ses lectures, et lui suggère d'équilibrer ses réflexions philosophiques par un approfondissement biblique, un peu d'apostolat et l'élaboration d'un « grand projet pour la vie » : se mettre au « service de la vérité ». Il s'agirait de concevoir un programme d'études et même de publications sur l'histoire des religions et, pour le réussir, de grouper des amis. Ozanam est « illuminé » par ces suggestions et conclut, un peu intuitivement, que « la Vérité, c'est l'Église »; la cause de la foi peut et doit être servie par la science chrétienne.

La révolution de 1830, avec son côté anticlérical, l'inquiète. Ozanam n'accepte pas que l'Église passe pour le soutien du plus étroit conservatisme. Il est alors en apprentissage dans une étude d'avoué, car son père le destine au notariat. Il réfléchit à la politique. Puisque la révolution a posé le problème de la liberté, nul ne peut le refuser, et le christianisme a quelque chose à enseigner à ce sujet. Réfutant les doctrines saint-simoniennes qui se répandent à Lyon en 1831, il dénonce le faux libéralisme, l'idée d'un progrès sans limites de l'humanité et d'une nouvelle religion d'inspiration panthéiste. Ozanam pressent qu'il n'est de liberté que celle d'une « conscience chrétienne éclairée par une saine philosophie et par la révélation »; cette analyse sera clairement exprimée plus tard; en attendant, ses *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon* (1831) sont approuvées par Chateaubriand et Lamartine; Félicité de Lamennais en rend favorablement compte dans *L'Avenir*.

Ozanam gagne Paris en novembre 1831 pour entreprendre ses études de droit, mais il se sent bientôt attiré par la littérature et son histoire : le champ de bataille où « se vident les querelles » se situe volontiers autour des chaires d'histoire et de littérature. Il suit divers cours en Sorbonne et au Collège de France. Cependant le réseau de ses connaissances s'étend; muni de recommandations d'amis lyonnais, il rencontre Chateaubriand, Ballanche qui lui ouvre le sens social du christianisme, Lamartine (dont Ozanam ne goûtera guère *Jocelyn*), Lamennais enfin, le prince alors incontesté de l'apologétique chrétienne. Bientôt Ozanam souffrira de « voir faiblir » en ce dernier, non le philosophe qui l'intéresse assez peu, mais l'interprète de l'histoire des religions (cf. DS, t. 9, col. 150-156). Au total, il pense que Lamartine et Lamennais ont déserté la foi du passé, comme du reste Maistre et Bonald ont méconnu les droits de l'avenir; Chateaubriand et Ballanche ont « lié les âges ».

Fidèle à son projet de se mettre « au service de la vérité », se sentant « missionnaire de la foi auprès de la science... (et) de la société », il cherche à grouper des jeunes gens; il voudrait une œuvre, un journal; si le salon de Montalembert (DS, t. 10, col. 1662-1666) lui est libéralement ouvert, il veut autre chose qu'un salon. Il contribue à l'ouverture (janvier 1832) des conférences données par l'abbé Gerbet (DS, t. 6, col. 295-300) sur la philosophie de l'histoire et par Ch. de Coux sur l'économie politique. Il rencontre des étudiants chez Emmanuel Bailly qu'il aide dans ses conférences d'histoire; Bailly s'est d'ailleurs mis à la tête de deux organes de presse, *La Tribune catholique* et *La Gazette du clergé* qui rejettent les polémiques et ne s'intéressent qu'à une politique qui rende « les hommes heureux et meilleurs » : Ozanam est ravi.

Au début de 1833, avec quelques amis, Ozanam demande à l'archevêque de Paris, Mgr de Quelen, d'ouvrir la chaire de Notre-Dame à des prédicateurs « dont l'éclat fît le contre-poids des gloires de l'erreur » : Lacordaire (DS, t. 9, col. 42-48) inaugure ses conférences le 8 mars 1835. En même temps, Ozanam joue un rôle déterminant dans la fondation de la conférence de charité, à l'école de Vincent de Paul; un premier règlement de la Société de Saint-Vincent de Paul sera élaboré en fin 1835.

Durant ces intenses années parisiennes, Ozanam poursuit ses études universitaires : bachelier (1833), licencié (1834), docteur en droit (1836), licencié en lettres (1835). Ces grades acquis, il retourne à Lyon et exerce la profession d'avocat stagiaire, surtout pour subvenir aux besoins de sa mère veuve et de son jeune frère. La justice le heurte : il la trouve « entourée d'immondices ». Aussi accepte-t-il une chaire de droit commercial en fin 1839. A Lyon, il poursuit ses activités apostoliques et préside la conférence de charité fondée dès le 16 août 1836; il collabore à l'élaboration du règlement qui organise à l'échelle mondiale ces conférences (14 juillet 1839); il songe dès 1838 à faire approuver l'institution par le Saint-Siège (Grégoire XVI répondra favorablement en 1845). Il publie des articles remarqués sur l'histoire des missions dans les *Annales de la Propagation de la Foi*, dont il devient rédacteur en chef. Parallèlement, il poursuit ses études universitaires : doctorat ès lettres sur la philosophie de Dante (Paris, 7 janvier 1839), agrégation de lettres (1840). La suppléance de la chaire de littérature étrangère en Sorbonne lui étant proposée par le ministre Victor Cousin, il l'accepte (1840), comprenant que c'est là un « appel de la Providence ». La double vocation d'Ozanam est maintenant claire : être « missionnaire de la foi auprès de la science... et de la société ».

Il inaugure son enseignement en janvier 1841 en traitant de la littérature allemande; il parlera ensuite de l'italienne (1843-1845), de l'anglaise (1846-1847) et, après un congé pour raison de santé, de l'histoire littéraire des temps barbares (1848). Sa santé ruinée ne lui permet plus alors de poursuivre. Entre-temps, il a fondé un foyer très chrétien avec Marie-Joséphine Soulacroix (juin 1841), après que l'abbé Noirot l'eût conseillé; il se demandait en effet s'il n'était pas appelé à la vie religieuse. Une petite fille, Marie, naît le 23 juillet 1845. Chez lui, Ozanam ouvre sa porte aux étudiants deux heures chaque jour. Il donne des conférences au Cercle catholique. Il visite les pauvres. Ses ennuis de santé commandent de nombreux voyages; au cours de l'un d'eux (septembre 1841), il reçoit un accueil exceptionnel du pape Grégoire XVI.

La controverse sur la liberté de l'enseignement (1843-1848) ne facilite pas la vie quotidienne d'Ozanam, catholique et universitaire; il prêche la modération : à quoi bon compromettre « la sainteté de la cause par la violence des moyens »? Cette position plaît à Mgr Affre, archevêque de Paris, tandis que L. Veuillot reproche à Ozanam de ne pas aimer la lutte. Lorsque le conflit est devenu « celui de toute l'Église avec tout l'État », la position d'Ozanam devient intransigeante. La révolution de 1848, qui ne revêt pas le caractère anti-catholique de celle de 1830, fait réfléchir Ozanam sur la misère de la population parisienne, misère responsable à ses yeux de l'explosion. Dès le 25 février, il fonde *L'Ère nouvelle* avec Lacordaire et l'abbé H. Maret; sa collaboration dure jusqu'à la disparition du journal (avril 1849). Il se présente, sans succès, aux élections pour l'Assemblée constituante (avril 1848). La situation politique l'inquiète. Il n'abandonne pas, cependant, les conférences de charité et la Propagation de la foi.

Membre du conseil général de la Société de Saint-Vincent de Paul depuis décembre 1840, il participe à l'établissement du rapport général (1842) sur les acti-

vités depuis la fondation. En 1844 Bailly le nomme vice-président. Conscient du mal qui anéantit lentement sa santé, Frédéric Ozanam s'éteint à Marseille, au retour d'un voyage en Italie, dans une attitude d'abandon total à Dieu, le 8 septembre 1853. Son corps repose à Paris, dans la crypte de l'église des Carmes.

2. L'œuvre et le témoignage. — Ozanam a laissé une œuvre écrite notable, mais qui n'est pas d'ordre proprement spirituel.

Peu après sa mort, on publia ses *Œuvres complètes*, avec une préface de J.-J. Ampère et une notice biographique par Lacordaire : 8 vol., Paris, 1855 (t. 1-2 : *La civilisation au 5e siècle*; t. 3 : *Les Germains avant le christianisme*; t. 4 : *La civilisation chrétienne chez les Francs*; t. 5 : *Les poètes franciscains en Italie au 13e siècle*; t. 6 : *Dante et la philosophie catholique*; t. 7-8 : *Mélanges*). — S'y ajoutèrent le t. 9, 1862 : *Le Purgatoire de Dante* (texte, trad. et commentaire), et les t. 10-11, 1865 : *Lettres* (8e éd. 1912). — L'ensemble des onze volumes fut réédité en 1872-1873, et plusieurs fois encore jusqu'à la fin du siècle.

Les deux thèses française et latine pour le doctorat ès-lettres ont été rééditées avec une introduction par J. Condamin (*Deux œuvres de jeunesse de Fr. O.*, Lyon-Paris, 1913).

Il faut y ajouter : *Le livre des malades* (lectures tirées de l'Écriture sainte), Paris, 1858, 1860; — *Lettres inédites et discours de Fr. O. sur la Société de Saint-Vincent de Paul*, Paris, 1861, 1870. — Est actuellement en cours de publication l'édition critique des *Lettres* (3 vol. parus, couvrant la période 1819-1849, Paris, 1960-1971-1978 : plus de quinze cents lettres).

Cette œuvre écrite et la considération des activités d'Ozanam permettent de dégager sa pensée et sa vie chrétiennes, et de les centrer autour de deux pôles, le travail apologétique et le témoignage personnel.

1° *L'apologiste*, — On a dit qu'Ozanam avait très jeune éprouvé l'appel du « service de la Vérité ». Dès ses seize ans, il note qu'« il y a des vérités de par le monde... qu'il faut dégager de l'erreur qui les enveloppe et chercher dans les ruines de l'ancien monde la pierre angulaire sur laquelle on reconstruira le nouveau ». Cette pierre est la religion, car l'homme, depuis qu'il existe, « a soif de l'infini » : affirmation à établir à l'aide de solides connaissances. L'histoire des religions et l'histoire de l'humanité appellent donc une étude approfondie qui établira l'excellence de la véritable religion. Alors seulement peuvent se préparer les futures reconstructions sociales qui s'édifieront sur une base chrétienne. Le rêve d'une « Histoire des Religions » hante l'esprit d'Ozanam avant qu'il n'ait atteint ses dix-huit ans. Il le confie à H. Fortoul le 15 janvier 1831, à son cousin E. Falconnet, le 4 septembre de la même année (*Lettres*, t. 1, 1960, p. 32-35 et 44-47), et le poursuit toute sa vie. Par ses études, Ozanam se relie à la chaîne des apologistes chrétiens, en particulier Augustin et Orose. Il a lu Vico et recherche, comme beaucoup de ses contemporains, parmi « les monuments intellectuels de tous les siècles, le conseil de la Providence et la loi générale de l'esprit humain ». Il n'a pas vingt ans qu'il croit pouvoir affirmer dans ses *Réflexions sur la Doctrine de Saint-Simon* que le Christianisme « n'est pas la constitution d'une époque mais la loi éternelle du genre humain ». Il pose en conséquence la nécessité de revenir au Christianisme; la révélation, immuable dans son essence, est progressive dans son application. Il a lu la longue introduction à la *Vie de Sainte Élisabeth de Hongrie* de Montalembert et partage les sentiments de l'auteur sur ce moyen âge « qui a tout compris », sans dissimuler au reste les faiblesses des chrétiens. Il suit le mouvement des lettres allemandes et souhaiterait accomplir en France une œuvre semblable à celle qu'ont réalisée outre-Rhin S. Boisserée, Ch. A. Overbeck, L. J. von Arnim, Cl. Brentano, d'autres encore : montrer « à l'aide de l'histoire interprétée par la foi, la restauration de l'image divine de l'humanité qui s'en était éloignée ». L'irreligion, estime-t-il, redoute l'histoire; il faut donc approfondir cette discipline et devenir ainsi témoin, par la connaissance, du Christianisme civilisateur.

L'enseignement en Sorbonne des littératures étrangères est déterminant pour comprendre la pensée religieuse d'Ozanam. Une part notable de ce qui fut imprimé par la suite n'est que le prolongement des cours. Il veut remonter à l'époque où Rome et la Barbarie se sont rencontrées, retracer les victoires de la civilisation chrétienne « sur les turpitudes de la décadence antique, sur les violences et les brutalités des envahisseurs » et montrer que, depuis Jésus-Christ, l'histoire de l'humanité « est celle de la conquête matérielle, mais surtout morale du monde par le Christianisme ».

Plusieurs de ses cours ont servi à confectionner les deux volumes de *La Civilisation au 5e siècle*. Ozanam y voit l'introduction de son œuvre. Il compte écrire l'histoire littéraire du moyen âge, en passant par Boèce, Isidore de Séville, Bède et Boniface, tout en évoquant l'œuvre réparatrice de Charlemagne, les efforts des souverains d'Angleterre et des empereurs, de Grégoire VII, et l'épopée des Croisades. Il s'arrêterait alors longuement sur les trois siècles glorieux du moyen âge, avec leurs théologiens et leurs législateurs, le développement des universités et la renaissance du Droit, la pensée chevaleresque et les traditions épiques particulières à chaque peuple, — commencement des littératures nationales. La fresque culminerait avec Dante.

De cette immense entreprise, quelques fragments seulement voient le jour (cf. *Œuvres complètes*, t. 3-6 et 9). On y remarque deux études, celle sur Dante (reprise de la thèse de doctorat ès lettres de 1839) qui montre le rôle du Christianisme dans la formation d'une langue moderne, et celle sur les poètes franciscains avec qui il avait pris contact lors d'un voyage en 1847; il publia d'abord divers articles sur eux dans *Le Correspondant*, puis les réunit en un volume (1852). L'ouvrage ne vise pas à la critique scientifique, mais à l'édification à travers la spiritualité et la poétique franciscaines; les *Fioretti* et Jacopone de Todi (DS, t. 8, col. 20-26) y occupent une bonne place.

Ozanam a utilisé l'histoire au profit d'une thèse, abusant, sans doute à tort, du « il fallait ». Son but fut de montrer, par une vulgarisation de haut niveau plus que par la recherche systématique, que « le rôle de l'Église a été bienfaisant et le Christianisme civilisateur ». Homme de son temps, il défend le catholicisme dans son enseignement, comme Michelet et Quinet le contestent dans le leur. Apologiste du passé chrétien, il puise dans sa foi force et courage, certitude et paix, pour tenter à sa mesure de préparer l'avenir. Les Conférences de Saint-Vincent de Paul sont un prestigieux témoignage de ce qu'Ozanam ne fut pas seulement « missionnaire de la foi auprès de la science », mais encore « auprès de la société ».

2° *Le témoignage personnel.* — Lorsqu'il meurt, Ozanam laisse à ceux qui l'ont connu le souvenir d'une sainte vie. De faible constitution, d'une mise généra-

lement peu soignée, c'est un homme modéré et sage, sincère et désintéressé, capable de s'enflammer devant un auditoire que d'abord il s'inquiète d'affronter, excusant l'erreur soutenue de bonne foi, conscient des difficultés d'accueillir la foi chrétienne. Lui est sûr de cette foi qu'il nourrit dans la prière, qui guide ses études et son action. Il sait qu'aucun savoir ne peut provoquer la persuasion, qu'il y faut encore des témoins pénétrés de l'Évangile. Quant à lui, il s'est efforcé de répondre, à mesure qu'il franchissait les étapes de son existence, aux successives interpellations de ce même Évangile.

L'enthousiasme de ses jeunes années, conforté par les échanges avec l'abbé Noirot, l'oriente vers la défense de la foi et de l'Église, mais aussi soutient le combat contre des défauts évidents : impatience, orgueil, méticulosité, etc., avec ce qu'il y faut de sacrifices et de détachement de soi. La vie estudiantine de Paris forge en lui l'homme courageux menant de pair les études universitaires et personnelles, de nombreux contacts, les initiatives charitables, mais aussi l'homme qui discerne les esprits et les courants de pensée; et encore le chrétien qui refuse la paresse, qui cherche à accomplir la volonté de Dieu sans en bien connaître encore le long terme.

Lorsque cette volonté apparaît nettement tracée, dans ses composantes familiales, universitaires, charitables, dans les limitations aussi de la maladie, c'est dans le calme, la persévérance et l'audace qu'Ozanam réalise son service de l'Église et accomplit sa vie chrétienne. Lorsque la maladie se révèle incurable, il s'abandonne : « Il faut se soumettre à la volonté de Dieu et puisqu'on ne peut plus servir par le travail, il faut l'honorer par la résignation et la patience » (lettre à Falconnet, 27 juin 1852); il pense aussi que ses souffrances peuvent être source de bénédictions qui retomberont sur les siens.

La vie d'Ozanam, à mesure qu'elle est mieux connue, apparaît celle d'un laïc chrétien soucieux de progresser dans le service de l'Église comme dans celui des pauvres, dévoué à un travail intense et incessant; on y discerne la confiance en la miséricorde de Dieu, la paix du cœur acquise et conservée, beaucoup de finesse, de droiture, et aussi beaucoup de bonté et d'humilité. Un procès en vue de sa béatification a commencé en 1924; après une longue interruption, il se poursuit depuis 1973.

La **bibliographie** d'Ozanam est abondante. Trois publications sont indispensables : *Fr. Ozanam. Le Livre du Centenaire* (Paris, 1913; bibl.); — E. Galopin, *Essai de bibliographie chronologique sur A.-F. O.* (Paris, 1933); — l'édition critique des *Lettres* (citée *supra*).

H.-D. Lacordaire, *Notices et Panégyriques*, t. 8 de ses *Œuvres* (Paris, 1872, p. 195-279; reprise d'un texte publié en 1856). — C. A. Ozanam, *Vie de Fr. O.* (Paris, 1879; 3e éd. 1889). — L. Curnier, *La jeunesse de Fr. O.* (Paris, 1888; 4e éd. 1890). — Ch. Huit, *La vie et les œuvres de Fr. O.* (Lyon, 1888; 6e éd. 1907). — B. Faulquier, *Fr. O., l'homme et l'œuvre* (Paris, 1893 et 1904). — L. Baunard, *O. d'après sa correspondance* (Paris, 1912).

Ch. Calippe, *L'attitude sociale des catholiques français...*, t. 2 (Paris, 1911); *Ozanam* (Paris, 1913). — H. Joly, *Ozanam et ses continuateurs* (Paris, 1913). — A. Copazzi, *Fr. O., l'uomo e l'apologeta* (Vicence, 1914). — O. Lavalette, *O. et la question sociale* (Lyon, 1928). — G. Goyau, *Ozanam* (Paris, 1925; augmenté, 1931). — F. Méjecaze, *Fr. O. et l'Église catholique* (Lyon-Paris, 1932); *L'âme d'un saint laïc* (Paris, 1935). — H. Auer, *Fr. O., der Gründer des Vinzensverein* (Fribourg/Brisgau, 1933). — P. Guilhaire, *Lacordaire et Ozanam* (Paris, 1939).

J.-B. Duroselle, *Les débuts du Catholicisme social en France* (Paris, 1951). — P. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet...* (Paris, 1954). — *Centenaire de la mort de Fr. O.* (Paris, Soc. de Saint-Vincent de Paul, 1955). — L. Célier, *Fr. O.* (Paris, 1956). — R. Limouzin-Lamothe et J. Leflon, *Mgr D.-A. Affre* (Paris, 1971). — P. Jarry, *Un artisan du renouveau catholique au 19e siècle : Emmanuel Bailly* (thèse, 2 vol., Angers, 1971). — L. Portier, *François d'Assise et Fr. O.*, conférence au Convegno dell'Associazione intern. di Studi Francescani, Assise, octobre 1981 (actes à paraître).

Voir encore : RHE, t. 14, 1913, p. 318-319. — *Un point d'histoire : Fr. O. et la fondation des Conférences de Saint-Vincent de Paul*, dans *La documentation catholique*, t. 15, n. 325, 1926, col. 579-631. — DTC, t. 11, 1932, col. 1706-1710. — BS, t. 9, 1967, col. 1329-1334. — *Cahiers d'Ozanam*, janvier-juin 1974, p. 7-31. — Ch. Morel, *Un journal démocrate chrétien en 1848-1849 : L'Ère nouvelle*, RHEF, t. 63, 1977, p. 35-55.

DS, t. 1, col. 1031, 1695; — t. 2, col. 659, 1614; — t. 4, col. 1187; — t. 5, col. 954, 975-979 *passim*; — t. 6, col. 159, 671, 802; t. 7, col. 893; — t. 9, col. 100-101, 106, 682; — t. 10, col. 147, 712, 1054, 1347; — t. 11, col. 767.

Yves Marchasson.

Addendum au tome XI, col. 223 (art. *Nicétas le Paphlagonien*) :

2° *Commentaires.* — 3) *Sur les Psaumes* (de *Ps.* 1 à 75, 6-10), ms Leyde, *Vossianus gr.* F. 42; cf. G. Dorival, *Le « Commentaire sur les Psaumes » de Nicétas David*, dans *Revue des études byzantines*, t. 39, 1981, p. 251-300 (étude du ms et du texte; éd. et trad. franç. de l'*argumentum* du *Ps.* 1).

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

ADB = Allgemeine deutsche Biographie, 55 vol. + Register, Leipzig, 1875-1912.
AFH = Archivum franciscanum historicum, Quaracchi, 1908 svv; Grottaferrata (Rome), 1971 svv.
AFP = Archivum fratrum praedicatorum, Rome, 1931 svv.
AHDLMA = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris, 1926 svv.
AHSI = Archivum historicum societatis Iesu, Rome, 1932 svv.
AS = Acta sanctorum, Anvers-Bruxelles, 1643 svv; Venise, 1734-1770; Paris, 1863-1875.
AAS, ASS = Acta Sanctae Sedis, Rome, 1865-1908; Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909 svv.
ANTONIO I = N. Antonio, Bibliotheca hispana vetus, Madrid, 1788, 2 vol.; II = Bibliotheca hispana nova, 1783, 2 vol.
BARDENHEWER = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. 1-3, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1913, 1914, 1923; t. 4-5, 1re éd., 1924, 1932.
BECK = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.
BGPTM = coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie (à partir du vol. 27, 1928 : und Theologie) des Mittelalters, Münster, 1891 svv.
BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 2e éd., 3 vol., Bruxelles, 1957; Auctarium, 1969. — BHL = Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 3 vol., Bruxelles, 1898-1899, 1900-1901; Supplementum, 2e éd., 1911. — BHO = P. Peeters, Bibliotheca hagiographica orientalis, Bruxelles, 1910.
BIOGRAPHIE NATIONALE = Biographie nationale de Belgique, Bruxelles, 1866-1944, 28 vol., et Supplément.
BREMOND = H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Paris, 1916-1933, 11 vol.; index, 1936.
BS = Bibliotheca sanctorum, 12 vol. et Tables, Université du Latran, Rome, 1961-1970.
CCL = Corpus christianorum latinorum, Steenbrugge-Turnhout, 1953 svv; CCM = Continuatio mediaevalis; CCG = Series graeca.
CF = Collectanea franciscana, Rome, 1931 svv.
CPL = E. Dekkers, Clavis Patrum latinorum, Steenbrugge, Belgique, 1951; 2e éd., 1961. — CPG = M. Geerard, Clavis Patrum graecorum, Turnhout, 1974.
CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain, 1903 svv.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne, 1866 svv.
COSME DE VILLIERS = Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752; Rome, 1927, 2 vol.
CROSS-LIVINGSTONE = The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2e éd. par F. L. Cross et E. A. Livingstone, Oxford, 1974.
DENZINGER = H. Denzinger, C. Bannwart, J.-B. Umberg, C. Rahner, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Fribourg-en-Brisgau, 1854; 32e éd. refondue par A. Schönmetzer, 1963.
DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1903-1953, 15 vol.
DB, DBS = Dictionnaire de la Bible, 1895-1912, 5 vol.; Supplément, Paris, 1928 svv.
DES = E. Ancilli, Diccionario enciclopedico di spiritualità, 2 vol., Rome, 1976.
DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, 1909 svv.
DICC. DE ESPAÑA = Diccionario de historia eclesiástica de España, Madrid, Instituto E. Florez, 4 vol., Madrid, 1972-1975.
DIP = Dizionario degli Istituti di perfezione, 6 vol., Rome, 1974 svv.
DNB = The Dictionary of National Biography, nouv. éd., 22 vol., Londres, 1917 + Suppléments.
DS = Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932 svv.
DTC = Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1898 svv.
EC = Enciclopedia cattolica, Cité du Vatican, 1948-1954, 12 vol.
FLICHE-MARTIN = Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, Paris, 1934 svv.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, 1897 svv.
GL = Geist und Leben, Innsbruck, 1948 svv.
HEFELE-LECLERCQ = J. Hefele et H. Leclercq, Histoire des conciles, Paris, 1907 svv.
HURTER = H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, 3e éd., 5 vol., Innsbruck, 1903, 1906, 1907, 1910, 1911-1913.
KITTEL = G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 svv.
KRUMBACHER-EHRHARD = K. Krumbacher et A. Ehrhard, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2e éd., Munich, 1907.
LTK = Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1930-1938, 10 vol.; 2e éd., 1957-1965.
MANITIUS = M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.
MANSI = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence, 1759; Paris, 1901-1927, 53 vol.
MEDIOEVO LATINO = Medioevo latino. Bollettino bibliografico, Spolète, 1980 svv.
MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.
MORERI = L. Moreri, Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.
NCE = New Catholic Encyclopedia, 14 vol. + Index, New York, 1967; Suppléments.
NRT = Nouvelle revue théologique, Louvain, 1869 svv.
OC, OCA = Orientalia christiana, Rome, 1923-1934; Orientalia christiana analecta, 1935 svv.
OCP = Orientalia christiana periodica, Rome, 1935 svv.
OGE = Ons geestelijk Erf, Anvers, 1927 svv.
PAULY-WISSOWA = A.-F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1894 svv.
PG = Patrologie grecque, Migne, Paris, 1844 svv; PL = Patrologie latine, Migne; PLS = Supplementum, éd. A. Hamman, Paris, 1958 svv.
PO = Patrologie orientale, Paris, 1907 svv.
QUÉTIF-ÉCHARD = J. Quétif et J. Échard, Scriptores ordinis praedicatorum, Paris, 1719-1721, 2 vol.; t. 3, 1909-1934, par R. Coulon et A.-A. Papillon.
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950 svv.
RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Paris, 1920 svv; continué par RHS = Revue d'histoire de la spiritualité, 1972 svv.
RBén. = Revue bénédictine, Maredsous, 1884 svv.
RE = Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3e éd. A. Hauck, 24 vol., Leipzig, 1896-1913.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3e éd., 6 vol. + Register, Tübingen, 1957-1965.
RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.
RSPT = Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, Kain — Paris, 1907 svv.
RSR = Recherches de science religieuse, Paris, 1910 svv.
RTAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain, 1929 svv.
SC = Sources chrétiennes, Paris, 1942 svv.
SOMMERVOGEL = C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol.; RIVIÈRE, Corrections et additions, 1911-1930.
TRE = Theologische Realenzyklopädie, Berlin, 1977 svv.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.
VERFASSERLEXIKON = Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, éd. W. Stammler et K. Langosch, 5 vol., Berlin-Leipzig, 1933-1955; 2e éd., par K. Ruh, etc., Berlin-New York, 1978 svv.
VS, VSS = La Vie spirituelle, Paris, 1919 svv; Supplément.
VTB = X. Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, Paris, 1962; 2e éd., 1970.
WADDING-SBARALEA = L. Wadding et J.-H. Sbaralea, Scriptores ordinis minorum, Rome, 1906 svv. — WADDING-CHIAPPINI = Annales minorum, Quaracchi, 1931 svv.
ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck, 1925-1944, continué par GL.
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, puis Vienne, 1877 svv.

LISTE DES COLLABORATEURS DU ONZIÈME VOLUME

MM. PP.

Acebal Luján (M.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
Adnès (P.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
Alvarez Gomez (J.), C.M.F., Madrid.
Ampe (A.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
Andrés Martín (M.), Prof., Université pontificale de Salamanque, Espagne.
Andreu (Fr.), Théatin, Rome.
Aparicio López (T.), O.S.A., Valladolid, Espagne.
Arranz (M.), S.J., *Pontificio Istituto Orientale*, Rome.
Baeumer (R.), Pr. Dr., Université, Fribourg/Brisgau, Allemagne Féd.
Barten (J.), S.J., Archiviste, Nimègue, Pays-Bas.
Becker (C.), S.J., Coblenz, Allemagne Féd.
Bedouelle (G.-Th.), O.P., *Albertinum*, Fribourg, Suisse.
Behr-Sigel (É.), Épinay-sur-Seine.
Benton (J. F.), Prof., *California Institute of Technology*, Pasadena, U.S.A.
Beylard (H.), S.J., Archiviste, Cormontreuil.
Bottereau (G.), S.J., Archiviste, Rome.
Breymayer (R.), M.A., Université de Stuttgart, Allemagne Féd.
Cargnoni (C.), O.F.M. Cap., *Istituto storico*, Rome.
Cavatassi (N.), C.P., Pescara, Italie.
Ceyssens (L.), O.F.M., Sint-Truiden, Belgique.
Chédozeau (B.), Inspecteur d'Académie, Maurepas.
Cistellini (A.), Oratorien, Florence, Italie.
Clercq (C. de), Mgr, Vintimiglia, Italie.
Coathalem (H.), S.J., Chantilly.
Cothenet (É.), Prof., Institut catholique, Paris.
Crouzel (H.), Prof., Institut catholique, Toulouse.
Darricau (R.), Prof., Université, Bordeaux.
De Beer (Fr.), O.F.M., Strasbourg.
Derville (A.), S.J., Chantilly.
DeSimone (R.), O.S.A., Prof., Université, Villanova, U.S.A.
Devaux (A.), Chartreux, Sélignac.
Devesa (J.), Mercédaire, El Puig, Espagne.
Didier (H.), Dr., Institut des Langues vivantes, Oran, Algérie.
Duclos (P.), S.J., Archiviste, Chantilly.
Duffrer (G.), Dr., Ordinariatsrat, Abt. Litürgie, Mayence, Allemagne Féd.
Dulaey (M.), Université de Nantes.
Dupuy (M.), P.S.S., Séminaire Jean XXIII, Kinshasa, Zaïre.
Duval (A.), O.P., Archiviste, *Le Saulchoir*, Paris.
Erba (A. M.), Barnabite, Rome.
Gandillac (M. de), Prof., Université Paris I.
Garrido (P. M.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
Gensac (H. de), S.J., Archiviste, Toulouse.
Gignoux (Ph.), Prof., École pratique des Hautes Études, Paris.
Gornall (Th.), S.J., St. Asaph, Angleterre.
Gouhier (A.), Prof., Université, Nancy.
Grégoire (R.), O.S.B., Abbaye Saint-Jérôme, Rome.
Grillon (L.), Chantilly.
Grossi (J. P.), O.P., Florence, Italie.
Guérard (M.-G.), Épernon.
Guillaume (P.-M.), Diocèse d'Amiens.
Gutiérrez Casillas (J.), S.J., Archiviste, Mexico, Mexique.
Hogg (J.), Prof., Université, Salzbourg, Autriche.
Holter (A.), Pr. Dr., Université, Oslo, Norvège.
Houbaert (A.), O.F.M., Sint-Truiden, Belgique.
Hourlier (J.), O.S.B., Abbaye de Solesmes.
Huerga (A.), O.P., Prof., *Angelicum*, Rome.
Ignacio de Madrid, O.S.H., Segovia, Espagne.
Imbach (R.), Prof., Université, Fribourg, Suisse.
Isidoro de Villapadierna, O.F.M. Cap., *Istituto storico*, Rome.
Juberias (Fr.), C.M.F., Cordoue, Espagne.
Kadlec (J.), Pr. Dr., Litomerice, Tchécoslovaquie.
Koehler (T.), S.M., Prof., Université, Dayton, U.S.A.
Kranz (G.), Dr., Aix-la-Chapelle, Allemagne Féd.
Kueppers (K.), Dr., Université, Ratisbonne, Allemagne Féd.
Kurrus (T.), Dr., Bad Krozingen, Allemagne Féd.
Labrousse (M.), Gaillard.
Lebrec (J.), Prof., Institut catholique, Paris.
Lobrichon (G.), Assistant au Collège de France, Paris.
Lods (M.), Prof., Institut Protestant de Théologie, Paris.
Longère (J.), P.S.S., C.N.R.S., Paris.
Lundén (T.), Dr., Lund, Suède.
Mac Avoy (J.), S.J., Rouen.
Madre (A.), Pr. Dr., Université, Fribourg/Brisgau, Allemagne Féd.
Marchasson (Y.), Prof., Institut catholique, Paris.
Martin (F. X.), O.S.A., Prof., Université, Dublin, Irlande.
Mellinato (G.), S.J., Gorizia, Italie.
Michiels (G.), O.S.B., Abbaye du Mont-César, Leuven, Belgique.
Mikkers (E.), O.C.R., Abbaye d'Achel, Belgique.
Millet (M.), Versailles.
Monloubou (L.), Prof., Institut catholique, Toulouse.
Moriones (I.), O.C.D., *Teresianum*, Rome.
Neufeld (K.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
Nicolas (A.), Conseil permanent des Églises Luthériennes et Réformées de France, Paris.
Nicolau (M.), S.J., Tolède, Espagne.
Niero (A.), Mgr, *Seminario Patriarchale*, Venise, Italie.
Noye (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.
O'Carroll (M.), Spiritain, Blackrock, Dublin, Irlande.
Oury (G.-M.), O.S.B., Abbaye de Solesmes.
Péano (P.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
Petit (M.), C.N.R.S., Paris.
Picasso (G.), O.S.B., Prof., Université du Sacré-Cœur, Milan, Italie.
Pieroni (P.), Clerc rég. de la Mère de Dieu, Rome.
Pochet (E.), Chanoine, Liège, Belgique.
Poulenc (J.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
Repetto (Fr.), Mgr, Gênes, Italie.
Repplinger (H. J.), S. J., Francfort/Main, Allemagne Féd.
Rocaries (A.), S. J., Paris.
Rosso da Lanzo (A.), O.F.M. Cap., *Istituto storico*, Rome.
Roth (K.), O.F.M. Cap., Archiviste, Coblentz, Allemagne Féd.
Rotureau (G.), Oratorien, Paris.
Roux (H.), Pasteur.
Rowell (G.), Dr., *Keble College*, Oxford, Angleterre.
Ruiz Jurado (M.), S.J., *Institutum historicum*, Rome.
Sanlés (R.), Mercédaire, Poyo, Pontevedra, Espagne.
Sannazzaro (P.), Camillien, Rome.
Sauvage (M.), Frère des Écoles Chrétiennes, Paris.
Schmitt (C.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
Schrama (M.), O.S.A., Eindhoven, Pays-Bas.
Schulz (F.), Dr., Université, Heidelberg, Allemagne Féd.
Sesboüé (B.), S. J., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
Silvestro da Valsanzibio, O.F.M. Cap., Villafranca Veronese, Italie.
Solignac (A.), S.J., Chantilly.
Spidlík (T.), S.J., *Pontificio Istituto Orientale*, Rome.
Staring (A.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
Stiernon (D.), A.A., Institut des Études Byzantines, Athènes.
Tillard (J.-M.-R.), O.P., Prof., Faculté de Théologie, Ottawa, Canada.
Valadier (P.), S.J., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
Valvekens (J.-B.), Prémontré, Abbaye d'Averbode, Belgique.
Van Dijk (W.-Chr.), O.F.M. Cap., Paris.
Vanhamel (W.), Prof., Université, Leuven, Belgique.
Voorvelt (G.), O.F.M., Wijchen, Pays-Bas.
Walsh (J.), S.J., *The Way*, Osterley, Angleterre.
Wenner (Fr.), S.J., Chantilly.
Wolinski (J.), Prof., Institut catholique, Paris.
Zahajkiewicz (M.), Prof., Université, Lublin, Pologne.
Zaragoza Pascual (E.), O.S.B., Abbaye de Santa Cruz, Espagne.
Zekiyan (B. L.), Mékhitariste, Venise, Italie.
Zovatto (P.), Prof., Université, Trieste, Italie.
Zumkeller (A.), O.S.A., Wurtzbourg, Allemagne Féd.

TABLE DES ARTICLES DU ONZIÈME VOLUME

Nabinal (Élie de), c. 1. — Clément Schmitt.
Nabyud de Dabra Sihat, c. 2. — Aimé Solignac.
Nadal (Jérôme), c. 3. — Miguel Nicolau.
Nadal (Joseph-Cyprien), c. 15. — Francis Wenner.
Nadasi (Jean), c. 16. — Constantin Becker.
Nagel (Luc), c. 18. — Karl H. Neufeld.
Nagore-Ezquerra (Augustin), c. 18. — Augustin Devaux.
Nagot (François-Charles), c. 22. — Irénée Noye.
Naisl (Émilien), c. 23. — Kurt Küppers.
Naissance divine, c. 24. — Aimé Solignac.
Najera (Manuel de), c. 34. — Manuel Ruiz Jurado.
Nakaten (Guillaume), c. 36. — Kurt Küppers.
Nampon (Adrien), c. 37. — Henri de Gensac.
Nardin (Jean-Frédéric), c. 38. — Marc Lods.
Narsaï, c. 39. — Philippe Gignoux.
Natale (Antoine), c. 41. — Giuseppe Mellinato.
Natta (Marc-Antoine), c. 43. — Antonio Niero.
Nature et vie spirituelle, c. 44. — Aimé Solignac.
Nausea (Frédéric), c. 55. — Remigius Baeumer.
Naval (François), c. 58. — Francisco Juberias.
Navarre (Nicolas), c. 59. — André Derville.
Navarrus (Martin de Azpilicueta), c. 60. — Jesús Alvarez Gomez.
Nazareth, c. 63.
Neander (Joachim), c. 63. — Frieder Schulz.
Néant, c. 64. — Alain Gouhier.
Nédoncelle (Maurice), c. 80. — Francis De Beer.
Neeffs (Jean), c. 82. — Martijn Schrama.
Neercassel (Jean de), c. 83. — Gebhart (C.P.) Voorvelt.
Neerinck (Jeanne de), c. 86. — Archange Houbaert.
Negri (Paule-Antoinette), c. 87. — Andrea M. Erba.
Negri (Vincent), c. 89. — Pietro Zovatto.
Negrone (Jules), c. 90. — Manuel Ruiz Jurado.
Némésius d'Émèse, c. 92. — Willy Vanhamel.
Néophyte le Causocalybite, c. 99.
Néophyte le reclus, c. 99. — Daniel Stiernon.
Nepsis, c. 110. — Pierre Adnès.
Nepveu (François), c. 118. — Georges Bottereau.
Nersès de Lambron, c. 122. — Boghos Levon Zekiyan.
Nersès IV Snorhali, c. 134. — Boghos Levon Zekiyan.
Neubert (Émile), c. 151. — Théodore Koehler.
Neuburg (Gaétan-Marie), c. 152. — Francesco Andreu.
Neudecker (Sigismond), c. 153. — Clément Schmitt.
Neufville (François de), c. 154. — André Derville.
Neumark (Georges), c. 155. — Frieder Schulz.
Neumayr (François), c. 156. — Constantin Becker.
Neumeister (Erdmann), c. 159. — Frieder Schulz.
Neuville (Charles Frey de), c. 160. — Hugues Beylard.
Neuvillette (Madeleine de), c. 161. — André Derville.
Newbolt (William Charles Edmund), c. 162. — Geoffrey Rowell.
Newman (John Henry), c. 163. — Thomas Gornall.
Nicéphore (Saint), c. 182. — Daniel Stiernon.
Nicéphore Blemmydès, c. 187. — Daniel Stiernon.
Nicéphore l'hésychaste, c. 198. — Daniel Stiernon.
Nicéphore Kallistos Xanthopoulos, c. 203. — Daniel Stiernon.
Nicéphore Théotokès c. 208. — Daniel Stiernon.
Nicétas de Rémésiana (Saint), c. 214. — Aimé Solignac.
Nicétas d'Héraclée, c. 219. — Daniel Stiernon.
Nicétas le Paphlagonien, c. 221. — Aimé Solignac.
Nicétas Stèthatos, c. 224. — Aimé Solignac.
Nickel (Marc Adam), c. 230. — Günter Duffrer.
Niclaes (Henri), c. 231. — Hervé Coathalem.
Nicodème l'hagiorite, c. 234. — Daniel Stiernon.
Nicolai (Philippe), c. 250. — Frieder Schulz.
Nicolas Aurifico de'Buonfigli, c. 252. — Adrien Staring.
Nicolas Barsotti de Lucca, c. 252. — Isidoro de Villapadierna.
Nicolas de Blonie, c. 253. — Marek Tomasz Zahajkiewicz.
Nicolas de Byard, c. 254. — Clément Schmitt.
Nicolas de Clairvaux, c. 255. — John Benton.
Nicolas de Clamanges, c. 259. — Louis Grillon.
Nicolas de Cues, c. 262. — Maurice de Gandillac.
Nicolas Denyse, c. 269. — Clément Schmitt.
Nicolas de Dijon, c. 270. — Willibrord-Chr. van Dijk.
Nicolas de Dinkelsbuehl, c. 273. — Aloïs Madre.
Nicolas de Dublin, c. 276. — Francis X. Martin.
Nicolas Eymeric, c. 277. — André Duval.
Nicolas Factor, c. 279. — Isidoro de Villapadierna.
Nicolas le Français, c. 281. — Adrien Staring.
Nicolas de Gorran, c. 281. — André Duval.
Nicolas d'Hacqueville, c. 283. — Pierre Péano.
Nicolas de Hanappes, c. 283. — André Duval.
Nicolas Helminey, c. 284. — James Hogg.
Nicolas Hermanni, c. 285. — Tryggve Lundén.
Nicolas de Jésus-Marie (Centurioni), c. 286. — Ildefonso Moriones.
Nicolas de Jésus-Marie (Doria), c. 287. — Ildefonso Moriones.
Nicolas de Louny, c. 288. — Adolar Zumkeller.
Nicolas Love, c. 289. — James Hogg.
Nicolas de Lyre, c. 291. — Clément Schmitt.
Nicolas Magni de Jawor, c. 292. — Jaroslav Kadlec.
Nicolas d'Osimo, c. 293. — Pierre Péano.
Nicolas Rakovnik, c. 295. — Jaroslav Kadlec.
Nicolas de Saint-Alban, c. 296. — Michael O'Carroll.
Nicolas de Saint-Jean, c. 298. — Antonino Rosso da Lanzo.
Nicolas de Saint-Joseph, c. 299. — André Derville.
Nicolas Salicetus, c. 299. — Edmundus Mikkers.
Nicolas de Strasbourg, c. 301. — Ruedi Imbach.
Nicolas Trevet, c. 302. — André Duval.
Nicolas-Joseph de Stavelot, c. 304. — Edmond Pochet.
Nicolas-Marie Verron, c. 305. — André Derville.
Nicolas (Jean, Jacques, Auguste), c. 306. — Raymond Darricau.
Nicolasius (Georgius), c. 307. — Theodor Kurrus.
Nicole (Pierre), c. 309. — Bernard Chédozeau.
Nicollet (Gabriel-François), c. 318. — André Derville.
Nicon de la Montagne-Noire, c. 319. — Aimé Solignac.
Nicquet (Honorat, Honoré), c. 320. — Hugues Beylard.
Nicuesa (Hilaire), c. 321. — Francesco Andreu.
Nider (Jean), c. 322. — Guy-Thomas Bedouelle.
Nieberle (Émilien), c. 325. — Jérôme Poulenc.
Niemeyer (Auguste Hermann), c. 326. — Hermann Josef Repplinger.
Nieremberg (Jean-Eusèbe), c. 328. — Hugues Didier.
Nietzsche (Frédéric), c. 335. — Paul Valadier.
Nieuwlant (Claesinne van), c. 344. — Albert Ampe.
Nil d'Ancyre, c. 345. — Marie-Gabrielle Guérard.
Nil Sorskij (Saint), c. 356. — Élisabeth Behr-Sigel.
Nilles (Nicolas), c. 367. — Constantin Becker.
Niseno (Diego), c. 368. — Teófilo Aparicio López.
Nix (Hermann Joseph), c. 369. — Constantin Becker.
Noailles (Pierre-Bienvenue), c. 370. — Raymond Darricau.
Nobili (Robert de), c. 373. — André Rocaries.
Nobili (Vincent-Marie et Dominique), c. 376. — Pietro Pieroni.
Noble (Henri-Dominique), c. 377. — André Duval.
Noé, c. 378. — Paul-Marie Guillaume.
Noël, c. 385. — Guy-Marie Oury.
Noël (Edmond, Pierre), c. 394. — André Duval.
Noël (Marie), c. 395. — Jean Lebrec.
Nom. — I. Dans l'Écriture, c. 397. — Édouard Cothenet. — II. Dans la spiritualité, c. 407. — Aimé Solignac.
Nonell (Jaime), c. 410. — Manuel Ruiz Jurado.
Norbert (Saint), c. 412. — Jean-Baptiste Valvekens.
Norbert de Sainte-Marie, c. 424. — Natale Cavatassi.
Nordiques (Églises), c. 427. — Åge Holter.
Norton (Jean), c. 446. — James Hogg.
Notker le bègue, c. 448. — Réginald Grégoire.
Nouet (Jacques), c. 450. — Georges Bottereau.
Noulleau (Jean-Baptiste), c. 456. — Gaston Roturreau.
« Noûs » et « Mens », c. 459. — Aimé Solignac.
Nouveau (Germain), c. 469. — Jean Lebrec.
Novalis (Frédéric d'Hardenberg), c. 471. — Gisbert Kranz.
Novarino (Louis), c. 473. — Francesco Andreu.
Novat le Catholique, c. 477. — Aimé Solignac.

Novati (Jean-Baptiste), c. 478. — Pietro Sannazzaro.
Novatien, c. 479. — Russell J. DeSimone.
Noviciat, c. 483. — Alvaro Huerga.
Novis (Augustin), c. 496. — Antonio Nieto.
Nuage de l'Inconnaissance, c. 497. — James Walsh.
Nudité, c. 508. — I. « Nudus nudum Christum sequi », c. 509. — Réginald Grégoire. — II. Dans la littérature mystique, c. 513. — Aimé Solignac.
Nugent (François), c. 517. — Francis X. Martin.
Nuit, c. 519. — Michel Dupuy.
Núñez Delgadillo (Augustin), c. 525. — Pablo M. Garrido.
Núñez de Miranda (Antoine), c. 527. — José Gutiérrez Casillas.
Núñez Pernia (Pierre), c. 529. — Ernesto Zaragoza Pascual.
Nuti (Charles), c. 530. — Antonio Nieto.
Nuvolata (Pierre de), c. 531. — Antonio Nieto.
Oakeley (Frédéric), c. 533. — Geoffrey Rowell.
Obéissance, c. 535. — Jean-Marie-R. Tillard.
Oberlin (Jean-Frédéric), c. 563. — Gustave Koch.
Obicino (Bernardin), c. 564. — Jérôme Poulenc.
Oblats, c. 565.
Oblature, c. 566. — Guy-Marie Oury.
Observances, c. 571.
Occupation, c. 571. — André Derville.
Ochino (Bernardin), c. 575. — Costanzo Cargnoni.
Oculus, c. 591. — Aimé Solignac.
Odes de Salomon, c. 602. — Madeleine Petit.
Odilon de Cluny (Saint), c. 608. — Jacques Hourlier.
Odon d'Asti, c. 614. — Réginald Grégoire.
Odon de Cambrai (Bienheureux), c. 614. — Guibert Michiels.
Odon de Cantorbéry, c. 616. — Charles de Clercq.
Odon de Cheriton, c. 618. — Jean Longère.
Odon de Cluny (Saint), c. 620. — Jacques Hourlier.
Odon de Morimond, c. 624. — Edmundus Mikkers.
Odon de Soissons, c. 628. — Jean Longère.
Œcuménisme. — I. Esquisse historique. A. Jusqu'à la fin du 18e siècle, c. 631. — Hébert Roux. — B. Du 19e siècle à Vatican II, c. 637. — Albert Nicolas. — II. La vie œcuménique aujourd'hui, c. 665. — Bernard Sesboüé.
Œcuménius, c. 681. — Martine Dulaey.
Œtinger (Frédéric-Christophe), c. 682. — Reinhard Breymayer.
Œuvres, c. 685.
Œuvres de miséricorde, c. 685.
Office divin. — I. En Occident, c. 685. — Guy-Marie Oury. — II. En Orient, c. 707. — Miguel Arranz.
Offrande, c. 720. — André de Bovis et Willibrord-Christian van Dijk.
Ogier de Locedio (Bienheureux), c. 733. — Edmundus Mikkers.
O'Hanlon (Jean), c. 736. — Michael O'Carroll.
Olier (Jean-Jacques), c. 737. — Irénée Noye et Michel Dupuy.
Olieu (Olivi; Pierre Jean), c. 751. — Pierre Péano.
Oliger (Livier), c. 762. — Clément Schmitt.
Olimaert (Jacques de Saint-Antoine), c. 763. — Adrien Staring.
Olimpio (François), c. 764. — Francesco Andreu.
Oliva (Jean-Paul), 766. — Francis Wenner.
Olivaint (Pierre), c. 767. — Paul Duclos.
Oliván de Maldonado (Antoine), c. 771. — Pablo M. Garrido.
Oliver (Bernard), c. 773. — Teófilo Aparicio López.
Oliver Arnau (Vincent-Marie), c. 774. — Juan Devesa.
Olivétains, c. 776. — Giorgio Picasso.
Olivieri (Dominique-François), c. 781. — Francesco Repetto.
Ollé-Laprune (Léon), c. 782. — Henri de Gensac.
Olleme (Vincent), c. 784. — Pablo M. Garrido.
Ollivier (Marie-Joseph), c. 785. — André Duval.
Olmedo (Lope de), c. 786. — Ignacio de Madrid.
Oña (Pierre de), c. 787. — Ricardo Sanlés.
Onction. — I. Dans l'Écriture, c. 788. — Édouard Cothenet. — II. Pères de l'Église, c. 801. — Joseph Wolinski.
Onesti (Benoit), c. 819. — Isnardo P. Grossi.
Ooms (Jean-Baptiste), c. 821. — Lucien Ceyssens.
Opstraet (Jean), c. 821. — Lucien Ceyssens.
Optat de Milève (Saint), c. 824. — Mireille Labrousse.
O'Rahilly (Alfred), c. 830. — Michael O'Carroll.
Oraison, c. 831. — Michel Dupuy.
Oranus (Nicolas), c. 846. — Archange Houbaert.
Oratoire Bérullien, c. 847. — Gaston Rotureau.
Oratoire Philippin, c. 853. — Antonio Cistellini.
Oratorio del Divino Amore, c. 876.
Orbini (Maur), c. 876. — Réginald Grégoire.
Ordres enseignants (Spiritualité), c. 877. — Michel Sauvage.
Oré Diaz (Louis-Jérôme), c. 901. — Mariano Acebal Lujan.
Orens (Orientius; Saint), c. 903. — Aimé Solignac.
Orgueil, c. 907. — Pierre Adnès.
Origène, c. 933. — Henri Crouzel.
Orio (Fernand de), c. 962. — Ricardo Sanlés.
Orione (Louis; Bienheureux), c. 962. — Pietro Zovatto.
Orléans (Antoinette d'), c. 964.
Orléans (Louis-Gabriel d'), c. 965.
Orléans (Pierre-Joseph d'), c. 965. — Hugues Beylard).
Orose, c. 965. — Aimé Solignac.
Orozco (Alphonse de; Bienheureux), c. 969.
Orozco Covarrubias (Jean de), c. 969. — Teófilo Aparicio López.
Orscelar (Marien), c. 970. — Clément Schmitt.
Orsiesius, c. 971.
Ortega (André), c. 971. — Mariano Acebal Luján.
Orthodoxe (Spiritualité), c. 972. — Thomas Špidlík.
Ortiz (Thomas), c. 1001. — Teófilo Aparicio López.
Ortiz Arias (François), c. 1002. — Mariano Acebal Luján.
Ortiz Lucio (François), c. 1002. — Mariano Acebal Luján.
Ortiz Yáñez (François), c. 1004. — Mariano Acebal Luján.
Osanna Andreasi de Mantoue (Bienheureuse), c. 1008. — André Duval.
Osbern de Bokenham, c. 1009. — Michael O'Carroll.
Osbern de Cantorbéry, c. 1010. — Michael O'Carroll.
Osbert de Clare, c. 1011. — Michael O'Carroll.
Osculum, c. 1012. — Aimé Solignac.
Osée, c. 1026. — Louis Monloubou.
Osorio (Jérôme), c. 1031. — Teófilo Aparicio López.
Osorio de San Román (Antoine), c. 1032. — André Derville.
Ossó y Cervelló (Henri de; Bienheureux), c. 1033. — Silvestro da Valsanzibio.
Ostermair (Wolfgang), c. 1035. — Adolar Zumkeller.
Ostervald (Jean-Frédéric), c. 1036. — Martine Millet.
Osuna (François de), c. 1037. — Melquiades Andrés Martín.
Oswald de Corda, c. 1051. — James Hogg.
Oswald Reinlein, c. 1054. — Adolard Zumkeller.
Oswald d'York (Saint), c. 1055. — Michael O'Carroll.
Ot (Guiral), c. 1057. — Clément Schmitt.
Otfrid de Wissembourg, c. 1058. — Réginald Grégoire.
Othmar « Trajectensis », c. 1059. — Konradin Roth.
Otloh de Saint-Emmeran, c. 1060. — Réginald Grégoire.
Ottolini (Dominique), c. 1061. — Giuseppe Mellinato.
Otton de Bamberg (Saint), c. 1062. — Réginald Grégoire.
Otton de Freising, c. 1063. — Guy Lobrichon.
Otton de Passau, c. 1066. — Jérôme Poulenc.
Ottonis (Gérard), c. 1067. — Jan Barten.
Oultreman (Philippe d'), c. 1068. — Hugues Beylard.
Oultreman (Pierre d'), c. 1069. — Hugues Beylard.
Ouverture de conscience au supérieur, c. 1070. — Joseph Mac Avoy.
Ovando Paredes (Jean de), c. 1076. — Mariano Acebal Luján.
Oviedo (Jean-Antoine), c. 1077. — José Gutiérrez Casillas.
Ozanam (Frédéric), c. 1078. — Yves Marchasson.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 14 MAI 1982 PAR
L'IMPRIMERIE ALENÇONNAISE
POUR LES ÉDITIONS BEAUCHESNE
A PARIS

Dépôt légal : 2e trimestre 1982. — 97640

LE POINT THÉOLOGIQUE

derniers titres publiés

37 — LA CONFESSION D'AUGSBOURG
450e anniversaire
AUTOUR D'UN COLLOQUE ŒCUMÉNIQUE INTERNATIONAL

38 — UNE PASTORALE DE L'ESPÉRANCE
Théologie — Stratégie
par G. THILS — J. BARREA
professeurs
à l'Université de Louvain
PRÉFACE DE R. GUELLY

39 — C.E.R.I.T. (STRASBOURG) II
DU TEXTE A LA PAROLE
J.-M. AUBERT — R. HEYER
S. KNAEBEL — M. MICHEL
J.-P. RESWEBER — M. SACHOT

40 — LE DROIT DE L'ÉGLISE A LA LIBERTÉ
Du Syllabus à Vatican II
par ROLAND MINNERATH

TEXTES DOSSIERS DOCUMENTS

Série annexe de
THÉOLOGIE HISTORIQUE

3 — HULDRYCH ZWINGLI
DE LA JUSTICE DIVINE
ET DE LA JUSTICE HUMAINE
Première traduction française
et présentation
par JAQUES COURVOISIER

4 — LA PASSION DES JONGLEURS
Texte établi d'après la
BIBLE DES SEPT ESTAZ DU MONDE
DE GEUFROI DE PARIS
Présentation — Texte
Édition critique — Glossaire
par ANNE JOUBERT AMARY PERRY

THÉOLOGIE HISTORIQUE

derniers titres publiés

56 — LES VALEURS DE LA LOI
La Thora lumière sur la route
par JACQUES GOLDSTAIN

57 — INTERPRÈTES DE LA BIBLE
Études sur les Réformateurs
du XVIe siècle
par RICHARD STAUFFER

58 — TROIS HOMÉLIES PSEUDO-CHRYSOSTOMIENNES SUR LA PÂQUE
COMME ŒUVRE D'APOLLINAIRE DE LAODICÉE
Attribution et étude théologique
par ENRICO CATTANEO

59 — L'HOMME ANTIQUE ET CHRÉTIEN
L'anthropologie de Lactance
par MICHEL PERRIN
PRÉFACE DE JACQUES FONTAINE

60 — UN SIÈCLE DE CATÉCHÈSE EN FRANCE
1893-1980
Histoire — Déplacements — Enjeux
par G. ADLER et G. VOGELEISEN

61 — LES ÉGLISES APRÈS VATICAN II
Actes du Colloque International
de Bologne 1980
édités par G. ALBERIGO

62 — LECTURES DE JEAN DE LA CROIX
Essai d'anthropologie mystique
par MAX HUOT DE LONGCHAMP
PRÉFACE D'A. DEBLAERE

63 — EUSÈBE DE CÉSARÉE COMMENTATEUR
Platonisme et Écriture Sainte
par ÉDOUARD DES PLACES

64 — THE RELIGIOUS SYMBOLISM OF SALT
by JAMES E. LATHAM

BEAUCHESNE ÉDITEUR

LA CONDAMNATION DE LAMENNAIS

DOSSIER INÉDIT

présenté par

M.-J. LE GUILLOU et LOUIS LE GUILLOU

Pour la première fois, avec l'autorisation du Saint-Siège, les documents d'un dossier de condamnation religieuse vont être rendus publics. Le fait lui-même constitue un événement.

L'Église a d'ailleurs beaucoup à y gagner. Elle a été accusée d'avoir été, dans l'affaire de la condamnation de Lamennais, intégralement « manipulée » par la diplomatie européenne; ceci est tout à fait faux, même si les pressions diplomatiques furent indéniables. Car ce que l'on ignorait — et pour cause puisqu'ils étaient restés secrets — ce sont les innombrables rapports des théologiens romains désignés par Grégoire XVI pour informer la commission qui eut à connaître du dossier Lamennais.

Le vrai problème n'est pas de savoir si l'Église a eu, oui ou non, raison de condamner Lamennais, mais, à la lumière des documents qui sont présentés, de tenter de comprendre historiquement, théologiquement, sociologiquement, comment les questions furent posées par Lamennais et les théologiens romains. Celles-ci dépassent largement le cas Lamennais puisqu'elles se nomment « droits de la personne humaine », « rapports individu-état », « révolte contre la tyrannie ou l'oppression »,« libertés essentielles de l'homme ». C'est tout notre monde moderne...

Le Père M.-J. LE GUILLOU, dominicain, né en 1920, a été membre de la Commission internationale de Théologie, expert aux derniers Conciles. Professeur à l'Institut Catholique de Paris, œcuméniste averti, il a publié de nombreux volumes, dont les célèbres l'*Innocent*, le *Visage du Père*.

Le Professeur LOUIS LE GUILLOU, né en 1929, titulaire de la chaire de littérature du XIXe siècle à l'Université de Brest, Président de la *Société des Amis de Lamennais*, a consacré une grande partie de ses travaux de recherches à Lamennais et il vient d'achever, en 9 volumes, la *Correspondance de Lamennais* (A. Colin éd.).

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

Format 13,5 21,5 - 756 pages

ISBN 2-7010-1036-5

TEXTES DOSSIERS DOCUMENTS - 5

BEAUCHESNE ÉDITEUR

ISSN 0336-8106 *Imprimé en France* ISBN 2-7010-1049-7