DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

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

TOME VI

Gabriel - Guzman



BEAUCHESNE
PARIS
1967

IMPRIMI POTEST
Ambiani, die 7 Septembris 1967
Fr. LACOURT, S. J.

1
D
2
.D61
1.6

IMPRIMATUR
Lutetiæ Parisiorum, die 14 Octobris 1967
E. BERRAR, *vic. episc.*

FORDHAM UNIVERSITY
DUANE
LIBRARY

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
Copyright 1965, 1966 et 1967 by BEAUCHESNE.

(suite de la colonne 1380 du tome 5)

B. **Observants, récollets, « tiercelins ». —** C'est sans doute, au 17e siècle, que la littérature spirituelle de l'ordre séraphique atteint son rayonnement le plus considérable; cette littérature et ce rayonnement n'ont guère été étudiés jusqu'ici, les capucins mis à part (*supra*, col. 1367-1380).

L'ordre des frères mineurs comprend alors en France : les observants, les récollets, les conventuels. A l'observance est rattaché le tiers-ordre régulier (pénitents, tiercelins ou frères de Picpus). De l'observance également dépendent de nombreux monastères de clarisses (il en est parlé *supra*, col. 1417-1419). De France partent les frères mineurs missionnaires au Canada.

1. Caractéristiques. — Ubald d'Alençon a présenté « la renaissance séraphique » au 17e siècle.

Il a montré l'importance des « trois officines de spiritualité » que furent les couvents des capucins de la rue Saint-Honoré et du faubourg Saint-Jacques à Paris, et le couvent de Meudon (EF, t. 39, 1927, p. 449-450; DS, t. 5, col. 1367 svv). On pourrait en dire autant des couvents parisiens des récollets, de Picpus et du « grand couvent » des cordeliers, « un des centres intellectuels les plus renommés de la chrétienté », affirme Godefroid de Paris (*Les Frères Mineurs Capucins en France*, t. 1, Paris, 1937, p. 32); nombre de couvents de province ne leur sont guère inférieurs. Les observants et les conventuels français se sont frottés à l'enseignement universitaire (FF, t. 1, 1912, p. 297-337) et, dans l'ensemble, s'intéressent davantage aux études philosophiques et théologiques; tandis que récollets et tiercelins produisent surtout des œuvres de spiritualité.

1° *Sources* spirituelles des frères mineurs français.

1) Les sources essentielles, à côté de l'Écriture, sont saint François, saint Bonaventure et Duns Scot. — Les *Vies* de François, les éditions et les commentaires de la *Règle* ne se comptent pas au 17e siècle. La source principale de la *Vie* demeure, incontestée, la *Legenda* de Bonaventure. — Ce grand docteur est lui-même connu et vénéré. Son *Itinerarium mentis in Deum* est estimé à l'égal des traités des maîtres. Et si l'on ne distingue guère encore entre œuvres authentiques et œuvres apocryphes, on n'en retrouve pas moins dans celles-ci l'esprit bonaventurien; les frères mineurs français participent à la diffusion des unes et des autres. — L'école de Duns Scot atteint alors en France son sommet et compte de savants disciples (cf EF, t. 26, 1911, p. 276-279). Ils n'empruntent pas seulement la christologie du maître, mais sa mariologie et sa spiritualité : sa doctrine de l'adoration est adoptée par les principaux auteurs récollets et tiercelins.

2) Il importe de souligner l'influence exercée sur les frères mineurs français par les courants spirituels rhéno-flamands et italiens. La doctrine de Harphius † 1477 est connue, mais elle est loin, semble-t-il, d'atteindre la faveur qu'elle rencontre chez les capucins (*supra*, col. 1369 svv). A côté de l'influence du capucin italien Jean de Fano † 1539 (*supra*, col. 1350), celle de Barthélemy de Saluthio † 1617 (le « Solutive » des traductions françaises) fut considérable, en particulier chez les récollets (DS, t. 1, col. 1264-1266).

3) *Spiritualité salésienne*, toute pénétrée d'influence franciscaine et bonaventurienne, et mystique d'Assise ne pouvaient s'ignorer. En réalité, nos auteurs connaissent ou même imitent les ouvrages de François de Sales. Le saint était entré en relations avec plusieurs capucins et cordeliers de Savoie, qui lui servaient à l'occasion de confesseur (vg Cl.-G. Chevallier † 1632). Et plusieurs auteurs franciscains appuieront sur le *Traité de l'amour de Dieu* leur thèse scotiste de la primauté absolue de Jésus-Christ.

2° *Traits essentiels.* — Les spirituels franciscains des 17e et 18e siècles ne cherchent pas à créer ou à atteindre des cénacles de haute spiritualité : ils s'adressent à la masse des fidèles, aux associations et confréries pieuses, aux congrégations religieuses ou aux prêtres. Dans l'ensemble, leurs œuvres sont des œuvres populaires; leur langage est direct, dru; c'est surtout au 16e siècle ou encore au début du 17e, que l'on rencontre des auteurs plus tourmentés, aux expressions alambiquées, comme Boucher ou Bosquier.

Si nous mettons de côté un contingent assez considérable d'ouvrages apologétiques ou de controverse, — saluons en passant la mémoire des frères mineurs qui moururent alors pour la foi —, la littérature spirituelle des frères mineurs peut être groupée autour de trois chefs : la doctrine et la pratique sacramentaire (eucharistie et pénitence), la doctrine et la pratique de l'oraison, les pratiques dévotionnelles, parmi lesquelles éminent la dévotion au Sacré-Cœur, au Saint-Sacrement et à la Vierge.

Les frères mineurs ont apporté leur quote-part aux controverses. Ce sont surtout les prédicateurs qui se sont, parfois fâcheusement, distingués dans la lutte anti-protestante (A. de Sérent, *Les Frères Mineurs français en face du protestantisme au 16e siècle*, Paris, 1930). L'hostilité quasi spontanée des frères mineurs au jansénisme est plus pittoresque et compte de vigoureux combattants, qui durent, à l'occasion, se défendre. Cf A. de Sérent, EF, t. 2, 1951, p. 213-228, 321-332.

2. Observants. — 1° *La réforme de l'observance* s'affermit au 15e siècle et eut pour ambition de « restaurer l'ordre dans son observance primitive et sa splendeur » (*supra*, col. 1308).

Au cours du 16e siècle, l'ensemble des couvents français adoptent la réforme, à l'exception de quelques maisons qui demeurèrent « conventuelles ». A la fin du siècle, la réforme des récollets se superposa à celle de l'observance, et comme il y avait des provinces de vieille et de récente observance (conventuels passés récemment à l'observance), on imagine un certain imbroglio de frontières.

En 1766, les observants comptaient 8 provinces, 288 maisons et 2077 religieux (cf EF, t. 12, 1961, p. 53-81). Les 311 conventuels proprement dits étaient groupés en 3 provinces et 57 maisons. Nous les joignons ici aux observants.

2° *Quelques personnalités.* — 1) Melchior de *Flavin* † 1580, de Toulouse, est, en même temps que scotiste et controversiste, sans doute le meilleur spirituel de l'observance au 16e siècle. Si ses principaux ouvrages ne constituent pas une somme de théologie spirituelle pleinement structurée, ils n'en donnent pas moins, sur des thèmes comme le royaume de Dieu, l'Église, l'incorporation baptismale, la liberté intérieure, une doctrine solidement fondée en Écriture, en particulier en saint Paul, et en théologie. Le chemin, présenté avec sobriété et netteté, va de l'*abnegatio mundi* à la *charitas fraterna* et à la *charitas Dei*; il inclut une « souveraine philosophie » qui est de « cognoistre Jésus-Christ et iceluy crucifié ». Cf DS, t. 5, col. 408-410.

2) Docteur en théologie en 1642, gardien du grand couvent de Paris (1656), prédicateur de grand renom, Léger *Soyer* † 1662 (à ne pas confondre avec son parent, François † 1631) publia plusieurs traités et retraites.

Sa *Pratique familière pour se préparer à faire les vœux solennels de la religion en esprit et en vérité* (Paris, 1654) était destinée surtout aux clarisses et cisterciennes, dont l'auteur s'occupait; le second volume présentait une retraite prépa-

ratoire à la profession. Une 2e édition, augmentée par l'auteur, parut en 1664. Cette même année, un observant de ses amis, François Courtot, publia, après révision, *Les devoirs d'une âme vraiment chrétienne*, et les *Oeuvres spirituelles contenant plusieurs retraites, méditations et autres traités* (3 vol., Paris). On y relève dix courtes retraites de dix jours et un *Traité de la vie purgative*. L'influence de cet enseignement ascétique fut réelle. A propos de la communion fréquente, H. Bremond a souligné l'esprit « ouvert » de Léger Soyer. C'est bien là sa caractéristique. Cf EF, t. 43, 1931, p. 536-537.

3) Chez le saint frère lai Matthieu *Viste* (1605-1675), entré chez les observants de Toulouse à vingt et un ans, nous retrouvons les caractéristiques de la vocation, de la spiritualité et de l'apostolat franciscains. Sa dévotion au Christ souffrant, sa piété eucharistique, ses élévations à « Jésus, Marie, Joseph » vont de pair avec une vie mortifiée et contemplative.

Dieu se plut à lui donner des dons exceptionnels pour parler des choses spirituelles et découvrir les secrets des consciences, pour répondre aux objections des uns et satisfaire aux désirs de ceux qui se sentaient appelés à une vie intérieure plus profonde. Les « conférences spirituelles » qu'il tenait dans les communautés de la ville et auprès des personnes séculières eurent un grand retentissement. Tel est le témoignage de l'un de ses supérieurs, Félix Cueillens (*La vie de Matthieu Viste, religieux de l'observance*, Toulouse, 1680).

4) Rappelons enfin la mémoire du bienheureux Jean-François *Burté*. Lorrain envoyé à Paris, il fut martyrisé en septembre 1792.

3° *Autres auteurs.* — Jean *Glapion* † 1522. DS, t. 6, col. 419. — Au *Traicté de exemplaire pénitence*, de Jean *Clerici* (DS, t. 2, col. 972), ajouter un *Traicté des fondemens du temple spirituel de Dieu*, presché en 1527 (Paris, Bibl. Nat.). — L'œuvre de *Gabriel-Maria* † 1532, co-fondateur de l'Annonciade avec Jeanne de France, est présentée au t. 6, col. 17-25.

Christophe de *Cheffontaines* (1521-1594), ministre général (1571-1579), archevêque de Césarée et suffragant (1579-1586) de l'archevêque de Sens, est un théologien controversiste. Retenons, à des titres divers et publiés à Paris : une *Chrétienne confutation du point d'honneur* (1569), une *Apologie de la confrérie des pénitents... de Paris* (1583), une *Expositio Regulae* et un *Compendium privilegiorum fratrum minorum... et aliorum mendicantium* (1578), une *Catholica defensio perpetuae Mariae Virginis ac Josephi... virginitatis* (1578) et des *Sermons sur la sainte Vierge* (1586).

Charles de *Marin* a publié un traité pittoresque et important sur la vie religieuse et ses obligations, sur la dévotion, la contemplation et l'amour de Dieu : *L'horologe spirituel des âmes dévotes et religieuses consacrées au service de Dieu.., les excitant à ce qui concerne leur profession, vacation et vocation au service de Dieu* (Paris, 1606, 464 p.). — Henri *Castela*, confesseur des annonciades de Bordeaux, a publié *Le sainct voyage de Hierusalem...* (Bordeaux et Paris, 1603), *La guide* pour le faire (Paris, 1604), et un ouvrage mystique, *Les sept flammes d'amour sortant de la fournaise ardente du Fils de Dieu pendant en la Croix. Oeuvre fort utile à tous ceux qui aiment la vie contemplative* (Paris, 1609).

Portugais, ayant vécu en France, Jacques *Suarez de Sainte-Marie* (1552-1614), docteur en théologie de Paris, observant de Lyon, fut un controversiste vigoureux, ce qui lui valut la faveur royale et l'évêché de Séez en 1611. Il publia surtout des œuvres de controverse et des prédications : *Trésor quadragésimal et octaves du Saint-Sacrement* (3 vol., Paris, 1608), *Sermons et panégyriques à l'honneur de Notre-Dame des Anges et du séraphique P. S. François* (Paris, 1639); enfin, *Les qualités requises pour faire une parfaite prière* (Paris, 1606). — Nicolas *Gazet*. DS, t. 6, col. 173. — Jacques *Fodéré* fut provincial de la province de Saint-Bonaventure (1608), son historien (1619) et son défenseur. On lui doit aussi la traduction d'un ouvrage italien, *Les vies des très illustres sainctes dames vierges et martyres* (4e éd., Lyon, 1638), et un *Traité des indulgences... de l'ordre de saint François* (Lyon, 1611, 1617).

Matthieu *Le Heurt* † 1620, docteur en théologie, gardien de Poitiers, a publié un *Directorium fratrum minorum* (Paris, 1618). Voir FF, t. 3, 1914, p. 243-244 et 360. — Nicolas *Aubespin*, provincial d'Aquitaine, est connu pour la part qu'il prit à la réforme de l'ordre. On peut signaler : *La Règle et testament* et la *Vie de saint François* (Toulouse, 1612); *Memoriale pro reformatione*, destiné à Paul v (Paris, 1618); *Commentarius de reformatione* (Toulouse, 1610); *Traicté de la vocation et fin des religieux et par spécial des Frères Mineurs...* (Tulle, 1615), et *La cordelière ou trésor des indulgences du cordon saint François* (Paris, 1608).

Claude *Joly* (homonyme de l'évêque d'Agen) a publié un *Traicté de l'amour du prochain... pour l'amour de Jésus* (Paris, 1624). — André *Couvreur* † 1625, de la province de Saint-André, a publié *Divini amoris sive SS. Eucharistiae facula* (Douai, 1619) et des sermons, *Très haute et suprême philosophie ou méditation de la mort* (3 vol., Liège, 1616).

Jacques *La Froigne*, provincial de Paris et définiteur général, a publié un *Paradisus castitatis sive claustrum monialium* (Paris, 1624), bien documenté; *L'iris espanouie. Céleste livrée des espouses de Jésus-Christ, florissante aux sacrez parterres séraphiques...* (révisé par Jacques Saleur), Paris, 1624. — André de *l'Auge*, scotiste, gardien de Nancy en 1625, a publié *La saincte apocatastase ou sermons adventuels* (Paris, 1623; cf FF, t. 10, 1927, p. 129-130).

Jean *Blancone*, de la province de Toulouse, a publié *La vie admirable et exemplaire du vénérable P. Gabriel Maria* (Toulouse, 1627). C'est surtout un traducteur : en plus des *Chroniques* de l'ordre (1604 et 1609) de Marc de Lisbonne, signalons le *Miroir d'oraison* (1601) du capucin Bernardin de Balbano, *La vie spirituelle... d'Angélique de Foligni, gentilfemme italienne* (1604), *Les divines voyes du ciel* (1604) du chanoine régulier Gabriel Inchino, *La Mariade* (1609) de Philippe Diez, la *Troisiesme* et la *Quatriesme partie de l'oraison mentale* (1609) du capucin Matthias Bellintani, *La vie de... saincte Catherine de Siene avec ses divines méditations sur la Passion* (1615), etc. — Jacques Coren († après 1630). DS, t. 2, col. 2325.

Jean *Boucher* † 1631. Aux œuvres énumérées (DS, t. 1, col. 1886-1887), on peut ajouter *La vie de saint François* (Poitiers, 1609) et des sermonnaires publiés à Paris, comme : *Les magnificences divines chantées par la Vierge..*, 1620; *Sermons ou thrésors de la piété chrestienne*, 1620; *L'epitome des merveilles de Dieu* (octave du Saint-Sacrement), 1619; *Sermons pour tous les jours de caresme*, 1635, publiés par l'observant Louis Gaultier. Autre ouvrage : le *Mariage de la vertu avec la religion, sur cette question sçavoir, si la preud'homie est estimable hors la religion*, 1622.

Julien *Manceau* a publié des *Sermons des saints et de leur Reine* et ... *sur les fêtes de la Mère de Dieu* (Paris, 1616-1617); des *Méditations chrestiennes et prédicables durant le saint temps des advents, sur le Calvaire moral, sur le titre de la Croix* (Paris, 1616); les *Trophées du pur amour ou pensées du vray et juste plaisir de l'homme sur la terre* (Paris, 1620); une *Théologie méditative et dévote ou... Sermon de la Providence de Dieu* (Évreux, 1633); des *Prières et méditations sur l'Ave Maria* (Évreux,

1634); une *Eschole saincte de patience* (Troyes, 1636).

Noël *Duret*, *Admiranda opera ordinum religiosorum in universa Ecclesia Dei militantium* (Le Puy, 1647, in-folio). — Martin *Meurisse* † 1644, évêque auxiliaire de Metz, est historiographe du diocèse, théologien et auteur spirituel : *Apologie de l'adoration et élévation de l'hostie* (Paris, 1620), *Tractatus de SS. Trinitate* (Paris, 1631), *Traitez de la métaphysique et de la saincte eucharistie* (Metz, 1634), *Cardinalium virtutum chorus* (Paris, 1635). — Nicolas *Charruau* † 1655, gardien à Rennes en 1639, a publié *La Jérusalem céleste, ou sermons pour tous les jours de l'Advent sur la prise de possession du paradis* (Paris, 1641). Voir FF, t. 3, 1914, p. 255-257. — Jacques *du Bosc* († vers 1660). DS, t. 3, col. 1742-1743.

Jean de *la Haye* (1593-1661), qui a publié une *Vita* et les *Opuscula* de saint François, n'a pas fait imprimer moins d'une quarantaine d'in-folios en vingt-cinq ans, rassemblant les meilleurs commentaires de la Bible sur la Genèse (4 vol., Paris, 1636), l'Exode (3 vol., 1641), l'Apocalypse (3 vol., 1648), enfin une *Biblia magna* (5 vol., 1643) et une *Biblia maxima* en 19 in-folios (1660)! — Elzéar Borely, conventuel, *La dévotion du saint Enfant Jésus* (Paris, 1664; cf DS, t. 4, col. 674), et *Miracles de la grâce victorieuse de la nature ou vie de sainte Delphine...* (Lyon, 1654). — François *Bonal* († vers 1666). DS, t. 1, col. 1768. — Pierre *David* († après 1666). A ses ouvrages spirituels (DS, t. 3, col. 50), on peut ajouter des sermonnaires sur l'eucharistie et la Vierge (Paris, 1653) et les *Sermones adventus de adoptione filiorum Dei*, Paris, 1663. Il serait bon d'étudier la doctrine de David sur l'oraison et sa mariologie.

Indépendamment de sa participation à la Fronde (*Mémoires*, éd. L.-J.-N. Monmerqué, Paris, 1826), François *Berthold* a contribué à répandre une piété populaire et affective, soit par ses *Emblesmes sacrez.., avec une brieve méditation...* (2e éd., Paris, 1655; 3e éd. en 2 vol., 1657-1665), *L'histoire de la Passion*, en vers (2e éd., Paris, 1666), et *Le vray chemin du ciel pour les agonisans* (Paris, 1656); soit parce qu'il se fit « une spécialité de la conversion d'airs mondains » en pièces pieuses, « dont il publia, de 1655 à 1665, quatre livres à l'usage des personnes du monde » (A. Gastoué, EF, t. 38, 1926, p. 179). — *Sulpice de Nantes* vit mettre à l'Index en 1667, *donec corrigatur*, ses *Exercices spirituelles pour la retraite des dix jours.., avec une pratique des actions journalières et de l'oraison mentale.* — Jean *Mabille*, docteur en théologie, a publié des *Conférences sur la vie spirituelle très utiles aux personnes séculières et régulières* (Paris, 1672).

Marc de *Bérulle* (1616-1682), observant puis conventuel, est un exégète, émule de Jean de la Haye, qui a le souci de présenter la Bible aux fidèles, bien qu'il le fasse avec des in-folios! Ce scotiste publie successivement une *Brieve et claire explication de toute la sainte Bible, selon le sens littéral, avec quatre petites Bibles : la Bible interprétée, la Bible accordée*, etc (3 vol., Grenoble, 1679-1681), sans compter les ouvrages en latin. D'après F. Martin (*Athenae Normannorum*, t. 1, p. 320-321), il avait également publié un *Exercitium hominis christiani* (Grenoble, 1660). — Félix *Cueillens*, définiteur général, a publié ses prédications : *Véritez ausquelles Nostre-Seigneur Jésus-Christ a rendu témoignage* (Paris, 1676), *Les douze estoilles qui composent la couronne de la Sainte Vierge...* (Paris, 1676) et la *Vie de Matthieu Viste* (cf col. 1635).

François *Leroux* † 1696, profès de Chalon, provincial de Bourgogne (1672, 1690) (cf RHF, t. 3, 1926, p. 499; t. 4, 1927, p. 555), publia des traductions de Bonaventure et ses propres traités. En 1697 parurent ensemble à Lyon trois de ceux-ci : *Traité spirituel... pour s'avancer dans le chemin de la perfection* (252 p.); *Traité spirituel pour les supérieurs.., quelles sont les règles selon saint Bonaventure...* (170 p.); *Traité spirituel pour les maîtres des novices...* (186 p.). Le premier est consacré surtout à l'oraison. Leroux a laissé également des mss : *Explication de l'Apocalypse*, *La Règle de saint François expliquée par saint Bonaventure* et une traduction des œuvres de David d'Augsbourg. Il a rédigé en 1680 un *Catalogue des principales matières de la morale chrétienne pour servir... de conférences aux religieux* (Bibl. de Lyon, ms 1422).

Luc de Bray et « la solitaire des rochers » demeurent toujours aussi énigmatiques; les lettres à la « solitaire » courent de 1693 à 1699 et sont antiquiétistes. — Joseph *Le Balleur* † 1700, confesseur des annonciades de Bourges, a édité *La Règle... de l'Annonciade.., avec les Déclarations sur la Règle, les Statuts et les cérémonies* (Paris, 1681), et des *Considérations sur la Règle... pour le temps d'une retraite* (Paris, 1681).

François *Courtot*, provincial de Paris (1676, 1687, 1699), a publié à Paris des biographies, puis, à l'usage des novices, des *Méditations pour toutes les festes propres aux ordres de saint François... avec une retraite de dix jours* (1684), d'après la méthode de Léger Soyer. Rappelons un fort bel ouvrage de psychologie, mais qui ne relève guère de la spiritualité : *La science des mœurs.., où est compris le projet d'un nouveau corps de morale tirée de l'Écriture sainte* (1694). — Jean-Baptiste *Bazin* † 1708. DS, t. 1, col. 1296.

Un vif éloge de Claude *Frassen* † 1711 est donné par le continuateur du *Nécrologe* (FF, t. 3, p. 371) des gardiens du grand couvent de Paris : trois fois gardien de ce couvent (1680, 1698, 1704), scotiste, exégète, Frassen est dit « fervidus instaurator et vigilantissimus administrator » de la chapelle Sainte-Élisabeth du tiers-ordre régulier. Sa *Règle* du tiers-ordre séculier connut un grand succès, comme aussi ses conseils pour la vie chrétienne, l'oraison, la contemplation, etc. On sent chez lui l'influence d'Harphius et de Benoît de Canfield. Cf DS, t. 5, col. 1137-1138. Traducteur et annotateur des *Lettres* de Paulin de Nole (Paris, 1703), il avait publié la *Vie* du saint, composé par J.-B. Le Brun des Marettes (Paris, 1686).

Bonaventure *Barbaza* a publié un ouvrage sur *La voie étroite qui conduit à la vie marquée dans les huit béatitudes* (Lyon, 1731); les exposés sur la pauvreté et la sainteté sont des meilleurs. Il a également collationné en 6 volumes *L'année sainte où sont décrites les vies des saints du tiers-ordre de saint François avec...* (Lyon, 1735). — Claude-Robert *Husson*, de la province de Paris, définiteur général en 1756, joua un rôle dans la fusion des observants et des conventuels, décrétée par la commission des réguliers. Il a laissé *La parfaite oraison ou manière de méditer et de prier avec fruit* (Nancy, 1763), l'un des bons ouvrages sur l'oraison parus au 18e siècle.

3. Récollets. — 1° *Origine.* — Plusieurs essais furent tentés vers 1580-1585 pour ouvrir en Aquitaine (Rabastens, Tulle, Murat, etc) des « maisons de récollection » dans l'esprit d'oraison et d'austérité de celles existant dans l'ordre au 16e siècle (cf art. Déserts, DS, t. 3, col. 539-549).

En sont issues les fondations de Saint-Léonard (1594), de Limoges (1596). François Doziech est le premier custode connu († vers 1593) et Robert Prévost † 1597, venu de Valognes, une illustration. La réforme gagna de proche en proche. Après Nevers (1597), d'autres couvents l'acceptèrent ou la demandèrent. Ils se constituèrent en provinces : Saint-Denys (Paris), Sainte-Madeleine (Angers), Immaculée-Conception (Bordeaux), Saint-Sacrement (Toulouse), Saint-François (Lyon), Saint-Bernardin (Avignon), etc. En 1766, il y avait 11 provinces, 222 maisons et 1491 religieux.

Ce sont surtout les récollets de la province de Saint-Denys qui envoyèrent des missionnaires au Canada à partir de 1615 : Pacifique Duplessis † 1619, Denys Jamet † 1625, Joseph Le Caron † 1632, Jean Dolbeau † 1652 (*Vie*, Bibl. d'Orléans, ms 509), etc. Leur histoire est intimement liée à celle de la Nouvelle-France (de la première messe célébrée dans l'île de Montréal au massacre de Nicolas Viel en 1625, au « Sault-Récollet »). Promoteurs de la vie chrétienne, dont le type est Didace Pelletier (1657-1699), et de solides dévotions (Vierge Marie, saint Joseph, etc), leurs « lettres annuelles » et mémoires manifestent leur souci apostolique.

Plusieurs récollets écrivirent l'histoire de la fondation : Gabriel Sagard † 1650, Chrétien Leclercq (1691).

Odoric Jouve, *Les Franciscains et le Canada. L'établissement de la foi, 1615-1629*, Québec, 1915. — Hugolin Lemay, *Tableau littéraire de l'histoire des frères mineurs récollets du Canada..*, AFH, t. 27, 1934, p. 353-386; *L'œuvre manuscrite et imprimée des récollets..*, FF, t. 18, 1935, p. 429-441.

2° *Personnalités plus marquantes.* — 1) Pascal *Rapine de Sainte-Marie* † 1673, nivernais, apparenté aux Lamoignon, fut lecteur en théologie en 1658, définiteur en 1663, commissaire général de la province Saint-Antoine en 1671. Son œuvre écrite est « un immense Discours sur l'histoire universelle » (H. Bremond, t. 1, p. 232).

Voici les titres abrégés de ses trois trilogies. *Le christianisme naissant dans la gentilité*, t. 1 *De la foy des gentils de la loy de nature*, Paris, 1655, in-4°, 800 p.; t. 2 *De la religion des Patriarches*, 1658, 814 p.; t. 3 *Du salut des gentils*, 1659, 933 p. — *Le christianisme florissant dans la primitive Église*, t. 1 *Le portrait de Nostre Seigneur Jésus-Christ*, 1663, 808 p.; t. 2 *De l'adoration en esprit et en vérité*, 1666, 803 p. ; t. 3 *Le portrait de la sainteté*, 1667, 832 p. — *Le christianisme fervent dans la primitive Église et languissant dans celle de nos derniers siècles*, t. 1 *La face de l'Église universelle, où il est traité de l'établissement de l'Église*, 1671, 832 p. ; t. 2 *La face de l'Église primitive, considérée dans ses exercices de piété*, 1671, 898 p.; t. 3 *...considérée en ses mœurs*, 1673, 885 p.

Le christianisme de Rapine est l'œuvre inexplorée d'un auteur inconnu dont il convient de marquer l'importance théologique et l'originalité. Il faudrait dégager sa métaphysique de l'adoration et le rôle qu'il lui assigne dans le domaine de la théologie et de la mystique, comme aussi sa pensée sur la primauté et la royauté absolue de Notre-Seigneur, car les idées de Rapine sur l'adoration et la place centrale du Christ dans les œuvres de Dieu s'entremêlent en ses ouvrages.

Rapine manifeste une connaissance extraordinaire des religions anciennes, des auteurs classiques comme de l'antiquité chrétienne. Parmi les Pères il utilise davantage les alexandrins, puis saint Augustin. Parmi les scolastiques, dont il se sert abondamment, — de saint Thomas à Suarez —, il marque ses préférences pour Bonaventure, Alexandre de Halès et Duns Scot. Pascal Rapine est sans doute le personnage le plus considérable parmi les récollets français du 17e siècle.

Julien Eymard d'Angers a étudié, chez Rapine : *Le stoïcisme, Épictète et Sénèque dans le développement du monde d'après les œuvres de Pascal Rapine..*, CF, t. 23, 1953, p. 229-264; *Le désir naturel du surnaturel*, EF, t. 7, 1956, p. 45-62.

2) Archange *Enguerrand* † 1699 est un auteur spirituel plus ignoré encore que Rapine, alors que ses inédits le classent parmi les grands spirituels du siècle.

L'*Histoire chronologique* de H. Le Febvre le signale gardien de Saint-Denys en 1670 et prédicateur parisien. Il était provincial d'Arras en 1683. Il parle lui-même de « sa première messe » célébrée le 25 mars 1656 ou 1657, et de sa vie de solitude au mont Alverne en 1665; était-ce de son plein gré ou par contrainte? La vie mouvementée d'Enguerrand attend son biographe, et son œuvre spirituelle son historien.

Enguerrand semble n'avoir publié que l'*Instruction pour les personnes qui se sont unies à l'esprit et au dessein de la dévotion de l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement établie dans la congrégation des religieuses bénédictines... qui est de faire réparation d'honneur et amende honorable à Jésus-Christ*, Paris, 1673; la 4e édition, 1702, est augmentée d'une *Pratique de piété pour honorer et adorer le Saint-Sacrement.*

Inédits : Bibl. Mazarine, mss 1223 et 1224; bibl. des jésuites de Chantilly, T 402 et 8°-214. T 402 est composé de 70 « Lettres spirituelles... à la sœur Marguerite-Angélique, religieuse de la Visitation », échelonnées de 1679 (date de la 5e) au 27 novembre 1695. Le 214 contient aussi des petits traités spirituels. Dans le Mazarine 1224 nous avons 115 « Lettres spirituelles »; quelques-unes sont déjà dans le Chantilly 214.

Le Mazarine 1223 est un « Recueil de lettres spirituelles et des écrits mystiques de la sœur Cécile, de la Visitation, et par elle adressées au P. Archange Enguerrand, récollet, auxquelles ce Père a ajouté quelques éclaircissements après la mort de la dite sœur » (p. 191-321). Ce traité fait l'apologie des voies mystiques et analyse avec sagacité, à la suite de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, les états par lesquels passent les âmes. La christologie d'Enguerrand est scotiste.

C'est sans doute à la lumière de ce traité qu'il conviendrait d'étudier les thèmes d'Enguerrand, qui sont ceux des spirituels du 17e siècle : la désappropriation et l'anéantissement intérieur, la vie de la foi, l'oraison de pure foi ou de foi nue, l'adoration et le laisser faire Dieu, les effets mystiques de l'eucharistie et la contemplation des plaies du Crucifié et de la blessure du côté.

3° *Autres auteurs.* — Elzéar *L'Archer*, gardien de La Flèche, disciple immédiat de Barthélemy « Solutive », publia *L'école de l'amour de Dieu* (Paris, 1611) et *Le sacré Mont d'Olivet ou le paradis de la religion du séraphique Père* (Paris, 1614, 960 p.), où il fait l'apologie de la vie des récollets, dans un style « humanisme dévot » particulièrement savoureux. — Charles *Joüye*, de la province de Saint-Denys, controversiste et traducteur de Barthélemy de Saluthio, est l'auteur d'une *Briefve instruction pour méditer sur les effusions du sang de nostre Seigneur* (Paris, 1617, etc). Il traduisit, du carme Jean de Jésus-Marie, *Le paradis de l'oraison, contemplation et mortification* (Paris, 1615). — Jacques *Le Bigot* a publié en 1622 à La Flèche, où il était gardien, une *Méthode pour bien faire l'oraison mentale* (3e éd.), donnée comme un « abrégé ».

Antoine de Saint-Michel, né à Arles, fonda et propagea la confrérie de l'Ange gardien, dont il composa les *Constitutiones* et un *De militia angelorum*; il publia à Béziers en 1614 *L'office de l'Ange gardien*. On lui doit aussi des *Extases vitae extaticae*, des *Méditations sur la Passion*, une *Histoire de la Passion*, des *Collationes spirituales* de la Règle de saint François et des *Cantiques spirituels*. Il publia encore : *Les fumées de la cour..*, (ou) *voyage de Nostre Dame de Lorette*, Béziers, 1615; *Le sacrifice de l'Agneau*, Lyon, 1617; *Le conseil de salut..*, Lyon, 1619; *Catechesis theologica in sanctam D. Joannis Apocalypsim*, Tournon, 1625.

Séverin *Rubéric*, provincial de Guyenne, a publié *Les actes des vertus* (1631), un *Discours sur le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean* (1631) et la *Conduite des âmes fidèles jusques au sommet de la perfection* (Paris, 1631). Rubéric a publié à Bourdeaus (sic) en 1622 un autre ouvrage qui le range parmi les grands

spirituels : *Exercices spirituels propres pour pousser une âme par voye d'abnégation et d'amour de Dieu, jusques au sommet de la perfection chrestienne et religieuse*. Considérablement amendés (la bibl. des jésuites de Chantilly conserve l'exemplaire corrigé par Séverin Rubéric), ils paraissent en 1623, à Paris, sous le titre *Exercices sacrés de l'amour de Jésus* (rééd., 1927). Ces considérations et méditations selon les trois voies donnent entrée dans la vie mystique la plus haute.

Philippe *Bosquier* (1561-1636), né à Mons, prédicateur d'allure truculente, a édité le *Speculum vitae B. Francisci* (Cologne, 1623) et publié aussi une traduction latine de l'*Arte mirabile* d'Alexis Segala de Salò † 1628 (*Ars pie amandi seu methodus admirabilis amandae et colendae Virginis..*, Cologne, 1630). — De Marc *Le Tellier* † 1639, plusieurs fois gardien de sa province de Saint-Denys, signalons *La règle des âmes dévotes* (rééd., Toul, 1627). — Athanase *Delaur*, gardien de Bordeaux, publie à Lyon, en 1641, *Dieu mourant d'amour pour les hommes*, in-8° de 541 pages. — De Félix *Dumas*, de la province de Guyenne, retenir *La tyrannie de l'amour propre destruite par les fidelles prattiques du pur amour*, Bordeaux, 1646, in-4° de 576 pages.

Jacques d'Embrun (1586-1646) a laissé, entre autres : *Les maximes et oracles de Jésus-Christ, où est représenté l'estat évangélique... pour vivre chrestiennement dans le siècle et religieusement dans le cloistre* (Lyon, 1636, 1641, 1201 pages); et *Les exercices sacrés sur la première Règle de sainte Claire* (Lyon, 1642). Les *Maximes* sont une exquise floraison de l'humanisme dévot et un traité d'une doctrine extrêmement dense.

Charles *Rapine* (1596-1648), parent, mais non frère de Pascal Rapine, fut provincial de Saint-Denys. Historiographe du diocèse de Châlons et des récollets, il publia à Paris : la *Regula... ejusque spiritualis expositio*, 1640; *La vraie Reigle du cordon mystique de Jésus et de saint François*, qui comprend *La Reigle du tiers-ordre*, 1661; les *Pensées de Jésus mourant*, 1638; des ouvrages plus scripturaires, tels que *Exposition sur l'épître de saint Paul aux Romains, ...à Timothée, Tite et Philémon* en 1632; *...aux Hébreux*, 1636; *Psaltes purpuratus Jesus Christus in prioribus quinquaginta psalmis Davidicis patiens et psallens*, 1639.

Samuel *Buirette*, gardien de Hesdin, a publié une *Vie* de Jeanne de France avec les Constitutions des annonciades (Mons, 1632), la *Vie* des martyrs du Japon de 1622 (Douai, 1628), et surtout *Pratique céleste et anniversaire sur tous les mystères... pour la perfection des âmes en l'oraison..*, Douai, 1650. — Maximilien *Lenglez* † 1651, provincial de Flandre, a composé un des meilleurs ouvrages du 17e siècle sur la Vierge, où il développe la doctrine de l'esclavage marial, *L'Escole de la Vierge Marie, en laquelle elle enseigne l'art de l'aimer, servir et imiter ses vertus* (Mons, 1636; Namur, 1652, 694 p.).

Ignace *Le Gault* † 1652, provincial de Saint-Denys (1625, 1635, 1644) et vicaire général (1637-1642), fut un prédicateur de talent. Il a publié des *Homélies sur les dimanches et festes de l'année* (2 vol., Paris, 1625, 867 + 602 p.) et des *Sainctes exhortations sur tous les évangiles du caresme* (Paris, 1633, in-8°, 1111 p.). Maintes pages ressortissent à la controverse mais beaucoup d'autres sont relatives à la vie spirituelle. De même son traité de *La sainteté de l'Église romaine*. — Bonaventure *Dernoye* † 1653. DS, t. 3, col. 517.

Chérubin de Marcigny (1591-1654), provincial de Lyon (1620, 1629, 1647), fut lié avec Barthélemy de Saluthio et lui-même est l'une des plus hautes figures de la renaissance franciscaine en France au 17e siècle. On lui doit, entre autres ouvrages : *Les entretiens de Philerme en sa solitude* (Lyon, 1641), sorte de « journée chrétienne », composée pour une visitandine, et traité de la véritable dévotion à la Vierge; *La Vierge souffrante pour un Dieu mourant* (Lyon, 1647), sur la compassion de Marie, est plein de saine doctrine.

Bonaventure *Breugne*, gardien de Digne, a publié un ouvrage monumental sur *Le commerce des vivants fait en faveur des âmes du purgatoire*, Lyon, 1658, in-8° de près de mille pages. L'érudition en est accablante! Cinq moyens d'aider les âmes du purgatoire : l'eucharistie, l'oraison, l'aumône, les indulgences, le jeûne. — *Adrien de Maringues*. DS, t. 1, col. 223.

Éloi *Hardouin de Saint-Jacques* † 1661, gardien à Rouen (1647), Verdun (1657), etc, a publié une trilogie mystique de grande valeur, mais inexplorée : *Abrégé de Jésus-Christ souffrant dans les cœurs* (Paris, 1654), *L'empire de Jésus-Christ souffrant dans les cœurs dans toute son estendue, menant en triomphe à l'union avec Dieu leurs estres, puissances et actions..*, Paris, 1654, *La Conduite d'une âme dans l'oraison, depuis les premiers jusqu'aux plus sublimes degrez* (« contemplation active et acquise », infuse, etc) *sous l'amoureux empire de Jésus-Christ souffrant*, Paris, 1661.

Signalons l'*Expositio in Regulam..*, Anvers, 1631, du célèbre Pierre *Marchant* (1585-1661), et aussi ses ouvrages parus en français : les *Constitutions des religieuses... du Tiers-Ordre..*, Gand, 1635; *L'image du vray chrestien sur le pourtrait de la Règle du Tiers-Ordre..*, Gand, 1638; les *Déclarations sur la Règle première de Madame saincte Claire..*, Saint-Omer, 1650, et l'*Académie ou exercitations spirituelles sur les trois dévotions principales pratiquées en terre par la bienheureuse Vierge..*, Gand, 1658, etc. — Valentin *Marée* † 1661, *Traité des conformités... de saint François avec Jésus-Christ* (3 vol., Liège, 1658-1660).

Arthur *du Monstier* (1584-1662), de la province de Saint-Denys, est historien et auteur spirituel. Rappelons, par exemple : *La piété française vers... Notre-Dame de Liesse en Picardie* (Paris, 1637); *De la sainteté de la monarchie française...* (1638); *Neustria pia...* (Rouen, 1663; achevé par P. Gallemant). — Vincent *Moret* † 1664, provincial de Saint-Denys (1654), publia *La prudence chrétienne, contre les finesses du monde* (Paris, 1650, 1664, 630 p.), et *La simplicité chrétienne* (Paris, 1656). — Ildefonse *Cottart*, gardien à Clamecy, 1644, Vitry-Arcq, 1658, etc, composa de volumineux ouvrages sur la vie religieuse : *La vie régulière... par l'exercice en abbrégé des sainctes praticques journallières soit claustralles soit séculières..*, Paris, 1640, in-4°, 764 p., qu'il remania, en deux volumes : *Le manuel du bon séculier*, Paris, 1658, et *Le manuel du bon religieux*, Paris, 1661. A signaler encore *Le miroir ou petit ciel intérieur de l'âme dévote*, in-folio, s l n d. Cottart cite fréquemment Harphius et François de Sales.

Victorin *Aubertin* (1604-1669), de Nancy, fut définiteur. Le *Nécrologe* le signale comme « un maître en théologie mystique ». Deux de ses ouvrages l'apparentent à la doctrine de Jean Aumont : *L'école spirituelle de la perfection où les chrétiens apprennent à adorer Jésus-Christ pour vivre et mourir en son saint amour* (Paris, 1666) et *Le chrétien uni à Jésus-Christ au fond du cœur pour l'y adorer en esprit* (Paris, 1667). Henri Bremond souligne sa doctrine de « l'oraison du cœur » (t. 7, p. 325-326, 357-358, 364).

Pierre *Guillaume de Troyes*, directeur des clarisses de Montbrison : *Méditations sur tous les principaux points de la Règle de sainte Claire et* (16 méditations) *sur les paroles plus mémorables de saint François* (p. 535-628), Lyon, 1661; *Méditations pour toutes les festes de l'ordre..*, Lyon, 1674. Les *Méditations pour toute l'année avec une retraite des dix jours* comportent deux volumes d'à peu près mille pages chacun (Lyon,

1670); plusieurs séries de ces méditations (sur la Passion, le Cœur de Jésus, les trois « vies » ou « les effets du Saint-Esprit ») seraient à étudier de près.

Fulgence *Lamothe* † 1674, provincial de Toulouse, a publié à Tulle : *Conduite spirituelle*, 1662; *Exercices pour une retraite de dix jours*, 1671; *Méditations pour toute l'année*, 1674 (plus de 1200 pages in-4°). — Placide *Gallemant* † 1675. DS, t. 6, col. 79. — Barthélemy d'*Astroy* † 1681. Ajouter à sa notice (DS, t. 1, col. 1046) son *Traité des louanges et invocations de la très sacrée Vierge Marie* (Liège, 1649). — L'*Annus apostolicus* (4 vol., Tulle, 1690-1700) de Zacharie *Laselve* connut de nombreuses éditions et traductions; il publia une *Exposition de la Règle* (Tulle, 1700).

Simon *Mars*, provincial d'Arras de 1683 à 1686, publia *La vie admirable de... Jeanne de Jésus, fondatrice des récollectines* (Ypres, 1688), et plusieurs ouvrages composés à partir de ses sermons : *L'Église militante* (Tournai, 1684), *Corona stellarum duodecim* (Lille, 1687), *Les mystères du royaume de Dieu, qui est sa sainte Église, contenus dans les saints Évangiles..*, 2 vol., Douai, 1691. — Chérubin de Sainte-Marie *Ruppé*, gardien de Béziers, est connu pour ses deux ouvrages : *La véritable dévotion à la Mère de Dieu..*, 2 vol., Paris, 1672 (réédité à Toulouse et Narbonne en 1691, et mis à l'Index en 1698) et *La maison de la sainte Vierge... à Lorette*, Lyon, 1680. Cf J. Cambell, p. 122-125.

Antoine *Guiller*, de la province de Saint-Denys, est un auteur méconnu. Ses œuvres sont à la bibliothèque Mazarine. Mentionnons la traduction de la *Vie* et des *Opuscules* de saint François (1692; mss 1744-1745), des *Chroniques de l'Ordre* de Marc de Lisbonne (ms 1781), de la *Vie et des opuscules de saint Paschal Baylon* (1693; ms 1916); puis des *Méditations et exercices spirituels* (ms 1274, 455 p.), qui portent sur les attributs de Dieu, les grandeurs de l'homme, nos devoirs envers Jésus-Christ, les attributs du chrétien, les enfants de lumière, les devoirs de la perfection; enfin *La piété sur le throne ou actions d'une piété insigne...* (1691; mss 1259-1260).

Hyacinthe *Le Febvre* († vers 1695) est l'un des récollets les plus réputés par ses activités apostoliques, ses dons de gouvernement (deux fois provincial de Paris, et deux fois d'Arras), et ses nombreux ouvrages.

Dans son *Histoire chronologique*, il signale parmi ses écrits : *Traité du jugement dernier, ou procez criminel des reprouvez... Avec le procez civil du tribunal de la pénitence*, Paris, 1671; *Traité de la prédestination ou... moyens nécessaires pour estre du nombre des bienheureux*, 2 vol., Paris, 1678-1679, sur le salut; *Sermons sur les évangiles... du caresme*, 2 vol., Paris, 1684; *Traité contenant les exhortations des vestures et des professions religieuses*, 2 vol., Paris, 1683; *Traité du dernier jour de la vie des chrestiens*, Paris, 1691; *Traité de la pénitence*, Paris, 1691.

Le *Traité des trois états différens du Fils de Dieu en sa génération, dans son Incarnation et au Saint-Sacrement*, Paris, 1681, est une sorte de théologie spirituelle, qui se présente sous forme d'élévations dogmatiques très riches sur le Verbe éternel, le Verbe incarné et eucharistique.

Accurse *Provinquières*, gardien de Nîmes, a publié *Le triomphe de l'humilité*, Lyon, 1696, et *L'Amour de la croix éclatant dans la vie... d'Anne Catherine de la Croix de Sueilles*, Pézenas, 1687. — Alexis *du Monceaux*, de la province Saint-Antoine, publia un *Abrégé de la vie de Saint Antoine..* (Rouen, 1692) et en 1697 un *Exercice très dévot envers saint Antoine...*, qui eurent grande vogue au Canada.

On ne sait pas grand chose de *Maximien de Bernezay*, de la province d'Angers. Il a pourtant publié un ouvrage célèbre : *Traité de la vie intérieure contenant les principaux moyens pour vivre de cette vie*; 2e partie : *Traité... pour bien faire l'oraison mentale*, qui s'achève par des *Méditations sur les principaux mystères de la Passion de Jésus-Christ* (p. 142-195), 3e éd., Orléans, 1686. Maximien, en maître, propose à tous « la vie de Jésus-Christ vivante et opérante en nous » (1e p., p. 17). Le « simple regard » est pour lui la « quintessence » de la contemplation (2e p., p. 86).

Barnabé *Saladin* († après 1702) de la province de Saint-André, est un auteur d'une fécondité exceptionnelle. Nous ne signalons que quelques ouvrages; certains donnèrent lieu à controverse, en particulier sur la pénitence.

Le tableau du vray religieux crayonné sur l'exemple de Jésus... (Mons, 1677); *Le bon ermite ou le religieux durant... sa retraite* (Lille, 1681); *Le solitaire mourant ou se disposant à la mort naturelle par la mort mystique...* (Lille, 1685); *La famille chrétienne formée sur l'idée de la sainte Famille* (Lille, 1689); *Le médecin spirituel des âmes craintives et scrupuleuses* (Lille, 1690); *Le confesseur charitable... au sujet des peines intérieures...* (Lille, 1691); *Le savant pédagogue ou l'ange gardien...* (Lille, 1692); *La Vierge souffrante.., idée de l'âme juste affligée...* (Mons, 1694); *La véritable spiritualité du christianisme... enseignée par Jésus-Christ* (Mons, 1698), peut-être le meilleur ouvrage de B. Saladin.

Séraphin *Picot* : *La Règle... enrichie du texte de l'Évangile sur lequel elle a été fondée* (Chambéry, 1704); *La Règle de sainte Claire* (Marseille, 1705).

La traduction française de *La théologie mystique et spirituelle* (Gand, 1687) du flamand Boniface *Maes* † 1706, exerça une grande influence. — Thomas *Crozet* † 1726, de la province de Saint-Bernardin, est surtout connu par sa traduction de *La Cité mystique de Dieu* de Marie d'Agréda (1re partie, 1696; édition complète, 3 vol., Bruxelles, 1715), et les défenses qu'il opposa à la Censure de la faculté de Paris en 1696 et aux nombreuses critiques que l'ouvrage suscita. — Candide *Chalippe* † 1757 a publié une *Vie de saint François* (Paris, 1728), appuyée sur les *Annales Minorum* de Luc Wadding, qui fit autorité.

Marc-Antoine *Gravois*, de la province de Saint-Bernardin, fut procureur des récollets à Rome. Bon mariologue, il publia *De ortu et progressu cultus ac festi immaculati conceptus Beatae Mariae* (Lucques, 1762). Cf J. Cambell, p. 127-130. — Constance *Miet*, de Vesoul, a publié : *Réflexions morales d'un solitaire. Ouvrage utile aux gens du monde et aux personnes consacrées à Dieu* (Paris, 1775), et *Conférences religieuses pour l'instruction des jeunes professes* (Paris, 1777).

Hubert *Hayer* (1708-1780), professeur de théologie de la province de Saint-Denys, a composé de nombreux livres de controverse et d'apologétique. Signalons plusieurs ouvrages spirituels : *Pensées évangéliques, avec des prières pour le matin et le soir...* (Paris, 1772), *La conformité à la volonté de Dieu* (Paris, 1772), *Jésus consolateur* (Paris, 1767; 3e éd., 1775), sur la souffrance chrétienne. — Pascal *Ancion* † 1785. DS, t. 1, col. 547-548.

4. Tiercelins. — 1° *Réforme en France.* — Jean-Marie de Vernon a raconté (t. 3, p. 110-142) les origines de la réforme du tiers-ordre régulier en France sous l'impulsion de Vincent Mussart ou de Paris. Vincent *Mussart* (1570-1637) choisit, vers vingt ans, de vivre en ermite dans les environs déserts de la capitale. Des compagnons lui viennent. Avec eux, dans les bois de Franconville, le 3 septembre 1595, il fait vœu dans le tiers-ordre régulier, sous l'obédience du supérieur des cordeliers. En 1601, la communauté s'établit à Picpus, au faubourg Saint-Antoine, qui devint le couvent principal.

Le premier chapitre de la « congrégation gallicane » se tint à Franconville en 1604 et Vincent Mussart, provincial,

étendit peu à peu sa juridiction sur d'anciens couvents tertiaires en y implantant sa réforme, dont les statuts furent approuvés par Paul v en 1613. Vincent de Paris fut cette année-là élu le premier vicaire général de l'ordre.

Deux, puis quatre provinces furent établies (1640, 1663) : Saint-François (avec le principal couvent d'hommes à Picpus), Saint-Yves (Normandie; avec, à Paris, le grand couvent d'hommes de Nazareth et le principal couvent de femmes de Sainte-Élisabeth), Saint-Louis (Lyon-Avignon) et Saint-Elzéar (Toulouse). En 1766, ces provinces comprenaient 61 maisons et 494 religieux.

V. Mussart publia des *Annotations sur les commentaires de Denys le chartreux* sur la Règle du tiers-ordre, un livre de l'oraison mentale ou *Théologie mystique* (*sous forme de méditations sur les évangiles de tous les dimanches et des fêtes*, Lyon, 1629), un autre de la *confession* et un *Fouet des jureurs et blasphémateurs du nom de Dieu* (Lyon, 1608).

On signale aussi, en plus de manuscrits « en bon nombre, qui mériteraient bien de voir le jour », en particulier sur l'état religieux : la *Règle de Pénitence... pour les religieux et religieuses de son troisième ordre, avec... les expositions de Denys le chartreux*, Paris, 1606, 1620; *Apologie pour l'établissement de la Réforme en France*, Paris, 1622; *Dévotion à la crèche*, Paris, 1628.

De Vincent Mussart *Elzéar des Dombes* est inséparable, et dans le gouvernement, — il fut quatre fois visiteur (1622, 1631, 1634, 1640) —, et dans ses écrits sur la réforme. Il publia, à Lyon en 1657, *La saincte accadémie... pour tous aspirans à la pure perfection chrestienne, à la saincte opération évangélique, à la parfaicte profession régulière.* Dans cet in-folio touffu (684 p.), Elzéar 1) donne une sorte de traité de vie spirituelle (il s'appuie volontiers sur l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* de Bonaventure); 2) enseigne, à l'imitation de saint François, les qualités essentielles de l'apôtre; 3) expose l'origine, le développement et l'esprit du tiers-ordre régulier.

Elzéar avait déjà publié *La Règle de Pénitence...* (Paris, 1635); à la suite, il propose un « Exercice journalier » (p. 444-649). On lui doit l'édition (Lyon, 1614) de la *Collectio et compilatio privilegiorum... tertii ordinis S. Francisci* et des *Statuta congregationis gallicanae.* Elzéar ne négligea pas le tiers-ordre séculier : *Règles, statuts et exercices pour ceux qui professent le tiers-ordre... séculier* (Paris, 1632), et un *Manuel de l'état, règle et manière de vivre du troisième ordre...* (Lyon, 1647).

2° *Personnages plus influents.* — Si les tertiaires réguliers les plus marquants répondent au type classique du frère mineur du 17e siècle, leur préoccupation mystique est plus nette.

1) Nous n'aurions pas à revenir sur *Chrysostome de Saint-Lô* † 1646 (DS, t. 2, col. 881-883; t. 3, col. 524-526, et *passim*), si nous ne pressentions ce qu'il y a encore à découvrir sur lui et de lui. La longue liste d'écrits que signale H.-M. Boudon nous est en majeure partie inaccessible. Les indices de l'influence de Jean-Chrysostome sont de plus en plus nombreux et éclairants : le cercle spirituel formé par lui, les Bernières, Mechtilde du Saint-Sacrement et Jean Aumont (peut-être tertiaire régulier), auxquels les historiens en ajouteront d'autres (de Vincent de Paul à J.-J. Olier), a vécu une doctrine d' « abnégation », de « désoccupation », de « passivité » divine, puisée sans doute dans les sources bonaventuriennes, mais aussi dans les courants spirituels que représentent Denys l'Aréopagite, Harphius et Benoît de Canfield.

2) *Irénée d'Eu* (1597-1659) fut provincial et confesseur du chancelier Pierre Séguier, à qui il dédia ses *Oeuvres.* Il a beaucoup écrit, et ses ouvrages reflètent bien les thèmes classiques franciscains.

On peut noter, par exemple, au tome 2 de ses *Oeuvres spirituelles et morales* (3 in-folios, Paris, 1651-1654) : *Le renouvellement intérieur de l'âme religieuse* (p. 1-126), *La perfection du chrestien sur le modèle des perfections de la Mère de Dieu* (p. 249-475), *L'assistance respectueuse du chrestien devant le Saint-Sacrement...* (p. 476-532), *Vérités catholiques et pieuses pour l'instruction du chrestien* (p. 543-735). Il faudrait aussi rappeler ses « journées chrétiennes », tels *Le vray chemin du ciel pour ceux qui vivent dans le monde* (Paris, 1639), accompagné de « Cantiques spirituels correspondant aux trois voyes »; l'*Exercice du chrestien pour l'aider à bien faire les actions principales du jour* (Paris, 1632), qui fut remanié et souvent réédité; les *Exercices du soldat chrestien* (1644); *La solitude des dix jours* (1648), et le *Liber exercitiorum et devotionum... confraternitatis Dominae nostrae a Nazareth* (1649), etc.

Il convient de rappeler le nom du bienheureux *Séverin Girault* (1728-1792), de Rouen, martyrisé au couvent des Carmes à Paris.

3° *Autres auteurs.* — *Ange de Châlons* † 1644, plusieurs fois provincial, a composé un ouvrage sur la *Crainte de Dieu*, qui n'a pas été publié.

Apollinaire de Valogne † 1646 a publié une *Vie de sainte Élisabeth de Hongrie...* (Paris, 1645), refondue par Jean-Marie de Vernon (1660), et *Institution, Règle et statuts du troisième ordre... en l'estat séculier...* (Paris, 1646; revu par Bonaventure de Lyon, Lyon, 1689). — *Benoît de Lyon* a publié à Lyon en 1646 des *Reflexiones super Regulam tertii ordinis.* — *Oronce de Honfleur* † 1657, cinq fois provincial, composa (Jean-Marie de Vernon, t. 3, p. 383) « plusieurs traités pour la défense et utilité de sa Compagnie », sans que nous sachions lesquels. On connaît : *La méthode propre aux personnes religieuses pour se bien confesser*, un opuscule sur *L'esclavage de la Vierge* (Paris, 1646).

Vincent de Rouen † 1658, qui fut provincial, a publié une *Histoire de Notre-Dame de Bonenconstre* (diocèse d'Agen), Toulouse, 1642. Son *Exercice de l'homme intérieur en la connoissance de Dieu et de soy-mesme* (Paris, 1650, in-4°, 666 p.), est l'un des grands livres spirituels du siècle : en plusieurs retraites, il met en relief la médiation du Christ et le rôle de l'amour dans la réalisation de l'incarnation et de la rédemption. Vincent aurait également publié des *Meditationes in divina mysteria... Redemptoris nostri*, et des *Méditations sur Jérémie.* Du prédicateur, il reste *La dépouille d'Égypte* et des *Sermons pour l'octave de la Fête-Dieu.* — *Hyacinthe de Neufchâtel*, provincial (1661, 1667), publia *La liturgie ou messe intérieure... sur les perfections et grandeurs de Dieu considérées en l'un et l'autre sacrifice de l'autel et de la croix* (Paris, 1644).

Jean-Marie de Vernon (ou de Bordeaux, en Normandie) nous aide à dresser la liste de ses œuvres (*Histoire générale..*, t. 3, p. 382-383). L'une des plus célèbres est l'*Épictète chrétien* (Paris, 1658, en 4 volumes, dit l'auteur), où il cherche à « élever les sentiments de ce philosophe jusqu'à la pureté du christianisme et à les expliquer par des pensées des Pères de l'Église » (cf Julien-Eymard, RAM, t. 31, 1955, p. 174-197).

Viennent ensuite des ouvrages de spiritualité : *Le divertissement des sages* (Paris, 1665); *Les jours heureux ou le secret pour vivre content dans la veüe de la volonté de Dieu* (2 vol., Rouen, 1664); et de nombreuses biographies : « l'homme apostolique » ou François d'Assise, « la parfaite pénitence » ou Marguerite de Cortone (1661), « le roy très-chrestien » ou saint Louis (1662), Françoise de Saint-Bernard, clarisse (Paris, 1657), Marguerite de Saint-Xavier, ursuline (Paris,

1665), *L'histoire véritable du Bx Raymond Lulle, martyr, du tiers-ordre... et la réparation de son honneur* (Paris, 1668), « l'amazone chrétienne » (Mme de Saint-Balmon, Paris, 1678), etc. *La conduite chrétienne et religieuse selon les sentiments de la Vénérable mère Marguerite du Saint-Sacrement* (fille de Mme Acarie), 2e éd., Paris, 1691, est « un des meilleurs livres de direction » que connaisse H. Bremond (t. 2, p. 345).

Martial du Mans † 1680, deux fois provincial, a publié, en plus des *Oeuvres spirituelles* de saint François (Paris, 1667), des *Pratiques de l'année sainte tirées des plus belles actions des saints* (2 vol., Paris et Rouen, 1644). Son *Almanach spirituel pour la ville et fauxbourgs de Paris..*, qui parut sous son nom au moins de 1646 à 1672, est demeuré célèbre par l'usage qu'en fit Pascal. Cf E. Jovy, *L'Almanach spirituel de M. Pascal*, Paris, 1923, et EF, t. 47, 1935, p. 83-85. On attribue encore à Martial, des *Annotations* au *Traité de l'ami et de l'aimé* de Raymond Lulle.

Au milieu du 17e siècle, *Damase de Saint-Lô* composa un *Traité des exercices des novices*, qui ne semble pas avoir été imprimé; et *Gabriel de Rouen* a publié *Le cœur de Philothée*, qui est un traité de l'amour de Dieu.

Les *Traités spirituels* de *Paulin d'Aumale*, qui fut provincial (1684), sont restés mss (Bibl. des franciscains, Paris). Ils comprennent un *Discours sur Dieu seul* (p. 1-118), deux traités sur *l'oraison de foi* (p. 113-137, 141-167), un *Exercice journalier pour une âme intérieure* (p. 173-189), *Dispositions... pour la sainte communion* (p. 1-27), un *Traitté du pur amour* (p. 1-107). Ce dernier texte, tout mystique, demanderait à lui seul une étude.

Archange de Saint-Gabriel (1637-1700), de Rouen, a énormément écrit. Son principal ouvrage forme un ensemble de cinq volumes : *L'esprit de l'Évangile ou les sentiments chrétiens que l'âme fidèle doit tirer des Évangiles... du caresme...* (2 vol., Paris, 1683), *... doit avoir de l'évangile de l'Incarnation pour... l'Avent*, et *pour toute l'année* (3 vol., Paris, 1684). C'est une œuvre spirituelle de valeur, où nous retrouvons les thèmes franciscains essentiels : oraison affective (l'ouvrage « facilite de telle sorte l'usage de l'oraison mentale que les moins éclairés la peuvent faire »), l'esprit d'adoration, la spiritualité mariale.

On peut encore signaler : *La mort des élus ou exercice chrétien pour se préparer à bien mourir...* (Paris, 1684); *Soliloques sur les sept psaumes de la pénitence* (Paris, 1690); *Paroles tirées du nouveau Testament pour éclairer les gens du monde sur l'importance du salut* (Paris, 1691); *La Règle du tiers-ordre... dans le siècle, avec un exercice chrétien et intérieur pour une âme qui est dans l'état de pénitence* (Paris, 1691); *La vie de sainte Élisabeth... de Hongrie* (1692); *Soliloques sur le psaume Beati immaculati* et *Deus in nomine tuo* (Paris, 1699); *Entretiens catholiques, avec un exercice chrétien pour la messe, la confession et la communion*; *Instructions chrétiennes tirées des promesses de Dieu, menaces et prédictions dans l'Écriture*; enfin un *Abrégé des plus illustres vies des saints du tiers-ordre*, par un solitaire (Caen, 1683).

Pierre *Hélyot* (1660-1716), de Paris, entra, à la suite de son oncle Jérôme † 1687, chez les tertiaires, où il reçut le prénom d'Hippolyte. Son entreprise fut considérable : *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires, et des congrégations séculières... qui ont esté establies jusqu'à présent* (7 vol., Paris, 1714-1719); l'impression des derniers volumes fut menée à bien par un confrère. L'esprit critique, — tel qu'il était concevable alors —, et l'ordonnancement ont fait de cet ouvrage un monument, toujours utilisé (notice sur Hélyot dans rééd. de l'*Histoire des ordres*, Migne, Paris, 1860, t. 1, col. 19-32). Hélyot publia aussi l'*Idée d'un chrétien mourant...* (Paris, 1695). — Colomban *Gillotte*. DS, t. 6, col. 392-393.

Élie (Maximilien) *Harel* (1749-1823), docteur en théologie et gardien de Paris, est célèbre comme apologiste. Outre *La vraie philosophie* (Paris, 1783), il publia un ouvrage retentissant sur Voltaire (Paris, 1781 et 1817). *L'esprit du sacerdoce ou recueil de réflexions sur les devoirs des prêtres...* (2 vol., Paris, 1818), tente de ramener les prêtres à l'idéal de François d'Assise, Charles Borromée, François de Sales, François de la Mothe, évêque d'Amiens.

C'est par ce traité de sainteté sacerdotale que s'achève avec honneur l'histoire littéraire de la spiritualité franciscaine des 17e et 18e siècles.

1. *Généralités.* — J. Cambell, *L'Immaculée Conception chez les théologiens franciscains français..*, dans *Virgo Immaculata* (congrès intern. marial, Rome, 1954), t. 7, 2, Rome, 1957, p. 99-165. — P. Chevallier, *Loménie de Brienne et l'ordre monastique (1766-1789)*, 2 vol., Paris, 1959-1960.

Othon de Pavie, *L'Aquitaine séraphique*, 4 vol., Auch, 1900, 1901, 1905, 1907. — Ubald d'Alençon, *Catalogue des mss de la bibliothèque franciscaine provinciale*, Paris, 1902.

2. *Observants.* — Chroniques, grand couvent de Paris : Arsenal mss 4081-4087, 4681-4683; Archives nat. LL 1527a, et Lyon, ms 204 (cf FF, t. 3, 1914, p. 335-382); province Saint-Bonaventure : Lyon, ms 1422. — J. Fodéré, *Narration... des couvens... en la province de Saint-Bonaventure*, Lyon, 1619. — Fr. Martin † 1726, *Athenae Normannorum*, 2 vol., Caen, 1903-1906. — M.-P. Anglade, *Ministres et chapitres... de la province de Saint-Bonaventure*, RHF, t. 8, 1931, p. 293-343.

3. *Récollets.* — Chroniques, province de Saint-Denys : Bibl. nat., fonds fr. ms 13875; province de Saint-Bernardin, Frères mineurs de Madrid (Ch. Gaufrédy), et Avignon, mss 1444-1447 (C. Cambin). — Ch. Rapine, *Histoire générale... des Récollets*, Paris, 1630. — Pl. Gallemant, *Provincia Sancti Dionysii... recollectorum*, Châlons, 1649. — H. Le Febvre, *Histoire... de la province des Récollets de Paris*, Paris, 1677 et 1687. — Juvénal de Lyon, *Historica descriptio conventuum... recollectorum provinciae Sancti Francisci..*, Avignon, 1670. — É. Jacquet, *Notice... des couvents de Récollets de Guyenne*, Limoges, 1778; EF, t. 48, 1936, p. 639-710. — F.- M. Delorme, *Tabula chronologica provinciae SS. Sacramenti... Recollectorum*, AFH, t. 18, 1925, p. 114-129, 248-264.

4. *Tiercelins.* — Fulgence de Paris, *Annales..*, Bibl. Mazarine, ms 1783; Registre du couvent de Nazareth, Paris : Arsenal, mss 6197-6202, 6206. — Jean-Marie de Vernon, *Histoire... du tiers-ordre..*, 3 vol., Paris, 1667 (trad. *Annales perpetui..*, 1686). — P. Hélyot, *Histoire des ordres..*, t. 7, Paris, 1718, p. 226-329 Tiers-ordre de la pénitence. — Godefroy de Paris, *Essai sur la restauration en France du tiers-ordre régulier*, Paris, 1928. — *Le tiers-ordre régulier cloîtré. « Tiercelines », 1397-1943*, Albi, 1943.

Éphrem Longpré et André Rayez.

G

1. GABRIEL (saint), archange. Voir art. Anges, DS, t. 1, col. 580-625, *passim*, surtout col. 613-614.

2. GABRIEL DE L'ADDOLORATA (saint), passioniste, 1838-1862. — Francesco Possenti naquit à Assise le 1er mars 1838; il était le onzième des treize enfants de Sante Possenti, le gouverneur de la ville, et d'Agnès Frisciotti. A quatre ans, il perdit sa mère; sa famille s'installa à Spolète; il y fut élève des frères des Écoles chrétiennes, puis (1850-1856) des jésuites. Après des études qui furent brillantes, il répondit à des invitations intérieures réitérées et à un appel spécial de la Vierge (22 août 1856); il entra chez les passionistes à Morrovalle, où il prononça ses vœux le 22 septembre 1857. A la fin de ses études de théologie à Isola del Gran Sasso, n'étant encore que minoré, il mourut de phtisie le 27 février 1862, réconforté en ses derniers moments par une vision de la Vierge. Béatifié par Pie x en 1908, il fut canonisé par Benoît xv en 1920.

Malgré la vivacité de son caractère et les légèretés de son âge, il traversa l'adolescence dans l'innocence et avec une piété profonde. Aussi, aidé par l'ambiance familiale et scolaire, atteignait-il déjà un haut état de vie chrétienne lorsqu'il entra en religion.

Pour se purifier intérieurement, il fit une longue halte à la Santa Casa de Lorette, les 8-9 septembre 1856. Il en sortit comme né à une nouvelle vie. Dès le noviciat, il fut favorisé d'illuminations intérieures et de dons élevés d'oraison, jusqu'à la contemplation infuse et à l'union transformante pendant sa dernière année. Le sous-maître des novices, Norbert de Sainte-Marie, qui fut le directeur spirituel de Gabriel depuis sa sortie du noviciat jusqu'à sa mort, déclarait que ce qui était remarquable en Gabriel c'était de faire toutes choses avec des dispositions intérieures véritablement extraordinaires.

L'originalité de cette sainteté c'est son caractère marial. L'union à la Vierge, spécialement à *l'Addolorata*, fut la voie magistrale par laquelle Gabriel atteignit les sommets de la perfection, depuis la dure nuit de l'esprit jusqu'à l'intimité de l'union transformante. Pour nourrir et sceller sa dévotion mariale il s'était composé un *Simbolo mariano*, qu'il aurait voulu écrire de son sang (texte dans *Scritti*, p. 328-356). Après le Christ, la Vierge Marie était, pour lui, « l'unica scala per salire alla felice eternità » (lettre). Sa doctrine et sa dévotion mariales furent tributaires de celles des saints Bernard, Bonaventure et d'autres, et, plus directement, d'Alphonse de Liguori, dont il savait presque par cœur *Le glorie di Maria*. Norbert de Sainte-Marie (1829-1911) a laissé manuscrite une importante *Mariologia* qui témoigne du climat marial dans lequel vécut Gabriel de l'Addolorata. De par sa spiritualité, le jeune saint s'apparente à la lignée de ses maîtres chez qui dévotion et mystique mariales sont intimement liées : les purifications actives et passives, la contemplation et la transformation de l'âme jusqu'à l'union transformante sont vécues « en présence » de Marie et par son intermédiaire. Tout en vivant parfaitement la dévotion mariale montfortaine, il semble certain que Gabriel n'a pas connu le *Traité de la vraie dévotion* de Grignion de Montfort. Chez Gabriel, — ceci lui est propre —, tout se réalise par l'Addolorata : « Perdolens Virgo quasi tota ei vitae ratio fuit, adeptaeque ab eo sanctitatis magistra » (bréviaire, matines, 5e leçon). Voir art. *Notre-Dame des Sept*-Douleurs, DS, t. 3, col. 1689.

Les autres traits saillants de sa spiritualité à signaler sont : un profond mépris de la vanité du monde, uni aux larmes pour ses légèretés passées (*Scritti*, p. 185, 223-224, 255, 262 svv, 270, etc); un incroyable amour des pénitences extérieures et intérieures, de tonalité expiatrice aux premières phases de sa vie intérieure et configurant ensuite au Crucifié et à l'Addolorata (*Processo Spoletino*, f. 73-76; *Scritti*, p. 189, 192-193, 199-200, etc); un très haut degré de pureté, qui avait parfaitement soumis le corps à l'esprit; enfin, une joie permanente, qui était comme une anticipation de la vie éternelle (*Scritti*, p. 185, 191, 205-206, 218, 232, etc); elle le rendait aimable à tous et lui mérita le nom de « saint du sourire ». « Sanctus Gabriel non erat natura tristi, sed omni tempore laetus atque festivus » (Jean xxiii, lettre du 27 février 1962).

1. *Écrits.* — Le « journal » dans lequel Gabriel consignait les grâces reçues fut trop hâtivement détruit par le P. Norbert lorsque le saint allait mourir. Ainsi est-il resté fort peu d'écrits originaux. Les plus notables demeurent une quarantaine de lettres à sa famille et son *Simbolo mariano*. Utilisés par les biographes, ils furent édités séparément par Germano di S. Stanislao, *Lettere ed altri scritti spirituali*, Milan, 1896, et traduits en français par Bernard, passioniste, *Lettres...*, Paris, 1898. B. Ceci les a réédités critiquement en les complétant de quelques textes mineurs, *Scritti di San Gabriele dell'Addolorata*, Teramo, 1963.

2. *Sources.* — *Processi ordinari-apostolici*, 9 vol., Archives secrètes du Vatican, Fonds des Rites, n. 3700-3708. Les plus importants : n. 3700, *Processo ordinario Spoletino*; n. 3706, *Processo apostolico Aprutino.* — Norberto di Santa Maria, *Memorie sulla vita e virtù di conf. Gabriele della Vergine Addolorata*, ms publié pour la première fois dans les *Fonti storico-biografiche di San Gabriele dell'Addolorata*, éd. N. Cavatassi et F. Giorgini, Teramo, 1965. — Benoît xv, AAS, t. 12, 1920, p. 223-225. — Jean xxiii, AAS, t. 54, 1962, p. 160-164.

3. *Biographies.* — Paolo Bonaccia, *Memorie storiche sopra la vita e le virtù del giovane Francesco Possenti, tra i Passionisti confratel Gabriele dell'Addolorata*, Turin, 1868; rééd. par Germano en 1893. — Germano di S. Stanislao, *Vita del Ven. servo di Dio Gabriele dell'Addolorata...*, Rome, 1897; dernière édition, 1956; œuvre fondamentale. — Bernard, *Vie du vénérable Gabriel de Notre-Dame des Sept-Douleurs*, Bordeaux, 1903; 8e éd., Arras-Paris, 1924. — S. Battistelli (Stanislao dello Spirito Santo), *San Gabriele dell'Addolorata, chierico passionista*, Teramo, 1925; 8e éd., 1965. — Pietro Gorla, *San Gabriele dell'Addolorata, passionista*, Milan, 1928; 3e éd., Turin, 1951. — B. Latzarus, *Saint Gabriel, passioniste*, Paris-

+
D
2
D67
Fasc 39-40

Arras, 1933. — E. Burke, *Happy was my youth. A study of saint Gabriel of our Lady of Sorrows*, Dublin, 1962.

4. *Études.* — Joseph Perrin, *Saint Gabriel de l'Addolorata*, coll. Cahiers de la Vierge 18, Juvisy, 1936. — C. Lorenzetti, *La vita contemplativa in San Gabriele dell'Addolorata*, dans *La vita contemplativa nella Congregazione della Passione*, Teramo, 1958, p. 195-256. — N. Cavatassi, *Il maestro e il discepolo. Studio storico-teologico sul P. Norberto di Santa Maria e San Gabriele dell'Addolorata*, Teramo, 1958, et dans *Gioventù Passionista*, t. 2, Teramo, 1958, p. 1-48. — S. Ragazzini, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla SS.ma Trinità*, Rome, 1960, p. 157-161, 214, 300-301, 337-338, 417, 435, 475-476. — Atti del IX e X convegno di spiritualità passionista : *S. Gabriele e la sua spiritualità*, Teramo, 1965.

Natale CAVATASSI.

3. GABRIEL D'ANVERS, capucin, † 1656. Voir DS, t. 5, col. 1384-1385.

4. GABRIEL DAL BAMBASO, frère mineur, 16e siècle. — Franciscain observant de Reggio en Émilie, Gabriel n'est connu que par un opuscule rédigé pour les clarisses du monastère *del Corpo di Christo* de Crémone dont il était le confesseur : *Scala del Paradiso victoriosa*, édité à Milan le 28 mars 1521. L'auteur y annexa, d'après les bibliographes, un *Alphabetum maius et minus libri vitae*, un commentaire des sept paroles du Christ en croix et un autre commentaire de l'oraison dominicale.

La même année 1521, le chapitre provincial de Carpi décidait de faire brûler tous les écrits de Gabriel de Reggio et ordonnait aux religieux et aux moniales qui en possédaient des exemplaires de les remettre au ministre provincial (G. Picconi da Cantalupo, *Atti Capitolari della Minoritica Provincia di Bologna*, t. 1, Parme, 1901, p. 153). Mais il n'est pas certain qu'il s'agisse du même personnage, lequel intervient aussi en 1512 comme confesseur et en 1522 comme prédicateur (*ibidem*, p. 130, 158).

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 1-2. — G. Tiraboschi, *Biblioteca Modenese*, t. 1, Modène, 1781, p. 154. — H. Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores*, t. 1, Rome, 1908, p. 311.

Clément SCHMITT.

5. GABRIEL BARLETTA, dominicain, 15e siècle. — On ignore à peu près tout de ce prédicateur italien, les dates et lieux de sa naissance (Barletta, près de Naples, ou Aquin?) et de sa mort; il fut dominicain, peut-être disciple de saint Antonin de Florence; certains bibliographes le disent maître en théologie et versé en droit civil. Il est probable que le Gabriel de Brunis de Barletta, étudiant à Sienne et Pérouse, puis docteur en théologie à l'université de Parme le 25 juin 1472, soit notre prédicateur. Il prêcha dans les principales villes d'Italie, avec un succès qui fit passer en dicton populaire ce mauvais calembour : « nescit praedicare qui nescit barlettare ». Il mourut, semble-t-il, après 1480.

La première édition, posthume, des sermons de Gabriel Barletta parut à Brescia en 1497-1498, en deux volumes : *Sermones quadragesimales et de sanctis*; la seconde, pense-t-on, intitulée *Opus quadragesimalium et de sanctis...* (s l, vers 1500), est mise sous le nom de saint Antonin de Florence (cf *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, n. 2182-2183).

On compte au total plus de vingt éditions, parmi lesquelles : Lyon, 1504, 1536, 1594; Rouen, 1515; Paris, 1512, 1518. Les plus abordables sont celles de Venise : 1571, 1573, 1577. Certains ont mis en doute la paternité de Barletta, Léandre Alberti en particulier (*De viris illustribus ordinis praedicatorum*, Bologne, 1517, f. 145); Quétif-Échard ne se prononce pas nettement; il est en tout cas fort probable que l'éditeur a retouché les textes ou les notes de Barletta, quand il a préparé son édition.

Telle qu'elle est imprimée, l'œuvre groupe cinquante-deux sermons pour le carême et le temps de la Passion, vingt-huit sur des saints, quatre sur l'avent, trois « extravagants »; certaines éditions contiennent une ou deux séries de « sermones additi ».

Le style en est à la fois populaire et pédant, ou du moins surchargé d'innombrables autorités; chaque sermon est divisé et subdivisé, sous la forme de distinctions rationnelles à la mode scolastique; ainsi, le sermon sur la foi pour le second dimanche du carême offre quatorze subdivisions. Les fautes de goût et les bizarreries ne manquent pas (voir J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 3, Paris, 1729, p. 1-6). Le genre est nettement moralisant; l'auteur traite le plus souvent des vices et des vertus, à l'aide d'*exempla* tirés de ses observations personnelles ou de la tradition : histoire, littérature classique; parmi les autorités chrétiennes, outre la Bible, Gabriel Barletta utilise par exemple Eusèbe, les *Vitae Patrum*, les *Dialogues* de saint Grégoire, les chroniques dominicaines, saint Thomas, etc. Si l'auteur consacre sa prédication de chaque samedi de carême à la Vierge Marie, il parle fort peu de la personne du Christ et n'aborde que rarement les questions de la vie spirituelle.

Hain-Coppinger, n. 1241, 2459-2460. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, n. 3400. — N. Toppi, *Bibliotheca napoletana*, Naples, 1678, p. 102. — Quétif-Échard, t. 1, p. 844; t. 2, p. 823. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 1631. — R. Bonanni, *Uomini illustri di Aquino... per santità, dottrina e valore*, Alatri, 1923, p. 124-125. — J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique au moyen âge*, Paris-Toulouse, 1927, p. 415-416, 451. — S. Orlandi, *Bibliographia antoniniana*, Vatican, 1961, p. 330. — C. Piana, *Ricerche sulle università di Bologna e di Parma nel secolo* XV, Quaracchi, 1963, p. 437-438.

DHGE, t. 6, 1932, col. 841-842. — *Dizionario biografico degli italiani*, t. 6, Rome, 1964, p. 399-400.

André DERVILLE.

6. GABRIEL BREBBIA (ou BREBIA), bénédictin, 15e siècle. — Originaire de Milan, Gabriel Brebbia devint profès du monastère bénédictin Saint-Pierre « in Gessate » (Milan), de la congrégation de Sainte-Justine de Padoue, le 28 mars 1479. Humaniste renommé pour son érudition, il laissa un *Breve commentarium in psalmos* (Milan, 1477 et 1490); le commentaire de chaque psaume se termine par une courte invocation. Dans une longue préface, Brebbia présente les milanais les plus illustres de son temps. Cet ouvrage mérite d'être signalé dans l'histoire de la spiritualité italienne de la Renaissance.

Hurter (t. 2, 1906, col. 1032) lui attribue l'édition italienne corrigée de la *Sumula... de pacifica conscientia* de Pacifique de Novare (Milan, 1479); il semble qu'il y ait confusion avec le nom de l'imprimeur.

Hain, n. 3766. — Copinger, n. 12259. — J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. 4, Paris, 1863, col. 934-935; *Supplément*, t. 2, 1880, col. 126.

M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis sive scriptorum casinensis congregationis alias S. Justinae Patavinae*, t. 1, Assise, 1731, p. 178. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. 1, Bouillon, 1777 (éd. anastatique, Louvain, 1961), p. 149.

Réginald GRÉGOIRE.

7. GABRIEL DE GAROFOLIS (ou de Spolète), ermite de Saint-Augustin et évêque, † 1433. — D'une famille patricienne de Spolète, Gabriel de Garofolis appartenait à la province des ermites de Saint-Augustin, dite de Spolète, où, maître en théologie de l'université de Bologne (1405), il se distingua comme professeur et prédicateur. Préfet des études à Bologne, il participa en 1409 au concile de Pise. Son expérience le fit nommer provincial et vicaire général de sa province (1410), puis vicaire général de celle de Venise (1420). En 1423, avec quatre vénitiens entraînés par son exemple, il fonda les chanoines du Saint-Esprit, qui seront approuvés par Martin v en 1424; pour en assumer la direction, il semble avoir alors quitté les ermites de Saint-Augustin, chez qui il serait cependant revenu en 1426. Il fut ensuite nommé évêque de Nocera dei Pagani en Campanie (8 juin 1429) et il mourut à Spolète le 16 juillet 1433.

Gabriel a laissé des sermons (*In evangelia quae in feriis quadragesimae, dominicis et festis leguntur*; *De diebus festis B. Mariae Virginis*) et plusieurs traités inédits « adversus pestiferam sectam fraticellorum », qu'il poursuivit sans relâche. De même, la jugeant équivoque, s'opposa-t-il à la dévotion au Nom de Jésus propagée par saint Bernardin de Sienne. Gabriel doit surtout être retenu pour son apport à l'établissement des nouvelles constitutions (1426), inspirées de la règle de saint Augustin, des clercs apostoliques de Saint-Jérôme (souvent appelés jésuates) de Jean Colombini (É. Baluze, *Miscellanea*, éd. Mansi, t. 4, Lucques, 1764, p. 566-582).

D.-A. Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Rome, 1704, p. 124-126. — G. Pennotto, *Generalis totius sacri ordinis clericorum canonicorum historia tripartita*, Rome, 1724, p. 482-483. — J.-F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 384-386 et 989. — J. Lanteri, *Illustriores viri augustinenses*, t. 1, Tolentino, 1858, p. 277-280. — D.-A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 3, Florence, 1935, p. 208-209. — É. Longpré, *S. Bernardin de Sienne et le Nom de Jésus*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 28, 1935, p. 453. — *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 369.

Paul Bailly.

8. GABRIEL DE JÉSUS, carme déchaussé, 1862-1949. — Né à Jaraicejo (Caceres, Espagne) le 20 mai 1862, Bernardo Roman Izquierdo poursuivait ses études au séminaire de Palencia, lorsque la lecture de sainte Thérèse d'Avila lui fit connaître sa vocation au Carmel. Il fit sa profession religieuse le 24 octobre 1880 et fut ordonné prêtre le 18 juin 1886. Il fut plusieurs fois supérieur, à Madrid, Tolède et Médina del Campo; il mourut à Alba de Tormes le 7 mai 1949.

Gabriel de Jésus n'est pas un auteur spirituel original; écrivain très fécond, il consacre de nombreux écrits de vulgarisation à sainte Thérèse (vg sa *Biblioteca popular carmelitano-teresiana*), et des livres de dévotion à l'Enfant-Jésus de Prague, à la Vierge du Carmel, etc, publiés à Madrid, entre 1918 et 1928.

Intéressent plus directement la spiritualité ses deux retraites : *Ejercicios espirituales de San Ignacio y Santa Teresa para religiosas* (Madrid, 1912, 1926) et *Ejercicios espirituales dados con textos de Santa Teresa* (Madrid, 1923). La première de ces retraites suit fidèlement le plan des *Exercices spirituels* ignatiens, autant qu'il est possible de le faire dans une retraite de huit jours, et commente le texte à l'aide de sainte Thérèse; d'où un curieux amalgame. Gabriel de Jésus édita encore une sorte d'introduction à la vocation carmélitaine : *Diálogos de Santa Teresa de Jesús. Introducción general. Yo quiero ser hija de S. Teresa, o la vocación al Carmelo teresiano* (Madrid, 1932); *Diálogos con Santa Teresa de Jesús*, t. 1 *La novicia* (Madrid, 1933).

Son ouvrage le plus vaste, *La Santa de la Raza. Vida gráfica de Santa Teresa de Jesús* (4 vol., Madrid, 1929-1935), est resté inachevé; le cinquième volume, prêt pour l'impression, fut arrêté par la guerre civile espagnole. Il s'achève sur la description de la vie spirituelle telle qu'elle existait au couvent de Saint-Joseph d'Avila; cette masse de renseignements sur les lieux et les coutumes qu'a pu traverser et connaître la sainte est un recueil utile.

Dans le genre oratoire, Gabriel de Jésus édita : *Santa Teresa predicada o Novenario de sermones y panegírico*, Madrid, 1918; *La Virgen de los Dolores, o sea sermones de dolor..*, Madrid, 1919; dans *La elocuencia a los pies de Santa Teresa*, Madrid, 1922, il a recueilli divers panégyriques inédits, dont deux lui appartiennent.

Damaso de la Presentación, *Catálogo bibliográfico de autores carmelitas descalzos...* (1943, inédit). — *Analecta ordinis carmelitarum discalceatorum*, t. 22, 1950, p. 373-377. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 15, Burgos, 1952, p. 779-780.

Adolfo de la Madre de Dios.

9. GABRIEL DE SAINT-JEAN-BAPTISTE, carme, 1640-1692. — Né à Bruxelles le 12 novembre 1640, et portant le nom de famille de Gaston, Gabriel de Saint-Jean-Baptiste entra dans l'ordre des carmes et fit ses vœux à Malines le 11 avril 1660. Il fut désigné le 29 juin 1663 pour enseigner les lettres à Boxmeer, poste qu'il occupa jusqu'en mai 1669; il avait reçu la prêtrise le 19 avril 1665. On le retrouve, de mai 1676 à mai 1681, préfet des études et professeur de lettres à Geldern, et il se donne comme sous-prieur de Geldern en 1685, 1686 et 1691; il remplit aussi les fonctions d'aumônier militaire. Il mourut à Geldern le 24 février 1692.

On lui doit cinq ouvrages spirituels qu'il écrivit à la demande du chanoine régulier Jean van der Heyden (le témoignage de Jean est inséré dans *Het Gheestelyck Houwelyck*).

1) *Den Christelycken Apelles, het bedrogh, de ydelheydt en sottigheydt van de wereldt levendigh af-malende* (Bruxelles, 1685; « L'Apelle chrétien peignant d'une manière vivante la tromperie, la vanité et la folie du monde ») traite des péchés capitaux. — 2) *Den Gheestelycken Juwelier voorsien van kostelycke ghesteenten van ryckleerende lessen...* (Gand, 1686; « Le joyau spirituel présentant... des leçons très profitables prises du trésor des sept sages de la Grèce ») offre une sagesse pratique de vie.

3) *De Ongemaskerde Pulcheria, oft spieghel van de waere schoonheyt, vertoonende aen de hedendaeghsche maeghden wat hun wel en qualyck staet* (Anvers, 1686; « Pulchérie sans masque, ou le miroir de la vraie beauté montrant aux jeunes filles ce qui est bien et mal ») présente, sous une forme allégorique, ce que doit être au sens spirituel la beauté de la taille, du visage, des cheveux, etc, d'une fiancée du Christ. — 4) *De Bruydt Christi Christina ghekleedt naer de Mode van Parys en Paradys, betoonende aen alle Maeghden...* (Anvers, 1690; « La fiancée du Christ, Christina, habillée selon la mode de Paris et du Paradis, montrant aux vierges comment s'orner l'âme et le corps ») est une allégorie portant sur les vêtements féminins. — 5) *Het Gheestelyck Houwelyck*

tusschen Christum en de siele onder den naem van Amadea... (Anvers, 1691; « Le mariage spirituel entre le Christ et l'âme Amadéa »). — L'auteur n'a pas eu le temps de répondre au désir de van der Heyden, qui voulait un sixième livre décrivant, toujours dans le genre allégorique, comment l'épouse du Christ tient sa maison et son ménage de façon à plaire à son Époux.

Ces ouvrages témoignent d'une grande lecture des auteurs classiques et chrétiens; Gabriel en tire de nombreux exemples moralisants, et aussi des poèmes didactiques auxquels il joint les siens. Son originalité est mince, sur le plan spirituel comme sur le plan moral qui prédomine dans ses livres. Le ton est doctoral et exhortatif. Gabriel s'adresse à la jeunesse qu'il veut conduire à une vie chrétienne pieuse; ce qui ne l'empêche pas de faire parfois des mises en garde un peu prématurées; celle-ci, par exemple : « Si quelqu'un est très contemplatif, il est en grand danger d'être trompé dans sa contemplation s'il s'enorgueillit et prend vaine gloire de sa prière. De fait, on trouve que bien des contemplatifs ont cette sorte d'orgueil, sont entêtés et obstinés dans leurs opinions... » (*Het Gheestelyck Houwelyck*, p. 134). Le genre allégorique de Gabriel de Saint-Jean-Baptiste a bien vieilli; ses ouvrages sont révélateurs des goûts de son époque, bien qu'ils n'aient pas été des succès de librairie.

Cosme de Villiers, t. 1, col. 531. — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 135-136. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, p. 611.

Rudolf Hendriks.

10. GABRIEL DE SAINT-JOSEPH, carme déchaussé, † 1690. — Gabriel Sanchez Escudero, né à Almonacid de Zorita (Guadalajara, Espagne), prit l'habit du Carmel à quinze ans au noviciat de Pastrana, le 19 mars 1634, et fit profession l'année suivante, le 25 mars. D'abord professeur de théologie au collège d'Alcala, il fut supérieur des couvents d'Ocaña, Pastrana, Cuenca et Guadalajara, deux fois recteur d'Alcala, deux fois définiteur provincial et provincial de Nouvelle-Castille, et deux fois définiteur général. Il mourut à Alcala de Hénarès le 1er novembre 1690.

Pendant quelque trente ans, il fut le directeur de Doña Maria Orozco y Lujan; dans ses *Apuntamientos de cosas muy raras que pasan a un alma* (bibliothèque nat. de Madrid, ms 13425), il note à partir de 1672 les faits saillants de la vie spirituelle de celle-ci. Dénoncé à l'inquisition en raison de sa direction, il écrivit pour sa défense un *Memorial* (*ibidem*, ms 6995, f. 614r-650v; ms 6625, f. 443r-466v), dans lequel il justifie sa manière de procéder, traite du discernement de l'authenticité des révélations et donne son jugement sur les états de Doña Maria.

A l'occasion d'un écrit anonyme attaquant la lettre pastorale (20 novembre 1681) de Jaime de Palafox y Mendoza, archevêque de Séville, et lui reprochant d'y enseigner l'oraison de quiétude de Molinos, Gabriel de Saint-Joseph écrivit vers 1689 un *Compendio mistico apologético. En que se manifiesta la verdadera contemplación...* (ms autographe, bibliothèque nat. de Madrid, 13430), où il prend la défense de la contemplation acquise.

On doit encore à Gabriel un livre étrange, *Statera eucharistica* (Alcala, 1690, 249 p.), où il expose et juge les opinions positives ou négatives au sujet de la permanence de l'eucharistie sous des espèces incorruptibles dans le ciel.

J. Catalina Garcia, *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara*, Madrid, 1899, p. 482-483. — Gerardo de San Juan de la Cruz, *Bibliografia carmelitana* (inédite). — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 11, Burgos, 1943, p. 310-313. — Matias del Niño Jesus, *Una obra interesante de la escuela mistica carmelitana*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 7, 1948, p. 59-72 (présente le *Compendio mistico*).

Le carme Gabriel est à distinguer de son homonyme, **Gabriel de Saint-Joseph,** trinitaire, né et mort à Grenade (1650-1718), auteur d'une œuvre mariale, *Ave Maria SS. mistica armeria del alma*, Grenade, 1716. Voir Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritores trinitarios de España..*, t. 1, Rome, 1898, p. 453-456.

Adolfo de la Madre de Dios.

11. GABRIEL DE SAINT-VINCENT, carme déchaussé, 1600-1671. — Né à Lodi en 1600, Gabriel de Saint-Vincent enseigna la philosophie, puis la théologie au collège carmélitain des missions à Rome; il fut également un directeur spirituel de renom. Il mourut à Rome en 1671, après avoir publié de nombreux ouvrages qui relèvent de son enseignement, en particulier le commentaire de la *Somme théologique* de saint Thomas (Rome, 1664-1667).

On trouverait, à travers ces exposés et ces discussions d'une scolastique rigide, des questions intéressant la spiritualité : la possibilité de la vision de l'essence de Dieu (1a pars, disp. 12, dub. 28), les dons du Saint-Esprit (pars 2a 2ae, disp. 13 et 28), le sacerdoce du Christ (3a pars, disp. 22), ou l'important traité de la grâce (*Tractatus de gratia..*, Rome, 1658).

Il y aurait également à glaner dans le curieux *De remediis ignorantiae seu quid scire debeat unusquisque secundum suum statum* (Rome, 1671), depuis les devoirs du pape jusqu'à ceux du malade, depuis le commentaire des propositions antilaxistes d'Alexandre VII jusqu'aux règles du discernement spirituel (p. 461-463), la nature de la contemplation et de l'extase (p. 506-514).

Seule l'*Anagogia christiana* (Rome, 1666) est une œuvre de spiritualité : les vingt-neuf élévations qu'elle contient sur les mystères de la vie du Christ sont abondamment nourries de la Bible et de la liturgie.

Cosme de Villiers, t. 1, p. 533. — G. Kokša, *Die Lehre der Scholastiker des 16. und 17. Jahrhunderts von der Gnade..*, Rome, 1955, p. 40-43. — Valentino di Santa Maria, *L'Immacolata Concezione e la Congregazione d'Italia dei carmelitani scalzi*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 7, 1956, p. 7-9. — *Relatio biographica*, aux Archives générales de l'Ordre, Rome, 96 f.2.

Ermanno Ancilli.

12. GABRIEL DE SAINTE-MARIE, bénédictin et archevêque de Reims, † 1629. Voir Gifford (William).

13. GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, carme déchaussé, 1893-1953. — 1. *Vie et personnalité.* — 2. *Oeuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie et personnalité.** — Né à Bevere-lez-Audenarde (Belgique) le 24 janvier 1893, Adrien de Vos entra au noviciat des carmes déchaux de la province flamande à Bruges, le 2 septembre 1910, où il reçut le nom de Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine. Il eut la bonne fortune de rencontrer très tôt deux grands promoteurs du renouveau spirituel : Alphonse de la Mère des Douleurs † 1927 (DS, t. 1, col. 392) et Jérôme de la Mère de Dieu † 1954. Le 8 septembre 1914, le jour de sa profession solennelle, il émigra en Irlande. Il dut cependant interrompre sa formation théologique en septembre

1915 pour s'engager dans l'armée belge. Il continua à s'intéresser à la théologie spirituelle et débuta par de petits essais sur la spiritualité carmélitaine, qu'il publia dans une revue destinée aux soldats carmes. Au terme de ses études théologiques, en avril 1921, il fut nommé professeur de philosophie à Courtrai, ce qui ne l'empêcha pas de poursuivre ses travaux de spiritualité, tout en perfectionnant ses connaissances philosophiques par des contacts personnels avec l'université de Louvain et l'Angelicum de Rome.

Ses premières publications supposent déjà une connaissance approfondie et laissent prévoir son évolution ultérieure : *La contemplation acquise chez les théologiens carmes déchaussés* (dans le livre de R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, Paris, 1923, p. 746-769); *Le message de la Petite Thérèse*, Courtrai, 1924; *L'union de transformation dans la doctrine de saint Jean de la Croix* (VSS, t. 11-12, 1924-1925, p. 127-144). Pendant les mêmes années, il aide l'abbé J. Cardijn à organiser et surtout à instruire la jeunesse ouvrière chrétienne de la région courtraisienne.

En 1926, il fut appelé à Rome comme vice-recteur et maître des étudiants du collège international carme, nouvellement fondé. Le soin des jeunes théologiens le poussait à étudier encore davantage la doctrine spirituelle de ses maîtres. En 1931 lui fut confiée la chaire de théologie spirituelle, qu'il occupa jusqu'à la fin de sa vie. Il se trouva dès lors dans l'impossibilité de communiquer le résultat de ses travaux autrement que par ses écrits, des séries de conférences à Rome, ou la participation à des congrès scientifiques. Mais il amassait des trésors de science, qu'il pourrait distribuer au moment voulu. A partir de 1939, n'étant plus que préfet d'études de la faculté de théologie, érigée en 1935, et professeur de théologie spirituelle, commence ce que nous pourrions appeler sa vie publique : conférences, retraites, participation aux congrès et même organisation de congrès se succèdent presque sans interruption.

Il collaborait déjà à différentes revues : *Vita cristiana*, *Vie spirituelle*, *Études carmélitaines*, etc; il en fonde une nouvelle en 1941, *Vita carmelitana*, dont il élargit l'horizon : en 1947 elle devint la *Rivista di vita spirituale*. Il en porta presque tout le poids. Ce qui ne l'empêcha pas de prêter son concours aux *Ephemerides carmeliticae* (fondées en 1947 au Theresianum), à l'*Enciclopedia Cattolica*, au *Dictionnaire de spiritualité*, etc.

Épuisé par une activité débordante, il mourut à la tâche le 15 mars 1953.

En cherchant à fixer à grands traits la figure de Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, voyons l'homme, puis le carme.

Il y avait en lui une aversion des extrêmes, excepté l'extrême de la générosité. Il n'aimait pas les controverses où deux opinions s'opposent par un *sic et non* radical. De tempérament conciliant, il tendait à rapprocher les opposants. A propos de la nature de la théologie mystique il déclare par exemple : « Come spesso, anche qui, invece di *aut, aut*, bisogna ripetere *et, et*, unire cioè gli elementi, che in apparenza divergono, in una sintesi superiore. Vorremmo che il nostro studio vi avesse contribuito alquanto » (*Teologia della mistica*, dans *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, t. 2, Milan, 1957, p. 1045). Une seconde qualité humaine, soutenue d'ailleurs par un esprit surnaturel, était son optimisme inébranlable. Aucune désillusion n'était capable de freiner son ardeur ou d'éteindre l'enthousiasme, qu'il savait communiquer, même s'il souffrait quelquefois profondément de l'incompréhension rencontrée. A côté de ses dons de volonté il possédait des qualités intellectuelles éminentes : capacité d'assimiler, de distinguer l'essentiel de l'accessoire et surtout d'exposer avec clarté sa pensée.

Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine était épris de l'idéal de son ordre : contemplation et apostolat. Contemplation d'abord, et c'est ce qui explique sa fidélité aux deux heures d'oraison, prescrites au Carmel thérésien, et sa défense de la vie cloîtrée, en 1950-1951 notamment, avec tout le poids de son autorité. Il se sentait appelé à propager la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Dans les controverses, c'était chez eux qu'il allait chercher la réponse. Il n'avait aucune prétention à l'originalité et voulait montrer qu'on pouvait trouver chez les réformateurs carmes une solution adéquate au problème posé. Comme il ne voulait pas répéter sans plus une doctrine élaborée dans un contexte historique différent, il participait activement aux congrès de psychologie religieuse, organisés par les *Études carmélitaines* à Avon; il étudiait avec soin les directives pontificales et il était à l'écoute pour entendre la voix des prêtres, religieux et laïcs, auxquels il voulait donner une nourriture solide. C'est à ce niveau de haute vulgarisation qu'il s'est prodigué davantage, tout en ne négligeant pas des études plus techniques. Une prédilection spéciale cependant l'attirait vers les carmélites; il entretenait un contact régulier avec une cinquantaine de monastères.

Son champ d'apostolat était surtout l'Italie, où il a contribué pour une large part au progrès du mouvement spirituel. C'est ce qui explique que presque tous ses livres ont été écrits en italien.

2. **Oeuvres.** — Nous nous limitons aux écrits publiés sous forme de livre ou de brochure, excluant toute publication, même importante, faite dans des revues ou en collaboration.

Le message de la Petite Thérèse, Courtrai, 1924; trad. anglaise, italienne. — *La mistica teresiana*, Florence, 1935; trad. française (*École thérésienne et problèmes mystiques contemporains*, Bruxelles, 1936). — *Santa Teresa di Gesù, maestra di vita spirituale*, Milan, 1935 (2 éditions); trad. anglaise, néerlandaise, polonaise et française (*Sainte Thérèse de Jésus, maîtresse de vie spirituelle*, Paris et Rochefort [Belgique], 1939, 1947). — *S. Giovanni della Croce, dottore dell'amore divino*, Florence, 1937 (2 éditions); trad. anglaise, polonaise et française (*Saint Jean de la Croix, docteur de l'amour divin*, Paris et Rochefort, 1947). — *La contemplazione acquisita*, Florence, 1938; trad. française (*La contemplation « acquise »*, Paris, 1949). — *Visioni e rivelazioni nella vita spirituale*, Florence, 1941; trad. anglaise, française (*Visions et vie mystique*, Paris et Rochefort, 1955). — *S. Giovanni della Croce direttore spirituale*, Florence, 1942. — *Commentario spirituale delle Costituzioni delle carmelitane scalze*, Pro manuscripto, Rome, 1942; trad. anglaise, espagnole, française, néerlandaise.

Piccolo catechismo della vita d'orazione, Florence, 1943, paru d'abord dans *Vita carmelitana*, 1941-1942; 5 éd. italiennes; trad. allemande, anglaise, chinoise, coréenne, espagnole (en plusieurs nations), hindi, konkani, maltaise, néerlandaise, polonaise, portugaise et française (*Petit catéchisme de la vie d'oraison*, Bruxelles, 1946; Paris, 1947). — *La spiritualità di Santa Teresa Margherita Redi del Cuor di Gesù. « Abscondita cum Christo in Deo »*, Florence, 1950; il édite alors *La biografia di S. Teresa Margherita Redi scritta per il Papa*

Clemente XIV, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 4, 1950 [1953], p. 519-623. — *L'unione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, Florence, 1950 (3 éditions); trad. espagnole, japonaise, néerlandaise (2 éd.), portugaise.

Intimità divina. Meditazioni sulla vita interiore per tutti i giorni dell'anno, Rome, 6 vol., 1952-1955. A connu un succès extraordinaire : 8 éd. italiennes (1963); trad. allemande (6 éd.), espagnole (4 éd.), néerlandaise (2 éd.), polonaise, slovaque, portugaise, anglaise et française (*Intimité divine. Méditations sur la vie intérieure pour tous les jours de l'année*, 6 vol., Tarascon-Alost, 1953-1956), 3 éd. (2e et 3e en 2 vol.). — *Le ricchezze della grazia*, Terni, 1953. — *La via dell'orazione. Esposizione e commento dell'opera « Cammino di perfezione » di S. Teresa di Gesù*, Rome, 1955 (2 éd.); trad. allemande, japonaise, portugaise et française (*La voie de l'oraison. Commentaire de l'œuvre de sainte Thérèse de Jésus, « Le chemin de la perfection »*, Alost-Paris, 1958). — *Dal S. Cuore alla Trinità. Itinerario spirituale di S. Teresa Margherita del S. Cuore di Gesù*, Milan, 1961; traduction d'un article des *Ephemerides carmeliticae* (t. 3, 1949, p. 227-296 : *Du Sacré-Cœur à la Trinité. Itinéraire spirituel de sainte Thérèse-Marguerite du Cœur de Jésus*).

Catechismi di vita spirituale, Milan, 1962, comprend : *Piccolo catechismo della vita spirituale*, publié dans *Rivista di vita spirituale*, t. 1-7, 1947-1953; *Piccolo catechismo della vita d'orazione*, déjà mentionné; en appendice : *Studio sistematico teologico della vita spirituale, ibidem*, t. 7, 1953, p. 254-295. Le recueil a été traduit en espagnol. — *Pagine di direzione spirituale*, 2 vol., Rome, 1963-1964 : lettres de direction. — Mentionnons encore la traduction italienne du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix, publiée avec une introduction, Florence, 1948.

3. **Doctrine.** — Quoiqu'il ne voulût pas être un novateur ni proposer une doctrine différente de celle qu'il trouvait dans la tradition du Carmel, Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine fut obligé de prendre position dans les controverses, d'autant plus que même ses confrères n'interprétaient pas toujours les mystiques du Carmel de la même façon.

1° *Nature de la théologie spirituelle.* — La controverse, d'abord limitée à la nature de la théologie mystique, prit son origine dans le livre de A. Stolz, *Theologie der Mystik* (Ratisbonne, 1936), qui présentait le texte de conférences données à la semaine d'études de Salzbourg, en 1935. La nature de la mystique était étudiée à partir des principes théologiques, tels qu'ils apparaissent dans l'Écriture et la tradition; l'aspect psychologique avait été confié à A. Mager. Selon A. Stolz, les mystiques espagnols, et en particulier les carmes, avaient trop négligé l'explication théologique des états mystiques. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine se sentit dans l'obligation de plaider leur cause. Le débat s'élargit et embrassa non seulement les états mystiques, mais la nature de la théologie spirituelle. Était-elle essentiellement dogmatique ou simplement descriptive? Si on semblait d'accord pour exclure le second terme de l'alternative, pouvait-on faire abstraction du conditionnement psychique du sujet et se contenter d'expliquer les principes doctrinaux qui soutiennent et guident l'ascension spirituelle de l'âme?

A. Stolz, tout en admettant la nécessité d'unir les deux aspects, tendait pourtant à maintenir l'aspect psychologique en marge de la théologie spirituelle, puisque la grâce, en son commencement comme en son développement, ne dépendait pas de facteurs psychiques spéciaux. A. Mager, au contraire, avait insisté outre mesure sur le changement radical que la connaissance mystique apportait au psychisme humain (*Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, 1934; *Le fondement psychologique de la purification passive*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1938, p. 240-253). L'accusation lancée contre les mystiques espagnols avait suscité des défenseurs : A. Winklhofer (*Zeitschrift für Aszese und Mystik*, t. 12, 1937, p. 78-82) et M.-T.-L. Penido (*Revue thomiste*, t. 43, 1937, p. 496-498; t. 44, 1938, p. 838-839).

Le Père Gabriel se rangea aux côtés de Penido et affirma plus fortement encore que le point de vue dogmatique ne peut exclure le psychologique. En fait, pensait-il, il s'agit de reconnaître que ces deux thèses sont complémentaires. Thérèse d'Avila fournit des descriptions psychologiques précieuses, et saint Jean de la Croix leur donne une explication théologique profonde. Ensemble, ils présentent une théologie spirituelle authentique. Celle-ci, en effet, pour guider les âmes vers la perfection, ne peut se limiter à donner des principes théoriques, elle doit encore tenir compte des conditionnements psychiques du sujet. Ce n'est pas verser dans un pur psychologisme, puisque nous nous référons avant tout à l'organisme surnaturel de la grâce et de l'initiative, souverainement libre, de l'Esprit Saint (conférence donnée à l'Académie romaine de Saint-Thomas, *Indole psicologica della teologia spirituale*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 32, 1940, p. 31-42). En affirmant que la théologie spirituelle voulait *diriger* l'âme, il fallait conclure qu'elle se distinguait de la dogmatique. Était-elle également distincte de la théologie morale? Telle était la position de J. Maritain (*Saint Jean de la Croix, praticien de la contemplation*, dans *Études carmélitaines*, t. 16, avril 1931, p. 62-109; reproduit dans *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 615-697), défendue par la suite contre les objections de J. M. Ramirez et de T. Deman, dans *Science et sagesse* (Paris, 1935, p. 227-246) : la théologie morale est une science « spéculativement pratique », tandis que la théologie spirituelle appartient aux « sciences pratiquement pratiques ». Le Père Gabriel, qui ne parle pas de théologie morale, mais de théologie commune, — sans doute pour souligner l'unité de la théologie —, ne s'est pas rallié à cette distinction. Pour lui, la théologie spirituelle n'est qu'une fonction spéciale de la théologie commune.

Ces conclusions ont suscité quelques réactions, notamment de I. Colosio (*Vita cristiana*, t. 12, 1940, p. 91-97; réponse, p. 400-406; conférence du P. Gabriel et réponse au P. Colosio publiées à nouveau dans *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et religionis catholicae*, t. 6, 1940, p. 59-75, 76-79). A. Stolz, lui aussi, faisait valoir son point de vue (*Vita cristiana*, t. 12, 1940, p. 407-417; *Acta Pontificiae Academiae..*, t. 6, 1940, p. 80-86); la controverse continua jusqu'à la mort de A. Stolz en 1942.

Résumant une dernière fois sa pensée (*Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, t. 2, Milan, 1957, p. 1017-1051), le Père Gabriel se séparait encore de J. Maritain, mais admettait une manière « caractéristique », propre à la théologie spirituelle : « Per noi morale e teologia spirituale sono due scienze distinte, data l'indole speculativa della prima e quella psicologica della seconda » (le texte n'a pas été retouché, ainsi que le déclarent expressément les éditeurs, p. 1052). Y avait-il là contradiction ou rétractation (*Vita cristiana*, p. 405; *Problemi..*, p. 1043)? Il semble que le mot « science » est pris en deux acceptions différentes. Comprenant le terme « science » dans son sens scolastique, tel qu'il l'avait expliqué dans son rapport à l'Académie romaine, l'auteur concluait que la théologie spirituelle

est un traité spécial d'une même science; oubliant toutefois cette notion rigide et regardant le mode très caractéristique de procéder de la théologie spirituelle, il disait sans scrupule qu'elle est une science spéciale. Question de mot plutôt que différence de fond. L'histoire de la controverse a été écrite par le Père Gabriel en appendice à son étude des *Problemi e orientamenti*, p. 1046-1051.

2° *Nature de la perfection chrétienne*; *le problème mystique*. — Se fondant d'une part sur la nature de la grâce et, d'autre part, sur les documents pontificaux récents, Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine insistait fortement sur l'appel de tous à la perfection. Un problème divise ici les théologiens. Puisque la sainteté consiste essentiellement dans la perfection de la charité, les états d'union mystique, tels que les décrivent entre autres Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, sont-ils un moyen indispensable pour y arriver, ou sa manifestation nécessaire? Le Père Gabriel a résumé par deux fois sa pensée : art. Carmes, DS, t. 2, col. 197-206; art. Contemplation carmélitaine, col. 2064-2066. Nous y renvoyons. Soulignons que sa distinction entre la voie commune et la voie contemplative n'est pas fondée sur une distinction de la charité elle-même et que la voie commune n'est pas une voie de médiocrité : la distinction est faite entre la vie mystique et les états de contemplation infuse. La première suppose l'influence dominante de l'Esprit Saint; elle est, par conséquent, essentielle à la perfection. Un état de contemplation infuse, au contraire, indique une illumination passivement reçue et *habituelle* pendant *l'oraison*. Or, une âme peut être habituellement sous l'influence divine, sans pour autant recevoir *d'une manière plus ou moins habituelle* ces illuminations. Quel aspect prend alors l'oraison habituelle? Une nouvelle controverse surgit.

3° *Contemplation acquise*. — Renvoyons encore à ce que le Père Gabriel a écrit au t. 2, col. 181-189 et 2061. Selon lui, les illuminations passives ne sont pas tout à fait exclues de l'oraison des âmes qui cheminent par la voie commune. Seulement, ces moments seront plus rares et l'oraison sera ordinairement mêlée d'activité et de passivité, après une période initiale de méditation active. L'état dans lequel un regard amoureux tout simple est fixé sur Dieu, mais dans lequel on doit encore exercer l'amour acquis dans la méditation, définit la « contemplation acquise ». Le Père Gabriel admettait une terminologie employée par plusieurs commentateurs carmélitains, mais le nom prêtait à équivoque et avait suscité déjà d'ardentes polémiques. Cet état d'oraison est précisément, selon Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, celui qui caractérise l'état d'une âme qui suit la voie commune. Il croit en trouver un exemple chez sainte Thérèse de Lisieux : âme parfaitement mystique, mais ne jouissant pas *habituellement* des oraisons sublimes décrites par ses maîtres spirituels, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, ces oraisons étant réservées à ceux qui vont par la voie contemplative. Sur la valeur positive de cette doctrine, voir DS, t. 2, col. 2178-2180.

Cette revue des controverses, dans lesquelles le P. Gabriel était impliqué, ne doit pas donner l'impression qu'il y consacrait la plus grande partie de son temps et de ses efforts. Ceux-ci allaient vers la diffusion de la doctrine du Carmel qu'il cherchait à insérer dans le mouvement contemporain de spiritualité et à proposer comme répondant aux aspirations actuelles. Nous pourrions résumer brièvement ses thèmes préférés de la façon suivante. Tous les chrétiens sont appelés à la sainteté; cette vocation doit être entendue au sens le plus fort; on ne peut la ramener, par exemple, à la vie illuminative et réserver la voie supérieure à un petit nombre de privilégiés. Nous devons proposer à tous les chrétiens, et surtout aux prêtres et aux religieux, un idéal complet de sainteté dans une union intime avec Dieu et une docilité parfaite aux inspirations de l'Esprit Saint. Cette vocation exige de notre part un engagement total, une générosité sans réserve. Le P. Gabriel aimait à répéter la parole de sainte Thérèse d'Avila : Dieu ne se donne pas totalement à ceux qui ne se donnent pas totalement à lui. C'est en suscitant le désir d'union d'amour et d'intimité avec le Seigneur qu'il voulait entraîner les âmes à une ardente générosité. Il a exposé ici même ses principes de *direction spirituelle*, t. 3, col. 1173-1194. La doctrine des maîtres du Carmel, avec leur désir de l'absolu et leur radicalisme dans l'exécution, l'aidait admirablement à exposer avec autorité cet idéal de sainteté. La dévotion mariale de son ordre, qu'il avait approfondie pendant ses années de vice-recteur, le faisait recourir volontiers à l'exemple de la Vierge, comme modèle de l'âme parfaite; en effet, elle était intérieurement toute donnée à l'action du Saint-Esprit dans une vie apparemment ordinaire.

Benjamin de la Trinité, *Il P. Gabriele di S. Maria Maddalena, carmelitano scalzo. Profilo biografico..*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 7, 1953, p. 113-161 et 254-295; tirage à part; trad. française : *Le révérend Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, O.C.D. Esquisse biographique*, Alost, 1955. C'est jusqu'ici l'étude la plus complète, avec bibliographie raisonnée. — *Un maestro di vita spirituale. Padre Gabriele di S. Maria Maddalena, carmelitano scalzo*, Rome, 1959. — *Ricordo del P. Gabriele di S. Maria Maddalena*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 17, 1963, p. 54-72. — *La direzione spirituale del P. Gabriele di S. M. Maddalena, ibidem*, p. 73-99.

Amatus De Sutter.

14. GABRIEL DE THESSALONIQUE, métropolite, mort après 1416. — Né à Thessalonique, Gabriel entre dès sa jeunesse au couvent de Néa Moni récemment fondé par Macaire Choumnos; il succède au fondateur comme higoumène; peu après, vers 1388, il quitte la ville assiégée par les turcs. Il devient à Constantinople higoumène de Chora, puis, en 1389, métropolite de Chalcédoine; en 1397, il est transféré à Thessalonique, dont il occupe le siège au moins jusqu'en 1416. Son épiscopat fut marqué par d'assez longs conflits avec le patriarcat, d'abord à propos des droits de la métropole de Chalcédoine, puis à l'occasion de difficultés avec les moines du couvent d'Acapniou à Thessalonique. De son activité pastorale il reste un monument en grande partie inédit, la collection de ses homélies contenue dans le manuscrit grec de Halki École théol. 58, déposé au Phanar; soixante-six d'entre elles concernent les principales fêtes de l'année liturgique. Les seules éditées se rapportent à saint Démétrius, patron de la ville de Thessalonique. Si ces prédications n'ont rien de bien original, elles témoignent du moins, comme celles de ses prédécesseurs, Grégoire Palamas et Isidore Glabas, de son souci de prêcher la parole de Dieu.

H.-G. Beck, p. 777-778. — Notice dans Θρησκευτική καὶ ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία, t. 4, Athènes, 1964, p. 112-113. — B. Laourdas, Ὁ Γαβριὴλ Θεσσαλονίκης. Βιογραφικά, dans Ἀθηνᾶ, t. 56, 1952, p. 194-214; Γαβριὴλ Θεσσαλονίκης ὁμιλίαι,

t. 57, 1953, p. 141-178 (les sept homélies sur S. Démétrius). — V. Laurent, *Le métropolite de Thessalonique Gabriel et le couvent de la Νέα Μονή*, dans Ἑλληνικά, t. 13, 1954, p. 241-255. — A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur...* (TU 52, 1), Leipzig, 1939, p. 714-717 : description du ms Halki 58. — BHG, n. 129f, 414b-414d, 547t-547z, 1086t, 1146g, 1394k-1394n, 1898b, 1898g, 1906, 1907g, 1932e, 1945t, 1958t, 1998g, 2351b.

M. Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, coll. Studi e Testi 114, Cité du Vatican, 1944, p. 334-335; *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale*, Rome, 1952, p. 281-284.

Jean Darrouzès.

15. GABRIEL DE TORO, frère mineur, mort avant 1586. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. *Vie.* — Né à Toro, en Espagne (province de Zamora), Gabriel appartint à la province franciscaine de Santiago. En 1538, il était provincial (J. de Castro, *Arbol chronológico..*, cité *infra*, t. 1, p. 87) et tenait consulte au couvent de Saint-François de Villalon; il envoya en 1539 un groupe de six religieux aux missions du Guatémala (Castro, p. 65); au chapitre général de l'ordre qui se tint à Mantoue en 1541, Gabriel tenta en vain de faire rentrer dans la province de Santiago les couvents d'Estramadure qui en avaient été détachés en 1520 au profit de la province de Saint-Gabriel (Castro, p. 47-58).

Après son provincialat (1541), Gabriel de Toro demeura de longues années au couvent de Salamanque; on trouve dans son *Tesoro* des références aux grands événements de la cité, comme le mariage de Philippe II et de l'infante Doña Maria (14 novembre 1543; *Tesoro*, Salamanque, 1597, p. 442) et les obsèques de cette princesse, morte le 12 juillet 1545 (*Tesoro*, p. 422).

L'épître dédicatoire de ce livre, adressée à Philippe II, permet de préciser qu'entre 1545 et 1550, années de l'épiscopat d'Antonio de Fonseca à Pampelune, Gabriel de Toro participa avec ce prélat à une réunion d'évêques, de religieux et de lettrés sur les secours à apporter aux nécessiteux. En 1547, il devait être déjà dans la force de l'âge, puisque, cette année-là, son confrère Alfonso de Castro lui souhaite encore de longues années dans sa *carta gratulatoria* (reproduite dans les éditions du *Tesoro*).

Le 17 juillet 1548, Gabriel fut élu pour la seconde fois provincial au chapitre réuni à Benavente sous la présidence du ministre général de l'ordre, Andrés Alvarez da Insua; il resta en charge jusqu'en 1552. La province de Santiago fut alors amputée de seize couvents au profit de la nouvelle province de Saint-Michel (bref de Paul III, *Cum sicut accepimus*, 8 novembre 1547; *Annales minorum. Regestum Pontificium*, ad annum 1547, n. 76; J. de Castro, *Arbol..*, t. 1, p. 69; José de Santa Cruz, *Chrónica de la santa provincia de San Miguel*, Madrid, 1671, p. 4-6).

En 1548, Gabriel de Toro vit partir pour le nouveau monde vingt-quatre missionnaires de sa province; nous connaissons les noms des douze qui étaient destinés au Guatémala (L. Gomez Canedo, *A group of Documents concerning the franciscan Missions in Peru*, dans *The Americas*, t. 9, 1952, p. 353-355; J. Castro Seoane, *Aviamiento y catálogo de los misioneros que en el s.* XVI *pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de la Contratación*, dans *Missionalia Hispanica*, t. 14, 1957, p. 406-409). Le 26 août 1549, Gabriel présida le chapitre provincial de Castille, à Escalona (Pedro de Salazar, *Chrónica... de la provincia de Castilla*, Madrid, 1612, p. 87).

Invité par les souverains, Gabriel de Toro fit plusieurs voyages au Portugal; les biographes disent qu'il fut leur confesseur et prédicateur. Charles Quint le nomma visiteur du célèbre monastère de las Huelgas de Burgos et du conseil royal de Castille (la lettre de nomination à cette dernière charge se trouvait dans les papiers de Gabriel lors de sa mort). Nous ignorons la date exacte de son décès; il était certainement mort en 1586, puisque le 26 novembre de cette année une licence royale concédait au gardien du couvent de Salamanque, Juan de Arganza, la faculté de rééditer le *Tesoro*.

2. *Oeuvres.* — 1° *Tesoro de misericordia divina y humana, sobre el cuidado que tuvieron los antiguos, gentiles, hebreos y christianos, de los necesitados* (Salamanque, 1536, 1548, 1597; Saragosse, 1548; Valence, 1575; Cuenca, 1599). — 2° *Obsequias de nuestra Señora*, sermon sur la mort de la Vierge Marie; Nicolas Antonio l'intitule *Teulugia mystica, unión del alma con Dios*, mais ce n'est pas le titre donné par l'auteur à ce sermon prononcé en la cathédrale de Salamanque en août 1545; il sera inséré à la fin des éditions du *Tesoro* à partir de 1548. — 3° *De la pureza de la Virgen* : ce sermon, dans l'esprit de l'auteur, faisait partie des *Obsequias* qu'il divisa en deux parties à cause de l'importance de la matière; il prêcha la seconde partie dans l'église de Santa Clara à Salamanque le 16 août 1545. Gabriel de Toro pensait développer son sermon et le faire imprimer, mais nous ignorons s'il le fit (cf *Obsequias*, éd. du *Tesoro*, Salamanque, 1597, p. 445).

La principale préoccupation de Gabriel, dont nous est témoin son *Tesoro*, fut les pauvres; cet ouvrage a connu plusieurs éditions au 16e siècle et a exercé une influence certaine. Il recueille ce qui se fit et s'écrivit en faveur des pauvres dans les siècles antérieurs; cette sorte d'enquête historique sur la charité bienfaisante témoigne d'une énorme érudition, pas toujours assez critique d'ailleurs; mais l'ouvrage est la première histoire de la charité et de l'assistance publique. Au-delà de l'enquête historique, l'auteur veut susciter un grand effort évangélique en faveur des déshérités, renouveler en son temps les pratiques de la pauvreté chrétienne et la justice sociale de la primitive Église. A la claire vision des obstacles que lui opposaient les structures ecclésiastiques contemporaines, il joint une pointe de prophétisme qui lui fait entrevoir le moment où l'Église sera déchargée de ses biens temporels, conséquence providentielle et sanction en même temps du mauvais usage que font de ces biens les hommes d'Église. Il a des accents vigoureux à l'endroit des ecclésiastiques qui usent pour eux-mêmes des biens à eux confiés.

Ce livre, bien écrit, est dans la droite ligne du franciscanisme en matière de pauvreté; on y trouve des aperçus intéressants sur le rôle social de l'Église, sur la doctrine des péchés « sociaux »; il renouvelle la conception patristique et médiévale du pauvre, représentant personnel de Dieu sur la terre et pour cela revêtu d'une sainteté spéciale.

Wadding-Sbaralea, *Scriptores..*, p. 97; *Supplementum*, t. 1, p. 314. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 5. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 510.

Jacques de Castro, *Arbol chronológico de la provincia de Santiago*, t. 1, Salamanque, 1722, p. 65, 87, 119. — J.M. Sanchez, *Bibliografía aragonesa del siglo* XVI, t. 1, Madrid, 1913, p. 358-359. — M. de Rivadeneira, *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la gran China..*, coll. España Misionera, Madrid, 1947, p. 13. — *Doctrinas de los tratadistas españoles de los siglos* XVI *y* XVII *sobre el comunismo*, coll. Biblioteca de clásicos sociales españoles, t. 1, 1945. — M. Jiménez Salas, *Historia de la asistencia social en España en la edad moderna*, Madrid, 1958, p. 10-61, *passim*. — M. Rodriguez Pazos, *Provinciales compostelanos*, dans *Archivo Ibero Americano*, t. 23, 1963, p. 378-384, 389-390.

Des extraits du *Tesoro* ont été publiés dans la *Revista internacional de sociología*, Madrid, t. 9, 1951, et t. 10, 1952.

Manuel de Castro.

16. GABRIEL DE URACH. On désigne parfois sous ce nom Gabriel Biel † 1495. Voir DS, t. 1, col. 1607, et DHGE, t. 8, 1935, col. 1429-1435.

17. GABRIEL DE VENISE (Bianchi), camaldule, † 1764. Voir DS, t. 2, col. 59.

GABRIEL-MARIA (Gilbert Nicolas; franciscain, législateur de l'Annonciade, vers 1462-1532. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Spiritualité.*

1. **Vie.** — Gilbert Nicolas, plus connu sous le nom de Gabriel-Maria que lui donna Léon x en 1517, naquit vers 1462 aux environs de Riom, en Auvergne. Un sermon d'un prédicateur franciscain sur la Conception Immaculée de Marie le détermina, vers dix-sept ou dix-huit ans, à rompre toute attache terrestre et à entrer dans l'ordre des frères mineurs.

Reçu au couvent de Notre-Dame de la Fons, près de La Rochelle, qui relevait de la province de l'Observance de Touraine-Pictavienne, il y fit un noviciat fervent; son maître des novices dut contenir son zèle dans les bornes de la prudence et de la sagesse. Après sa profession, il fut envoyé au couvent d'Amboise pour y achever ses études; il apprit même l'hébreu. On ignore la date de son ordination sacerdotale. Il enseigna la théologie « l'espace de dix-neuf ou vingt-deux ans », dit la *Chronique* (éd. citée *infra*, p. 323). Léon x l'aurait admis « docteur en cour de Rome », titre que par humilité il aurait refusé de prendre. Déjà, dans une bulle du 12 février 1502, il est qualifié « docteur en théologie », et sa *Questio super Regulam*, publiée à Bâle en 1516/17, le dit « sacrae paginae doctor ».

Gardien du couvent d'Amboise, Gabriel-Maria devient confesseur de Jeanne de France ou de Valois (1464-1505), qui est fille de Louis xi, sœur de Charles viii et femme du duc Louis d'Orléans. Ce dernier, devenu roi sous le nom de Louis xii, demanda et obtint la reconnaissance en nullité d'un mariage auquel l'avait contraint la volonté de Louis xi. Gabriel-Maria fut le conseiller de Jeanne durant cette douloureuse procédure. Il fut chargé de lui notifier la sentence du tribunal ecclésiastique (1498) et l'accompagna à Bourges (1499), où elle établit sa résidence habituelle, ayant reçu en apanage le duché de Berry. Il fait partie du conseil privé de Jeanne et, après l'avoir éprouvée par un long refus, il devient son guide et son collaborateur dans la fondation de l'Annonciade. Après la mort de la princesse (4 février 1505), il achève et affermit son œuvre (1505 à 1532), avec l'appui d'Anne de France, sœur de Jeanne, des cardinaux Georges † 1510 et Louis d'Amboise † 1510.

L'ordre franciscain reconnut en Gabriel-Maria un administrateur remarquable, et des charges importantes lui sont confiées : dès 1488, définiteur provincial (chapitre de Varennes), puis, successivement, vicaire provincial d'Aquitaine (1502-1505) et de Bourgogne (1508-1511), à nouveau gardien d'Amboise (1505-1508), vicaire général cismontain (1511-1515, 1516-1517), vicaire provincial de France (1514-1516), commissaire général cismontain (1517-1521), définiteur général de Touraine et inquisiteur contre l'hérésie luthérienne dans les couvents de l'ordre (1523), ministre provincial de Provence (1524-1526), commissaire général du grand couvent de Paris (1526), définiteur général cismontain (1529).

A ces divers titres, il parcourt presque toute l'Europe : Pays-Bas, Espagne, où il érige la custodie d'Estramadure en province sous le vocable de Saint-Gabriel, Angleterre, Irlande, Écosse, Saxe et Thuringe. Il fait sept voyages à Rome, aide la bienheureuse Marguerite de Lorraine † 1521 à fonder le monastère des clarisses d'Argentan, écrit et fait approuver la *Règle* des sœurs de Château-Gontier, tandis que Léon x lui confie, en 1517, l'organisation d'une nouvelle croisade pour laquelle, muni de pouvoirs particuliers, il élabore en 1523 un vaste plan de mobilisation (*Documents..*, t. 11, 1928, p. 460-468). Les dernières années de sa vie sont particulièrement consacrées à l'Annonciade. Il meurt au monastère de Rodez, le 27 août 1532.

2. **Écrits.** — Les écrits de Gabriel-Maria ont été en grande partie publiés par F. Delorme dans ses *Documents*, cités à la bibliographie. Ils ont, en outre, été recensés par J.-F. Bonnefoy, d'abord dans un article (RAM, 1936) et, de façon beaucoup plus complète, dans sa *Bibliographie de l'Annonciade.* Ces écrits concernent la défense de l'Observance, la législation et l'esprit de l'Annonciade.

Pour apprécier la portée et la valeur des écrits de Gabriel-Maria, comme aussi ses faits et gestes, une étude approfondie du climat religieux dans lequel il a évolué s'imposerait. Avant de juger de façon péremptoire et définitive, comme on l'a tenté parfois, telle démarche, telle attitude, tel écrit de Gabriel-Maria, de longues recherches, faites avec discernement, sur les mœurs du temps, sur la situation de la cour romaine, sur l'affrontement des diverses familles franciscaines, sur les premiers temps de l'Annonciade, seraient indispensables.

Dans l'état actuel de nos connaissances et avec les documents dont nous disposons déjà, nous pouvons présenter, en toute objectivité, croyons-nous, les points suivants.

1° Défense de l'Observance. — Depuis le concile de Constance (1415) et la bulle *Ut sacra ordinis minorum* d'Eugène iv (11 janvier 1446), observants et conventuels formaient, dans l'ordre franciscain, deux branches pratiquement autonomes; deux vicaires généraux dirigeaient l'un les observants cismontains l'autre les ultramontains. Les ministres généraux de l'ordre essayaient bien, avec plus ou moins d'habileté, de ne pas laisser définitivement se distendre les liens ou même travaillaient à une union effective, mais sans grand succès.

Au temps de Gabriel-Maria, la situation est à l'état de conflit. Les tentatives d'union de Gilles Delfini, ministre général (1500-1506), et de Boniface de Ceva † 1517, son bras droit et ministre provincial de France, paraissent suspectes. On se dispute les couvents. Les délibérations des assemblées et des chapitres généraux, ou même les documents pontificaux, semblent souvent tendancieux.

Les documents qui concernent ces événements ont été présentés par F.-M. Delorme : *Les Actes de l'assemblée d'Amboise* (1504) des observants cismontains, dans *La France franciscaine*, t. 3, 1914, p. 90-113, et *Documents pour l'histoire de Gabriel-Maria*, t. 11, 1928, p. 113-136, 231-263, 457-468; cf M. Bihl, *De editionibus statutorum alexandrinorum* [Alexandre vi] *anni 1500*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 17, 1924, p. 118-144. Sur l'observance, voir DS, t. 5, col. 1307-1309; sur la situation en France, au temps de Gabriel-Maria, voir notice de Boniface de Ceva, t. 1, col. 1857-1859. Boniface a rassemblé les documents en sa faveur et en faveur de ses partisans dans le recueil *Firmamenta trium ordinum beatissimi patris nostri Francisci*, Paris, 1512.

C'est dans ce climat que Gabriel-Maria, plusieurs fois vicaire provincial et deux fois vicaire général cismontain, lutta âprement pour défendre l'existence de l'Observance, jusqu'à la séparation de 1517 (bulle de

Léon x, *Ite et vos*, 29 mai 1517; cf DS, t. 5, col. 1309 svv).

En voici quelques épisodes. Lors de son voyage à Rome en 1501-1502, Gabriel-Maria obtint l'approbation de la première *Règle* des annonciades, mais aussi la promulgation de la bulle *Cum sicut accepimus* (Alexandre vi, 13 janvier 1502), qui interdisait au ministre général de s'immiscer dans l'administration de l'Observance. L'année suivante, il présentait au parlement de Toulouse une *Declaratio super securitate status observantinorum* (éd. F.-M. Delorme, *Documents..*, t. 11, 1928, p. 130-136, et t. 12, 1929, p. 245-256). Plus tard, à la suite de son prédécesseur Jean Sauvage, il s'en prend directement à Boniface de Ceva; et il obtient, en partie, gain de cause auprès du parlement de Paris (procès du 21-24 juillet 1514; *ibidem*, p. 300-302; cf A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris (1494-1517)*, Paris, 1916, p. 556-558, 570-572). Les Actes de l'assemblée de Bruxelles en janvier 1517 s'en prendront encore à Boniface (*Documents..*, p. 457-459); cette fois, Gabriel-Maria, vicaire de la province de France, Ludolphe de Goninghe, vicaire de la province de Cologne, et Jean Glapion, gardien de Bruges, en appellent à Charles Quint! Voir la notice de Glapion, col. 419-421.

Sur ces entrefaites, Gabriel-Maria, défenseur intrépide de « la lettre » et de « l'âme » de la *Règle* comme de la pauvreté franciscaine, avait fait publier à Nuremberg en 1513 sa *Questio cuiusdam doctoris theologiae super Regulam sancti Francisci ad litteram* (devenue dans la seconde édition, Bâle, 1516/17, *Questio super Regulam sancti Francisci ad litteram celeberrimi religiosi viri Gilberti Nicolai*). Les *Acta ordinis fratrum minorum* en ont publié des extraits (t. 4, 1885, p. 153-157, 173-174, 184-192. Cf L. Oliger, *De editione principe Questionis super Regulam..*, dans *Antonianum*, t. 12, 1937, p. 37-50).

Cette défense est reprise, avec les mêmes arguments et contre les mêmes adversaires, dans le *Tractatus in Regulam S. Francisci ad litteram* (éd. de 1516, Leipzig, sous le titre *Tractatus dictus Veritas omnia vincit*) et le *Novus tractatus de decem plagis paupertatis fratrum minorum, vel... Bonus Pastor* (Rouen, 1514/16; Leipzig, 1516), réédités par Nicolas Oranus à Luxembourg, en 1626.

La *Questio super Regulam* mentionne deux traités de Gabriel-Maria, qui semblent perdus : *Lucerna Mariae Virginis* et *Tota pulchra es*.

2° Écrits concernant l'Annonciade. — Gabriel-Maria peut être considéré comme le véritable législateur de l'Annonciade et son co-fondateur. Dans l'esprit de Jeanne de France, il lui donna sa *Règle*, ses *Statuts*, et les textes de sa spiritualité franciscaine et mariale.

1) *Règles de l'Annonciade.* — Les trois rédactions successives, dites « les trois Règles », sont fondées sur les chapitres de l'Évangile qui parlent de la Vierge Marie (*Mt.* 1, 2, 12; *Marc* 3; *Luc* 1, 2, 8, 11; *Jean* 2, 19) et sur le chapitre 1er des *Actes des Apôtres*. Les mss originaux sont à Bourges (Arch. dép. du Cher, Fonds Annonciades, tit. 1, ch. 12-13; éd. F. Delorme, *Documents..*, t. 9 et 10). Elles présentent, dans un ordre variable, dix vertus ou « plaisirs » (*virtutes et beneplacita*) de la Vierge, couronnées par la persévérance.

a) *La première Règle*, écrite sous l'inspiration directe de Jeanne de France (Alexandre vi, bulle *Ea que*, 12 février 1502), prévoit des « frères annonciades » à la façon de l'ordre mixte de Fontevrault, bien que celui-ci ne soit pas nommé; ces vocations s'avéreront sans doute éphémères ou inexistantes.

L'exemple de Gabriel-Maria est peut-être resté unique : après la profession de sainte Jeanne à la Pentecôte 1504, « semblablement le dit Révérend Père promist et voua entre les mains de Madame, à Dieu, à la Vierge Marie et à elle que toute sa vie il garderoit et observeroit la reigle de la Vierge Marie et que toute sa vie il aymeroit sa religion et à icelle jamais ne desfaudroit et qu'en tous les lieux pour elle laboureroit » (*Chronique*, p. 190).

Bulle et *Règle*, dans *Documents..*, t. 9, 1926, p. 241-249; trad. française de la *Règle* dans J. Grente, *La bienheureuse Jeanne de Valois*, Paris, 1902, p. 167-196.

b) *Deuxième Règle*, 1515. — Léon x confia à Gabriel-Maria (bref *Dignum censemus*, 31 mars 1514; *Documents..*, t. 9, p. 376-378) le soin de procéder à la fusion des conceptionistes espagnoles de Béatrice de Silva † 1499, récemment approuvées par Jules ii (octobre 1511), avec les annonciades, et de rédiger une *Règle* commune. Le cardinal Ximénès et Gabriel-Maria s'étaient mis d'accord sur ce point. Ce dernier la composa et la communiqua lui-même au chapitre général des observants (Anvers, juin 1514), qu'il présidait. Le chapitre la transmit aux intéressées et Léon x l'approuva (bulle *Ad ea que*, 22 mai 1515, en tête de la *Règle*; bulle et *Règle* dans *Documents..*, t. 9, p. 383-395). C'est une refonte de la première *Règle*, d'où ont disparu la mention des « frères annonciades » et le titre des « plaisirs » donné aux vertus. On sait que la fusion n'aboutit pas, malgré les instances du pape (bulle *Cum in honorem* du 6 juillet 1517 adressé à Gabriel-Maria; *Documents..*, t. 10, 1927, p. 98-99).

c) *La troisième Règle*, approuvée également par Léon x (bulle *Regulam profitentibus*, 25 juillet 1517; bulle et *Règle* dans *Documents..*, t. 10, 1927, p. 100-110), est demeurée la *Règle* définitive (approbation renouvelée en 1932 par la congrégation des Religieux). Les titres et l'ordre des dix vertus diffèrent quelque peu de ceux de 1502 : *castitas*, *prudentia*, *humilitas*, *fides*, *devotio sive oratio*, *obedientia*, *paupertas*, *patientia*, *pietas sive caritas*, *dolor sive compassio*.

L'Annonciade est définitivement placée sous l'obédience des observants. Gabriel-Maria eut quelque mérite à le faire accepter.

Lettre du cardinal légat, Georges d'Amboise, 21 octobre 1506; démarches de Gabriel-Maria auprès de Jules ii, et bulle du 8 janvier 1507 qui rend les annonciades participantes des privilèges et biens spirituels des frères mineurs; enfin, acceptation formelle au chapitre général d'Anvers, 1514 : « Ordinat capitulum generale Sedi apostolice quod sorores Beate Marie de Annuntiatione et Conceptione erunt sub perpetua obedientia et regimine nostre familie ». Voir tous ces textes dans *Documents..*, t. 9, p. 258-269.

Gabriel-Maria compléta la *Règle* et l'explicita par des « Additions » (*ibidem*, t. 10, p. 132-133) et une « Déclaration », qu'accompagnaient deux lettres du ministre général Paul de Parme (1528-1529). Gabriel-Maria traduisit et publia la troisième *Règle* (*S'ensuit la Règle des sœurs religieuses et filles de la Vierge Marie*, Toulouse, vers 1530). De nombreuses éditions en furent faites, par exemple, par N. Gazet, en 1607; la dernière, à Thiais (Seine), en 1934, *Règle et Statuts des moniales de l'ordre de la bienheureuse Vierge Marie dit de l'Annonciade...*

Les annonciades ont conservé une sorte de « commentaire spirituel » de la première *Règle* dans deux séries de reportations de sermons de leur co-fondateur : *S'ensuivent les dix Marie qui sont les dix plaisirs de la Vierge Marie, prêchés par notre R.P. Gabriel-Maria*, et *S'ensuit les dix plaisirs héroïques*. Seule une édition flamande du premier texte existait (Gand, 1666); J.-F. Bonnefoy publia un ancien texte français des deux séries (RAM, t. 17, 1936, p. 275-290).

2) *Statuts généraux.* — En 1529, le chapitre général des frères mineurs, réuni à Parme, avait approuvé pour les annonciades des statuts généraux, dits *Statuta Marie*,

choisis parmi beaucoup d'autres « non solum quia rationabiliora, sed quia a vestra sancte memorie Fundatrice Dna Johanna de Francia emanarunt » (prologue; éd. F.-M. Delorme, *Statuts édictés au chapitre général de Parme pour les sœurs de l'Annonciade (1529)*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 26, 1933, p. 165-182). Gabriel-Maria en donna un commentaire bien plus qu'une traduction (cf J.-F. Bonnefoy, RAM, t. 17, 1936, p. 263-264) : *Les Statutz generaulx des seurs de la Vierge Marie translatés de latin en françois par le beat Pere Reverend Gabriel Maria* (Toulouse, vers 1530), et les fit suivre de diverses prescriptions cérémonielles, qu'il avait composées à la demande de la sainte (cf éd. N. Gazet).

3) *Textes liturgiques*. — Léon x (bref *Ea que*, 29 août 1517) attribue formellement à Gabriel-Maria la composition de cinq messes en l'honneur de la Vierge : De decem virtutibus et beneplacitis Marie Virginis (déjà approuvée par bref du 23 août 1513, éd. Delorme, *Documents..*, t. 9, 1926, p. 371-373), De Presentacione, De desponsatione beate Marie, De inventione amantissimi Filii sui in templo, De martirio sive spasmo aut doloribus seu compassione (sur la *festum Spasmi*, cf DS, t. 3, col. 1693-1694). Notons que le légat Georges d'Amboise (15 avril 1509; *Documents..*, t. 9, 1926, p. 272-273) avait confié à Gabriel-Maria la révision de toutes les ordonnances liturgiques de l'Annonciade (*ibidem*, t. 10, 1927, p. 110-114).

3° Écrits concernant les confréries ou ordres de la Vierge, « *confraternitates sive ordines* ». — A partir d'un dizain en l'honneur des dix vertus de la Vierge, conçu par Jeanne de France et enrichi d'indulgences par les papes, Gabriel-Maria élabore et organise deux confréries. Léon x (bref *Cum in honorem*, 14 juillet 1517), les distinguant de l'ordre des annonciades, les appelle « seconde et troisième confrérie ou ordre de la Vierge Marie » (éd. Delorme, *ibidem*, t. 10, p. 98-99).

On peut suivre l'évolution de la pensée de Gabriel-Maria en analysant les documents pontificaux et ses propres écrits.

1) *Tractatus de Confraternitate de decem Ave Maria* (Nuremberg, 1513), reproduit par Adrien Hubert, *Regula ordinis beatae Mariae Virginis Annunciatae..*, Anvers, 1645, p. 186-237; 2) *Tractatulus de tribus coronis Virginis Mariae et de tribus ordinibus* (Bibl. nat. Paris, ms latin 18327; éd. A. Hubert, *Regula..*, p. 238-263, et F. Delorme, *Documents..*, t. 10, 1927, p. 556-561), vraisemblablement composé entre 1513-1517; 3) Opuscule sur le *Tertius ordo Beate Marie Virginis* (1e éd., vers 1516; avec dédicace au cardinal Ximénès et réponse de celui-ci; rééd. Delorme, *ibidem*, p. 549-556).

4° Écrits divers. — 1) Lettre relative à des indulgences, adressée à la confrérie de l'Immaculée-Conception d'Anvers, 14 juin 1514 (version flamande, ms 43/9 de la bibl. des frères mineurs d'Anvers), et 2) divers autres documents ayant trait aux indulgences (J.-F. Bonnefoy, *État des indulgences obtenues du Saint-Siège par le B. Gabriel-Maria*, dans *Collectanea franciscana*, t. 13, 1943, p. 192-194). 3) *Règle du tiers-ordre de saint François des sœurs de Château-Gontier*, approuvée en 1517 (Bourges, ms 215), Angers, 1553; Bordeaux, 1622; rééditée et commentée par Ubald d'Alençon, dans *Études franciscaines*, t. 6, 1901, p. 393-411; La Flèche, 1644. 4) *Lunetae confessorum*, traité à l'usage des confesseurs, *alias bursa Marie* (Toulouse, Bibl. mun. ms 257).

3. **Spiritualité.** — 1° Spiritualité franciscaine. — La spiritualité de Gabriel-Maria est dans la ligne traditionnelle de sa famille religieuse. En son âme de réformateur, l'esprit de pauvreté est fort et profond. Sa doctrine et sa vie s'inscrivent dans la ligne des « spirituels » franciscains médiévaux. Il rêve de reproduire la *Règle* du Poverello. Cependant, pour parler de la spiritualité de Gabriel-Maria, les documents sont maigres. Il a voulu consacrer sa vie à la louange et à la contemplation, par la Vierge Marie.

Si ses pénitences étaient austères, c'était pour se conformer à la passion du Christ; si ses exercices de dévotion étaient multipliés, c'était pour en faire autant d'« offrandes à Dieu » en un « exercice de louange » continuel. Il voulait « en tous lieux donner gloire à Dieu et inciter tous à donner louange à sa grandeur et avoir repos et paix en Dieu » (*Chronique*, p. 319). Ses dévotions, — à l'eucharistie, à la Passion, à la Vierge —, traditionnelles dans l'ordre franciscain et particulièrement vivantes au 15e siècle, prennent ainsi tout leur relief.

Comme ses devanciers, il s'attachait à la contemplation des mystères du Christ et de la Vierge, sous forme de « pèlerinages » spirituels. Chaque contemplation ou pèlerinage comportait la « méditation » du mystère, le « remerciement du bénéfice reçu », enfin « la prière et oraison pour avoir grâce de se conformer ou de participer aux mérites que Jésus et Marie avaient acquis pour nous » (*Chronique*, p. 318).

2° Spiritualité mariale. — Le trait original de la spiritualité de Gabriel-Maria c'est son accent marial. Saint François portait à la Mère du Christ un amour de prédilection, « parce qu'elle nous a donné pour frère le Seigneur de toute majesté ». Et il saluait les « saintes vertus » déposées dans les âmes par l'Esprit Saint, Époux de Marie. C'est en scrutant le rôle et les grandeurs de la Vierge dans le mystère de l'incarnation que Duns Scot justifie le privilège de l'Immaculée Conception. Au 15e siècle, saints et prédicateurs franciscains, à la suite de Bernardin de Sienne, de Jean de Capistran, de Jacques de la Marche, défendent avec vigueur le privilège initial de Marie et fondent des instituts en son honneur. Le bienheureux Bernardin de Bustis † 1500 recueille, propage et codifie leurs enseignements (*Mariale*, Milan, 1494; *Thesaurus spiritualis*, 1500; divers *officia*). On peut trouver dans ce mouvement marial, antérieur aux fondateurs de l'Annonciade, toutes les dévotions qui leur sont chères : noms de Jésus et de Marie, plaies et passion du Sauveur, larmes et douleurs de sa Mère, parole de Dieu et eucharistie. Cette influence s'accrut de celle de deux contemporains, liés d'amitié avec Gabriel-Maria : Olivier Maillard † 1502, fougueux partisan de l'Immaculée Conception et disciple résolu de saint Bonaventure, et le cardinal François Ximénès de Cisneros † 1517 qui propage avec les franciscains d'Avignon la fête de la Présentation et sauve du désastre les conceptionistes en les affiliant aux frères mineurs, après la mort de leur fondatrice. Des rencontres de Ximénès avec Gabriel-Maria, on l'a vu, naquit le projet de fusion des conceptionistes et des annonciades. Ces dernières garderont, entre autres choses, de cette tentative l'appellation d'« ordre de la bienheureuse Vierge Marie » remplaçant celle de « Religion des Dix Vertus et Plaisirs de Notre-Dame ». Le surnom populaire du monastère de Bourges, « Annonciade », passa à l'ordre tout entier.

1) *Imitation de Marie*. — Gabriel-Maria est préparé par sa piété mariale et sa formation doctrinale à guider Jeanne de France dans les voies de la perfection et dans

son œuvre de fondatrice. Son originalité est de faire de l'imitation mariale une règle de vie proposée à toute la collectivité, dans une contemplation vivante et efficiente de la Vierge. « Sit Virgo exemplar vestrum.., sit regula et nullum aliud studium habeatis, nisi ut Virginem imitando perfecte Sponso vestro placeatis : hec est enim... vocatio, religio et finis, ut Deo sincere per Virginem placeatis » (prologue de la 3e *Règle*). « La pratique même austère de la vertu n'apparaît plus comme le moyen d'arriver à la récompense mais comme une occasion de plaire à Dieu. C'est le « théocentrisme » installé en plein cœur de la vie religieuse » (J.-F. Bonnefoy, *Le Bx Gabriel-Maria*, p. 27). Les vertus de Marie doivent être imitées « corde, ore et opere », c'est-à-dire informer la vie tout entière.

2) *Voies de l'union.* — Gabriel-Maria propose à l'Annonciade l'union parfaite au Christ en suivant la Vierge jusqu'au sommet du Calvaire. Le chemin qu'il lui fait suivre, de vertu en vertu, recouvre les « trois voies » bonaventuriennes. L'éloignement du péché, qui constitue la voie purgative, s'opère dans la pureté parfaite, la prudence surnaturelle et l'humilité évangélique (*Règle*, ch. 1 à 3). La voie illuminative consiste dans l'imitation du Christ à laquelle concourent la foi, la dévotion, l'obéissance, la pauvreté évangélique dont le travail est partie intégrante, enfin la patience (ch. 4 à 8). Ainsi préparée, l'âme peut entrer dans la voie unitive par l'exercice de la charité. Charité envers le prochain, corollaire indispensable de l'amour de Dieu, par « les œuvres de miséricorde corporelles et spirituelles », principalement en faveur de la concorde fraternelle (ch. 9). Amour suprême pour le Christ dans la compassion qui unit la moniale à son œuvre rédemptrice (ch. 10).

C'est bien une spiritualité franciscaine, à la fois mystique et pratique, qui s'épanouit dans la charité. En même temps, l'imitation de la Vierge, essence même de la *Règle*, imprime à l'Annonciade un cachet original et authentiquement marial.

3) *Rayonnement.* — L'influence de cette spiritualité a été considérable grâce à l'Annonciade qui comptait, avant la Révolution, plus de cinquante monastères en France, dans les Flandres et en Allemagne. Un institut masculin, celui des Mariens de l'Immaculée-Conception, fondé en Pologne par Stanislas de Jésus-Marie Papczynski, a vécu pendant deux siècles (1699-1910) de la *Règle* mariale, adaptée pour les hommes (*Constitutiones Marianorum*, Rome, 1930).

Ce rayonnement n'est pas moindre de nos jours. Les monastères de France (Villeneuve-sur-Lot et Thiais), de Belgique et d'Angleterre vivent de la doctrine des fondateurs. Son champ d'influence s'est élargi par le renouveau des deuxième et troisième ordres de la Vierge Marie. Le second ordre, fondé sur l'imitation des dix vertus, a été restauré sous la forme moderne d'agrégation, avec des vœux de chasteté, d'obéissance et de pauvreté. Quant au troisième ordre, dit aussi ordre de la Paix à cause de ses trois articles fondamentaux : charité des pensées, des paroles et des actes, il possède jusqu'en Amérique, particulièrement au Canada, des groupes florissants : la doctrine spirituelle de sainte Jeanne de France et du bienheureux Gabriel-Maria est de tous les temps.

L'influence de Gabriel-Maria a cependant débordé de beaucoup le cadre de l'Annonciade. Son œuvre réformatrice a été grande en France et en Europe, dans l'ordre franciscain et au dehors. Appui et conseiller de plusieurs papes, ceux-ci l'ont toujours soutenu et lui ont confié des missions importantes.

L'activité et la vie spirituelle de Gabriel-Maria attendent leur historien.

Tout ce qui concerne Gabriel-Maria, Jeanne de France et l'Annonciade a été recensé par Jean-François Bonnefoy, *Bibliographie de l'Annonciade*, dans *Collectanea franciscana*, t. 13, 1943, et tirage à part, Rome, 1943.

1. **Sources.** — *Documents pour l'histoire du bienheureux Gabriel-Maria*, éd. Ferdinand-M. Delorme, dans *La France franciscaine*, t. 9-11, 1926-1928, et tirage à part. — Françoise Guyard, *Chronique de l'Annonciade. Vies de la bienheureuse Jeanne de France* (1556) *et du bienheureux Gabriel-Maria*, rédaction longue (1561), éd. critique par J.-F. Bonnefoy, dans *La France franciscaine*, t. 19-21, 1936-1938, et tirage à part, Paris, 1937; 2e éd., avec introduction critique et notes, Villeneuve-sur-Lot, 1950.

Chronique des observants de France, Namur, Musée archéologique, ms 166. — N. Glassberger, *Chronica* (composée vers 1508), éd. dans *Analecta franciscana*, t. 2, Quaracchi, 1887, p. 522-541, *passim*. — Marc de Lisbonne, *Chroniques des Frères Mineurs*, 4e partie, trad. J. Blancone, Paris, 1627, p. 110-112. — Wadding, *Annales minorum*, ad annum 1500, n. 13-16; 1503, n. 4-9; 1504, n. 30; 1505, n. 47-49; 1506, n. 3-5, et liste des couvents de l'observance; 1511, n. 9; 1516, n. 47; 1517, n. 26-28, n. 36-38, bulles d'approbation des confraternités et de l'office des couronnes; 1532, n. 28-29; 3e éd., t. 15-16, Quaracchi, 1933. — H. Holzapfel, *Manuale historiae ordinis fratrum minorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1909.

Le cordelier Nicolas Gazet (cf DS, t. 6, col. 173), dans sa *Chronique ou institution première de la Religion des Annonciades fondées à l'honneur de la V. Marie*, Arras, 1607, raconte la vie des fondateurs et donne de nombreux textes français de Gabriel-Maria.

Christophe Numas, cardinal de Forli, et François Lychet, ministre général, attestent, le 29 juillet 1518, le changement de nom de Gilbert Nicolas en celui de Gabriel-Maria par Léon x (Archives du Cher, Fonds Annonciades, tit. 1, ch. 12-13) comme un fait remontant à 1517.

2. **Biographies.** — 1° Les biographies de Jeanne de France présentent toutes Gabriel-Maria; beaucoup lui consacrent un chapitre particulier ou même une notice spéciale.

L. Dony d'Attichy, *Histoire de la B. Reyne Jeanne de France*, Paris, 1644, *Avec un abrégé de la vie du B.P. Gabriel-Maria son confesseur et second Instituteur du mesme Ordre*, p. 395-450, qui est une rédaction longue de la vie insérée dans la *Chronique de l'Annonciade*. — C.-Ch. Pierquin de Gembloux, *Histoire de Jeanne de Valois*, Paris, 1840, p. 243-262. — V. Hébrard, *Sainte Jeanne de Valois*, Paris, 1878, p. 173-178; *Histoire de sainte Jeanne de France*, Paris, 1890, p. 238-239.

2° *Vies indépendantes.* — J. Blancone, *La vie admirable et exemplaire du vénérable Père Gabriel-Maria..*, Toulouse, 1627. — Honorat Nicquet, *La vie du R.P. Gabriel-Maria..*, Paris, 1655. — Paulin Du Gast, *Les triomphes de la piété dans la vie du bienheureux Père Gabriel-Maria..*, Poitiers, 1669. — Othon de Pavie (Ransan), *Le bienheureux Gabriel-Maria O.F.M. et l'ordre de l'Annonciade*, Bourges, 1913. Cette biographie fut le point de départ de recherches activement poussées pour obtenir la confirmation du culte immémorial dont jouit le bienheureux.

3° De courtes *notices* sont données ailleurs. — L. Wadding, *Annales minorum*, t. 16, Quaracchi, 1933, ad an. 1517, p. 69-72; ad an. 1532, p. 385-386.

Théastre remonstrant en XXIV *scènes la vie, vertus et miracles du Rme P. Gabriel-Maria*, s l, 1642 : comporte un portrait du bienheureux et 24 planches gravées en taille-douce par J.-B. Barbé d'après les dessins d'Abraham de Diepenbeke. — G. Remans, *Le bienheureux Gabriel-Maria Nicolai*, dans *La France franciscaine*, t. 14, 1931, p. 193-204. — J.-F. Bonnefoy, *Un serviteur de Marie, le Bx Gabriel-Maria*, dans *Les Voies franciscaines*, t. 47, Toulouse, août 1941. — Alphonse David, *Avec sainte Jeanne de France, le Bienheureux Gabriel-Maria, co-fondateur de l'Annonciade*, dans *Revue du Rosaire*,

Saint-Maximin, juin 1950. — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col.1690-1691.

3. **Culte.** — Décrets de la congrégation des Rites, en particulier : *Approbatio scriptorum in causa confirmationis cultus B. Gabrielis Mariae..*, 13 décembre 1916, dans *Acta Ordinis Minorum*, t. 36, 1917, p. 71-72. — F.-M. Delorme, *Enquête épiscopale de Rodez sur les miracles attribués au B. Gabriel-Maria* (10 avril 1642-21 juillet 1645), dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 10, 1917, p 387-412. — *Aginnensis confirmationis cultus ab immemorabili tempore praestiti servo Dei Gabrieli Mariae..*, Bordeaux, 1924.

4. **Études.** — Ch.-P. Sagot du Vauroux, *L'ordre de l'Annonciade. Ses origines, son esprit, son opportunité providentielle*, dans *La France franciscaine*, t. 12, 1929, p. 489-510; en appendice : *La doctrine mariale de la bienheureuse Jeanne de France et du bienheureux Gabriel-Maria comparée à la doctrine des maîtres du* XVIIe *siècle*, p. 511-527. — J.-F. Bonnefoy, *Le bienheureux Gabriel-Maria et ses sermons sur la Règle de l'Annonciade*, RAM, t. 17, 1936, p. 252-290, et tirage à part. — Marie de l'Incarnation, *La vie mariale de sainte Jehanne de France*, Aurillac, 1950. — Mère Gabriel-Maria, *La spiritualité mariale de sainte Jeanne de France*, dans *Maria*, t. 4, Paris, 1956, p. 137-199. — R. Deffrennes, *Conférences sur la Règle de l'Annonciade*, ms aux archives du monastère de Thiais (Seine). — J.-G. Bougerol, *Entretiens sur la Règle de l'Annonciade*, ms, Thiais.

Mère Gabriel-Maria.

GABRIEL-MARIE DE SAINT-DOMINIQUE, augustin déchaux, 18e siècle. — Membre de la congrégation italo-allemande des ermites déchaussés de Saint-Augustin, Gabriel-Marie était en octobre 1743 définiteur provincial de Milan. Il a publié *Gli esercizj spirituali di S. Ignazio esposti agli inesperti ed aridi nell' orazione* (Milan, 1744, 4 vol.). Cette retraite de huit jours offre chaque jour au retraitant : trois méditations amplement développées après avoir été esquissées en trois points, suivies d'aspirations et de résolutions; deux amples lectures abondamment fournies de références scripturaires et patristiques, qui forment comme un complément des méditations; la matière d'un examen de conscience portant successivement sur le défaut dominant, la confession, la communion, la vie spirituelle en général, le choix d'un état de vie, les divertissements, le travail et la préparation à l'éternité. Des notes préliminaires attirent l'attention sur les annotations et additions des *Exercices spirituels* dont la progression, bien que limitée à une semaine, est cependant fidèlement suivie.

Sur les augustins déchaux, voir M.-Th. Disdier, DHGE, t. 5, 1931, col. 587-591.

Paul Bailly.

GABRIELLE DE BOURBON, † 1516. — Fille de Louis de Bourbon, comte de Montpensier †1486, Gabrielle de Bourbon naquit vers le milieu du 15e siècle. Elle fut mariée par Anne de Beaujeu à Louis II de la Trémoille pour lier ce puissant seigneur du Poitou à la couronne (9 juillet 1485); elle habita dès lors au château de Thouars, tandis que son mari était fréquemment à la tête des armées royales. Le rhétoriqueur Jean Bouchet fut à son service et c'est par lui que nous sommes un peu renseignés sur Gabrielle; elle lui dut encore d'être initiée aux lettres. Son fils unique, Charles, fut tué à Marignan, et Gabrielle de Bourbon mourut de chagrin, l'année suivante, le 30 novembre 1516, au château de Thouars; elle fut enterrée dans l'église qu'elle avait fait bâtir près de sa demeure pour remplacer l'ancienne collégiale ruinée.

A la suite de Jean Bouchet, les bibliographes, depuis La Croix du Maine jusqu'au *Dictionnaire d'ascétisme* de Migne, énumèrent ainsi les ouvrages de Gabrielle : une contemplation sur la nativité et la passion de Notre-Seigneur, *Le Château du Saint-Esprit*, une *Instruction des jeunes filles* et un traité intitulé *Le viateur*. De son côté, le *Chartrier de Thouars* (Paris, 1877, p. 45) donne les *incipit* et *desinit* de six livres d'après l'inventaire des meubles de Thouars laissés à la mort de Gabrielle. Le manuscrit 978 de la bibliothèque Mazarine correspond au premier de ces livres, ou, plus probablement, à une copie de ce premier livre; les autres semblent perdus.

Ce manuscrit in-folio comprend deux courts traités : *Cy commence le voyage espirituel entreprins par l'ame dévote pour parvenir en la cité de bon repoux* (f. 1r-29v) et *Le fort chasteau pour la retraicte de toutes bonnes ames fait par le commandement du glorieux sainct Esperit* (f. 31r-45v). Ces deux traités sont des allégories moralisantes, d'un genre assez semblable à celui qu'utilise souvent Jean Bouchet; de nombreuses enluminures couvrant généralement la moitié d'un folio illustrent de très près les aventures de l'âme dévote dans son voyage spirituel ou l'organisation du « fort château ». Sans grand intérêt spirituel, ces deux traités ressortissent à un genre alors en faveur et d'ailleurs ancien (cf DS, t. 1, col. 313). Dans le *Voyage spirituel*, par exemple, l'âme dévote, précédée par Bon Vouloir et accompagnée par dames Espérance et Sainte Force, pérégrine durant sept jours, au terme desquels tous arrivent auprès de Dieu dans la cité du bon repos. Chaque jour est bâti selon le même schème : ayant logé chez une vertu, l'âme dévote avec sa compagnie se remet en route, rencontre une tentation (vg « Plaisir mondain »), puis son antidote (Dame Persévérance et sa fille Virginité) chez qui l'on va loger et où l'on peut s'entretenir à loisir de la gloire qui attend la bonne âme auprès de Dieu (f. 16r-18r : 3e jour).

Jean Bouchet, *Le Panégyric du chevalier sans reproche, ou mémoires de la Trémoille*, Poitiers, 1527; rééd. dans *Collection complète des mémoires relatifs à l'histoire de France* de Petitot, 1e série, t. 14, Paris, 1820, p. 335-562. — Hilarion de Coste, *Les éloges et vies des reines..*, t. 1, Paris, 1630, p. 302-305. — Anselme de Sainte-Marie, *Histoire généalogique... de la maison royale de France*, 3e éd., t. 1, Paris, 1726, p. 314; t. 4, 1728, p. 168. — J.-F. Dreux-Duradier, *Histoire littéraire du Poitou*, t. 1, Niort, 1842, p. 286-289. — H. Imbert, *Histoire de Thouars*, Niort, 1871, p. 201-206, 214-227. — *Chartrier de Thouars*, Paris, 1877, p. 43-45 (donne quelque lettres de Gabrielle). — A. Hamon, *Jean Bouchet*, Paris, 1901, p. 40-71.

André Derville.

GABRIELLI (Charles-Marie), oratorien italien, 1667-1745. — Né à Bologne le 16 août 1667, Charles Gabrielli fit ses études au collège des jésuites, où il fut dirigé par Camille Ettori † 1700 (DS, t. 4, col. 1551-1553), et à l'université. Secrétaire du chanoine Jérôme Sampieri, professeur de droit, il participa aux travaux de l'Académie des sciences qu'il avait aidé Eustache Manfredi à fonder. Orateur et conférencier réputé, il fut aussi, devenu prêtre en 1692, un prédicateur renommé. Il entra à l'Oratoire en 1694. Il enseigna la théologie, devint un directeur spirituel remarqué et fut le conseiller du cardinal Prosper Lambertini (Benoît XIV), archevêque de Bologne. Il resta dix-huit ans supérieur de la communauté, à partir de 1717. Il mourut à Bologne le 4 octobre 1745.

Charles Gabrielli laissa une œuvre considérable sur les sujets les plus variés. Il édita l'*Amphitheatrum sive Bibliotheca legalis amplissima* d'Augustin Fontana, podestat de Bologne (5 vol. in-folio, Parme, 1698). Il publia à Bologne notamment : 1° *L'interesse della propria salute promosso sotto gli auspici e su gli esempli di S. Ignazio Lojola in alcune considerazioni cavate dalla vita del medesimo santo e distribuite per dieci giorni*, 1725; 2° *Novena in onore e preparazione alla festa di santa Maria Maddalena proposta per esemplare di penitenza e di perfezione cristiana*, 1726; 3° *Vita della madre Donna Maria Gaetana Scolastica Muratori, religiosa del monastero de' santi Gervasio e Protasio di Bologna*, 1729, qui attira à l'auteur beaucoup de contradictions et d'inimitiés; 4° 5 volumes de *Sermoni*, 1740-1742; 5° *Novene in preparazione ad alcune feste principali dedicate... ad onore di Nostra Signora Maria Santissima*, 1743; 6° *I riti di santa Chiesa nel ricevere le vergini all'abito della religione e le novizie alla professione solenne..*, 1744; 7° les notices biographiques de César Bianchetti, sénateur de Bologne, en 1731, des oratoriens Philippe Certani, en 1737, Gaspard Linder, Jean Galeazzi, etc.

Parmi les nombreux manuscrits qui nous sont parvenus (poésies, apologétique, dissertations philosophiques et théologiques), on peut distinguer des *Exercices spirituels* pour des novices, des traités sur les doctrines de l'Église orientale (messe, présence réelle, images, positions conciliaires, primat, etc) et surtout *Il cristiano istruito nella cognizione di Cristo*. Il avait entrepris la traduction italienne de la *Lettre d'un abbé à un évêque où l'on démontre l'équité de la constitution Unigenitus*, Paris, 1714, du jésuite Gabriel Daniel.

G.B. Melloni, *Breve ragguaglio della vita del servo di Dio Carlo Maria Gabrielli..*, Bologne, 1749 (édition corrigée, Venise, 1749). — G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, t. 4, Bologne, 1784, p. 3-11. — D. Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini..*, t. 1, Naples, 1837, p. 129-136. — *L'Oratorio di Bologna*, Bologne, 1895, p. 33-34.

Paul Auvray.

GACHET (François-Xavier), jésuite, 18e siècle. — Né à Ellwangen (Wurtemberg) le 10 février 1710, François-Xavier Gachet entra dans la compagnie de Jésus le 20 septembre 1726. Après avoir enseigné sept ans la rhétorique à Munich et Innsbruck, il fut notamment directeur de la congrégation mariale à Munich (1750-1757) et recteur des collèges de Soleure (1767-1770) et de Feldkirch (1770-1773). Nous ne pouvons préciser ni la date ni le lieu de sa mort. Son *Theatrum asceticum* (Munich, 1759) réunit les « méditations » représentées durant le carême par la « grande congrégation latine » de Munich les sept années où il en assuma la direction. On sait l'importance alors en Bavière des méditations scéniques. Celles de Gachet se situent chronologiquement entre celles de François Neumayr † 1765 et de Joseph Pemble † 1781; elles invitent à considérer « ces vérités éternelles et d'extrême importance que saint Ignace propose dans ses *Exercices* » (préface).

1751 : *Finis ultimus hominis* (lutte entre Satan et la grâce dans l'âme, bon et mauvais usage pour l'homme des moyens mis à sa disposition pour réaliser sa fin, miséricorde de Dieu à son égard). — 1752 : *Modi bene eligendi ad finem ultimum consequendum* (attitudes contradictoires de l'homme en face de la mort, du jugement, du choix entre le ciel et l'enfer). — 1753 : *Poenitentia secunda post naufragium tabula* (efficacité du sacrement de pénitence : contrition, ferme propos, satisfaction). — 1754 : *Praesidia conservandi fructus poenitentiae* (présence de Dieu en nous, recours fréquent aux sacrements, confiance en Marie). — 1755 : *Schola virtutum a Deo Homine omnibus hominibus aperta* (charité envers le prochain, pauvreté, patience, amour des ennemis, doctrine du Christ). — 1756 : *Passio D.N. Jesu Christi* (causes de la Passion, résolutions à tirer de la considération de la Passion : haine du péché, amour de la croix). — 1757 : *Amor divinus incitamentum amoris humani* (amour de Dieu dans sa recherche du pécheur, son humanité tout aimante, amour de Dieu dans le sacrement de l'eucharistie, sa providence et sa libéralité).

La présentation s'inspire du théâtre grec. Au chœur exprimant les sentiments de l'assistance, succèdent les personnages, tantôt empruntés à l'histoire biblique ou profane, tantôt imaginaires ou symboliques : de leurs dialogues où se heurtent les positions contradictoires, comme de leurs monologues où s'extériorise l'intime de l'âme, l'auteur veut faire naître chez l'auditeur de saines résolutions. Le procédé n'était pas nouveau; à Munich même, Gachet suivait une tradition remontant au moins à un demi-siècle. Quelles qu'en puissent être les imperfections, sa réalisation mérite d'être retenue : l'ensemble présente des thèmes majeurs de la doctrine chrétienne qui importent à la vie spirituelle.

Sommervogel, t. 3, col. 1080-1082. — F.-J. Lipowsky, *Geschichte der Jesuiten in Baiern*, t. 2, Munich, 1816, p. 286-310. — M.-V. Sattler, *Geschichte der marianischen Congregationen in Bayern*, Munich, 1864, p. 279. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 4, 2e p., Munich-Ratisbonne, 1928, p. 278-279. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 420-421. — DS, t. 4, col. 1550-1551.

H. Gumbel, *Franz Neumayr. Ein Beitrag zur Geschichte des lateinischen Dramas im 18. Jahrhundert*, Bad Godesberg, 1938.

Paul Bailly.

GADOLO (Bernardin), camaldule, 1463-1499. — Né à Pontevico (Brescia) le 22 février 1463, Bernardino Gadolo fréquenta l'université de Padoue et y fut reçu docteur en droit canon à seize ans. Deux ans plus tard, il entra chez les camaldules de l'abbaye de San Michele di Murano, à Venise, et émit ses vœux le 28 juin 1482. Gadolo avait gardé de son séjour à Padoue un goût très prononcé pour les classiques grecs et latins. Mais Pietro Delfino † 1525, alors abbé de San Michele, illustre humaniste et théologien, l'orienta vers l'étude de l'Écriture et des Pères. Après avoir traité plusieurs affaires de son abbaye à Rome, Gadolo fut nommé prieur de l'abbaye florentine de Santa Maria degli Angeli en 1498, mais il mourut l'année suivante, le 22 avril.

On doit à Gadolo deux éditions incunables de valeur; celle qu'il donna de la Bible (4 vol., Venise, 1495; Hain, n. 3174; *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. 4, Leipzig, 1930, n. 4283) était pour l'époque une édition critique; il avait collationné toutes les éditions précédentes et quelques bons manuscrits, mais ses corrections du texte reçu restent très circonspectes. Gadolo joignit aux livres saints la *Glossa ordinaria* et le commentaire de Nicolas de Lyre. Le second travail de Bernardino fut une édition des commentaires de saint Jérôme sur la *Genèse* et les prophètes (Venise, 1497; Hain, n. 8581).

Le reste des ouvrages de Gadolo, qui était conservé manuscrit à San Michele di Murano, semble perdu depuis la dispersion des camaldules sous l'occupation napoléonienne. Les bibliographes mentionnent parmi ces œuvres un *De origine et successu ordinis camaldulensis*, dont Guido Grandi

s'est servi (*Dissertationes camaldulenses*, Lucques, 1707, dissert. 1, p. 5; dissert. 3, p. 58, etc). un *Tractatus de modo servando pro fugiendo saeculum et sacram religionem amplectendo*, un livre *Contra superbiam et ambitionem*, et des lettres. L'œuvre proprement spirituelle de Gadolo est actuellement perdue.

A l'aide de ces précisions, on corrigera ce qui est dit ci-dessus : DS, t. 1, col. 1516; t. 2, col. 59; t. 5, col. 1601.

Petri Delphini (Pietro Delfino), *Epistolarum volumen*, Venise, 1524, livre 1, p. 84; voir la notice de Delfino, DS, t. 3, col. 127-128. — M. Ziegelbaur, *Centifolium camaldulense*, Venise, 1750, p. 17-18, 95, 96. — J.B. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales camaldulenses*, t. 7, Venise, 1762, p. 354-357, 366-368, et appendice, col. 248-249. — V. Meneghin, *San Michele in Isola di Venezia*, t. 1, Venise, 1962, p. 168-178.

Giuseppe M. Cacciamani.

GADUEL (Jean-Pierre), prêtre, 1811-1888. — Jean-Pierre-Laurent Gaduel, né à Marseille le 10 août 1811, aborda la pratique du droit avant de commencer, en 1835, les études ecclésiastiques à Saint-Sulpice d'Issy et de Paris. Prêtre en 1839, sulpicien en 1840, il fut professeur de morale à Reims, où il semble avoir été peu favorable au probabilisme liguorien prôné par le cardinal Thomas Gousset. En 1844, il tenta d'établir à Paris une œuvre de la jeunesse, sur le modèle de celle fondée à Marseille par J.-J. Allemand (DS, t. 1, col. 314; Gaduel publiera la *Vie* d'Allemand, Paris-Lyon, 1867; Paris, 1934); l'essai ayant échoué, Gaduel obtint à nouveau, en 1846, son admission dans la compagnie de Saint-Sulpice et professa au séminaire de Coutances; mais en 1849 il se sépara définitivement des sulpiciens pour être libre de répandre par ses publications et prédications ses vues sur le ministère pastoral. Félix Dupanloup, nommé évêque d'Orléans, le prit aussitôt comme vicaire général : chanoine titulaire d'Orléans en 1857, il fut curé doyen et archidiacre de Montargis en 1859; de nouveau chanoine titulaire en 1860, et à partir de 1868 théologal et président des études théologiques du diocèse. Homme de confiance de l'évêque, il l'appuya dans la controverse avec Louis Veuillot (1853), dans ses démêlés avec le chanoine Victor Pelletier, contribua aux écrits de Dupanloup relatifs au clergé, puis à ses travaux théologiques pour le premier concile du Vatican. Il mourut à Orléans le 27 septembre 1888.

Sur l'éducation et la vie ecclésiastiques, J.-P. Gaduel a donné de nombreux articles dans *L'ami de la religion*, de 1850 à 1854, et quelques opuscules, en particulier: *Conseils à un séminariste pour le temps des vacances*, Orléans, 1853; *De la vocation ecclésiastique chez les enfants et de leur première éducation dans les presbytères*, Orléans-Paris, 1854; *Anniversaires des grandes époques de la vie du prêtre*, Paris, 1855; *Retraites pastorales : avis et examen de conscience*, Orléans, 1868 (9e éd., Paris, 1894); *Le livre du séminariste*, Paris, 1888. On lui doit aussi un *Manuel de la dévotion aux âmes du Purgatoire* (Orléans, 1852; Paris, 1865), et l'adaptation d'une compilation de Pierre Dagonel s j (Paris, 1627) sous le titre *Saint François de Sales aux gens du monde* (Lyon-Paris, 1856).

Mais Gaduel a surtout été l'apôtre des associations sacerdotales et de la vie commune dans le clergé, à l'école de Barthélemy Holzhauser † 1658 dont il écrivit la *Vie* (Orléans-Paris, 1861), réédita les *Opuscula ecclesiastica* (*ibidem*, 1861), et dont il étudia les constitutions (*De la vie commune dans le clergé paroissial*, Orléans, 1853).

Sur les associations sacerdotales, voir DS, t. 2, col. 1165-1167 (rétablir le véritable prénom : Jean-Pierre, et non Victor); t. 3, col. 1824.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 2, Paris, 1900, p. 462-463; t. 3, p. 359-365. — P. Broutin, *L'œuvre pastorale et spirituelle de B. Holzhauser*, NRT, t. 80, 1958, p. 521-525. — C. Marcilhacy, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup, 1849-1878*, Paris, 1962, p. 58-59, et *passim*.

Irénée Noye.

GAETA (Benoit), franciscain des *Riformati* de Sicile, † 1630. — Né en 1559 ou 1560 à Francofonte, diocèse de Syracuse, Benoît Gaeta, prêtre séculier, vécut dix ans dans l'ermitage de Rossomano dépendant des religieux observants, puis entra dans l'ordre de saint François en 1589 et fit profession, le 27 novembre, au couvent Saint-Nicolas d'Agrigente. Maître des novices pendant trente-huit ans, il eut parmi ses disciples Bénigne de Gênes, futur ministre général de l'ordre (*Annales minorum*, t. 30, Quaracchi, 1951, p. 20), et assuma les fonctions de gardien de divers couvents de sa province. D'une humilité et d'une piété exemplaires, il s'adonnait volontiers aux travaux manuels, passait de longues heures en oraison, de jour et de nuit, et se dévouait dans le ministère des confessions et la direction spirituelle. Les clarisses du monastère royal de Naples l'eurent comme confesseur pendant trois ans. Il mourut en odeur de sainteté à Palerme, le 15 mars 1630. Ses œuvres, toutes d'ordre spirituel, sont restées inédites, que l'on sache. L'une, les *Dodeci punti di humiltà*, est mise au compte d'un prêtre séculier. Les autres sont intitulées : *Epistola exulis hominis ad Christum Regem et responsio Jesu Christi homini exulanti*; *Trattato della perfectione christiana*; *Le tre vie purgativa, illuminativa e unitiva*.

P. Tognoletto da Palermo, *Paradiso serafico del fertilissimo Regno di Sicilia*, t. 1, Palerme, 1667, p. 569, 591; t. 2, p.257.— A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. 1, Palerme, 1708, p. 102a.— Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 129a. — B. Mazzara, *Leggendario francescano*, t. 3, Venise, 1721, p. 293-295. — Sigismondo da Venezia, *Biografia serafica degli uomini illustri che fiorirono nel francescano Istituto*, Venise, 1846, p. 573.

Clément Schmitt.

GAÉTAN DE THIENE (saint), fondateur des clercs réguliers théatins, 1480-1547. — 1. *Vie et fondation.* — 2. *Écrits et spiritualité de Gaétan.* — 3. *Caractéristiques de l'ordre et Règle.* — 4. *Activité et diffusion.* — 5. *Spiritualité des théatins.* — 6. *Auteurs spirituels.*

1. **Vie et fondation.** — 1° *Préparation.* — Gaétan de Thiene naquit à Vicence en octobre 1480; il était le second fils du comte Gaspard et de Maria Porto † 1520. A deux ans il perdit son père; il fut élevé par sa mère, tertiaire dominicaine et fille spirituelle d'André da Soncino, du couvent dominicain de la S. Corona de Vicence. Il fit ses études d'humanités dans sa ville natale; en 1500, il se rendit à l'université de Padoue et obtint le doctorat *in utroque* le 17 juillet 1504. Cette même année, Pierre Dandolo, évêque de Vicence, lui imposa la tonsure. Une épitaphe du 10 juillet 1505 lui décerne, ainsi qu'à son frère aîné Jean-Baptiste † 1510, le titre de fondateur de l'église de S. Maria Maddalena in Rampazzo à Vicence.

En 1508, il est à la curie romaine *scrittore* des lettres apostoliques, avec le titre et la dignité de protonotaire apostolique. Jules II lui conféra les bénéfices de S. Maria di Malo et de S.

Maria di Bressanvido (16 octobre et 20 novembre 1508) au diocèse de Vicence. Après la défaite d'Agnadello (14 mai 1509), infligée par la ligue de Cambrai, Gaétan intervint dans la réconciliation de la république de Venise avec le pape.

Les années 1508-1518 sont, pour Gaétan toujours à la cour romaine, des années de silence, d'observation et d'expérience. Sous les pontificats de Jules II † 1513 et de Léon X † 1521, dans toute la splendeur de la Renaissance, se trouvant en contact avec les divers courants de la pensée de l'humanisme, il constatait le bien-fondé des appels à la réforme ecclésiastique qui se faisaient jour un peu partout, mais qui n'éveillaient guère d'écho au 5e concile du Latran (1512-1517). Le futur réformateur éprouvait un dégoût très vif pour le genre de vie de beaucoup de hauts prélats et d'ecclésiastiques à la cour papale. Dans une lettre du 31 juillet 1517 il demandait à Laura Mignani de prier pour Rome : «Vi raccomando questa, altre volte Città santa, ora Babilonia, nella quale ci sono tante reliquie » (*Lettere*, éd. citée *infra*, p. 13).

C'est dans ce climat humaniste, tout à la fois éclatant de lumières et chargé d'ombres, que mûrit la vocation au sacerdoce de Gaétan; François Berthelay, chanoine d'Évreux et évêque titulaire de Milopotamos (Crète), lui conféra la prêtrise à Rome, le 30 septembre 1516, en présence de deux clercs, André Butin du diocèse d'Angers, et Jean Bosseau du diocèse de Poitiers. Il célébra sa première messe en la fête de l'Épiphanie, le 6 janvier 1517, à l'autel du Presepio à Sainte-Marie Majeure, où la Mère de Dieu, en la Noël suivante, lui remettra son enfant divin entre les bras, comme il le rapporta lui-même à Laura Mignani dans une lettre du 28 janvier 1518 (éd. citée *infra*, p. 16).

C'est en 1516-1517, dans l'église des saints Sylvestre-et-Dorothée au quartier du Transtévère, que Gaétan commence son activité au sein de l'*Oratorio* ou compagnie du divin amour; s'il ne fut peut-être pas le fondateur de cet oratoire, comme l'ont affirmé quelques biographes, il en fut certainement l'un des premiers membres, et des plus actifs. Pour écarter tout respect humain comme toute vaine ostentation, la compagnie travaillait dans le secret. Elle se proposait la sanctification de ses membres, et promouvait une solide piété, principalement par la communion fréquente, l'oraison faite en commun à des jours déterminés, l'exercice généreux et désintéressé de la charité envers le prochain. Gaétan fit siens ce programme et cet idéal.

Le 30 avril 1518, il quitta Rome et, passant par Lorette, s'en retourna à Vicence, où il entra dans la compagnie de Saint-Jérôme (9 janvier 1519), autre forme d'*Oratorio*, fondée à la suite des prédications du bienheureux Bernardin de Feltre † 1494; il en fut, affirme le *Diario*, « lume e splendore, sustegno e benefattore » (RD, t. 2, 1946, p. 67). A Vérone, il s'inscrivit dans la compagnie du Très-Saint-Sacrement (10 juillet 1519), associée à la précédente; il en réforma les statuts, d'après l'expérience et l'esprit de l'Oratoire de Rome, et il communiqua à ses membres un nouvel élan de vie spirituelle, recommandant la communion fréquente et la fondation d'un hôpital d'incurables. A la fin de 1519, sur le conseil de son directeur spirituel, Jean-Baptiste Carioni da Crema † 1534 (cf DS, art. Carioni, t. 2, col. 153-156; t. 3, col. 1108-1110), dominicain de la S. Corona, il partit pour Venise, où, en 1522, il fondait le nouvel hôpital des incurables.

2° *Les « clercs réguliers »*. — Retourné à Rome en 1523, et dans l'ambiance de l'Oratoire du divin amour, il mûrit son projet de réformer le clergé et le peuple chrétien en fondant une compagnie de clercs réguliers. Gaétan trouva ses premiers compagnons dans l'Oratoire : Boniface dei Colli † 1558, prêtre d'Alexandrie au nord de l'Italie, Jean-Pierre Carafa (1476-1559), napolitain, le futur Paul IV, et Paul Consiglieri (ou Ghislieri), prêtre romain († 1557).

Gaétan et ses compagnons présentèrent à Clément VII, le 3 mai 1524, les lignes générales de leur programme. La curie et la cour romaine élevèrent des difficultés. On s'opposait au nouveau genre de vie, notamment sur le chapitre de la pauvreté et à propos de la renonciation que Carafa voulait faire de son évêché de Chieti et de son archevêché de Brindisi. Jean-Matthieu Giberti, alors évêque de Vérone, s'entremit, avec d'autres, auprès du pape. Le 24 juin, le pape adressait à Carafa le bref *Exponi nobis*, par lequel il approuvait la nouvelle famille religieuse sous le nom de « clercs réguliers ». Le document pontifical entérinait la renonciation faite par Carafa, lui maintenant cependant le titre d' « episcopus theatinus » avec tous les privilèges des évêques. Le bref concédait l'émission des trois vœux traditionnels, la vie en commun sous l'habit clérical, le nom de « clercs réguliers » et la protection immédiate du Saint-Siège; un supérieur serait choisi chaque année et rééligible pendant trois ans; on pouvait admettre quiconque, de quelque dignité et profession qu'il soit, aurait accompli un noviciat d'un an. Le pape concédait enfin la participation aux privilèges des chanoines réguliers du Latran (bref reproduit dans P. Paschini, *S. Gaetano Thiene..*, p. 155-157).

Après avoir renoncé à leurs biens, à leurs charges et bénéfices, le fondateur et ses trois premiers compagnons firent profession solennelle le 14 septembre 1524 à Saint-Pierre, en présence de Jean-Baptiste Bonciano, évêque de Caserte et délégué du pape à cet effet. Aussitôt après, Carafa fut élu supérieur de la congrégation.

La communauté s'établit Via Leonina, dans une maison offerte par Boniface dei Colli. Ils exercèrent leur ministère sacerdotal en l'église S. Nicolas dei Prefetti au champ de Mars; ils assistaient les incurables de l'hôpital Saint-Jacques in Augusta, et s'employaient aux cérémonies, à la prédication, à la prière et à l'étude des sciences sacrées.

Le premier novice, Bernardin Scotti, fut admis le 25 avril 1525; c'était un jeune prêtre, qui devait devenir évêque de Plaisance et cardinal de Trani († 1568). D'autres suivirent, et bientôt l'on fut douze, la plupart venaient de l'Oratoire du divin amour. A la fin de l'année, les « théatins », comme on les appelait communément, se transportèrent sur le Pincio, dans une maison que leur donnait Jean-Matthieu Giberti. Pendant toute cette « année sainte » Gaétan et les siens prodiguèrent aux pèlerins l'assistance matérielle et spirituelle.

3° *A Venise.* — En mai 1527, au cours du « sac » de Rome, les théatins furent attaqués par les impériaux, faits prisonniers et enfermés dans la tour de l'Horloge au Vatican; libérés par un officier espagnol, ils s'enfuirent à Civitavecchia, puis gagnèrent Venise, où ils arrivèrent le 17 juin. Ils demeurèrent successivement à S. Clemente, S. Eufemia et à S. Gregorio; le 29 novembre 1527, ils s'installèrent définitivement à l'église Saint-Nicolas de Tolentino. Le 14 septembre, Gaétan est appelé à remplacer Carafa comme supérieur.

Pendant les six années qu'il passa à Venise (1527-1533), Gaétan, avec sa communauté, se consacre à l'assistance aux pauvres et aux malades, travaille à la réforme religieuse et s'oppose aux infiltrations hérétiques.

Les théatins se montrent, en effet, d'infatigables apôtres de la charité pendant la disette et la peste qui

ravagèrent la ville en 1527-1528; l'hôpital des incurables leur était particulièrement cher.

Ces « prêtres réformés », comme on les désigne souvent, sont également toujours prompts à soutenir tout projet de réforme. Ils encouragent ou suscitent les initiatives que prennent, dans l'esprit de l'Oratoire du divin amour, les « compagnies » de Padoue, Vicence et Saló, sur le lac de Garde; ils en dirigent spirituellement les « fratelli ».

Déjà, en 1526, Carafa s'employait auprès de la cour romaine en faveur de la réforme capucine, et recommandait les premiers compagnons de Matthieu de Bascio, Louis et Raphaël de Fossombrone. C'est sous la direction de Gaétan et de Carafa que le futur fondateur des somasques, saint Jérôme Émilien † 1537, commence son œuvre d'assistance en faveur de l'enfance abandonnée. En 1528, Paul Giustiniani trouve appui auprès des théatins pour la réforme des camaldules. Gaétan aidera particulièrement Giberti dans la réforme de son diocèse de Vérone, et il s'y rend en 1531-1532.

C'est d'une manière fort concrète que Gaétan lutte alors contre toute menace hérétique : il favorise la publication de bons livres. Par une lettre du 15 février 1530, il invite même à Venise le typographe Paganino Paganini pour former dans son art les théatins (*Lettere*, p. 70).

4° *A Naples.* — En 1533, à la fin du second triennat de Carafa, neuf ans après la fondation de l'ordre, et l'année où était obtenue la reconnaissance de la personnalité juridique (bref *Exponi nobis*, 7 mars 1533), Gaétan et le bienheureux Jean Marinoni † 1562 fondent à Naples la première maison de théatins, en dehors de Venise. Ils demeurent d'abord près de S. Maria della Misericordia a Foria; le 24 mars 1534, ils se transportent près de l'hôpital des incurables, qu'avaient fondé Ettore Vernazza † 1524 (DS, t. 2, col. 320-321) et Maria Lorenza Longo † 1542 (DS, t. 5, col. 1418), et le 31 juillet ils passent à S. Maria della Stalletta (appelée ensuite S. Marie de Jérusalem). Au printemps de 1538, le vice-roi Pierre de Tolède leur permet de s'installer à l'église S. Paolo Maggiore. A Naples, les théatins déploient dès le début une intense activité apostolique. Sous la direction de Gaétan, la communauté s'accroît rapidement et devient le centre de la réforme catholique : on prend soin du décorum et de la splendeur de l'église, une grande impulsion est donnée à la vie liturgique et à la fréquentation des sacrements, la piété refleurit autour du mystère de Noël, le Presepio est restauré.

Peu après son arrivée, Gaétan fut chargé de la direction spirituelle du monastère des dominicaines de la Sapienza, fondé par la sœur de Jean-Pierre Carafa, Maria † 1552. Il eut une grande part dans la fondation du monastère des capucines, faite par Maria Lorenza Longo. Son activité en faveur des monastères de femmes s'étendit au couvent des « Converties », fondé en 1538 par une de ses filles spirituelles, Maria Ayerbo, duchesse de Termoli. Comme à Venise, la communauté se montre assidue à toutes les œuvres de miséricorde, notamment à l'assistance aux incurables. Les biographes s'accordent à attribuer à Gaétan et à Marinoni l'inspiration de la fondation, en 1539, du mont de piété.

On veillait aussi à la pureté de la foi. Les novateurs Jean Valdès † 1541, Pierre-Martyr Vermigli † 1562 et Bernardin Ochino † 1564 trouvèrent dans les théatins de redoutables adversaires.

Défenseur d'une pauvreté absolue, Gaétan refusa énergiquement les généreuses offrandes que des napolitains voulaient assurer à la communauté pour qu'elle se constituât des rentes fixes. Sa confiance en la Providence demeura proverbiale et ses biographes rapportent des prodiges qui prouveraient des interventions spéciales du ciel. Son esprit de pénitence était grand, aussi bien que son détachement du terrestre et son oraison.

Il assista aux chapitres généraux qui se tinrent en 1536 et 1539 à Rome, près de Sainte-Marie de la Minerve, où résidait Carafa, cardinal depuis 1536; et en 1540 à Venise, où Gaétan demeura supérieur jusqu'en 1543. Il retourna cette année-là à Naples. Au printemps 1547, il participa, à Rome, au chapitre général qui traita de l'union des somasques et des théatins; il y fut réélu supérieur de Naples. Il tomba malade et, tandis que la capitale napolitaine était dans de sanglants tumultes, — on rapporte qu'il offrit sa vie pour elle —, il mourut le dimanche 7 août 1547, « in cinere et cilicio » au dire de saint André Avellin, et comme un homme de grande vertu.

Il fut enterré au cimetière des théatins près de l'église S. Paolo; plus tard, ses restes, avec ceux de Jean Marinoni et d'autres théatins, furent transportés à l'intérieur de l'église, où ils sont actuellement vénérés dans la crypte du *Soccorpo*. Urbain VIII le déclara bienheureux le 8 octobre 1629; Clément X le canonisa le 12 avril 1671. Sa fête, célébrée le 7 août, fut étendue en 1673 à l'Église universelle.

2. **Écrits et spiritualité.** — 1° *Correspondance.* — Gaétan n'a laissé aucun livre, que nous sachions. Les écrits qui nous restent de lui se trouvent tous, sauf quelques documents administratifs et spirituels, dans l'édition publiée par F. Andreu (*Le lettere di S. Gaetano da Thiene*, Vatican, 1954), qui est le recueil le plus complet, pour ne pas dire intégral, des lettres et des écrits fragmentaires que l'on connaît du saint. Une courte lettre à Maria Carafa fut publiée par la suite par O. Gregorio (dans *Regnum Dei*, t. 16, 1960, p. 78-79). Ce recueil comprend cinquante précieux documents spirituels, surtout des lettres (beaucoup de lettres ont sans doute été perdues).

Au nombre des correspondants figure en première place Laura Mignani † 1525, moniale augustine de S. Croce de Brescia; huit lettres lui sont adressées de juillet 1517 à mars 1522. Écrites dans les années qui suivent son sacerdoce, elles sont empreintes de ferveur, et Gaétan révèle à sa « mère spirituelle » les trésors de son âme et son idéal de perfection.

Cinq lettres sont adressées aux frères Jean-Baptiste et Barthélemy Scaini, de Salò, au diocèse de Brescia, où se trouvaient les principaux membres d'un Oratoire du divin amour. Le plus grand nombre, vingt lettres, sont adressées à Maria Carafa † 1552, dont Gaétan fut longtemps le directeur spirituel.

Les autres sont envoyées : deux au jurisconsulte Sébastien de' Ricci, une respectivement à sa nièce Élisabeth Porto, à Paul Giustiniani, à ses cousins Ferdinand et Jérôme de Thiene, aux confrères du divin amour de Vicence, à Catherine Carafa † 1594, à François Cappello, aux confrères du divin amour de Salò et une enfin à un inconnu.

Le style de Gaétan est très sobre, les expressions concises, sans manquer pourtant de densité. Souvent des mots latins sont entremêlés aux phrases italiennes; des images et des références bibliques accompagnent les aspirations spirituelles. Le but et l'allure des lettres sont à peu près toujours spirituels et apostoliques; les expressions et les idées révèlent la richesse spirituelle de l'âme.

2° *Vie spirituelle.* — Gaétan s'est formé dans ce climat italien de la Renaissance et de l'humanisme aux valeurs et aux déficits caractérisés; il sait assimiler les unes et éviter les autres. Fils spirituel du dominicain Jean-Baptiste Carioni, il dut en recevoir les directives et les stimulants d'une intense vie spirituelle. C'est dans la compagnie du divin amour que Gaétan trouve l'ambiance favorable aux étapes décisives de sa vie et de son action; sans doute, fut-il celui qui en assimila

le mieux l'esprit et en réalisa plus parfaitement le programme de sanctification personnelle, de réforme apostolique et d'assistance charitable au prochain.

Le fruit le plus évident de sa spiritualité sacerdotale demeure la fondation du premier ordre de clercs réguliers, dont on verra plus loin l'esprit.

Ce qui caractérise la spiritualité de Gaétan, c'est sans doute son aspect profondément christocentrique. Il dévoile instinctivement dans sa correspondance son désir brûlant de connaître le Christ, son sens profond de la conformité au Christ, son besoin d'union au Christ, de ne faire qu'un avec sa volonté. Les expressions abondent pour le prouver. « Que votre doux Époux Jésus, écrit-il à Laura Mignani, le 16 juin 1518, accroisse en votre cœur lumière et feu » (éd. citée, p. 20). C'est dans « le feu de l'amour » et dans une totale humilité qu'il en appelle à l'union avec Dieu, « senza il qual (Iddio), et la qual unione, non sum nisi nihil », dans le Corps mystique (lettre à Paul Giustiniani, 1er janvier 1523, p. 55). Le Christ est celui qui le transforme, jusqu'à ne plus recevoir de mouvement que de sa volonté, « hoc peto, hoc cupio » (lettre de 1518, p. 27). « Avec la mer de son Sang » (la dévotion de Gaétan au Sang, aux Plaies du Crucifié, à « la victoriosa Passione », p. 17, est très vive), « je voudrais que Jésus-Christ purifie mon cœur, pour qu'il ne soit plus rebelle à sa sainte volonté et ne désire plus que d'être où et comme il lui plaît » (à Laura Mignani, 8 juin 1520, p. 30-31). Son adhésion au Christ est sans condition : « Per l'Egitto et deserto et altri suoi pericoli, alla Croce et alla sepultura serò con Lei » (28 janvier 1518, p. 16). De ce feu et de cette purification intenses, Gaétan a ressenti des effets exceptionnels, comme à la Noël 1517.

Gaétan emploie couramment dans sa correspondance e monogramme IHS. Vivre et travailler à « la gloire de son Créateur et Seigneur », telle est son ambition spirituelle, ou bien « come fido dispensatore et thesauriero humile al humile Signore ministrare » (28 janvier 1518, p. 15), ou encore, selon la formule du bref *Exponi nobis*, qu'il dut inspirer, « cum maiori animi quiete Deo servire », formule qu'on retrouve en tête des *Constitutions*, « cupientes cum maiori animi quiete Deo servire et illi magis pro desiderio cohaerere posse » (ch. 1).

Que ce soit Jésus que l'on cherche dans le prochain (« che solo vi sia Gesù passionato nel prossimo nostro », à Laura Mignani, 22 novembre 1520, p. 34). Travailler dans et pour l'Église, quelles que soient les « rides » de ses ministres, c'est travailler toujours pour le Christ (« Vi prego siate legati cum humiltà alla santa Chiesa di Christo in se sine ruga licet in ministris prostituta; habetis Christum, ipsum audite et ipsum sequimini », à Barthélemy Scaini, 26 mars 1529, p. 66). Aussi ne cesse-t-il de prier et de faire prier pour « la reformation della santa Chiesa » (à Maria Carafa, 1533, p. 73).

« A la gloire de son Seigneur et non pour autre chose » (à Paul Giustiniani, 1er janvier 1523, p. 55), Gaétan s'attache à vivre l'*abneget* de l'Évangile. Son ascétisme se concrétise dans l'obéissance, dans le renoncement (il a vive conscience de son néant, *verme e luto*, dit-il de lui-même, 28 janvier 1518, p. 15) et dans la ferveur réalisatrice (« In quest'obbedienza e morte di me stesso sta la gloria del mio Creatore, e non in fervore affettuale, ma solo in fervore effettuale si purificano le anime », 8 juin 1520, p. 31). Il y a là quelque chose des enseignements de Jean Cassien, l'un des auteurs favoris de Gaétan (à Paul Giustiniani, p. 56).

Aux premières années de son sacerdoce, le désir de ressembler au Christ l'incite à laisser toute préoccupation de choses temporelles et à ne se soucier que de sa sanctification en suivant un programme précis de vie et de combat spirituels. La renonciation à ses biens et charges lui apparaît comme une nécessité personnelle (il en fait part joyeusement à ses proches) et apostolique. Ses compagnons seront d'autant plus apôtres qu'ils seront plus pauvres, plus désintéressés, plus abandonnés à la Providence.

Si « la gloire de Dieu » est l'un des thèmes majeurs de la spiritualité de Gaétan, le sens de la Providence revêt chez lui une importance particulière; on l'appelait communément et on l'invoquera sous le nom de « saint » ou de « père de la Providence ».

Pie XII, dans sa lettre du 7 août 1947, pour le quatrième centenaire de la mort du fondateur, soulignera cette caractéristique :

Divinae Providentiae confidere, eidemque se suaque omnia committere prorsus, ut summam mortalium animis dat requiem et pacem, ita ad ea speranda opportuna auxilia, quibus indigeant, fortiter eos excitat suaviterque permovet. Id Nos mente recogitamus, dum quartum iam expletur saeculum, ex quo sanctus Caietanus Thienensis, qui eiusmodi doctrinam, ex Evangelio haustam, tam impense diligenterque in vitae usum traduxit, ad supernorum civium choros pientissimo obitu evolavit (AAS, t. 39, 1947, p. 448).

Pour « marcher dans la sainte nouveauté de la vie chrétienne », comme le recommandait Jean-Pierre Carafa à sa sœur Maria (lettre du 17 février 1531, dans F. Maggio, *Vita della Venerabile... Maria Carafa*, Naples, 1670, p. 62-73), selon l'esprit de Gaétan, il importe de vivre intensément des sacrements.

Gaétan fut un apôtre de l'eucharistie et de la communion fréquente. Sa ferveur eucharistique transparaît dans ses lettres; elle éclate dans ses faits et gestes. Le 1er janvier 1523, s'adressant à Paul Giustiniani, il déplore de voir tant de chrétiens rougir de se confesser et de communier, et il affirme son intention de ne pas cesser son apostolat en faveur de la communion fréquente : « Pater mi, mai sarò contento finchè io non veda li cristiani andar dal sacerdote come famelici a cibarsi con gran gloria et non con erubescenza. Sat est » (*Lettere*, p. 56-57).

Conformité au Christ et service de l'Église, ascèse et ministère apostolique sont compris et réalisés sous le patronage et par la médiation de la Vierge Marie, « Stella, Maestra e Madre » (28 janvier 1518, p. 16). Pour Gaétan, le Christ, et en particulier le Christ eucharistique, est toujours le Fils de Marie. Sa spiritualité est toute imprégnée de dévotion et de culte marials : « Licet non sia la ora, se la Regina vorà Jesù farà el tuto » (à Laura Mignani, p. 26). Voir F. Maggio, *San Gaetano ai piedi dell'Immacolata Signora*, Naples, 1672.

1. **Sources.** — La rareté des renseignements sur Gaétan de Thiene et les premiers temps de l'ordre qu'il fonda tient à la discipline du secret que les théatins héritèrent de l'Oratoire du divin amour. Les premiers théatins qui réagirent contre cette mentalité furent des hommes tels André Avellin, Antoine Caracciolo, Jean-Baptiste Castaldo Pescara et Jean-Baptiste Del Tufo. C'est à la fin du 16e siècle et au commencement du 17e que les premiers témoignages furent recueillis, dus en particulier aux soins de J.-B. Castaldo Pescara.

La relazione del P.D. Giovanni Antonio Prato su S. Gaetano Thiene, du 29 août 1598, éd. F. Andreu, dans *Regnum Dei* (= RD), t. 1, 1945, p. 116-132. — *La relazione di D. Erasmo Danese su S. Gaetano*, du 13 août 1600, *ibidem*, p. 8-17, 60-72. — A. Caracciolo, *Cajetani Thienaei vita*, publiée avec *De vita*

Pauli IV *Pont. Max. collectanea historica*, Cologne, 1612. — G.B. Castaldo, *Vita del B. Gaetano Tiene, fondatore della religione de' Cherici Regolari*, Modène, 1612; Rome, 1616; Vicence, 1627. — Voir les histoires de l'ordre, citées *infra*, col. 48.

Les Procès et autres écrits qui concernent la béatification, la canonisation et le culte se trouvent : Archivio segreto Vaticano, Proc. 2584-2593; Archivio della S. Congregazione dei Riti, n. 53, 275, 293, 380, 381; Archivio generale des théatins, Rome, n. 158-175; Bibliotheca naz. de Naples, Fondo S. Martino, n. 565-566, 627-639.

Le lettere di San Gaetano da Thiene, éd. F. Andreu, coll. Studi e testi 177, Vatican, 1954, travail indispensable pour toute étude sur Gaétan, avec une abondante documentation et une bibliographie riche et choisie.

2. **Biographies.** — Les deux premières biographies écrites par A. Caracciolo et G. B. Castaldo, avant la béatification, demeurent les travaux fondamentaux. La *Vita* de Caracciolo a été reproduite dans les AS (août, t. 2, Anvers, 1735, p. 240-324), avec un commentaire de J. Pien.

De nombreuses biographies ont paru par la suite, dont voici les principales :

A. M. Ambiveri, *Compendio della vita del B. Gaetano Thiene*, Bergame, 1649; Venise, 1651, 1655. — M. Calascibetta, *Vida del glorioso... Cayetano Thiene*, Madrid, 1653. — N. Auxentio (= Tommaso Caracciolo), *Elioclero, cioè il sole del riformato clero... vita del B. Gaetano Thiene*, Venise, 1655. — S. Pepe, *Vita del B. Gaetano Thiene*, Rome, 1656. — N. Charpy de Sainte-Croix, *La vie du bienheureux Gaëtan Thiene, fondateur des clercs réguliers*, Paris, 1657, 1671 (avec *Addition à l'histoire des miracles..*, 54 p.). — G. Silos, *Vita di S. Gaetano Thiene, fondatore della religione de' Chierici regolari*, Rome, 1671. — F. M. Maggio, *Sermoni sopra la vita e morte di S. Gaetano*, Naples, 1672. — Bernard de Champmolin, *La vie de saint Gaëtan de Thienne, instituteur de la congrégation des clercs réguliers ou théatins*, Paris, 1698. — G. M. Magenis, *Nuova e più copiosa storia dell'ammirabile ed apostolica vita di S. Gaetano Thiene, patriarca dei Cherici Regolari*, Venise, 1726, 1733, 1735, 1749; Naples, 1845; trad. allem. par J. Edelweck, Munich, 1754. — G. M. Zinelli, *Memorie istoriche della vita di S. Gaetano Thiene..*, Venise, 1753, donne le texte des lettres alors connues. — B. Destutt de Tracy, *Vies de S. Gaëtan de Thienne, instituteur de la congrégation des clercs réguliers dits théatins, du bienheureux Jean Marinon, de S. André Avellin et du B. cardinal Paul Burali d'Arezzo..*, Paris, 1774. — B. Hartmann, *Vita di S. Gaetano Thiene, patriarca de' Cherici regolari*, Venise, 1776; Rome, 1845; c'est l'abréviation de G. M. Magenis. — C. Vergara y Azcarate, *Vida de S. Cayetano Thiene*, Madrid, 1785; Barcelone, 1921.

F. Dumortier, *Saint Gaëtan de Thienne, ou le saint de la Providence*, Paris, 1882. — W. Luben, *Der heilige Cajetan von Tiene*, Ratisbonne, 1883. — R. de Maulde la Clavière, *Saint Gaëtan*, coll. Les saints, Paris, 1902, 1905; trad. anglaise par G. H. Ely, Londres, 1902; trad. ital. par A. Castaldo, revue, corrigée et augmentée de nouveaux documents par G. Salvadori, *S. Gaetano da Thiene e la riforma cattolica italiana*, Rome, 1911. — E. Lucatello, *S. Gaetano Thiene e gli inizi della riforma cattolica*, Milan, 1941. — P. Chiminelli, *S. Gaetano Thiene, cuore della riforma cattolica*, Vicence, 1948; p. 1016-1023 bibliographie. — A. Veny Ballester, *S. Cayetano de Thiene, patriarca de los clérigos regulares*, Barcelone, 1950; p. 10-35 importante bibliographie. — P. H. Hallett, *Catholic reformer, a life of St. Cajetan of Thiene*, Westminster, Maryland, 1959.

3. **Études.** — Les plus importantes ont paru ces vingt dernières années dans *Regnum Dei. Collectanea theatina* (= RD), Rome, 1945 svv.

G. B. Barziza, *S. Gaetano in Verona, cioè le azioni di S. Gaetano aggregato, ancor prelato secolare, per confratello nell' Oratorio de' Santi Siro e Libera di Verona*, Mantoue, 1719. — C. Doneda, *Notizie istoriche del monastero di Santa Croce di Brescia*, Brescia, 1764; Doneda publie les lettres à L. Magnani d'après l'édition faite par les augustines dans *Memorie istoriche del principio del monastero..*, Brescia, 1704. — P. Barral de Bessodes, *Lettres ascétiques de saint Gaëtan de Thienne, précédées de l'éloge du saint fondateur prononcé dans l'église des théatins en 1780*, Paris, 1785; rééd. dans *Panégyriques..*, du même auteur, 2 vol., Paris, 1789. — G. Ventura, *Discorso sulle influenze dello zelo di S. Gaetano Thiene, fondatore de' Chierici regolari teatini, nell'universale rinnovazione religiosa del sec.* XVI, Naples, 1824. — L. Grimes, *Esprit des saints illustres*, t. 3, Paris, 1853, p. 1-44 avec les « lettres ascétiques » de l'édition Barral. — D. Bortolan, *S. Corona. Chiesa e convento dei domenicani in Vicenza*, Vicence, 1889. — O. Premoli, *S. Gaetano e fra Battista da Crema*, Pavie, 1910; *S. Gaetano Thiene (1480-1547)*, Crema, 1910. — P. Paschini, cité col. 48.

F. Andreu, *Lettere inedite di S. Gaetano Thiene*, RD, t. 2, n. 8, 1946; *Nuovi documenti per la vita di S. Gaetano*, RD, t. 2, p. 54-69; *S. Gaetano e l'ospedale degli incurabili*, p. 115-123. — T. Raumer, *Lacune ed inesattezze nelle biografie di S. Gaetano*, RD, t. 2, p. 104-114. — P. Tacchi Venturi, *Un antesignano della restaurazione cattolica. San Gaetano Thiene nel* IV *centenario della morte*, dans *La Civiltà cattolica*, 1947, t. 3, p. 413-425; RD, t. 4, 1948, p. 101-114. — G. Mantese, *Una pagina di vita religiosa nel Cinquecento vicentino*, RD, t. 3, 1947, p. 13-38. — E. Masucci, *Vicenza durante la Lega di Cambrai in una lettera di San Gaetano*, RD, t. 4, 1948, p. 72-100. — F. Andreu, *La spiritualità di S. Gaetano*, RD, t. 4, 1948, p. 39-66. — M. Spagnolo, *Prodromi della riforma a Vicenza nel secolo* XVI, RD, t. 5, 1949, p. 3-24, 93-133. — A. Veny Ballester, *San Cayetano de Thiene « patriarca de los clérigos regulares »*, RD, t. 11, 1955, p. 133-141.

4. **Iconographie.** — P. Chiminelli, *S. Gaetano..*, p. 1003-1015. — G. Llompart, *La estatua de San Cayetano del Museo de arte de Catalūna..*, RD, t. 7, 1951, p. 89-117; *El tema providencialista en la iconografía de S. Cayetano*, t. 11, 1955, p. 27-43; *La estatua de S. Cayetano de Carlos Monaldi en la basilica Vaticana*, t. 8, 1952, p. 153-164.

3. **Caractéristiques de l'ordre et Règle.** — 1° *Caractéristiques.* — On trouve dans la compagnie ou oratoire du divin amour (DS, t. 1, col. 531-533) les germes de l'ordre des clercs réguliers. Gaétan et ses premiers compagnons ou co-fondateurs appartenaient au divin amour de Rome, qui groupait les principaux promoteurs de la réforme catholique dans l'Italie du 16e siècle. Les historiens s'accordent généralement pour reconnaître que le projet et le mérite de la fondation de l'ordre reviennent à Gaétan de Thiene et non à Carafa, encore que la dignité épiscopale et le prestige personnel de ce dernier aient aidé à la fondation et qu'il ait été le premier supérieur du nouvel institut. Les membres de l'*ordo clericorum regularium* sont communément appelés « théatins »; ce nom dérive du titre de l'évêque de Chieti, Jean-Pierre Carafa, *episcopus theatinus*.

L'idée fondamentale de Gaétan était la réforme du clergé et, par là, du peuple chrétien. Dans cette intention, il voulait constituer une famille religieuse de clercs, qui vivraient en commun, professant la pauvreté, sous une règle spéciale, d'où leur nom de « clercs réguliers ». « Clercs », ils s'adonneraient à toute sorte d'apostolat, administrant les sacrements, prêchant et assurant le culte. « Réguliers », ils formeraient une société fondée sur le principe de la vie commune, professant les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. C'était un nouveau genre de vie religieuse. Tous les moyens classiques et traditionnels de la vie des ordres religieux étaient mis au service de la sainteté sacerdotale. La nouvelle famille religieuse n'était pas composée de moines, de *frati* ou de chanoines; elle était essentiellement un institut de prêtres pour qui la vie commune et les vœux religieux étaient le moyen adéquat d'atteindre à la perfection de leur état. Au regard de la pauvreté, ils voulaient se différencier nettement de tous les ordres antérieurs et embrasser la pauvreté apostolique dans sa forme primitive, sans biens immobiliers, sans rentes

fixes, sans bénéfices ecclésiastiques, sans quêtes; ils vivraient des aumônes spontanément offertes par les fidèles au titre de leur service et ministère apostoliques.

L'activité des théatins était consacrée spécialement à la réforme du clergé, et ils se montraient eux-mêmes des modèles de vie sacerdotale. Leur manière de vivre inaugurée à Rome sera la même à Venise, à Naples ou ailleurs, mises à part quelques adaptations imposées par les circonstances. Ils récitent en commun l'office, de jour comme de nuit; ils s'emploient à l'étude de l'Écriture, de la liturgie et du droit canon, à la prédication, aux confessions, au service des pauvres et des malades; matin et soir, au signal donné, ils s'agenouillent dans leurs chambres pour faire oraison, dans le silence et le recueillement. Une de leurs coutumes est de lire un évangile par semaine; les quatre évangiles sont ainsi lus chaque mois. On fait grande attention à la vie commune; les offices et les charges sont répartis suivant l'âge, l'éducation, la santé de chacun, au jugement et à la prudence du supérieur. Une spéciale austérité et la solitude favorisent l'esprit de recueillement et de ferveur, sans gêner mais plutôt en aidant le zèle des âmes. Le ministère sacerdotal, entendu au sens le plus large, constitue l'activité extérieure.

Le genre de vie des clercs réguliers, par sa nouveauté comme par son austérité, fit beaucoup parler, tant à Rome qu'à Venise, et leur réputation s'étendit bientôt dans l'Italie entière et même au dehors. On appelait « théatin » tout prêtre ou tout laïc qui menait une vie de piété profonde et d'austérité.

2° *La Règle.* — Saint Gaétan n'a pas laissé, comme l'ont fait beaucoup d'autres fondateurs, une Règle organiquement élaborée. Ce n'est qu'en 1604 que les clercs réguliers firent imprimer leurs Constitutions définitives. Certes, dès le début, existait bien un règlement, qu'on observait sans qu'il ait été codifié, et qui servait de norme pour la vie commune et le ministère sacerdotal. Ce règlement ou programme de vie, présenté à Clément VII, avait été approuvé par le bref du 24 juin 1524. Les prescriptions sommaires que contenait ce document furent ensuite complétées par d'autres brefs (21 janvier 1529, 7 mars 1533, etc).

L'autorisation que le pape avait donnée aux théatins de légiférer et de statuer à leur convenance pour vivre d'une manière « honnête », raisonnable et en conformité avec le droit canon, fut utilisée selon que l'exigeaient les circonstances et l'expérience. Les idées essentielles de la fondation restaient bien claires pour tous. Au milieu de 1527, Boniface dei Colli, au nom du fondateur et de ses compagnons, écrivit à l'évêque de Vérone, Jean-Matthieu Giberti, une lettre qui est comme le premier schéma de la Règle théatine. Dans la concision du style, ce document (publié avec une introduction par F. Andreu, RD, t. 2, 1946, p. 38-53) permet de suivre la vie des premiers théatins. Avant tout, puisqu'ils voulaient donner aux prêtres un exemple et une norme de vie, ils étaient particulièrement tenus à l'exacte observation des lois ecclésiastiques sur lesquelles ils voulaient fonder leur Règle. Ainsi, leur profession de pauvreté s'inspirait-elle des dispositions canoniques : « non mendicando, quia id canones prohibent, sed ex oblationibus fidelium sponte oblatis ».

Dès le début, on voulut organiser une vie fondée directement sur les enseignements de l'Évangile et des Actes, qui imiterait la vie des apôtres et des clercs de l'Église primitive, dans l'harmonie de l'action et de la contemplation. César Baronius écrit des théatins dans ses Annotations au martyrologe romain, le 29 juin : « Pristinam illam apostolicam vivendi formam, ex integro redditam sancte pieque colunt ».

Les clers réguliers n'eurent jamais l'intention de suivre la Règle de saint Augustin, comme on l'a parfois supposé; les sources de leur Règle sont principalement les lois ecclésiastiques et la « vita apostolica » :

Itaque ad clerum omnem redintegrandum et apostolico spiritu imbuendum noster ordo institutus est, non quidem ut aliqui putarunt, sub Augustini regula; non enim Augustino religiosa promissa facimus, sed Petrum, post Christum, primum nostrum parentem praesidemque agnoscimus, ac proinde Petro ipsi apostolo vota nostra exhibemus, quae divino Numini solemni formula nuncupamus (A. Caracciolo, *Synopsis veterum religiosorum rituum..*, 3e éd., Paris, 1661, p. 21).

Aux Constitutions primitives on intégra peu à peu les décisions des chapitres généraux. Ces chapitres formèrent le gouvernement suprême de l'ordre jusqu'en 1588, date à laquelle fut élu le premier supérieur général en la personne de Giambattista Milani, qui devint ensuite évêque de Bergame († 1617).

C'est au chapitre de 1595 que furent décidés l'établissement et l'impression des Constitutions; le travail, confié à une commission, fut examiné dans les chapitres de 1598 et de 1601; approuvées par un bref de Clément VIII, le 28 juillet 1604, les *Constitutiones congregationis clericorum regularium* furent publiées à Rome la même année. D'autres éditions suivirent (elles sont recensées par A. F. Vezzosi, *I scrittori..*, t. 1, Rome, 1780, p. 276-279); la dernière parut en 1948 (*Constitutiones ordinis clericorum regularium*), à Rome.

Les Constitutions ont été commentées par Antoine Caracciolo (*Constitutiones clericorum regularium et ad eas ab antiquitate firmandas notae*, Rome, 1610); l'auteur corrigea et augmenta son commentaire, publié à Paris en 1628, par les soins du cardinal de Bérulle, sous le titre de *Synopsis veterum religiosorum rituum atque legum...*; une troisième édition parut, également à Paris, en 1661. A. Pellegrino en fit aussi un commentaire dans ses *Constitutiones clericorum regularium commentariis illustratae* (Rome, 1628).

4. **Activité et diffusion de l'ordre.** — 1° *Diffusion.* — A la mort de saint Gaétan, les théatins ne comptaient que les maisons de Venise, Naples et Vérone. En 1555, Paul IV (Jean-Pierre Carafa) leur confia la maison et l'église de Saint-Sylvestre du Quirinal, ou Montecavallo, qui sera la maison généralice jusqu'au début du 19e siècle. En revanche, il rendit leur autonomie aux somasques, tandis que son successeur Pie IV tenta de fusionner théatins et jésuites, — les deux ordres s'étaient déjà rapprochés dans ce but en 1545.

L'ordre connut ensuite une diffusion rapide en Italie, où il comptait plus de cinquante maisons à la fin du 17e siècle (il n'y avait pas moins de six communautés théatines à Naples et autant d'églises). Hors d'Italie, la diffusion fut beaucoup plus lente : en Espagne, les maisons de Madrid (1622, 1644), d'Alcala (1630), de Saragosse (1630), de Barcelone (1632), de Salamanque (1683) et de Palma de Majorque (1721); en France, celle de Paris avec l'église Sainte-Anne la Royale (1644); puis celles de Lisbonne (1648), Munich (1662), Prague, Lemberg, Varsovie et Salzbourg (1663).

2° *Activité réformatrice.* — En Italie comme dans les autres pays, les théatins poursuivent les ministères les plus divers, selon les besoins de l'Église.

L'impulsion qu'ils contribuèrent à donner à la vie de l'Église, surtout au 16e siècle, fut particulièrement sensible et efficace, non seulement dans la rénovation de l'esprit sacerdotal du clergé diocésain mais sur l'esprit religieux des communautés, comme sur la vie ecclésiale et spirituelle des fidèles.

Un certain nombre de théatins furent directement intéressés aux débats du concile de Trente; beaucoup d'entre eux travaillèrent à en appliquer les décrets et à en diffuser l'esprit. Depuis leur fondation, les théatins avaient eu un souci particulier du culte et des livres liturgiques : « Vos religionis et divini cultus honore ac fervore succensi », reconnaissait Clément VII dans un bref du 21 janvier 1529.

C'est dans l'esprit de Paul IV qu'ils assurèrent en bonne part la réforme du bréviaire romain, que promulgua saint Pie V en 1568; y avaient travaillé notamment le cardinal théatin Bernardin Scotti et le théatin anglais Thomas Goldwell † 1585, lequel, comme évêque de Saint-Asaph, avait eu à traiter au concile des affaires de son pays (RD, t. 4, 1948, p. 224-225). Deux théatins, Antoine Agellio, qui mourut évêque d'Acerna en 1609, et Vincent Massa † 1594 collaborèrent à l'édition grecque de la Septante et à la révision de la Vulgate et du Martyrologe romain (RD, t. 4, 1948, p. 226-227; A.F. Vezzosi, *I scrittori..*, t. 1, p. 5-24). Dans cet effort de rénovation liturgique et exégétique le bienheureux Joseph-Marie Tomasi (1649-1713), théatin qui mourut cardinal, se distinguera un siècle plus tard, en poursuivant ses savants travaux, disait-il, « ad orandum Deum flagrantius aeque ac fructuosius » (introduction à son *Psalterium cum canticis versibus..*, Rome, 1697).

Parmi les théatins qui s'illustrèrent dans cette action réformatrice de l'Église, on peut signaler : le bienheureux Jean Marinoni (1490-1562), Bernardin Scotti † 1568, archevêque de Trani et cardinal, le bienheureux Paul Burali d'Arezzo † 1578, archevêque de Naples et cardinal, Jérôme Ferro † 1592, apôtre de Naples, et particulièrement saint André Avellin † 1608. Champions de la réforme, c'est aussi chez eux qu'on trouve le mieux réalisé l'idéal spirituel de saint Gaétan.

Renouveau liturgique, renouveau sacramentel, renouveau des œuvres de miséricorde et des « compagnies » de toute sorte, rien n'échappe au zèle des clercs réguliers. Le culte eucharistique et le culte marial font l'objet de leurs prédications et de leurs publications. Francesco Olimpio (1559-1639), par exemple, propage l'esclavage marial. Le soulagement des âmes du purgatoire est également une exigence souvent rappelée.

La rénovation ou le soutien des congrégations féminines prend chez les théatins un visage particulier. En effet, la congrégation théatine de l'Immaculée Conception et les religieuses de l'Ermitage fondées respectivement en 1583 et en 1617 sont placées sous la direction des théatins par la fondatrice Ursule Benincasa (1547-1618). Voir sa notice, DS, t. 1, col. 1367-1369, et F. Andreu, *L'abitino ceruleo dell' Immacolata*, RD, t. 10, 1954, p. 97-114.

Sur Jean Marinoni, voir dans *Regnum Dei*, t. 18, 1962 C. Linari, *Il Beato Giovanni Marinoni (Profilo)*, p. 7-46; — F. Andreu, *Lettere e scritti..*, p. 47-121; *La spiritualità del Beato..*, p. 122-141; — B. Mas, *Bibliografia del Beato..*, p. 210-236.

B. Mas, *El P. Bernardino Scotti y la legación de Paulo III a Carlos V en 1548*, RD, t. 3, 1947, p. 181-203.

F. Molinari, *Il card. teatino Paolo Burali e la riforma tridentina a Piacenza*, coll. Analecta gregoriana 87, Rome, 1957; *S. Carlo Borromeo e il Beato Card. Paolo Burali d'Arezzo*, RD, t. 13, 1957, p. 3-23; *Lettere inedite del B. Paolo Burali a S. Carlo Borromeo*, p. 155-179, 208-233; *Lettere inedite di S. Carlo Borromeo al B. Paolo..*, t. 15, 1959, p. 3-18; *Il Beato Paolo Burali, cardinale teatino, e le origini del seminario di Piacenza*, t. 16, 1960, p. 144-199.

R. de Maio, *Un riformatore teatino nel cinquecento, Girolamo Ferro (1528-1592)*, RD, t. 16, 1960, p. 3-58.

Voir spécialement dans les *Commentarii de S. Andrea Avellino, C. R.*, RD, t. 14, 1958 : B. Mas, *La espiritualidad de S. Andrés Avelino*, p. 85-159; — F. Andreu, *Scritti inediti..*, p. 160-190; — B. Mas, *Bibliografia...*, p. 303-361; — F. Molinari, *S. Andrea Avellino a Piacenza*, p. 191-214, rapports d'André Avellin, supérieur de la maison des théatins et directeur spirituel au séminaire, avec l'archevêque Paolo Burali.

Sur l'œuvre du cardinal Tomasi, voir RD, t. 9, 1949 : le « liturgiste », par F. Pottino (p. 153-173), le « bibliste », par M. Tucchi (p. 174-214), *Spiritualità del B. Tomasi*, par F. Andreu (p. 215-275), *Il B. Tomasi e la teologia storica*, par F. Andreu (p. 276-290), et la *Bibliografia tomasina* (p. 291-338).

3° *Missions.* — Les théatins ne manquèrent pas de travailler dans les missions. Michel Ghislieri † 1646 participe activement, avec Jean-Baptiste Vivès † 1632, à la fondation du collège de la Propagande à Rome (1627); Urbain VIII en confia aux théatins la direction ainsi que la formation des élèves; le premier recteur théatin fut Marc Romano † 1649, qui fut nommé évêque de Ruvo en 1645.

En 1626, Pierre Avitabile † 1650 guida, comme préfet apostolique, les premiers missionnaires théatins en Géorgie orientale (1626), d'où ensuite ils gagnèrent l'Ibérie, la Mingrélie et la Géorgie occidentale. Ils fondèrent une mission à Goa en 1640 et de là passèrent en d'autres régions (Golconde, côte de Coromandel, etc). Antoine Ventimiglia † 1693 évangélisa Bornéo; d'autres théatins allèrent jusqu'à Sumatra, Méliapour et Manille. Ils travaillèrent à Lemberg à l'union des arméniens avec l'Église romaine, tandis que les théatins Clément Galano † 1666 et Louis Pidou de Saint-Olon † 1717, évêque de Babylone, s'y employaient en Orient.

4° *Restauration de l'ordre.* — La décadence de la congrégation dès la fin du 18e siècle et pendant tout le 19e est due aux circonstances. La personnalité de Joachim Ventura (1792-1861) domine la vie théatine au 19e siècle. En 1909, il ne restait que quelques maisons en Italie; c'est alors que saint Pie X protégea efficacement la restauration de l'ordre, en lui agrégeant la congrégation espagnole de la Sainte-Famille, qui reprit son autonomie en 1914, et une congrégation diocésaine de Majorque placée sous le patronage de saint Alphonse de Liguori.

B. Ferro, *Istoria delle missioni de' Cherici regolari teatini*, 2 vol., Rome, 1704-1705. — C. de Rosa, *I teatini e le origini del Collegio Urbano di Propaganda Fide*, RD, t. 4, 1948, p. 277-304. — F. Andreu, *Carteggio inedito di Pietro della Valle col P. Avitabile e i missionari teatini della Georgia*, RD, t. 6, 1950, p. 57-99; t. 7, 1951, p. 19-50, 118-138. — B. Mas, *I teatini e l'unione degli Armeni di Leopoli con la Santa Sede*, RD, t. 7, 1951, p. 154-163. — Sur L. Pidou, voir G. Petrowicz, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*, Rome, 1950, et R. Darricau, RD, t. 14, 1958, p. 14-58.

Sur Joachim Ventura (1792-1861), voir RD, t. 17, 19 et 20, 1961, 1963 et 1964.

B. Mas, *I capitoli generali dei teatini durante l'invasione napoleonica (1786-1821)*, RD, t. 8, 1952, p. 69-81. — F. Andreu, *Pio X e l'ordine teatino*, RD, t. 7, 1951, p. 61-63.

5. **Spiritualité.** — La spiritualité des théatins est « cléricale », « régulière » et apostolique.

1° *Spiritualité « cléricale ».* — Ce caractère en est la note distinctive et comme naturelle. Gaétan et ses premiers compagnons sont prêtres; leurs études, leurs charges, leurs exercices relèvent de l'état clérical; la fondation elle-même est une réaction contre le relâchement et la décadence des mœurs du clergé; les premiers théatins désirent y remédier par une vie sacerdotale vraiment exemplaire.

Les théatins sont ainsi un ordre essentiellement clérical; leur spiritualité est avant tout sacerdotale : c'est par la rénovation intérieure et la réforme indivi-

duelle que le prêtre est amené à vivre selon la sainteté de sa vocation. Gaétan concevait la recherche de la perfection comme une preuve de fidélité à la vocation sacerdotale. Il inculque à ses fils et leur laisse en héritage spirituel son culte ardent de l'eucharistie et de la Vierge, son apostolat en faveur de la communion fréquente, sa ferveur dans la célébration de la messe, son zèle pour le ministère des confessions et de la direction spirituelle, pour la digne récitation de l'office choral et pour la splendeur des églises et des cérémonies. Le fondateur et les premiers théatins attirent l'attention sur les caractères essentiels et permanents de la spiritualité sacerdotale à une époque et dans un climat qui les négligeaient.

2° *Spiritualité « régulière »*. — L'institution des clercs réguliers avait pour but de mettre les éléments caractéristiques de la vie religieuse au service de la sainteté sacerdotale. La profession des vœux religieux et l'observance d'une Règle commune étaient comprises comme le moyen le plus efficace pour maintenir, fortifier et promouvoir l'état sacerdotal. La spiritualité monastique, entendue comme une recherche de la perfection, s'accordait ainsi pleinement avec le caractère du ministère sacerdotal, tout entier tourné vers le prochain.

Dans l'esprit de la vie régulière, l'ascétisme théatin, qui vise avant tout la réforme et le renouveau intérieurs, organise avec méthode et résolution le combat spirituel. Plus qu'un exercice et des pratiques de piété et de pénitence, — qui conservent au demeurant leur place et leur valeur —, la spiritualité théatine exige ce renouvellement : « pureté du cœur, garde des sens, docilité aux inspirations de la grâce » (Compendium, dans *Lettere*, p. 110). Cette formation de l'homme intérieur tient compte des moyens classiques de l'ascétisme. L'austérité est une des constantes de la vie des clercs réguliers. Le fruit et la synthèse de cet esprit, qu'on rencontre si vivant chez les théatins et dans les divers mouvements spirituels du 16e siècle, en sont donnés dans *Il combattimento spirituale* (Venise, 1589) de Laurent Scupoli.

3° *Spiritualité apostolique*. — Le premier chapitre des Constitutions déclare qu'une des fins de l'ordre est : « clericalem vitam ducere et instaurare in Ecclesia Dei primitivam apostolicae vitae normam, quae inserviat tamquam typus et exemplar ecclesiasticis ». Gaétan et ses clercs voulaient s'inspirer, dans leur manière de vivre et d'agir, des exemples du Christ et des apôtres. La lecture assidue et l'interprétation quasi littérale, « sine glossa », de l'Évangile tendaient à graver plus profondément dans leurs esprits le programme de perfection évangélique qu'ils voulaient réaliser : renonciation à tous les biens temporels, détachement dans la paix et la tranquillité intérieure, fondées sur la confiance filiale en la divine Providence. L'accord entre la vie apostolique du prêtre et la vie « régulière » apparaît à Gaétan et à ses compagnons fort simple si l'on contemple le Christ et ses premiers disciples : la « vita apostolica » devenait une exigence de la vie sacerdotale.

Le second article des Constitutions ajoute que l'obéissance et la charité doivent diriger et animer la vie apostolique sous ses multiples formes : « Nulla functio, nullum opus, aut ecclesiasticum ministerium dici potest speciali modo ad nos pertinere, quia ordo noster praedicta omnia aequaliter amplectitur; igitur debemus considerare tamquam propriam status nostri quamlibet functionem, opus, aut ecclesiasticum ministerium, praecipue si ad haec nos impellat obedientia aut charitas ».

La spiritualité sacerdotale des théatins et leur esprit réformateur, leur ascèse comme leur zèle des âmes demeureront les caractéristiques des instituts des clercs réguliers qui naissent à leur suite au 16e siècle (jésuites, barnabites, somasques, etc).

6. **Auteurs spirituels.** — Les auteurs théatins qui ont eu ou auront une notice individuelle dans le DS sont ici simplement mentionnés.

Consulter : G.B. Castaldo Pescara, *Vita del santissimo pontefice Paolo* IV, *fondatore della religione de' cherici regolari, e Memorie d'altri cinquanta celebri padri, che in essa fiorirono il secolo passato..*, Rome, 1615. — B. Destutt de Tracy, *Vies des saints et bienheureux de la congrégation des théatins*, Paris, 1774. — A. F. Vezzosi, *I scrittori de' cherici regolari, detti teatini*, 2 vol., Rome, 1780.

Pierre *Foscarini* † 1551, *Dialogus de vita contemplativa*, ms perdu. — Ignace *Poggiuolo* † 1593 : *Della fuga de' virtuosi*, 3 vol., Naples, 1668; *Speculum humanae salutis*, *Tyrocinium ecclesiasticum*, *Clypeus christiani certaminis*, mss. — Marcel *Tolosa* † 1596, *Delizie spirituali dell' anima contemplante ed innamorata del suo dilettissimo sposo Gesù Cristo*, Venise, 1618. — Jean *Peña* † 1599, *Itinerario della perfezione cristiana*, Florence, 1607; Palerme, 1614; trad. italienne d'un ouvrage composé en espagnol.

S. *André Avellin* † 1608. DS, t. 1, col. 551-554; *supra*, col. 41. — Laurent *Scupoli* † 1610. — Louis *Persichelli* † 1619, *Convito spirituale... per incitare ogni cristiano a frequentare la santissima comunione*, Crémone, 1620. — Jean-Baptiste *Magnavacca* † 1623 : *L'agricoltura spirituale*, Venise, 1617; *Agricoltura spirituale, nella quale s'insegna il modo di spiantare i vizi e piantare le virtù*, Rome, 1643; *Dolcezze soavissime apprestate in varie forme per destare la fame negli animi dei fedeli verso il Santissimo Sacramento*, Venise, 1615 ; *La mensa sacra, overo apparecchio per la santa comunione distinto in soliloqui per ciascheduna settimana*, Venise, 1618. — Paul-Marie *Ardizzoni* † 1628, *Meditazioni intorno alla vita e passione di N. Signore Gesù Cristo*, Vérone, 1642. — Jacques *Pisanelli* † 1629, *Compendio dell' arte di servire a Dio*, Rome, anonyme, sans date. — Placide *Frangipane Mirto* † 1636, napolitain, célèbre prédicateur en Espagne, *Blasones de la Virgen*, Saragosse, 1635; trad. italienne, Venise, 1636. — François *Olimpio* † 1639 : *Breve esercizio da farsi da quelli li quali vivono sotto il titolo di schiavi incatenati della Madre di Dio*, Palerme, 1627; *Coroncina della B. Vergine Maria e modo di praticarla*, Naples, s d; Lettres inédites.

Jean-Antoine *Angrisani* † 1640, supérieur général (1607-1612) et archevêque de Sorrente : *Affetti che deve avere l'anima innamorata di Dio*, Venise 1617, 1666; *Esercizi spirituali intorno alla passione di Nostro Signore*, Rome, 1647; Venise, 1666. — Onuphre *Amfora* † 1640, supérieur général (1639), *Esercizi spirituali*, Naples, anonyme, s d. — Christophe *Castelli*, † ap. 1642, missionnaire en Géorgie, publie en géorgien des *Méditations sur la passion du Christ* et *Les tendresses de l'amour divin*. — Paul *Aresi* † 1644, évêque de Tortone. DS, t. 1, col. 842. — Augustin *Capecelatro*, *Monte santo di Dio, o sia pratica dell' orazione mentale*, Naples, 1645. — Michel *Ghislieri* † 1646. DS, t. 6, col. 350. — Benoît *Mandina* † 1646, évêque de Tropea : *Expositiones in primum Jeremiae prophetae caput*, Naples, 1620; *In evangelia quadragesimae commentarii*, Naples, 1632; *Il sacro convito*, Naples, 1638. — Michel *Musco* † 1647, *Il regolare, overo della perfezione religiosa*, Venise,

1628. — Paul *Barisoni* † 1648, *Dell' uso frequente dell' eucaristia*, Padoue, 1625, 1643; Naples, 1631. — Louis *Novarino* † 1650.

François-Marie *del Monaco* † 1651, fondateur de la maison de Paris, *Thienaeus sive evangelicae paupertatis characteres*, Rome, 1644. — Jean-Baptiste *Castaldo* † 1653 : Vies d'André Avellin, Naples, 1609, 1613, 1627; de Gaétan de Thiene, 1612; de Jean Marinoni, 1616, 1627; de Paul IV, 1615, 1618; *Esercizio di virtù in honore e sotto la protezione della beatissima Vergine della Purità*, Naples, 1633. — Joseph-Marie *Ambrogi* : *Faretra evangelica intessuta di dichiarazioni letterali, ornata di spirituali documenti, e ripiena d'affetti ed aspirazioni giaculatorie, formate dalle parole e sensi mistici dei Vangeli correnti dell'anno*, 2 vol., Florence, 1652; 3e vol., Venise, 1644; *Pratica di conformità al divin volere*, Florence, 1654. — Théodore *Martinelli* : *Breve maniera di conoscere la vera devozione a Maria Vergine*, Ravenne, 1640; *Trattato della devozione verso la Beata Vergine*, Ravenne, 1653.

Jean-Baptiste *Caracciolo* † 1656 : *Ragionamenti spirituali sopra gli evangeli delle domeniche*, 6 vol., Rome, 1639, 1641; Naples, 1642, 1644, 1649, 1650; *Delle virtù in genere, della loro bellezza, varietà e connessione, utilissime istruzioni*, Naples, 1650; *Trattato della passione del Nostro Signor Gesù Cristo*, Naples, 1652; *Della devozione e dell' orazione*, Naples, 1656. — Vincent *Giliberti* † 1656, supérieur général (1621-1627). DS, t. 6, col. 378. — Jérôme *Coppola* † 1656 : *Mariale, ovvero Maria sempre Vergine incoronata di varii privilegii*, Venise, 1644; *Dei privilegii di Maria, sermoni*, 2 vol., Naples, 1649; *La purità di Maria Madre di Dio spiegata con discorsi*, Naples, 1649. — Hilaire *Niquese* † 1656, espagnol vivant en Italie : *Idea della Croce del Signore, overo riforma del nostr' huomo interiore ed esteriore..*, Naples, 1613; 2e partie, *Discorsi morali intorno alla imitazione del sacro corpo del Crocifisso..*, Venise, 1623.

Vincent *Uguccioni* : *Mansioni o spirituali esercizi per la novena al Natale..*, Florence, 1637; *Modo breve, facile ed utile di orare..*, Florence, 1654; *L'amor del Crocifisso..*, Florence, 1657. — Joseph *Geloso* † 1657 : *I celesti tesori delle incomparabili grandezze di San Giuseppe..*, Palerme, 1636; *Discorsi quaresimali. Ragionamenti... sopra la morte e passione di Cristo e sopra i sovrani lodamenti della gran Madre di Dio*, 2 vol., Palerme, 1644; *Santorale, discorsi de' sovrani lodamenti di Cristo, delle eccellenze della Vergine.., de' santi*, 2 vol., Venise-Palerme, 1650-1655. — Théodose *Valvassori* † 1659 : *Ammaestramenti per comunicarsi devotamente*, Padoue, 1627; *Porta della penitenza per introdurre il peccatore a Dio e in esso conservarsi*, Padoue, 1658. — Jean-Marie *Vincenti* † 1665 : *Quaresimale*, 2 vol., Venise, 1657-1658; *Il Messia venuto*, 2 vol., Venise, 1659.

Emmanuel *Calascibetta* † 1673 : *Enseñanzas espirituales para el mayor provecho de las almas*, Madrid, 1648, 1663; *La oración jaculatoria*, Madrid, 1648. — Charles *Tomasi* † 1675, oncle du bienheureux Joseph Tomasi. — Jean-Baptiste *Pasquale* † 1679 : *L'anima orante. Pratica per l'orazione mentale, per la via purgativa..*, 3 vol., Milan, 1664, 1669; *Scutum inexpugnabile fidei et confidentiae in Deum, vel in potentissimum nomen Jesu..*, Milan, 1673 (à l'Index, 1674). — Gaétan *Perletti* : *Stimoli alla frequente rinnovazione dei voti*, Parme, 1679; *Compendio della mistica teologia*, Parme, 1680; *Ghirlanda spirituale intrecciata di varie devozioni per far bene le azioni del giorno*, Parme. — Charles de *Palma* † 1682, évêque de Pouzzoles : *Instruzione per l'educazione de' novizi nella religione de' cherici regolari*, Rome, 1658; Venise, 1716; prépare et dirige une édition du *Combattimento spirituale* de L. Scupoli, Rome, 1657. — Joseph-Marie *Maraviglia* † 1684, supérieur général (1665), évêque de Novare (1667) : *Leges doctrinae e sanctis Patribus excerptae ad animam spiritualiter erudiendam*, Venise, 1660; *Summae sanctitatis characteres*, Venise, 1667; *Leges prudentiae spiritualis*, Venise, 1667; Novare, 1680; *Ammaestramenti del clero*, Milan, 1673, 1680, 1684; *Ammaestramenti dell' anima cristiana*, Novare, 1675; Milan, 1682. — François-Marie *Maggio* † 1686. — Philippe *Fittipaldi* † 1693 : *Rose eucharistiche, overo sacre meditazioni sopra i sacrosanti misteri del santissimo rosario e del sacramento dell' altare..*, Naples, 1668; *Esercizio spirituale sopra Cristo appassionato*, Naples, 1678. — Bernard *Finetti* † 1689. DS, t. 5, col. 355. — Thomas *Sersale*, supérieur général, *Ragionamenti divoti e fruttuosi detti a monache, e meditazioni... nel tempo degli esercizi spirituali..*, Naples, 1690, 1857.

Paul *Botti* † 1696 : *Giornata spirituale, nella quale si consacrano a Dio tutte le nostre operazioni*, Padoue, 1647, 1663; *La donna di poche parole*, Padoue, 1661, 1663; *L'ajo de' cristiani fanciulli che si portano a comunicare la prima volta*, Padoue, 1661; *L'ore dalla monaca bene spese*, Padoue, 1671; Venise, 1683, 1741; *Il parlare al cuore. Brevi discorsi diversi e fruttuosi per le domeniche..*, Padoue, 1672; Venise, 1682; *Il parlar alle grate. Discorsi alle Reverende Monache morali e spirituali sopra gli evangeli dell' Avvento e della Quaresima*, Venise, 1678, 1688. — Jean-Baptiste *Dadiece* † 1696. DS, t. 3, col. 1-2. — Thomas *Sommi* † 1699, prédicateur marial : *Il Mondo nuovo e guerriere... in onore della maternità di Maria Vergine..*, Rome, 1656, 1667; *Le sette trombe, ovvero sette prediche per la publicazione delle... prerogative di Maria..*, Rome, 1682; *Panegirici recitati in varie solennità di Maria..*, Rome, 1685; *Prediche annuali*, 2 vol., Rome, 1656-1658; *Avvento del Signore..*, Rome, 1660; *Il divoto assistente agl' infermi e a' moribondi..*, Rome, 1684, 1685, 1691. — Hippolyte *Falcone* † 1699 : *Narciso al fonte, cioè l'uomo che si specchia nella propria miseria*, 2 vol., Palerme, 1664-1665, 1668; Messine, 1671; Venise, 1702; trad. latine, *Narcissus ad fontem..*, Augsbourg, 1702; *La granadiglia del Calvario, cioè la passione di Gesù Cristo*, Palerme, 1694; etc.

Jérôme *Meazza* † 1706 : *Ore di sollievo per gli esercizi spirituali di un' anima religiosa*, Milan, 1678, 1685; *Arsenale divoto..*, Milan, 1678; *Magister novitiorum regularium*, Milan, 1688; *Instruzione facile e breve per occuparsi nell' orazione mentale*, Milan, 1695; etc. — Thomas *Bequeman*, portugais : publie en portugais une *Doctrine brève et facile, avec la pratique pour arriver rapidement au plus haut degré de la perfection*, Lisbonne, 1707; et une trad. du *Combattimento spirituale* de L. Scupoli, Lisbonne, 1697, 1707. — Alexis *du Buc* † 1709. DS, t. 3, col. 1747.

Gaétan-Félix *Verani* † 1713 : *De humanis affectibus ciendis et coercendis opus... moribus corrigendis, vitiis amovendis, virtutibus promovendis, pietati fovendae, amoliendae impietati accommodatum*, 3 vol., Munich, 1710. — Bx Joseph-Marie *Tomasi* † 1713. *Supra*, col. 41. — Joseph-Gaétan *Anguissola* † 1716, *Modo pratico per abituarsi nella profittevole memoria della passione di Gesù e di Maria*, Naples, 1716. — Félix *Fossa*, prédicateur, publia en allemand à Augsbourg : *Spirituale campanarium salisburgense, quo anima... ad poenitentiam virtutemque colendam excitatur*, 1707; *Inexhausta divini Verbi aurifodina..*, 1709; *Teatinus infirmis assistens..*,

1710 (en allemand, italien et latin); *Spirituale pabulum animae in singulas anni dies*, 4 vol., 1714; « Instructions pour le choix d'un état de vie, avec des Exercices spirituels de dix jours », 1715. — Jean-André *Capra* † 1725 : *Lume dell' anima per disporsi alle nozze con Gesù Cristo nell' ingresso alla religione, e nello stato religioso per imparare dal Crocefisso le virtù*, 2 vol., Parme, 1712; *Meditazioni sopra la passione del Signore*, Parme, 1712. — Bernard de *Champmolin* ou de Varenne † 1729, *Essais des motifs particuliers de la reconnoissance chrétienne*, Paris, 1700, que l'auteur donne comme une adaptation des *Deliciae divini amoris* (Lyon, 1641) de Louis Novarini † 1650.

Gaétan *Alessandri* † 1730, *Confessarius monialium commoda, brevi et practica methodo instructus, circa earum obligationes, privilegia et cetera fere omnia ad hanc materiam spectantia*, Venise, 1706, 1713, 1720; Vérone, 1725; etc. — Gaspard de *Oliden* † 1740, *Diálogos del purgatorio*, Alcala, 1732; cf RD, t. 4, 1948, p. 144-153. — Jean-Baptiste *Barziza* † 1741 : *Pius amor inter lilia et jacula modulatus*, Vérone, 1723; *Le Quarantore di orazione... tratte da simboli della divina Scrittura..*, Vérone, 1729; *La vera Vite, cioè l'amor di Gesù nell' augustissimo Sacramento corrisposto dagli affetti di chi degnamente si comunica*, Mantoue, 1730; etc. — Gaétan-M. *Neuburg* † 1751, bavarois, publia en allemand : à Munich, « La religieuse parfaite », 1700; à Augsbourg, plusieurs volumes de sermons : *Horologium spirituale*, 1712; *Spiritualis corona stellarum..*, 1718; *Gloria sanctorum triumphus*, 1729; *Lux evangelica*, 1729. — Jean-François *Boyer* † 1755, évêque de Mirepoix, *Instruction pour l'éducation des novices*, ms. Cf R. Darricau, RD, t. 15, 1959, p. 19-68. — Claude *Velles* † 1765, *Traité de la simplicité de la foy*, Paris, 1733. — Dominique *Bomben* † 1767 : *Pratico e vero modo di assistere agl' infermi e confortare i moribondi a ben morire*, Padoue, 1757. — Michel *Marchisio* † 1769 : *Indirizzo spirituale del cristiano*, Turin, 1758, 1761, 1775; *Parafrasi dei sette salmi penitenziali con alcune riflessioni morali*, Turin, 1765; trad. française, Turin, 1768.

Ignace-Louis *Bianchi*, † ap. 1770 : *Instruzione per le giovani educande nei monasteri*, Palerme, 1734; *Esercizi spirituali ad uso delle monache e sacre vergini sotto la direzione dei Padri teatini*, Venise, 1752, 1761; *Metodo per l'orazione mentale..*, Vérone, 1749. — Jean von *Edelweck* † 1773. En allemand : Vie de saint Gaétan (Munich, 1754), de S. André Avellin (1767), du Bx Jean Marinoni (1764), du Bx Paul Burali (1773); Pensées sur la vie de Jésus-Christ (Munich, 1755), Livre d'instructions pour la congrégation des dames (Munich, 1767), le Combat spirituel (Vienne, 1768, 1773). — Bonaventure *Hartman*, † ap. 1776 : *La monaca in ritiro con Gesù Cristo*, Venise, 1771; *Instruzioni pratiche alla spose del Crocefisso per divenire perfette e sante*, Venise, 1773. — Barthélemy *Carrara* † 1778, *Del rispetto alla santissima comunione*, Venise, 1743. — Bernard Destutt de *Tracy* † 1786.

Joachim *Ventura* † 1861. — Pierre *Capo Llinas* † 1872, *Reforma del Cristiá per medi de la oració mental..*, Palma, 1856. — François-Marie *Cirino* † 1892, supérieur général, consulteur de la congrégation des Rites : *De S. Josepho universae Ecclesiae patrono edicendo votum theologico-liturgico-juridicum* (1870), dans *Analecta ecclesiastica*, t. 1, 1893, et RD, t. 10, 1954, p. 17-76 (donne aussi d'autres documents de Cirino sur le culte dû à saint Joseph).

1. **Sources de l'histoire de l'ordre.** — Les principale sources mss se trouvent à l'Archivio generale des théatins à Rome, à la Biblioteca nazionale de Naples (fonds S. Martino) où sont recueillis les mss des diverses maisons de théatins de Naples (cf C. Padiglione, *La Biblioteca del Museo Nazionale... ed i suoi manoscritti*, Naples, 1876), à l'Archivio di Stato de Naples (mss des monastères supprimés : S. Paolo Maggiore).

G. B. Del Tufo, *Historia della religione de' Padri chierici regolari*, Rome, 1609; *Supplemento..*, 1614. — J. Silos, *Historiae clericorum regularium a congregatione condita*, 3 parties, Rome, 1650, 1655, et Palerme, 1666; *Auctarium historiarum clericorum regularium ab anno 1653 ad 1671*, ms 105, Archives des théatins. — Sources de renseignements, les premières biographies de Gaétan de Thiene, et celles de Paul IV par A. Caracciolo et G.B. Castaldo, *supra*, col. 36-37.

2. **Travaux généraux.** — G. Moroni, art. *Teatini*, dans *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 73, Venise, 1855, p. 109-148. — F. Andreu, *I teatini*, dans M. Escobar, *Ordini e congregazioni religiose*, t. 1, Turin, 1951, p. 567-607.

3. **Fondation et histoire au 16e siècle.** — P. Paschini, *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Caraffa e le origini dei chierici regolari teatini*, Rome, 1926. — A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia, 1948. — G. Kaminski, *Marcantonio Flaminio ed i chierici regolari*, RD, t. 2, 1946, p. 5-18. — B. Carderi, *I teatini e l'ordine domenicano*, RD, t. 3, 1947, p. 135-141. — C. Linari, *Contributo dell' ordine teatino al concilio di Trento*, RD, t. 4, 1948, p. 203-229. — A. Veny Ballester, *San Ignacio de Loyola y el papa teatino Paulo* IV, RD, t. 4, 1948, p. 115-120; *Sentido y valoración de la reforma teatina*, p. 238-251; *Los clérigos regulares por la sagrada liturgia*, RD, t. 6, 1950, p. 29-52; *S. Ignacio de Loyola y el retorno de los clérigos regulares a Roma*, RD, t. 9, 1953, p. 18-25. — P. Leturia, *Il papa Paolo* IV *e la fondazione del collegio romano*, RD, t. 10, 1954, p. 3-16. — G. Llompart, *Los clérigos regulares a mediados del siglo* XVI, RD, t. 16, 1960, p. 59-77; t. 18, 1962, p. 196-209. — G. Pighi, *Gian Matteo Giberti*, Vérone, 1924. — M. Dortel-Claudot, *Le genre de vie extérieur des clercs réguliers et de la compagnie de Jésus*, coll. Analecta gregoriana, Rome, 1966.

4. **Diffusion de l'ordre.** — B. de Tracy, *Remarques sur l'établissement des théatins en France et sur toutes les maisons de la même congrégation établies en Espagne, en Portugal, en Allemagne et en Pologne, avec des notes sur l'institut dit des théatines*, 1755. — F. Andreu, *Los teatinos en Mallorca*, RD, t. 1, 1945, p. 18-47, 73-97, 133-161, et J. Prohéns, t. 4, 1948, p. 121-171. — J. Adrover, *I teatini in Monaco di Baviera*, RD, t. 8, 1952, p. 53-68, 111-124; t. 9, 1953, p. 3-17, 89-124. — R. Darricau, *Les clercs réguliers théatins à Paris, Sainte-Anne-la-Royale (1644-1793)*, RD, t. 10-15, 1954-1959, et tirage à part. — V. Porta, *I teatini a Vicenza*, RD, t. 16, 1960, p. 85-143.

5. **Règle et spiritualité.** — F. Andreu, *La Regola dei chierici regolari nella lettera di Bonifacio de' Colli a Gian Matteo Giberti*, RD, t. 2, 1948, p. 38-53; *I teatini e la schiavitù mariana*, RD, t. 8, 1952, p. 5-20; *De obligatione chori in ordine clericorum regularium*, RD, t. 10, 1954, p. 83-96. — B. Mas, *La carta del P. Bernardino Scotti al capitulo general de 1539*, RD, t. 3, 1947, p. 193-203; *La spiritualità teatina*, RD, t. 7, 1951, p. 3-18, 64-88, 181-204.

Bartolomeo MAS.

GAÉTAN-MARIE DE BERGAME, capucin italien, 1672-1753. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Marc Migliorini naquit à Bergame le 25 février 1672 (non le 24 ou le 27; registres paroissiaux de S. Michele dell'Arco à Bergame). Il suivit les cours de philosophie et de droit (docteur *in utroque jure*), puis, après avoir commencé la théologie, Marc entra chez les capucins le 3 mai 1691, où il reçut le nom de Gaétan-Marie. Il fut ordonné prêtre probablement en 1697.

De 1701 à 1722, il s'adonna assidûment à la prédication, surtout aux missions populaires. Gravement atteint en 1722, il dut à peu près entièrement y renoncer. Dès lors, il se consacra à la composition de ses ouvrages et à la direction spirituelle. Il acquit l'estime de beaucoup de prélats et de personnes cultivées avec lesquelles il correspondait; cette correspondance est aujourd'hui perdue. Gaétan-Marie mourut à Bergame le 10 septembre 1753.

2. **Oeuvres.** — L'ensemble des ouvrages de Gaétan le range parmi les écrivains spirituels les plus abondants. Cette production connut de nombreuses éditions et traductions, 397 en tout. Il n'est pas nécessaire d'en présenter ici la liste. Ce travail a été fait selon les exigences de la critique par Ilarino da Milano, et la physionomie spirituelle de Gaétan a été présentée dans l'excellente biographie de Metodio da Nembro. Pour offrir une vue d'ensemble de cette littérature, groupons-la sous trois chefs qui recouvrent en quelque manière les lignes fondamentales de la spiritualité.

1° *Oeuvres qui concernent le Christ et la Vierge.* — Une des premières dans le temps et par son importance s'intitule *Pensieri ed affetti sopra la passione di Gesù Cristo per ogni giorno dell'anno* (2 vol., Bergame, 1733). Ces trois cent soixante-trois méditations voudraient offrir un « commentaire littéral, moral et mystique » du récit évangélique pour le « ruminer » tous les jours, selon la méthode traditionnelle des trois puissances. La valeur du livre et l'accueil qu'il rencontra sont manifestes : 43 éditions italiennes, 8 traductions françaises (*Pensées et affections sur la passion..*, en 2 ou 3 vol., 1766 et svv), 4 espagnoles, 2 néerlandaises, 1 anglaise, portugaise et allemande.

Gaétan-Marie composa d'autres méditations sur les mystères du Christ, qui obtinrent un succès flatteur, bien que moindre : *Pensieri ed affetti sopra i misteri ed altre feste occorrenti per l'anno* (Bergame, 1741, 12 éditions; une traduction espagnole et une française, *Pensées et affections sur les mystères..*, 2 vol., Paris, 1878). Sur le mystère eucharistique, signalons : *Spiegazione delle preci e cerimonie della messa*, que nous reverrons plus loin; *L'Ora santamente impiegata d'avanti al santissimo Sagramento* (Milan, 1725, 9 éditions; 1 traduction espagnole). La neuvaine à sainte Claire pourrait être considérée comme un opuscule eucharistique, tant les divers aspects de la vie de la sainte sont présentés dans leurs rapports avec l'eucharistie : *Novena ad onore della vergine S. Chiara* (Bergame, 1746, 5 éditions).

Les ouvrages en l'honneur de la Vierge ont un but pratique et dévotionnel; mais ils soulignent toujours l'une ou l'autre caractéristique de la spiritualité de Gaétan.

La Vierge Marie est un modèle de foi (*La virtù della fede praticata dalla beatissima Vergine Maria e proposta alla imitazione de' suoi divoti*, Bergame, 1745, 4 éditions) et d'humilité, comme on le voit dans le traité de « l'humilité du cœur ». Il convient surtout de rappeler deux livres riches en doctrine et en piété, proposés pour la méditation des douleurs et des joies de Marie : *Maria Vergine compatita ne' suoi dolori* (Bergame, 1736, 7 éditions; 1 traduction néerlandaise); *Sette allegrezze della beatissima Vergine Maria esposte in sette meditazioni col di lei cantico Magnificat* (Padoue, 1748, 3 éditions).

2° Gaétan étudie et considère les *vertus* comme des moyens indispensables de l'ascèse chrétienne. Sa production littéraire à cet égard est importante en qualité comme en quantité.

Trois ouvrages concernent l'humilité : 1) *L'umiltà del cuore ideata in pensieri ed affetti ad eccitarne la pratica* (Bergame, 1726, 42 éditions; 4 traductions néerlandaises; 1 anglaise, par le cardinal Herbert Vaughan, *Humility of heart*, Westminster, 1905; 1 portugaise, espagnole, allemande et française, *L'humilité du cœur*, Chambéry, 1911). Gaétan voudrait faire comprendre (introduction) « l'idée de la vraie humilité, son excellence, sa nécessité, son utilité et son importance; de manière que le lecteur, s'il est séduit par elle et s'il entreprend avec ferveur de s'y exercer en son cœur, puisse dans les occasions la pratiquer encore plus aisément dans ses actions ». 2) *Motivi di eccitamento all' umiltà del cuore* (Padoue, 1749, 3 éditions). 3) *Due pratiche di umiltà ad isfuggire il tremendo giudizio d'Iddio* (Brescia, 1750, 6 éditions), qui consistent à « ne pas juger les autres » et plutôt à « nous juger nous-mêmes ». Au même sujet se rapporte *Il Miserere esposto in pensieri ed affetti di umiltà e penitenza* (Bergame, 1727, 15 éditions; 1 traduction espagnole, allemande).

On peut rapprocher de ces ouvrages sur l'humilité *La fraterna carità ideata in riflessioni sacre e morali* (Bergame, 1728, 12 éditions italiennes; 2 traductions néerlandaises et françaises, *La charité fraternelle*, Tournai, 1854, et Chambéry, 1914, et 1 portugaise et espagnole).

Gaétan composa également sur les vertus un traité de philosophie morale qui fut accueilli comme « une des plus belles, une des plus utiles et une des plus nécessaires œuvres morales » (*Novelle della repubblica letteraria*, 1752, p. 65) : *Le quattro virtù cardinali... con le virtù annesse e co' vizi opposti, esposte a' lumi della ragione e della fede* (Venise, 1752, 5 éditions; 1 traduction néerlandaise). Dans le même dessein, il entreprit un travail sur les vertus théologales, que la mort ne lui permit pas d'achever : *Le teologali virtù... con le virtù annesse e co' vizi opposti* (posthume, dans les *Opere*, t. 11, 1779). Il composa aussi des *Atti pratici di fede, speranza e amor di Dio* (Venise, s d), et *La virtù della speranza* (Padoue, 1746), qui est une sorte de commentaire du *Pater*.

3° *Obligations morales et devoir d'état.* — Dans ses œuvres qui regardent davantage les obligations morales et spirituelles de groupes particuliers de chrétiens, de prêtres et surtout de religieux, on rencontre beaucoup d'allusions autobiographiques, car Gaétan proclame la nécessité de vivre l'ascèse. Il se préoccupe avant tout de la formation spirituelle du clergé.

« Le salut et la perfection des fidèles dépendent en grande partie de la sainteté des prêtres », répète-t-il. Il compose un traité pour le choix d'un état de vie, destiné tout autant à ceux qui désirent embrasser la cléricature qu'à ceux qui doivent examiner les vocations, *La elezione dell' ecclesiastico stato all' esame, operetta ideata a' lumi della divina Scrittura e de' santi Padri* (Padoue, 1748, 5 éditions; 2 traductions allemandes).

C'est en quelque manière un complément de la spiritualité sacerdotale, que Gaétan offre aux prêtres lorsqu'il leur trace, dans les ouvrages suivants, un itinéraire pour les guider et les assister dans l'accomplissement de leurs devoirs, « piu tremendi e venerandi », conséquences de leur vocation apostolique : le sacrifice eucharistique, la prédication et la confession.

1) *Spiegazione delle preci e cerimonie della messa* (Bergame, 1745, 6 éditions; c'est une brève adaptation des quatre volumes de Pierre Le Brun, *Explication... des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, 1716-1726). 2) *L'uomo apostolico istruito nella sua vocazione al pulpito per il ministerio della sacra eloquenza* (Venise, 1729, 8 éditions; présentation par Metodio da Nembro,

p. 130-185), que complète pour la théorie comme pour la pratique *La morale evangelica predicata* (Padoue, 1743, 11 éditions). 3) Dans *L'uomo apostolico istruito nella sua vocazione al confessionario... colle proprie esortazioni a penitenti...* (Bergame, 1726), Gaétan cherche non seulement à instruire mais à « former intégralement » le confesseur. Ces deux ouvrages sur *L'uomo apostolico* furent particulièrement bien accueillis; le second eut 30 éditions italiennes, 6 traductions allemandes et 1 espagnole.

Cette sorte de trilogie de pastorale et de spiritualité sacerdotales s'enrichit d'un cours d'exercices spirituels, dont les thèmes traditionnels (méditations, examens, instructions) sont traités en rapport avec les devoirs, les difficultés, les charges de la vie du prêtre : *Il confessore ritirato in se stesso per dieci giorni di spirituali esercizi* (Padoue, 1747, et 5 autres éditions; 1 traduction latine et 1 espagnole).

Il avait déjà composé une série d'exercices destinés à ses confrères : *Il capuccino ritirato per dieci giorni in se stesso o sia esercizi spirituali* (Milan, 1719). Il y décrit la physionomie spirituelle des franciscains « in tutte le sue più delicate et caratteristiche sfumature » (Ilarino da Milano, p. XXXIV); l'ouvrage devint le texte classique des exercices dans l'ordre; on compte jusqu'à 38 éditions ou traductions. La traduction française (*Le religieux en retraite ou retraite spirituelle de dix jours..*, Avignon, 1736; rééd., Nancy, s d) faite par Paul des Noyers est plutôt une adaptation « pour toute sorte de personnes religieuses »; ce texte fut à son tour traduit en italien par François de Ferrare (*Il religioso ritirato..*, Ferrare, 1810).

Bien que de caractère polémique, on peut rappeler encore une autre contribution à la spiritualité franciscaine, les *Istruzioni morali, ascetiche sopra la povertà de' frati minori cappuccini* (Padoue, 1750).

3. **Doctrine.** — On ne peut parler, chez Gaétan, de systématisation doctrinale ou d'une spiritualité qui lui soit propre. Il n'écrit pas de traité didactique pour une école, ni non plus de « directoires ». Dans son abondante production, pourtant, on rencontre des éléments, des motifs, des principes qui confèrent à l'exposé une empreinte caractéristique. Ce qui laisse penser que Gaétan avait sa conception des voies spirituelles et une méthodologie pour guider les âmes vers la sainteté.

1° *Christocentrisme.* — Gaétan répète que le Christ est « la voie unique vers le Père », et il exige la conformité la plus parfaite et l'imitation; dans cette intention, il rappelle faits, exemples, vertus, enseignements, etc. Sans doute, tout cela vaut pour tous les maîtres spirituels; néanmoins, il y a chez Gaétan un ton, une chaleur, une insistance propres au développement et à l'efficacité de son enseignement oral ou écrit comme à son expérience. Il se meut à l'aise dans le climat de la spiritualité franciscaine.

« Il cherche, déclare Metodio da Nembro (p. 263), à *fixer l'œil de l'âme sur la vie du Christ* (*La virtù della fede*, t. 22, Monza, p. 9), parce que notre conformité se réalise par lui. C'est ce qui synthétise l'essence de la spiritualité de Gaétan : humilité, charité, pénitence, mortification, vertus théologales et cardinales, zèle pour la gloire de Dieu n'ont, au fond, d'autre but que de faire ressembler au Christ, « divin exemplaire du Père », de telle manière que nous soyons identifiés avec lui et ainsi unis à Dieu par l'amour ».

2° *Humilité et charité.* — Gaétan considère et apprécie tous les moyens et tous les éléments traditionnels de sanctification (sacrements, oraison, mortification, etc); il donne à chacun d'eux le maximum de valeur, mais sans insister sur leur hiérarchisation.

Lorsqu'il traite du complexe des vertus chrétiennes, par exemple, il dit qu'elles sont toutes à rechercher, à pratiquer, à acquérir, si l'on veut marcher en parfaite sécurité et aller jusqu'à l'union avec Dieu en se configurant à l'unique modèle des prédestinés qu'est le Christ. En fait, il en revient volontiers à l'enseignement des « deux points cardinaux sur lesquels roule le saint Évangile » (cf *La fraterna carità*, dans *Opere*, t. 5, Monza, p. 9) : l'humilité et la charité. On l'a défini « l'asceta dell' umiltà », parce qu'en effet il en parle partout et qu'elle est comme « il motivo sinfonico » de toute son œuvre (Metodio da Nembro, p. 204-245). La charité est pour ainsi dire la seconde colonne de l'édifice, et toujours inséparable de l'humilité.

3° *Prédominance de l'ascèse.* — La spiritualité enseignée et pratiquée par Gaétan est surtout ascétique. Certes, il n'ignore pas la voie mystique, il l'identifie avec la contemplation, qui est pour lui la forme propre de la prière supérieure. Il n'est pas étranger à la dualité des voies spirituelles; il emploie la terminologie (qu'il convient d'interpréter selon le vocabulaire de l'époque) : ascèse et mystique, voies ordinaire et extraordinaire, contemplations active et passive, etc. Il connaît les degrés de l'expérience mystique et il exhorte les prêtres à les étudier; mais c'est une voie extraordinaire, et il ne l'enseigne pas *ex professo*; les prêtres n'ont pas à en enseigner la pratique, « non insinuino la pratica ».

Il conserve toujours à son égard une attitude précautionneuse et quasi de défiance; il s'en explique : tout d'abord il n'est pas facile de l'enseigner avec clarté et précision, car le seul maître en est l'Esprit Saint; ensuite, il est malaisé d'y guider les âmes sans les exposer à de sérieux dangers. Cette attitude, due en partie au tempérament, trouve son excuse dans le climat créé par les controverses quiétistes, qui portaient à minimiser les aspects mystiques de la sainteté, non moins que par les procédés méthodologiques de la controverse.

Gaétan n'a pas, pour autant, absolument rogné les ailes à tout envol vers les sommets de la perfection, puisqu'il la propose indistinctement à tous, mais il a une prédilection pour l'ascèse. Elle est pour lui un chemin aplani et sûr; elle renferme tous les éléments et tous les moyens utiles et nécessaires pour atteindre au faîte de la sainteté. Par là, l'âme peut parcourir les étapes traditionnelles des voies purgative, illuminative et unitive. Le terme de cet itinéraire, long et difficile, ne peut être autre que l'union à Dieu par la conformité la plus parfaite avec la volonté divine. Aussi bien, ce chemin ordinaire, — qui est comme en marge de la voie mystique gratuite et extraordinaire, et en dehors des charismes surnaturels que Dieu accorde dans l'état mystique à qui il veut —, permet-il d'atteindre les sommets.

4° *Rigorisme.* — Il y a chez Gaétan quelque tendance au rigorisme, et dans ses opinions et dans sa conduite.

Il ne semble pas qu'il y ait eu grand excès, et même cette tendance fut en quelque sorte atténuée par l'équilibre qu'il voulut garder entre rigorisme et laxisme et par un tempérament où prédominait un certain optimisme sur les voies spirituelles. D'ailleurs, elle s'explique comme une réaction contre le laxisme et les abus réels ou présumés du probabilisme.

Rappelons enfin la participation de Gaétan, — certains la considèrent comme celle d'un pionnier —, à la controverse sur les systèmes de morale; il publia deux forts volumes de 1304 pages : *Riflessioni sopra l'opinione probabile per i casi della coscienza nella teologia morale. Opera teologico-ascetica* (t. 1 L'abuso che si fa del probabile; t. 2 Il modo a sapere farne buon' uso, Brescia, 1739, 4 éditions), et *Riflessioni sopra l'attrizione e la contrizione* (Venise, 1753, 4 éditions). On peut apercevoir dans cette tendance au rigorisme quelque reflet des opinions jansénistes alors à la mode dans certains cercles culturels et religieux.

5° *Tradition.* — Benoît XIV se plaisait à reconnaître dans les œuvres de Gaétan la solidité doctrinale et l'onction spirituelle : « Le P. Gaétan-Marie de Bergame est l'un des rares écrivains de notre temps, qui, avec un discernement peu commun, a trouvé la manière de satisfaire l'esprit et le cœur, sans que la solidité de la doctrine dessèche la douceur de la dévotion ou que la douceur de la dévotion affaiblisse la fermeté de la doctrine » (A. Viscardi, *Notizie..*, dans les *Opere..*, t. 1, p. XVI). Les écrits de Gaétan sont le fruit de l'expérience et de l'étude : ils offrent un aliment doctrinal et ils puisent aux sources de la révélation, scripturaires et patristiques (la plupart des titres des œuvres explicitent ces sources : *Pensieri... ricavati dalla Scrittura e da' santi Padri*, ou *Elezione... operetta ideata a' lumi della divina Scrittura e de' santi Padri*, etc). Les citations de la Bible et des Pères, fort abondantes, constituent pour ainsi dire la trame de tout raisonnement et le tissu logique de l'exposé. Aussi les enseignements de Gaétan-Marie demeurent-ils vivants et salutaires.

Les données biographiques les plus sérieuses sont celles transmises par Alessandro Viscardi de Bergame † 1790, *Notizie storiche intorno alla vita, studi e libri dati alla luce dal P. Gaetano da Bergamo*, en tête du t. 1 des *Opere*, p. I-XXIV.

Il existe deux éditions d'*Opere*, la première en 12 volumes, par les soins de Viscardi, Rome, 1776-1780; la seconde en 33 volumes, Monza, 1839-1846. Chaque traité a été parfaitement décrit par Ilarino da Milano, *Biblioteca dei frati minori cappuccini di Lombardia*, Florence, 1937, n. 621-1018.

Le meilleur travail d'ensemble est celui de Metodio da Nembro, *Gaetano Migliorini da Bergamo nel settecento religioso italiano*, Milan, 1959, avec analyse des œuvres et abondante bibliographie; voir les observations de Stanislas de Campagnola, dans *Laurentianum*, t. 1, 1960, p. 148-157.

Voir aussi Édouard d'Alençon, DTC, t. 6, 1914, col. 985-987. — Melchior de Pobladura, *Historia generalis ordinis Fratrum minorum capuccinorum*, t. 4, Rome, 1948, p. 248-249. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 291-292 (bibliographie). — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1695-1696. — Optat de Veghel, *Scriptores ascetici et mystici ordinis capuccinorum*, dans *Laurentianum*, t. 1, 1960, p. 215-221.

MELCHIOR DE POBLADURA.

GAGLIARDI (ACHILLE), jésuite, 1537/38-1607. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.* — 3. *Le Breve compendio.* — 4. *Doctrine spirituelle.* — 5. *Sources et influence.*

1. **Vie.** — Premier enfant du second mariage du noble et riche padouan Ludovico Gagliardi avec Girolama Campolongo, Achille Gagliardi naquit à Padoue en 1537 ou 1538. Étudiant dans sa ville natale, il y fut en contact avec les jésuites Edmond Auger et Benedetto Palmio, et il se décida à entrer au noviciat de la compagnie de Jésus (Rome, 29 septembre 1559); ses deux frères cadets Leonetto et Ludovico firent de même, ainsi que, un peu plus tard, l'étudiant Antonio Possevino qui connaissait les trois frères et qui a raconté leur vocation (ms, ARSI, *Hist. Soc.* 176, f. 169-174 et 176-181; voir M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez*, Rome, 1964, p. 290-293). Ludovico sera mêlé de près à la vie et à l'œuvre de son aîné, tandis que Leonetto meurt jeune (1564).

Achille Gagliardi, en 1561, étudie la théologie au Collège romain, où il est le condisciple de Robert Bellarmin. Probablement ordonné prêtre à la fin de ses études, il est nommé professeur au même Collège romain; il enseigne chaque année, de 1563 à 1568, un cours différent, morale, logique, physique, métaphysique, théologie dogmatique; ce qui lui permet probablement de compléter et d'approfondir sa culture. Ayant passé son doctorat en théologie en 1568, il est nommé recteur du collège de Turin, le 31 mars de la même année; il y reste neuf ans : après un rectorat de cinq ans (1568-1573), il sera prédicateur et confesseur (1573-1577); il y fait sa profession solennelle le 8 septembre 1575. Suit une période de trois années pendant lesquelles Gagliardi revient à l'enseignement théologique, d'abord au Collège romain (1577-1579), puis à Padoue.

Dès 1572, saint Charles Borromée † 1584 désirait avoir ce jésuite à Milan; ce désir fut exaucé en 1580. Gagliardi resta quatorze ans à Milan; d'abord comme prédicateur et confesseur (1580-1584), il collabora avec l'archevêque, rédigea à sa demande un catéchisme et l'accompagna dans l'une de ses visites pastorales; puis il fut nommé supérieur de la maison professe jusqu'en 1594. C'est pendant cette période qu'il dirige une « dame milanaise », Isabelle Berinzaga; cette direction, l'existence d'un groupe de jésuites réformateurs autour de lui (comme Lorenzo Maggio † 1605 et Giuseppe Blondo † 1598, qui est le provincial de Gagliardi de 1584 à 1587), la doctrine du *Breve compendio* enfin, firent que deux jésuites accusèrent Gagliardi (1590) auprès du supérieur général, Claude Aquaviva, qui s'inquiéta de ce qui lui apparaissait comme des infléchissements de la tradition spirituelle ignatienne; il éloigna Gagliardi (1594). Après un court séjour à Crémone et quatre années à Brescia, celui-ci fut nommé supérieur de la maison professe de Venise (1599-1606). Envoyé alors à Modène, Achille Gagliardi y mourut le 6 juillet 1607.

ARSI, *Ven.* 36-37. — RAM, t. 12, 1931, p. 50, n. 5. — *Directoria Exercitiorum spiritualium*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, éd. I. Iparraguirre, Rome, 1955, p. 801, n. 1. — Publiés dans cette même collection, les volumes *Sanctus Franciscus Borgia* (5 vol.), *Lainii monumenta* (8 vol.) et *Polanci complementa* (2 vol.) conservent de nombreux documents concernant Gagliardi.

2. **Oeuvres.** — En dehors d'un *Catechismo della fede cattolica* (Milan, 1584) rédigé à la demande de Charles Borromée, Achille Gagliardi n'a rien publié; il a laissé de nombreux manuscrits, la plupart très corrigés; il retouchait sans cesse ses autographes, ce qui rend très difficile une édition satisfaisante de ses écrits. Voir I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne* (Rome, 1962, table, p. 191). On peut grouper ses écrits sous trois chefs.

1° *Sur l'institut de la compagnie de Jésus*, Gagliardi composa deux ouvrages importants.

On peut signaler, en outre, quelques brèves instructions : *De Iesuitarum Instituto*, Rome, Bibl. nazionale, Fondo Gesuitico, ms 1433; *Praxis qua uti debent nostri in suis ministeriis...* et *Avvisi per la disciplina quotidiana interiore delli collegiali*, Archives de la province des jésuites de Tolède, ms 1778; *De cura interiore noviciorum*, éd. dans *Directoria Exercitiorum spiritualium*, cité *supra*, p. 808-814. Cf *Répertoire..*, n. 598, 605, 606, 612.

1) *Exhortationes aliquot de Christi misteiris nostro Instituto accommodatae* (Rome, Archives de l'université grégorienne, F.C. 278, f. I-IV, 11-87 et 132-164); ce texte, qui se présente sous la forme de points de méditations, traite en particulier de la rénovation des vœux et de la vie unitive selon la spiritualité ignatienne (f. 40v-43, 158v-163v). Le même manuscrit comporte un *De oratione* (f. 91-110v) expliquant le caractère « pratique » de la prière propre aux jésuites, et un *De ieiunio quadragesimae* (f. 111-117) tel qu'il

est pratiqué dans la compagnie. Ce manuscrit est sans doute de 1579 (*Répertoire..*, n. 131-133).

2) *De plena cognitione Instituti* (éd. G. Boero, Rome, 1841; Bruges, 1882); cette édition ne comprend que deux parties, sur la fin de la compagnie et ses moyens propres; Gagliardi en avait prévu deux autres, sur le corps et le gouvernement de la compagnie.

Il existe à la bibliothèque des jésuites de Chantilly la copie (ms 35, 27 p. in-folio, 1902) d'une partie du manuscrit (Bibl. nazionale de Rome, Fondo Gesuitico), manquante dans l'édition de *De plena cognitione Instituti* : elle s'intitule *De regimine societatis*, et serait tout ou fragment de la quatrième partie de l'ouvrage (note du copiste, p. 27).

Le premier en ce domaine, Gagliardi a voulu faire une synthèse de la spiritualité de la compagnie de Jésus. Il l'élabore en utilisant six « principes », ou mieux six fondements de cette spiritualité : les *Exercices*, la vie de saint Ignace, la tradition intérieure à la compagnie, les bulles pontificales, les *Constitutions* et les décrets des congrégations générales (Bruges, 1882, p. 4-7). Le texte édité est fortement charpenté. Après un préambule (p. 1-8; noter que le § 3, p. 8, est modifié par l'éditeur et ne reproduit pas le ms, qui annonce les quatre parties prévues), la première partie, *De fine societatis* (p. 9-16), subordonne à la « major Dei gloria » toutes les autres fins secondaires : salut du prochain, salut personnel, service de Dieu, union à Dieu, forme de vie, imitation du Christ, etc. La seconde partie, *De mediis* (p. 17-108), s'articule en deux sections, le salut et la perfection personnels, le salut et la perfection du prochain; cette seconde section est notablement plus courte (p. 102-108) et semble inachevée.

Gagliardi présente d'une manière classique la perfection personnelle selon les trois voies. On notera, dans la *via unitiva*, la doctrine très ignatienne de la *caritas* (p. 93-96) et de l'*oratio* (p. 96-100); l'union à Dieu doit être recherchée « per ministeria nostra », plus que dans la seule contemplation, à l'imitation du Christ. Et Gagliardi s'emploie à démontrer qu'une telle union à Dieu dans le service des âmes est fort haute; la vie apostolique et le progrès dans l'abnégation intérieure disposent l'âme « ut divina patiatur in voluntate, et Deus operetur in illa » (p. 95, n. 3).

La prière propre au jésuite (p. 96, n. 2-3) « non tendit ad propriam consolationem.., sed habet intrinsecam relationem ad operandum.., debet esse cum summa annihilatione et expropriatione, etiam quoad gustus spirituales et illuminationes ». Elle doit se développer surtout à partir de la *mortificatio cordis*, de la *puritas affectus* (p. 97, n. 6), « ita non minus unientur nostri cum Deo in actione quam in ipsa meditatione » (n. 4). Gagliardi développera ces thèmes dans le *Breve compendio*.

Dans le remarquable petit traité *De virtutibus in communi* (p. 17-27) qui ouvre la seconde partie, Gagliardi revient plusieurs fois sur la liberté intérieure et extérieure de la charité qui doit être laissée à chacun par les règles et les supérieurs en ce qui concerne la poursuite de la perfection (vg p. 18, n. 3; p. 23), pourvu que soit sauve la *discretio* et assurée la recherche du progrès spirituel.

2° Sur les *Exercices spirituels* de saint Ignace. — En se basant sur un seul manuscrit, C. van Aken a édité les *Commentarii seu explicationes in Exercitia spiritualia...* (Bruges, 1882), dont une partie, le traité *S.P. Ignatii de Loyola de discretione spirituum regulae explanatae*, avait été déjà imprimée à Naples en 1851.

En réalité, il existe d'assez nombreux états de cet ouvrage dont les manuscrits portent des titres différents, présentent des variantes importantes et des corrections autographes : Archives de l'université grégorienne, F.C. 409, 869, 931 et 1480; — Rome, Bibl. nazionale, Fondo Gesuitico 1439; — Archives de la province des jésuites de Tolède, ms 1778; — ARSI, *Ven.* 4, f. 214v. Une étude critique des mss manque; seul a été publié un chapitre du ms 409, *Modus tradendi Exercitia... iis qui sunt de Societate* (f. 150r-154r, dans *Directoria Exercitiorum spiritualium*, cité *supra*, p. 803-808). Voir *ibidem*, p. 801-803, l'état de la question.

Tels qu'ils sont édités par van Aken les *Commentarii* sont destinés au directeur des *Exercices*; avant d'aborder l'explication du texte ignatien, Gagliardi donne un traité *De oratione* (p. 8-32), où sont commentées les diverses manières de prier que propose saint Ignace; l'auteur les estime tout à fait capables de disposer l'âme aux grâces spirituelles, par exemple l'application des sens (cf DS, t. 1, col. 813, 816-817). Suivent les explications sur l'examen, les annotations (p. 33-66) et les quatre semaines (p. 67-106). Au sujet de l'élection (p. 92-98), soulignons sa position très équilibrée sur les rapports entre le deuxième et le troisième mode (DS, t. 4, col. 1401); il revient sur la question dans son vaste et remarquable commentaire sur les règles du discernement des esprits qui termine l'ouvrage (p. 107-197).

Ce traité, *De discretione spirituum*, ne s'astreint pas à suivre l'ordre strict des règles ignatiennes contenues dans les *Exercices*; il a une allure plus systématique. Un préambule pose le problème : il y a trois sortes de motions intérieures, celles qui viennent de nous, du bon esprit et du mauvais esprit. Leur discernement se fait en deux temps : établir d'abord si ces motions sont de nous (ch. 1); dans la négative, chercher si elles sont de Dieu ou du Mauvais (ch. 2). Suit un long chapitre, d'allure plus pratique, sur la consolation et la désolation (ch. 3). Gagliardi revient ensuite sur le discernement des motions, mais il traite alors de ce problème pour ceux qui, ayant déjà progressé dans la vie spirituelle, sont l'objet des tentations « sub specie boni » (ch. 4); les deux derniers chapitres étudient ses illusions propres à cette étape, celles de l'affectivité (ch. 5) et de l'intelligence (ch. 6).

La manière de Gagliardi est uniforme : après avoir précisé, au commencement de chaque chapitre, le problème en question, il énonce les principes de la vie pirituelle et les signes qui permettent de discerner la conduite à tenir (surtout dans les ch. 3, 5 et 6). Principes, signes, conduite à tenir ramènent toujours les idées centrales de Gagliardi sur le progrès dans la perfection (idées qui seront exposées à propos du *Breve compendio*). Qu'il suffise ici d'énoncer quelques-uns des principes : en l'homme, la nature blessée, encline au mal, et la grâce divine sont mêlées, mais en opposition totale. Le Mauvais agit constamment par le biais de l'amour-propre. Si nous voulons connaître dans quel sens Dieu nous attire, il n'est que de considérer Jésus-Christ qui s'est anéanti lui-même pour la gloire de Dieu. Dieu ne veut pas que nous nous arrêtions à rien de créé, même bon, pas même aux dons spirituels, mais que nous fassions tout fructifier en ne cherchant que lui seul (p. 141-142, 161, 177-178). Gagliardi reprend la question du discernement et de l'élection dans son *De interiori doctrina* (livre 6e, 3e,

4e et 5e parties), dont nous parlons plus loin. — Voir DS, t. 2, col. 1622-1623, 1627, 2027-2028; t. 3, col. 1274.

3° *Sur la vie spirituelle en général.* — 1) Commençons par citer les opuscules secondaires :

Exhortationes in Cantica canticorum (juillet 1592; Archives de l'université grégorienne, F.C. 278, f. 120-132v), qui traitent surtout des communications divines dans l'âme; — *Prima prattica di un esercizio in più volte per più capaci*, *Praxis formandae rectae conscientiae*, *Modo pratticato in aiuto dei fratelli nello spirito* (Archives de la province des jésuites de Tolède, ms 1778). Cf *Répertoire..*, n. 316, 603, 604, 607.

On peut y joindre un traité théologique, *De praestantia divinae gratiae* (ms, université grégorienne), dans lequel Gagliardi propose sur la grâce et la liberté une position intermédiaire entre les théories de Molina et celles de l'école dominicaine; on y trouve les positions spéculatives qui déterminent plus d'un aspect de la pensée spirituelle de l'auteur (sur les censures de ce traité, voir *Répertoire..*, n. 609).

2) L'ouvrage dans lequel Gagliardi voulait livrer d'une manière complète et organisée sa conception de la vie spirituelle est resté inédit; c'est le *De interiori doctrina* (*Répertoire..*, n. 596; ms ARSI, Opp. NN. 304), dont nous possédons diverses rédactions intitulées *De disciplina interiori*; la première ébauche semble être la *Praxis cultus interni* (1590; Rome, Bibl. nazionale, Fondo Gesuitico 1115; *Répertoire..*, n. 276). Tous ces états du texte sont inachevés; dans les dernières années de sa vie, Gagliardi travaillait avec son frère Ludovico à perfectionner le texte déjà écrit plutôt qu'à le terminer.

Son objectif était de présenter l'ensemble de la vie spirituelle selon sept degrés : « primum, a peccato mortali recedere per justificationem; secundo, contra tentationes... roborari; tertio, odio tepiditatis velle in gratia progredi... ad evitanda venialia; quarto, ipsos habitus vitiosos iam ante contractos penitus exstirpare; quinto, passionum animi excessus tollere ac passiones ipsas mortificare; sexto, virtutum habitus sanctos acquirere ac per eos operari; septimo denique, Deo... per actus amoris perfecte uniri » (*De interiori doctrina..*, ms cité, p. 58). Chacun de ces degrés devait être étudié en cinq parties, quatre théoriques et une pratique, selon les mêmes points de vue : « De rei magnitudine.., De hominis cooperatione.., De divisione rei subjectae in suas species, De discretionis regulis eius gradus, De usu et praxi » (*ibidem*, p. 71).

De ce vaste ensemble, Gagliardi n'a traité que les trois premiers degrés; il le fait en six livres (livre 1er : introduction générale; livres 2-4 : premier degré; livres 5 et 6 : 2e et 3e degrés). Comme on le voit, sa rédaction ne dépasse pas les premiers stades de la vie spirituelle; la première ébauche, *Praxis cultus interni*, n'allait d'ailleurs pas beaucoup plus avant. Il est évident que les derniers livres nous auraient présenté les aspects plus caractéristiques de la pensée spirituelle de Gagliardi. Pourtant, son dernier ouvrage, le *Breve compendio*, dont nous parlons au § suivant, permet de suppléer en partie à cette lacune.

Sur l'histoire de la rédaction et l'état du *De interiori doctrina*, voir P. Pirri, AHSI, t. 29, 1960, p. 106-111.

3. **Le Breve compendio.** — L'ouvrage qui a fait connaître le nom de Gagliardi est l'anonyme *Breve compendio intorno alla perfettione christiana, dove si vede una prattica mirabile per unire l'anima con Dio, aggiuntavi l'altre parte con le sue meditazioni* (Brescia, 1611).

Il s'agit là de la première édition italienne, car l'opuscule fut d'abord imprimé en traduction française (Paris, probablement 1596, 1598; Arras, 1599; etc; cf DS, t. 2, col. 2423), sans parler ici de l'adaptation qu'en fit le jeune Pierre de Bérulle en 1597 (cf DS, t. 1, col. 1544-1546; t. 5, col. 915-916). On compte une cinquantaine d'éditions en diverses langues, la dernière étant celle de M. Bendiscioli (Florence, 1952).

1° *Composition.* — Lorsqu'il écrivait, en 1937, l'article Breve compendio (DS, t. 1, col. 1940-1942; cf t. 2, col. 1455-1456; t. 3, col. 519-520, 1454), M. Viller attribuait l'ouvrage à Isabelle Bellinzaga, ou mieux, Berinzaga †1624, dirigée de Gagliardi. Les études parues depuis lors revisent cette opinion. En 1585, notre jésuite, devenu supérieur de la résidence de Milan, fit faire à Isabelle les exercices spirituels; ils durèrent plusieurs mois, en raison de la maladie de la retraitante. Gagliardi a rapporté dans la *Vita di Isabella Bellinzaga* (*Breve compendio*, éd. Bendiscioli, p. 155-203) la doctrine qu'il lui proposa. D'autre part, les lumières qu'Isabelle reçut alors lui parurent si intéressantes qu'il en prit note; nous conservons ce premier embryon, intitulé *Lumi di Madama Isabella Bellinzaga* (Archives de l'université grégorienne, F.C.), qui deviendra le *Breve compendio*. Les historiens sont aujourd'hui d'avis que la paternité de l'ouvrage revient au directeur. Le cheminement y est, quant au fond, fidèle à la suite des oraisons proposées dans la retraite et au processus spirituel qui s'y développe. Mais Gagliardi, à partir de là et à la suite des lumières d'Isabelle, a construit une doctrine spirituelle de la perfection.

Nous possédons plusieurs manuscrits de l'ouvrage (cf AHSI, t. 20, 1951, p. 237-241); comme les éditions, ils présentent des variantes. Le titre du dernier qui ait été découvert a l'intérêt de destiner explicitement l'ouvrage aux jésuites : *Breve compendio di quanto si è raccolto all' eminentissima perfettione a che ogn'uno della Compagnia deve procurare di arrivare...* (cf AHSI, t. 29, 1960, p. 99-105).

La publication posthume du *Breve compendio* italien est due à plusieurs causes; d'abord les accusations portées contre les relations, jugées excessives, de Gagliardi et d'Isabelle; ensuite, les doutes sur l'orthodoxie de la doctrine, probablement par suite de dénonciations. Mais un premier jugement des théologiens jésuites de Rome fut favorable (1588; cf AHSI, t. 14, 1945, p. 70).

Toute l'affaire se complique surtout du fait des tendances réformatrices que Gagliardi, Isabelle Berinzaga, et un certain nombre de jésuites milanais nourrissaient à l'endroit du gouvernement et de la vie spirituelle de la compagnie (*ibidem*, p. 24-72). En 1590, le jésuite Giovanni Battista Vanino accuse de nouveau la doctrine du *Breve compendio*, que son confrère Stefano Tucci censure en plusieurs points (cf AHSI, t. 20, 1951, p. 245-252); Gagliardi retouche son texte en conséquence.

L'affaire revint au jour en 1600, mais cette fois devant les tribunaux romains; ils donnèrent un avis défavorable. Bellarmin fit aussi des réserves, mais s'entremit auprès de Clément viii en faveur de son ancien condisciple du Collège romain; le pape se contenta de faire savoir à Gagliardi, par voie extra-judiciaire, qu'il devait reconnaître que sa doctrine contenait « des imaginations et des illusions dangereuses » et garder désormais le silence sur ces matières. Gagliardi se soumit. Sur toutes ces questions, on se rapportera au résumé, déjà ancien, de M. Viller (RAM, t. 12, 1931, p. 80-88) et aux documents publiés par P. Pirri (articles cités dans la bibliographie).

2° La *doctrine* de la perfection du *Breve compendio* a été succinctement exposée plus haut (t. 1, col. 1941)

et plus largement par M. Bendiscioli (éd. citée, p. 30-33). Elle découle de ce principe unique : plus l'âme se dégage de sa volonté propre pour s'engager dans la volonté de Dieu, plus celle-ci l'agit et l'habite, et plus l'âme entre dans la conformité avec Dieu, jusqu'à ce que, au suprême degré de la perfection, elle soit « déifiée ». L'opuscule de Gagliardi (éd. Bendiscioli, p. 47-100) développe ce principe avec rigueur et sans s'attarder à aucune digression, selon le double processus complémentaire : la désappropriation progressive de l'âme, à la fois pratique et intérieure, voulue positivement ou acceptée dans l'épreuve, et les étapes correspondantes de la conformation de l'âme à la volonté divine.

Gagliardi s'adresse à qui est animé de l'ardent désir de la perfection et d'une volonté arrêtée de tout souffrir plutôt que de consentir à offenser Dieu, même véniellement. Les deux dispositions fondamentales qui sous-tendent le progrès spirituel sont « une très basse estime de tout le créé et surtout de soi-même » et « une très haute estime de Dieu » et de sa volonté (p. 49-50). Il est évident que l'auteur suppose l'âme déjà formée à la pratique du combat spirituel, du discernement de la volonté de Dieu et, plus encore, à celle des vertus solides; de tout cela, il ne parle pas, mais il se situe d'emblée au centre de la liberté humaine qu'il s'agit de décentrer d'elle-même et de tout intérêt et amour propres, d'ouvrir à Dieu et à son action purifiante, pour qu'il y règne enfin dans toute sa liberté divine.

Gagliardi distingue trois états *(stato)* de la perfection; le premier est « l'anéantissement de soi-même »; du point de vue de l'expérience spirituelle, la part de l'activité personnelle y est dominante. L'âme doit, en effet, agir positivement ou réagir aux « soustractions » qu'elle éprouve pour s'avancer, par six degrés, dans la désappropriation; ces six degrés marquent l'ordre à suivre : le premier consiste dans le renoncement pratique et le détachement affectif de tout ce qui est, de soi, indifférent pour le salut; les deux suivants visent les attaches égoïstes aux consolations et lumières spirituelles; le quatrième degré conduit à se dépouiller, devant l'impuissance naturelle et les obstacles extérieurs, de toute prétention, de tout trouble, et de s'abandonner à ce que Dieu veut, « comme un petit enfant » (p. 70-71); les deux derniers degrés sont marqués par le retour des basses tentations et par les aridités et rébellions de la partie supérieure de l'esprit; l'âme doit alors persévérer dans l'exécution de la volonté divine et dans la soumission amoureuse.

Ce premier état est la partie la plus développée de l'ouvrage; Gagliardi y entre dans quelques détails, en signalant les tentations et les remèdes propres à chaque degré, en caractérisant aussi les progrès de la conformité divine. On peut relever plus d'un passage qui dépend en droite ligne des *Exercices spirituels* (vg p. 54-57, 59) et surtout la consonance de l'ensemble avec la doctrine ignatienne de l'indifférence, de l'humilité, de l'*agere contra*, etc. Mais Gagliardi met bien en lumière l'envahissement corrélatif de la volonté divine dans l'âme, et donc de l'union à Dieu.

Les deuxième et troisième états sont nettement passifs : c'est Dieu qui désormais dépouille l'âme. Gagliardi les expose brièvement dans les deux derniers chapitres. Dans le second état, l'âme garde le pouvoir de poser « les actes extérieurs des vertus qui se font par les facultés supérieures, mais Dieu lui enlève les actes intérieurs. Dieu alors opère en elle, y faisant ce qui lui plaît » (DS, t. 1, col. 1941); à quoi l'âme adhère, car elle a encore la volonté passive de vouloir ce que Dieu veut. Gagliardi parle ici « d'extase pratique et très vertueuse », de *pati divina* (p. 97). Dans le troisième état, Dieu enlève à l'âme cette volonté passive elle-même, en ce sens que la volonté divine assume la volonté humaine, que la liberté humaine se fond dans la liberté divine; l'âme ne s'éprouve plus comme autonome, mais comme agie par Dieu. C'est ce que Gagliardi appelle la déification et il l'éclaire d'un court commentaire de la parole du Christ à Gethsémani : « non pas ma volonté, mais la tienne » (*Luc* 22, 42).

Dans certaines éditions (Arras, 1599; Cologne, 1642; Rome, 1672), le *Breve compendio* est complété par divers textes : une *Pratica della perfettione* (p. 101-116), un petit traité *Dell' amor proprio* (p. 117-126), six méditations, de forme ignatienne, sur le dépouillement (p. 127-144), etc. On n'en connaît aucun manuscrit; ces textes sont, par l'expression et la pensée, très proches du *Breve compendio* et surtout de la *Vita* d'Isabelle; ils semblent dériver directement, la plupart du moins, des exercices de la retraite donnée par Gagliardi à sa dirigée (cf éd. Bendiscioli, p. 27-28, à laquelle nous nous référons).

4. Doctrine spirituelle. — 1° Il n'est pas possible actuellement de présenter de façon définitive l'ensemble de la doctrine de Gagliardi.

Cela tient à trois raisons principales. L'état des textes d'abord : la plupart d'entre eux restent peu accessibles; l'établissement de textes définitifs est difficile en raison des rédactions successives et de leur inachèvement; il n'existe donc pas encore d'éditions critiques. La deuxième raison est que seul le *Breve compendio* a jusqu'à présent été étudié; il n'existe aucune étude sur les autres écrits et pas davantage sur l'ensemble de la doctrine. Enfin, pour étudier Gagliardi, on ne peut se contenter de ses textes, mais on doit tenir compte des mouvements d'idées dans la compagnie d'alors, en particulier dans le groupe réformateur dont fit partie Gagliardi; le gouvernement spirituel de la compagnie et l'interprétation des *Exercices*, donc la base de la spiritualité ignatienne, étaient en discussion. Ces points ont été peu étudiés jusqu'ici.

2° Nous pouvons cependant avoir une idée de l'articulation des divers écrits principaux de Gagliardi, car il a lui-même présenté, à la fin du manuscrit de la *Praxis cultus interni*, l'ordre dans lequel il faut les lire. Le premier texte à connaître est la *Praxis*, qui devint ensuite le *De interiori doctrina*; l'un comme l'autre, dans l'état où ils nous sont parvenus, ne vont pas au-delà de la voie purgative, mais ils devaient donner le cadre complet du progrès spirituel; on trouve dans ces textes les premiers degrés de l'ascèse. En second lieu, Gagliardi place ses deux ouvrages sur les *Exercices* et sur l'institut de la compagnie; il faut chercher en particulier le développement de sa doctrine sur la prière et le discernement de la volonté divine dans le premier, et sa doctrine sur la pratique des vertus solides, dans le second. Ces textes concernent la voie illuminative. « Sequitur annihilationis et conformitatis cum Deo status, omnium altissimus, de quo in proprio *Compendio* » (texte reproduit dans RAM, t. 12, 1931, p. 149). Cette page de Gagliardi, écrite en 1590, est précieuse.

L'auteur se rendait compte qu'il lui fallait reprendre ses ouvrages pour éviter les recoupements et les redites que nous y constatons et pour que chacun d'eux remplisse exactement son rôle dans l'ensemble de l'œuvre. D'autre part, ces indications confirment que le *Breve compendio* représente le dernier et le plus haut degré de la vie spirituelle; ce qui ne s'y trouve pas doit donc être cherché dans les ouvrages traitant des étapes

antérieures. Enfin, ce texte confirme l'intention de Gagliardi d'embrasser l'ensemble de la vie spirituelle et de présenter une doctrine cohérente et complète.

3° De l'ensemble des textes édités et des copies de manuscrits que nous avons pu voir, plusieurs points de la doctrine de Gagliardi se dégagent.

1) La base, l'esprit et les normes sur lesquels repose la spiritualité de Gagliardi sont certainement *ignatiens*. Évidemment, il veut systématiser la pensée de saint Ignace et, ce faisant, il l'interprète, mais il lui reste fondamentalement fidèle. Il faut remarquer aussi que pour lui la spiritualité ignatienne ne se trouve pas simplement dans les *Exercices spirituels*, mais encore dans les *Constitutions*.

2) Le *théocentrisme* de Gagliardi est éclatant dans le *Breve compendio*; il se retrouve dans sa conception de la gloire de Dieu (*De plena cognitione Instituti*, pars 1; *Pratica della perfettione interiore*, éd. Bendiscioli du *Breve compendio*, p. 102, 104, 111). La perfection se définit par le règne absolu du Tout qu'est Dieu sur le rien qu'est la créature. Le point de départ du progrès vers la perfection est la connaissance et le refus radical de l'amour-propre (*De discretione spirituum*, 1882, p. 161-163, 177-182, etc).

3) A la différence des *Exercices spirituels* de saint Ignace, la place occupée par la personne du Christ apparaît assez restreinte dans le *Breve compendio*. A y regarder de plus près et en se basant sur les emplois des mots *Cristo* et *Iddio*, l'imitation du Christ joue un rôle capital dans ce schéma de l'itinéraire spirituel vers la perfection qu'est le *Breve compendio*. Gagliardi présente le Christ comme l'archétype de cette perfection, comme sa cause exemplaire; chaque progrès dans la conformité avec Dieu et sa volonté est un progrès dans l'imitation du Christ (p. 74, 78, 87-89, 100); dans un passage, Gagliardi parle de l'amour de la croix qui nous « conforme » au Christ (p. 81). Dans la mesure où nous faisons la volonté du Père comme le Fils, nous sommes « unis » au Fils (cf *De discretione spirituum*, p. 181). Étant donné que, pour Gagliardi, le progrès dans la désappropriation de soi et la conformité à Dieu permettent l'envahissement corrélatif de Dieu dans le fond de l'âme, on peut se demander si, pour lui, cet envahissement divin n'est pas précisément celui de l'amour de Jésus-Christ pour son Père. En tout cas, il est certain que tout progrès dans la volonté de Dieu nous unit au Christ et que, réciproquement, l'imitation du Christ nous unit à la volonté déifiante de Dieu. Le rôle intérieur du Christ dans le progrès spirituel est encore bien plus net si, comme il semble, le mot *Signor*, dans le *Breve compendio*, désigne exclusivement le Christ.

4) La doctrine de Gagliardi sur la contemplation et les grâces dites extraordinaires aide à mieux saisir sa physionomie et l'équilibre de sa spiritualité. Disons d'abord que sa doctrine de la prière et de l'oraison est nettement ignatienne. Ensuite, au sujet de l'union à Dieu, il établit un « discrimen inter viam unitivam mysticam et alteram faciliorem omnibusque communem » (*De interiori doctrina*, livre 1, tr. 5, ch. 3). Le *Breve compendio* (ch. 2, p. 51-52) reprend la même distinction pour mettre en garde contre les élévations de l'esprit, les rapts et les extases. Cette voie semble à Gagliardi sujette à beaucoup d'illusions et de tentations pour qui n'est pas profondément désapproprié de toute recherche de soi, et surtout il prône la seconde voie, « ordinaire », parce que l'anéantissement de soi dans la volonté de Dieu conduit à une union à Dieu beaucoup plus sûre et profonde, et plus semblable à la vie du Christ (texte important, *ibidem*, p. 91; *De discretione spirituum*, p. 154-158, 180-181); il appelle cette voie unitive ordinaire l'*extase pratique* (*Breve compendio*, p. 97). M. Bendiscioli interprète ainsi cette expression : il s'agit bien, comme dans la mystique traditionnelle, « d'une absorption en Dieu, d'un consentement total et passif à l'opération de Dieu en nous; mais cette extase n'est pas contemplative; elle est pratique, c'est-à-dire fondée sur la volonté qui se dépouille de l'amour de soi » (p. 34-35). Peut-être n'est-ce pas assez dire. Dans le *De cognitione Instituti* (p. 94-100), Gagliardi apporte des précisions : définissant les caractères propres de la voie unitive et de l'oraison de la compagnie, il fait appel à la doctrine ignatienne de la *Contemplatio ad amorem* (*Exercices spirituels*, n. 230-237) et il enseigne que le ministère apostolique pour la gloire de Dieu, à l'imitation du Christ, est pour le jésuite le lieu privilégié de l'union à Dieu (p. 94-95).

Ces quelques notes montrent le souci de Gagliardi de présenter aux jésuites et aux chrétiens en général une doctrine des plus hauts degrés de l'union à Dieu qui soit cohérente avec une spiritualité active.

Dans un autre domaine, Gagliardi prend ses distances par rapport à un courant spirituel traditionnel : il met en garde contre l'opinion selon laquelle l'*apathia* stoïcienne est une étape nécessaire dans le progrès spirituel (*Praxis cultus interni*, 7e degré *Vitare... etiam imperfectiones*); de cette opinion découlent, à son avis, bien des illusions; ce lui est l'occasion d'énoncer quelques principes en parfait accord avec sa spiritualité : « Non repugnat perfectioni sentire varios fomitis stimulos »; après les premiers progrès dans la vertu, Dieu permet le retour des tentations les plus graves; de même que la perfection ne consiste pas dans les consolations, elle n'est pas diminuée par les désolations; il ne faut pas mesurer le progrès dans la perfection d'après sa propre expérience intérieure; etc.

5) Il conviendrait, enfin, d'étudier l'*anthropologie* de Gagliardi. Elle expliquerait plus d'un point de sa doctrine spirituelle; les second et troisième états du *Breve compendio*, par exemple, reposent sur une conception bien définie de la structure de l'âme. De même, la *Praxis cultus interni* se présente explicitement comme un traité de la conscience spirituelle. L'étude de la « volonté » et de ses différents degrés de profondeur s'impose, en particulier pour une compréhension exacte du *Breve compendio*.

5. **Sources et influence.** — Ces points ont fait l'objet de deux articles de M. Viller et G. Joppin cités à la bibliographie. Nous nous contenterons de les résumer brièvement, en apportant quelques notations supplémentaires.

1° Il sera difficile d'avoir des certitudes sur les *sources* de Gagliardi tant que l'ensemble de ses textes n'aura pas été étudié et sa doctrine spirituelle nettement établie.

Il est certain qu'il avait une grande culture patristique; le *De interiori doctrina*, dans son sixième livre par exemple, utilise parmi les Pères grecs, Clément d'Alexandrie, Origène, Basile, Jean Chrysostome et Grégoire de Nazianze, et chez les latins, Tertullien, Hilaire, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand et Jean Cassien. Gagliardi cite moins les médiévaux et ses prédécesseurs immédiats; de ceux-là, le plus utilisé est saint Bernard.

En ce qui concerne la tradition spirituelle, il semble que Gagliardi ait surtout été influencé par le pseudo-Denys (*De interiori doctrina*, livre 1, tr. 5), Augustin (*ibidem*, livre 6, 3e partie, ch. 8-15 par exemple) et par l'*Imitation de Jésus-Christ* (*ibidem*, livre 1, tr. 4 ou 5, selon les mss; texte de Gagliardi édité par Ph. Chifflet en tête de l'édition de l'*Imitation*, Anvers, 1647).

Nous avons déjà souligné la place de la spiritualité ignatienne dans l'œuvre de Gagliardi prise dans son ensemble. Où a-t-il trouvé l'idée de fond du *Breve compendio*? Il est difficile de le dire; probablement faut-il y voir le fruit de diverses influences qu'il unifie : saint Augustin et sa doctrine des deux amours, la *Vita* de sainte Catherine de Gênes et les œuvres de sa disciple Battista Vernazza † 1587, les mystiques rhénoflamands, l'expérience spirituelle d'Isabelle Berinzaga; mais il est impossible de préciser actuellement ce qui fut déterminant.

2° *L'influence* de Gagliardi aux 17e et 18e siècles se réduit pratiquement à celle du *Breve compendio*, mais celle-ci fut grande; d'abord en raison de sa cinquantaine d'éditions dans les principaux pays d'Europe. En France en particulier, l'influence du *Breve compendio* s'exerce, probablement par l'intermédiaire de Pierre Coton dont on sait l'influence personnelle, dans le cercle spirituel de Richard Beaucousin (cf DS, t. 5, col. 910-916); elle se conjugue avec la vogue des mystiques du nord et l'influence d'œuvres comme celles de Benoît de Canfield et de Bérulle. Autour des années 1600, il est étonnant de remarquer la parenté du vocabulaire et des orientations fondamentales qui se retrouvent dans les différentes branches du renouveau spirituel; il est encore difficile d'y indiquer la part de Gagliardi.

Mais, par Bérulle, le *Breve compendio* influença ses disciples. Dans la compagnie de Jésus, les principaux représentants de l'école de Louis Lallemant connaissent et apprécient l'ouvrage : Rigoleuc, Surin, Jérôme Baiole; plus tard, François Guilloré monnaye largement Gagliardi. On remarque d'étranges parentés, jusque dans l'expression, entre le *Breve compendio* et les ouvrages du récollet Séverin Rubéric, des capucins Laurent de Paris et Joseph du Tremblay, de l'ermite Hubert Jaspart et de la recluse lilloise Jeanne de Cambry, du dominicain Antoine du Saint-Sacrement. Au début du 17e siècle, des copies du *Breve compendio* circulaient parmi les carmes espagnols sous le nom de saint Jean de la Croix. Le disciple de saint François de Sales, Jean-Pierre Camus, connaît et utilise l'opuscule de Gagliardi. Plus tard, Fénelon l'invoque en sa faveur; en Italie, le basilien Joseph de Camillis est un disciple de notre jésuite. Pierre Poiret en donne deux éditions qui contribuent à le faire connaître dans les milieux spirituels protestants. On le voit, l'influence de ce petit traité fut étonnante.

ARSI = Archives générales de la compagnie de Jésus, Rome. — AHSI = Archivum historicum Societatis Jesu, revue.

M. Viller, *L'Abrégé de la perfection de la Dame milanaise*, RAM, t. 12, 1931, p. 44-89; *Autour de l'Abrégé... L'influence*, RAM, t. 13, 1932, p. 34-59 et 257-293. — M. Viller et G. Joppin, *Les sources italiennes de l'Abrégé de la perfection*, RAM, t. 15, 1934, p. 381-402. — G. De Luca, *Quelques manuscrits romains..*, RAM, t. 12, 1931, p. 142-152. — J. Dagens, *Notes bérulliennes. La source du Bref discours de l'abnégation intérieure*, RHE, t. 27, 1931, p. 318-349; voir aussi *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Paris, 1952, p. 136-149. — P. Pirri, *Il P. A. Gagliardi, la Dama Milanese..*, AHSI, t. 14, 1945, p. 1-72; *Il « Breve Compendio »... al vaglio di teologi gesuiti*, t. 20, 1951, p. 231-253; *Gagliardiana*, t. 29, 1960, p. 98-129.

M. Petrocchi, *Per la storia della spiritualità nel Cinquecento. Interpretazioni della Dama Milanese e del gesuita Gagliardi*, dans *Archivio storico italiano*, t. 112, 1954, p. 252 svv. — I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, t. 2, coll. Bibliotheca instituti historici Societatis Iesu 7, Rome-Bilbao, 1955, p. 39-43, 288-290, 367-368 et tables. — M. Bendiscioli, introduction à son édition du *Breve Compendio*, Florence, 1952; *Il quietismo a Roma e in Italia*, dans *Studi romani*, t. 9, 1961, p. 168-179. — G. Cozzi, *Gesuiti e politica sul finire del '500. Una mediazione di pace... proposta dal P. Achille Gagliardi alla republica di Venezia*, dans *Rivista storica italiana*, t. 75, 1963, p. 477-537. — J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Paris, 1965, p. 28-34. — *Don G. De Luca et l'abbé H. Bremond... Documents inédits*, Rome, 1965, p. 87-116; à propos de l'art de H. B., *Bérulle quiétiste... ou Gagliardi?*, VSS, 1931.

Ignacio Iparraguirre et André Derville.

GAGLIARDI DE ROTA (Antoine), ermite de Saint-Augustin, vers 1630-1688. — D'origine milanaise, Antoine Gagliardi entra chez les ermites de Saint-Augustin au couvent de Saint-Marc de Milan où, après de brillantes études de philosophie et théologie couronnées par la maîtrise, il enseigna plusieurs années ces disciplines. Il fut supérieur de la maison (1661-1665) dont il organisa plus tard la bibliothèque, et en 1666 provincial de Lombardie. Il mourut au début de 1688. Il a publié à Milan divers ouvrages de piété, notamment : une *Vita* de Christine Visconti, de l'ordre de Saint-Augustin (1677); *Il vero amico sino alla morte...* (1680) et *La vera scuola per gli agonizzanti...* (1681), méditations sur la mort; *Il pittore di se stesso...* (1684), quinze réflexions sur la réforme de vie à l'école du Christ; *Il devoto di ogni dì ...* (1685), eucologe; *Pie lezioni ed alcune devozioni sopra le Piaghe del Redentore...* (1686); *Ragionamenti spirituali sopra la storia della casta Susanna...* (1687); *La celeste Pandora ed è Maria sempre Vergine...* (1687); *Fruttuoso trattenimento per chi brama lettura di sollievo e di profitto* (1687).

Gagliardi a également publié des sermons : pour le carême (*Conserve spirituali..*, 1684), sur la Vierge (*Vergine nel cuore ferita*, 1685; *Le sette maraviglie del cielo*, etc). A côté de nombreux traités de philosophie et de théologie, restés inédits, A. Gagliardi a laissé aussi manuscrits, des sermons, des ouvrages de dévotion, et des traductions (du *Vallis liliorum* de Thomas a Kempis; du *Gymnasium patientiae* de J. Drexelius).

P. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, t. 1, Milan, 1745, col. 650-652; t. 2, col. 1993. — J.-F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 377-379. — J. Lanteri, *Illustriores viri augustinenses*, t. 3, Rome, 1860, p. 10-12. — D.-A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 2, Florence, 1931, p. 89-90. — *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 415.

Paul Bailly.

GAGUIN (Robert), trinitaire, 1433-1501. — 1. *Réformes monastiques.* — 2. *Humanisme.* — 3. *Défense de l'Immaculée Conception.*

Né à Calonne, sur la Lys, aux confins de la Flandre et de l'Artois, en 1433, mort à Paris le 22 mai 1501, Robert Gaguin reçut sa première instruction au couvent des trinitaires de Préavin, près d'Hazebrouck. C'est là, sans doute, qu'il entra dans l'ordre, avant de venir poursuivre ses études à Paris en 1457. Il sera supérieur des maisons de Grandpré, Verberie, Tours et de Saint-Mathurin de Paris. Robert Gaguin se présente comme la figure la plus marquante du mouvement humaniste

et réformiste de la fin du 15e siècle à Paris. Les nombreuses charges qu'il occupa dans son ordre, dont celle de général à partir de 1473, les missions diplomatiques, toutes malheureuses, que lui confièrent Louis XI et Charles VIII, l'amenèrent à voyager en Espagne, en Allemagne, en Angleterre et en Italie, où il rencontra le cardinal Bessarion, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole. A Paris, où il résidait habituellement, il fut un des personnages les plus importants de l'université, dont il était l'orateur officiel; docteur en droit canon en 1480, il fut élu doyen de la faculté de décret dès 1483 et de nouveau en 1487. Le rôle de Gaguin, dans la vie religieuse, intellectuelle et spirituelle de son temps, se mesure moins à ses œuvres proprement dites qu'à sa correspondance. Il fut avant tout un animateur.

1. Gaguin et les réformes monastiques. — Gaguin participa à l'esprit et à l'action du mouvement réformiste de son temps. Dans l'ordre même des trinitaires, il s'efforça de ranimer la ferveur et l'idéal du rachat des captifs, donnant lui-même l'exemple. Il a déploré et pourchassé sans ménagement les abus, la tiédeur et la décadence des communautés religieuses (voir, par exemple, ses discours aux chapitres des trinitaires, tenus à Cerfroid en 1472 et 1473, et sa lettre à Jean Trithème en 1494, éd. L. Thuasne, t. 1, p. 394-407; t. 2, p. 81-89, 97-111). En ce religieux humaniste, l'éloquence restaurée trouvait à s'employer : c'était pour appuyer le rétablissement de la ferveur et de la discipline dans les cloîtres. Gaguin fit recopier (Bibl. Mazarine, ms 1765) la règle de saint Jérôme, un commentaire de celle de saint Augustin, la règle et les statuts des trinitaires : intérêts qu'on veut trop souvent ignorer chez un humaniste. Le 30 août 1496, il promulgua des statuts de réforme pour son ordre et il veilla à leur application (L. Thuasne, t. 2, p. 52-54, 265-271). Différent, certes, d'un Jean Standonck, Gaguin n'a pourtant rien d'un laxiste. Comme Trithème, il va jusqu'à blâmer un ami de s'être marié (t. 1, p. 178-184). La supériorité de la vie monastique sur la vie séculière est écrasante à ses yeux, et il l'exalte en s'inspirant du *De vita solitaria* de Pétrarque (t. 2, p. 160-167). C'est dans cette optique qu'il comprit et traduisit, en 1498, la fameuse lettre de Pic de la Mirandole † 1494, à son neveu Jean-François, sur la vie religieuse, sous le titre de *Conseil prouffitable contre les ennuys et tribulations de ce monde* (Bibl. nat., Rés. D. 18408).

Parmi les amis de Gaguin, on compte notamment le collaborateur le plus actif de Jean Standonck † 1504 dans le mouvement réformiste, Jean Raulin † 1514, qui, avec Gaguin et Bessarion, avait poussé Guillaume Fichet à publier sa *Rhétorique* en 1471, et qui se fit moine à Cluny en 1497; Guy Jouhennaux † 1507 et les frères Fernand qui, après avoir enseigné les belles-lettres à Paris, autour de Gaguin, entrèrent, en 1492, dans la congrégation bénédictine réformée de Chezal-Benoît, dont ils furent les plus illustres promoteurs, par l'exemple et par la plume; Jean Trithème † 1516, abbé de Spanheim, réformateur de la congrégation de Bursfeld, classique de la spiritualité bénédictine et humaniste vénéré de toute l'Europe.

2. Gaguin et l'humanisme. — Au milieu d'une vie mouvementée, Gaguin, qui reçut le jeune Érasme à Paris avec bienveillance, se consacra dès sa jeunesse à l'étude et à la restauration d'une bonne latinité, — sans dédaigner pour autant d'écrire des poèmes en français ni de traduire dans cette langue des chefs-d'œuvre de la littérature latine.

Très porté vers les poètes, les orateurs, les historiens de l'antiquité classique, il accueillit également à Paris des poètes et humanistes italiens, messagers de la culture nouvelle, alors si recherchés. Il garda pourtant ses distances à leur égard et il était loin de les suivre dans leur légèreté. Gaguin avait été formé par Fichet, qu'il avait aidé, avec le futur chartreux Heynlin von Stein, à établir une imprimerie à l'université de Paris, en 1470. Il succéda à son maître, en 1472, dans l'enseignement des lettres latines, — Jean Reuchlin suivit ses cours—, et dans la direction du cercle humaniste à Paris, protégé par les chanceliers Guillaume et Guy de Rochefort.

Par Fichet, Gaguin recueillit, de l'héritage de Pétrarque, les inspirations augustiniennes et l'idéal de la *docta pietas*, formant un humanisme pieux, monastique même et *littéraire*, — étranger à l'humanisme *philosophique* de Lefèvre d'Étaples, et à l'humanisme *critique* de Laurent Valla. Gaguin montrait peu d'intérêt pour la philosophie, malgré sa sympathie pour Pic, « moult grant philosophe et bon théologien » (L. Dorez et L. Thuasne, *Pic de la Mirandole en France*, Paris, 1897, p. 48), et pour les efforts de Bessarion en faveur du platonisme (éd. L. Thuasne, t. 1, p. 248-249). Il était indifférent aux querelles des réalistes et des nominalistes, bien qu'il fût l'ami de Martin Lemaistre, grand maître nominaliste, et du franciscain Étienne Brûlefer, champion du scotisme (*ibidem*, t. 1, p. 399-402; t. 2, p. 14-20).

Cependant, il fit preuve d'une étonnante sévérité envers les philosophes païens, dont il déconseillait la lecture en raison du péril que court un chrétien à s'aventurer dans leurs vanités et dans leurs erreurs, dangereusement parées des charmes du style; il admettait seulement qu'on pût y trouver parfois de belles pensées, susceptibles de servir d'ornement à la vérité chrétienne; ainsi surtout chez Platon, chez les stoïciens et chez ceux *a quibus severitatem, castimoniam, paupertatem discas, atque solitudinem* (t. 2, p. 38). Mais les aspirations culturelles de Gaguin atteignaient malgré tout la théologie, par le biais de soucis littéraires. De son propre aveu, son idéal était d'exprimer la doctrine de Pierre Lombard dans le langage de Cicéron (t. 2, p. 79). Il pourchassait le *style* scolastique, qui procède par « questions » et multiplie les termes « barbares » (t. 1, p. 338). Il exhortait les jeunes *ad eloquentiam, quam ad divinas litteras accommodare studeant* (t. 1, p. 405). Il veut *integre de scripturis divinis sentire, et quae recte sentis, pure latineque dicere*, plutôt que les *Aristotelis ingeniosas argutias* (t. 2, p. 79-80).

En vérité, cela allait plus loin qu'une question de style. C'était contester un genre de théologie, d'allure scientifique, au profit d'une théologie plus « pieuse », affective, persuasive, pratique, aidée de l'éloquence et de la poésie plus que de la logique et de la métaphysique. Aussi Gaguin fut-il attiré très tôt par la patristique, comme par les poètes chrétiens anciens ou modernes, de loin supérieurs, selon lui, aux païens. Au total, Gaguin et son cercle souhaitaient que la théologie fût une « spiritualité » plus qu'une « science » abstraite et desséchée. On reconnaît là l'influence de Pétrarque, mais aussi celle de la *Devotio moderna*, et surtout celle de Gerson et du pré-humanisme français. D'ailleurs, le carme Laurent Bureau † 1504, humaniste ami de Gaguin et confesseur de Louis XII, puis évêque de Sisteron, tentait, vainement, de faire canoniser Gerson, dont il répandait le culte. Finalement, l'idéal de Gaguin était en pleine harmonie avec les efforts de restauration du monachisme. La théologie qu'il désirait n'est-elle pas apparentée à cette théologie

et à cette culture monastiques, qui s'étaient violemment dressées au 12e siècle, pour les mêmes motifs, contre le développement de la scolastique (cf J. Leclercq, *Amour des lettres et désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, 1957)? On comprend aisément l'attrait qu'exerçait sur ces humanistes le 12e siècle, dont Gaguin offrait « la splendeur » en exemple à son temps, et dont il admirait spécialement la figure dominante : saint Bernard (*Compendium*, f. 48r; cf F. Simone, *Il Rinascimento francese*, Turin, 1961, p. 129), ce modèle d'humanisme français que Nicolas de Clamanges † 1437, déjà, avait opposé au mépris de Pétrarque pour la France « barbare » (cf É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris, 1952, p. 749).

3. **Gaguin et l'Immaculée Conception.** — Aux Pays-Bas, en Allemagne, Gaguin avait de nombreux amis en parfaite communion de pensée avec lui. C'est ainsi qu'à l'appel du carme gantois, Arnold de Bosch † 1499, une foule d'humanistes pieux déclenchèrent une vaste campagne en faveur du culte de saint Joachim et de sainte Anne. Bosch réclamait des textes célébrant la sainteté des parents de la Vierge, et Gaguin lui adressa un poème de sa façon. Mais cette campagne était sans doute aussi destinée à favoriser la diffusion de la doctrine et du culte de l'Immaculée Conception, dont tous les humanistes amis de Gaguin furent des partisans acharnés et efficaces : en exaltant la sainteté exceptionnelle des parents de la Vierge, qui auraient engendré leur fille par obéissance à Dieu et *sine libidine*, on affaiblissait un argument important des maculistes. Un des premiers de son groupe, Gaguin était entré en lice pour défendre le privilège marial, attaqué surtout par les dominicains. Il le fit à sa manière : en poète et en orateur. Tandis que Trithème s'en prendra au dominicain Wigand Wirt, Gaguin, bientôt suivi par Jacques Wimpfeling et par tant d'autres, écrivit contre V. Bandello un long poème, en 1488, paru en février 1489 : *De mundissima Virginis Mariae conceptione decertatio*, dont Charles Fernand devait rédiger peu après un commentaire en prose. En 1492 probablement, Gaguin adressa une longue lettre, *De puritate conceptionis beate Marie Virginis*, aux trinitaires pour les exhorter au culte de l'Immaculée Conception. Il écrivit en outre un office pour cette fête. Ces textes, qui constituent sans doute ce que Gaguin a laissé de plus important en fait de littérature de spiritualité, connurent de nombreuses éditions à la fin du 15e siècle. Gaguin y reprend, au milieu d'exclamations et de développements oratoires, la plupart des arguments produits par les immaculistes, depuis Eadmer de Cantorbéry (DS, t. 4, col. 1-5). Aux arguments de convenance tirés de la maternité divine, de la co-rédemption, de l'Assomption, de la supériorité de Marie sur Ève et sur Jean-Baptiste, Gaguin ajoute des interprétations allégoriques de la Bible. Mais reconnaissant que les fondements scripturaires sont insuffisants, il allègue la pieuse coutume et la vénération du peuple fidèle, approuvées par des miracles et par l'autorité ecclésiastique, au concile de Bâle. Le principe *lex orandi, lex credendi*, est fondamental dans sa pensée.

Auteur d'autres poèmes d'inspiration religieuse, opposant souvent l'espérance chrétienne aux misères de ce monde, ou célébrant les mystères du salut à l'occasion des fêtes liturgiques, Gaguin pratiquait ainsi la théologie qu'il souhaitait restaurer; il mettait au service de la piété les ressources de l'art littéraire et substituait aux démonstrations scolastiques, des poèmes lyriques ou des exhortations oratoires. Il n'apporte ni argument nouveau ni perspective originale. Mais il voulait émouvoir et persuader plus que prouver. Avec ses amis, il a contribué certainement à la diffusion de la doctrine et du culte de l'Immaculée Conception. En cette affaire, la faculté de théologie de Paris s'accordait avec les humanistes : le 17 septembre 1497, elle imposait à tous les membres de l'université de croire au privilège marial et de le défendre comme un objet de foi; elle approuva le poème de Gaguin, revu et augmenté.

Si l'humanisme connut au 16e siècle d'autres orientations, il semble au moins téméraire de penser que les efforts de Gaguin, comme ceux d'un Trithème ou d'un Wimpfeling, restèrent sans lendemain. En tout cas, Gaguin est un témoin éminent d'une génération qui, en France, le considéra comme un maître, et qui unissait intimement humanisme, réformisme et spiritualité. Mais paradoxalement, cette spiritualité d'humaniste était marquée de quelque mépris, ou au moins de quelque abandon un peu mélancolique, des « réalités terrestres ».

Oeuvres. — Les titres des œuvres de Gaguin, surtout des œuvres mariales, varient souvent d'une édition à l'autre; nous donnons les plus courants.

1° *De arte metrificandi*, Paris, s d (1473) et autres éditions.

2° *De mundissima Virginis Mariae conceptione decertatio* (ou *De intemeratae Virginis conceptu..*, ou *De puritate Conceptionis..*, etc), poème, Paris, 1489; plusieurs autres éditions, dont Deventer, 1494. — A. Bonneau, *L'Immaculée Conception de la Vierge Marie*, poème de R. Gaguin, traduit pour la première fois, texte latin en regard, Paris, 1885.

3° *De puritate Conceptionis Beatae Mariae Virginis*, lettre aux trinitaires, éditée dans les *Opuscula*. — J. Dilenge de Saint-Joseph, *Robert Gaguin, poète et défenseur de l'Immaculée Conception*, édition critique des textes originaux, Rome, 1960 (n. 2, 3, 7).

4° *De origine ac gestis Francorum compendium*, Paris, 1495 (19 éditions jusqu'en 1586); trad. française *Les grandes chroniques, excellens faitz et vertueux gestes des roys de France..*, Paris, 1518, etc.

5° Sur les *Commentaires* de César publiés par Gaguin, voir R. Bossuat, *Traductions françaises des Commentaires de César à la fin du* XVe *siècle*, dans *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, t. 3, Paris, 1943, p. 373-411.

6° *Opuscula varia. Epistole, orationes..*, Paris, 1498, donne des lettres, des discours, des écrits de circonstance, des poèmes sur la Vierge (les n. 2 et 3), etc; cette édition faite chez Boccard remplace celle très fautive parue la même année chez Gerlier. — L. Thuasne a réédité les *Epistole et orationes*, texte publié sur les éditions originales de 1498, 2 vol., Paris, 1904. — 7° Des petits poèmes religieux ou de circonstance ont été réédités par Dilenge dans son ouvrage signalé plus haut.

8° Gaguin avait composé un *Chronicon de majoribus ministris ordinis SS. Trinitatis et redemptionis captivorum*, publié pour la première fois par le trinitaire Jacques Bourgeois (à la suite de *Regula et statuta fratrum ordinis SS. Trinitatis*, Douai, 1586), qu'avait continué J. Bourgeois lui-même pour la période 1473-1586; Claude Massac le poursuivra jusqu'en 1719. Le *Chronicum* a été réédité, avec des *Additiones*, par Antonin de l'Assomption, *Ministrorum generalium ordinis SS. Trinitatis series*, Isola del Liri, 1936. — 9° *Statuta ordinis fratrum Sanctae Trinitatis*, pour les trinitaires d'Espagne, 31 août 1497, dans P. Deslandres, *L'ordre..*, t. 2, p. 161-165.

Études. — Voir l'introduction d'A. Bonneau à sa traduction du poème sur l'Immaculée Conception. — L. Thuasne, *Notice iographique*, en tête de son édition des *Epistole*, t. 1, p. 4-168,

et la copieuse et précieuse annotation des documents publiés. — J. Dilenge, *op. cit.*, p. 1-115, Vie et œuvres, avec la bibliographie, p. IX-XIV. — Ajouter : Jean Trithème, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, Bâle, 1494. — J. Figueras Carpi, *Chronicon ordinis SS. Trinitatis de redemptione captivorum*, Vérone, 1645. — Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios..*, t. 2, Rome, 1899, p. 521-526.

P. de Vaissière, *De Roberti Gaguini vita et operibus*, Paris, 1896. — M. Fournier et L. Dorez, *La faculté de décret de l'université de Paris, au XVe siècle*, t. 2-3, Paris, 1902-1913. — P. Deslandres, *L'ordre des trinitaires pour le rachat des captifs*, 2 vol., Paris, 1903, *passim*. — *Le couvent des Mathurins de Paris*, dans *Acta ordinis SS. Trinitatis*, t. 1-3, Rome, 1919, *passim*. — A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, 1916; 2e éd., 1957. — Benoît-Marie de la Croix, *Les carmes humanistes*, dans *Études carmélitaines*, t. 20, octobre 1935, p. 45-49 (Gaguin et Arnold Bostius). — F. Simone, *R. Gaguin ed il suo cenacolo umanistico*, dans *Aevum*, t. 13, Milan, 1939, p. 416 svv; *La coscienza della rinascita negli umanisti francesi*, Rome, 1949.

DS, t. 5, col. 174-175 (les frères Fernand); col. 892-896 (l'humanisme au 16e siècle en France).

Jean-Pierre MASSAUT.

GAHAN (GUILLAUME), ermite de Saint-Augustin, 1732-1804. — William Gahan est né à Dublin le 5 juin 1732. Entré chez les ermites de Saint-Augustin en 1748, il fit ses études à Louvain, où il fut ordonné prêtre en 1755. Après son doctorat en théologie, il rentra en Irlande en 1761. Il fut chargé de la paroisse Saint-Paul (Arran Quay, Dublin) et, trois ans après, il rejoignit la communauté des augustins de John's Lane.

Son activité pastorale fut intense. L'école qu'il ouvrit en 1777 à John's Lane pour garçons et filles existe toujours. Il fut prieur de sa communauté (1770-1778, 1803-1804) et provincial (1782-1786); il gouverna avec prudence et fermeté et il s'employa à restaurer la vie religieuse abandonnée pendant les années de persécutions (1691-1760). Homme de vaste culture et de relations, il portait tous ses soins aux pauvres et aux chrétiens ignorants.

Il fut intimement mêlé à la cause célèbre du docteur Butler, l'évêque catholique apostat de Cork. John Butler, fils de lord Dunboyne, avait apostasié en août 1787 et s'était marié pour conserver les biens de sa famille et continuer la lignée. Sur son lit de mort, en 1800, il fut réconcilié par W. Gahan et céda une partie de ses biens au collège catholique de Maynooth. Sa famille contesta ses volontés; comme W. Gahan, appelé à témoigner, se refusait à révéler son rôle à la mort de Butler, on l'accusa de mépris à l'égard du tribunal et il fut condamné à une semaine de prison.

W. Gahan mourut le 6 décembre 1804; il fut enterré au cimetière protestant de St James (les catholiques n'étaient pas encore autorisés à avoir leurs propres cimetières).

William Gahan est l'un des écrivains catholiques de langue anglaise les plus populaires à la fin du 18e siècle et au 19e par ses ouvrages apologétiques, ses livres de dévotion et ses prédications, comme par ses traductions d'auteurs spirituels.

W. Gahan publia à Dublin : *Manual of Catholic Piety*, 1788 (dernière éd., 1927). — *Catholic Devotion*, vers 1790, 1796. — *Sermons and Moral Discourses*, 2 vol., 1799 (dernière éd., 1909). — *Compendious Abstract of the History of the Church of Christ*, 1793 (dernière éd., New-York, 1871). — *A Short and Plain Exposition of the Small Catechism for the Use of Grown-Up Children and Other Illiterate Persons*, 1797 (dernière éd., 1840). — *Youth Instructed in the Grounds of the Christian Religion, with remarks on the writings of Voltaire, Rousseau, T. Paine*, etc, 1798. — *A Short and Easy Method to Discern the True Religion from all sects*, 1803.

W. Gahan publia une réédition de *The Devout Communicant* du franciscain Pacifique Baker † 1774, Cork, 1794; une édition des *Exhortations and Sermons* du jésuite Joseph Morony († v. 1790), 2 vol., Dublin, 1796 (dernière éd., 1880); il révisa l'*History of the Old and New Testament* du jésuite Joseph Reeve, 1791 (dernière éd., 1893), qui était une adaptation de la Bible de Royaumont. Il traduisit *The Spiritual Retreat* de Louis Bourdaloue † 1704, 1801 (dernière éd., 1893), et les *Practical Meditations and Reflections* de Dominique Bouhours † 1702, vers 1790 (dernière éd., vers 1900). Il publia enfin, anonyme, *The Morality of St Augustine*, vers 1790, et il prépara l'édition des *Rules and Regulations of the Arch-Confraternity of the Sacred Cincture*, 1824 (dernière éd., vers 1870).

Les écrits de Gahan, réédités pendant plus de cent ans, sont pratiques et adaptés à tout état de vie. Gahan presse ses lecteurs de suivre l'exemple du Christ par a pratique de l'humilité, de la mortification et de la charité fraternelle. Son langage est clair et simple. Sa méthode est affective, il en appelle à la volonté et au cœur; les passions sont bien analysées, Gahan s'en rapporte à l'expérience pour démontrer leurs effets.

Ses sources principales sont la Bible, Augustin et François de Sales. Il encourage à la communion fréquente et à une dévotion solide à la Vierge, la « coopératrice » de la rédemption. Il insiste sur la méditation, la prière personnelle et sur une dévotion liturgique.

Le plus connu de ses ouvrages, *Manual of Catholic Piety*, est un choix de prières et d'instructions pour tout état de vie. Il eut un succès considérable. En 1856, on en avait vendu 500.000 exemplaires. L'éditeur Eason de Dublin en publia 22 éditions entre 1900 et 1927. Le *Manual* fut adapté aux soldats anglais, aux prisonniers d'Irlande, comme aux religieuses.

Les *Sermons* connurent également une grande vogue. Le clergé y trouvait un modèle d'instructions simples et doctrinales. Ils furent édités par J.W. Doyle, évêque de Kildare et Leighlin, en 1825, et par William Walsh, évêque de Halifax, en 1836. Les laïcs s'en servaient, eux aussi, comme d'un manuel qui leur expliquait leurs devoirs, les incitait à la vertu et les détournait des vices. John Devoy (1841-1928), le leader révolutionnaire, rapporte dans ses *Recollections* (New-York, 1929, p. 379) qu'en sa jeunesse les *Sermons* de Gahan étaient son livre spirituel habituel.

Aucune étude sérieuse n'a été faite sur W. Gahan. Voir W. J. Battersby, *History of the Augustinian Order in Ireland*, Dublin, 1856, p. 119-131. — P. A. Doyle, *Father William Gahan, Augustinian of the Penal Days*, dans *Good Counsel*, t. 9, n. 2, 1957, p. 6-12. — J. Kingston, *Lord Dunboyne*, dans *Repertorium novum 1961-1962*, p. 62-82. — Archives des ermites de Saint-Augustin, Dublin, où se trouve la collection la plus complète des œuvres de Gahan.

François-Xavier MARTIN.

GAILLOT (ou GALLIOT; MATTHIEU), bénédictin de Saint-Vanne, † 1709. — Né à Saint-Mihiel, profès à Saint-Èvre le 19 avril 1650, Gaillot reçut des chapitres généraux, presque sans interruption pendant près d'un demi-siècle, des charges importantes et il joua de ce fait un rôle de premier plan dans sa congrégation. Alors qu'il était simple religieux de Saint-Mihiel, il fut nommé prieur d'Insming, dépendant de cette abbaye, mais démissionna en 1659. Sous-prieur de Saint-Mihiel de 1661 à 1664, et prieur de 1664 à 1667, il fut envoyé avec la même qualité à Flavigny de 1667 à 1668, et enfin élu abbé de Saint-Avold, sur la résignation de son ami Henri Hennezon † 1689; il prit possession le 18 février 1667; entre temps il fut encore prieur de Longeville-les-Saint-Avold de 1679 à 1680; mais de 1670 à 1701 il conserva pratiquement le régime de

son abbaye dont il fut élu prieur à six reprises. Il mourut à Saint-Avold le 10 janvier 1709.

Il avait été très tôt, comme tant d'autres religieux, profondément impressionné par les méthodes d'ascèse introduites à la Trappe par l'abbé de Rancé. Son panégyriste anonyme nous le montre se plaçant, bien qu'abbé ou maître des novices à Saint-Mihiel, sous la direction d'un de ses religieux, ou même d'un de ses étudiants averti, dans un esprit d'humilité. Car, dans les charges qu'il remplissait, il redoutait que cette humilité ne fût battue en brèche (Bibliothèque nationale, Fonds Lorraine, ms 288, f. 243 svv).

L'influence de Gaillot dans la congrégation de Saint-Vanne est fort intéressante. Commencé par Charles Martelot en juillet 1672, un véritable exode, organisé et canalisé par Guillaume Le Roy, conduisit vers la Trappe nombre de vannistes, jusqu'à ce que la brouille entre les abbés de la Trappe et de Hautefontaine et le bref d'Innocent XI (26 juin 1679) l'arrêtent. C'est de Saint-Mihiel, où Gaillot était alors maître des novices (1676-1677), que partit le mouvement qui devait aboutir à la création de la « petite trappe » de Morizécourt : elle était destinée à recevoir les religieux de Saint-Vanne qui aspiraient à une austérité de vie plus rigoureuse que celle pratiquée dans la congrégation; l'accent y était mis sur le travail manuel et la loi du silence. Il y a là une page de l'histoire spirituelle vanniste dont l'étude reste à faire et à l'origine de laquelle il faut placer H. Hennezon et, plus encore, Matthieu Gaillot.

Ch.-E. Dumont, *Histoire de la ville de Saint-Mihiel*, t. 4, Paris, 1862, p. 362. — A. Dedenon, *Le prieuré de Flavigny*, Nancy, 1936, p. 111. — G. Chérest, *Supplément à la bibliothèque des bénédictins... de Saint-Vanne*, dans *Revue Mabillon*, t. 49, 1959, p. 63 (45). — DS, t. 1, col. 1431.

Gilbert Chérest.

GALEN (Galenus, van Galen, van der Galen, Matthieu), prêtre, 1528-1573. — Né à West-Cappel (Belgique) en 1528 d'une famille pauvre, Matthieu Galen fit ses humanités à Gand et poursuivit ses études à l'université de Louvain : maître ès arts en 1549, il est licencié en théologie entre 1556 et 1559. A cette date, il est appelé comme professeur de théologie à l'université de Dillingen; il y reste jusqu'en 1563 et commence à publier ses nombreux ouvrages. Rentré aux Pays-Bas, il enseigne dès la fin de 1563 et jusqu'à sa mort dans la jeune université de Douai; chancelier en 1571, il meurt à Douai le 15 septembre 1573. Il avait participé au concile des évêques de la province ecclésiastique de Cambrai (1565), au moins par une homélie que Mansi a conservée (t. 33, col. 1474-1482).

Galen avait été attiré par la vie religieuse, peut-être pendant qu'il séjourna comme étudiant chez les Frères de la vie commune de Gand. Thomas Stapleton, dans l'éloge funèbre qu'il fit de Galen, le présente comme un prêtre de haute vertu et un maître spirituel recherché. L'un de ses soucis fut la formation morale et spirituelle de ses étudiants : il institue pour eux une catéchèse dominicale obligatoire, compose des prières et des méditations « à l'usage des fidèles qui assistent à la sainte messe », etc.

Les catéchèses existent manuscrites à la bibliothèque de Douai; l'élève de Galen, André du Croquet (Croquetius), devenu bénédictin à l'abbaye de Hasnon, en a donné une édition fort remaniée : *Catecheses christianae* (Douai, 1574, 1575; Lyon, 1593, 1600). — *Theoriae liturgicae, seu preces et meditationes piae iis qui sacro missae intersunt...* (en français, s d; en flamand, Douai, 1566 et 1567; puis en latin).

Le théologien que fut Galen est peu connu; sa réputation a souffert des imprécisions, des imperfections et du manque d'ordre de ses ouvrages; il est cependant le premier maître d'une université qui contribua beaucoup à la réforme catholique des Pays-Bas.

Parmi ses ouvrages que mentionne Foppens, retenons ceux qui illustrent la variété de son œuvre :

Galen édite pour la première fois les *Areopagitica* d'Hilduin (Cologne, 1563; Paris, 1565, avec deux admonitions au clergé de Tournai « sur les périls du temps »); il aurait aussi édité *Alcuini Rhetorica ad Carolum magnum* (Douai, 1563 ou 1565) et, avec un commentaire, le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène (Dillingen).

En théologie : *De sacrosanctae missae sacrificio* (Dillingen, 1563?; Anvers, 1574); *De originibus monasticis* et *De christiano et catholico sacerdocio*, Dillingen, 1563, le second étant augmenté des décrets du concile de Trente sur le sacerdoce et le sacrifice de la messe.

Des commentaires bibliques : *Enarratio epistolae ad Hebraeos... e syro sermone in latinum conversae*, éditée par A. du Croquet (Douai, 1578; Louvain, 1599); *In Isaiam et alios aliquot prophetas sub nomine Matth. Galeni...* (bibliothèque académique de Leyde).

Des sermons : panégyriques de saint Matthieu (Douai, 1569), *De nostri saeculi choreis sententia* (Douai, 1569; trad. française en appendice à celle, par Paul Dumont, de la *Guide des pécheurs* de Louis de Grenade, Douai, 1577); deux exhortations sur la messe et la communion éditées à la suite du *Décrotoire de vanité..*, de l'augustin Hendrik van Hessen (Douai, 1581); etc.

Thomas Stapleton, oraison funèbre de M. Galen, dans ses *Opera*, t. 2, Paris, 1620, p. 486-492. — J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 865-867. — *Bibliographie nationale* belge, t. 7, Bruxelles, 1880-1883, col. 432-433. — Les catalogues des bibliothèques municipales de Troyes, d'Amiens, etc.

Maurice Lallet.

GALINDO (Louis), mercédaire, 1634-1704. — Né à Trujillo en 1634, Luis Galindo prit l'habit des mercédaires au couvent de Lima et y fit profession en 1660, ajoutant à son nom de famille celui de San Ramon. Après ses études, il se retira dans la maison de *recolección* de Belen, à Lima, pour y trouver Dieu dans la solitude; mais il fut appelé à de multiples charges dans son ordre et dans le diocèse. Son biographe le donne comme un grand religieux, directeur de conscience, prédicateur et supérieur; Galindo aurait annoncé le tremblement de terre de 1687 à Lima. Il mourut le 8 mars 1704 et l'ordinaire entama les informations en vue de la béatification; son corps repose dans la sacristie de la Merci, à Lima.

Les différents bibliographes d'Amérique et d'Espagne signalent deux ouvrages imprimés de Galindo : *De la Concepción Inmaculada de Maria*, Lima, 1663 (appelé aussi par certains *Triunfo de la pureza de Maria*); — *Voces que da el entendimiento a la voluntad*, Lima, 1666 (R. Vargas Ugarte a en vain cherché l'ouvrage dans les bibliothèques du Pérou). Nous n'avons trouvé aucun des deux livres imprimés malgré des recherches en Amérique et en Espagne. — Enfin, la bibliothèque de l'université de Yale (USA) conserve, manuscrits, quelques poèmes de Galindo sur la mort.

Garrido y Saldaña, *Vida y muerte feliz del siervo de Dios V. P. Fr. Luis Galindo de San Ramón*, Guatémala, 1716. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788, p. 35. — A. A. Harda de Moxica, *Biblioteca de escritores de la Orden de la Merced*, ms, chez les mercédaires de Madrid. — J. A. Gari y Siumell, *Biblioteca mercedaria*, Barcelone, 1875. — M. Rios

Meza, *Tres meses entre los mercedarios peruanos*, Santiago du Chili, 1942.

Ricardo Sanlés.

GALL DE KOENIGSAAL, cistercien, † v. 1370. — On ne sait rien de Gall sinon qu'il fut abbé de Königsaal, en Bohême, et qu'il est l'auteur d'un *Malogranatum*. Le titre de cet ouvrage s'inspire de *Cant.* 8, 2 : *et dabo tibi mustum malorum granatorum meorum*. Sous forme de dialogue entre un père et son fils, on y trouve l'exposé de l'état des commençants, des progressants et des parfaits dans la vie spirituelle.

1. Après un prologue esquissant l'histoire du salut, le livre premier traite de la conversion, de la contrition et de la satisfaction des commençants, dits aussi pénitents. Un très long chapitre, à propos de la satisfaction, parle de la tiédeur de certains moines.

2. Le livre second traite successivement des péchés, des vertus, des tentations. Dans le traité des péchés, l'auteur parle (ch. 23 à 33) des douze abus du cloître : *praelatus negligens, discipulus inoboediens, iuvenis otiosus, senex obstinatus, monachus curialis, monachus causidicus, habitus pretiosus, cibus exquisitus, rumores in claustro, lites in capitulo, dissolutio in choro, irreverentia circa altare*. Dans le traité des vertus, on remarque l'enchaînement : crainte, bonne volonté, jugement sur soi, humilité, patience et silence, obéissance, pauvreté, sobriété et chasteté. Plus loin, les observances qui constituent « l'activité bonne » sont ainsi énumérées : silence, psalmodie, veilles, jeûnes, travail manuel, pureté.

3. Le livre troisième expose ce qu'il faut entendre par pureté de cœur (il y est question, entre autres, des dons du Saint-Esprit, des béatitudes, de l'eucharistie); vient ensuite l'exposé de la charité envers Dieu et le prochain. Enfin, Gall parle de la contemplation, qui est le fruit du progrès dans la *lectio*, la *meditatio* et l'*oratio* (traité sur la prière, l'oraison dominicale, etc) et de l'*operatio bona*; la contemplation porte sur la Trinité; elle sera parfaite dans l'au-delà.

Ce *Malogranatum* (grenade, ou grenadier), de construction très équilibrée, n'offre guère d'originalité. Il semble que, plus que ses propres idées, l'auteur ait voulu présenter la doctrine spirituelle de l'Écriture, et surtout des Pères et des théologiens. On trouve dans ce florilège, à côté des Pères latins, Origène, Basile, Éphrem, Jean Cassien, Jean Chrysostome, le pseudo-Denys, Jean Climaque; Gall utilise aussi Anselme, Hugues et Richard de Saint-Victor. Les plus cités sont Augustin, Grégoire le Grand, Bernard et Thomas d'Aquin.

L'ouvrage eut du succès : on en connaît trois éditions incunables (1474, 1481, 1487), de nombreux manuscrits et des traductions (en flamand, Bruxelles, bibl. royale, mss 2136, 2137). Charles de Visch affirme que Bertrand Tissier avait l'intention de le rééditer dans sa *Bibliotheca patrum cisterciensium* (1660).

Il n'est pas rare que, dans les manuscrits, le *Malogranatum* soit attribué, non pas à Gall, mais à Pierre de Zittau, troisième abbé de Königsaal († vers 1339), auteur d'une remarquable chronique de son abbaye, de sermons et d'un poème didactique. De Visch donne, sans les concilier, les deux attributions. Une enquête patiente serait nécessaire pour élucider la question, que se pose aussi E. Mikkers (dans *Studia monastica*, t. 5, 1963, p. 214, et dans *Cîteaux. Commentarii cistercienses*, t. 14, 1963, p. 279).

De Visch attribue à Gall des *Sermones ad fratres*, et des *Resolutiones omnium dubiorum et difficultatum quae a statu religioso quempiam avocare possunt*. On ne connaît pas ces textes, à moins que, selon une hypothèse proposée par G. Rathgen, on puisse identifier les *Resolutiones* avec un *De tentatione et consolatione religiosorum* (de même incipit : *Instantibus precibus*), œuvre de Jacques de Jüterbog † 1465, abbé cistercien de Paradies (Pologne), puis chartreux à Erfurt.

C. De Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 117-118; *Auctarium ad bibliothecam..*, éd. J. Canivez, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 38, 1926, p. 127, 193; t. 39, 1927, p. 61. — Hain-Copinger, n. 7449-7451; *Supplement*, n. 7451. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 1641. — G. Rathgen, *Handschriften der Abtei Camp O. Cist.*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. 53, 1936, p. 126, 131. — L. Meier, *Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Ueberlieferung*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, t. 37, n. 5, Munster, 1955, p. 36-37. — LTK, t. 8, 1963, col. 384-385 (sur Pierre de Zittau).

Maur Standaert.

GALLAND DE REIGNY, cistercien, 12e siècle. — L'ermitage de Fontemoy, diocèse d'Autun, établi en 1104, s'agrégea aux cisterciens, dans la filiation de Clairvaux, après 1128, et se transporta à Reigny, diocèse d'Auxerre, en 1134. Ces circonstances expliquent qu'un manuscrit au moins parle d'un Geoffroy *(sic)* de Fontemoy, et que Galland eut des relations avec saint Bernard, auquel il dédia ses œuvres, et qui peut-être lui adressa sa lettre 450 (PL 182, 642). On ne connaît pratiquement rien de la vie de Galland, sinon par ses œuvres, qui sont d'une discrétion à peu près totale sur ce sujet.

1. Le *Parabolarium* ou *Libellus parabolarum*, terminé entre 1134 et 1153, est un ensemble de 52 *similitudines*, c'est-à-dire de fables, fictions, récits, etc, dont le charme et la variété doivent permettre tout à la fois d'édifier et de distraire les frères. Ces récits, généralement assez longs et accompagnés quelquefois de gloses explicatives, livrent leur doctrine sans aucun ordre systématique; toujours la leçon morale est tirée. Il y est question de chasteté, humilité, tentation, gourmandise, avarice, pauvreté, etc. Dans sa description de la vie monastique, Galland ne tait pas les défauts, mais au total il est loin d'être pessimiste. Il estime au contraire que la vie monastique est le plus bel ornement de l'Église. Il y faut de l'étude et de la science, mais surtout une intense union au Christ crucifié : *bonum est divinas passim scripturas investigare, sed crucis nosse mysterium peroptimum est. Legis scripturas ad aedificationem, cogita potius crucem ad imitandum.*

Le *Parabolaire* se trouve dans les mss Bruges ville 297 (12e s., Dunes, O. Cist.) et Saint-Omer 138 (12e s., Clairmarais, O. Cist.). Il est inédit, sauf quelques fragments édités par J. Leclercq en présentant *Les paraboles de Galland de Rigny* dans *Analecta monastica* 1 (coll. Studia anselmiana 20), Rome, 1948, p. 167-175; on trouve, *ibidem*, p. 175-180, la table des incipits de toutes les paraboles, et le texte de la parabole 15 *de eo qui stimulo carnis suae infestatur*.

Jean Leclercq a publié la parabole 5 *de claustralibus et obedientialibus monachis* sous le titre *Galland de Régny et la tentation de sortir*, dans *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge* (coll. Studia anselmiana 51), Rome, 1963, p. 166-169, en signalant, pour cette parabole exclusivement, un nouveau témoin : Paris, bibl. nat., lat. 3218 (14e s., Saint-Amand-en-Pévèle, OSB).

La lettre dédicatoire à saint Bernard éditée par G. Hüffer, *Der heilige Bernhard von Clairvaux. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens*, t. 1 *Vorstudien*, Munster, 1886, p. 216-217, a été rééditée par J. Châtillon, en même temps qu'était éditée la lettre finale, elle aussi adressée à l'abbé de Clairvaux, et la

traduction des deux lettres par M. Dumontier, dans la *Revue du moyen âge latin*, t. 9, 1953, p. 34-40.

2. Le *Libellus proverbiorum*, recueil composé après le *Parabolaire*, comporte 168 proverbes, sentences, maximes, de contenu habituellement profane, dont le texte, généralement court, est toujours suivi (à l'exception du dernier proverbe, 168) d'une glose un peu plus longue que le texte, tirant, par allégorie, la leçon spirituelle. Le recueil est précédé d'une lettre dédicatoire à saint Bernard et d'une courte préface, et suivi d'une *apologia seu satisfactio ad lectorem*. Il est de facture un peu différente de celle du *Parabolaire*, mais présente néanmoins avec celui-ci de nombreuses ressemblances de genre, style, tendance psychologique. Point de plan systématique, il va de soi. L'Écriture n'est absente d'aucune page, peut-on dire. On perçoit peut-être un peu plus que dans le *Parabolaire* l'intérêt doctrinal pour la rédemption et son histoire, pour le Christ, pour l'Église, mais l'application morale et l'attention à tout ce qui touche à la vie de l'âme, à ses tentations, ses luttes, ses vertus, ses vices, restent prépondérantes. La vie monastique ici encore est appréciée très positivement.

J. Châtillon a publié le texte latin, avec une traduction française par M. Dumontier : *Galandi Regniacensis Libellus Proverbiorum : Le recueil de proverbes glosés du cistercien Galland de Rigny*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 9, 1953, p. 5-152.

3. Le manuscrit Douai 532 est une compilation anonyme dont le prologue reproduit certaines phrases du *Parabolaire*; le style et le dessein se rapprochent des deux œuvres précédentes.

Cette compilation non originale comprend quelques textes rares et intéressants au point de vue de l'histoire littéraire, par exemple une brève *Apologie* d'Abélard, des lettres de Pierre de Sens à Atton de Troyes, etc. Voir J. Leclercq, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 9, 1953, p. 15-16.

Maur Standaert.

1. GALLEMANT (Jacques), prêtre, 1559-1630. — 1. *Activité pastorale.* — 2. *Supérieur des carmélites.* — 3. *Caractère et influence.*

Né à Aumale en 1559 de Jean et de Marguerite de Maigneux, Jacques Gallemant, après ses premières études dans sa ville natale, entra au collège des Grassins à Paris. « Sur la fin de ses études », sa vie spirituelle se caractérisa par un sentiment de crainte de Dieu qu'il mit toujours en relation avec une vision de l'enfer survenue « dans un champ près des chartreux ». Cette disposition demeura « jusqu'aux trois dernières années de sa vie qu'il entra dans une disposition de séraphin » (*Vie*.., p. 19-21).

1. *Activité pastorale.* — Ordonné prêtre en 1583, il enseigne d'abord la rhétorique à Beauvais durant trois ou quatre années (1583-1588). Il s'établit ensuite au collège des Grassins (1588-1593). Nommé curé d'Aumale le 30 juin 1593, il en assure les fonctions jusqu'en 1611.

Son effort pastoral porte essentiellement sur trois points : le catéchisme, la prédication, les confessions générales. Chaque jour, il catéchise les enfants, leur parle « le corps du Sauveur dans les mains », les prépare soigneusement à la première communion, « de laquelle, disait-il, dépend quasi toute l'économie du salut des âmes » (p. 31). Il se signale en prêchant lui-même dimanches et fêtes. Enfin, il introduit la pratique de la confession générale qu'il ne cessera de conseiller. Cette activité enseignante et sacramentelle est soutenue et accréditée par le soin que Gallemant prend des malades et des pauvres. Il vend son patrimoine, distribue le produit en aumônes. Les quelques libertins du lieu sont facilement réduits.

Son premier biographe nous dit que Dieu fit par lui trois chefs-d'œuvre de grâce. Il fonde un collège, — celui où Jean de Quintanadoine de Brétigny bien qu'âgé de près de quarante ans n'hésita pas à venir s'asseoir —, il érige une communauté de filles qu'il espérait voir se transformer en communauté de carmélites, il réforme également un monastère de tertiaires régulières de Saint-Dominique (1606).

Les qualités et le succès du zèle de Jacques Gallemant débordèrent rapidement les limites d'Aumale. Il prêche à la primatiale de Rouen (avent 1593, carême 1594). Il est appelé à Senarpont, demeure trois mois à Senlis, prêche l'avent de 1599 et le carême de 1600 à Pontoise, où il rétablit la discipline dans les petites écoles. Entre-temps, il avait, sur le conseil d'André Duval, pris le bonnet de docteur (31 décembre 1598). Il prêche l'avent et le carême à Gisors (1600-1601), il réforme l'abbaye bénédictine de Montivilliers (avent 1601, carême 1602), où, après la conversion de Mauger, procureur du roi, et de l'abbesse, Louise de l'Hospital, il rétablit la clôture. Dès 1597, il avait prêché le carême à l'église Saint-Gervais de Paris. Madame Acarie qui l'écouta avait reçu l'inspiration que « c'était lui par qui Dieu lui enseignerait la vérité de ses voies ». Monsieur Acarie demanda à Gallemant d'assurer les exercices du jubilé de 1601 et c'est pourquoi Gallemant établira « son tribunal de miséricorde » durant six semaines « dans l'église des Filles de l'Ave-Maria » où il entendra les confessions générales (p. 51-53).

La réputation de Gallemant est telle qu'il est nommé grand vicaire de Rouen et que de nombreux personnages font pèlerinage à Aumale : Guillaume Rose, évêque de Senlis, Laurent de Brindes, général des capucins, vers 1602, Pierre et Barbe Acarie en 1599.

2. *Supérieur des carmélites.* — Au retour de son deuxième voyage en Espagne (novembre 1594), Jean de Brétigny mit Jacques Gallemant au courant de son projet d'établir des carmélites réformées en France. Déjà en 1588, alors que la maréchale de Joyeuse projetait une fondation de carmélites à Toulouse, Brétigny consultait à Rouen, sur un dessein semblable, Yves le Tartier, doyen de Saint-Étienne de Troyes, qui prêchait le carême à Rouen. On ne parvint à aucun accord concret. Trois ans plus tard, en 1591, Brétigny avait gagné à sa cause la maréchale, de passage à Rouen. Mais les tractations avaient échoué et Brétigny était reparti pour l'Espagne (13 décembre 1592). Les conversations avec Gallemant aboutirent rapidement à un projet de fondation à Aumale. Sublet des Noyers de la Guichonnière s'offrit pour financer l'entreprise. Un vicaire d'Aumale, Florimond Lebon, fut envoyé à Rome pour obtenir le transfert de six carmélites espagnoles, dont Gallemant aurait été le supérieur (avril 1596). Clément VIII ne voulut pas accorder la bulle sans l'assentiment du roi. C'est alors que Natalis de Senis, provincial des carmes de l'ancienne observance, offrit de faire venir des carmélites de Liège. Brétigny et Gallemant ne purent y consentir. Ces échecs n'entamèrent pas leur volonté. Gallemant imagina d'établir les carmélites dans le couvent des tertiaires dominicaines d'Aumale. Pierre de Bérulle, André Duval, Richard Beaucousin et Archange Pembrocke refusèrent (décembre 1598). Le projet ne devait prendre corps qu'avec l'intervention de Mme Acarie.

Après avoir lu au cours de l'automne 1601 les œuvres de Thérèse de Jésus récemment traduites (1er tirage,

31 janvier 1601; 2e tirage, 26 février), Mme Acarie avait été favorisée d'une vision de la mère Thérèse lui demandant d'introduire en France les carmélites réformées. Elle formula cette requête à Beaucousin, et celui-ci réunit un conseil où Bérulle et Duval convoquèrent Brétigny et Gallemant, avec qui ils avaient déjà conféré en décembre 1598. En raison des troubles politiques, on abandonna momentanément le projet. En juin 1602, nouvelle réunion pendant plusieurs jours, dans la chapelle des chartreux. François de Sales, alors à Paris, fut invité par la duchesse de Longueville. On convint, sur la proposition de Mme Acarie, que Bérulle, Duval et Gallemant seraient les premiers supérieurs de la future communauté. Quelques jours après, en compagnie de Duval, Bérulle et du ménage Acarie, Gallemant accompagnait à Verdun Florence d'Abra de Raconis qui entrait chez les franciscaines récollettes (1er juillet).

La bulle *In supremo* de Clément VIII du 6 janvier 1603 consacra les propositions susdites : Bérulle, Gallemant et Duval étaient nommés supérieurs, le premier, précisa le bref d'Urbain VIII (20 décembre 1623), « comme préposé en chef et les deux autres comme assistants, leur vie durant » (cf M. Houssaye, *Le Père de Bérulle et l'Oratoire de Jésus*, t. 2, p. 91 svv).

L'action de Jacques Gallemant fut très appréciée. Lorsque les carmélites espagnoles entrèrent au couvent de l'Incarnation, Gallemant parvint à dissiper le mécontentement de l'évêque de Paris, Henri de Gondy, qui se plaignait de n'avoir pas les carmélites sous son obédience. En signe d'apaisement, l'évêque envoya son grand vicaire introniser le Saint-Sacrement, célébrer la messe et communier les mères (18 octobre 1604). L'examen des premières postulantes fut confié à Gallemant, et le 1er novembre il prononça l'allocution de vêture. Dès le 14 janvier 1605, il accompagne Bérulle et Duval à Pontoise où quatre postulantes prennent l'habit (17 janvier 1605).

Pendant dix ans la collaboration des trois supérieurs ne manifesta extérieurement aucune dissension (1604-1614). Le 9 septembre 1605, ils nomment ensemble Anne de Saint-Barthélemy prieure de Paris; le 13 mai 1606, Duval, Gallemant, Madame Acarie accompagnent Isabelle des Anges qui va fonder le carmel d'Amiens. Le 9 septembre, en exécution du bref précisant qu'un prêtre séculier devait être nommé visiteur triennal des carmélites, Gallemant est désigné. Sur mandat du nonce, il envoie Brétigny comme supérieur des carmélites des Flandres (5 octobre 1606); il se rend lui-même en Flandre en 1608 et 1612 (Bérulle, *Correspondance*, t. 1, p. 86).

C'est en 1614 que commença le différend entre Bérulle d'une part, Duval et Gallemant d'autre part, Il portait sur le gouvernement des carmélites et sur certaines formes et pratiques de spiritualité. Inévitablement Mme Acarie fut mêlée au débat.

Après le décès de son mari (16 novembre 1613), elle était entrée au carmel d'Amiens (15 février 1615). A cette date, si elle respecte et estime Bérulle, son cousin, elle ne partage pas ses vues sur « certaines formes de dévotion ». Déjà en 1612, elle avait soutenu Agnès de Jésus (Des Lyons), qui s'opposait à la profession de Madeleine de Silly patronnée par Bérulle. Elle a su que Bérulle a fait faire à Angélique de Brissac (décédée le 6 février 1607) une oblation ou vœu de servitude. Le 17 avril 1614, un bref que Bérulle a patiemment négocié le nomme, lui et ses successeurs dans la charge de supérieur général de l'Oratoire, visiteur perpétuel des carmélites (*Correspondance*, t. 2, p. 172). Fort de sa nouvelle autorité, le visiteur envoie la formule du vœu de servitude à la mère de la Trinité Sevin dont il a patronné l'élection à Pontoise (15 novembre 1615). Le 20 juin de cette même année, il avait prescrit le vœu de servitude au carmel de Chalon-sur-Saône.

Mécontents et inquiets de l'autorité exercée par le supérieur général de l'Oratoire, Duval et Gallemant obtiennent le transfert de Marie de l'Incarnation à Pontoise. Ils la soustraient ainsi à la puissance de la prieure, Anne de Viole, conquise aux idées bérulliennes (élection d'Anne de Viole, 8-9 juin 1616; arrivée de Marie de l'Incarnation à Pontoise, 7 décembre 1616). Ils obtiennent ensuite que Marie de l'Incarnation manifeste clairement, devant témoins, sa désapprobation du vœu de servitude. Duval déféra même une version du vœu de servitude à Rome et Gallemant ne désapprouva point la démarche qui visait à obtenir une condamnation formelle.

Pour vaincre cette opposition, Bérulle se rendit à Pontoise et blâma sévèrement Marie de l'Incarnation (11 février 1618). Mais Gallemant, en accord avec Duval, gagna le carmel de Chalon-sur-Saône et cassa l'ordonnance de Bérulle (26 février 1618; rectifier la date donnée dans DS, t. 3, col. 1860).

Après la mort de Marie de l'Incarnation (18 avril 1618), Jacques Gallemant crut bon de s'exiler de la région parisienne. Il renonça en 1619 à la cure de Notre-Dame des Vertus à Aubervilliers (près de Paris) qu'il avait acceptée en 1614, et il résigna ce bénéfice en faveur de l'Oratoire. Son neveu nous dit qu'il reçut « en cette conjoncture un traitement qui sembla si déraisonnable à Mr Duval et à beaucoup d'autres serviteurs et servantes de Dieu qu'on craignait qu'il ne voulût se servir de cette occasion pour se dégager tout à fait du gouvernement des carmélites » (*Vie*.., p. 168). Il demeura cependant, limitant son ministère à la Franche-Comté. Il prêche à Chalon-sur-Saône en 1620 (4 novembre) et circule entre Dôle et Besançon. C'est dans cette ville qu'il meurt le 24 décembre 1630. Il avait pu en 1627 déposer au Procès ouvert en vue de la béatification de Marie de l'Incarnation (déposition portant de 1597 à 1618; f. 746r-749v).

3. *Caractère et influence.* — Les multiples activités de Jacques Gallemant permettent de mieux caractériser son rôle et de dessiner avec quelque précision sa physionomie spirituelle. A côté d'André Duval, son conseiller et son maître à penser, Gallemant n'est ni un auteur, ni un « docteur » au sens littéraire du mot. Plus intuitif et plus actif, il est, tout en restant curé, réformateur de communautés (Aumale, Montivilliers, Pontoise), prédicateur et confesseur. Homme de bon jugement, il conseille Madeleine de Sainte-Beuve et contribue activement à l'installation des ursulines à Paris. Paul v le nomme, avec Guillaume Geslin et Thomas Gallot, supérieur de l'Institut naissant (juin 1612), et Gallemant fonda en 1616, une maison d'ursulines à Pontoise. Souple et nuancé, prudent et désintéressé, il sait apaiser l'évêque de Paris, et montrer avec les carmes une condescendance qui contraste avec l'attitude de Bérulle ou de Marillac. Doctrinalement, il est dans le sillage de Benoît de Canfield. Il révèle à la carmélite Marie du Saint-Sacrement, « en une des conférences qu'il eut avec elle, que bien que Dieu ne l'eût pas conduit par des voies de visions imaginaires, il avait néanmoins vu l'âme du P. Benoît de Canfield, religieux capucin, qui mourut à Paris l'an 1611, le 21e de novembre, aller au ciel » (*Vie*.., p. 110-111). Si l'école abstraite eut en Benoît son théoricien, en Duval son maître et son protecteur, elle eut en Gallemant plus qu'un témoin de la première heure, un disciple, qui était aussi un pasteur prudent et persuasif.

Gallemant « fit réimprimer à Besançon son petit *Catéchisme* d'Aumale, qu'il leur expliquait lui-même (aux enfants) » (*Vie*.., p. 243).

Archives du carmel de Saint-Germain, près Troyes (Aube) : déposition d'une carmélite; 2 lettres de J. Gallemant à Marie de la Trinité, dont une du 10 octobre 1610, mss.

Placide Gallemant, *La vie du vénérable prêtre de Jésus-Christ, M. Jacques Gallemant*, Paris, 1653. — Abbé Trou, *L'homme de Dieu ou la vie de Jacques Gallemant*, Paris, 1852.

André Duval, *La vie admirable de Sœur Marie de l'Incarnation... appelée au monde Mademoiselle Acarie*, Paris, 1621. — J.-B.-A. Boucher, *Vie de la bienheureuse sœur Marie de l'Incarnation..*, Paris, 1800.

Deffence pour certains couvents de France des religieuses déchaussées de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel selon la réforme de la bienheureuse Mère Thérèse de Jésus, s l n d (Bibl. nat. L. 82 d. 13). — Pierre de Bérulle, *Correspondance*, éd. J. Dagens, 3 vol., Paris-Louvain, 1937-1939. — Anne de Saint-Barthélemy, *Lettres et écrits spirituels*, éd. P. Serouet, Paris, 1964. — Saint Vincent de Paul, *Correspondance*, éd. P. Coste, t. 1 et 2, Paris, 1920.

M. Houssaye, *M. de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris, 1872; *...et l'Oratoire de Jésus*, 1874. — H. de Leymont, *Madame de Sainte-Beuve et les ursulines de Paris (1562-1630)*, Lyon, 1889. — J.-B. Ériau, *L'ancien carmel du faubourg Saint-Jacques (1604-1792)*, Paris, 1929, surtout p. 227-248. — Bruno de Jésus-Marie, *La belle Acarie*, Paris, 1942. — L. Cognet, *La spiritualité française au* XVIIe *siècle*, Paris, 1949; *Bérulle et la théologie de l'Incarnation*, dans *XVIIe siècle*, n. 29, 1955, p. 330-352. — A. Dodin, art. Duval, DS, t. 3, col. 1857-1862.

André Dodin.

2. GALLEMANT (Placide), récollet, † 1675. — Né vers 1604, Placide Gallemant fut formé dans ses jeunes années par son oncle Jacques. Entré probablement en 1622 chez les récollets, il eut pour maître des novices Alexandre Pocquelin † 1649 et comme professeur de philosophie et de théologie Philippe Cordier † 1650. Placide fut lui-même professeur de théologie. Il remplit la charge de gardien, entre 1637 et 1662, à Arc-en-Barrois, Châlons-sur-Marne, Verdun, Paris, Chaumont et Rouen; de 1647 à 1650 il fut définiteur de sa province. Il mourut en 1675.

Il a composé, en plus de l'état de sa province franciscaine (*Provincia sancti Dionysii fratrum minorum recollectorum in Gallia*, Châlons, 1649), la biographie de son oncle : *La vie du vénérable prêtre de Jésus-Christ, M. Jacques Gallemant, docteur en théologie de la faculté de Paris, premier supérieur des carmélites de France* (p. 1-174), *et conduite dans toutes les expressions de la sagesse et de la perfection chrétienne* (p. 175-318), Paris, 1653. L'auteur y joint l'éloge de Louis Callon † 1647, successeur de Jacques à la cure d'Aumale (p. 319-328) et celui de la carmélite Marie de la Trinité d'Hannivel † 1647 (p. 329-339).

Réalisant un dessein auquel André Duval avait déjà travaillé, Placide avait, pendant plusieurs années, recueilli des témoignages, pièces et lettres, interrogé familiers et amis. Vincent de Paul (*Correspondance*, t. 1, Paris, 1920, p. 408-410, 454) lui fournit des renseignements et lui donna les mémoires de Jean Pillé, vicaire d'Aubervilliers, et d'autres ecclésiastiques. Marie de la Trinité (*Vie..*, p. 162, 166, 167, 270, 279), les carmélites de Besançon (p. 144, 173), des familiers du curé d'Aumale, telle Louise de l'Hospital, en firent autant.

Soutenue par une intention morale, exprimée dans un style d'édification, cette biographie d'excellente tenue met à la disposition du lecteur une somme de renseignements puisés aux meilleures sources.

Placide Gallemant, gardien à Rouen, publia une œuvre de son confrère Arthur du Monstier, qui venait de mourir (1662), *Neustria pia seu de omnibus et singulis abbatiis et prioratibus totius Normaniae*, Rouen, 1663, in-folio. — D'après J. Lelong (*Bibliothèque historique de la France*, t. 3, Paris, 1771, n. 42456), « Charles-Placide Gallemant, récollect » a aussi publié un ouvrage sur *La famille de Gallemants* (sic), Paris, 1651.

On trouve des renseignements sur Placide Gallemant dans ses ouvrages, et dans Hyacinthe Le Febvre, récollet, *Histoire chronologique de la province des récollets de Paris..*, Paris, 1677.

André Dodin.

GALLIFFET (Joseph de), jésuite, 1663-1749. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *« L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ ».*

1. *Vie et œuvres.* — Né le 2 mai 1663 au Tholonet, près d'Aix-en-Provence, Joseph de Galliffet entra le 17 septembre 1678 au noviciat de la compagnie de Jésus à Avignon.

En 1680, il commence sa philosophie au collège de la Trinité à Lyon : « J'eus, écrira-t-il, le bonheur de tomber sous la direction spirituelle du R. P. La Colombière († 15 février 1682)... C'est de ce serviteur de Dieu que je reçus les premières instructions touchant la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ et je commençai dès lors à l'estimer et à m'y affectionner » (*L'excellence de la dévotion..*, Lyon, 1743, 2e p., p. xviii). Ensuite, il enseigne la grammaire à Avignon (1682-1685) et fait sa théologie à Avignon, Dôle et Lyon.

Lui-même a noté l'événement qui marqua son troisième an de noviciat à Lyon (1690) :

« En servant les malades à l'hôpital, je pris une fièvre maligne qui me réduisit en peu de jours à la dernière extrémité... Un de mes amis, que nous regardions comme un saint, se sentit inspiré d'aller devant le Saint-Sacrement et d'y faire un vœu pour ma guérison. Il promit à Jésus-Christ que, s'il lui plaisait de me conserver la vie, je l'emploierais toute entière à la gloire de son sacré Cœur. Sa prière fut exaucée... J'ignorais le vœu qu'on avait fait à mon insu, mais le danger passé il me fut donné par écrit. Je le ratifiai de tout mon cœur » (*ibidem*, p. xviii-xix).

Cet ami, contemporain de Galliffet au noviciat et en théologie, était Jean Croiset (DS, t. 2, col. 2557-2560), alors en relations épistolaires avec Marguerite-Marie Alacoque qui l'avait prié d'écrire un ouvrage sur le Sacré-Cœur.

En 1691, Galliffet est envoyé au collège de Vesoul : successivement préfet des classes, professeur, père spirituel, économe et recteur, il y dirige aussi la congrégation mariale des artisans. En même temps, ayant lu un mémoire sur la vie de Marguerite-Marie († 17 octobre 1690), il compose un traité destiné à propager le culte du Sacré-Cœur, mais, on le verra, la publication en fut retardée. Cependant, il se révèle homme de gouvernement et se voit confier des charges importantes : recteur à Vesoul (1701-1704) et Grenoble (1705-1708), ministre au séminaire de Toulon (1708-1710), recteur du collège de la Trinité (1710-1713) et du noviciat Saint-Joseph (1713-1716) à Lyon, provincial de Lyon (1716-1719), recteur à Besançon (1719-1723). En 1723, le supérieur général, Michel-Ange Tamburini, l'appelle à Rome comme assistant de France.

« Cet emploi, dit-il, me parut au-dessus de moi et le sentiment de ma faiblesse me fit hésiter si je l'accepterais. Je fus soutenu par un autre sentiment qui me fut donné; que Dieu voulait de moi ce voyage et qu'il m'envoyait à Rome pour y travailler à faire connaître la dévotion au sacré Cœur de Jésus-Christ » (*L'excellence..*, 2e p., p. xx).

Si ses démarches en vue de l'établissement d'une fête du Sacré-Cœur se heurtèrent au *non proposita* (12 juillet 1727) du promoteur de la foi, Prosper-Laurent Lambertini, le futur Benoît xiv, confirmé par le *negative* de la congrégation des Rites (30 juillet 1729), Galliffet put du moins faire approuver et imprimer son *De cultu sacrosancti Cordis... Jesu Christi* (Rome, 1726)

et voir, — nouveauté à Rome —, ériger en l'église Saint-Théodore (10 février 1729) une archiconfrérie du Cœur de Jésus (cf P. Dudon, *La première confrérie romaine en l'honneur du Cœur de Jésus*, dans *Études*, t. 156, 1918, p. 298-308). Après la seizième congrégation générale de la compagnie de Jésus (1730-1731), il revint à Lyon : de nouveau recteur de Saint-Joseph (1731-1736) avec la charge d'instructeur du troisième an (1735-1736), puis recteur de la Trinité (1736-1742), il mourut, père spirituel de la communauté de ce collège, le 31 août 1749.

Outre son ouvrage sur le Sacré-Cœur (voir *infra*), on doit à Galliffet : 1) Une traduction du *Psautier de la Sainte Vierge* de saint Bonaventure pour tous les jours de la semaine, avec des *Exercices de piété* (Lyon, 1709; 17e éd., 1787; nombreuses rééd. au 19e siècle). — 2) *Sujets de méditations pour une retraite de huit jours sur la fin de l'homme et la grande affaire du salut*, précédés de huit méditations sur l'oraison mentale et la nécessité d'une retraite pour travailler à sa conversion (Lyon, 1734, etc; Paris, 1837; Boulogne-sur-mer, 1891; Bruxelles, 1897). — 3) *Exercice des principales vertus de la religion chrétienne* (Lyon, 1741, 1750; rééd. par Marcel Bouix, Paris, 1872), eucologe. — 4) *L'excellence et la pratique de la dévotion à la Sainte Vierge* (Lyon, 1750; nombreuses rééd., notamment par H. Pottier, Paris, 1871; Avignon, 1897), lectures méditées, textes patristiques avec réflexions, office de la Vierge et prières diverses et son honneur.

2. « *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ* ». — Le livre de Jean Croiset, *La dévotion au Sacré-Cœur* (1689), avait été « si bien reçu qu'on en fit en peu de temps plusieurs éditions. Ce succès engagea l'auteur à composer un plus grand ouvrage où la matière fut traitée à fond (1691)... Par là la dévotion au Sacré-Cœur fut connue... et on commença à la mettre en pratique. Mais ces premiers succès ne durèrent pas, du moins sans contradictions... On ne pouvait nommer le Cœur de Jésus sans offenser certains esprits » (J. de Galliffet, *L'excellence...*, 1re p., p. 20). Une étude doctrinale s'avérait indispensable; Galliffet l'entreprit, peut-être en « fraternelle collaboration » avec Croiset qui avait quitté Lyon (G. Guitton, *op. cit. infra*, p. 192). Le manuscrit latin fut soumis par le supérieur général, alors Thyrse Gonzalez, à quatre réviseurs romains : tout en louant un travail « composé avec science et talent et on ne peut plus apte à développer la dévotion et le culte du Sacré-Cœur », ceux-ci jugèrent inopportune sa publication, « surtout à cette époque où tant de dévotions nouvelles surgissent chaque jour et sont impitoyablement rejetées par l'Église » (25 mai 1697). Il faudra attendre près de trente ans le *De cultu sacrosancti Cordis Dei ac Domini Nostri Jesu Christi* (Rome, 1726, dédié à Benoît XIII; Augsbourg et Cracovie, 1753), où Galliffet remanie son texte primitif et l'augmente de l'autobiographie de Marguerite-Marie, que les visitandines de Paray-le-Monial lui avaient communiquée.

Joseph Barbosa Pinto a confronté les textes de 1697 (Rome, Bibl. Naz. Vittorio Emanuele, 2613, Mss Gesuitici 484) et de 1726 dans son étude, *Manuscriptum P. Josephi de Galliffet S. J. de cultu sacrosancti Cordis Dei Jesu* (Rome, Université grégorienne, 1963) : il note les divergences et prouve que tous deux sont de Galliffet (corriger sur ce point ce qui a été dit DS, t. 2, col. 2558).

Dès son retour de Rome, Galliffet prépare une édition française, *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ* (Lyon, 1733), qu'il complétera et perfectionnera dans la suite (Lyon, 1743, dédiée à Benoît XIV; Nancy, 1745; nombreuses rééd., notamment par X. de Franciosi, Montreuil-sur-mer, 1897).

Tel quel, c'est un plaidoyer en faveur de la dévotion au Cœur de Jésus, qui repose sur des bases théologiques solides; dans une seconde partie, l'auteur présente un ensemble de documents importants (vie de Marguerite-Marie, approbations et mandements épiscopaux, liste de confréries du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, offices et prières) à l'appui de sa thèse. Rappelons que la réédition de 1743 était augmentée d'une « préface apologétique » (p. XVII-LXXXII) qui réfutait les objections de M. Delorme, docteur de Sorbonne, contre certains passages de l'autobiographie de Marguerite-Marie.

Il ne s'agit pas, déclare Galliffet, d'une dévotion « nouvelle, du moins quant à sa substance », mais elle a « pour auteur Jésus-Christ même ».

« C'est lui qui l'a révélée, qui en a commandé l'institution, qui en a expliqué la nature, qui en a enseigné la pratique, qui en a prescrit la forme et la méthode, enfin qui a promis de répandre ses grâces sur ceux qui s'y dévoueraient » (1re p., p. 2). Pour cela, Dieu s'est servi d' « un des moyens les plus ordinaires... employés de tout temps pour l'exécution de ses desseins » (p. 5), les révélations particulières : ainsi s'est-il adressé à Marguerite-Marie, comme il l'avait fait à Julienne du Mont-Cornillon, lorsqu'il s'agissait de demander la fête du *Corpus Christi*.

Galliffet retrace alors l'origine, et « les progrès de la dévotion » (ch. 2) à partir des grands mystiques médiévaux jusqu'au 17e siècle, et particulièrement au temps de Jean Eudes, « fameux et saint missionnaire de Normandie » (p. 27; cf 1re p., liv. 3, ch. 4, p. 256-258; 2e p., p. 132-151, etc).

Analysant ensuite la « nature » de la dévotion (ch. 4), l'auteur fait remarquer que « dans toutes les dévotions ou fêtes qui regardent l'humanité sainte de Jésus-Christ, il y a toujours un double objet, l'un sensible et corporel, l'autre invisible et spirituel, qui sont unis ensemble et qu'on honore indivisiblement, l'objet spirituel communiquant sa dignité à l'objet corporel... Mais l'objet corporel et sensible... donne toujours son nom à la dévotion et à la fête » (p. 43). Ici, l'objet sensible, c'est le Cœur de Jésus-Christ « dans sa signification propre et naturelle, et nullement dans un sens métaphorique » (p. 46); l'objet spirituel, « c'est cet amour immense dont le sacré Cœur est embrasé » (p. 47), mais « considéré comme un amour méprisé et offensé par l'ingratitude des hommes » (p. 48; cf p. 97-113).

Enfin, Galliffet insiste sur l'excellence du Cœur de Jésus considéré dans ses fonctions à l'intérieur de la vie même du Christ (p. 69-81). Quelques développements physiologiques et anthropologiques déplurent à certains lecteurs.

On sait que l'auteur rattache « la dévotion au sacré Cœur de Marie » à la dévotion au Cœur de Jésus (1re p., livre 3, ch. 4). « Le même amour qui a porté Jésus-Christ à associer sa Mère à toute la gloire dont il jouit dans l'Église triomphante, l'a porté à se l'associer de même dans tous les honneurs qu'il reçoit de l'Église militante » (p. 239).

On peut dire que Joseph de Galliffet, en dépit d'échecs et de contradictions (cf DS, t. 2, col. 1035-1036), a fait accomplir à la dévotion au Cœur de Jésus un pas décisif en la montrant fondée sur des bases doctrinales solides. Il écrit avec assurance : « La dévotion au Sacré Cœur de Jésus est si solide par elle-même qu'elle n'a nul besoin, pour être appuyée, du secours des révéla-

tions » (1re partie, livre 1, ch. 3, p. 29). Elle découle trop clairement de cette vérité de foi : « Jésus a tellement aimé les hommes qu'il s'est donné lui-même et livré à la mort, afin que ceux qui croiraient en lui ne périssent pas, mais qu'ils eussent la vie éternelle » (1re partie, livre 2, ch. 2, p. 88).

Galliffet n'attache pas davantage la dévotion à des pratiques exclusives. La vie et les exemples des plus grands saints témoignent de la tradition et des bienfaits d'un culte, qui est rendu de multiples façons, mais toujours avec une ferveur et un sens ecclésial indiscutables (1re partie, livre 2, p. 117-185; livre 3, ch. 3, p. 201-229).

Il en apporte nombre d'exemples fort divers, dont on peut retenir, pour conclure, celui de Marie de l'Incarnation † 1672, l'ursuline du Canada : « Vous me demandez, écrit-elle à son fils, le mauriste Claude Martin, que je vous fasse part de quelques-unes de mes pratiques de dévotion... C'est par le Cœur de mon Jésus, ma voie, ma vérité et ma vie, que je m'approche de vous, ô Père éternel... C'est par votre divine Mère, que je vous veux rendre mes actions de grâces. Je vous présente son sacré Cœur comme je présente le vôtre à votre Père » (p. 208-211).

Sur l'activité déployée par J. de Galliffet en faveur de la dévotion au Sacré-Cœur et de la cause de Marguerite-Marie, voir les 5 lettres d'Anne-Élisabeth de la Garde, dans L. Gauthey, *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie*, t. 3, Paris, 1915, p. 36-56; et aussi 3 lettres de Galliffet (1734-1735), dans *Lettres de Fourvière*, nouv. série, t. 2, Le Puy, 1901, p. 401-405. Sur la valeur critique du texte de l'*Autobiographie* et de plusieurs lettres de Marguerite-Marie publiées par Galliffet, voir Gauthey, *op. cit.*, t. 2, p. 25-27, et *passim*.

Sommervogel, t. 3, col. 1137-1140; t. 9, col. 390-391. — M. Letierce, *Étude sur le Sacré-Cœur*, t. 2, Paris, 1891, p. 134-160. — C. Lebrun, *Le bienheureux Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus*, Paris, 1918, p. 192-198, et *passim*; *La dévotion au Cœur de Marie*, 2e éd., Paris, 1918, p. 196-210. — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1927-1931, t. 3, *passim*; t. 4, p. 5-60. — G. Guitton, *Les Jésuites à Lyon sous Louis* XIV *et Louis* XV, Lyon, 1953, ronéot., p. 187-199. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 392-395. — J. Schaack, *Le Sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus*, dans *Cor Jesu*, t. 2, Rome, 1959, p. 165-169. — R. Tucci, *Storia della letteratura relativa al culto di S. Cuore di Gesù*, *ibidem*, p. 515-518. — H. Reifenhäuser, *Der Kult des Gottesherzens. Zur ersten von P. Josef de Galliffet verfassten Herz-Jesu-Theologie*, thèse présentée à l'université grégorienne, Rome, 1964. Cette thèse et l'étude de J. Barbosa Pinto donnent toute la bibliographie utile.

Paul Bailly.

GALLO (Joseph), ermite de Saint-Augustin, vers 1586-après 1652. — Né vers 1586 à Fuente Pelayo, au diocèse de Ségovie, Joseph Gallo entra chez les ermites de Saint-Augustin; profès à Salamanque le 15 mars 1606, il fut ordonné prêtre en 1609 ou 1610. De 1617 à 1636, il enseigna successivement les « arts » et la théologie au couvent de Burgos. En 1637, il est prieur à Pampelune et, de 1638 à 1642, secrétaire du provincial de Castille. Il fut aussi qualificateur de l'Inquisition. Il vivait encore en 1652.

Un seul de ses écrits est connu : *Historia y didlogos de Job, con explicación literal y moral de todos sus capítulos* (in-folio, Burgos, 1621, 1044 pages à deux colonnes). L'un des censeurs, Martin de Albiz, déclarait que l'ouvrage serait « fort utile aux parfaits et à ceux qui désireraient le devenir, parce que l'auteur abordait des questions complexes sur l'oraison et les communications des âmes avec Dieu, sur les épreuves auxquelles le Seigneur les soumettait pour leur profit (aridité, « abandon », souffrances et tentations) et les faveurs dont il récompensait celles qui espéraient en lui dans l'épreuve ». Gallo, qui connaît bien la littérature spirituelle espagnole du 16e siècle, en particulier Thérèse d'Avila, explique de la même manière les phénomènes de la vie mystique (révélations privées, visions, extases, etc). Il ne semble pas que son *Historia*, diffuse et quelque peu systématique, ait exercé une influence sur la spiritualité postérieure; elle ne fut pas rééditée.

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, t. 3, Madrid, 1917, p. 30-32. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 2, Escurial, 1929, p. 43-60 (analyse de l'*Historia*).

David Gutiérrez.

GALLONIO (Antoine), de l'Oratoire de Rome, 1557-1605. — Né à Rome, Antonio Gallonio connut assez vite Philippe Néri dont il fut le pénitent et à qui il rendait de menus services avant même son entrée à l'Oratoire, qui eut lieu le 1er juillet 1577. Gallonio avait déjà conquis alors, semble-t-il, ses grades théologiques. Il fut chargé, dès qu'il fut prêtre, du sermon habituel sur la vie des saints et continua à remplir auprès du fondateur le rôle d'homme à tout faire, en particulier dans sa dernière maladie. Après la mort de Philippe Néri (1595), Gallonio poussa activement l'ouverture du procès en vue de la béatification; il rédigea sa biographie qui est une source importante, puisqu'elle émane d'un témoin très proche et qu'elle recueille les souvenirs de quelque deux cent cinquante contemporains. Il fut en 1605 assistant du préposé général de l'Oratoire, Flaminio Ricci, mais mourut la même année, le 15 mai, à Rome.

Gallonio n'est pas un auteur spirituel, mais un hagiographe; ses vies de saints sont sérieuses, ce qui est probablement dû à ses relations avec César Baronius qu'il aida dans sa publication des *Annales ecclésiastiques*. Mais il cherche d'abord à mettre en valeur les traits admirables de la vie des saints; pourtant son ouvrage célèbre sur les supplices des martyrs suppose une enquête historique approfondie.

Historia delle Sante Vergini Romane.., Rome, 1581, 1591. — *Vita della beata Margherita Colonna*, Rome, 1591. — *Trattato de gli instrumenti di martirio..*, Rome, 1591; traduit par l'auteur, *De sanctorum martyrum cruciatibus..*, Rome, 1594 (Cologne, 1602; Paris, 1659; Anvers, 1668; trad. espagnole, 2 vol., Madrid, 1864-1865; adaptation anglaise, Londres-Paris, 1903, et Paris, 1930; trad. française, Paris, 1904). — *Vita di Elena de' Massimi*, écrite en 1593, Rome, 1857. — *Historia della vita e martirio de' gloriosi santi Flavia Domitilla.., Nereo ed Achilleo ed altri*, Rome, 1597. — *Vita beati P. Philippi Nerii florentini..*, Rome, 1600, 1818 (Mayence, 1602; trad. italienne par l'auteur, Rome, 1601, 1843; Naples, 1608; trad. française, Paris, 1608; trad. anglaise, Douai, 1624, et Paris, 1659). — *Liber apologeticus pro assertis in Annalibus... baronianis de monachatu S. Gregorii papae..*, Rome, 1604 (sur cette polémique, voir P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5e éd., Amsterdam, 1734, t. 3, p. 6).

Restent manuscrits (Rome, bibl. Vallicelliana) des *Varie vite di santi unite* et *Del culto che si può prestare ai santi non ancora canonizzati*.

Giacomo Ricci, *Breve notizia d'alcuni compagni di S. Filippo Neri*, Bologne, 1686 (insérée sous pagination à part dans certaines éditions de la *Vita di S. Filippo Neri* de P. G. Bacci, par exemple Rome, 1703, p. 83-89). — L. Ellies du Pin,

Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 17e siècle, Paris, 1708, p. 9-21. — G. di Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, t. 1, Naples, 1837, p. 139-141. — B. V. Aringhy, *Gli scrittori filippini*, Naples, 1846, p. 221. — G. Calenzio, *La vita e gli scritti del... Cesare Baronio*, Rome, 1907, p. 299-307, 647-649, et *passim*. — *B. Margherita, Colonna. Le due vite..*, éd. L. Oliger, coll. Lateranum, Rome, 1935, p. 44. — C. Gasbarri, *L'Oratorio romano*, Rome, 1963, p. 149, 199.

Antanas Liuima.

Gallus. Voir Gall.

GALLUS (Thomas), victorin, † 1226. Voir Thomas Gallus.

GALTIER (Paul), jésuite, 1872-1961. — Né le 9 février 1872 au Jouanesq, commune d'Alrance (Aveyron), entré dans la compagnie de Jésus en 1892, Paul Galtier est mort à Rome le 30 janvier 1961. Professeur de théologie au scolasticat d'Enghien (Belgique) de 1907 à 1939, puis à l'université grégorienne, il écrivit des ouvrages qui font autorité sur le mystère de l'Incarnation (*De Incarnatione et Redemptione*, Paris, 1926 et 1947; *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience*, Paris, 1939; *Les deux Adam*, Paris, 1947), sur celui de la Trinité et de nos relations de grâce avec les personnes divines (*De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933; Rome, 1953; *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, coll. Analecta gregoriana 35, Rome, 1946; *L'habitation en nous des Trois Personnes. Le fait. Le mode*, Paris, 1928; éd. revue et augmentée, Rome, 1950), et sur la pénitence (*De paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*, Paris, 1923; Rome, 1957; *Le péché et la pénitence*, coll. Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Paris, 1929; *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932; *Aux origines du sacrement de pénitence*, coll. Analecta gregoriana 54, Rome, 1951).

Disciple de Denys Petau (DTC, t. 12, 1933, col. 1313-1337) et de Théodore de Régnon par sa méthode positive, P. Galtier acquit une profonde connaissance de la littérature patristique, où son enseignement puisait une doctrine substantielle et précise. Bien que consacrée surtout à des matières scolaires, ses recherches ne se désintéressaient pas des applications pratiques à la vie chrétienne : la spiritualité en était comme l'aboutissement, et il l'envisageait à la lumière de sa propre expérience ainsi que sous l'influence de ses contacts au confessionnal et dans les retraites.

Outre divers dictionnaires (*Dictionnaire apologétique*, DTC, *Enciclopedia Cattolica*) et des revues savantes (*Recherches de science religieuse*, *Gregorianum*, RHE), bénéficièrent aussi de sa collaboration la RAM, la NRT, le *Messager du Cœur de Jésus*, *Hostia*, etc. Ses nombreux articles sont le reflet de ses travaux d'érudition sur la psychologie du Christ, la vie de la grâce et la pratique sacramentelle de la pénitence. De ces articles, nous ne signalons ici que ceux qui intéressent la spiritualité.

« *Obéissant jusqu'à la mort* », RAM, t. 1, 1920, p. 113-149; *La pénitence et l'apostolat*, RAM, t. 2, 1921, p. 373-384; *Christ et chrétien*, RAM, t. 4, 1923, p. 3-12; *La pénitence à imposer? Inquiétudes d'aujourd'hui et de jadis*, NRT, t. 50, 1923, p. 1-22; *Temples du Saint-Esprit*, RAM, t. 7, 1926, p. 365-413, et t. 8, 1927, p. 40-76, 170-179; *Inhabitatio Dei in anima justi*, dans *Collationes dioecesis tornacensis*, t. 22, 1927, p. 121-127; *Amour de Dieu et attrition, à propos d'un ouvrage récent*, dans *Gregorianum*, t. 9, 1928, p. 373-416; *La Sainte Trinité en elle-même et en nous*, dans *Revue apologétique*, t. 49, 1929, p. 141-154; *L'âge de la confirmation, à propos d'un document récent*, NRT, t. 60, 1933, p. 675-686; *Pénitents et « convertis »*, RHE, t. 33, 1937, p. 1-26, 277-305; *La religion du Fils*, RAM, t. 19, 1938, p. 337-375; *L'Encyclique sur le Corps mystique du Christ et la spiritualité*, RAM, t. 22, 1946, p. 44-60; *La confession et le renouveau chrétien*, RAM, t. 25, 1949, p. 18-44; *De quoi s'accusent les saints?*, RAM, t. 25, 1949, p. 168-179; *Le Père Joseph de Guibert*, RAM, t. 26, 1950, p. 97-120; *Le sens du péché à entretenir*, RAM, t. 28, 1952, p. 289-304; *Notre croissance dans le Christ*, RAM, t. 31, 1955, p. 3-27.

A ces articles de revues il faut ajouter l'article Conversi, DS, t. 2, col. 2218-2224; l'article *Grazia e inabitazione della SS. Trinità*, dans *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica*, t. 2, Milan, 1957, p. 609-640; le chapitre 6 de l'ouvrage collectif : *Le Père Henry Ramière*, Toulouse, 1934, p. 221-292 (Le théologien); dans la collection Cathedra Petri, *Le Sacré-Cœur. Textes pontificaux traduits et commentés*, Paris, 1936; deux plaquettes : *La prière en famille*, Toulouse, 1930, et *Un chrétien*, Toulouse, 1925; dans cette dernière, anonyme, P. Galtier décrit la physionomie spirituelle de son propre père, chrétien exemplaire.

P. Paulus Galtier S. I., dans *Gregorianum*, t. 42, 1961, p. 308-309. — É. Boularand, *A propos du dernier livre du R.P. Paul Galtier : « Saint Hilaire de Poitiers »*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 62, 1961, p. 134-139. — *Catholicisme*, t. 4, col. 1742-1743, et DTC (Tables), avec nomenclature, incomplète, des travaux de dogmatique et de patristique. — Pour une liste plus complète, voir le *Liber Annualis* de l'université grégorienne, année 1962, p. 103-107.

Michel Olphe-Galliard.

GAMACHES (Philippe de), théologien, 1568-1625. — Né en 1568 et reçu docteur en 1598, Philippe de Gamaches enseigna pendant vingt-cinq ans au collège de Sorbonne dans l'une des chaires fondées par Henri iv. Il commenta la *Somme théologique* de saint Thomas, et ses cours furent appréciés par ses élèves et loués par des théologiens étrangers, entre autres, Paul Freher (cf *Theatrum virorum eruditione clarorum*, Nuremberg, 1688, p. 423-424). La Bibliothèque nationale conserve un cours de Philippe de Gamaches et de Duval donné en l'année 1604 (ms lat. 16.442).

Philippe de Gamaches mourut le 21 juillet 1625. Ses neveux Charles et Jean de Gamaches publièrent le livre et les préfaces qu'il avait préparés. Dédié à Richelieu, la *Summa theologica cum triplici indice* parut chez Chaudière à Paris en 1627 (3 tomes en 2 volumes; rééd., 1634). Le commentaire de la *Somme théologique* ne porte que sur la 1a, la 1a 2ae et la 3a pars.

Esprit modéré et nuancé, il semble que Philippe de Gamaches ait surtout dans son enseignement insisté sur les points controversés de la religion (J. Caillet, *De l'administration en France sous le ministère du cardinal de Richelieu*, Paris, 1857, p. 439).

Si Saint-Cyran lui reprochait d'avoir muté son abbaye contre deux prieurés et d'en avoir doté ses neveux, par contre, il se réclamait de Philippe de Gamaches au cours de son interrogatoire par Lescot pour rappeler que l'Église n'avait rien défini en matière d'attrition (cf Lancelot, *Mémoires*, t. 2, Cologne, 1738, p. 185; *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1740, p. 99). D'un autre côté, Jean Adam, pour minimiser l'austérité de saint Augustin, rappelait que Gamaches disait que ce docteur avait changé plusieurs fois d'avis sur la grâce (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. 1, Amsterdam, 1734, art. Jean Adam, p. 110, note D). Plus récemment, l'attitude réservée que Philippe de Gamaches montra à l'égard d'Edmond Richer fut retenue comme un signe de richérisme (E. Puyol, *Edmond Richer*, t. 1, Paris, 1876, p. 333, 336, 399).

Au-delà des contestations et des controverses, un fait se dégage qui d'une certaine manière les explique. Duval, Gamaches, Ysambert, les trois grands premiers qui avaient marqué la reprise d'un enseignement théologique officiel avaient aussi, en raison même de la très longue durée de leur enseignement, conquis une vaste audience et une autorité incomparable.

Ce qui, d'ailleurs, nous autorise à citer ici Gamaches, c'est l'accent spirituel qu'il donne à son commentaire et qu'il devait apporter dans son enseignement magistral. Nous en avons pour garant les treize ou quatorze courtes préfaces par lesquelles il introduit les principaux traités de la *Somme*. Toutes orientent les lecteurs et les auditeurs vers la vie spirituelle. La première de ces préfaces est significative : elle applique à la théologie le « simile est regnum coelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas » (t. 1, p. 1-6), car la « theologia hujus vitae » est « practica potius quam speculativa ». Plus loin, il souhaite avec force aux théologiens, « addito pietatis et orationum praesidio, Christo duce, augeri in se reverentiam, admirationem et doctam ignorantiam » (t. 1, p. 205). Il n'hésite pas à déclarer : « Aptior nobis theologia negativa quam positiva » (t. 1, p. 202). Voir en particulier les préfaces au « De moribus » (t. 2, p. 15) et au « De sacrificio eucharistiae » (t. 3, p. 449-453); pour lui le repas eucharistique est « nec tam justificatio quam deificatio »; et il établit avec netteté la corrélation entre « altare, hostia et sacerdos ».

Moréri, t. 5, p. 51. — Michaud, t. 15, p. 488. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris, et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. 4, Paris, 1906, p. 327-329.

André Dodin.

GAMBART (Adrien), 1600-1668. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. Vie. — Né à Croye (ancien diocèse de Noyon) le 27 septembre 1600 de Pierre Gambart et de Catherine Du Pont, Adrien Gambart commence ses études à Saint-Quentin, les poursuit chez les jésuites d'Amiens, étudie ensuite la théologie à Paris et s'occupe en même temps de l'éducation d'enfants de bonne famille. Il ne se résout à recevoir l'ordination sacerdotale qu'à trente-trois ans afin d'imiter Notre-Seigneur. Il célèbre sa première messe dans la chapelle des visitandines de la rue Saint-Antoine à Paris, assisté par François Renard. A ce moment, il entre en relation avec Vincent de Paul, fait retraite à Saint-Lazare, où il dresse un règlement de vie (inséré dans sa *Notice* biographique) manifestant qu'il est « associé » à la naissante congrégation de la Mission. Il ne cesse de faire partie de la « conférence des mardis » que Monsieur Vincent organise à partir du 16 juillet 1633 (L. Abelly, *La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul*, liv. 2, Paris, 1664, p. 247). L'auteur de sa notice biographique indique qu'il fut alors désiré et demandé par François Fouquet, qui devait successivement devenir évêque de Bayonne (1636-1643), d'Agde (1643-1656), coadjuteur puis archevêque de Narbonne (1656-1659). Il fut également sollicité par Nicolas Pavillon, évêque d'Alet (1637-1677), et par Pierre Loisel, curé de Saint-Jean-en-Grève (1637 à 1679). Il refuse tous ces avantages et accepte de succéder à Ruette confesseur des visitandines de la rue Saint-Jacques. Ces dernières ont fait instance auprès de Monsieur Vincent leur supérieur (de 1622 à 1660). Adrien Gambart demeure fidèle à ce poste jusqu'à sa mort, le 18 décembre 1668.

Son activité sacerdotale est à la fois discrète, profonde, besogneuse. Il étudie les écrits de François de Sales. « Il s'était si fort appliqué à la lecture de ses écrits qu'on ne lui eût pas pu réciter aucun traité ni discours de ce saint qu'il n'eût cité en même temps le livre et l'endroit d'où il avait été tiré ». En plus des ouvrages qu'il consacre à François de Sales, il compose la table des matières des œuvres de l'évêque de Genève. Adrien Gambart sera aussi supérieur des filles de la Providence Saint-Joseph du faubourg Saint-Germain, membre de la conférence des mardis, prédicateur à la Pitié et aux Incurables, enfin membre de la compagnie du Saint-Sacrement. Dans cette association, il sera directeur pendant une dizaine d'années, entre 1650 et 1660 (A. Rébelliau, *La compagnie secrète du Saint-Sacrement*, Paris, 1908, p. 77-106).

Il avait rédigé son testament le 26-27 mars 1662. Il ajouta un codicille le 17 décembre 1668. Il répartissait sa bibliothèque en trois lots : le premier pour le séminaire de Noyon, le deuxième pour le collège des Bons-Enfants, le troisième avec tous ses manuscrits à la maison de Saint-Lazare, « avec une somme de 300 livres pour lui faire une annuelle ». Cette clause explique que ce fut Edme Jolly, supérieur général de la Mission, qui délivra les manuscrits de Gambart au libraire-imprimeur Jacques de Laize de Bresche. Ce dernier s'en servit pour étoffer et compléter les schémas et les plans laissés par Gambart.

La valeur de cette vie effacée n'échappait point aux contemporains. L'archevêque de Paris, Hardouin de Beaumont de Péréfixe, J.-B. Bossuet alors précepteur du dauphin, le supérieur de la communauté de Saint-Nicolas du Chardonnet, Gilles Pasté, firent l'éloge du défunt que Jeanne de Chantal avait, elle aussi, fort estimé.

2. Oeuvres. — 1° *Le bon partage des pauvres en la doctrine chrétienne et connaissance du salut ou instructions familières pour les simples distribuées pour chaque semaine pour les douze mois de l'année, en faveur des pauvres et de ceux qui ont zèle pour leur salut*, Paris, 1652 (B. N., D. 35.554). La deuxième édition comprend 95 pages de plus (Instructions particulières touchant les principaux devoirs et obligations des chrétiens, etc). Elle parut à Paris, en 1654 (B.N., D. 35.555). La troisième édition, Paris, 1673 (Bibliothèque de Troyes, Théologie, 3.985), était encore augmentée de « quelques avis et exercices spirituels pour la première communion et autres devoirs du chrétien, exemples et réflexions chrétiennes sur chaque traité dudit livre ».

L'ouvrage n'est pas un traité, mais un catéchisme annoté et disposé pour devenir le guide et le vademecum du catéchiste. De façon à ce que tout l'essentiel soit dit et enseigné, la matière est disposée suivant les semaines et les mois. C'est son originalité. L'autre caractéristique est l'effort pour traduire concrètement, stimuler par des questions, illustrer par des exemples et varier en esquissant des développements éventuels. Gambart renvoie à des ouvrages que le catéchiste doit consulter (27 renvois à Nicolas Turlot, *Le vrai trésor de la doctrine chrétienne*, Paris, 1633; 16e éd., Lyon, 1692; 40 citations des *Fleurs de la vie des saints*; etc).

2° *La vie symbolique du Bienheureux François de Sales, comprise sous le voile de 52 emblèmes qui marquent le caractère de ses principales vertus avec autant de méditations ou réflexions pieuses, pour exciter les âmes chrestiennes et religieuses à l'amour et à la pratique des*

mesmes vertus, Paris, 1664, 407 p. (rééd., Paris, 1672, 1685; trad. espagnole, Madrid, 1688). Le livre est dédié aux mères et aux sœurs de la Visitation.

Dans la première partie (p. 1-207), le commentaire des emblèmes dont la composition est assez pauvre et parfois de mauvais goût est disposé en « éclaircissement », d'où l'auteur tire ensuite des « fruits et pratiques ». La même méthode est utilisée dans les 72 méditations (p. 209-407) qui indiquent les parallèles et convenances de ses vertus avec celles de Notre-Seigneur, prototype et original de toute sainteté. Ces considérations sont suivies d'« affections et résolutions ». Cf M. Praz, *Studies in seventeenth-Century imagery*, t. 2, Londres, 1947, p. 65; et DS, t. 4, col. 607.

3° *La véritable conduite du Bienheureux François de Sales pour le fréquent et saint usage de la confession et communion*, Paris, 1664, 1681, 1685, 1767; c'est un choix des plus belles maximes de François de Sales; Gambart a soin d'avertir : « Je n'y ai rien mis du mien, que mon seul travail avec l'ordre et l'arrangement des choses ».

4° *Le cœur affectif de saint François de Sales*, Paris, 1671. L'ouvrage ainsi que la dédicace à Mme de Lamoignon étaient entièrement composés à la mort de l'auteur. Les visitandines chargèrent l'imprimeur F. Muguet de les donner au public. L'impression fut achevée le 12 décembre 1670. L'ouvrage comprend une conduite des exercices de la journée, quelques élévations, des maximes de François de Sales.

5° *Le missionnaire paroissial* « ou sommaire des exhortations familières en faveur des curés, vicaires et ecclésiastiques de la campagne pour l'instruction des pauvres et du simple peuple dans les prônes ». Sous ce titre général parurent quatre recueils de sermons que Pierre et Jacques de Bresche avaient obtenus en déchiffrant et classant les manuscrits d'Adrien Gambart légués à la communauté de Saint-Lazare.

1) *Le Missionnaire paroissial ou sommaire des exhortations familières sur les cinquante deux dimanches de l'année*, Paris, 1668, 2 vol. (Bibliothèque de Troyes, Théologie 4.636); 1675 (dite 3e éd.); 1692, 1 vol.

2) *... sur les principales fêtes de l'année*, Paris, 1671, 2 vol. (Bibliothèque de Troyes, Théologie 4.636).

Un texte complété sur les manuscrits que l'imprimeur obtint d'Edme Jolly fut ensuite imprimé, Paris, 1679, 4 vol.

3) *... sur les principales vérités du christianisme pour chaque semaine de l'année*, Paris, 1671, 2 vol.; 1680, 1686; 1688 (dite 4e éd.); Paris, J. de Laize de Bresche, 1688 (Bibliothèque du Mans, Théologie 3.875).

4) *... sur le symbole des apôtres, l'oraison dominicale, la salutation angélique et autres vérités du christianisme*, Paris, 1675, 2 vol. (Bibliothèque de l'Institut catholique de Paris, 117.046).

Migne a édité les 8 volumes du *Missionnaire paroissial* dans la collection des *Orateurs sacrés*, t. 89, Montrouge-Paris, 1866, col. 27-1264, avec la Notice biographique faite par de Laize (col. 9-26). Une édition contrefaite fut donnée à Liège par Guillaume-Henri Streel, en 1677, 8 vol. in-12. *Le Missionnaire paroissial* fut traduit en italien par Costanzo Grasselli, florentin, et édité à Venise en 1723 par Baglioni, *Il missionario parrochiale*, in-4°, 743 p.

6° *Traité du Jubilé*, Paris, 1677, 52 p. — 7° *Sermons ou entretiens pour l'octave du Saint-Sacrement de l'autel*, Paris, 1680, 312 p. — 8° *Sermons pour les vestures et professions religieuses*, Paris, 1683, 365 p. — 9° *De l'exacte observance des règles dans une communauté religieuse*, dressée par un grand directeur du temps pour un supérieur de religion, Paris, 1684, 118 p.

Adrien Gambart avait encore composé un certain nombre d'ouvrages qui n'ont pas été imprimés, entre autres : 1) Cinquante sermons de mission, 2) Un carême de 36 sermons, 3) Des grands sermons pour tous les dimanches de l'année, 4) Des conférences ecclésiastiques et plusieurs autres traités de piété (cf *Sermons ou entretiens pour l'octave du Saint-Sacrement*, p. 311). Il faut ajouter encore un « Traité du discernement et des marques des vraies vocations d'avec les fausses. Entretiens sur la vocation religieuse » (cf *Avis au lecteur* de *L'exacte observance des règles*). Voir aussi DS, t. 2, col. 1400.

La vie et l'œuvre d'Adrien Gambart offrent une image et un type du « bon prêtre » rêvé et proposé par Monsieur Vincent. Formé selon les premiers principes de la « Mission », fidèle au règlement de la conférence des mardis, il travaille sans relâche et sans éclat dans deux domaines : l'animation de la vie religieuse féminine, l'évangélisation des pauvres de la campagne et des hôpitaux. Sa ferme intention d'atteindre les déshérités se traduit non seulement par une organisation méthodique de la prédication, mais par un style simple, populaire, aux bords du dialogue, s'illustrant continuellement par des images et des comparaisons. Sans originalité théologique, Adrien Gambart fut un honnête ouvrier de la prédication populaire besognant dans l'esprit de François de Sales et selon la petite méthode de Vincent de Paul.

Testament d'Adrien Gambart avec codicille, Arch. Nat., S. 6708. — R. Rapin, *Mémoires*, t. 2, Paris, 1865, p. 191-193. — Jacques de Laize de Bresche, *Vie de M. Gambart, prêtre missionnaire*, Paris, 1671, 1675, en tête du *Missionnaire paroissial* et du t. 89 des *Orateurs sacrés*. — Édouard Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 261-271. — A. Rébelliau, *La compagnie secrète du Saint-Sacrement. Lettres du groupe parisien au groupe marseillais*, Paris, 1908.

André Dodin.

GANNERON (François), chartreux, vers 1590-1668. — 1. *Vie*. — 2. *Oeuvres*.

1. **Vie.** — Né vers 1590 à Dammartin-en-Goële (Seine-et-Marne), François Ganneron est l'aîné de trois sœurs et de deux frères, dont le dernier, Nicolas, est né en 1605. François fit ses études à Provins, Reims et Paris, avec profit comme le montrent sa culture étendue, le pittoresque de son style français, l'aisance de son latin et ses citations grecques. Il entra à la chartreuse du Mont-Dieu, près de Mézières, et fit profession le 8 septembre 1616. Ses père et mère moururent en juillet 1617. Il fut nommé coadjuteur le 8 novembre 1618, procureur (1624-1625), puis vicaire (1631-1633) de la chartreuse de Notre-Dame des Prés (Montreuil-sur-mer). Il vécut aussi, à différentes reprises, dans les chartreuses du Val-Saint-Pierre, en Thiérache, de Saint-Honoré près d'Abbeville et du Mont-Regnault, près de Noyon, où il est resté plus longtemps. Nous ignorons les raisons de ces fréquentes « mutationes ». Il mourut au Mont-Dieu le 24 août 1668.

2. **Oeuvres.** — François Ganneron a beaucoup écrit dans les différentes maisons où il est passé, mais il n'a rien publié.

Les manuscrits qui nous restent se trouvent aujourd'hui, entre autres, dans les bibliothèques publiques de Paris (la Mazarine), de Charleville, d'Abbeville et de Grenoble, ou encore chez des particuliers. Dans les Archives départementales des Ardennes (série H. 501-503) on conserve un recueil qui comportait vingt mémoires historiques : *Moissons de*

Thiérasche, où sont compris plusieurs traittez, histoires et autres matières diverses, tant latines que françoises, le tout ramassé et compilé en la chartreuse du Val-Saint-Pierre, ès années 1639 et 1640 (3 vol. in-folio, cité ici *Moissons*; la préface, datée de 1641, a été publiée par P. Laurent, *Annales de dom Ganneron. Les Moissons de Thiérache*, Paris, 1893, 16 p.).

Les écrits de Ganneron concernent l'hagiographie, la biographie, la spiritualité et l'histoire cartusienne. Une partie de ces écrits a été perdue; nous ne les relèverons pas. En raison du sérieux de son information et de la valeur des documents apportés, l'œuvre de Ganneron fournit une bonne contribution à l'histoire religieuse et spirituelle.

1° *Oeuvres hagiographiques.* — Les ouvrages les plus importants sont consacrés à saint Bruno. 1) Dans la *Catena aurea rerum gestarum S. Brunonis, ex variis authoribus concinnata* (1643-1646; Grenoble 1177) Ganneron rassemble ce qui a été écrit sur le fondateur, apporte des éléments nouveaux et disserte à fond de ce qui a été exposé trop superficiellement. Ses sources s'étendent de Guigues † 1136 à André Duval † 1639. La *Catena* a trois parties : *a*) Vie de saint Bruno (certaines allégations ne seraient plus soutenues aujourd'hui); *b*) 179 titres, en autant de chapitres, écrits à la mémoire du saint; *c*) *Triumphus magnificus*, qui traite, en 45 chapitres, des vertus, des écrits, des miracles, de la canonisation et du culte de Bruno. Un appendice, *Vindiciae geneseos ordinis cartusiae*, dédié à l'ancien chartreux, Alphonse de Richelieu, devenu cardinal-archevêque de Lyon, soutient la véracité de l'histoire du docteur damné qui aurait été à l'origine de la sécession de Bruno au désert. — 2) Ce sujet est repris, contre Jean Launoy, docteur de Sorbonne, dans les *Analecta brunonia* (1645; Grenoble 1177). — 3) La *Lipsanographia seu tractatus de reliquiis...* (1641; *Moissons*, t. 3) est une apologie du culte rendu aux reliques.

Signalons encore : *Mausoleum sancti Patris nostri Brunonis* (1638; Grenoble 1177), *Vita sancti Honorati ad Abbavillam* (Abbeville), *Martyrologe de la sainte Église métropolitaine et diocèse de Reims auquel sont estallez... les saints... et autres personnages illustres en piété* (1640; *Moissons*, t. 2), *Sacrarium remense ecclesiae... seu catalogus sanctarum reliquiarum...* (1640, *ibidem*), *Le chandelier d'or à sept lampes du comté de Ponthieu auquel reluisent les saints tutélaires qui y ont flori* (1640; *Moissons*, t. 3), etc.

2° *Biographies.* — Parmi les nombreuses biographies, surtout cartusiennes, laissées par F. Ganneron, retenons : 1) la Vie de Jérôme Marchant (1540-1594), de la chartreuse de Saint-Honoré et prieur général (Abbeville); 2) l'*Histoire de la vie, mort et vertus admirables du P. Antoine Ravel* (1560-1630), profès du Mont-Dieu et mort au Val-Saint-Pierre (1640; *Moissons*, t. 2); 3) la *Vie de la Mère Anne de Roucy, abbesse de Saint-Étienne de Reims* (1640; *ibidem*); 4) l'*Épître parénétique et historique de l'idée parfaite des bons ecclésiastiques, tirée des exemples de notre temps*, dédiée à Nicolas Ganneron, curé d'Yerres (Seine-et-Oise), et où l'on relève l'éloge de François de Sales, de René Benoist † 1608, curé de Saint-Eustache de Paris, de Jacques de Cueilly † 1594, curé de Saint-Germain l'Auxerrois, d'André Duval † 1639, de Jacques Gallemant † 1630, curé d'Aumale, etc (1640; *Moissons*, t. 3); 5) la *Vie de Bernard de Montgaillard* (1564-1628), abbé d'Orval, le célèbre feuillant ligueur (1640, *ibidem*); 6) l'*Historia vitae, virtutum atque revelationum... Annae Griffoniae* (1581-1641), de la chartreuse de Gosnay, et ses œuvres (1664; Charleville 236 et Mazarine 1082-1083; voir la notice d'Anne Griffon). On peut aussi mentionner diverses notices de chartreux utilisées par Le Vasseur dans ses *Ephemerides ordinis cartusiensis* (voir la table).

3° *Oeuvres spirituelles.* — Sont conservées : 1) La *Scénopégie ou description des tabernacles des anciens Hébreux distingués en 72 mansions...* (1640; *Moissons*, t. 3), où F. Ganneron appuie son exposition morale sur les faits scripturaires et les actes des saints, et il en fait ensuite l'application aux religieux. 2) Le *Promptuarium gloriae coelestis in quo habentur ex dictis sanctorum praeludia quaedam aeternitatis* (1663-1666; Charleville 236) est une description du paradis terrestre et du ciel d'après l'Écriture, la tradition et les légendes de Jacques de Voragine et de Vincent de Beauvais. 3) La *Medulla totius vitae spiritualis...* (1666, *ibidem*) est l'un des ouvrages les plus exclusivement spirituels de F. Ganneron : d'après l'Écriture et l'hagiographie, l'auteur exhorte aux vertus chrétiennes; pour lui la conformité à la volonté de Dieu et l'exercice habituel de la présence de Dieu sont les fondements de l'union à Dieu. 4) Le *Fasciculus praeconiorum Beatae Mariae Virginis* (1666-1668, *ibidem*) présente les images symboliques de la Vierge dans la nature et offre un recueil de prières choisies.

Au nombre des œuvres spirituelles de F. Ganneron, on peut regretter la disparition des *Considerationes in universam vitam Jesu Christi* (1629), de l'*Itinerarium veri cartusiani seu tractatus de virtute solitarii* (1638), du *Trophée de la vie solitaire restaurée par les chartreux* (1631), de la traduction française des *Oeuvres du bienheureux Boson* († 1313), *prieur des chartreux* (1631).

F. Ganneron avait préparé pour l'impression une brochure qui voulait démontrer que l'auteur de l'*Imitation* était un chartreux : *Actio de repetundis seu dissertatio ad probandum quod cartusianus quidam conscripsit libros de Imitatione Christi* (1650); on ne sait pourquoi la permission ne fut pas accordée, ni ce qu'est devenu le texte.

4° *Histoire cartusienne.* — Ganneron est surtout historien de la chartreuse du Mont-Dieu. Il déclare lui-même (*Antiquités..*, éd. P. Laurent, p. 164-165) : « J'en ai décrit l'histoire en vers héroïques de mon mouvement [*Monbasoniades seu historiae Montis-Dei versibus heroicis exaratae*, 1627], par le commandement de feu père Étienne d'Auvergne prieur [*Antiquités de la chartreuse du Mont-Dieu*, dont il ne reste que la *Topographie*, voir ci-dessous], en langage latin à l'insistance de nos confrères [*Historia cartusiae Montis Dei*, et *Monumenta Montis Dei*, 1639], et finalement je l'ai réduite en tableaux à votre instante requête », celle du prieur Charles Le Bret [*Tableaux de l'origine et progrès de la chartreuse du Mont-Dieu*, 1639].

De ces ouvrages, qui semblent tous perdus, il reste l'édition faite par Paul Laurent, *Antiquités de la chartreuse..*, Paris, 1893, comprenant la « Topographie ou description générale de toute la chartreuse du Mont-Dieu depuis la fondation jusqu'à l'an 1600 » et les « Mémoires ou supplément... depuis l'an 1631 jusques à l'an 1640 ». Noter que Ganneron avait revendiqué la paternité de Guillaume de Saint-Thierry pour l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* dans une dissertation, perdue, *Pelicanus solitudinis* (1634).

Dans les *Centuries de l'estat ecclésiastique du pays des Essuens, anciens peuples rémois de la Gaule Belgique, de la piété qui y a flory et de plusieurs choses mémorables...*

(1639-1640; éd. P. Laurent, *Centuries du pays des Essuens*, Paris, 1894), Ganneron revient longuement sur les origines du Mont-Dieu et rapporte des documents importants sur le premier siècle cartusien.

On possède encore les *Monumenta cartusiae S. Honorati ad Abbavillam* avec la *Vita S. Honorati* (1642; Abbeville), les *Monumenta cartusiae Vallis S. Petri* avec une *Synopsis patrum visitatorum provinciae Picardiae* (1639; P. Laurent a édité la *Synopsis*, Montreuil-sur-mer, 1893).

Ajoutons enfin : l'*Histoire tripartite des archevêques, diocèse et province de Reims* (1640; *Moissons*, t. 2) et le *Tableau de la piété des anciens comtes de Boulogne...* (1640; éd. par F.-A. Lefebvre, *Les comtes de Boulogne*, avec commentaires et notes, Boulogne-sur-mer, 1891).

Les annalistes chartreux ont abondamment puisé dans les écrits de F. Ganneron : L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 5, Montreuil-sur-mer, 1893, table; Ch. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 8, Montreuil, 1891, table.

Il en est de même des historiens des chartreuses : J. Gillet, *Histoire de la chartreuse du Mont-Dieu*, Reims, 1889; F.-A. Lefebvre, *La chartreuse de Saint-Honoré à Thuison près d'Abbeville*, Paris-Abbeville, 1885, et *La chartreuse de Notre-Dame des Prés à Neuville-sous-Montreuil-sur-mer*, Montreuil, 1881; 2e éd., 1890.

P. Laurent, *Notes inédites sur la vie et les œuvres de dom Ganneron, chartreux du Mont-Dieu*, Charleville, 1887, et les préfaces de ses différentes éditions. — S. Autore, DTC, t. 6, 1914, col. 1150-1152.

Bruno Richermoz.

GARAU (François), jésuite, 1640-1701. — Né à Gérone (Catalogne) le 15 janvier 1640, François Garau entra dans la compagnie de Jésus le 26 juillet 1655 (ARSI, *Arag.* 12, f. 16v, 63, etc), et non le 8 novembre, comme le dit Sommervogel. Après quatorze années d'enseignement, dont neuf de théologie, il fut successivement *socius* du provincial, recteur des collèges de Barcelone, Urgel, Majorque et Saragosse. Ces charges ne l'empêchèrent pas de prêcher beaucoup. Il fut aussi censeur du Saint-Office et examinateur synodal de plusieurs évêchés. François Garau mourut à Barcelone le 10 juillet 1701.

Cet homme fort doué (« bonus ad omnia », *Arag.* 12, f. 13) exerça une grande activité dans des domaines divers; il fut non seulement professeur, supérieur et prédicateur, mais encore écrivain et directeur spirituel recherché, conseiller de nombreuses personnalités. Son œuvre imprimée reflète cette variété. Dans le domaine spirituel, il équilibre harmonieusement clarté et profondeur; ses ouvrages sont solidement fondés en doctrine et très soucieux des difficultés rencontrées dans la vie pratique. Dans ses écrits affleurent partout une tendance à enseigner, une recherche du rationnel qui est bien de son époque, et une méfiance de ce qui n'est que pratique ascétique, sans inspiration doctrinale; même dans son ouvrage de genre très moraliste, *El sabio instruido de la naturaleza...* (2 vol., Barcelone, 1675-1680; 3e vol., 1700), il ne cède en rien au courant naturaliste de son temps, mais donne à l'intellectualisme et à l'humanisme un fondement et un couronnement authentiquement spirituels.

1. *Oeuvres théologiques et oratoires.* — *Deiparae elucidatae ex utriusque theologiae placitis... ad splendorem* (2 vol., Barcelone, 1686); écrit pour aider les prédicateurs, cet ouvrage doctrinal, basé sur les Pères de l'Église et les théologiens, défend avec vigueur les prérogatives de la Vierge, surtout l'Immaculée Conception (t. 1, p. 208-413; t. 2 entier) et sa médiation universelle (t. 1, p. 77-94). — *Declamaciones sacras, políticas y morales sobre todos los Evangelios de la Quaresma...* (Valence, 1695; augmenté, 1698, et Madrid, 1708); le style est fort académique et alourdi par la rhétorique, mais Garau est soucieux de montrer les enseignements de l'Évangile pour la vie pratique.

2. *Oeuvres spirituelles.* — *El sabio instruido de la gracia...* (2 vol., Barcelone, 1688; nombreuses éd.; la dernière, Barcelone, 1711; trad. latine, *Sapiens a divina gratia instructus*, Ingolstadt, 1731) est son ouvrage le plus connu; en cent « máximas o ideas evangélicas, políticas, morales », il oppose au machiavélisme un art de vivre en société fondé sur les principes de la *philosophia perennis* et de l'Évangile; il y a dans ce livre plus qu'une « politique » chrétienne; sa valeur réside moins dans l'usage souvent forcé que Garau fait de l'Écriture, que dans la clarté et la vigueur qu'il met au service de sa pensée de moraliste chrétien.

Les *Exercicios del cristiano ansioso de su salvación* (posthume, Gérone, 1733) exposent, dans un style notablement plus simple, douze exercices sur lesquels repose la pratique des grandes réalités spirituelles : pureté d'intention, vie en présence de Dieu, imitation du Christ, prière vocale et mentale, sacrements, etc. On notera en particulier le chapitre consacré à « la volonté de Dieu purement faite en toutes nos actions » (p. 63-96), où, à propos de la volonté essentielle de Dieu, Garau parle d'amour pur, de foi nue, de cessation des actes et des désirs; ces pages sont fortes, nuancées et claires. Dans cet ouvrage intéressant, l'auteur expose surtout le fond doctrinal de la vie chrétienne et la perfection spirituelle qu'elle exige.

François Garau a aussi écrit une *Monarquía del amor de Jesús establecido en el corazón de las señoras...* (Barcelone, 1701) et traduit des opuscules de P. Segneri et E. Nieremberg.

Selon J.E. de Uriarte (*Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús*, t. 3, Madrid, 1906, n. 3838), F. Garau serait le traducteur (d'après la traduction latine, Vienne, 1648) du *Breve compendio* d'Achille Gagliardi : *Compendio de la perfección, y práctica de unirse el alma con Dios por medio de las virtudes*, Barcelone, s d.

Catalogue de la province des jésuites d'Aragon, Archives romaines de la compagnie de Jésus (ARSI, *Arag.* 12 et 13). — Sommervogel, t. 3, col. 1194-1198 et appendice, p. xii; t. 9, col. 395. — A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. 6, Madrid, 1920, p. 62-63.

Ignacio Iparraguirre.

1. GARCIA (ou Garsia; Dominique), prêtre, † 1629. — Le bibliographe F. de Latassa nous renseigne sur la vie et les ouvrages de Dominique Garcia; né à Osed en Aragon après 1550, il étudia à Alcala de Henares, puis y fut professeur de grec et d'hébreu. Nommé le 5 juillet 1593 chanoine de Notre-Dame del Pilar à Saragosse, il exerça dans son chapitre de nombreuses charges et dans le diocèse celle de qualificateur du Saint-Office. Il mourut à Saragosse le 2 avril 1629.

Hurter cite deux ouvrages de Garcia comme étant de la théologie positive et polémique : 1) *Propugnacula validissima religionis christianae...* (Saragosse, 1606, 776 p.), discussion des interprétations rabbiniques de l'Écriture au sujet du Messie; 2) *Recentiorum variarum et inextricabilium quaestionum... libri Genesis... discussio* (Saragosse, 1624, 2 vol. in-folio).

Les autres ouvrages de Garcia, que nous n'avons pas vus, semblent intéresser la vie spirituelle : *Thesoro de los soberanos mysterios y excelencias divinas que se hallen en... nombre de*

Jesús... (Saragosse, 1598, 792 p. in-folio), avec un index pour la prédication; — *Estaciones espirituales que debe hacer el peregrino cristiano en esta jornada de la vida...* (Saragosse, 1617, 658 p. in-4°; 1619); — *Mansiones de las excelencias... de la... Virgen María* (Saragosse, 1629). Latassa signale encore des discours de circonstance.

E. de Latassa, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses..*, 2e éd., t. 1, Saragosse, 1884, p. 602-603. — Hurter, t. 3, 1907, col. 675. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, p. 329. — DTC, t. 6, 1913, col. 1163-1164. — J. M. Sanchez, *Bibliografía aragonesa*, t. 2, Madrid, 1914, tables.

André Derville.

2. GARCIA (François), jésuite, 1641-1685. — Né à Vallecas (Madrid) le 16 mars 1641, François Garcia entre au noviciat des jésuites de Madrid en 1658; après sa formation, il y revint et y resta attaché presque toute sa vie. Il s'occupa essentiellement de prêcher des missions populaires et d'écrire ses nombreux ouvrages. Nommé recteur de ce noviciat, il mourut peu après, le 3 août 1685.

Garcia n'est pas un auteur original; d'une plume facile, doué d'une grande capacité de travail et d'une solide santé, il écrivit des ouvrages pieux et pratiques dans le but de maintenir et d'approfondir le travail réalisé dans les missions. Sommervogel énumère vingt-quatre livres de Garcia, avec leurs nombreuses éditions et traductions. Ces écrits, d'un intérêt secondaire, permettent de se faire une idée de la nourriture spirituelle donnée aux fidèles de cette époque en Espagne.

1. *Vies de saints.* — Garcia écrivit, dans le genre hagiographique habituel alors, les vies de François de Borgia (Alcala, 1671), François Xavier (Madrid, 1672), Louis de Médina (Madrid, 1673), Bernard Alvarez (Madrid, 1678), et à la fin de sa vie les deux biographies qui firent son renom : celles de Diego Louis de San Vitores, premier missionnaire des îles Mariannes (Madrid, 1683), et de saint Ignace de Loyola (Madrid, 1685, 1722). Il est l'auteur de divers compléments dans les éditions du *Flos sanctorum* de P. Ribadeneira.

Garcia recueille tous les faits qu'il peut trouver; ses biographies offrent plus de données historiques que l'on en rencontre habituellement dans l'hagiographie de son temps; ainsi son histoire de saint Ignace est parmi celles du 17e siècle la plus objective et la plus véridique (cf *Obras completas de san Ignacio*, éd. I. Iparraguirre, Madrid, BAC, 1952, p. 11). Il reste trop crédule, ne sait pas estimer la valeur de ses sources et admet tout sans beaucoup de discernement; son style est emphatique et contribue à masquer à nos yeux la valeur historique que gardent malgré tout ses biographies.

2. *Livres de dévotion.* — Garcia écrivit, pour les divulguer dans les missions, de nombreuses neuvaines, pratiques de dévotions, etc, consacrées aux anges et aux saints (Joachim et Anne, François Xavier, etc). Ces livrets, souvent anonymes, connurent nombre d'éditions et de traductions sous des titres divers, et sont souvent extraits de ses biographies. Sa *Devoción de San Joseph*, dont on ignore les lieu et date de la première édition, et la neuvaine que l'on en tira eurent grand succès, en particulier au Mexique durant tout le 18e siècle, et furent traduites en allemand et en italien (cf Uriarte, cité *infra*, t. 1, n. 1415).

Plus caractéristique de la vie spirituelle qu'il propageait, le *Dia lleno, exercicios devotos, para gastar el dia en servicio de Dios* (Madrid, 1682; 1757, in-8°, 469 p.) présente une impressionnante série de pieuses pratiques s'étendant sur toutes les heures de la journée et visant à ramener continuellement l'esprit vers la présence de Dieu. Garcia publia aussi des sermons.

Ce que Sommervogel, à la suite d'autres bibliographes, appelle le *Tratado de oración mental, lección espiritual, y examen de conciencia* (Madrid, 1673) est en fait un recueil de quatre opuscules anonymes parus séparément, Madrid, 1673 : *Exortación a la oración mental, Exortación y práctica para hazer cada dia el examen general y particular de conciencia, Importancia de la lección espiritual..*, *Práctica de la oración mental*; chaque livret compte seize pages in-8° (cf Uriarte, cité *infra*, t. 1, n. 895, 897, 1013; t. 2, n. 1642).

Catálogos de la provincia jesuítica de Toledo, Archives romaines S J, *Tolet.* 15, 25, 26, 27. — Sommervogel, t. 3, col. 1205-1215; t. 9, col. 396. — E. de Uriarte, *Catálogo de obras anónimas*, 5 vol., Madrid, 1904-1916; voir table, t. 5, p. 429. — A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. 6, Madrid, 1920, p. 59-61.

Ignacio Iparraguirre.

3. GARCIA (Ignace), jésuite, 1696-1754. — Né à San Verisimo de Oza le 11 janvier 1696, Ignace Garcia fit ses études chez les jésuites de La Corogne et entra dans la compagnie de Jésus à Villagarcia de Campos en 1713; après sa formation philosophique à Compostelle et théologique à Salamanque, il s'embarque à Séville pour le Chili, le 21 novembre 1722.

Mises à part les années d'enseignement philosophique à Concepcion (1723-1727) et trois autres de rectorat à Bucalemu (1746-1749), Ignace Garcia passe toute sa vie à Santiago, successivement comme professeur de philosophie, de théologie, directeur spirituel des étudiants jésuites et dans le ministère actif. Confesseur très recherché, il inspira les principales œuvres de piété et de bienfaisance de Santiago; on l'appelait l'apôtre de Santiago, le père des pauvres. Les dominicaines de Sainte-Rose le considéraient comme leur second fondateur. Ses ministères habituels consistaient en retraites spirituelles données à la maison de retraites de Olleria, dont il fut le recteur en 1749, et en missions populaires, surtout en 1744-1745 dans les villages de l'intérieur. Garcia fut aussi préfet de la congrégation mariale. Nommé recteur du collège de Santiago en 1753, il mourut peu après, le 2 octobre 1754, en odeur de sainteté; ses funérailles furent un triomphe.

Les documents nous le présentent comme un homme très actif, recueilli, intérieur, exigeant; il créait autour de lui un climat de haute spiritualité et répandait la paix. Ses écrits reflètent sa physionomie spirituelle et son tempérament; ils sont pleins d'exhortations ardentes, d'invitations et de recommandations, d'*afectos*; l'unique livre où il traite de quelques points de doctrine est sa *Respiración del alma*, et même là sa spiritualité très affective prédomine.

1. *Écrits sur les Exercices spirituels de saint Ignace.* — Trois livres nous restent : le *Desengaño consejero en el retiro de los ejercicios...* (Lima, 1754, 291 p.; trad. par F. Reisner s j, *Der aufrichtige Rathgeber..*, Augsbourg, 1776; et non 1779, comme dit Sommervogel) est un commentaire de la première semaine des *Exercices* sous forme de retraite; — le *Cultivo de las virtudes en el paraiso del alma* (Barcelone, 1759) traite de la seconde semaine; — la *Respiración del alma en afectos pios...* (2 vol., Lima, 1755) prolonge dans la vie courante la ferveur de la retraite en proposant des exercices pour chaque mois et pour les fêtes principales.

Dans ces trois livres, une grande place est donnée aux

afectos; Garcia pense que l'âme doit s'exercer beaucoup à ces aspirations affectives pour recevoir le fruit recherché dans les *Exercices*. Il lui arrive de proposer jusqu'à trente *afectos* dans une seule méditation. Le premier livre correspond à la purgation de l'âme; le second développe la voie illuminative en insistant sur l'exercice des vertus, « ornements précieux qui permettent à l'âme de se présenter dignement devant Dieu »; il distingue les vertus théologales ou divines, les vertus chrétiennes et religieuses qui tendent à la sanctification personnelle, et les vertus morales ou humaines que tous doivent et peuvent pratiquer, même hors du christianisme.

Dans la préface de la *Respiración del alma*, Garcia mentionne deux autres de ses écrits sur les *Exercices* : *Tesoro del alma sobre los siete sacramentos*, destiné à prolonger le fruit de la première semaine, et *Contemplación seráfica sobre las perfecciones divinas* qui expose les méditations propres aux troisième et quatrième semaines selon la voie unitive. Enrich (t. 2, p. 237) ignore si ces livres furent imprimés; ils semblent perdus.

La Hora, meditationes devotas para que los esclavos del Santísimo Sacramento se ocupen el dia de la Ascensión.., Lima, 1807, 1815, est un extrait de la *Respiración del alma*.

2. *Autres ouvrages.* — *Novena de la Virgen de Pastoriza* (Lima, 1745; Santiago, 1889, 42 p.). — *Apuntamientos de los favores recibidos de Dios en la oración y de algunos propósitos hechos desde 1732 a 1754* que Sommervogel disait être conservés chez les dominicaines de Sainte-Rose; celles-ci ne les possèdent pas (lettre du P. José Adunate, Santiago, 11 janvier 1964). Quelques extraits sont imprimés dans les biographies de Garcia citées *infra*. — *El congregante perfecto*, ms, collège San Ignacio, Santiago du Chili; le *Culto obsequioso y muy meritorio de el alma de Cristo...* en est un extrait, aux archives de la province des jésuites d'Argentine (Buenos Aires). — *El Manual del ejercitante* est perdu (Sommervogel, t. 3, col. 1216).

Francisco Javier Zeballos † 1770, biographie de Garcia, ms au monastère des dominicaines de Sainte-Rose, Santiago. — Manuel José Alvarez, *Compendio de la vida del apostólico... Ignacio Garcia..*, Santiago, 1864, 192 p. (à la bibliothèque des jésuites de Chantilly).

J. I. Eyzaguirre, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, t. 2, Valparaiso, 1850, p. 300-308; t. 3, p. 215-234. — F. Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelone 1891, surtout t. 2, p. 189-190, 225-238.

Archives romaines S J, *Chile* 2, 3, 6 (f. 369-370 : notice nécrologique). — Sommervogel, t. 3, col. 1216; t. 9, col. 396. — *Bibliografía eclesiástica chilena*, Santiago, 1959, p. 120-121.

Ignacio Iparraguirre.

4. GARCIA (Jean-Paul), frère mineur, 17e siècle. — Juan Pablo Garcia est originaire « de la ville et de la cour de Madrid », nous dit l'unique ouvrage que nous possédions de lui. Il appartenait à la province de Castille, dans laquelle il fut prédicateur et gardien, on ne sait de quels couvents; il vivait encore en 1690. Son livre, *Vespertinas sagradas que explican los mandamientos de la ley de Dios* (Alcala, 1682), est le fruit d'une pratique fréquente à cette époque en Espagne : les fidèles en grand nombre venaient entendre des sermons durant l'après-midi des dimanches et fêtes du carême.

Notre auteur a l'intention d'éclairer l'ignorance religieuse, et il expose avec netteté la doctrine chrétienne à partir des commandements; le style est simple, et Garcia n'abuse pas du recours aux auteurs païens, ce qui était alors à la mode; il s'appuie sur l'Écriture, les Pères et les auteurs franciscains. L'introduction souligne les fruits abondants de ce genre de prédication. Nous avons là un exemple d'enseignement des vérités de la foi destiné aux adultes.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 198. — J. A. Alvarez de Baena, *Hijos de Madrid ilustres..*, t. 3, Madrid, 1790, p. 261. — J. Catalina Garcia, *Ensayo de una tipografía complutense*, Madrid, 1889, p. 384, n. 1251. — L. Ballesteros Robles, *Diccionario biográfico matritense*, Madrid, 1912, p. 235.

Manuel de Castro.

5. GARCIA (Joseph-Antoine), frère mineur, 18e siècle. — Nous n'avons que très peu de données biographiques sur ce franciscain espagnol; José Antonio Garcia appartenait à la province de Santiago où il remplit la charge de prédicateur apostolique. D'après les allusions de son premier ouvrage au parler de la Galice, on peut déduire qu'il était originaire de cette région. Garcia composa deux œuvres :

1. *El labrador instruido*, Santiago, 1772, 1817; écrit avec soin et simplicité, cet ouvrage est destiné à l'instruction de la population des campagnes.

A partir des réalités familières aux paysans, il introduit à la compréhension et à la pratique de l'examen de conscience sur les commandements, de la confession et de la communion; il montre l'importance et la manière de régler ses journées, comme la nature a réglé le cycle des saisons. Il recommande la pratique fidèle de dévotions, comme le chemin de la croix, et la participation à l'eucharistie. Il insiste sur les fins dernières dont la pensée permet de bien vivre tout en préparant à bien mourir.

2. *L'Antorcha espiritual* (Santiago, 1775) présente cinq lumières que le chrétien doit suivre pour atteindre aux récompenses promises par Dieu. La première est ce que la révélation nous dit de l'existence du mal, et dont il faut prendre conscience si on veut le fuir. A côté de sujets déjà exposés dans son premier ouvrage, Garcia insiste sur l'ouverture de conscience au directeur, sur le recueillement nécessaire à la prière et à la retraite, enfin sur la confiance qu'il faut mettre en Dieu et la méfiance de soi. Après la lecture du livre, que le chrétien fasse une confession générale et se conserve en la grâce sanctifiante par la méditation fréquente de la passion et de la mort du Christ.

L'effort de Garcia pour mettre à la portée des chrétiens sans culture les vérités et la pratique du christianisme est remarquable. Il nous renseigne aussi sur les sujets abordés par les prédicateurs populaires dans la seconde moitié du 18e siècle.

A. Couceiro Freijomil, *Diccionario biobibliográfico de escritores gallegos*, t. 2, Santiago, 1952, p. 120. — A. Lopez, *La imprenta en Galicia, siglos* XV-XVII, Madrid, 1953, p. 222-223, n. 232, et p. 227-228, n. 255.

Manuel de Castro.

6. GARCIA (Raymond), jésuite, 1798-1877. — Né à Hijar (Téruel) le 22 septembre 1798, Ramon Garcia entre dans la compagnie de Jésus le 23 octobre 1824. Les conditions d'existence des jésuites espagnols, fort précaires alors, firent que sa formation intellectuelle fut très déficiente. Il étudia comme il le put au collège des nobles de Madrid tout en enseignant l'histoire et la géographie. Survint l'expulsion des jésuites (1835); Garcia vécut en Angleterre (Salisbury), en Belgique (Nivelles), en Italie (Modène, Gênes); il fit sa troisième

année de noviciat à Saint-Eusèbe (Rome) en 1847. Il fut ensuite envoyé à Toulouse (1848), puis à Nivelles (1849-1851). Rentré alors en Espagne, il s'employa aux retraites et à la rédaction de ses livres; après avoir habité Séville et Léon, il fut envoyé à Loyola (1863-1875), puis à Madrid, où il mourut le 23 mars 1877.

Raymond Garcia fut l'un des jésuites les plus lus en Espagne au 19e siècle.

Il publia des biographies édifiantes (martyrs jésuites du Japon, Madrid, 1862; Pierre Canisius, Madrid, 1865; Ignace de Loyola, Tolosa, 1868, etc), des neuvaines (au Sacré-Cœur, à saint Ignace, à saint François Xavier), des traductions de saint Alphonse de Liguori (*Glorias de María*, Madrid, 1866; *Visitas al Santisimo Sacramento y a María..*, Mexico, 1871; Madrid, 1883, etc), des poésies (*Canciones a la Virgen Nuestra Señora*, Bruxelles, 1850; etc). Sans originalité, ses ouvrages exposent avec onction et d'une manière agréable ce qu'il a trouvé chez les autres.

Ses *Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola, según se proponían en Roma en la casa... de San Eusebio* (Bruxelles, 1849) méritent une mention spéciale; bien que Garcia n'ait fait que traduire, en allégeant un peu le texte, les *Esercizj spirituali del S. P. Ignazio come si suole esposti in Roma nella casa di... S. Eusebio* (2e éd., Rome, 1844) de Thomas Massa † 1838, sa traduction connut plus de dix éditions espagnoles en livre ou en feuillets séparés qui étaient donnés aux retraitants (la dernière, Madrid, 1945). Elle expose clairement et simplement la méthode romaine de donner les *Exercices*, méthode que Garcia connut pendant sa troisième année de noviciat à Saint-Eusèbe; les méditations sont présentées d'une manière très pratique et affective, mais leur contenu doctrinal reste assez léger.

Catalogues imprimés de la province d'Espagne et, depuis 1863, ceux de la province de Castille. — Sommervogel, t. 3, col. 1219-1221; t. 9, col. 397. — Lesmes Frías, *La provincia de Castilla de la Compañía de Jesús desde 1863 hasta 1914*, Bilbao, 1915.

Ignacio IPARRAGUIRRE.

7. GARCIA DEL VALLE (FRANÇOIS), jésuite, 1573-1656. — Né à Calahorra (Espagne) en 1573, François Garcia del Valle entra chez les jésuites à Alcala de Henares en 1590. Après ses études philosophiques à Villarejo, scientifiques à Oropesa et théologiques à Alcala de Henares, il fut appliqué à la prédication; il changea souvent de résidence. Ses principaux champs d'action furent Madrid, Villarejo, Oropesa, Ocaña dont il fut recteur trois ans, Alcala où, de préférence, il étudiait et écrivait. Il séjourna aussi deux ans à Murcia et autant à Plasencia. Les informations envoyées à Rome à son sujet signalent à plusieurs reprises son talent de prédicateur et sa valeur dans les « lettres sacrées » (*Tol.* 22, f. 156v; 23, f. 62 et 370v). Garcia del Valle mourut à Madrid le 30 juillet 1656.

Ses ouvrages, écrits avec une abondance oratoire, possèdent un fond doctrinal et une spiritualité très riches; il aime les larges conceptions de la révélation biblique et il les rappelle avant de s'enfoncer dans les détails de la pratique des vertus.

Son *Evangelicus concionator et novi hominis institutio ex doctrina Verbi Dei Patris in veteri Testamento, Filii in Evangelio, Spiritus Sancti in Paulo, Canonicis et Apocalypsi*, forme deux in-folios énormes et touffus (Lyon, 1622); c'est une somme pour prédicateurs. L'idée directrice de l'ouvrage est exposée dans neuf préludes (t. 1, p. 1-64); l'homme nouveau (1) doit être formé à l'image de Dieu (2), qui nous est montré par la Parole de Dieu (3); la fin de l'homme nouveau est Dieu (4), qu'il faut chercher suivant l'exemple du Christ (5). Le moyen d'aider les hommes à y parvenir est la prédication de la Parole de Dieu; Garcia joint ici un traité de la prédication, de son but, de sa technique, etc (t. 1, p. 29-42).

Suivent les huit parties du corps de l'ouvrage; elles concernent les âges spirituels successifs de l'homme : *creatio, regeneratio, nativitas, infantia, pueritia, adolescentia, virilitas, senectus*. Dans chaque partie, des *institutiones* donnant une solide doctrine sont explicitées dans des *discursus* qui détaillent les textes scripturaires, les divisions et même les « tons » différents des sermons. Suivent de copieux index répartissant les huit parties selon le temporal et le sanctoral, avec des bibliographies sur les principaux sujets, etc. Cette somme, qui aujourd'hui ne supporte plus la lecture, révèle une étonnante connaissance de l'Écriture et des Pères de l'Église et une théologie spirituelle profondément nourrie de tradition.

L'*Historia moral y natural del nacimiento del mundo* (Madrid, 1648, in-folio) est une théologie de l'histoire, d'orientation purement spirituelle et théocentrique. Garcia regarde les phases de l'histoire du point de vue de l'action divine. Sa pensée est dominée par un fort optimisme surnaturel fondé sur la confiance et la foi en la Providence divine, laquelle dirige et corrige chaque événement et les étapes de l'histoire du monde. On trouvait déjà cet optimisme dans l'*Evangelicus concionator* sous une forme différente : Garcia insiste beaucoup sur la joie, la paix, la confiance, la gratitude et l'action de grâces.

Sous le pseudonyme d'Antonio Martinez de Azagra, Garcia publia un *Camino a la unión y comunión con Dios. Para principiantes, aprovechados, y perfectos christianos* (Alcala, 1630, in-8°, 367 p.), qui est un recueil de divers auteurs spirituels jésuites parmi lesquels d'ailleurs Garcia del Valle se compte (cf E. de Uriarte, *Catálogo de obras anónimas..*, t. 3, Madrid, 1906, p. 53-54).

Les bibliographes citent divers ouvrages restés manuscrits, parmi lesquels une *Glossa* sur toute l'Écriture.

Catalogues des jésuites de la province de Tolède, Archives romaines S J (*Tolet.* 21-25). — Sommervogel, t. 3, col. 1223-1224.

Lettre de Diego de Celada † 1661 sur la mort et les vertus de Garcia, Madrid, 1656 (dans Fidel Fita, *Galería de jesuitas ilustres*, Madrid, 1880, p. 113-116).

Ignacio IPARRAGUIRRE.

GARDE DU CŒUR. — L'expression *garde du cœur* a une origine scripturaire. Elle vient du livre des *Proverbes* (4, 23) : « Avant toute chose garde ton cœur (mot à mot : plus que toute garde, garde ton cœur, — ce que la Septante traduit : Πάσῃ φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν), car de lui jaillissent les sources de la vie ». Le mot *cœur* est pris ici, dans son acception sémitique, comme le centre intellectuel de l'homme : intelligence, conscience morale, siège de la sagesse. Celle-ci n'est pas seulement une règle externe de vie, mais un principe qui réside dans l'homme. C'est de ce principe intérieur que jaillit la *vie*, au sens avant tout moral de bonne conduite, de droiture, car c'est de là que procède l'activité externe de la bouche, organe de la parole (v. 24), des yeux, symboles expressifs de la loyauté (v. 25), des pieds, dont les voies doivent être *droites*, détournées du mal (v. 26 et 27). Garder son cœur, c'est donc être attentif aux enseignements intérieurs de la sagesse qui doit

commander toute la conduite morale de l'homme.

Le thème de la garde du cœur est fréquent dans la spiritualité chrétienne. Mais si tous les auteurs se réfèrent, explicitement ou implicitement, au verset du livre des *Proverbes* que l'on vient d'analyser, le sens qu'ils donnent à l'expression *garde du cœur* est assez éloigné de celui du texte biblique. Il s'agit d'une activité spirituelle complexe que l'on ne peut définir de prime abord. On le fera en conclusion de cet article, après voir traité de la doctrine de la garde du cœur : 1° *dans la spiritualité orientale* ancienne; 2° *dans la spiritualité occidentale*.

1. Spiritualité orientale

C'est dans la spiritualité orientale que la doctrine de la garde du cœur revêt le plus d'importance, et se rencontre pour la première fois. On la trouve déjà chez les « Pères du désert », puis chez les grands spirituels du 4e siècle, Évagre le Pontique, Diadoque de Photicé, le pseudo-Macaire, chez ceux de l'école dite « sinaïtique » des 7e et 8e siècles, Jean Climaque, Hésychius de Batos, Philothée, d'où elle passera enfin dans l'hésychasme byzantin du 14e siècle.

Dans la terminologie de cette tradition, le mot cœur (καρδία) est employé pour désigner : 1) d'une façon générale, l'intérieur de l'homme, la partie de son être où se déroule, non seulement la vie affective et volontaire, mais aussi la vie intellectuelle, morale et religieuse; 2) d'une manière plus spéciale, le siège de l'intelligence, de l'esprit (νοῦς). Celui-ci est souvent conçu comme ayant sa résidence dans le cœur même, comme situé au fond du cœur matériel. Cette psychologie vient sans doute des anciens sémites et de la Bible; mais elle peut également avoir été influencée par certains courants de la philosophie et de la médecine grecques, lesquels localisaient l'intellect et la pensée dans le cœur de chair. *Cœur* et *esprit* sont couramment pris dans les textes l'un pour l'autre. Les deux mots sont pratiquement synonymes, soit que par métonymie le contenant serve à indiquer le contenu, soit que plus simplement le terme *cœur* signifie par métaphore l'*esprit* lui-même (cf A. Guillaumont, *Les sens des noms du cœur dans l'antiquité*, coll. Études carmélitaines, t. 29, 1950, *Le cœur*, p. 41-81; art. Cor et cordis affectus, DS, t. 2, col. 2281-2288). Aussi verra-t-on les auteurs parler indistinctement de la *garde du cœur* (φυλακὴ καρδίας) et de la *garde de l'esprit* (τήρησις νοός).

Ces précisions ne sont pas inutiles pour comprendre ce qu'est exactement la pratique de la garde du cœur. Fondamentalement, c'est l'activité spirituelle qui consiste à repousser avec une extrême vigilance et à écarter de l'esprit les *pensées* (λογισμοί) et les *imaginations* (φαντασίαι) mauvaises, *impures* (ἀκαθαροί). En premier lieu, il s'agit là, bien entendu, de pensées et d'imaginations qui sont telles moralement, parce qu'elles excitent les passions désordonnées (le mot λογισμοί signifie à la fois *pensées* et *vices capitaux*), et qu'elles tendent à entraîner en fait au péché : colère, orgueil, concupiscence de la chair. Mais souvent seront aussi tenues pour mauvaises, impures, les pensées et les imaginations simplement importunes, oiseuses, futiles, qui viennent distraire et troubler la paix intérieure, empêcher l'esprit de s'appliquer librement à la prière. Toutes ces pensées et imaginations sont généralement considérées comme venant de l'extérieur, comme suggérées par le démon. La garde du cœur est donc avant tout une forme du combat spirituel (cf art. Démon, t. 3, col. 191-192; art. Cor et cordis affectus, t. 2, col. 2285-2286).

On peut, semble-t-il, distinguer une double orientation dans la manière dont les auteurs conçoivent la garde du cœur : l'une plus pratique, l'autre plus contemplative. Le même auteur peut du reste passer d'un point de vue à l'autre. Loin de se contredire, ils se complètent.

1° Orientation plus pratique. — La garde du cœur est conçue comme un moyen de lutte contre le péché, les passions désordonnées et les vices capitaux.

« La semence du péché, c'est la pensée mauvaise », affirme déjà Athanase (*Expos. in ps.* 20, 11, PG 27, 129c). C'est pourquoi, comme le dit le pseudo-Macaire, et avec lui l'ensemble de la tradition orientale, « tout le combat de l'homme se passe dans les pensées, à retrancher la matière des pensées mauvaises » (*Homilia* 6, 3, PG 34, 520b; éd. H. Dörries, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, coll. Patristiche Texte und Studien 4, Berlin, 1964, p. 66).

Le mécanisme psychologique de la tentation, dont les divers moments s'enchaînent les uns aux autres, a été fort bien analysé par les spirituels orientaux. Il y a d'abord la προσβολή, la *suggestion*, qui est la simple image ou la pensée d'un objet soudainement présenté à l'esprit; puis vient le συνδυασμός, le *rapprochement*, la liaison, qui est le fait de « converser » avec l'objet suggéré; ensuite, voici le *consentement*, l'acquiescement de l'âme à l'objet en question, que suit la *captivité* ou l'entraînement violent et involontaire du cœur; au-delà, c'est la *passion* proprement dite, caractérisée par l'habitude, qui peut devenir comme une seconde nature. Les auteurs ne varient guère sur le mouvement général de ce processus, même s'ils n'en détaillent pas tous avec la même rigueur les différentes étapes. Cf par exemple Marc l'ermite, *De lege spirituali* 140-142, PG 65, 921d-924a; Jean Climaque, *Scala* 15, PG 88, 896c-897a; Philothée le sinaïte, *De sobrietate* 33-36, dans *Philocalie*, t. 2, Athènes, 1958, p. 285.

Le passage critique se situe entre la suggestion et le consentement, au niveau par conséquent de la « conversation », plus ou moins complaisante, avec l'objet suggéré. La meilleure assurance contre le danger de consentir c'est de couper court à la suggestion en repoussant immédiatement et en excluant la représentation, la pensée mauvaise dès qu'elle apparaît, c'est d'observer la tête du serpent pour l'écraser dès qu'elle se montre (Nil, *De monastica exercitatione* 39, PG 79, 768; Hésychius, *Centurie* 2, 76, PG 93, 1537a; Sévère d'Antioche, *Homélie* 57, PO 4, p. 93), car le serpent est ainsi fait que lorsqu'il a passé la tête on ne peut plus le faire reculer (Grégoire de Nysse, *In oratione dominica* 4, PG 44, 1172ac), c'est, en d'autres termes imagés, de massacrer dès l'abord ces enfants de Babylone que sont les pensées mauvaises (Origène, *In libr. Jesu Nave*, hom. 13, 3, éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 373; hom. 15, 3, p. 387), de les exterminer avant qu'ils aient grandi et pris de la force (Hésychius, *Centurie* 1, 27, PG 93, 1488d). Ce principe inspire toute la stratégie morale et psychologique de la spiritualité orientale. Voir art. Logismoi (Pensées), Tentation. On le trouve à la base de la doctrine de la garde du cœur.

Il est déjà question de la *garde du cœur*, prise en ce sens spécifique, dans la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase.

« Gardons-nous des pensées impures, enseignait l'ascète... Luttons pour que la colère ne nous tyrannise pas ou que le

désir ne nous domine pas... Veillons attentivement et, comme il est écrit, avant toute chose gardons notre cœur. Nous avons en effet des ennemis terribles et pleins de ressources, les mauvais démons, et c'est contre eux qu'est notre lutte » (PG 26, 873bc).

La *Vie* de saint Pacôme, en dialecte sahidique, nous le montre s'appliquant, au milieu des tentations dont les démons l'assaillaient, à « garder son cœur des pensées mauvaises ». « Lorsque les démons virent qu'il avait pareil idéal et qu'il les confondait dans ses pensées intimes, ils l'attaquèrent ouvertement, selon que Dieu leur permettait de le tenter, en cherchant à le fourvoyer soit par orgueil soit par concupiscence des yeux » (*Les vies coptes de saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, tr. franç. par L.-Th. Lefort, Louvain, 1943, p. 63-64).

Dans les *Apophtegmes* des Pères, la garde du cœur est désormais chose classique. Tout notre zèle et notre effort doivent porter sur « la garde de l'intérieur », « la garde de l'esprit » (φυλακὴ τῶν ἔνδον, τοῦ νοός), qui est comme le « fruit » de la vie spirituelle, tandis que l'ascèse corporelle en est comme « le feuillage ». Le feuillage est certes nécessaire à l'arbre; mais c'est bien le fruit qui en est la partie principale (Agathon 8, PG 65, 112ab). La garde du cœur préserve non seulement des péchés extérieurs, mais aussi des péchés « en esprit », purement intérieurs (Gérontius, PG 65, 153ab).

« Des passions nombreuses sont cachées dans nos âmes », nous avertit Évagre. Il faut donc « qu'en toute vigilance nous gardions notre cœur, de peur que, lorsque surviendra l'objet pour lequel nous avons une passion, nous ne soyons entraînés subitement par les démons et que nous ne fassions quelqu'une des choses qui sont abominables à Dieu » (*Centurie* 6, 52, éd. A. Guillaumont, PO 28, p. 239).

Jean Climaque distingue la *garde des pensées* (φυλακὴ λογισμῶν) et la *garde de l'esprit* (νοὸς τήρησις). « Autant l'Orient est éloigné de l'Occident, dit-il, autant cette dernière est élevée par rapport à la première, bien que celle-ci soit plus laborieuse » (*Scala* 26, PG 88, 1029b). La *garde des pensées*, comme le montre ce qui suit, consiste en trois choses : 1) user de la prière contre les pensées mauvaises; 2) leur répondre, les repousser; 3) les mépriser et les soumettre (1029b). Cependant Climaque n'explique pas ce qui caractérise la *garde de l'esprit*.

Si nous en croyons le scholion 60 (1049d), sans doute d'Élie de Crète (DS, t. 4, col. 575), il appartiendrait à la garde de l'esprit de tenir « le cœur » hors d'atteinte, — évidemment des tentations et des passions, bien que le scoliaste ne précise pas —, et dans le souvenir paisible de Dieu. La garde des pensées conduirait ainsi de soi à celle de l'esprit. Mais il n'y a pas lieu sans doute de s'arrêter à cette distinction qui ne se retrouve nulle part ailleurs.

Un des principaux théoriciens de la garde du cœur est certainement Hésychius de Batos. Il y revient constamment dans ses deux *Centuries sur la sobriété et la vertu*, et s'en fait une idée très radicale. « Le malin, étant un esprit pur, n'a pour égarer les âmes que l'imagination et les pensées » (1, 46, PG 93, 1496c). La suggestion imaginative en effet se développe en pensées (1, 14, 1485b), et des pensées naît naturellement « l'acte sensible mauvais lui-même » (1, 86, 1508a). « Aussi est-il prudent, tant que l'esprit n'a pas une longue expérience de la guerre (spirituelle), de ne pas laisser les pensées entrer dans le cœur... Il est indispensable, aussitôt que l'on se rend compte des pensées, de les retrancher sur le champ, au moment même où elles nous atteignent et où nous les identifions » (1, 44, 1496ab). Au moins pour les débutants, il n'y a pas de distinction à faire entre elles (1, 49, 1496d). Il faut toutes les exclure du cœur, de l'esprit, « quelles qu'en soient les bonnes apparences » (1, 20, 1485d). Car même dans celles « qui paraissent venir de la droite, des voleurs peuvent s'embusquer » (2, 2, 1512c; texte d'après la *Philocalie*, t. 1, p. 156). Le diable est capable de mentir, de se travestir, de se transfigurer en ange de lumière. « Pratiquée comme il convient, la pureté de cœur, à savoir la surveillance et la garde de l'esprit.., retranche du cœur toutes les passions et tout mal » (2, 11, 1516a). Le progrès de cette surveillance et de cette garde est celui même du progrès spirituel.

Chez Philothée le sinaïte, plus attentif peut-être qu'Hésychius à marquer la place de la pratique des commandements dans l'ascèse spirituelle, l'importance positive de la garde du cœur est bien mise en valeur. Elle est nécessaire pour deux raisons, l'une d'ordre plutôt psychologique, l'autre d'ordre plutôt moral. 1) En écartant les pensées et les imaginations par lesquelles l'ennemi essaie de circonvenir l'esprit, elle maintient la partie supérieure de l'âme, la raison, dans son rôle de souveraine, et l'empêche d'abdiquer, comme le voudrait la tactique de l'ennemi, devant les parties inférieures de l'âme, l'irascible et le concupiscible (*De sobrietate* 16, dans *Philocalie*, t. 2, p. 279). 2) Elle produit la *pureté du cœur*, résumé des béatitudes enseignées par le Christ, dont le fruit est l'*humilité*, principe à son tour des vertus de foi, d'espérance et charité, et voie la plus courte qui mène à l'observation de tous les commandements (*De mandatis* 11-13, PG 154, 740a-741a). La perfection s'acquiert par conséquent avant tout par la garde du cœur, la vigilance à combattre les pensées mauvaises.

2° **Orientation plus contemplative.**—La garde du cœur est conçue comme le moyen d'éloigner de l'esprit toute cause de distraction et d'effusion *ad exteriora*, d'établir l'âme dans la paix, le recueillement, le dépouillement intérieur, qui sont les dispositions nécessaires à la prière et à la contemplation.

D'après le pseudo-Macaire, l'esprit et les pensées sont comme « les membres de l'âme » (*Hom.* 7, 8, PG 34, 528b; éd. Dörries, p. 76). Il faut dégager l'esprit de toute divagation, sinon, troublé par les pensées, « il prie en vain » (*Macarii anecdota* 6, 4, éd. G. L. Marriott, Cambridge, 1918, p. 45). Tel est le rôle de la garde du cœur, car « c'est en lui que sont l'esprit et toutes les pensées de l'âme » (*Hom.* 15, 20, PG 34, 589b; éd. Dörries, p. 139). « L'âme se détourne des divagations en gardant le cœur pour empêcher ses membres, les pensées, de divaguer par le monde » (*Hom.* 4, 4, 473d; éd. Dörries, p. 29-30).

La garde de l'esprit est pour Diadoque une condition essentielle de l'oraison. « Il faut toujours s'adonner à l'oraison dans la garde de l'intelligence » (*Cent chapitres*, n. 97, édition-traduction É. des Places, SC 5 bis, 1955, p. 159). « Nous garderons notre intellect, au moment de la contemplation, hors de toute imagination » (68, p. 128).

Mais c'est surtout chez Évagre que la garde du cœur ou de l'esprit revêt une tournure fondamentalement contemplative, bien qu'il n'ignore pas l'aspect pratique de celle-ci. Théoricien de « la prière pure » (*De oratione* 70, PG 79, 1181c), Évagre dénonce le dommage qu'apporte à la contemplation l'attache non seulement aux « pensées passionnées » (4, 1168d), mais aux « pensées simples » elles-mêmes (55-57, 1177d-1180a), aux « concepts », que l'esprit doit dépasser pour tendre à « la

gnose immatérielle et sans forme » (68, 1181b). D'où le rigoureux conseil qu'il donne : « Tiens-toi sur tes gardes, en gardant ton intellect de tous concepts au temps de l'oraison, pour qu'il soit ferme dans la tranquillité qui lui est propre » (69, 1181c; cf I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960, p. 100). Contre les pensées « impures », qui entraînent l'esprit dans leurs divagations, « il faut soigneusement garder son cœur » (*Capita practica* 1, 68, PG 40, 1241d).

Maxime le confesseur, qui prône à la suite d'Évagre la prière pure (*De caritate* 4, 51, PG 90, 1060b), voit également dans la garde du cœur la préparation immédiate et nécessaire à la contemplation.

« Le cœur constamment gardé, dont l'accès est interdit aux formes, images et représentations des esprits ténébreux et mauvais, produit naturellement des pensées lumineuses. Le charbon donne une flamme; combien plus Dieu, — qui habite dans notre cœur depuis le saint baptême —, s'il trouve l'air de notre pensée pur des souffles du mal et gardé par l'esprit, allumera-t-il notre puissance d'intellection pour la contemplation, comme la flamme allume le cierge » (2, 3, 1512cd). « Lorsqu'il ne reste plus aucune imagination dans le cœur, l'esprit se trouve dans son état naturel, dispos pour toute contemplation spirituelle et agréable à Dieu » (1, 92, 1508d).

Même enseignement chez Philothée le sinaïte, avec cette nuance que pour lui la garde du cœur est non seulement la voie qui mène à la contemplation, mais à l'assimilation mystique avec le Christ.

« La loi qui nous prescrit de purifier notre cœur n'a d'autre raison que de chasser les images des mauvaises pensées de l'atmosphère de notre cœur, de les dissiper par une attention constante, de sorte que nous puissions voir nettement, comme par un jour serein, le Soleil de vérité, Jésus, et que s'illuminent dans notre esprit les aspects de sa majesté » (*De sobrietate* 8, dans *Philocalie*, t. 2, p. 276). « A toute heure et à tout instant gardons jalousement notre cœur des pensées qui obscurcissent le miroir de l'âme, que sa nature destine à recevoir les traits et l'impression lumineuse de Jésus-Christ, sagesse et puissance de Dieu » (23, p. 282).

Pour Marc l'ermite, c'est la pensée même du Christ présent en nous qui doit nous inciter à la garde du cœur. « Celui qui comprend exactement... que par le baptême il a le Christ caché profondément en lui, demeure, rejetant toutes les affaires du monde, dans son propre cœur, en le gardant en toute vigilance » (*De baptismo*, PG 65, 1005d).

3° **La garde à la « porte du cœur ».** — La garde du cœur est avant tout une méthode de défense dans la lutte contre les démons, les imaginations et les pensées qu'ils suggèrent. Il faut donc observer pensées et imaginations pour en discerner l'origine, reconnaître, comme dit le pseudo-Macaire, « d'où elles sont, de Dieu ou de l'adversaire » (*Hom.* 31, 6, PG 34, 732c; éd. Dörries, p. 250). Il faut se tenir en surveillance à la *porte du cœur* pour arrêter celles qui se présentent et repousser immédiatement les mauvaises, les intruses, avant qu'elles n'aient pénétré dans le cœur. C'est le thème de plusieurs apophtegmes. « Sois le portier de ton cœur, afin que l'étranger n'entre pas, disant : Es-tu des nôtres, ou de nos ennemis? » (Apopht. anonyme, chez Jean Moschus, *Pré spirituel* 110, PG 87 ter, 2976a).

Les derniers mots sont une citation du livre de *Josué* 5, 13, interprétée allégoriquement. Elle revient fréquemment dans la littérature de la garde du cœur. « Omni supervenienti tibi cogitationi dic : Noster es an adversariorum? » (Apopht. anonyme, en latin, éd. A. Wilmart, *Revue bénédictine*, t. 34, 1922, p. 197, n. 13). « Les vieillards dirent : Dis à toute pensée qui t'arrive : Es-tu nôtre ou viens-tu des ennemis? Et certes elle l'avouera » (Apopht. anonyme, éd. F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, t. 12, 1907, p. 402, 411, n. 99).

« Un frère dit à un vieillard : Je ne vois pas de lutte en mon cœur. Le vieillard lui dit : Tu es un carrefour et quiconque le veut entre chez toi ou sort sans que tu t'en aperçoives. Si tu avais une porte, si tu la fermais et ne permettais pas aux mauvaises pensées (λογισμούς) de la franchir, tu les verrais alors rester en dehors et te combattre » (Apopht. anonyme, éd. F. Nau, *ibidem*, p. 180, 189, n. 57; cf PL 73, 939, n. 43).

Évagre recommande dans les mêmes termes de se faire « le portier de son cœur », interrogeant chacune des pensées qui se présentent, leur demandant : « Es-tu des nôtres ou de nos ennemis? » (*Lettre* 11, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, p. 574; cf *Antirrhétique*, « Orgueil » 17, p. 539). « Mets à la porte de ton cœur des gardes sévères qui ne s'endorment jamais », enseigne de son côté Climaque (*Scala* 4, PG 88, 700c). Pour parvenir à l'ἡσυχία, à l'heureuse paix de l'esprit, il faut, déclare-t-il encore, « une résolution ferme et inflexible, qui veillant sans cesse à la porte de notre cœur étouffe ou rejette les mauvaises pensées qui se présentent pour y entrer » (27, 1097b). Selon Hésychius, toutes les pratiques concernant la garde du cœur « arrêtent les mauvaises pensées à la façon des janissaires » (*Centurie* 1, 18, PG 93, 1485b). Celui qui en a acquis l'expérience « confondra ses ennemis, les démons impies qui tournent autour de lui, quand il leur parlera aux portes du cœur et par Jésus les fera décamper » (2, 46, 1525c). Philothée le sinaïte n'est, à son tour, que l'écho de cette doctrine traditionnelle, comme lui-même le note : « Dès le petit jour, a-t-on dit, il faut se tenir avec une inflexible résolution en sentinelle devant la porte du cœur.., trancher les premières manifestations des pensées ennemies dès qu'elles percent » (*De sobrietate* 2, dans *Philocalie*, t. 2, p. 274). Mais c'est peut-être la *Lettre aux moines* du pseudo-Chrysostome qui en donne le meilleur résumé :

Commande à tes pensées, afin d'être le maître de toutes... Les autres bonnes œuvres ne servent de rien au moine si sa raison n'est pas la portière de ses volontés; c'est à elle qu'est confié le soin vigilant d'ouvrir et de fermer le cœur, avec exactitude et beaucoup de prudence, et de voir les choses qu'il faut jeter dehors et celles qu'il faut laisser entrer... Que les portes soient fermées, et les mauvaises pensées seront promptement réduites à néant (PG 60, 756).

4° **Garde du cœur et invocation du nom de Jésus.** — Cette attitude de constante vigilance à la porte du cœur implique évidemment la connaissance des procédés habituels des démons et la pratique du *discernement des esprits* (voir DS, t. 3, col. 1247-1250). Mais elle ne se confond pas absolument avec celle-ci, car elle a proprement pour but, une fois démasquées et reconnues les pensées ennemies, de leur interdire l'accès du cœur et de les exclure de l'esprit. A cette fin, on s'aidera de la « contradiction », qui réplique sur le champ aux suggestions diaboliques avec colère, de l'*antirrhesis*, dont Évagre est le principal théoricien (voir DS, t. 3, col. 205), ainsi que de la « mémoire », du souvenir habituel de Jésus, maintenu par l'invocation et la répétition ininterrompue de son nom. C'est la *monologia* de Climaque (*Scala* 28, PG 88, 1132b), la prière *monologistos* d'Hésychius (*Centurie* 2, 72, PG 93, 1536b), courte

oraison jaculatoire, qui contribue beaucoup par elle-même au recueillement de l'esprit, mais surtout est une source de force dans la lutte « immatérielle » avec les démons. Car cette lutte est affaire de grâce : sans Jésus nous ne pouvons rien; avec lui au fond du cœur nous devenons capables de repousser les ennemis invisibles et de parer leurs traits, les pensées mauvaises.

Contre ces ennemis il faut user du nom de Jésus : « Il n'est au ciel et sur terre d'arme plus puissante », affirme Climaque (*Scala* 21, PG 88, 945c). De même Hésychius : « Seule cette sainte arme brandie sans cesse dans un cœur simplifié peut les mettre en déroute » (*Centurie* 2, 50, PG 93, 1528c). « Gardez votre esprit avec l'attention la plus intense, recommande de son côté Philothée le sinaïte. Dès que vous remarquez une pensée, résistez-lui sans attendre et en même temps hâtez-vous d'invoquer le Christ Notre-Seigneur pour qu'il exerce sa vengeance. Vous n'aurez pas fini de l'invoquer que le doux Jésus vous dira : Me voici près de toi pour te secourir » (*De sobrietate* 26, dans *Philocalie*, t. 2, p. 282-283).

Cette invocation du nom de Jésus, intimement unie à la garde du cœur, est caractéristique de l'école dite « sinaïtique ». On trouve d'ailleurs déjà la pratique de cette invocation chez Diadoque (voir DS, t. 3, col. 829-831).

La doctrine de la garde du cœur, poussée jusqu'à l'exclusion de toute imagination et pensée, constituera un des aspects fondamentaux de la spiritualité des hésychastes byzantins du 13e siècle.

Par exemple, Nicéphore le solitaire, auteur d'un *Traité de la sobriété et de la garde du cœur* (PG 147, 944-966; tr. franç. par J. Gouillard, dans *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, p. 186-205), le pseudo-Syméon le Nouveau Théologien et sa *Méthode de la sainte oraison et attention* (édition critique et traduction par I. Hausherr, OC, t. 4, fasc. 36, 1927), qui y joignent en outre une technique « respiratoire » de l'invocation du nom de Jésus, que n'attestent pas encore les sinaïtes. Voir art. Hésychasme.

5° **Autres expressions.** — On trouve aussi l'expression *se garder*. « Veillons avec tout le soin possible à la garde de nous-mêmes », πάσῃ φυλακῇ τηροῦντες ἑαυτούς τηρήσωμεν, dit Climaque (*Scala* 4, PG 88, 712c). Comme le montre le contexte, *se garder*, c'est surveiller ses actions et réactions pour se préserver de tout mouvement désordonné de passion. « Garde-toi toi-même avec soin », τήρει σεαυτὸν ἀκριβῶς, tel est le leit-motiv d'un opuscule attribué à Ammonas (*Dix-neuf exhortations*, PO 11, p. 458-471), que l'on rencontre aussi parmi les œuvres d'Isaïe le solitaire, mais avec une légère modification : « Fais attention à toi-même scrupuleusement », πρόσεχε σεαυτῷ ἀκριβῶς, répète maintenant le texte (éd. Augoustinos, Jérusalem, 1911, p. 188-193; 2e éd., Volos, 1962, p. 172-175). On trouvera même *garder*, φυλάσσειν, employé absolument, comme un terme consacré, mais qui ne se comprend guère que par référence aux mots *soi-même*, son *cœur*, son *esprit*, manifestement sous-entendus. Ainsi dans les *Apophtegmes* (Poemen 35 et 39, PG 65, 332b).

Dorothée de Gaza est seul, semble-t-il, à parler de la *garde de la conscience* (*Instructions* III, 42, éd. et trad. L. Regnault, SC 92, 1963, p. 212-213; PG 88, 1653d). Sur la notion de συνείδησις chez Dorothée, voir DS, t. 3, col. 1660. Il y a, d'après lui, trois façons de garder sa conscience : 1) à l'égard de Dieu, « en prenant soin de ne pas mépriser ses commandements » (III, 43, p. 214-215; 1656b); 2) à l'égard du prochain : ce qui consiste « à ne faire absolument rien de ce que l'on sait devoir l'affliger ou le blesser » (III, 44, p. 214-215; 1656c); 3) à l'égard des choses matérielles : « c'est éviter d'en faire mauvais usage » (III, 45, p. 216-217; 1656d).

6° **Garde du cœur et « nepsis ».** — La doctrine de la garde du cœur est intimement liée à celle de la *nepsis*. Ainsi Jean Climaque met en apposition dans la même phrase, comme s'il s'agissait de termes pratiquement synonymes : νῆψις, τήρησις, φυλακή (*Scala* 4, PG 88, 712d). Hésychius dira que la *nepsis* est « une garde de l'esprit parfaitement pure de toute imagination » (*Centurie* 1, 3, PG 93, 1481c), « une faction immobile et persévérante de l'esprit à la porte du cœur » (1, 6, 1481d). Philothée parle de νήφειν τῇ καρδίᾳ (*De mandatis* 12, PG 154, 740a), dans un contexte où il s'agit manifestement de la garde du cœur, de la lutte contre « les mauvaises pensées » (740b).

Comme on le sait, la doctrine de la *nepsis* est un motif essentiel de la spiritualité orientale. « Le verbe neutre νήφειν signifie l'état de sobriété par opposition à μεθύειν qui marque l'état d'ébriété. De ce premier sens matériel il a passé aisément à un sens plus relevé, où il désigne l'état d'une intelligence maîtresse d'elle-même, sage, pondérée » (I. Hausherr, *L'hésychasme*, OCP, t. 22, 1956, p. 274). La *nepsis*, la sobriété, est toujours accouplée à la προσοχή, l'attention d'esprit, autre thème fondamental de la spiritualité orientale. La nécessité de *faire attention à soi-même*, de s'observer (προσέχειν σεαυτῷ), est le sujet et le titre de nombreuses homélies patristiques (cf C. Baur, *Initia Patrum graecorum*, coll. Studi e testi 181, t. 2, Cité du Vatican, 1955, p. 374), dont la plus connue est celle de saint Basile (*Homilia in illud : Attende tibi ipsi*, PG 31, 197-217). Les mots *prosochè* et *nepsis* sont pratiquement synonymes. On peut en dire autant de garde du cœur et *nepsis-prosochè*. Ou plus exactement la garde du cœur serait un aspect de la *nepsis*. Car « le terme de *nepsis* a deux sens : un sens étroit, selon lequel il désigne cette partie de la *praxis* qui consiste en la surveillance des pensées dès leur première suggestion, et un sens large qui le fait synonyme de *praxis* » (I. Hausherr, *art. cité*, p. 285), c'est-à-dire de pratique des vertus et des commandements, d'ascèse en général. Il n'y aurait pas ainsi de différence réelle entre la garde du cœur et la *nepsis* prise au sens étroit du terme. Voir art. Attention, t. 1, col. 1059-1060, 1063; Nepsis.

On remarquera toutefois que l'expression *garde du cœur* ne se rencontre guère que chez des auteurs qui pratiquent la vie anachorétique ou s'adressent à des solitaires. Elle ne paraît pas faire partie du vocabulaire de la tradition cénobitique, d'inspiration basilienne et studite.

I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, OC, t. 9, fasc. 36, 1927, p. 134-142 (La spiritualité sinaïte); *L'hésychasme*, OCP, t. 22, 1956, p. 273-285 (Nepsis). — A. Guillaumont, *Le « cœur » chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, article Cor et cordis affectus, DS, t. 2, col. 2281-2288, spécialement col. 2285-2287. — *Petite Philocalie de la prière du cœur*, traduite et présentée par J. Gouillard, Paris, 1953, *passim*; nous empruntons à cet ouvrage plusieurs traductions.

2. Spiritualité occidentale

La doctrine de la garde du cœur n'occupe pas dans la spiritualité occidentale une place aussi importante que dans la spiritualité orientale, si du moins on s'en tient à l'expression verbale elle-même. Elle n'apparaît guère que d'une façon sporadique, et ne semble pas

constituer un thème vraiment fondamental de cette spiritualité. La meilleure méthode d'exposition est ici sans doute de passer en revue les auteurs chez qui se rencontre l'expression *garde du cœur*, en distinguant d'une manière sommaire les différentes époques.

1° **Auteurs anciens.** — La doctrine proprement dite de la garde du cœur ne paraît être le fait, en Occident, que d'auteurs qui, directement ou indirectement, ont subi l'influence de la spiritualité orientale. C'est évidemment le cas de Rufin † 411, dont l'*Historia monachorum* n'est du reste probablement que la traduction d'un original grec perdu. « Il faut user d'une particulière diligence par rapport à notre cœur et à nos pensées », déclare Rufin. Autrement, « les vaines et inutiles pensées... emmènent notre esprit en captivité, et quand nous paraissons être là, de corps, en prière, nos sentiments et notre pensée errent et s'en vont de tous côtés » (1, PL 21, 396ab).

C'est Rufin qui nous raconte la vision de Macaire. Celui-ci aperçoit un jour, durant les vigiles, « comme de petits enfants éthiopiens très laids, qui couraient de tous côtés... et faisaient diverses malices à tous ceux qui étaient assis... Il comprit que toutes ces pensées vaines et inutiles que l'on a durant l'office et dans la prière sont un jeu des démons, et que ces affreux éthiopiens sont repoussés par ceux qui veillent avec grand soin sur leur cœur, *qui omni custodia cor suum servant* » (29, 454bd). Voir art. DISTRACTIONS.

Pour Jean Cassien † 435, le *but (destinatio, id est scopos)* de l'ascèse monastique, ce à quoi autrement dit le moine doit tendre sans cesse dans l'immédiat pour atteindre la *fin* dernière du royaume des cieux ou de la vie éternelle, c'est la *pureté du cœur* (*Collatio* 1, 4, PL 49, 486a; 1, 5, 487a), qui n'est autre que la charité (1, 7, 489b). *Cœur* est ici synonyme de *mens*, d'esprit. On s'attendrait à ce que Cassien parle expressément à ce propos de la garde du cœur. En fait, les grands moyens de parvenir à la pureté du cœur sont, d'après lui, la *discrétion*, « mère, gardienne et modératrice de toutes les vertus » (2, 4, 528c), et le *combat intérieur*, qui consiste « à éteindre les passions, réduire sous l'empire de la raison la troupe inconstante de nos pensées, et, par la vertu de la croix, étendard du salut, repousser des frontières de notre cœur les cruels bataillons des puissances adverses » (7, 5, 673c). Ce n'est qu'incidemment que Cassien nomme la garde du cœur, au sujet de « l'esprit d'impureté », dans son *De coenobiorum institutis*. Mais il le fait en des termes qui valent d'être rapportés, car on y retrouve l'écho fidèle des données de la tradition orientale.

Nous devons nous souvenir sans cesse de ce précepte : *Garde soigneusement ton cœur*, et, selon le commandement principal de Dieu, observer avec vigilance la tête dangereuse du serpent, c'est-à-dire le début des pensées mauvaises par lesquelles le diable essaie de se glisser dans notre âme. Par notre négligence, ne laissons pas envahir notre cœur par tout le corps de ce serpent, — ce qui est l'assentiment à la tentation —, car, il est bien évident que, une fois introduit, il fera périr de sa morsure virulente notre esprit prisonnier (6, 13, PL 49, 284a; trad. J.-C. Guy, SC 109, 1965, p. 279; cf lib. 6, c. 2, 9, 12, etc).

Saint Grégoire le Grand † 604 insiste aussi beaucoup sur la lutte contre les ennemis spirituels que nous avons à affronter constamment. C'est pourquoi, dit-il, se référant explicitement à *Proverbes* 4, 23, « il faut jeter les yeux de notre cœur tout autour de nous et nous garder de tous côtés, *undique nobis adhibenda custodia est* ». Notre cœur, notre âme sont semblables à une ville munie de remparts. « Toutes les autres précautions sont inutiles quand il reste un seul point non gardé par où l'ennemi peut passer » (*Moralia* XIX, 21, 33, PL 76, 118c-119b; cf I, 35, 49, PL 75, 549bd). Cette garde de nous-même est d'ailleurs avant tout une affaire de grâce. « Laboriosum non erit, si custodiam nostram non nobis, sed gratiae supernae tribuimus » (*Dialogues* III, 20, PL 77, 272a).

Bède le vénérable † 735 cite *Proverbes* 4, 23 à propos de *Luc* 11, 34-35, et y voit une exhortation à la pureté et la rectitude d'intention (*In Lucae evangelium expositio*, PL 92, 482b), interprétation assez isolée dans la tradition, et qui n'a peut-être d'équivalent que chez Bahya Ibn Paqûda, le grand ascète et mystique juif du 11e siècle. Dans un tout autre contexte, mais dans une perspective qui n'est pas sans analogie, Bahya en effet fera de la garde du cœur, conçue par lui comme contrôle et maîtrise de la pensée, un moyen de « purifier nos actes », c'est-à-dire de les ordonner dans l'unique intention de plaire à Dieu. « Sois vigilant pour monter la garde autour de la pensée. Ne néglige jamais d'analyser tes idées, les suggestions de ton cœur, car la corruption ou la correction de nos actes viennent toujours de là » (*Introduction aux devoirs des cœurs*, 5e portique, ch. 6, trad. A. Chouraqui, Paris, 1951, p. 368). Ces paroles font penser à *Marc* 7, 21 : « C'est du dedans, du cœur des hommes que sortent les pensées mauvaises : fornications, vols, meurtre... », texte scripturaire qui ne semble guère avoir retenu l'attention des théoriciens de la garde du cœur, mais qui rejoint le sens littéral de *Proverbes* 4, 23.

Le mot *custodire* revient plusieurs fois dans la *Règle* de saint Benoît. Elle exhorte à *se garder soi-même* du péché et des vices (7, ligne 36, éd. Ph. Schmitz, 1946), à *garder son âme* (31, 14), *sa vie* en toute pureté (49, 5). « Garder à toute heure les actions de sa vie, *actus vitae suae omni hora custodire* », est un des *instruments des bonnes œuvres* (4, 56). Mais, comme la vie morale et spirituelle de l'homme dépend de son cœur, de son esprit, la *Règle* invite immédiatement le moine à veiller sur ses pensées, à lutter contre les mauvaises, « à les briser contre le Christ dès qu'elles surgissent, *cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere* » (4, 58). Cf J. de Monléon, *Les instruments de la perfection*, Paris, 1936, ch. 18 et 50.

2° **Auteurs médiévaux.** — Saint Bernard † 1153, par référence aux *trois veilles* de *Luc* 12, 38, parle de *trois gardes* (*Sermo de diversis* 17, De triplici custodia, manus, linguae et cordis, PL 183, 583-587). La *garde des mains* consiste à veiller sur nos actions, « en sorte que nous n'omettions pas ce qui est prescrit, et que nous ne commettions pas ce qui est prohibé » (586c); celle *de la langue* à veiller sur nos paroles, « en sorte que par elles il ne nous arrive pas d'offenser Dieu ou de nuire au prochain » (586c). La garde la plus élevée est la *garde du cœur*. C'est elle que le Sage nous engage à exercer avec tout le soin possible (*Prov.* 4, 23). Elle consiste pour l'esprit à avoir « l'œil attentif et vigilant sur le troupeau de ses sentiments comme de ses pensées, *ut videlicet super affectionum pariter et cogitationum suarum greges mens sollicita vigilanter intendat* ». Les deux premières gardes dépendent de cette troisième, « à moins que, par hasard, elles ne soient le résultat que de la feinte, et n'aient que l'apparence, non la réalité de la piété ». Inversement, l'âme

ne saurait s'adonner à la vraie garde du cœur « tant qu'elle ne s'acquitte pas avec zèle de la garde des mains et de la langue ». Sans cette garde du cœur, qui suppose et implique les deux autres, on ne peut « jouir des douceurs d'une tranquille dévotion ni s'élever aux sublimes degrés de la contemplation » (586d-587a).

Des allusions à la doctrine de la garde du cœur se lisent dans des opuscules pseudo-bernardins comme les *Meditationes de humana conditione* 7, 20 (PL 184, 498a), le *Tractatus de ordine vitae* 4, 13 (PL 184, 569bc). Elles témoignent, sinon d'une tradition très répandue, du moins de la persistance d'une expression.

Saint Bonaventure † 1274, lui, distingue une double garde, celle des *sens* corporels (*Epistola continens* XXV *memorialia* 10, *Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 494) et celle du *cœur*, qui consiste à faire en sorte « qu'aucune image des choses sensibles ne s'y imprime »; uniquement adonné aux exercices spirituels et étranger aux créatures, on pourra ainsi se consacrer librement au Créateur de toutes (17, p. 495; prologue 2, p. 491). C'est en particulier contre « les imaginations impures » et funestes à la chasteté « qu'il faut garder notre cœur avec une extrême vigilance comme le temple de Dieu..; pour cela la garde des sens externes et le soin vigilant de les clore sont nécessaires » (*De Purificatione B.V. Mariae*, sermo 5, t. 9, p. 652). Il y a donc un étroit rapport entre la garde du cœur et la garde des sens : l'une conditionne l'autre.

Gérard de Liège, cistercien du 13e siècle, parle de la *custodia cordis* dans son *De doctrina cordis* (cf DS, t. 6, col. 277).

Il y a peu à recueillir dans le livre de l'*Imitation*. Incidemment, cependant, y reviennent des expressions qui renvoient plus ou moins directement à la doctrine traditionnelle de la garde du cœur : *proprii cordis custodia* (III, 6, p. 155, ligne 20, éd. M. I. Pohl, Fribourg-en-Brisgau, 1904), *sui custodia* (IV, 10, p. 118, 8), *se custodire* (III, 45, p. 223, 16; I, 20, p. 36, 2), *conscientiam suam custodire* (IV, 10, p. 118, 13). Mais leur sens est d'une portée assez limitée. Comme l'indique le contexte, il s'agit avant tout d'éviter le péché, de s'en préserver soigneusement et en toutes choses.

Denys le chartreux † 1471, commentateur de Jean Climaque et de Jean Cassien, compilateur infatigable, fait souvent mention de la garde du cœur. Il conçoit celle-ci d'une manière très compréhensive, englobant pour ainsi dire toute l'ascèse spirituelle, ce qui n'est pas sans rappeler la doctrine orientale de la *nepsis*, prise au sens large. « Garder son cœur avec tout le soin possible, *omni custodia*, c'est, dit-il, *préserver* son esprit avec une extrême et continuelle diligence de toute pensée impure, de toute affection déréglée, de toute omission coupable »; c'est en outre « l'*exercer* assidûment dans les méditations et les affections saintes, les paroles et les actes qu'inspirent les vertus » (*Enarratio in Proverbia Salomonis*, art. 4, *Opera omnia*, t. 7, Montreuil, 1898, p. 37 D'). Et il exhorte, « selon la doctrine de Climaque », à placer « à la porte du cœur une portière, une gardienne », qui, d'après lui, est « la crainte même de Dieu, laquelle ne permet à rien d'illicite d'entrer ou de demeurer à l'intérieur » (p. 37 B'C'. Voir aussi le *De profectu spirituali et custodia cordis*, spécialement l'art. 4 De diligenti et indesinenti cordis custodia, t. 40, Tournai, 1911, p. 475-476). La garde du cœur requiert nécessairement la garde des sens externes et de la langue; elle est impossible sans elle (*De profectu spirituali*, art. 5, p. 476-479).

3° **Du 16e au 18e siècle.** — C'est peut-être à cette époque que la doctrine de la garde du cœur est le mieux attestée en Occident.

Le franciscain François d'Osuna † 1540 dédie tout un traité, le quatrième de son *Troisième Abécédaire spirituel*, à la *Guarda del corazón* (éd. M. Mir, coll.Nueva biblioteca de autores españoles 16, Madrid, 1911, p. 355-366). Ce traité se présente comme un commentaire de la parole du Sage (*Prov.* 4, 23). Le château de notre cœur, dit Osuna, a trois portes, qui correspondent aux trois puissances de l'âme, la raison, l'irascible et le concupiscible.

« Que ces trois puissances soient bien gardées, le cœur sera de partout en sûreté » (ch. 3, p. 359). La première porte en effet est le point faible par où cherchent à s'introduire dans le cœur l'erreur et l'illusion; la seconde est la voie de la crainte et de la violence, la troisième celle des désirs mauvais et de la sensualité. « Pour peu que le démon découvre qu'une de ces trois portes ou voies est mal gardée, c'est par celle-là qu'il s'efforce de pénétrer dans la place du cœur. Il combat les uns sur un point et les autres sur d'autres. Pourquoi déploierait-il contre une même personne ces trois moyens d'attaque? Il lui suffit d'un pour s'emparer de tout » (*ibidem*, p. 360).

Ailleurs Osuna parle des pensées inutiles et mauvaises. « Le mondain prend soin de sa vigne et de sa fortune, ferme jalousement son coffre-fort et sa bourse; pour son cœur, c'est une place publique où passants et étrangers se donnent rendez-vous ». Il faut cependant distinguer entre les imaginations importunes qui, « comme une troupe de gamins, tambourinent à la porte du cœur », et les pensées mauvaises librement acceptées ou entretenues : le péché réside uniquement dans le consentement de la volonté (*Deuxième Abécédaire spirituel*, lettre P, ch. 1-3, Séville, 1530; cf Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1936, p. 450-453).

Le chartreux Jean Lansperge † 1539 traite spécialement de la garde du cœur dans le chapitre 16 de son *Enchiridion militiae christianae* (*Opera omnia*, t. 4, Montreuil-sur-mer, 1890, p. 573-576).

« Vigila, quam diligentissime potes, super custodia cordis tui; in illa enim tibi erit salus. Quamobrem nihil exeat cor tuum, nihil intret nisi diligenter ante discussum, an ex Deo veniat, et an in Deo promoveat » (p. 573). Puis il explique, en des termes manifestement empruntés à la tradition monastique orientale, comment il faut lutter contre les pensées inutiles et mauvaises, leur « fermer la porte du cœur », leur « répondre », les « contredire », invoquer aussi Jésus : « O benignissime Jesu, per omnia vulnera tua, obsecro te, custodi cor meum, ut nullam cogitationem, nullam affectionem, nullam denique malitiae cujuscumque machinationem noxiam, in corde meo scienter admittam » (p. 575).

Chez Louis de Blois † 1566, qui parle cependant à plusieurs reprises de la garde des sens, les mots *custodia cordis* ne fournissent guère autre chose que le titre peu justifié d'un court paragraphe (*Speculum spirituale*, ch. 6, 1, *Opera omnia*, Anvers, 1632, p. 563).

Louis de Grenade † 1588, qui a commenté Jean Climaque, fait de la garde du cœur un des moyens « qui servent à acquérir la vraie dévotion ». Il appelle *dévotion* « le sentiment qui accompagne toujours une bonne et fervente oraison; sentiment qui n'est qu'un effort énergique vers le bien, et qui est souvent dépourvu de toute consolation sensible » (*Livre de l'oraison et de la méditation*, 2e p., ch. 1, § 1). « Mais de quoi garder notre cœur? De deux choses avant tout, à savoir des vaines pensées, et des sentiments et affections désordonnés ». La garde du cœur englobe donc à la fois le

recueillement de l'intelligence et la *mortification des passions* de la volonté (ch. 2, § 3; trad. Bareille, *Oeuvres complètes*, t. 11, Paris, 1863, p. 251, 262). On rencontre déjà la même conception de la garde du cœur dans le *Tratado de la oración y meditación* de saint Pierre d'Alcantara † 1562, nonobstant les problèmes que pose le texte (cf DTC, t. 12, 1934, col. 1797-1799).

« La deuxième, — des neuf choses qui nous aident à acquérir la dévotion —, c'est de préserver le cœur de toutes sortes de pensées vaines et inutiles, de toute affection et de tout attachement étranger, de tous les troubles et de tous les mouvements passionnés; car il est clair que chacune de ces choses empêche la dévotion, et qu'il n'est pas moins nécessaire d'accorder le cœur avant de prier, que le luth avant de le toucher » (*Traité de l'oraison et de la méditation*, 2e p., ch. 2). L'auteur a auparavant défini la *dévotion*, avec saint Thomas, « une vertu qui rend l'homme prompt et disposé à la pratique de toutes les vertus, qui l'excite à bien agir, et lui en facilite le moyen » (ch. 1, trad. M. Bouix, Paris, 1862, p. 229-230 et 224).

Louis de la Puente † 1624 consacre plusieurs pages de son *Guide spirituel* (*Guia espiritual*, Valladolid, 1609) à la garde du cœur, laquelle, dit-il, « renferme toutes les dispositions qui doivent précéder ou accompagner l'oraison », et constitue en même temps « le principal fruit qu'on doit en tirer ». Elle consiste à fermer le cœur de l'âme à ces quatre grands ennemis de la vie spirituelle que sont « les fautes bien volontaires, les affections déréglées, les troubles fâcheux et les pensées vaines et extravagantes » (4e traité, ch. 14, trad. J.-B. Couderc, t. 3, Tournai-Lille, 1896, p. 257). Nous ne devons pas avoir la présomption de croire que nous pouvons garder notre cœur sans Dieu (§ 1). Il ne le gardera pas non plus sans nous. Vertu de *prudence* et *zèle* de la pureté intérieure, tels sont les deux grands moyens qu'il faut mettre en œuvre (§ 2 et 3). Ils se complètent mutuellement.

La prudence découvre l'ennemi et enseigne les moyens de le vaincre, le zèle le poursuit, le combat, l'extermine... C'est que, pour la garde du cœur, rien n'est important comme la promptitude à repousser l'ennemi dès qu'il paraît, à rejeter les pensées mauvaises, à réprimer les affections désordonnées, en employant contre elles le fer enflammé de la mortification (§ 3, p. 268-269).

Tous ces auteurs, dont la dépendance est probable, traitent également de la *garde des sens*. La Puente s'applique en particulier à montrer « combien il est nécessaire de garder et de mortifier les cinq sens pour garder le cœur » (*Guide spirituel*, 4e traité, ch. 15, p. 274). Idée analogue chez Alphonse Rodriguez † 1616, mais qui préfère parler, lui, de « recueillement intérieur », de « recueillement d'esprit » (*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, *Pratique de la perfection chrétienne*, 2e partie, 2e traité, ch. 2).

La *pureté de cœur* constitue, comme on le sait, le « troisième principe » de la *Doctrine spirituelle* de Louis Lallemant † 1635, selon l'ordre au moins de présentation réalisé par Pierre Champion dans son édition de 1694, d'après les notes de Jean Rigoleuc. Elle consiste « à n'avoir rien dans le cœur, qui soit tant soit peu contraire à Dieu et à l'opération de la grâce » (3e principe, ch. 1, art. 1, coll. Christus 3, Paris, 1959, p. 139). Les moyens d'y atteindre sont la *purgation* et la *garde du cœur* (cette dernière expression ne revient que cinq ou six fois dans tout l'ouvrage). La garde du cœur, qui appartient « aux premiers éléments de la vie spirituelle » (4e pr., ch. 4, art. 3, p. 210), désigne, semble-t-il, la vigilance que nous devons exercer à chaque instant « sur notre intérieur », « pour en reconnaître l'état », « ce qui s'y passe » (5e pr., ch. 3, art. 1, p. 260), « toutes nos pensées », « les mouvements de notre cœur » (4e pr., ch. 4, art. 7, p. 228), afin d'« en corriger les désordres » (5e pr., ch. 3, art. 1, p. 260), péchés véniels, passions, fond d'orgueil, moindres imperfections (3e pr., ch. 2 tout entier, p. 144-158), ce qui constitue proprement la purification du cœur.

« L'une des plus grandes grâces que Dieu nous fasse en cette vie, et que nous devons le plus lui demander, c'est d'être tellement vigilants à la garde de notre cœur, qu'il ne s'y glisse pas le moindre mouvement déréglé que nous ne nous en apercevions, et que nous ne le corrigions aussitôt » (4e pr., ch. 4, art. 7, p. 228). « (Le démon) ne peut souffrir que nous jetions les yeux sur notre cœur, que nous en examinions les désordres et que nous nous appliquions à les corriger. Notre cœur même ne fuit rien tant que cette recherche et cette cure qui lui fait sentir ses misères » (3e pr., ch. 1, art. 2, p. 141).

Cet examen vigilant, cette recherche des désordres de notre cœur jusqu'au moindre mouvement déréglé, voilà la garde du cœur; cette application à nous en corriger, cette « cure », voilà la purgation du cœur, qui réalise la pureté de cœur.

Si la garde du cœur est supposée partout dans la *Doctrine spirituelle* de L. Lallemant, cependant une théorie vraiment explicite n'en est proposée nulle part. Jean Rigoleuc † 1658, disciple de L. Lallemant, a au contraire tout un traité sur le sujet (dans *Vie et œuvres spirituelles*, éd. A. Hamon, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1931, p. 184-197, et dans *La doctrine spirituelle* de L. Lallemant, éd. A. Pottier, 2e éd., Paris, 1936, p. 123-136). Rigoleuc définit ainsi la garde du cœur : « l'attention qu'on apporte aux mouvements de son cœur et à tout ce qui se passe dans l'homme intérieur pour régler sa conduite par l'esprit de Dieu, et l'ajuster à son devoir et aux obligations de son état » (§ 1, p. 184). La nécessité qui s'impose à nous de veiller sans cesse à la garde de notre cœur se fonde « sur la corruption de la nature que le péché nous a causée, sur la continuelle guerre que nous avons avec les ennemis de notre salut, et sur les dangers où nous sommes exposés à tout moment ». Nécessaire en général à tous ceux qui aspirent à la perfection, cette attention l'est plus particulièrement « à ceux qui, par le devoir de leur vocation, sont presque toujours occupés dans les travaux de la vie active », car « ils sont en danger de s'épancher trop au dehors » (§ 2, p. 187-188). La pratique de la garde du cœur est assurée par différents exercices, que Jean Rigoleuc détaille assez longuement : prévoir et prévenir les occasions; se suivre en rentrant en soi, à certains temps déterminés; marquer par écrit nos fautes plusieurs fois le jour (§ 3, p. 190-191). Les avantages que procure la garde du cœur sont innombrables. C'est « l'essence de la vie purgative », « le chemin le plus droit et le plus court, aussi bien que le plus aisé pour parvenir à la sainteté », « la disposition que Dieu requiert de nous pour se communiquer à nous, et nous unir à lui », « l'entrée des voies extraordinaires de la grâce ».

« Aussi voyons-nous tous les jours que, comme c'est par la garde du cœur que l'on commence la carrière de la vie spirituelle, c'est par elle qu'on s'y avance, et que les progrès qu'on y fait sont proportionnés à l'application qu'on apporte à garder son cœur » (§ 4, p. 192-193).

Sur la doctrine de la garde du cœur chez L. Lallemant et J. Rigoleuc, voir H. Bremond, t. 5, 1920, p. 36-46, avec les

mises au point de A. Pottier, *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Paris, 1924, p. 496-498.

Claude Judde † 1735, qui distingue trois sortes d'examens : l'examen général, l'examen particulier et l'examen de simple recueillement, assimile ce dernier à « la vigilance chrétienne, si recommandée par Jésus-Christ.., la garde du cœur que nous ordonne le Sage » (*Oeuvres spirituelles*, t. 3 *Retraite*, Paris, 1781, p. 163). Pierre de Clorivière † 1820 a quelques allusions dispersées dans ses *Notes intimes* (éd. H. Monier-Vinard, Paris, 1935, 2 vol., voir table analytique) et dans ses *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* (éd. A. Rayez, coll. Christus 7, Paris, 1961, voir table analytique). Ce sont tous deux des disciples lointains de l'école de Louis Lallemant.

Puis, on dirait que la doctrine de la garde du cœur s'efface de la spiritualité. Joseph de Guibert † 1942 est un des rares auteurs récents qui la mentionnent (*Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 3e éd., Rome, 1946, n. 266 Imaginationis et cordis custodia; n. 343 Recollectio mentis et custodia cordis). Voir aussi Adolphe de Denderwindeke, *Compendium theologiae asceticae*, Hong-Kong, 1921, pars 1, lib. 4 Reformatio veteris hominis interioris per custodiam internam. Ce n'est pas en réalité que l'attitude spirituelle désignée par l'expression *garde du cœur* ait cessé d'être enseignée. Mais on préfère des expressions telles que : *mortification* de l'imagination, de l'intelligence, de la volonté et des passions, *recueillement* habituel. Moins métaphoriques peut-être, elles sont aussi moins compréhensives, moins riches de sens. A dire vrai, même dans le passé, l'expression *garde du cœur* n'a jamais été très fréquente dans la spiritualité occidentale. Elle n'est le propre que de quelques auteurs. Nous croyons avoir cité les principaux, sans considérer pour autant notre enquête comme exhaustive.

3. Conclusion

La doctrine peut partiellement varier d'un auteur ou d'une période à l'autre selon que l'insistance est mise sur tel ou tel aspect de cette activité complexe que l'on nomme la garde du cœur. Elle possède cependant certains traits caractéristiques, lesquels se retrouvent à travers la tradition, tant orientale qu'occidentale.

1° On peut *définir* la garde du cœur comme l'activité spirituelle qui consiste à exercer une constante vigilance, une perpétuelle surveillance : 1) sur ses *pensées* et *imaginations*, pour écarter, repousser, rejeter celles qui sont, non seulement mauvaises en soi ou dangereuses, mais aussi simplement vaines, inopportunes et distrayantes; 2) sur les *mouvements* déréglés ou désordonnés de l'affectivité et des passions, pour les arrêter avant qu'ils ne s'extériorisent et ne passent à l'acte.

Le mot *cœur*, en effet, est pris ici dans un sens large et souple. Il désigne l'*âme* elle-même, en tant qu'elle est principe de connaissance et de sentiment, imagination et affection, intellect et volonté.

Sans doute, l'apparition de ces pensées, imaginations et mouvements ne dépend pas de notre vouloir, mais il est toujours en notre pouvoir, avec l'aide de la grâce, de ne pas les accueillir, de ne pas dialoguer avec eux, de ne pas nous y complaire. Il faut pour cela que notre attention intérieure s'applique à les reconnaître dès l'abord et que notre volonté leur oppose sans connivence la résistance nécessaire.

Le plus important dans la doctrine traditionnelle de la garde du cœur, c'est la surveillance des imaginations et des pensées. Les anciens auteurs, en effet, ont bien montré la connexion naturelle qui s'établit entre pensées, imaginations et mouvements de la sensibilité et des passions, aboutissant finalement au consentement de la volonté. On n'est pas néanmoins obligé de souscrire à toutes leurs idées sur l'origine démoniaque des pensées mauvaises, surtout quand les simples lois de la psychologie humaine semblent suffire à les expliquer.

2° Le *but* qu'on peut appeler prochain de la garde du cœur est d'éviter le péché, même véniel, et l'imperfection, tout désordre de la conduite spirituelle. Son but éloigné est la *pureté de cœur*, à savoir l'état d'une âme dont la vie est pleinement en ordre, conforme à la volonté de Dieu, et qui jouit en conséquence de la paix intérieure, du recueillement de l'esprit, si nécessaires à la prière sous toutes ses formes, mais surtout contemplatives.

Quoique la doctrine de la garde du cœur puisse s'intégrer facilement à bien des spiritualités, c'est aussi historiquement un fait qu'elle ne se rencontre guère explicitement développée et désignée par son nom que dans les spiritualités de type contemplatif, ou qui mettent principalement l'accent sur l'oraison et en attendent presque tout pour le progrès de la vie spirituelle et de l'union à Dieu.

3° La pratique de la garde du cœur *suppose* l'exercice éclairé du *discernement des esprits*, celui de la vertu de *prudence*, qui sait faire le départ avec discrétion entre le bon grain et l'ivraie, entre ce qu'il faut ou qu'il est bon d'admettre et ce qu'on doit absolument rejeter, la lucidité intérieure, l'examen de conscience passé à l'état d'habitude.

4° Il n'y a pas de différence adéquate entre la pratique de la garde du cœur et ce que des spiritualités plus récentes appellent *mortification* des imaginations, des pensées, des passions. Les anciens auteurs, dans leur langage imagé, en témoignent à leur façon lorsqu'ils parlent de mettre à mort, d'écraser, de décapiter les pensées mauvaises. La mortification intérieure, même habituelle, ne constitue cependant qu'un aspect de la garde du cœur, qui est une activité à la fois plus positive et plus étendue, englobant tout ce qui prépare, conditionne et régularise cette mortification.

La garde du cœur n'est pas non plus sans rapport avec le recueillement intérieur habituel. Mais les deux choses ne sont pas absolument identiques. Le recueillement intérieur habituel se présente plutôt comme un effet ou un résultat de la garde du cœur, à moins qu'on ne prenne le terme *recueillement* dans un sens actif, comme l'effort fait pour se recueillir, auquel cas il y a bien une certaine identité entre recueillement et pratique de la garde du cœur, dans la mesure où la garde du cœur est un moyen de lutte contre les pensées inutiles et les divagations de l'esprit. Ce n'est là pourtant qu'un aspect de la garde du cœur. Car elle est aussi, et peut-être plus fondamentalement, un moyen de lutte contre les pensées proprement mauvaises ou dangereuses.

5° L'expression *garde du cœur* a aujourd'hui quelque peu vieilli et risque même d'induire en erreur à cause de la signification presque exclusivement affective qu'a prise le mot *cœur* dans les langues modernes, alors que pour les anciens le cœur était synonyme avant

tout d'esprit, et même d'intelligence et d'intellect. Bien comprise, cette expression mériterait cependant de reprendre sa place en spiritualité. En tout cas, la doctrine qu'elle sert à formuler demeure toujours valable. Elle est de tous les temps.

Pierre ADNÈS.

GARDE DES SENS. — La doctrine de la garde des sens semble s'être constituée par analogie avec celle de la garde du cœur (voir l'article précédent). Elle n'occupe pas dans la littérature spirituelle orientale une place aussi importante que cette dernière, à laquelle d'une certaine manière elle se ramène. Mais elle est très fréquemment attestée en Occident, où l'expression même de garde des sens se rencontre en fait plus souvent que celle de garde du cœur. Comme il s'agit d'affirmations assez simples, se répétant inlassablement, parfois presque mot à mot, une étude historique et chronologique de ce thème spirituel n'est guère indiquée. On se contentera d'en dégager les principaux aspects doctrinaux. — 1. *Notion.* — 2. *Fondements.* — 3. *Nécessité.* — 4. *Modalités.* — 5. *But.*

1. *Notion.* — Dans l'expression *garde des sens*, le mot *sens* désigne, non les sens dits *intérieurs*, imagination et mémoire sensible, dont la garde fait traditionnellement partie de celle du cœur, mais les sens *externes*, que la philosophie ancienne conçoit au nombre de cinq : la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher et le goût, auxquels les auteurs spirituels ajoutent généralement la langue en tant qu'organe de la parole extérieure.

On peut définir la garde des sens comme l'attitude de constante vigilance, d'attentive surveillance, qui vise à prévenir ou à détourner les sens de toute activité désordonnée, c'est-à-dire telle qu'elle puisse entraîner pour l'âme un préjudice, un dommage d'ordre moral ou spirituel, qu'il s'agisse de péché proprement dit, de simple imperfection, ou encore de trouble et de distraction inutiles.

La tradition s'accorde à reconnaître une importance spéciale à la vue, l'ouïe et la langue. On ne traite ici que de la garde des sens en général, — d'où la portée assez limitée de cet article —, et non de la garde propre à chacun des sens en particulier. Cette garde ne se distingue pas en fait de la lutte contre les mouvements désordonnés, les passions et les vices qui relèvent directement de l'exercice de certains sens, ainsi que de la pratique des vertus opposées à ces vices. On consultera donc sur ce point les articles CURIOSITÉ (t. 2, col. 2654-2661) pour la vue et l'ouïe, GOURMANDISE (t. 6, voir *infra*) et TEMPÉRANCE pour le goût, CHASTETÉ (t. 2, col. 777-809) pour le toucher, SILENCE pour la parole. La garde de la vue porte généralement chez les auteurs plus récents le nom de MODESTIE DES YEUX : on se reportera aussi à cet article. On consultera naturellement les articles SENS et SENSUALITÉ, mais surtout l'article MORTIFICATION.

La garde des sens, en effet, se confond jusqu'à un certain point avec la mortification des sens. Cependant, les deux notions ne se recouvrent pas absolument. Car si la garde des sens comporte bien un aspect de mortification des sens, dans la mesure où précisément elle détourne et prive ceux-ci des objets et des impressions dont l'usage et l'expérience peuvent nuire à la rectitude de la vie morale et spirituelle, elle dit de soi davantage : elle est avant tout une activité d'attention et de discipline vigilante tendant à s'opposer à tout exercice des facultés sensibles qui impliquerait un désordre contraire à la volonté de Dieu et au bien de l'âme. En outre, il n'y a rien dans son concept même de la nuance affective et pénitentielle que revêt souvent la simple mortification corporelle ou sensible.

2. *Fondements.* — C'est par les sens que l'âme entre en relation avec le monde extérieur, que les impressions qui en émanent parviennent jusqu'à elle. L'image des sens *portes* de l'âme est ainsi, dans sa matérialité un peu simpliste, toute naturelle. On la trouve déjà chez Clément d'Alexandrie (*Pédagogue* II, 8, 66, éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 197, 20; PG 8, 473ab), qui l'emprunte manifestement à la philosophie de son temps (voir par exemple Plutarque, *Convivales disputationes* 3, 1, *Scripta moralia*, 654e). Saint Ambroise la connaît : « Corporis sensus velut ostiarum similes habentur » (*De Noe et arca* 17, 61, PL 14, 390b). Elle est couramment employée par saint Augustin : « Nihil est enim quod sentimus ex corpore, nisi janua quinquepartita » (*Sermo* 93, 2, PL 38, 574). « Per quinque enim januas intrat aliquid per corpus ad animam » (*Enarr. in ps.* 147, 10, PL 37, 1920; cf aussi *Confessions* x, 10, 17, PL 32, 786 : « januas omnes carnis meae »). De l'image des portes on passe sans effort à celle, équivalente, des *fenêtres*. Comme l'explique encore saint Augustin, les sens sont les fenêtres de cette demeure, le corps, dont l'âme est l'habitant : « Hae fenestrae sunt domus » (*Sermo* 65, 4, PL 38, 428). Les deux images sont parfois unies dans le même texte (voir par exemple Basile d'Ancyre, *De vera virginitatis integritate* 15, PG 30, 701b). La constance du thème est presque lassante. Il n'est pas jusqu'à saint Jean de la Croix, qui, se référant explicitement à l'axiome scolastique, *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, ne parle des sens tantôt comme des fenêtres (*Montée du Carmel*, livre 1, ch. 3), tantôt comme des portes de l'âme (livre 3, ch. 22).

Mais en même temps qu'ils mettent l'âme en contact avec le monde extérieur, les sens lui transmettent nombre de sollicitations dangereuses, qui risquent de l'entraîner au péché, à la mort spirituelle. « *Ascendit mors per fenestras nostras*, la mort est montée par nos fenêtres », dit *Jérémie* (9, 20; Vulgate : 9, 21). Le prophète fait allusion ici, semble-t-il, à une invasion par les armées de Nabuchodonosor. Mais, interprétée allégoriquement, la phrase fera fortune. Elle est indéfiniment citée par tous les auteurs, tant orientaux qu'occidentaux, quand ils traitent de la garde des sens. C'est même, pratiquement, le seul texte scripturaire qu'ils invoquent pour illustrer leur doctrine.

« Quae sunt fenestrae istae?, demande saint Ambroise. Legimus fenestras, de quibus dicit Hieremias : Intravit mors per fenestras, per quas intravit avaritia, intravit libido » (*In ps. 118 expositio*, sermo 6, 20, PL 15, 1274b). Saint Jérôme, en particulier, aime à s'y référer. « Par les cinq sens, comme par autant de fenêtres, les vices ont leur entrée dans l'âme. La métropole et la citadelle de l'âme ne peuvent être prises, si l'armée ennemie ne fait irruption par ses portes. Les perturbations des vices surchargent l'âme, et elle est prise par la vue, par l'ouïe, par l'odorat, par le goût, par le toucher... Alors s'accomplit cette parole du prophète : *La mort est entrée par vos fenêtres* » (*Adversus Jovinianum* 2, 8, PL 23, 297b; *In Jeremiam* 2, 10, PL 24, 745a; *In Abdiam*, PL 25, 1108a; *In Naum* 3, PL 25, 1267a).

Ce processus de la tentation est bien décrit par saint Grégoire le Grand : objet sensible présenté par les sens,

délectation de l'âme dans cet objet, désir et mouvement de concupiscence, acquiescement peccamineux de la volonté.

La vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher sont comme divers canaux par lesquels l'âme se porte aux objets extérieurs... Ce lui sont comme des fenêtres par où elle regarde les choses sensibles qui sont au dehors, et en les regardant elle les désire. C'est ce qui a fait dire au prophète Jérémie : *La mort a monté par nos fenêtres ; elle est entrée dans nos maisons*. La mort monte par les fenêtres et entre dans la maison, lorsque la concupiscence, s'insinuant par les sens corporels, entre dans les plus secrets replis de notre âme... Quiconque regarde inconsidérément au dehors par ces fenêtres corporelles est souvent attiré contre son gré par de dangereuses délectations, et, se trouvant insensiblement gagné par des désirs illicites, il commence à vouloir ce qu'il ne voulait pas auparavant. Car l'âme inconsidérée, et qui n'a pas assez de prévoyance pour s'abstenir de voir ce qu'elle ne doit pas désirer, devient ensuite assez aveugle pour souhaiter avec passion ce qu'elle a vu (*Moralia* XXI, 2, 4, PL 76, 189-190).

L'œuvre de saint Bernard reflète une conception plutôt pessimiste de l'activité des sens. « Notre séjour actuel est une vallée de larmes où les sens dominent en maîtres » (*De consideratione* V, 1, 2, PL 182, 789b). Le prodigue est envoyé garder les pourceaux, « c'est-à-dire les sens corporels qui ne se plaisent que dans la fange et l'ordure » (*Sermo de diversis* 8, 4, PL 183, 562c). Tous nos sens sont attaqués par la corruption (28, 4-5, 618ac). « Auprès des choses sensibles de ce monde, qui est la région des corps, ils prennent moins de quoi satisfaire leurs désirs que les irriter » (*In Cantica* 35, 2, PL 183, 963c). « L'exercice des sens est même une charge insoutenable, si des alternatives de repos n'en allègent la fatigue » (*In Septuagesima*, sermo 2, 2, PL 183, 167a).

Ces affirmations sont loin de représenter toute la tradition. Comme saint Antonin de Florence, les auteurs se contentent généralement de décrire les différents maux qui nous peuvent venir par chacun des sens, qu'Antonin compare aux cinq portiques de la piscine probatique sous lesquels gisent une multitude de malades spirituels (*Summa*, pars 1, tit. 2, c. 3, § 1-7, t. 1, Venise, 1582, f. 24v-26v).

Pour le contemplatif, l'usage inconsidéré des sens n'est pas seulement une occasion de péché; il devient tout naturellement une cause de distraction, un obstacle à la prière. Les sens, en effet, « sont le chemin d'accès des pensées vaines et matérielles » (Hésychius, *Centurie* 1, 53, PG 93, 1497c). Par ces portes, l'âme risque de se répandre au dehors (Isaïe, *Oratio* 10, PG 40, 1135c), d'être entraînée hors de sa paix intérieure (Thalassius, *Centurie* 2, 10, PG 91, 1437c), de se voir ravir le fruit de son heureuse solitude (saint Laurent Justinien, *De vita solitaria*, c. 8, 3, *Opera omnia*, Lyon, 1628, p. 484c), de perdre son recueillement habituel, si nécessaire à l'oraison (Louis de Grenade, *Livre de l'oraison et de la méditation*, 2e p., ch. 2, § 7).

3. *Nécessité.* — De ce qui précède apparaît combien la garde des sens est nécessaire pour tous. Cette nécessité est affirmée par les auteurs spirituels, aussi bien orientaux qu'occidentaux, de la manière la plus catégorique.

Il faut, disent-ils, garder ses sens externes « continuellement » (Climaque, *Scala* 1, PG 88, 633c), « scrupuleusement » (Isaïe, *Oratio* 27, 15; éd. Augoustinos, 2e éd., Volos, 1962, p. 175), « fermement » (Hésychius, *Centurie* 1, 5, PG 93, 1481d), « diligentissime » (Denys le chartreux, *De mortificatione vivifica et reformatione interna*, art. 12, *Opera omnia*, t. 40, p. 111C'), « studiosissime », « magna omni diligentia (Louis de Blois, *Institutio spiritualis*, c. 2, § 2, *Opera omnia*, p. 300-301; *Speculum spirituale*, c. 4, § 6, p. 561), « cum summa vigilantia » (saint Bonaventure, *De Purificatione B. V. Mariae*, sermo 4, *Opera omnia*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 652B; *Legenda S. Francisci*, c. 5, n. 5, t. 8, 1898, p. 517A; *Epistola continens* XXV *memorialia*, n. 10, p. 494A).

Il faut « fermer au verrou » ces portes de l'âme (Nil, *Epistolae* 3, 310, PG 79, 536a), les « enceindre », les fortifier (Jean le jeûneur, *Sermo de paenitentia*, PG 88, 1941c), pour en interdire l'accès à l'esprit du mal (Olympiodore, *In Ecclesiasten* 10, 4, PG 93, 596d), à l'ennemi ravisseur (pseudo-Éphrem, *In illud, Attende tibi ipsi*, éd. J.-S. Assemani, t. 1, Rome, 1732, p. 246F), y poster des gardes qui ne laissent passer aucun des adversaires (Laurent Justinien, *Liber de humilitate*, ch. 6, 5, *Opera omnia*, Lyon, 1628, p. 666F).

Se faire comme *sourd, muet et aveugle*, telle est la consigne que donnent Cassien (*De coenobiorum institutis* 4, 41, PL 49, 200a), et à sa suite Louis de Grenade (*Livre de l'oraison et de la méditation*, 2e partie, ch. 2, § 7), saint Pierre d'Alcantara (*Traité de l'oraison et de la méditation*, 2e partie, ch. 2, § 3), Alphonse Rodriguez (*Pratique de la perfection chrétienne*, 2e partie, tr. 2, ch. 2). C'est celle aussi de François d'Osuna : « Ciego y sordo y mudo deves ser en lo de fuera »; et il en explique la raison :

Pour conserver en vie les poissons d'un bassin, on s'empresse de fermer les robinets et les canaux, par où l'eau pourrait s'écouler, et dès lors le niveau s'élève de plus en plus... De même notre âme, où les saintes pensées doivent nager comme des poissons, aura-t-elle soin de fermer les canaux des sens extérieurs, afin qu'elle monte vers Dieu comme par force et qu'elle soit plus remplie de l'eau de la grâce (*Deuxième Abécédaire spirituel*, lettre C, Séville, 1530, f. XVII; cf Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1936, p. 445-446).

4. *Modalités.* — En réalité, la garde des sens n'a rien à voir avec une fuite systématique du sensible à la manière néo-platonicienne. On doit distinguer parmi les impressions qui viennent des sens celles qui sont permises, licites, et celles qui ne le sont pas. C'est ce qu'explique très justement saint Augustin.

Parmi tous ces plaisirs qui affectent nos sens, il en est de permis; tels sont les grands spectacles de la nature qui charment les regards; mais l'œil aime aussi les spectacles des théâtres. *Haec licita, illa illicita.* L'oreille se plaît au chant harmonieux d'un psaume sacré; elle aime aussi le chant des histrions. *Hoc licite, illud illicite.* Les fleurs et les parfums, qui sont également l'œuvre de Dieu, flattent l'odorat; il aspire aussi avec joie l'encens brûlé sur l'autel des démons. *Hoc licite, illud illicite.* Le goût aime les aliments qui ne sont pas interdits; il aime aussi ce qu'on sert aux banquets sacrilèges des sacrifices idolâtriques. *Hoc licite, illud illicite.* Il en est de même des embrassements permis et des embrassements impurs. Vous le voyez donc, mes bien chers frères, parmi ces jouissances sensibles, il en est de permises et il en est d'interdites (*Sermo* 159, 2, PL 38, 868-869).

Certains de ces exemples portent naturellement la marque de leur époque. Il serait facile de faire les transpositions voulues.

Saint Ignace de Loyola résume bien la tradition lorsqu'il prescrit : « Tous doivent, avec un soin particulier, garder très attentivement de tout désordre les portes de leurs sens, spécialement les yeux, les oreilles et la langue » (*Sommaire des Constitutions de la Compagnie de Jésus*, règle 29e). Il ne dit pas que l'on doit priver indistinctement ses sens de toute activité, ce qui serait impossible et contre nature, mais les garder de tout désordre dans leur exercice, de tout ce qui pourrait

causer un détriment moral et spirituel à l'âme : « Omnes diligentissime curent portas sensuum suorum... ab omni inordinatione custodire ». Il ne dit pas d'autre part qu'on doit les garder « rigidissime », « strictissime », « anxiose », mais « diligentissime », très soigneusement.

Louis de la Puente enseigne qu'il faut confier cette garde, non seulement au zèle, mais aussi à la prudence surnaturelle et à la discrétion. « La prudence avertira le zèle lorsqu'il devra ouvrir la porte, puisqu'elle ne saurait toujours rester fermée. Elle l'avertira aussi lorsqu'il conviendra de la fermer, puisqu'elle ne doit pas être toujours ouverte. Le zèle, de son côté, exécutera fidèlement les ordres de la prudence et ne consentira jamais à ouvrir, si elle le défend » (*Guide spirituel*, 4e traité, ch. 15, § 1, trad. J.-B. Couderc, t. 3, p. 280).

5. *But.* — Si le but prochain de la garde des sens est d'éviter tout désordre dans leur usage, son but éloigné mais véritable est incontestablement la *pureté de cœur*, au sens défini dans l'article Garde du cœur. C'est ce qu'affirment de nombreux auteurs spirituels.

« Ad custodiendam cordis munditiam, exteriorum quoque sensuum disciplina servanda est », déclare saint Grégoire le Grand (*Moralia* xxi, 2, 4, PL 76, 190c). « Sensuum enim custodia puritatis est causa », dit Thomas a Kempis (*Hortulus rosarum* 4, *Opera omnia*, éd. M. I. Pohl, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 9, ligne 4). « Gardant les portes de l'âme, qui sont les sens, on conserve grandement et augmente sa tranquillité et sa pureté », écrit de son côté saint Jean de a Croix (*Montée du Carmel*, livre 3, ch. 22). Et Louis de Grenade : « Les sens bien gardés, l'âme se maintiendra pure et prête à contempler les choses divines » (*Livre de l'oraison et de la méditation*, 2e p., ch. 2, § 7).

La garde des sens est parfois appelée « recueillement des sens » (Alphonse Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, 2e p., tr. 2, ch. 2). Le livre de l'*Imitation* parle à plusieurs reprises de *cohibere, restringere, recolligere sensus* (i, 21, éd. M. I. Pohl, p. 39, ligne 4; iii, 48, p. 232, 2; iii, 54, p. 249, 1; cf iii, 5, p. 153, 30; iv, 7, p. 110, 7). Le terme recueillement est pris ici dans le sens actif. La garde des sens constitue, en effet, avec la lutte contre les imaginations et les pensées inutiles, le grand moyen de se recueillir et de parvenir au recueillement intérieur habituel (Louis de Grenade, *loco cit.*).

On voit par là que la garde des sens a un lien très intime avec la garde du cœur, telle qu'elle a été définie dans l'article précédent. La chose est soulignée explicitement par plusieurs spirituels cités dans cet article. En définitive, on peut considérer la garde des sens, soit comme une extension, soit comme un premier degré de la garde du cœur.

Basile d'Ancyre (pseudo-Basile de Césarée), 4e siècle, *De vera virginitatis integritate*, 4-22, PG 30, 676-716, véritable traité de la garde des sens à l'usage d'une vierge. — Denys le chartreux † 1471, *De mortificatione vivifica et reformatione interna*, art. 12, *Opera omnia*, t. 40, Tournai, 1911, p. 111-113; *De profectu spirituali et custodia cordis*, art. 5, *ibidem*, p. 476-479. — Jean Mombaer (Mauburnus) † 1501, *Rosetum exercitiorum spiritualium*, titre 2, alphabetum 9, § 2, Milan, 1603, p. 57-60. — François d'Osuna † 1540, *Segunda parte del libro llamado Abecedario spiritual*, Séville, 1530, lettre C. — Louis de Blois † 1566, *Institutio spiritualis*, c. 2, § 2, *Opera omnia*, Anvers, 1632, p. 239-240. — Louis de Grenade † 1588, *Libro de la oración*, 2e p., ch. 2, § 7; trad. Bareille, *Livre de l'oraison et de la méditation*, *Oeuvres complètes*, t. 11, Paris, 1863. — Alphonse Rodriguez † 1616, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Séville, 1609, 2e p., tr. 2, ch. 1; trad. *Pratique de la perfection chrétienne*. — L. de la Puente (Louis Dupont) † 1624, *Guia espiritual*, Valladolid, 1614, 4e tr., ch. 15 et 16; trad. *Guide spirituel*, par J.-B. Couderc, Tournai-Lille, 1896. — Nicodème l'hagiorite † 1809 (éditeur, avec Macaire de Corinthe, de la *Philocalie*) est l'auteur d'un Συμβουλευτικὸν ἐγχειρίδιον περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων, τῆς τε φαντασίας τοῦ νοὸς καὶ τῆς καρδίας, 2e éd., Athènes, 1885, qui passe pour son principal ouvrage.

Adolphe de Denderwindeke, *Compendium theologiae asceticae*, t. 1, Hong-Kong, 1921, lib. 2 Reformatio sensuum externorum et linguae per accuratam custodiam, p. 103-141. — J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1946, n. 265.

Pierre Adnès.

GARDEIL (Ambroise), dominicain, 1859-1931. — Né à Nancy le 29 mars 1859, entré dans l'ordre des frères prêcheurs en 1878, Ambroise Gardeil fut professeur de théologie, puis régent des études au *studium* de la province de France de 1884 à 1911. Il contribua pendant ce temps à la fondation de la *Revue thomiste* (1893), et joua un rôle décisif dans l'organisation et l'animation des études de ce *studium* qui, réfugié en Belgique, était devenu « Le Saulchoir ». De 1911 au 2 octobre 1931, date de sa mort, il passa la dernière partie de sa vie à Paris, où il se partagea entre ses activités d'écrivain et un ministère apostolique important, spécialement auprès des religieuses.

Consacré d'abord aux problèmes d'actualité au début de ce siècle (apologétique, méthode de la théologie), Ambroise Gardeil fut amené à vouer le meilleur de ses efforts aux études de théologie spirituelle. Son œuvre majeure en ce domaine est contituée par les deux tomes de *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris, 1927). Il a été expliqué dans une publication posthume (*La vraie vie chrétienne*, Paris, 1935) comment la réflexion qui devait conduire à l'élaboration de cet ouvrage avait été suscitée par des recherches correspondant à un projet plus vaste qui visait à réaliser une synthèse complète de la vie chrétienne. Les fragments déjà publiés ou manuscrits de ce projet, ainsi que son plan, ont été recueillis dans l'ouvrage posthume cité plus haut (traduit en italien, *La vera vita cristiana*, Milan, 1963).

Pour en revenir à l'œuvre occasionnelle mais conduite à terme, la *Structure* a été entreprise pour répondre à des difficultés relatives à l'expérience de Dieu. Convenait-il de prendre à la lettre le témoignage des mystiques les plus autorisés affirmant qu'ils ont de la divinité présente au fond de leur âme une expérience directe? Ne valait-il pas mieux s'en tenir à la formule plus réservée d'une expérience quasi-immédiate où l'objet se trouve encore tenu à distance? C'est alors que la lecture de Jean de Saint-Thomas inspire à l'auteur de prendre comme modèle de l'expérience mystique la relation immédiate que l'âme a avec elle-même dans la connaissance expérimentale qu'elle a de soi. Ainsi « la connaissance mystique pourrait bien n'être que la reproduction, dans le plan évolué de nos relations surnaturelles avec Dieu, de la loi d'immédiation entre sujet et objet, inscrite, selon Jean de Saint-Thomas, dans la structure foncière de l'âme, sujet récepteur de toute la vie surnaturelle » (t. 1, introduction, p. xxi). L'idée directrice était donc que l'expérience mystique trouve dans la structure de l'âme juste sa raison explicative adéquate.

Les trois premières parties de l'ouvrage sont ainsi consacrées à la reconnaissance de cette structure. Tout d'abord dans la première partie, « le *mens* sujet récepteur de notre vie divine », l'âme spirituelle est étudiée dans sa structure interne et dans ses capacités de saisir Dieu, puissance obédientielle; l'auteur s'aide

en particulier pour cette analyse de la doctrine des « trinités » de l'âme de saint Augustin. La deuxième partie est consacrée à la « grâce sanctifiante », considérée tant dans son être ontologique de participation à la nature divine que dans son être dynamique d'énergie capable de saisir Dieu. Puis, dans la troisième partie, « l'intérieur de l'âme juste », sont mis en présence le sujet spirituel et l'objet divin, question de l'habitation de Dieu dans l'âme en état de grâce. On est alors à pied d'œuvre pour comprendre (quatrième partie) ce qu'est « la structure de l'expérience mystique ».

Cette dernière partie, où l'œuvre trouve son achèvement, est aussi celle qui devait appeler le plus de critiques et, en réponse, de nouveaux éclaircissements de l'auteur. La première question disputée était celle, traitée dans un chapitre préliminaire, de la connaissance expérimentale de l'âme par elle-même, sur laquelle se modèle la connaissance surnaturelle du Dieu intérieur; l'auteur était-il fidèle à Aristote et à saint Thomas dans l'interprétation qu'il donnait de cette connaissance? Le second point discuté était celui de l'expérience mystique elle-même qui constitue le thème principal de cette partie : est-il possible de parler, au sommet de la vie mystique tout au moins, d'une expérience directe de Dieu, ou ne vaut-il pas mieux s'en tenir à la formule plus réservée d'une perception immédiate de ses seuls effets dans l'âme? Notre théologien répond que, dans l'expérience mystique, « il s'agit d'une connaissance par connaturalité, laquelle ne fait pas voir, mais *sentir*, mais *goûter*, mais *toucher*, ce qui n'a rien de la connaissance conceptuelle de la foi, qui n'est pas la connaissance d'un être présent et agissant, ni de la vision béatifique ». — Il est intéressant de signaler que dans une série d'articles qui furent publiés après sa mort (VSS, juin 1932, p. 129-146; juillet, p. 1-21; septembre, p. 65-76; octobre, p. 1-28) sous le titre : *L'expérience mystique dans le cadre des missions divines*, A. Gardeil avait repris, d'un nouveau point de vue et de façon fort originale, le problème étudié dans la *Structure*.

Une mention doit être accordée également ici à un autre ensemble de publications qui intéressent directement la spiritualité et ont eu un certain rayonnement. Il s'agit de la doctrine des dons du Saint-Esprit. A. Gardeil s'est arrêté avec prédilection sur ce sujet où il s'inspirait de Jean de Saint-Thomas et, plus en recul, de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin.

Cf sur cette question : *Les dons du Saint-Esprit dans les saints dominicains* (Paris, 1903); les articles parus dans sl DTC : *Béatitudes évangéliques* (1905), *Dons du Saint-Esprit* (t. 4, 1911, col. 1738-1781), *Fruits du Saint-Esprit* (1930); enfin, une retraite publiée après sa mort sous le titre : *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne* (Paris, 1934), et des notes de retraite, *Le sens du Christ* (Paris, 1939).

Sur A. Gardeil et son œuvre : *Le Père Ambroise Gardeil. Biographie, bibliographie* (extrait du *Bulletin thomiste*, octobre 1931); H.-D. Gardeil, *L'œuvre théologique du Père Ambroise Gardeil* (Le Saulchoir, 1956); le numéro spécial d'octobre 1956 de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 40, retenir : M.-D. Chenu, *Foi et théologie d'après le P. A. Gardeil*, p. 645-651; R. Garrigou-Lagrange, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, p. 652-656.

Henri-Dominique Gardeil.

GARDI (Thérèse-Louise), tertiaire de Saint-François, 1769-1837. — Teresa Luigia Gardi est née à Imola, le 22 octobre 1769. Après le décès de sa mère, Anna Cricca (1782), elle fut chargée, bien qu'étant la plus jeune des trois enfants, de gouverner la maison. En 1790, son père (Pier Paolo) fut frappé d'apoplexie et resta infirme. Thérèse dut dès lors subvenir aux besoins de la famille en faisant la classe à des enfants en bas âge. Elle s'y dépensa corps et âme. L'ingratitude et la calomnie auxquelles elle se heurta de longues années la laissaient indifférente. Malgré une santé débile elle s'imposa un régime exténuant : jeûne, veilles, visites aux malades, port du cilice, discipline. Le 15 octobre 1802, elle fit profession dans le tiers-ordre de Saint-François. D'avril ou mai 1800 jusqu'à sa mort elle s'adressa pour les confessions et la direction spirituelle à Carlo Francesco Zanini, lecteur au couvent des observants d'Imola, plus tard ministre provincial de Bologne (1825), lequel nota au jour le jour dans un volumineux *Diario* les grâces extraordinaires dont fut comblée sa pénitente, en particulier les extases, les apparitions et le don de prophétie qui marquèrent le cours de sa vie.

Le 25 juillet 1804, pendant qu'elle méditait sur la Passion du Sauveur, Thérèse vit apparaître les saintes plaies sur ses mains, ses pieds et son côté droit, mais elle obtint que les marques ne soient visibles que sur le côté. Elle éprouva aussi les douleurs de la flagellation et du couronnement d'épines. Le démon la torturait sans relâche, apparaissant sous forme d'ange, ou celle de son confesseur ou de monstre hideux. Minée par ses infirmités et atteinte d'hydropisie, elle mourut le 1er janvier 1837 et, avec l'autorisation de l'archevêque d'Imola, Giovanni M. Mastai Ferretti, futur Pie IX, elle fut enterrée avec l'habit de tertiaire dans l'église franciscaine d'Imola. La cause de béatification est introduite à Rome depuis le 9 février 1912.

Le *Diario della vita e visioni della serva di Dio Teresa Gardi*, rédigé par Carlo Francesco Zanini, a été édité à Imola-Rome en 1913, par les soins du postulateur général Francesco M. Paolini. Le texte (p. 1-872) est précédé d'un sommaire biographique et d'une liste chronologique des grâces obtenues, rédigés par A. Baroncini (p. IX-XXII). Voir *Archivum franciscanum historicum*, t. 4, 1911, p. 407-408, et t. 14, 1921, p. 287-288.

Anonyme franciscain, *La servante de Dieu Thérèse Gardi, du Tiers-Ordre de Saint-François*, Bordeaux, 1910. — A. Baroncini, *Breve vita della serva di Dio Teresa Gardi*, Quaracchi, 1911; 13e éd., 1931. — S. Gaddoni, *I Frati Minori in Imola*, Quaracchi, 1911, p. 77, 95, 114, 159, 252. — *Vitae Servae Dei Theresiae Gardi... brevis conspectus*, dans *Acta ordinis minorum*, t. 31, 1912, p. 322-325. — *Martyrologium franciscanum*, Vicence, 1939, p. 2 (1er janvier).

Cause : *Acta ordinis minorum*, t. 29, 1910, p. 312; t. 31, 1912, p. 104-105; t. 76, 1957, p. 153, n. 164.

Clément Schmitt.

GARÉNAUX (Maximilien), rédemptoriste, 1870-1947. — Maximilien Garénaux, né le 23 août 1870 à Fiennes (Pas-de-Calais), entra en 1883 à l'école missionnaire des rédemptoristes français à Uvrier (Valais suisse). Le 8 septembre 1889, il prend l'habit au noviciat de Stratum (Hollande; territoire d'Eindhoven). Il émet ses vœux le 4 octobre 1890, puis il est envoyé à Astorga, où se forme un scolasticat espagnol. De 1895 à 1901, il enseigne la philosophie (il est ordonné prêtre en 1896). En 1901, il est affecté au juvénat de la province de Paris, puis au scolasticat, réfugié en Angleterre, où il enseigne le droit canonique. De 1907 à 1945, il est supérieur de diverses maisons. Il meurt à Lille le 24 avril 1947.

Homme de raison pratique plus que d'imagination

créatrice, M. Garénaux est doué d'une grande facilité d'assimilation. Il prêche en espagnol et en anglais, fait des traductions ou des adaptations à l'intention des revues *La Sainte Famille* et *Le Cœur eucharistique de Jésus*. Il est un des premiers défenseurs et propagateurs de la dévotion au Cœur eucharistique (cf DS, t. 4, col. 1648-1653). Sans souci d'originalité ni dans le fond ni dans la forme, il aime « faire le point ».

En plus d'articles donnés à des revues (tel, dans *La Sainte Famille*, t. 40-41, 1920-1921, une histoire de *La congrégation du T. S. Rédempteur en Pologne*), de rapports à des congrès (comme *Marie, Reine du clergé*, au congrès marial de Boulogne-sur-mer en 1938, dans *Souveraineté de Marie*, Paris, 1938, p. 174-189), et de la traduction de l'ouvrage de J.-E. Nieremberg, *De la hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del ser divino* (Madrid, 1641), *La beauté de Dieu et son amabilité* (Tournai, 1910), M. Garénaux a publié un certain nombre de brochures et de livres de piété.

Parmi les premières, signalons : *Neuvaine en l'honneur de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Bar-le-duc, 1927, 1928 (trad. espagnole, *Novena..*, Einsiedeln, 1929); *Le temple de Dieu* (dans l'univers, dans l'âme, dans l'eucharistie, dans la Vierge, dans le Cœur de Jésus, au ciel), Marseille, 1930; *Neuvaine au Cœur eucharistique de Jésus*, Marseille, 1931; *Le Cœur eucharistique de Jésus et le cœur du prêtre*, Marseille, 1931 (trad. allemande, *Das eucharistische Herz Jesu und das Herz der Priester*, Rottweil, Wurtemberg, 1922).

Les ouvrages les plus importants sont : *La dévotion au Cœur eucharistique de Jésus*, Rome, 1907 (Châteauroux, 1925; Bar-le-duc, 1927; trad. portugaise, Einsiedeln, 1916); *La vocation à l'état religieux*, Rome, 1907; *Sur les pas de Jésus*, Paris, 1932, méditations tirées de l'Évangile, en suivant l'ordre des douze vertus du mois, cher à la spiritualité des rédemptoristes; c'est l'ouvrage où se manifestent le mieux la piété et la délicatesse de sentiments de l'auteur; *La royauté de Marie*, Paris, 1936, en préparation à l'année mariale française de 1938.

M. Garénaux a laissé des *Souvenirs*, manuscrit aux archives des rédemptoristes de la province de Paris. — B. Leleu, *Notice de M. Garénaux*, Wasquehal, 1950. — M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 2, Louvain, 1935, p. 152-153; t. 3, 1939, p. 305.

Georges Rustique.

GARICOITS (Michel), 1797-1863. Voir Michel Garicoits (saint).

1. GARNIER, bénédictin de Westminster, mort après 1106. — Garnier se rendit célèbre par ses sermons, d'où son surnom d'*homiliaire*. Il réunit ses *Homélies* en un volume qu'il dédia à son abbé Gilbert Crispin. Cet ouvrage est perdu. On a parfois confondu ses œuvres avec celles de Werner Rolewinck, écrivain du 14e siècle.

Histoire littéraire de la France, t. 10, Paris, 1868, p. 23-25 — *Dictionary of National Biography*, t. 20, Londres, 1909, p. 849.

Daniel Misonne.

2. GARNIER DE ROCHEFORT (ou de Langres), cistercien, † après 1225. — 1. *Vie*. — 2. *Oeuvres*.

1. Vie. — Ce que nous savons de la vie de Garnier se réduit à peu de choses. La tradition le rattache à la famille seigneuriale de Rochefort-sur-Brévon (Côte-d'Or). Quand il se présenta chez les cisterciens de Longuay (*Longum vadum*, diocèse de Langres), cette abbaye venait d'abandonner la règle augustinienne pour s'affilier à l'ordre de Cîteaux (1150). Garnier ne tarda pas à être appelé à Clairvaux comme prieur; en 1180, il est installé comme abbé d'Auberive. Six ans plus tard, il est rappelé à Clairvaux, où il exercera l'abbatiat de 1186 à 1193. C'est vers cette année qu'il sera sacré évêque de Langres. Accablé par les difficultés de la tâche, après six ans, il se démet de ses fonctions et vient se reposer à Clairvaux; il y trouvera le repos éternel peu après 1225.

Voir surtout J.-C. Didier, *Garnier de Rochefort. Sa vie et son œuvre. État des questions*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 17, 1955, p. 145-158; art. *Garnier de Rochefort*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1759-1760. — E. Mikkers, art. *Cisterciensers*, dans *Theologisch Woordenboek*, t. 1, Ruremonde, 1952, col. 782. — J.-M. Canivez, art. *Cîteaux*, DHGE, t. 12, 1958, col. 898-902.

Abbé de Clairvaux, Garnier est en correspondance avec Étienne de Tournai (PL 211, 453), et reçoit une lettre de Richard Cœur de Lion, qui, de la Terre sainte, demande avec insistance au successeur de saint Bernard de prêcher la croisade, afin de lui envoyer de nouveaux contingents et de l'aide pécuniaire (on trouvera le texte de cette lettre chez Baronius, an. 1191, n. 17-19, et dans le *Recueil des historiens de France* de M. Bouquet, t. 17, Paris, 1878, p. 529-530).

La date de son ordination épiscopale n'est pas sûre; cf P. Piétresson de Saint-Aubin, *Le livre des sépultures. Chronique inédite des abbés de Clairvaux*, dans *Revue Mabillon*, t. 19, 1929, p. 308-310; l'épitaphe que publie Piétresson est plus circonstanciée que celle reproduite dans PL 185, 1555.

2. Oeuvres. — 1° *Sermons* (PL 205, 559-828). Les 40 *sermones de tempore et de sanctis* qui nous sont conservés furent souvent l'objet d'une critique sévère. Pour J.-C. Didier, « ils n'ont pas la moindre onction, ni le moindre charme » (cité *supra*, p. 154). On éprouve de la peine à souscrire à ce verdict, tout en admettant volontiers que Garnier ne se classe pas parmi les grands auteurs cisterciens. Il lui manque ce style coulant, ce cœur aimant, cette touche personnelle qui trahit l'âme ardente du moine. Il aime plutôt étaler son érudition classique. Volontiers il cite Horace, Juvénal, Virgile et Ovide. Les exemples, dont il fait un usage copieux, sont si détaillés et prolixes qu'on ne s'étonne guère d'entendre ses ouailles manifester leur ennui (639b : « quotidie fere vobis loquimur... sed in fastidium plerisque conversum est »). On trouve toutefois dans ses discours des aperçus théologiques de valeur, encore que souvent ils soient empruntés à ses devanciers. Le Père qu'il suit de préférence est évidemment saint Augustin. Chez lui sans doute a-t-il trouvé la présentation du Christ comme « pius medicus » (606d; cf P. C. J. Eijkenboom, *Het Christus-Medicusmotief in de preken van Sint-Augustinus*, Assen, 1960), image qui revient d'ailleurs fréquemment sous des plumes cisterciennes du 12e siècle (ainsi Aelred de Rievaulx dans son *Oratio pastoralis* et le *De Iesu puero duodenni*). Garnier renvoie encore explicitement à Jérôme, Ambroise, Boèce *(De consolatione philosophiae)* et Bède. Dans un sermon prononcé devant le chapitre général (1190?), il cite des définitions reprises à Jean Scot Érigène; on aurait tort, croyons-nous, d'en conclure que Garnier avait quelque culture grecque. H. de Lubac suppose même qu'il possédait quelques éléments d'hébreu, mais il est plus probable que le passage en question provient tout bonnement d'une source ancienne, Jérôme ou Origène (H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 2e partie, t. 1, Paris, 1961, p. 276). Un passage du sermon 8 (627-628), qui décrit comment le Christ naît journellement dans le cœur du fidèle, est inspiré du *De divisione naturae* d'Érigène (PL 122, 611c).

Tout aussi remarquable est l'influence de son contemporain Joachim de Flore † 1202. Garnier est un des plus anciens témoins de l'influence joachimite.

Son sermon 22 pour le dimanche de la Trinité rappelle le symbolisme des nombres et des cercles, si caractéristique de l'abbé de Flore : « On obtient les angles égaux du triangle en traçant deux cercles de façon à faire passer chaque cercle par le centre de l'autre. Ainsi la vérité de la Trinité nous est exposée dans l'ancien et le nouveau Testament » (715a). Le tétragramme est pour Garnier la preuve de l'unité de l'essence et de la trinité des Personnes. Il place les lettres du tétragramme en trois séries de deux lettres, IE, EV, VE, dans les angles du triangle équilatéral et le nom entier IEVE dans le cercle à l'intérieur du triangle. Tout ce système provient directement de Joachim (cf B. Hirsch-Reich, *Die Quelle der Trinitätskreise von Joachim von Fiore und Dante*, dans *Sophia*, t. 22, 1954, p. 171-178; M. W. Bloomfield et M. E. Reeves, *The penetration of Joachism into Northern Europe*, dans *Speculum*, t. 29, 1954, p. 772-793).

Si le style de Garnier n'est guère enthousiasmant et s'il est complètement dépourvu de cette *dulcedo* si typique des cisterciens de la première génération, quelques belles pages ne manquent pas. Sa dévotion à l'humanité du Christ se traduit dans deux passages sur la face outragée du Sauveur (568; 608a, à comparer avec la dévotion à la sainte Face de Guerric d'Igny, cf D. de Wilde, *De beato Guerrico eiusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westmalle, 1935, p. 63-64). A noter aussi un beau commentaire du texte *Ego sum ostium* (763d-764). Plus profondément encore, Garnier décrit la tranquillité de l'âme que nous trouverons dans le Christ (624), quand nous lui donnons la toute première place dans notre cœur et quand nous méditons avec une persévérante dévotion la vie de Notre-Seigneur (774d). Cette méditation amoureuse du Christ *sicut praesens* est éminemment caractéristique de la spiritualité cistercienne du 12e siècle, à cette époque encore entièrement sous l'égide de saint Bernard et d'Aelred (cf A. Le Bail, *Les exercices spirituels dans l'Ordre de Cîteaux*, RAM, t. 25, 1949, p. 260-269). Garnier n'aime pas parsemer ses discours de prières ou d'invocations. Si l'on en trouve une au dimanche de la Septuagésime (658d), elle manque de cœur. Marthe et Marie comme personnification de la vie active et contemplative ne pouvaient manquer chez un écrivain aussi traditionnel (751-752); plus originale est sa comparaison de la *cogitatio*, de la *meditatio* et de la *contemplatio* avec des étapes d'un pèlerinage (573-574).

Garnier rejette l'Immaculée Conception de Marie et accepte qu'elle ait pu commettre des péchés véniels avant l'annonciation (cf E. Wellens, *L'Ordre de Cîteaux et l'Assomption*, dans *Collectanea..*, t. 13, 1951, p. 30-51).

Éditions : B. Tissier, *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, t. 3, Bonne-Fontaine, 1660, p. 75-192. — PL 205, 559-828. J.-C. Didier, art. cité, p. 154; *Quelques précisions sur Garnier de Rochefort*, dans *Les cahiers haut-marnais*, t. 46, 1956, p. 164-166. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1re partie, t. 1, Paris, 1959, p. 81-82, 300-301. — M.-D. Chenu, *La décadence de l'allégorisation. Un témoin : Garnier de Rochefort*, dans *L'homme devant Dieu. Mélanges... H. de Lubac*, t. 2, Paris, 1964, p. 129-135. — Cf L. Bourgain, *La chaire française au XIIIe siècle d'après les manuscrits*, Paris, 1879, p. 50-51, 251-256, et *passim*.

2° *Lettres.* — D'une correspondance qui a sans doute dû être mieux fournie, il ne nous reste que deux pièces : 1) une lettre collective de plusieurs abbés cisterciens au pape Innocent III au sujet de l'affiliation des chevaliers de Calatrava à l'abbaye de Morimond. Garnier se trouve parmi les souscripteurs comme abbé de Clairvaux (PL 217, 283-284); 2) une missive à Guillaume de Champagne, archevêque de Reims, dans laquelle il copie la lettre de Richard Cœur de Lion (mentionnée ci-dessus), en y ajoutant seulement quelques lignes de préambule et de conclusion (J.-C. Didier, *Une lettre inédite de Garnier de Rochefort*, dans *Collectanea..*, t. 18, 1956, p. 190-198; d'après Valenciennes, Bibl. municipale, ms 482, 12e-13e s., 131r-132r, provenant de Saint-Amand).

3° *Tractatus contra amaurianos.* — Ce traité doit dater des années paisibles que Garnier a pu passer à Clairvaux après sa démission de l'évêché de Langres. Il s'attaque à un groupe de cathares. Le tétragramme dans son explication joachimite revient une nouvelle fois sous sa plume.

Éditions : Cl. Bäumker, *Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts*, coll. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 7, Paderborn, 1893; rééd. Cl. Bäumker et M. Grabmann, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 24, n. 5-6, Munster, 1926. — L'authenticité fut mise en doute par P. Mandonnet (*Un traité du commencement du XIIIe siècle contre les Amauriciens*, dans *Revue thomiste*, t. 1, 1893, p. 261-263). J. de Ghellinck (*L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, t. 1, Bruxelles, 1946, p. 171) l'estime suffisamment fondée par la critique interne, tellement nombreux sont les passages des sermons qui furent réutilisés dans le traité. Celui-ci est d'ailleurs conservé dans le manuscrit même qui contient les sermons. J. de Ghellinck nota également l'influence de Pierre de Poitiers. Voir aussi DS, t. 1, col. 422-425.

4° Le *Liber qui dicitur Angelus* est décrit assez cavalièrement par André Wilmart comme « un énorme répertoire onomastique, d'*Angelus* à *Zona*, en vingt-trois livres... Il est presque exclusivement scripturaire... Au moment même où la scolastique commence à briller avec éclat, il offre un exemple assez intéressant du savoir traditionnel dont les vieilles gens se contentaient encore » (A. Wilmart, *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux*, dans *Collectanea..*, t. 11, 1949, p. 313-318 Note sur l'*Angelus* de l'évêque Garnier).

On le lit dans PL 112 (849-1088) sous le nom de Hraban Maur. Wilmart est revenu plusieurs fois sur l'authenticité garnérienne du recueil, se basant surtout sur la tradition manuscrite (cf *Les allégories sur l'Écriture attribuées à Hraban Maur*, dans *Revue bénédictine*, t. 32, 1920, p. 47-56). J. de Ghellinck y ajouta des arguments de la critique interne (parallèles avec les sermons) (cf *L'essor de la littérature..*, t. 2, p. 9). Ph. Delhaye (*Le microcosmus de Godefroy de Saint-Victor*, Lille et Gembloux, 1951, p. 280-281) l'attribue à Garnier de Saint-Victor; P. Petit à Adam le Prémontré (*Quatorze sermons d'Adam Scot*, Tongerlo, 1934, p. 26). J.-C. Didier évita de se prononcer.

Anselme Hoste.

GARRIGOU-LAGRANGE (Réginald), dominicain, 1877-1964. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** — Gontran-Marie Garrigou-Lagrange, né à Auch le 21 février 1877, fait ses études secondaires à La Roche-sur-Yon et Nantes, les achève par une brillante année de philosophie à Tarbes. Étudiant en médecine à Bordeaux, ses convictions religieuses s'attiédissent un moment, mais sont ranimées à la suite de lectures sérieuses (Ernest Hello et saint Jean de la Croix). Une illumination intérieure lui fait prendre conscience

aiguë de la vérité absolue de la foi catholique et il entend l'appel de Dieu à son service exclusif. Après quelques hésitations sur le choix d'une famille religieuse, il entre à vingt ans chez les frères prêcheurs au noviciat d'Amiens et reçoit le patronage du bienheureux Réginald d'Orléans.

Profès le 30 mai 1900, il sera prêtre dès 1902. Il fait ses études sacrées à Flavigny, puis à Gand, où le *studium* des dominicains de la province de France a trouvé refuge. Son maître principal, régent du *studium*, est Ambroise Gardeil (voir sa notice *supra*), qui apprécie son exceptionnelle valeur et l'envoie, en 1904, préparer une licence en Sorbonne. A Paris, il prend contact, non sans discernement, avec Delbos, Durkheim, Lévy-Brühl, Picavet, Séailles, surtout Brochard et Bergson, aux cours de qui il fait la connaissance de Jacques Maritain. Il professe un an au Saulchoir en Belgique, où le *studium* a été transféré, l'histoire de la philosophie, puis, dès 1906, la théologie dogmatique.

En 1909, il est appelé à l'*Angelicum* de Rome que vient de fonder Hyacinthe Cormier, général de l'ordre (DS, t. 2, col. 2329-2336). Il enseigne successivement, ou simultanément, métaphysique, théologie fondamentale, grands traités de théologie dogmatique. Il inaugure dès 1917, et professe jusqu'à Noël 1959, un cours de théologie ascétique et mystique. Il ajoute à son labeur de professeur et d'écrivain divers travaux pour les congrégations romaines qui utilisent ses compétences, pour le Saint-Office notamment dont il est longtemps qualificateur, puis, vers la fin de sa carrière, consulteur.

Durant les vacances, il prêche en Italie, en France, parfois en Angleterre, en Hollande, une fois au Canada, en Amérique du sud, de nombreuses retraites, surtout dans les monastères et couvents, et fait des conférences doctrinales. Le tout durant un demi-siècle. Ses forces épuisées par un si constant labeur, il quitte l'*Angelicum* en 1960. Au couvent de Sainte-Sabine, il subit une obnubilation de ses facultés, rude épreuve pour un tel penseur, saintement acceptée d'avance et dans les moments de lucidité. Il meurt à Rome le 15 février 1964.

Le premier au chœur, austère et pauvre, refusant tout confort, mortifié, d'une piété simple et d'une obéissance d'enfant, avare de son temps, ayant le souci et même la hantise des pauvres, pour qui il se fait mendiant, R. Garrigou-Lagrange a été un professeur remarquable, et même longtemps prestigieux. Il a exercé une profonde influence intellectuelle et spirituelle sur des générations d'étudiants, séculiers et réguliers de divers ordres et de plusieurs pays. Prédicateur, confesseur, directeur, il a éclairé et guidé un grand nombre de prêtres, de religieuses, de laïcs. Il a surtout agi par ses écrits.

2. Son **œuvre** est à tous égards considérable.

Chroniques de philosophie, d'apologétique, de dogme, de spiritualité dans divers périodiques (*Revue thomiste*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *Divus Thomas*, *Angelicum*, et la *Vie spirituelle* dont il fut longtemps le collaborateur le plus assidu et le plus écouté), préfaces, notices biographiques, dont l'une consacrée à Françoise de Jésus, fondatrice de la compagnie de la Vierge (Paris, 1936), importants articles de dictionnaires (*Dieu* dans le *Dictionnaire d'apologétique*, *Prédestination*, *Providence*, *Prémotion physique*, *Thomisme* dans le DTC, développés en ouvrages indépendants) ne sont qu'un fruit secondaire de son activité d'écrivain. Le fruit principal consiste en de nombreux volumes en français et en latin. Sa pensée est très unifiée; chez lui, le philosophe ou théologien spéculatif n'est jamais séparé du maître spirituel. Nous ne pouvons donc isoler les ouvrages de pure spiritualité.

1° En français : *Le sens commun, la philosophie de l'Être et les formules dogmatiques* (Paris, 1909); on y trouve déjà toutes les idées maîtresses sur lesquelles il reviendra sans cesse. — *Dieu, son existence et sa nature*, solution thomiste des antinomies agnostiques (Paris, 1915); des appendices seront ajoutés à partir de la 3e éd. — *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix* (2 vol., Saint-Maximin, 1923). — *L'amour de Dieu et la croix de Jésus*. Étude de théologie mystique sur le problème de l'amour d'après les principes de saint Thomas et la doctrine de saint Jean de la Croix (2 vol., Juvisy, 1929). — *La Providence et la confiance en Dieu : fidélité et abandon* (Paris, 1932). — *Le réalisme du principe de finalité* (Paris, 1932). — *Les trois conversions et les trois voies* (Juvisy, 1933). — *Le Sauveur et son amour pour nous* (Juvisy, 1933). — *Le sens du mystère et le clair obscur intellectuel* (Paris, 1934). — *La prédestination des saints et la grâce* (Paris, 1936). — *Les trois âges de la vie intérieure* (2 vol., Paris, 1938-1939). — *La Mère du Sauveur et notre vie intérieure* (Lyon, 1941). — *La synthèse thomiste* (Paris, 1946). — *L'éternelle vie et les profondeurs de l'âme* (Paris, 1947). — La plupart de ces ouvrages, plusieurs fois réédités et traduits en diverses langues, ont eu une influence étendue.

2° En latin : *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita* (2 vol., Rome-Paris, 1917; en 1 vol. à partir de la 3e éd.). — *De Deo uno* (Paris, 1939). — *De Deo trino et creatore* (Turin, 1943), contenant aussi les principales questions des traités de la création, des anges, du gouvernement divin. — En 1946 (Turin-Rome) : *De gratia*; — *De sanctificatione sacerdotis secundum nostri temporis exigentias*; — *De Christo Salvatore* (prêt dès 1943, la composition typographique avait été détruite par la guerre). — En 1948, même lieu d'édition : *De virtutibus theologicis*; — *De unione sacerdotis cum Christo Sacerdote et Victima*; — *De Eucharistia. Accedunt de poenitentia quaestiones dogmaticae.* — *De Beatitudine. De actibus humanis...* (Turin, 1951).

La plupart de ces ouvrages sont des commentaires de traités de la *Somme théologique* de saint Thomas et des cours destinés aux étudiants et aux professeurs de théologie.

3. **Doctrine spirituelle.** — R. Garrigou-Lagrange est un représentant éminent de la tradition thomiste, dans la ligne et, si l'on ose dire, dans la lignée des grands commentateurs dominicains, Cajetan, Bañez, Jean de Saint-Thomas, pour qui il professait une préférence marquée, et des carmes de Salamanque.

Il fut un adversaire constant et résolu de l'éclectisme suarézien, et surtout du molinisme. Il le considère comme conçu pour résoudre un problème important certes, mais particulier, comme peu cohérent avec les principes les plus hauts de la métaphysique et de la théologie spéculative qu'on ne saurait en aucun cas sacrifier ou compromettre sans grand dommage.

Ses positions thomistes fondamentales l'armaient pour réfuter l'agnosticisme et le modernisme, pour défendre avec vigueur et efficacité la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, la possibilité de la révélation, toutes les grandes vérités révélées, sans jamais perdre de vue le sens du mystère qu'il garde toujours à un haut degré et s'efforce de développer chez ses lecteurs et ses auditeurs.

En 1957, Pie XII déclarait : « Nous avons eu souvent la preuve du talent et du zèle avec lesquels vous avez, par la parole et par l'écrit, défendu et sauvegardé l'intégrité du dogme ».

Précisons ici son rôle dans la renaissance des études mystiques et ses positions.

1° Comme *Le sens commun...* contenait déjà plus qu'en germe sa doctrine métaphysique et sa théologie dogmatique, son premier ouvrage de spiritualité, *Perfection chrétienne et contemplation*, établit solidement la doctrine qu'il gardera toujours et que ses ouvrages ultérieurs développeront et défendront sans défaillance, en elle-même et dans ses tenants et aboutissants.

Il s'engage résolument dans la voie ouverte, par exemple en France, par Auguste Saudreau et surtout en Espagne par son confrère J. G. Arintero (DS, t. 1, col. 855-859) qui avait été quelque temps son collègue à l'*Angelicum*. Il réagit vivement contre les tendances représentées notamment par A. Farges (DS, t. 5, col. 95-97), partisan résolu de la séparation tranchée entre l'ascétique et la mystique, entre les voies « communes » ou ordinaires et les voies extraordinaires, entendues comme comprenant, non seulement les phénomènes singuliers qui accompagnent parfois la contemplation infuse ou se présentent sans elle, mais la contemplation infuse elle-même, les oraisons passives. Pour résoudre le problème mystique actuel, pense-t-il, la méthode descriptive, si utile et nécessaire qu'elle soit, si bien utilisée qu'elle ait été par A. Poulain dans *Les grâces d'oraison* (Paris, 1901 et 1922), ne saurait suffire.

Il faut expliquer les réalités théologiques par leurs principes propres. Les doctrines fondamentales de saint Thomas sur la surnaturalité *quoad substantiam* de la foi, longuement établie par le *De revelatione*, et des vertus théologales, l'existence de vertus morales surnaturelles, spécifiquement distinctes des vertus naturelles de même nom, l'efficacité *ab intrinseco* de la grâce sont en harmonie et cohérence parfaite avec les enseignements les plus hauts des mystiques orthodoxes et des grands maîtres spirituels et en rendent compte au mieux spéculativement. En raison de l'éminence de la vie surnaturelle et des blessures de la nature humaine par le péché et ses suites, les purifications passives, incontestablement d'ordre mystique, s'imposent sous une forme ou l'autre pour accéder à la sainteté. Il résulte de la formule même du premier précepte de l'amour de Dieu qu'il oblige sans mesure chacun, selon sa condition et vocation, sinon à être *hic et nunc* parfait, du moins à tendre à la perfection comme à une fin à atteindre. La contemplation infuse, jusqu'en ses degrés les plus sublimes, n'est pas réductible à une connaissance naturelle de mode angélique par espèces ou idées infuses, mais est l'œuvre de la foi illuminée par les dons intellectuels de science, d'intelligence et surtout de sagesse.

A la perfection, à la vie mystique, tous sont appelés au moins d'un appel général et éloigné, sinon d'un appel spécial et prochain, qui suppose évidemment un ensemble de conditions de réalisation difficile et que toutes sortes de circonstances peuvent entraver ou détruire.

La vie mystique, surtout à ses degrés élevés, est certes chose rare, mais non, par nature et de droit, « extraordinaire ». Elle est dans la ligne normale de la perfection chrétienne. La grâce des vertus et des dons y tend de soi. C'est à tort que, pour maintenir un clivage artificiel entre la voie ascétique ou ordinaire et la voie mystique, prétendue « extraordinaire », on s'efforce de distinguer, et de trouver affirmés dans saint Thomas, deux modes divers d'action des dons du Saint-Esprit : l'un humain comme celui des vertus, l'autre supra-humain. Les dons suppléent à l'insuffisance congénitale des vertus qui, même surnaturelles et infuses, même théologales, sont toujours par elles-mêmes principes d'action à simple mode humain.

Le mode supra-humain des dons, assorti à leur règle supérieure, les spécifie uniquement. Sauf sur certains détails très secondaires concernant tel ou tel don, saint Thomas n'a pas changé d'avis ni abandonné l'idée que d'abord il s'en était faite. Cette doctrine thomiste des dons rend compte au mieux de la mystique de saint Jean de la Croix, qui parle peu explicitement des dons en eux-mêmes, mais décrit à la perfection ce que Dieu opère dans l'âme en les mettant en action. Les motions des dons suivent et produisent de divers points de vue le progrès spirituel. D'abord assez rares et peu discernables, elles deviennent normalement plus fréquentes et plus manifestes aux yeux d'un directeur expérimenté; d'ailleurs, chez les uns on constate plutôt la mise en œuvre des dons de l'action, chez d'autres plutôt celle des dons contemplatifs. Ces motions sont des grâces opérantes par excellence, sous lesquelles l'âme docile est spécialement passive; ce qui fait dire, et c'est vrai descriptivement : c'est Dieu qui fait tout, lui seul. Mais elles déterminent une réaction vitale, libre, sinon délibérée, et l'homme est vraiment l'auteur, à son plan, de l'acte parfait auquel Dieu le meut ainsi, avec autant de suavité que de force. Selon l'enseignement des saints, la limitation des grâces et du progrès spirituel ne vient pas d'un refus de Dieu d'élever à plus d'intimité avec lui, mais plutôt d'une sorte de dérobade de l'âme devant les sacrifices, renoncements et dépouillements nécessaires pour la purifier et l'élever plus haut. Ainsi doivent s'entendre, selon notre auteur, — un peu prompt peut-être à les interpréter et réduire —, les textes de saint Jean de la Croix notamment. Il n'est donc nullement présomptueux d'aspirer à la vie mystique sous une forme ou sous une autre et de s'y disposer avec le secours de la grâce commune. Normalement des grâces plus hautes suivront.

Mais il serait téméraire et présomptueux de désirer les charismes que Dieu donne, non exclusivement, mais principalement, pour l'utilité d'autrui : visions et révélations particulières, extases et tout phénomène éclatant, qui accompagnent parfois la haute sainteté sans être jamais absolument nécessaires à son éclosion. L'âme qui en est favorisée doit se défier d'elle-même, et son entourage se garder d'en faire trop grand cas, car il est facile de mêler du sien à ce qui vient de Dieu, et le démon est habile à singer, pour donner le change et séduire, le préternaturel divin. Pour éviter toute illusion, il importe d'observer à l'égard de ces faveurs les sévères consignes de saint Jean de la Croix, de se rappeler que rien d'autre que la pure foi n'est moyen apte et proportionné d'union intime avec Dieu et acheminement à l'égalité d'amour.

2° Avec *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, l'auteur demande à saint Thomas les principes théologiques de l'ontologie de la grâce, des vertus et des dons, et au docteur mystique l'explication profonde du dynamisme de cette grâce et des principes opératifs qui l'épanouissent dans les puissances. La conception thomiste de l'amour de charité permet de résoudre les difficultés résiduelles de diverses conceptions antérieures, notamment des victorins et de saint Bernard. C'est dans cet ouvrage surtout qu'il faut chercher des développements sur la place de la croix dans la vie du chrétien, comme dans l'accomplissement par Jésus du mystère rédempteur. L'auteur développe les raisons d'être de la mortification active et des épreuves ou nuits passives des sens et de l'esprit. L'influence de *La Croix de Jésus* de Louis Chardon (DS, t. 2, col. 498-503) est ici assez sensible sans être déterminante. La notion d'abandon à Dieu dans la confiance filiale comme conséquence de l'attribut divin de Providence est élucidée dans *Providence et confiance en Dieu* (comme

dans les *Perfections divines*, extrait de *Dieu, son existence et sa nature*). Ici R. Garrigou-Lagrange doit beaucoup en particulier à J.-P. de Caussade (DS, t. 2, col. 354-370), ce maître de l'abandon.

Le Sauveur et son amour pour nous adapte pareillement aux âmes intérieures le traité théologique de l'incarnation rédemptrice en développant les merveilles de l'amour du Christ et du sacrement de l'eucharistie. *La prédestination des saints et la grâce* fait de même pour ce mystère qu'il s'agit moins de scruter que d'adorer dans la certitude de foi que notre salut est plus assuré dans les mains de Dieu que dans les nôtres.

3° Toute la doctrine des ouvrages précédents se retrouve, avec divers compléments sur les grandes dévotions catholiques, dans *Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du Ciel*, sorte de somme théologique spirituelle où cette vie intérieure, considérée d'abord en général et dans ses sources, est successivement étudiée dans ses phases, classiquement distinguées depuis le pseudo-Denys, purificative, illuminative et unitive, et qu'il identifie respectivement, non sans une certaine tendance concordiste, à celles des commençants, des progressants et des parfaits; la vie spirituelle s'oriente ainsi progressivement vers la vision béatifique dont, en ses sommets, elle apparaît comme le prélude normal et l'avant-goût.

4° La sainte Vierge, à qui R. Garrigou-Lagrange dédie tous ses livres, n'en est jamais absente. Disciple de saint Louis-Marie Grignion de Montfort dont il aimait à commenter le *Traité de la vraie dévotion* et le *Secret de Marie*, il sait qu'on ne peut exposer, tel qu'il est dans l'éternel dessein du Père et sa réalisation en la plénitude des temps, le mystère du Sauveur sans reconnaître à sa Mère la place que Dieu lui a donnée.

Ayant constaté dans sa vie de théologien une sorte d'analogie entre les phases de sa dévotion mariale et les trois âges de la vie spirituelle, il intitule son livre sur Notre-Dame : *La Mère du Sauveur et notre vie intérieure*. Il y considère Marie dans sa maternité divine, raison d'être de toutes ses autres prérogatives, dans la plénitude de grâce : au début, à l'heure de l'incarnation, à la fin de sa vie terrestre, comme mère céleste de tous les hommes, médiatrice universelle auprès du médiateur, Reine de miséricorde. A cette lumière sont expliquées la consécration à Marie, l'union mystique avec elle, la consécration du genre humain à son Cœur immaculé.

5° Dieu seul vu face à face peut combler les profondeurs de l'âme qu'il a créée capable de lui. R. Garrigou-Lagrange avait trop écrit sur la vie de la grâce comme prélude de la vie éternelle pour ne pas compléter son enseignement par une étude de la vie glorieuse. *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme* évoque d'abord cette profondeur qui rend l'âme capable de Dieu, puis la mort et le jugement, l'enfer ou l'éternité perdue pour toujours, le purgatoire ou l'éternelle vie ardemment désirée, et enfin le ciel, plénitude de Vie.

6° Les traités en latin pour les prêtres exposent de manière très traditionnelle la spiritualité sacerdotale et mettent en garde contre les périls actuels, d'autant plus graves que l'on se refuse souvent à les reconnaître comme tels. Pour lui, la perception des exigences de notre temps ne doit pas faire méconnaître les exigences de toujours.

R. Garrigou-Lagrange n'a rien médité autant que la gratuité absolue de la grâce. La grande pensée de saint Augustin, que le concile de Trente fit sienne : « Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis » (*De natura et gratia* 43, 50, PL 42, 271), « et adjuvat ut possis » (sess. 6, *De justificatione*, c. 11; Denzinger-Schönmetzer 1536 [804]), était son leitmotiv. Il trouva dans la contemplation de ces hautes vérités l'épanouissement et la confiance qui ne sauraient venir de la seule spéculation théologique. Sa doctrine est claire et dilatante, sa langue simple et peu soucieuse de raffinement littéraire; il avait le don de mettre à la disposition des esprits la doctrine spirituelle qui s'y rattache. Il était plus préoccupé de vues d'ensemble et de synthèse que d'érudition historique ou exégétique, que d'éditions critiques; il était moins attentif aux nuances de pensée qu'empressé à reconnaître et proclamer, parfois un peu vite, leur accord. Il a grandement contribué à la renaissance de la théologie spirituelle; son nom est associé à ceux du carme déchaussé Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine † 1953 et du jésuite Joseph de Guibert † 1942 (voir leurs notices) qui vécurent préoccupés des mêmes problèmes spirituels.

Le DS parle assez souvent des positions de R. Garrigou-Lagrange, en particulier t. 1, col. 145 (accroissement des vertus); t. 2, col. 346, 585, et t. 3, col. 589 (charité); t. 3, col. 935, 938 (désir de Dieu); t. 3, col. 1182 (direction spirituelle); t. 3, col. 1487-1488, 1632-1633, 1640-1641 (dons du Saint-Esprit); t. 4, col. 918 (épreuves spirituelles); t. 5, col. 341-342 (foi). — Il y a donné la présentation de la *Contemplation* dans l'école dominicaine (t. 2, col. 2067-2080) et l'article sur les *Espèces infuses* (t. 4, col. 1203-1206).

Nous avons présenté la personne et l'œuvre de Garrigou-Lagrange dans la *Revue thomiste* (t. 64, 1964, p. 181-199), et le maître spirituel dans VS (t. 111, 1964, p. 337-354). — Voir aussi I. Colosio, *Il P. Maestro R. Garrigou-Lagrange*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 9, 1964, p. 139-150, 226-240; t. 10, 1965, p. 52-68. — M.-R. Gagnebet, *L'œuvre du P. Garrigou-Lagrange. Itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu*, dans *Nova et vetera*, t. 39, 1964, p. 273-290, et dans *Doctor communis*, t. 17, 1964, p. 159-182; etc. — G. Geenen, dans *Marianum*, t. 26, 1964, p. 264-272. — E. Perez, *Personalidad filosofico-teologica del..*, dans *Teologia espiritual*, t. 8, 1964, p. 447-462. — A. Huerga, *El P. ... maestro de la vida interior*, *ibidem*, p. 463-486. — Tommaso della Croce, *Il P. Garrigou-Lagrange teologo spirituale*, dans *Angelicum*, t. 42, 1965, p. 38-52.

Essai de bibliographie du R. P. Garrigou-Lagrange, dans *Angelicum*, t. 14, 1937, p. 5-37; t. 42, 1965, p. 200-272.

Benoît Lavaud.

GARRIGUET (Louis), sulpicien, 1859-1927. — Né au Nayrac (diocèse de Rodez) le 13 novembre 1859, Louis Garriguet fit ses études à Rodez, puis à Paris, où il fut ordonné prêtre en 1884. Admis dans la compagnie de Saint-Sulpice, il fut au grand séminaire de Nantes de 1885 à 1894 économe, puis professeur de dogme et d'histoire ecclésiastique; professeur de morale à Lyon de 1894 à 1899, il fut un an directeur des philosophes à Autun, puis supérieur du séminaire d'Avignon de 1900 à 1909, enfin supérieur à La Rochelle jusqu'en 1913. Retiré à Issy, il assura l'aumônerie du lycée Rollin, à Paris, jusqu'à sa mort accidentelle le 14 février 1927.

Sa retraite studieuse lui permit d'ajouter à ses quelques monographies historiques et à ses nombreuses publications de morale et de sociologie une abondante production d'ouvrages spirituels (publiés à Paris), où la piété s'appuie sur de solides exposés dogmatiques et historiques.

Il a souvent mis en valeur l'idée de la miséricorde divine : *Le mois des morts pour le temps de la guerre*, 1915; *Nos chers morts, essai sur le purgatoire*, 1915; *Nos morts*, 1916; *Aux âmes qui ont peur de Dieu : le Bon Dieu*, 1919, souvent réédité. Il a présenté les fondements théologiques des grandes dévotions et leur histoire (*La Vierge Marie..*, 1916; *Le Sacré-Cœur de Jésus..*, 1920; *Eucharistie et Sacré-Cœur*, 1925), tout en publiant des

ouvrages plus simples, qui demeurent des « exposés doctrinaux » (*Mois de saint Joseph*, 1917; *Mois de Marie*, 1917; *Mois du Sacré-Cœur*, 1919; et en 1926 *Les deux grandes dévotions de l'heure présente : dévotion à l'Eucharistie et dévotion au Sacré-Cœur*).

Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice, 1927, p. 236-241. — DTC, t. 14, 1939, col. 806-807, 819.

Irénée Noye.

1. GASPARD AYNDORFFER, bénédictin, † 1461. — Issu d'une famille patricienne de Munich, Gaspard Ayndorffer reçut sa formation à l'école de Tegernsee. Il se fit moine en cette abbaye. En 1426, l'observance de Melk y étant introduite, l'abbé Hildebrand Kastner résigna sa charge, et Gaspard, alors le plus jeune des profès, — il avait à peine vingt-cinq ans —, fut désigné pour lui succéder. Il dirigea l'abbaye trente-cinq ans durant. Il réforma la discipline intérieure, élargit le recrutement de sa communauté, jusque-là exclusivement noble, encouragea les lettres et les sciences. Le redressement qu'il opéra fut remarquable, et il mérita d'être appelé « restaurator monasterii, alter fundator ».

On ne possède de lui aucune œuvre, et il semble qu'il n'en ait point écrite. Ziegelbauer affirme qu'il rédigea le *Caeremoniale monastico-benedictinum*, édité à Tegernsee en 1737; mais rien n'autorise cette attribution. On conserve toutefois de Gaspard un certain nombre de lettres, dont dix-sept ont été publiées. Les plus intéressantes sont incontestablement celles qu'il échangea avec Nicolas de Cuse entre 1451 et 1456. Les moines de Tegernsee goûtaient fort le *De docta ignorantia*, et le prieur, Bernard de Waging, en proclamera même les mérites (*Laudatorium doctae ignorantiae*). Gaspard Ayndorffer se fera auprès de Nicolas de Cuse l'interprète de ses religieux, pour solliciter de lui des éclaircissements. Une question surtout le préoccupe : l'âme peut-elle, sans la connaissance intellectuelle, s'élever à Dieu par le seul sentiment? Nicolas répondra qu'on ne peut aimer que ce qui est bon, que tout mouvement affectif vers Dieu implique une certaine connaissance mais aussi une ignorance, sans quoi on cesserait de tendre vers lui; c'est une docte ignorance.

Gaspard Ayndorffer mourut le 17 janvier 1461. Trois jours plus tard, Bernard de Waging annonçait l'événement dans une *Epistola encyclica*, qui retrace l'activité du défunt.

Les lettres de G. Ayndorffer ont été éditées par B. Pez, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, t. 8, Ratisbonne, 1725, p. 586-588, et E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au* XVe *siècle*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, t. 14, fasc. 2-4, Munster, 1915, p. 107-162 : correspondance de Nicolas de Cuse, Bernard Waging et Gaspard Ayndorffer.

M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae ordinis sancti Benedicti*, t. 4, Augsbourg, 1754, p. 592. — A. Hueber, *Chronicon monasterii Tegernsee*, dans B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 3, pars 3, Vienne, 1721, p. 537-545. — A. Wessinger, *Kaspar Aindorffer, Abt in Tegernsee, 1426-1461*, dans *Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte*, t. 42, 1885, p. 196-260. — P. Lindner, *Familia S. Quirini in Tegernsee. Die Aebte und Mönche der Benediktiner-Abtei Tegernsee*, t. 1, Munich, 1897, p. 45-49; t. 2, 1898, p. 280-282. — *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 45, Leipzig, 1900, p. 720-721 (Lauchert). — V. Redlich, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert*, coll. Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 9, Munich, 1931. — L. Glückert, *Ein bayerischer Reformabt des* XV. *Jahrhunderts, Caspar Ayndorffer von Tegernsee*, dans *Benediktinische Monatschrift*, t. 9, 1927, p. 280-291.

Daniel Misonne.

2. GASPARD DE MONTE SANTO, frère mineur, † 1796. — Gaspard Cantarini né en 1731 ou 1732 à Monte Santo, aujourd'hui Potenza Picena, entra comme clerc chez les observants de la Marche d'Ancône. Il enseigna la philosophie et la théologie dans sa province et la théologie au séminaire de Recanati; il se distingua comme prédicateur et auteur de nombreux ouvrages. Il mourut à Ancône, le 14 décembre 1796.

Une partie de ses écrits est restée inédite : sermons de carême, panégyriques, commentaires de saint Bernard, notes sur les personnages les plus illustres de la Genèse, biographies des saints Bernardin de Sienne et Jean de Capistran.

Plusieurs ouvrages imprimés sont d'ordre canonique, historique et hagiographique : *Examen ordinandorum*, Ancône, 1787; *Discorso apologetico sopra il B. Gabriele Ferretti* † 1456, Ancône, 1789; *Raccolta intorno alla verità, origine, ai pregi e all' estensione della Indulgenza di Porziuncola, cui si aggiungono varie cognizioni della natura e virtù delle indulgenze e della loro efficacia*, Ancône, 1790; *Gesta e dottrina del serafico Dottore S. Bonaventura*, Macerata, 1793, et Florence, 1874; *Analisi all'istoria del convento di S. Francesco dell'Ordine dei Minori d'Ancona*, édité sans nom d'auteur à Venise en 1796 (critique historique de la monographie du conventuel Michele Buglioni sur le même couvent S. Francesco ad Alto); *Gesta dell'Apostolo S. Giacomo della Marca*, Ascoli, 1804.

L'œuvre ascétique est celle qui eut le plus de succès, si l'on en juge d'après le nombre des éditions : *La sagra religiosa famiglia raccolta in solitudine per otto giorni di spirituali esercizi* (Ancône, 1774; Macerata, 1793), conférences de retraites étendues à dix jours dans l'édition ultérieure : *La sagra religiosa famiglia raccolta in solitudine per dieci giorni*, qui eut 8 éditions, dont celles d'Ancône de 1804 (XVI-440 p.) et de Florence de 1859 (XXVIII-474 p.); l'auteur traite notamment du salut, de la grâce de la vocation, de la tiédeur et du relâchement, du péché, des vœux de religion, de la charité fraternelle. Un dernier écrit donne tout un programme de formation des jeunes religieux : *Il novello religioso francescano istruito ne' suoi doveri* (Ancône, 1781 et 1804; Quaracchi, 1891, 2 vol., 370 et 204 p.); de ce dernier ouvrage l'introduction a été rééditée à part : *Discorso su la nuova educazione dei novelli religiosi* (Sassoferrato, 1936, 43 p.).

Pacifico Fedeli da Recanati, *Biografia di tutti gli uomini illustri i quali... fiorirono nella minoritica Osservante Picena Provincia*, Macerata, 1845, ms aux Archives provinciales, couvent de Falconara Marittima, p. 145-148. — Luigi [Tassi] da Fabriano, *Cenni cronologico-biografici della Osservante Provincia Picena*, Quaracchi, 1886, p. 205-206. — A. Talamonti, *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche*, t. 2, Sassoferrato, 1939, p. 105; t. 5, 1961, p. 281. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 3, Rome, 1936, p. 235-236.

Clément Schmitt.

3. GASPARD DE PAVIE, bénédictin, 15e siècle. — Né à Pavie, profès du monastère bénédictin du Saint-Esprit (Pavie), le 1er mars 1449, renommé par sa science et ses vertus, Gaspard gouverna plusieurs monastères, dont la célèbre abbaye de Sainte-Justine de Padoue durant huit ans. Il fut président de la congrégation de Sainte-Justine de 1482 à 1497. Durant son supériorat à Padoue, il rédigea à la demande de

son disciple Jérôme de Novare une *Formula ad instituendos novicios*, restée manuscrite et qui semble disparue aujourd'hui. Ce bref écrit (42 folios in-8°), fruit d'une longue expérience humaine et spirituelle, était divisé en trois parties qui se rapportaient aux fonctions du maître des novices à l'égard des jeunes moines : avant leur entrée en religion, durant leur noviciat, après leur profession. Il constitue un témoin de la spiritualité monastique italienne du 15e siècle.

M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis sive scriptorum casinensis congregationis alias S. Justinae Patavinae*, t. 1, Assise, 1731, p. 179. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, t. 1, Bouillon, 1777 (éd. anastatique, Louvain, 1961), p. 362.

Réginald Grégoire.

4. GASPARD DE VIANA, capucin, 17e siècle. — Les dates de naissance et de mort de Gaspard de Viana ne sont pas connues. Il entra chez les capucins de Castille, en Espagne, le 10 août 1635; directeur spirituel, prédicateur, écrivain, il fut plusieurs fois supérieur; en 1677, il était gardien du couvent de Madrid.

Gaspard de Viana est l'auteur d'une importante trilogie spirituelle : *Luz clarissima que desengaña, mueve, guia y aficiona las almas que aspiran a la perfección* (Madrid, 1661, 1672), *Luz práctica del mejor, más fácil y útil camino del cielo y de la perfección cristiana* (1re partie, Madrid, 1665), et *Camino del cielo y de la perfección cristiana* (2e partie, Madrid, 1667). Ces trois volumes, qui se complètent, forment un corps homogène de doctrine, qui a été déjà présenté dans le DS (t. 5, col. 1365-1366). Dans cet itinéraire spirituel, l'auteur insiste sur la part très importante de la volonté; parmi les moyens d'atteindre la sainteté, il met l'accent sur le recueillement et le détachement des créatures, surtout sur l'amour nourri par l'oraison affective et l'intimité avec Dieu. Entre les maîtres auxquels Gaspard de Viana rattache une doctrine, qu'il a d'ailleurs reprise de façon personnelle, se distinguent Benoît de Canfield (voir la *Luz práctica*, p. 424-452, pour ce qui regarde « la volonté extérieure » dans la voie purgative) et Jean Tauler (L. Getino, *Instituciones divinas del iluminado doctor Fr. Juan Taulero*, Madrid, 1922, p. XLV-XLVI). Nous ne sommes pas en mesure de présenter la doctrine de Gaspard de Viana dans ses *Ejercicios espirituales* (approbation du 28 janvier 1674); Martin de Torrecilla (*Apologema, espejo y excelencias de la seráfica religión*, Madrid, 1701, p. 140b) affirme en avoir vu un exemplaire à Bruxelles, mais il ne nous a pas été possible de le consulter. On signale aussi des *Discursos cuadragesimales* (Madrid, 1675).

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum fratrum minorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 109. — André de Palazuelo, *Vitalidad seráfica*, t. 1, Madrid, 1931, p. 231. — Bonaventure de Carrocera, *Necrologio de los... capuchinos de Castilla*, Madrid, 1943, p. 228-229; *La provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla*, Madrid, 1949, p. 320-321, 333-334. — Melchior de Pobladura, *Historia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 2, Rome, 1948, p. 250. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 666. — E. Allison Peers, *Studies of the spanish mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 129-134 (l'auteur a tendance à voir du quiétisme un peu partout).

Melchior de Pobladura.

GASQUET (Francis-Aidan), bénédictin, cardinal, 1846-1929. Voir DS, t. 1, col. 656-657, 1687, 1688; t. 2, col. 736.

1. GAUCHAT (Gabriel), prêtre, 1709-1777. — Né à Louhans (Bourgogne) en 1709, Gabriel Gauchat, oncle de la visitandine dont la notice suit, fit quelque temps partie du séminaire des Missions étrangères à Paris; docteur en théologie, il donna de nombreux ouvrages d'apologétique, en particulier ses *Lettres critiques* qui valurent à leur auteur la commende de l'abbaye prémontrée de Saint-Jean-Baptiste de Falaise (1757); nommé chanoine de Langres, il démissionna en 1774. D'après sa nièce (notice ci-dessous), il mourut le 5 mai 1777.

Parmi ses ouvrages d'apologétique, signalons : *Le temple de la vérité* (Dijon, 1748); — *Lettres critiques, ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion* (19 vol., Paris, 1755-1763); — *Catéchisme du livre de l'esprit* (Paris, 1758); — *Harmonie générale du christianisme et de la raison* (4 vol., Paris, 1766; 2e éd. sous le titre : *Accord général du..*, Paris, 1768); — *Le philosophe du Valais* (2 vol., Amsterdam-Paris, 1772); etc.

Dans le domaine spirituel, Gauchat a donné un ouvrage que les bibliographes présentent souvent d'une manière fort vague; le *Rapport des chrétiens et des hébreux* comporte en réalité trois volumes dont les titres sont différents. Le premier, dont nous avons dit le titre (Paris, 1754), est une sorte de commentaire très large du livre de l'*Exode* et qui tire les enseignements de l'histoire des hébreux pour les chrétiens. Le second, intitulé *Suite du rapport des chrétiens et des hébreux* (Paris, 1755, 1757), reprend le même sujet en l'appliquant aux religieuses; le troisième, *Retraite spirituelle, suite du rapport... à l'usage des religieuses* (Paris, 1755), est adressé aux carmélites de Saint-Denis; c'est une suite de quarante conférences sur les thèmes traditionnels de la vie chrétienne et religieuse; on y remarque une conférence sur le travail manuel.

Les bibliographes signalent encore, sans lieu ni date d'édition, un *Recueil de piété tiré de l'Écriture sainte* (3 vol.) que nous n'avons pas trouvé.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18e siècle*, 3e éd., t. 5, Paris, 1855, p. 454. — Michaud, t. 16, p. 6. — DTC, t. 6, col. 1165.

La bibliothèque des jésuites de Chantilly possède deux ouvrages manuscrits signés G. G., et dont l'un porte l'*ex-libris* de Gabriel Gauchat; ces deux manuscrits sont de la même écriture et reprennent en partie les mêmes textes; écriture, style, papier, reliure sont datables du 18e siècle.

Le premier ouvrage est un *Traité de l'amour de Dieu* (2 forts volumes in-8°) destiné aux visitandines de Saint-Amour; il n'est certainement pas antérieur, d'après la critique interne, aux années 1720-1730, mais son attribution à Gauchat n'est pas certaine du fait qu'il n'avait pas plus de 21 ans en 1730; or, ce *Traité* suppose de nombreuses lectures d'auteurs spirituels et une connaissance profonde de saint Augustin et de la théologie. Le traité se termine par trois paraphrases de psaumes (*Ps.* 44, 121, 83) qui se retrouvent dans le second ouvrage dont nous allons parler.

Les *Paraphrases de quelques Psaumes sur Jésus-Christ, l'Église et l'âme fidèle, divisées en trois livres*, forment trois gros volumes in-8°; les deux premiers livres constituent le premier volume; le troisième livre, sur l'âme fidèle, couvre les deux derniers volumes. Cet ouvrage porte sur sa couverture l'*ex-libris* de Gabriel Gauchat. Est-il de lui? On manque d'arguments certains pour l'assurer.

Le style de ces deux manuscrits est sensiblement plus étoffé, plus affectif, et la pensée est beaucoup plus nourrie d'Écriture et de saint Augustin, que les trois volumes spirituels de Gauchat (*Rapport des chrétiens...* et *Retraite spirituelle*).

André Derville.

2. GAUCHAT (Gabrielle), visitandine, 1746-1805. — Gabrielle Gauchat naquit à Saint-Domingue le 24 janvier 1746, mais fut amenée en France dès l'âge de quatre ans. Guidée par son oncle Gabriel Gauchat (cf *supra*), elle entra à la Visitation de Langres en 1767. Le calendrier qu'elle a dressé des grâces reçues mentionne, après diverses retraites, « la retraite sans fin 1775 ». Mais la ferveur de sa vie religieuse allait trouver un stimulant nouveau dans les persécutions. Expulsée en 1792, elle a tenu le *Journal* spirituel de ses épreuves, du 29 septembre 1792 au 29 juin 1795, consignant les conditions concrètes de la survie du catholicisme dans sa petite ville, et l'activité d'une association de dévotion aux pires heures de la Révolution.

A partir de 1796, elle s'adonna aux œuvres de charité à Langres; en 1803, elle fut admise, sous le nom de sœur Benoît, parmi les religieuses de la Trappe de Choisy, qu'elle suivit à Yerres (Seine-et-Oise), où elle mourut le 25 février 1805.

Seul, son *Journal* a été publié, avec quelques retouches, par l'abbé Godard, sous le titre : *Journal d'une Visitandine pendant la Terreur* (Paris, 1855); l'ouvrage est complété, outre une copieuse introduction, de *pensées* et de *lettres*.

Ses autres écrits sont conservés au grand séminaire de Langres, dans une copie du 19e siècle : *Pensées et paroles consolantes*; *Le rendez-vous du Sacré-Cœur de Jésus*; *Recueil de pensées*; *Petits dialogues entre Jésus-Christ et l'âme* sur l'usage de l'affliction et des croix; Retraite de 1796. Plus considérable, le *Dôme de l'amour divin* est une représentation allégorique de l'édifice des vertus chrétiennes et de leur couronnement qui est la charité.

Enfin, le même séminaire conserve un recueil autographe, désigné soit sous le titre de *Flambeau*, soit sous celui *De l'image ou miroir ardent*; c'est une suite de 26 aspirations (des listes du 19e siècle parlent de 75 aspirations en 2 cahiers) sur le thème du péché et de la mort; dans une forme plutôt oratoire qui contraste avec le dessin fruste de chaque emblème correspondant, ces méditations traduisent l'émoi de l'âme qui ressent vivement sa misère et la vanité terrestre, mais non moins vivement la réalité des dons de Dieu et la paix d'une authentique vie mystique.

Irénée Noye.

GAUDENCE DE BRESCIA (saint), † vers 410. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Méthode.* — 4. *Spiritualité.*

1. **Vie.** — On a peu de renseignements sur Gaudence. Vraisemblablement clerc de Brescia, Gaudence fut choisi, à la mort de saint Filastre (après 385), évêque du diocèse (DS, t. 1, col. 1626), pour lui succéder, du vivant de saint Ambroise de Milan † 397. Il se trouvait alors en Orient et il hésita beaucoup à assumer cette charge. Il revint avec de précieuses reliques de martyrs, et reçut la consécration épiscopale à Brescia, encore qu'il se jugeât de maturité insuffisante.

La qualité de sa doctrine et de son éloquence amenèrent des sténographes à recueillir et à répandre ses sermons. Benevolus, qui avait été *magister memoriae* de Valentinien II (383-392) jusqu'en 386, le pria de mettre par écrit dix homélies de la semaine de Pâques, que la maladie l'avait empêché d'entendre (Gaudence en ajouta cinq; six autres complètent le recueil). Son mérite en fit un des ambassadeurs que le pape Innocent Ier (407-417) et l'empereur d'Occident Honorius Ier (395-423) envoyèrent à la cour impériale de Constantinople, pour demander le retour d'exil de saint Jean Chrysostome (406), d'ailleurs sans succès (Palladius, *Dialogue historique sur la vie du bienheureux Jean Chrysostome*, ch. 3, PG 47, 14-15). L'exilé écrivit à Gaudence une lettre de remerciements « pour la ferveur et l'authenticité » de sa charité (*lettre* 184, PG 52, 715-716).

Gaudence eut aussi comme amis les évêques Chromace d'Aquilée († vers 407), Simplicien de Milan † 401, Nicéta de Rémésiana († vers 414) et l'écrivain Rufin d'Aquilée † 410. Il gouverna l'église de Brescia au moins quatorze ans (*tract.* 21, PL 20, 1002a). On estime qu'il mourut vers 410. Il fut inhumé dans la basilique « de l'assemblée des saints » à Brescia, actuellement dédiée à saint Jean l'Évangéliste. Il l'avait consacrée, prononçant l'homélie (17, 959-971). Le martyrologe romain le mentionne au 25 octobre (AS, décembre, *Martyrologium romanum*, Bruxelles, 1940, p. 476-477; AS, octobre, t. 11, Bruxelles, 1864, p. 587-604).

2. **Écrits.** — On n'a pas de raisons de douter qu'il soit l'auteur des vingt et une homélies (*tractatus*) qui lui sont attribuées; la préface à Benevolus en concerne quinze.

Huit (1 à 7 et 10) commentent le ch. 12 de l'*Exode* et sont une catéchèse aux néophytes pour la semaine pascale (cf DS, t. 4, col. 1984); 8 et 9 commentent l'évangile des noces de Cana (cf DS, t. 4, col. 876); 11, l'épisode du paralytique (*Jean* 5); 12, le jugement du monde annoncé par *Jean* 12, 31; 13 a pour thème l'avarice de Judas et les pauvres; 14 commente la promesse de l'avènement du Paraclet dans *Jean* 14, 26; 15 célèbre les sept frères Macchabées martyrs; 16 a pour sujet sa propre consécration épiscopale; 17, la dédicace de la basilique « de l'assemblée des saints » à Brescia; 18, adressée à Germinius, commente la parabole de l'intendant infidèle (*Luc* 16, 1-9); 19, au diacre Paul, commente théologiquement et pastoralement la déclaration de Jésus : « Quia Pater major me est » (*Jean* 14, 28); 20 célèbre saint Pierre et saint Paul; 21, saint Filastre, son prédécesseur.

Migne (PL 20, 827-1002) reproduit la seconde édition que publia (1738) P. Galeardi, chanoine de Brescia et remarquable érudit, et son introduction, que complètent des témoignages sur Gaudence (791-826). A. Glueck, qui a établi le texte des homélies publié dans CSEL 68, 1936, reconnaît la valeur de l'édition de Galeardi; il y apporte toutefois des améliorations, en puisant aux sources « les plus anciennes et les plus pures »; les prolégomènes rassemblent les témoignages anciens sur Gaudence. On pense que le poème de strophes saphiques, en l'honneur de saint Filastre de Brescia (PL 20, 1003-1006), n'est pas de Gaudence.

Les références du présent article renvoient à PL, dont le texte, qui garde sa valeur, a été confronté avec celui de CSEL. Le premier chiffre indique l'homélie, le second la colonne de PL.

3. **Méthode.** — Ces homélies exégétiques contiennent un enseignement à la fois dogmatique, moral, liturgique et spirituel. Comme chez saint Ambroise, elles commentent l'Écriture par elle-même, en expliquent les « mys-

tères », la citant des centaines de fois, l'ancien et surtout le nouveau Testament, même l'Apocalypse. Les psaumes, les évangiles de Matthieu, Luc, Jean et les écrits pauliniens ont la préférence; les petits prophètes et Marc sont peu cités; certains écrits, comme Ézéchiel, les Chroniques, ne le sont pas.

Gaudence met en relief la continuité des deux Testaments, et, en référence à *Hébreux* 10, 1, affirme que tout ce qui a été écrit nous concerne davantage que les juifs, la loi n'étant que l'ombre des biens futurs, que nous possédons de façon achevée (1, 848b). Il faut donc découvrir quelle « ædificatio » découle pour nous des faits de l'ancien Testament, « juxta intelligentiam spiritualem » (7, 882c; cf 8, 891a; cf DS, t. 4, col. 287). Sa méthode d'exégèse est sûre et équilibrée. Il établit d'abord historiquement la réalité du fait (*rationem facti historialiter exponamus*, 8, 887-888, 908b), puis il passe aux allégories spirituelles, au symbolisme, à la typologie.

Sa pensée est nette et précise; sa théologie ferme et éclairée lui permet de résoudre remarquablement les antinomies apparentes de l'Écriture. Il connaît aussi saint Ambroise et saint Basile de Césarée. Homme d'expérience et de sens pédagogique, il poursuit un but pastoral. Il possède l'art de la rhétorique, utilise judicieusement l'antithèse. Toutefois, il n'est pas facile de synthétiser une doctrine spirituelle dispersée dans des homélies diverses.

4. Spiritualité. — La sainte Trinité est à la base de la foi, elle nous accorde « trois naissances » (20, 993b-994). Le Fils est « la face du Père » (4, 946b). L'Esprit Saint travaille à la construction de l'Église (9, 915a), à l'unité des âmes dans la foi (17, 971a). L'homme a été créé à l'image de Dieu : « possessio Dei sumus » (18, 977b).

La spiritualité de Gaudence est avant tout christologique. Cette christologie pastorale sait exposer l'essentiel, donner à l'action de la divinité du Christ toute sa place, expliquant, de façon pénétrante, le *Quia Pater major me est* (*Jean* 14, 28). Comme chez beaucoup de Pères, elle envisage l'activité du Fils de Dieu avant l'incarnation, l'attribue au Christ, *omnium rerum conditor* (18, 978b), *dominator omnium* (12, 929a), force et sagesse de Dieu (18, 972a-973c), *Sol justitiae* (1, 844b), *promulgator legis et gratiae* (1, 847b), *conscientiae judex* (13, 936c), *verus Moyses* (1, 848b); « ipse est anima legis » (2, 856a). Il a parlé par Moïse, par les prophètes et les apôtres, « tout le corps de la divine Écriture, aussi bien ancien que nouveau Testament, contient le Fils de Dieu », « les Écritures » sont *membra Agni Dei* (2, 856ab).

L'affirmation fondamentale du motif de l'incarnation, « nascitur Christus non sibi, sed nobis », est « la raison divine de l'espérance de tous et de la vie » (9, 899c); elle se complète d'autres affirmations sur les fonctions du Christ à notre égard. Lumière éternelle, Vérité, il est docteur, éducateur, *verus magister* (18, 973b). Il est « notre tête » (18, 980c), il est vie (préface, 830), « le pain du ciel, le chef de la vie » (9, 903a); il est « comme un médecin céleste » (8, 894a), il a voulu rendre la vie aux croyants (7, 884b). Lui, « qui nos dilexit per omnia » (13, 940a), agit avec bonté paternelle et douceur (9, 903a); il protège toujours les siens (6, 880c-881a), sa « *providens patientia* » est admirable (13, 935ab). Il est « Sponsus ipse coelestis, amator animarum credentium » (8, 892a). L'Église est son épouse.

Gaudence caractérise ainsi le rôle pastoral du Christ : « Deum verum et hominem, Dominum gregis, et ovem, pastorem simul et pascua » (10, 920a); son action sotériologique : « redintegravit imaginem corruptam » (13, 933a), « revocavit omnem creaturam suam ad se Dominus Jesus... ut ipsius ditioni subjecta essent omnia » (6, 879b); son activité actuelle en nous : « Illuminante oculos cordis nostri ipso Domino Salvatore, qui lumen est aeterni luminis coaeternum » (9, 903b). C'est lui qui fait briller « l'Esprit septiforme de feu » (3, 861c). Il verse abondamment en nous la grâce de l'Esprit Saint (9, 899a). L'œuvre du Christ ne se limite pas à l'homme : « prostratum mundum propria resurrectione resuscitat » (1, 845a). Tout est restauré dans le Christ (*Éph.* 1, 10; *Rom.* 11, 36).

En conséquence, et conformément à l'enseignement de saint Paul (*Rom.* 14, 9; 2 *Cor.* 5, 15), soyons tout entiers au service du Christ, « omnem nostram vitam Christi servitio mancipemus » (12, 932b). C'est Jésus lui-même qui nous donne la grâce de nous enrôler à son service, et de l'accomplir. Sa croix, *per aquam baptismi*, nous a affranchis de la captivité du démon, arrachés aux ténèbres et appelés *in lucis opera* (1, 849a); le baptême est céleste (1, 851a). « Le mystère du pain et du vin » est le propre corps et sang du Christ, il restaure, vivifie, sanctifie (2, 855a); la chair du Christ est la terre promise, « dulcibus divinae gratiae succis exuberans » (16, 957b).

Gaudence ne néglige pas les conditions concrètes de la vie chrétienne, l'activité que le service du Christ exige de nous. La bonté de Dieu nous invite à la pénitence (préface, 836a), la mortification est nécessaire avant de recevoir le corps du Christ. Les pensées terrestres alourdissent (14, 945c), l'amour des choses terrestres nous éloigne du Christ, la cupidité rend aveugle (13, 939b), et le genre humain est enclin « ad carnalia opera potius quam divina » (11, 923a). Le démon cherche à nous nuire : il a détérioré en nous « l'image » de Dieu (13, 933b); le *fermentum malitiae*, le *fermentum mortis* (7, 884c, 885a) sont ses œuvres; il agit le plus souvent par ruse. La passion du Christ cause sa défaite. On doit mener le combat spirituel contre lui (9, 917a) et contre les trois concupiscences; nos armes protectrices sont la foi, la continence et la miséricorde.

La foi nous fait trouver le Christ; elle nous donne accès « à la connaissance de la divinité immense » (14, 945c) : les âmes des croyants sont célestes (12, 931a). L'espérance nous fait attendre la résurrection de la chair et la récompense des mérites (9, 907ab). La charité (*amor*, *charitas*, *dilectio*) c'est notre amour de Dieu, notre amour du Christ et notre amour agissant pour le prochain; les œuvres de miséricorde prouvent que nous aimons Dieu; le Christ atteste que « c'est lui que l'on soigne ou néglige » dans les pauvres (13, 941ab). D'ailleurs, l'âme humaine a naturellement le sens de son Créateur et du respect du prochain (9, 917c). Tel est « le royaume » pour le chrétien, servir Dieu dans le prochain, à l'exemple du Christ : « nostrum est coelorum regnum, si, pollicenti Domino, in humilitate cordis et spiritus mansuetudine, serviamus » (18, 975a). Dans l'effort d'ascétisme au service du Christ, Gaudence souligne nettement le rôle de la volonté, du libre arbitre, responsable du mal (15, 951b-952b), et de la continence (8, 889a). Il recommande la vigilance, l'abstinence multiforme, et la fuite des occasions de distractions ou de péché (8, 890; 15, 954b). Il met en garde contre les séductions de la chair (12, 932a) et l'attrait pesant de l'argent. Les préceptes de Dieu sont une force (8, 891c),

s'y conformer procure un mérite réel. Les souffrances sont une correction, une purification, une épreuve.

La dépendance des *Tractatus* (pseudo) *Origenis* et des *Tractatus* de Gaudence de Brescia a depuis longtemps été relevée, voir *Revue bénédictine*, t. 19, 1902, p. 225-227; t. 23, 1906, p. 169-170. P. Nautin a signalé l'influence d'Hippolyte, notamment dans le *Tractatus* 19 de Gaudence (Hippolyte, *Contre les hérésies*, Paris, 1949, p. 208-213; *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, SC 27, 1950, voir la table). A son tour, Léon le Grand a utilisé Gaudence (cf C. R. Norcock, *St. Gaudentius of Brescia and the Tome* [à Flavien] *of St. Leo*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 15, 1913-1914, p. 593-596); Y.-M. Duval a précisé l'influence dans les homélies léonines (*Saint Léon le Grand et saint Gaudence de Brescia*, *ibidem*, t. 11, nouv. série, 1960, p. 82-84).

B. M. Xiberta, *Enchiridion de Verbo incarnato*, Madrid, 1957, p. 276-278. — On pressent la valeur de la christologie de Gaudence.

En dehors des introductions de PL et de CSEL (voir les comptes rendus de E. Hauler dans *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien*, t. 73, 1936, p. 51-55, et de A. Souter, dans *The Journal of theological Studies*, t. 38, 1937, p. 270-272), on peut consulter : R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e éd., t. 8, Paris, 1861, p. 34-43. — J. Wittig, *Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, éd. M. Sdralek, t. 8, Breslau, 1909, p. 1-56. — Pauly-Wissowa, t. 7, 1912, col. 859-861 (A. Jülicher). — M. Schanz, *Geschichte der römische Litteratur*, t. 4, vol. 1 *Die Litteratur des vierten Jahrhunderts*, Munich, 1914, p. 394-398, 523-528, et *passim*. — H. A. Birch, *A Comparison of the Styles of Gaudentius of Brescia, the « De sacramentis » (ascribed to St. Ambrose) and the « Didascalia Apostolorum » or « Fragmenta veronensia »*, Risca (Monmouth), 1924. — *Enciclopedia cattolica*, t. 5, 1950, col. 1962 (Erik Peterson). — F. Trisoglio, *San Gaudenzio da Brescia scrittore*, Turin, 1960 (point de vue restreint et appréciations étroites). — A. Brontesi *Ricerche su Gaudenzio da Brescia*, dans *Memorie storiche della diocesi di Brescia*, t. 29, 1962, p. 99-198.

L. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia*, t. 2, vol. 1 *La Lombardia*, Bergame, 1929, p. 149-156. — L. Ruggini, *Economia e società nell' « Italia annonaria »*, Milan, 1961.

Sur les différents « Gaudence », voir *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1771-1773. Distinguer en particulier Gaudence de Brescia et Gaudence évêque de Novare (mort vers 417) consacré par Simplicianus de Milan; cf EC, col. 1962-1963.

Paul VIARD.

Gaultier, Gauthier, Gautier. L'orthographe de ce prénom est variable. Nous adoptons celle entérinée par l'usage. Ces formes sont les équivalents français du latin *Galterus* (*-ius*), *Gualterus* (*-ius*), etc.

1. GAULTIER (ou GAUTHIER; FRANÇOIS-LOUIS), prêtre janséniste, 1696-1780. — Né à Paris le 20 mars 1696, François Gaultier fit ses humanités au collège des Quatre-Nations. Après avoir exercé quelque temps le commerce, il entre au séminaire Saint-Magloire et reçoit l'ordination sacerdotale. Il occupe plusieurs postes de vicaire dans les paroisses parisiennes, puis est nommé par le cardinal de Noailles curé de Savigny-sur-Orge en 1728, charge qu'il remplit cinquante-deux ans. Malade, il démissionne au début de 1780, se retire à Paris sur la paroisse de Saint-Jacques du Haut-Pas, où il meurt le 9 octobre 1780.

« Bon curé attaché à l'Appel », dit de lui l'auteur de sa notice nécrologique dans les *Nouvelles ecclésiastiques*; il fut lié à des jansénistes comme Caylus, évêque d'Auxerre, J.-J. Duguet, L.-F. Boursier, d'Étemare; J. Cadry vint finir ses jours à Savigny. Gaultier envoya une lettre d'approbation au synode d'Utrecht de 1763.

Le curé de Savigny publia anonymement : *Traité contre les danses et les mauvaises chansons* (Paris, 1769, 1785; Lyon, 1821); — *Traité contre l'amour des parures et le luxe des habits* (Paris, 1779; 1780, 2e éd. revue); — *Réflexions chrétiennes sur les huit béatitudes* (Paris, 1780); — *Réflexions sur les « O » de l'Avent* (Paris, 1780); ces deux ouvrages furent préparés par Gaultier pour l'impression, mais parurent après sa mort; — *Instructions familières pour les dimanches et fêtes de l'année* (2 vol., Paris, 1784), qui ne concernent que les temps de l'avent, de Noël et de l'Épiphanie; les *Nouvelles ecclésiastiques* précisaient en 1781 que Gaultier laissait manuscrits de nombreux volumes de prédication concernant toute l'année liturgique; les deux volumes des *Instructions familières* sont le début de ces manuscrits (cf t. 1, Avis).

Les trois derniers ouvrages cités intéressent la spiritualité, mais se ressentent du jansénisme de leur auteur. D'un style clair, ces livres ont l'intérêt de n'être qu'un commentaire de l'Écriture à l'aide des Pères, qui sont largement utilisés. Gaultier suit l'interprétation de saint Augustin dans son ouvrage sur les béatitudes (cf DS, t. 1, col. 1305).

Nouvelles ecclésiastiques, 13 mars 1781, p. 41-44. — Michaud, t. 16, p. 49-50 (Gauthier).

Albert DUMORTIER.

2. GAULTIER (RENÉ), traducteur, vers 1560-1638. — 1. *Vie*. — 2. *Traductions*.

1. **Vie.** — René Gaultier (parfois appelé Gautier) est né vers 1560, vraisemblablement à Angers. Il épouse Péronne de Laurent † 1656, « vrai miroir de perfection », dont il a au moins cinq enfants, dont deux fils. Il vit à Paris, en homme de très grande piété et tout adonné aux bonnes œuvres.

L'un de ses frères est entré chez les capucins sous le nom de Séraphin de Paris. René devient, vers 1591, tertiaire de Saint-François et se met sous la direction de Benoît de Canfield. Il fréquente le cercle Acarie-Bérulle avec François du Tremblay, le futur Père Joseph. « Père temporel » du couvent Saint-Honoré, il voudrait aider les capucins à s'installer sur la rive gauche (1600). En 1608-1609, il soutient le Père Joseph dans l'établissement des capucins à Saumur; il fait construire à ses frais, en 1612, la chapelle du couvent.

Avec ses amis, il prend fait et cause pour le Carmel. D'ordre du roi, en 1603, il règle avec les bénédictins de Marmoutiers l'achat de leur prieuré de Notre-Dame des Champs pour y installer le futur carmel, dit de Saint-Jacques. L'année suivante, Henri IV l'accrédite auprès du roi d'Espagne pour obtenir un groupe de carmélites. R. Gaultier est accompagné de Bérulle, Brétigny et leur suite. Il assiste à l'ouverture du carmel de Pontoise en janvier 1605. Il reste en relations avec Anne de Saint-Barthélemy (il aide son couvent de Tours) jusqu'à son départ pour la Belgique (1611). En 1626 encore, il prend part à l'installation d'un carmel à Angers. Enfin, il témoigne au procès de béatification de Marie de l'Incarnation † 1617.

Sur ces entrefaites, procureur général de l'ordre de Fontevrault, il appuie la nomination d'Antoinette d'Orléans comme réformatrice de l'abbaye, et le roi l'envoie à Rome en 1605-1606 pour obtenir les lettres de coadjutorerie; Michel de Marolles, en 1633, rencontre à Fontevrault, « le sieur du Boumois intendant de l'abbaye ».

Depuis qu'à la fin de 1613, il avait acquis la propriété

du Boumois, près Saumur, René Gaultier s'y retirait fréquemment, mais il n'en continuait pas moins son activité de conseiller et d'avocat et sa vie charitable. Il meurt à la fin de 1638.

2. **Traductions.** — René Gaultier, « à qui la dévotion du royaume est si fort obligée pour tant de traductions françaises » (H. Nicquet, cité *infra*, p. 508), a traduit des œuvres spirituelles, d'auteurs espagnols pour la plupart. A ce titre, il a grandement contribué à faire connaître des textes importants, qui ont exercé une influence certaine sur les courants spirituels du siècle d'or français (vg DS, t. 2, col. 2042-2044). Voir aussi les notices de Paul Dumont † 1602, Gabriel Chapuis † 1621, Cyprien de la Nativité † 1680.

1° *Traductions de textes espagnols.* — André Capiglia (Capella) † 1609, chartreux [*Libro de la oración... Considerationes sobre los evangelios..*, 1572, 1575, 1580] : *Méditations (Les méditations dévotes) sur les évangiles de chacun jour des festes de l'année (de toutes les dimanches et festes...) et de chaque jour de caresme*, 3 vol., Paris, 1600, 1601, 1608 (dédié à Antoinette d'Orléans, « coadjutrice à Fontevrault »), 1610, 1614, 1615, 1629; Lyon, 1614, 1630, 1638, 1644, 1665, 1671; etc.

S. Pierre d'Alcantara † 1562, frère mineur [*Tratado de la oración*, vers 1555] : *Traité de l'oraison et méditation*, Paris, 1e éd. 1602 (probablement), 1606, 1613, 1628. Le récollet Alexandre Pocquelin a publié une autre traduction française un peu après (Rouen, Lyon). Celle parue chez la veuve de la Noue à Paris est bien signée R.G. A.G. (=René Gaultier, avocat général), attribution que n'a pas identifiée P. Michel-Ange dans ses *Éditions connues du Traité..*, dans *Orient*, t. 14, 1930, Toulouse, p. 240 svv.

Pierre de Ribadeneyra † 1611, jésuite [*Flos sanctorum*, Madrid, 1599-1601] : *Les fleurs des vies des saints et des fêtes de toute l'année..*, vers 1605, dédié à Éléonore de Bourbon, abbesse de Fontevrault, † 1611; Paris, 1609 (2e édition, augmentée par André Duval); autres éditions, cf DS, t. 3, col. 1861. Des éditions partielles paraissent aussi, vg *La vie de Nostre Seigneur*, Pont-à-Mousson, 1620. — [*Manuale de oraciones*, Madrid, avant 1600] : *Nouveau manuel de prières*, Arras, 1614; Rouen, 1616; Lyon, 1624.

Louis Du Pont (La Puente) † 1624, jésuite [*Meditaciones de los mysterios*, Valladolid, 1605] : *Méditations des mystères de nostre saincte foy*, 2 vol., Douai, 1611 (approbation, janvier 1610); plusieurs éditions complètes ou partielles des six parties : 1613, 1614, 1616, 1619, 1622, 1624, 1625, 1630, 1633. Sous le titre *Très excellentes méditations sur tous les mystères de la foy* ou *Sainctes méditations sur..*, 2 vol., Paris, 1612, 1621 (dans *Oeuvres spirituelles..*, 2 in-folio), 1625 (chez Mestais, 2 in-4°, 5e éd.), 1625 (chez Chaudière), 1626 (2 in-folio), 1631, 1634, 1642, 1646 (revue par Bernardin de Montreuil); Paris et Troyes, 1648; Rouen, 1639, 1661, etc.

[*Guía espiritual*, Valladolid, 1609] : *La guide spirituelle..*, Paris, 1612 (approbation, novembre 1611), 1615, 1620, 1621 (dans *Oeuvres spirituelles...*), 1634, etc; Douai, 1613; Lyon, 1627, 1674, etc. — [*De la perfección del christiano*, Valladolid, 1612-1613-1616] : *De la perfection du chrétien en tous ses estats*, 4 vol., Paris, 1613-1617, 1621 (dans *Oeuvres spirituelles...*), 1638. Éditions partielles de diverses parties, vg Arras, 1619, etc. Des extraits, des abrégés ou des adaptations ont également été publiés. — [*Vida..*, Madrid, 1615] : *La vie du P. Baltasar Alvares*, Paris, 1628 (approbation, 1617).

Christophe de Fonseca † 1621, ermite de Saint-Augustin [*Vida de Christo..*, Tolède-Madrid, 1596-1611] : *Sermons sur les dimanches et festes de l'année*, 2 vol., Paris, 1613.

Antoine de Molina † 1612, chartreux [*Instrucción de sacerdotes..*, Burgos, 1608] : *L'instruction des prestres..*, Paris, 1617, 1618, 1622, 1623, 1624, 1626, 1643, etc; Rouen, 1620, 1627, 1628, 1629, 1630, 1637, 1643, 1648, 1650, 1652, 1656; Lyon, 1626, 1627, 1634, 1636, 1640; revue par A. Angelier, Lyon, 1663 et svv. — [*Exercicios espirituales..*, Burgos, 1615] : *Exercices spirituels de l'excellence, profit et nécessité de l'oraison mentale*, Paris, 1621, 1623, 1631, 1637 (2 éd.); Lyon, 1650, 1651.

André de Soto † 1625, frère mineur [*De la verdadera soledad*, Bruxelles, 1607] : *De la vraie solitude..*, Paris, 1621.

S. Jean de la Croix † 1591, carme déchaussé [*Obras..*, éd. par Diégo de Jésus, Alcala, 1618] : *Les œuvres spirituelles pour acheminer les âmes à la parfaicte union avec Dieu, du bienheureux Père Jean..*, Paris, 1621, comprennent : *La vie et les vertus du bienheureux Père..*, *Le degré du Mont Carmel*, *La Nuict obscure*, *La vive flame* (sic) *d'amour*, les *Notes et remarques pour donner l'intelligence des phrases mystiques..*, de Diégo de Jésus. Rééd. en 1628 (sans compter des éditions partielles en 1627, etc), en 1641, etc.

Chrysostome Henriquez † 1632, cistercien [*Vida..*, Bruxelles, 1633] : *Histoire de la vie, vertus et miracles de la Vénérable Mère Anne de Saint-Barthélemy* [† 1626], Paris, 1633.

Ange Manrique † 1649, cistercien [*Vida..*, Bruxelles, 1632] : *La vie de la Vénérable Mère Anne de Jésus* [† 1621].., Paris, 1636. Dans la dédicace, R. Gaultier promettait la traduction de la vie de sainte Thérèse d'Avila, qu'il ne put réaliser.

2° *Autres traductions.* — Saint Jean Climaque † 649 : *L'eschelle de saint Jehan Climacus*, Paris (approbation, 1603), 1621. La traduction d'Arnauld d'Andilly, Paris, 1652, n'est pas la première, contrairement à l'affirmation des *Échos d'Orient*, t. 22, 1923, p. 44. — *Les vies et miracles des saints Pères..*, Lyon, 1622; Paris, 1668, 1677; Rouen, 1659.

Sainte Gertrude † 1301/2, moniale [*Exercitia spiritualia*, Cologne, 1536] : *Les heures et exercices spirituels..*, Paris, 1621. — *Quatre livres de l'Imitation de Jésus-Christ* par Thomas des Champs dit A Kempis, Paris, 1604; Lyon, 1627; Douai, 1629; Paris, 1648. — Thomas a Kempis, *Traités spirituels*, Paris, 1623.

Arcangelo Caraccia, dominicain, auteur de la première biographie de Pie v (Rome, 1615) : *La vie du très sainct pape Pie cinquiesme..*, Paris, 1625. — Diégo de Guzman, chanoine : *Histoire de la vie et mort de madame Marguerite d'Austriche, reine d'Espagne..*, Paris, 1620 (Madrid, 1617).

Consulter les dédicaces des différentes traductions et les *Vies* des deux carmélites. — H. Nicquet, *Histoire de l'Ordre de Font-Evraud*, Paris, 1642, p. 508-509. — M. Houssaye, *M. de Bérulle et les carmélites de France, 1575-1611*, t. 1, Paris, 1872, *passim*. — J.-B. Ériau, *L'ancien Carmel du faubourg Saint-Jacques (1604-1792)*, Paris, 1929, p. 14-15, et *passim*. — L. Dedouvres, *Le Père Joseph de Paris, capucin. L'Éminence grise*, t. 1, Paris, 1932, *passim*. — Godefroy de Paris, *Les Frères mineurs capucins en France. Histoire de la province de Paris*, t. 2, Paris, 1950, *passim*.

A.-A. Barbier, *Dissertation sur 60 traductions françaises de l'Imitation..*, Paris, 1812, p. 19-20. — L. Aubineau, *Le P. Riba-*

deneira et les traductions françaises de la Fleur des saints, dans *Notices littéraires sur le* XVIIe *siècle*, Paris, 1859, p. 256-277. — C. Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, t. 1, Paris-Angers, p. 440-442; t. 2, p. 237-238. — Sommervogel, t. 6, col. 1271-1295, 1737-1754.

André Rayez.

GAUME (Jean-Joseph), prêtre, 1802-1879. — 1. *Vie et influence.* — 2. *Oeuvres.* — 3. *Jean-Alexis Gaume.*

1. *Vie et influence.* — Né le 5 juin 1802 à Fuans (Doubs) dans une famille très chrétienne, Jean-Joseph Gaume entra au grand séminaire de Besançon où il fut ordonné prêtre en 1825; nommé vicaire à Vesoul, il y reste deux ans et en 1827 il quitte son diocèse pour celui de Nevers. D'abord professeur de dogme au grand séminaire pendant un an, il est chargé de la réorganisation du petit séminaire (1828-1831). Puis, nommé chanoine titulaire, il est mis à la tête de divers mouvements de jeunes filles (catéchismes de persévérance, etc), des conférences de Saint-Vincent de Paul, etc. Nommé vicaire général du diocèse en 1843, il fait alors un séjour à Rome (novembre 1843-avril 1844); à cette occasion, il publie *Les trois Rome, journal de voyage en Italie* (4 vol., Paris, 1847; 4e éd., 1876); en 1852, il démissionne de sa charge à la suite d'un désaccord avec son évêque, Dominique Dufêtre † 1860, au sujet de la querelle qui suivit la parution de son *Ver rongeur des sociétés modernes*. Il se retire alors à Paris où se trouvaient déjà ses frères, les éditeurs Gaume, et Jean-Alexis dont nous parlerons plus bas. Il y poursuit son inlassable activité d'écrivain. Protonotaire apostolique en 1854, directeur général de l'*Oeuvre apostolique*, il meurt à Paris le 19 novembre 1879.

Quoique le genre de ses écrits ait aujourd'hui fort vieilli, Jean-Joseph Gaume a certainement exercé une influence importante sur ses contemporains et jusqu'à la fin de son siècle. Il monnaya ses vastes connaissances dans des ouvrages destinés au grand public; c'est probablement leur côté apologétique qui est leur point commun. Comme son frère Jean-Alexis, Jean-Joseph fut un fervent de la morale de saint Alphonse, de l'ultramontanisme, et un adversaire résolu de la « Révolution » sous toutes ses formes.

2. *Oeuvres.* — Nous n'énumérons pas les quarante-cinq ouvrages de Jean-Joseph; on en trouve le détail dans la notice du DTC (t. 6, 1913, col. 1168-1171; quelques erreurs de dates). Nous indiquons seulement ici les différents genres qu'il a abordés.

1° Il semble avoir inauguré son activité littéraire avec des traductions de saint Alphonse de Liguori : *L'Horloge de la Passion* (Paris, 1832; 24e éd., 1889); *Selva, ou recueil... pour les retraites ecclésiastiques* (Paris, 1833, etc); par la suite, plusieurs de ses opuscules de piété, sans être des traductions proprement dites, s'inspirent largement de saint Alphonse. En particulier, le *Manuel des confesseurs* (2 vol., Paris, 1837; 11e éd., 1880; nombreuses éditions en Belgique) a sa place dans l'implantation en France de la morale liguorienne. Le *Manuel* est un recueil composé de textes du *Prêtre sanctifié* de Charles-E. Pallavicini † 1785, de la *Pratique des confesseurs* de saint Alphonse † 1787, des *Avertissements aux confesseurs* de saint Léonard de Port-Maurice † 1751, des *Instructions* de saint Charles Borromée aux confesseurs, d'*Avis* ou *Conseils* des saints François de Sales, Philippe Néri et François Xavier.

2° Gaume s'occupa beaucoup des problèmes de l'éducation et de l'instruction chrétiennes; son premier ouvrage sur la question, *Le ver rongeur des sociétés modernes, ou le paganisme dans l'éducation* (Paris, 1851), suscita les réactions de Mgr Félix Dupanloup et une vaste polémique dans le clergé et l'épiscopat.

3° Il publia de nombreux ouvrages catéchétiques, surtout le *Catéchisme de persévérance* (8 vol., Paris, 1838; 14e éd., Lyon, 1906) qui suit le déroulement historique de la Bible et de l'Église, et l'*Abrégé du catéchisme de persévérance* (Paris, 1839; 66e éd., 1913).

4° Dans le domaine du livre de piété, on doit à Jean-J. Gaume quelques ouvrages sur la communion des enfants (1836), — qui eurent un succès considérable —, sur *La profanation du dimanche* (1850) et des *Biographies évangéliques* (10 vol., 1880), etc. On peut y joindre, bien que tous les genres y soient confondus, la série de sept ouvrages parus à Paris de 1863 à 1878 : *Le signe de la croix* (1863), *L'eau bénite* (1866), *Mois de Marie* (1870), *L'Angelus* (1873), *Le cimetière* (1876), *La génuflexion* (1877), *Le Bénédicité* (1878), chacun de ces titres étant complété par la précision : *du (au) 19e siècle.*

5° L'apologétique est mêlée à tout chez Gaume, mais elle domine nettement dans *La Révolution. Recherches historiques...* (12 vol., Paris, 1856-1859). De même dans le premier volume du *Traité du Saint-Esprit... Histoire générale des deux esprits qui se disputent l'empire du monde...* (2 vol., Paris, 1864; 3e éd., 1890), tandis que le second expose les dons et les fruits du Saint-Esprit, les béatitudes, etc.

3. *Jean-Alexis Gaume* (1797-1869), frère aîné de Jean-Joseph, professeur au grand séminaire de Besançon (1823), fut par deux fois éloigné de son enseignement de la morale en raison de son liguorisme et de son ultramontanisme, peut-être aussi à cause de ses points communs avec Lamennais; il quitte son diocèse en 1834, s'établit à Paris, en devient vicaire général en 1842 et y meurt. On lui doit des éditions partielles des saints Basile et Jean Chrysostome, Augustin et Bernard, la traduction du nouveau Testament (1859; plusieurs éditions), celle des Épîtres et Évangiles des dimanches et fêtes (1861; 47e éd., Lyon-Paris, 1946), et enfin un *Manuel du chrétien* (1859, souvent réédité; dernière éd., Lyon-Paris, 1934), dont il existait plusieurs types fort voisins au 19e siècle : il contenait les *Psaumes*, une vie du Christ, le nouveau Testament, l'*Imitation de Jésus-Christ*, les textes de la messe, des vêpres et complies; le tout parut à Paris chez ses frères les éditeurs. Le catalogue de la bibliothèque nationale de Paris ignore Jean-Alexis et attribue ses éditions à Jean-Joseph.

A côté de la notice du DTC citée *supra* : Ch. Perrin, *Notice nécrologique sur M. Gaume* (Jean-Alexis), *chanoine de Paris*, Paris, 1869. — A. Ricard, *Étude sur Mgr Gaume* (Jean-Joseph), Paris, s d (1872). — J.-M. Boillot, *Mélanges sur quelques questions...*, Besançon, 1888, p. 188-199 (sur Jean-Alexis). — L. Loye, *Histoire de l'Église de Besançon*, t. 6, Besançon, 1903, p. 351-356. — L. Boiteux, *Les mennaisiens franc-comtois*, dans *Académie des sciences, belles-lettres et arts de Besançon. Bulletin trimestriel*, 1928, n. 2, p. 65-94; *Lamennais et les franc-comtois*, *ibidem*, 1936, n. 2, p. 73-93; n. 4, p. 247-280; 1937, n. 1, p. 24-52. — J. Guerber, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne*, thèse dactyl., Rome, Université grégorienne, p. 341-342, et *passim*.

Jean Guerber.

GAUTHIER DE SAINT-VICTOR, chanoine régulier, 12e siècle. — Vraisemblablement d'origine anglaise, Gauthier, chanoine régulier de l'abbaye de

Saint-Victor de Paris, fut élu prieur de son monastère en 1173. Il succédait dans cette charge à Richard de Saint-Victor † 1173. La date de sa mort n'est pas connue. Gauthier est l'auteur d'un ouvrage de basse polémique, le *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, composé en 1177 ou 1178, qui s'en prend avec véhémence aux doctrines christologiques d'Abélard, de Pierre Lombard, de Pierre de Poitiers et de Gilbert de la Porrée. Ce traité, mal construit et mal écrit, révèle une personnalité assez singulière dont on a suspecté la bonne foi et l'honnêteté.

Mais Gauthier a laissé aussi une vingtaine de sermons, presque tous inédits, prononcés sans doute dans l'église ou au chapitre de Saint-Victor, et qui ne présentent pas les mêmes défauts que le *Contra quatuor labyrinthos*. La plupart d'entre eux se rapportent aux principales fêtes du Seigneur ou de la Vierge Marie et nous renseignent sur ce que fut la spiritualité victorine durant la seconde moitié du 12e siècle. Gauthier est plus théologien que mystique. Il abuse moins que d'autres victorins de l'allégorie et de la tropologie. Il ne parle que rarement de la contemplation, ne le fait d'ailleurs qu'en termes très généraux et ne se livre pas sur ce point aux subtiles analyses de ses confrères Hugues et Richard. Il semble connaître le pseudo-Denys, au moins par l'intermédiaire du *Commentaire sur la Hiérarchie céleste* de Hugues de Saint-Victor, mais n'en a guère retenu que la distinction classique des commençants, des progressants et des parfaits. Son enseignement spirituel se fonde principalement sur l'Écriture, et plus particulièrement sur les épîtres de saint Paul. C'est le Christ qui est au centre de sa prédication, comme en témoigne un sermon *De Epiphania* dont une partie, confondue avec un autre opuscule de Richard de Saint-Victor, a été imprimée parmi les œuvres de ce maître (PL 196, 1013-1018). Les mystères de l'incarnation, de la rédemption et de la résurrection sont pour Gauthier le fondement d'une anthropologie très cohérente en même temps qu'ils lui permettent de décrire les principales étapes de l'itinéraire spirituel qu'il invite ses auditeurs à parcourir. En se faisant homme, le Christ a voulu restaurer en nous l'image et la ressemblance divine perdue par le péché. Le chrétien doit mourir au péché pour mener dès ici-bas cette vie nouvelle dans le Christ qui annonce et préfigure celle de l'éternité. Certains sermons, et notamment ceux qui ont été prononcés en l'honneur de la Vierge ou des saints, présentent un enseignement plus ascétique et moralisateur. Jamais cependant Gauthier n'oublie que la pratique des vertus ou de la mortification a pour objet de conduire à l'union au Christ dans la charité.

B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. 3, Paris, 1891, p. 18-67. — P. Glorieux, *Le « Contra quatuor labyrinthos Franciae » de Gauthier de Saint-Victor*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 19, 1952 (1953), p. 187-335; *Mauvaise action et mauvais travail. Le « Contra quatuor labyrinthos Franciae »*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 179-193. — J. Châtillon, *Un sermon théologique de Gauthier de Saint-Victor égaré parmi les œuvres du prieur Richard*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 8, 1952, p. 43-50; *Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du* XIIe *siècle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 32, 1965 (1966).

Jean Chatillon.

1. GAUTIER D'AVERSA, bénédictin, 12e siècle. — On ne sait rien de cet abbé bénédictin de Saint-Laurent d'Aversa (Italie méridionale) vers la fin du 12e siècle, sinon qu'il composa un abrégé des *Morales* de saint Grégoire le Grand (*Exceptiones Moralium*, contenu uniquement dans le ms Zagreb *MR. Metropolitan.* 138). Il écrivit cette œuvre à la fin de sa vie, et la dédia à Étienne, abbé de Telese, qui la lui avait demandée.

Elle est inédite; seule en a été publiée la lettre-préface. En celle-ci, l'auteur explique qu'il ne s'est pas contenté de faire un choix de belles sentences; il a voulu que son ouvrage représentât vraiment les *Moralia*; de son modèle il a donc reproduit ce qui lui semblait nécessaire pour l'intelligence de ce que dit Grégoire du triple sens littéral, allégorique et moral du livre de Job. Cf G. Morin, *Les « Exceptiones Moralium » de Walter d'Aversa*, dans *Revue bénédictine*, t. 36, 1924, p. 90-97.

Daniel Misonne.

2. GAUTIER DE CHATTON (ou Catton), franciscain anglais, † 1343/44. — Gautier de Chatton, frère mineur anglais, appartint sans doute au couvent de Norwich; il fut ordonné sous-diacre en 1307. Lorsque parut la bulle *Ad conditorem* (8 décembre 1322) de Jean XXII, Gautier avait achevé son commentaire des *Sentences*, et son traité sur la pauvreté allait l'être bientôt; bien qu'il enseignât déjà, il n'était encore vraisemblablement que bachelier en théologie. Maître régent à Oxford, — pas avant 1330 —, il y fut peut-être le maître du franciscain Adam Goddam † 1358. Peu après probablement, il quitte l'Angleterre pour la cour d'Avignon. En 1333, il est membre de la commission pontificale qui doit examiner les écrits des dominicains Thomas Walleys († v. 1349) et Durand de Saint-Pourçain † 1334 sur la vision béatifique; l'année suivante, le cardinal Napoléon Orsini le charge d'une mission diplomatique pour prévenir Louis de Bavière des machinations du roi de Bohême. Benoît XII le nomme, en 1335, à la commission qui révise son *De statu animarum ante judicium generale* et qui élabore la bulle *Benedictus Deus* (29 janvier 1336). Benoît XII l'adjoint ensuite à la commission qui travaille aux *Constitutions* franciscaines dites de Cahors (bulle *Redemptor noster*, 28 novembre 1336; chapitre général de Cahors en 1337).

Il est juge, en 1337-1338, au procès du frère mineur « spirituel » André de Gagliano, le conseiller de la reine Sancia de Sicile et des clarisses de Naples. Pendant l'hiver ou le printemps de 1343, on le retrouve dans la commission qui examine le litige qui oppose les bénédictins et les frères mineurs de Saint-Jean d'Angély. Peu après, il est nommé évêque de Saint-Asaph; mais la nomination fut annulée lorsqu'on apprit que le titulaire du siège, David de Blethyn, n'était pas mort. D'après certains historiens, Gautier aurait été pénitencier de Clément VI, mais Baluze ne le signale pas. Il est décédé avant le 20 avril 1344.

Les bibliographes ont souvent confondu Gautier de Chatton avec d'autres auteurs en raison des diverses orthographes de son nom, aussi est-il difficile de déterminer ses œuvres avec certitude. On peut retenir, en tout cas, son *Commentaire des Sentences* et son *Tractatus de paupertate evangelica*.

Du *Commentaire des Sentences*, on connaît deux reportations, restées manuscrites dans les bibliothèques de Florence (Bibl. Naz. C 5, 357), de Paris (Bibl. nat. lat. 15886 et 15887) et de Cambridge (fragments, Ff. III, 26); des extraits en ont été publiés respectivement par É. Longpré et L. Baudry (voir bibliographie). Gautier prend nettement position contre l'occamisme

d'où l'importance que les historiens de la pensée médiévale attachent à son ouvrage.

Le *Tractatus de paupertate evangelica* a été publié par Decima L. Douie en 1932. C'est en plein conflit soulevé par la question de la pauvreté que Gautier de Chatton compose son traité. On a dit déjà les péripéties de cette querelle (art. FRATICELLES, DS, t. 5, col. 1167 svv). Gautier se garde de toute passion partisane aussi bien dans le *Tractatus* que dans son *Commentaire des Sentences*, où il avait déjà abordé le sujet (lib. 4 Utrum Christus viveret per carentiam omnium rerum tam in proprio quam in communi?). Il embrasse la pauvreté franciscaine intégrale et en même temps il est profondément soumis à l'enseignement et aux directives de l'Église.

On sait que la bulle *Ad conditorem* de Jean XXII mettait fin à la fiction juridique qui attribuait au Saint-Siège la propriété (le *dominium*) des biens meubles de l'ordre, et les frères mineurs devenaient ainsi propriétaires (DS, t. 5, col. 1169). Ce fut une levée de boucliers chez les Spirituels. Gautier de Chatton reprend le problème *scolastico modo* et avec sérénité. Il établit d'abord, d'après l'Écriture, les Pères et l'enseignement des papes, que le Christ et les apôtres, après l'Ascension, ne possédèrent aucun *dominium*, ni communautaire ni personnel; le frère mineur, qui s'engage à vivre l'Évangile à la lettre, ne peut en posséder davantage. Il définit ensuite (ch. 2 et 3) la pauvreté, et il démontre ce que signifie le *dominium*, le *dominium in communi*, le *dominium in proprio*, pour les religieux, pour la curie romaine et chez quelques novateurs *(aliqui moderni temporis)*. Au chapitre quatrième il confronte sa thèse avec la bulle *Ad conditorem* et conclut l'examen de chacun des considérants (il distingue 13 *statuta*) par une acceptation formelle : « ordinatio recipienda est cum reverentia et quilibet tenetur ad eam se habere in observando sicut decet » (*Archivum..*, t. 25, p. 214, etc). Enfin, Gautier réfute l'opinion du dominicain Nicolas Trivet, régent à Oxford (sans doute celle que Nicolas expose dans le *Scutum veritatis contra impugnantes statum perfectionis*).

Si Gautier de Chatton exprime quelque regret de voir disparaître la pauvreté absolue des premiers âges franciscains, c'est le sens spirituel de la pauvreté volontaire qu'il essaie de dégager de cette pénible controverse sur la pauvreté du Christ et l'intangibilité de la *Règle* de saint François (DS, t. 5, col. 1179-1181).

Il reconnaît le religieux pauvre à ceci : « Quelqu'un est vraiment pauvre à cause de Dieu, *propter Deum*, s'il aime Dieu en voulant, pour Dieu, *propter ipsum*, manquer : 1° aussi bien de l'usage que de la propriété des choses sans lesquelles on ne peut vivre convenablement; 2° ...de la propriété des choses sans l'usage desquelles on ne peut vivre; 3° ...de l'usage du superflu » (ch. 2, prim. term., *Archivum..*, p. 43). C'est bien « à cause de Dieu » que le religieux voue la pauvreté : « La cause prochaine de la renonciation à toute propriété... est la volonté déterminée de servir intégralement Dieu seul. C'est pourquoi une telle abdication est une œuvre méritoire et sainte, parce que de l'amour bon et ordonné ne peut provenir que le bien » (ch. 1, 3a via, 1°, p. 40-41, d'après la bulle *Exiit qui seminat* de Nicolas III, 14 août 1279).

Aussi, lorsqu'il réfute les arguments de ceux qui affirment, comme Nicolas Trivet, que la charité, et non la pauvreté, fonde l'état de perfection, Gautier proclame-t-il : « Celui-là aime Dieu avec plus de perfection qui veut, à cause de lui, manquer de toute propriété tant en particulier qu'en commun.., parce qu'il veut faire pour Dieu beaucoup de choses ardues et difficiles » (ch. 5, p. 240). La charité, certes, est première, mais le témoignage de la charité c'est la pauvreté volontaire.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650, p. 149. — Wadding-Sbaralea, t. 1, p. 332-333. — D. de Gubernatis, *Orbis seraphicus*, t. 3, Rome, 1684, p. 28. — Barthélemy de Pise, *Liber conformitatum*, dans *Analecta franciscana*, t. 4, Quaracchi, 1906, p. 339 et 547. — É. Baluze, *Vitae paparum avenionensium*, éd. G. Mollat, t. 2, Paris, 1928, p. 294. — A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 170.

Decima L. Douie, *Three treatises on evangelical poverty by fr. Richard Conyngton, fr. Walter Chatton and an anonymous from ms. V. III. 18 in Bishop Cosin's Library, Durham*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 24, 1931, p. 341-369; éd. du *Tractatus de paupertate evangelica* de Gautier, *ibidem*, t. 25, 1932, p. 36-58, 210-240.

C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et Paris pendant le 14e siècle*, Cracovie, 1921; *Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, t. 1, Rome, 1924, p. 236-239. — Éphrem Longpré, *Gualtiero di Catton, un maestro francescano d'Oxford*, dans *Studi francescani*, t. 9, 1923, p. 101-114. — L. Baudry, *Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 14, 1943-1945, p. 337-369. — F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Wurtzbourg, 1947; compléments dans *Archivum..*, t. 47, 1954, p. 94 et 120. — J. O' Callaghan, *The Second Question of the Prologue to Walter Catton's Commentary on the Sentences.* On intuitive and abstractive knowledge, dans *Nine Mediaeval Thinkers*, coll. Studies and Texts 1, Toronto, 1955, p. 233-269. — C. K. Brampton, *Gauthier de Chatton et la provenance des mss. lat. Paris, Bibl. Nat. 15886 et 15887*, dans *Études franciscaines*, t. 13, 1963, p. 200-205.

WILLIBRORD DE PARIS.

3. GAUTIER DE COINCY, bénédictin, † 1236. — Né à Coinci (Coincy), Aisne, ou à Amiens, vers 1177, Gautier est entré à seize ans à l'abbaye bénédictine de Saint-Médard de Soissons. Il devint prieur de l'abbaye de Vic-sur-Aisne en 1214; il y composa la majeure partie de son œuvre poétique. En 1233, il fut nommé grand-prieur de Saint-Médard, où il mourut le 25 septembre 1236.

En soixante mille vers environ, Gautier a composé deux recueils de *Miracles de Notre-Dame*, en l'honneur de Notre-Dame de Soissons. Compilateur amplement informé, il a ainsi conservé, sous une forme littéraire populaire en même temps que soignée, d'innombrables légendes relatives à Marie. Il s'en faut que toutes ces légendes, qui appartiennent au folklore pieux du moyen âge, soient soissonnaises : leur origine géographique est très variée. Dégagé du latin d'église, Gautier est l'un des précurseurs de la poésie religieuse de langue française, et c'est à ce titre qu'il a intéressé les historiens de la littérature.

Moine fort étranger au monde, Gautier manifeste sans cesse d'une part une sévérité excessive pour ce qu'il connaît mal, et surtout pour les juifs qui peuplent ce triste monde, d'autre part une piété naïve, confiante et quelque peu superstitieuse à l'égard de Notre-Dame. Ces idées se trouvent exprimées non seulement dans les *Miracles de Notre-Dame*, mais encore dans la *Vie de sainte Christine* (vers 1221), dans les louanges en vers de sainte Léocadie et dans les grands poèmes intitulés *De la doutance de la mort et de la chétivité du monde* et *De la Chastée aux nonnains*. Dans ces œuvres, Gautier paraît surtout nourri des écrivains spirituels monastiques de tendance réformatrice,

comme les premiers clunisiens, mais il manifeste un penchant très marqué pour tout ce qui est anecdote miraculeuse, sans se soucier de la psychologie très humaine de son père saint Benoît.

Amaury Duval, dans l'*Histoire littéraire de la France* (t. 19, Paris, 1838, p. 843-857), a mis en lumière, avec quelque dédain d'ailleurs, l'intérêt de l'œuvre de Gautier. — L'abbé A. Poquet a édité, médiocrement, *Les miracles de la Sainte Vierge*, Paris, 1857.

Depuis une quarantaine d'années, les finlandais se sont particulièrement intéressés aux questions linguistiques que posaient les poèmes de Gautier, d'où les nombreuses éditions de miracles, dont on trouvera l'énumération dans R. Bossuat, *Manuel bibliographique de la littérature française du moyen âge*, Paris, 1950, et ses *Suppléments*, 1955 et 1961.

On retiendra spécialement en plus des recherches d'Arthur Langfors (*Romania*, 1927, etc) : A.-P. Ducrot-Granderye, *Études sur les Miracles Notre-Dame*, Helsinki, 1932. — Tauno Nurmela, éd. *De la Chastée as Nonains*, Helsinki, 1937. — F. Kœnig, *Gautier de Coincy. Les Miracles de Notre-Dame*, t. 1, Genève, 1955. — Les sources hagiographiques de certains miracles ont été étudiées par B. de Gaiffier, notamment dans *Analecta bollandiana*, t. 71, 1953, p. 100-132. — Voir aussi E. Cerulli, *Il libro etiopico dei miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino*, Rome, 1943, *passim*.

T. Nurmela, notice sur Gautier, dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le moyen âge*, Paris, 1964, p. 299-300.

Louis Gaillard.

4. GAUTIER LE RECLUS, ermite de Saint-Augustin, anglais, 13e siècle. — Selon Bale, Gautier le reclus *(Gualterus reclusus)* était ermite de Saint-Augustin et aurait écrit, entre autres ouvrages, un *De mundi contemptu*, un *De vita solitaria* et des *Meditationes*. Aucune de ces œuvres n'est aujourd'hui connue. Le carme Richard Levenham, à la fin du 14e siècle, fit un résumé des écrits de Gautier sous le titre *Compendium Gualteri reclusi*, avec l'incipit « In primo capite libri, quem prae ». On n'a malheureusement aucune trace de ce *Compendium*, et l'incipit n'est pas recensé dans M. W. Bloomfield (*A preliminary list of incipits of latin works on the virtues and vices..*, dans *Traditio*, t. 11, 1955, p. 259-379). Livarius Oliger tenta d'identifier le *De vita solitaria* avec la *Regula reclusorum* qu'il attribue à Gautier (*Antonianum*, t. 9, 1934, p. 42-45), mais cette attribution demeure hypothétique. Oliger pouvait sans doute conclure, d'après la critique interne, que la *Regula* n'était pas d'un ermite de Saint-Augustin mais d'un chanoine de Saint-Augustin. Il ne s'ensuit pas toutefois, que Gautier ait été, comme le suppose Oliger, chanoine régulier de Saint-Augustin. Le fait est qu'il n'y a pas la moindre évidence, et Oliger n'en produit aucune, que le *De vita solitaria* attribué par Bale à Gautier soit la *Regula reclusorum*. De plus, Oliger ignore qu'un Gautier fut prieur du couvent des ermites de Saint-Augustin de Tickhill (Yorkshire) en 1276 (cf F. Roth, *English Austin Friars*, t. 2, New-York, 1961, p. 32*, n. 56). Le couvent de Tickhill était connu et continua à l'être, parmi les ermites de Saint-Augustin anglais, comme *noster locus solitarius*. Il est alors peut-être légitime d'admettre que Gautier le reclus a été le prieur du couvent en 1276, et cette date concorde fort bien avec les données de Bale. Gautier serait l'auteur des ouvrages que Bale lui attribue, mais non pas de la *Regula reclusorum*.

J. Bale, *Scriptorum illustrium majoris Britanniae catalogus*, Bâle, 1559, p. 338, 508. — T. Tanner, *Bibliotheca Britannico-Hibernica*, Londres, 1748, p. 619. — J. C. Russell, *Dictionary of writers of thirteenth century England*, Londres, 1936, p. 179-180.

L. Oliger, *Regula reclusorum Angliae et quaestiones tres de vita solitaria saec.* XIII-XIV, dans *Antonianum*, t. 9, 1934, p. 37-84, 243-268; *Speculum inclusorum auctore anonymo anglico sacculi* XIV, coll. Lateranum, Rome, 1938, p. 12-13.

M. Benedict Hackett.

5. GAUTIER (Walter) Daniel, cistercien, † 1170. Voir notice d'Aelred de Rievaulx, DS, t. 1, col. 225-234.

GAUTRAN (François), jésuite, 1591-1669. — Né à Gravelines (Nord) le 10 octobre 1591, François Gautran entra dans la compagnie de Jésus le 20 août 1609; il fut recteur à Valenciennes (1630-1636) et, longtemps préfet du collège, passa plus de trente ans à Tournai, où il mourut le 11 juillet 1669. Il a publié *La vie de saint Druon* [ou Drogon]... (Tournai, 1652), plusieurs fois rééditée, et laissé en manuscrit une *Histoire nouvelle de Tournay*. Nous avons à signaler ici principalement son *Abrégé de la vie spirituelle pour tout estat, tiré de la considération des créatures* (Tournai, 1638; 2e éd. augmentée, *Sommaire de la vie spirituelle, ensamble* [sic] *la façon de s'acheminer à Dieu par la considération des créatures*, 1645, 1661, 1666).

Reprenant le thème, le style et la manière de saint François de Sales, Gautran voudrait aider son « Théodose » à « gravir cette belle montagne de la *dévotion* où l'âme s'entretient si joyeusement avec son Espoux » (4e éd., p. 3). Aux obstacles rencontrés (« délayer [= différer] l'accueil des inspirations de Dieu, embarras d'affaires, respects humains, attache déréglée aux créatures, présomption de la bonté de Dieu, nonchalance »), celui qui veut « embrasser la dévotion » (p. 84) opposera tour à tour la considération des points suivants : la direction spirituelle, la mortification, la confession, la communion (conseillée deux ou trois fois la semaine, p. 215), l'oraison, le fruit de la tribulation, l'exercice de la présence et de l'amour de Dieu, la Passion de Jésus-Christ, la « pratique de s'unir à Dieu par la considération des créatures »; enfin, il s'inspirera de la « conduite pour les actions journalières » qui lui est proposée. Ces considérations sont assorties de « pratiques », d'« avis » et de prières. L'ouvrage est rempli de traits, d'histoires, d'allégories, à la mode salésienne, dont Gautran ne cache pas l'intention : « De la présente pratique vous apprendrez à moraliser sur les œuvres de Dieu » (p. 465).

Sommervogel, t. 3, col. 1277-1278; Rivière, col. 1079. — *Biographie nationale*, t. 7, Bruxelles, 1883, col. 502-504. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 335.

Paul Bailly.

GAUTRELET (François-Xavier), jésuite, fondateur de l'Apostolat de la prière, 1807-1886. — 1. *L'homme.* — 2. *L'enseignement spirituel.*

1. **L'homme.** — 1° *Vie.* — Né à Sampigny (Saône-et-Loire) le 15 février 1807, François-Xavier Gautrelet passa du grand séminaire d'Autun au noviciat de la compagnie de Jésus à Avignon, où il fut reçu le 19 septembre 1829. Il fut ordonné prêtre au Puy le 19 décembre 1835. Après sa troisième année de probation à Avignon en 1837-1838, il est nommé père spirituel du scolasticat de Vals en septembre 1842; il le restera dix ans; ensuite, il sera successivement

recteur de la maison (1852-1855), instructeur de la troisième probation (1855-1857) à Fourvière-Lyon, provincial de la province de Lyon (1857-1861), supérieur de la mission d'Algérie, puis de Syrie (1864-1869), enfin supérieur de la maison de Fourvière et (1876-1880) de la revue des *Études*, transférée à Lyon en 1871. Il mourut à Montluçon le 4 juillet 1886.

2° *L'ontologisme.* — D'une santé délicate et d'un caractère peu expansif, F.-X. Gautrelet eut de plus à traverser une crise qui le marqua profondément. Son esprit spéculatif l'avait porté vers la philosophie; au scolasticat de Vals où il étudia et où il revint ensuite comme père spirituel, il s'attacha au système qui avait été créé par Jean-Pierre Martin (1792-1859; cf J. de Finance, *Un ontologiste oublié : le P. Jean-Pierre Martin*, dans *Teoresi*, t. 6, 1951, p. 201-218). Dans ce « système de Vals », comme l'on disait alors, l'inspiration augustinienne, canalisée par les exigences méthodologiques de la tradition philosophique française, se proposait de vivifier les unes par les autres la philosophie, la dogmatique et la théologie spirituelle. C'est dans ce climat que F.-X. Gautrelet publia ses deux œuvres les mieux venues : *L'Apostolat de la prière* (1846) et le *Traité de l'état religieux* (1846).

En 1835-1836, F.-X. Gautrelet avait été professeur de philosophie à Mélan, en Savoie. Joseph Burnichon attribue à cette époque la composition d'un traité, *Elementa philosophiae*, « de près de 700 pages in-4° » (*Vie*, p. 53-54). Le volume qui existe sous ce nom (vg Bibliothèque de Fourvière) est l'œuvre de plusieurs professeurs de Vals. François Gautrelet (frère cadet du nôtre) y avait contribué pour un *de anima seorsim spectata*, qu'il avait enseigné à Vals en 1845-1846, avant de partir pour les États-Unis, et qui est un des chefs-d'œuvre de l'école de Vals. La similitude des prénoms dut causer cette confusion, qui est passée dans Sommervogel.

Les circonstances (cf J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle, 1814-1914*, t. 3, Paris, 1919, p. 140-161; t. 4, 1922, p. 46-51; A. Fonck, art. *Ontologisme*, DTC, t. 11, 1931, surtout col. 1014-1028) conduisirent les supérieurs de la Compagnie à interdire la poursuite de cette expérience, et à donner à Vals une orientation nouvelle, dont Henri Ramière fut le leader.

Durant cette crise, écrivait le supérieur général Jean Roothaan au P. Ramière, c'est principalement au dévouement du Père Gautrelet que l'on dut la conservation du bon esprit dans la maison (ARSI, Reg. Lugd., 30 octobre 1850). Il y avait d'autant plus de mérite que les opposants pouvaient dire de lui qu'il avait été *mezzo fanatico* pour le système (ARSI, Lugd. 3, XXVI, 60, lettre du Père de Léhen au Père Général, Vals, 18 décembre 1849).

Cette obéissance, d'abord extérieure (les supérieurs ne demandaient rien de plus en une question doctrinale qui n'était pas de leur compétence pour le fond), devint plus délicate quand le Saint-Office, en 1861, eut condamné ce que l'on appelait dès lors l'ontologisme (Denzinger-Schönmetzer, n. 2841-2847). F.-X. Gautrelet ne parla jamais de la lutte intérieure qui s'en suivit pour lui (cf un Mémoire sur les vertus de Gautrelet par le P. Ayrolles, Arch. S J de Paray-le-Monial, dans Papiers A. de Foresta), mais on la sentit, et elle ne put que favoriser cette défiance de lui-même que tous les témoignages postérieurs à la crise notent chez lui (ARSI, Tolos. 1, II, 19; Lugd. 6, I, 28; Reg. Lugd., 14 mai 1851, 26 juillet 1875).

Peu après la crise cependant, une nouvelle carrière fut ouverte à Gautrelet : celle du supériorat. Il y réussit, sans brio. Parallèlement, il publia de nombreux ouvrages de polémique ou de circonstance, qui n'ont guère de valeur durable. Il réussit plus complètement dans la direction spirituelle. Sa défiance de lui-même l'aidait à la discrétion; il savait rappeler à ses pénitents que le Maître spirituel est le Saint-Esprit, non le directeur. Il sut enseigner, ayant besoin de cette leçon lui-même, la confiance, la dilatation de l'âme entre les mains de Dieu (cf correspondance avec les fondatrices des oblates du Sacré-Cœur, citée dans *Souvenirs*; correspondance avec une pénitente, non identifiée, 194 lettres allant du 5 novembre 1853 au 25 février 1886, copie aux Archives de l'Apostolat de la prière, Toulouse).

2. **Enseignement spirituel.** — Nous ne signalons ici que les points les plus significatifs pour l'histoire de la spiritualité.

1° « *Apostolat de la prière* ». — Après avoir lancé parmi les scolastiques de Vals l'idée de l'Apostolat de la prière, François-Xavier Gautrelet développa sa pensée dans une petite brochure : *L'Apostolat de la prière* (Lyon-Paris, 1846). Initiative et brochure furent à l'origine de l'association mondiale connue désormais sous le nom d'« Apostolat de la prière ».

D'où vient qu'un si grand nombre d'âmes.., je parle des âmes qui servent Dieu, sont en proie à des peines intérieures qui les consument et les dévorent?.. Ces âmes actives, pleines de vie et de bonne volonté, tournent contre elles-mêmes leur activité. Toujours repliées sur elles, toujours occupées de ce qui les concerne, de leur état, de leurs dispositions, elles s'usent et se tourmentent sans cesse par une vue réflexe qui, en les ramenant ou les concentrant en elles, les rapetisse et tend en quelque sorte à les annihiler en les renfermant dans ce moi si petit et si proche du néant. Or, quel est le remède naturel à ce mal, sinon le principe de zèle et de charité, qui, en faisant sortir l'homme de lui-même, en le mettant en rapport avec ses semblables, le dilate, l'agrandit, étend et multiplie en quelque sorte son existence en le faisant vivre dans tous les membres du grand corps auquel il appartient? (1e éd., p. 84-85; 2e éd., p. 133-134).

Dans l'esprit de F.-X. Gautrelet, l'apostolat de la prière doit être le levier qui permet de soulever le poids oppressant du solipsisme spirituel, soit chez les simples fidèles, soit surtout chez les âmes consacrées. Il verra avec joie Henri Ramière, dans la refonte (sous le même titre) que celui-ci donnera en 1860 de l'opuscule de 1846, expliciter les composantes christologiques et ecclésiales de cette intuition de base, puis organiser l'association apte à diffuser ces thèmes (1861 : fondation du *Messager du Sacré-Cœur*). Noter cependant que Gautrelet publiera en 1874 une nouvelle édition, revue, de l'opuscule primitif (*L'Apostolat de la prière en union avec le Sacré-Cœur de Jésus*, Lyon; cette réédition n'est pas signalée dans Sommervogel).

2° Le *Traité de l'état religieux* (2 vol., Lyon-Paris, 1846) connut plusieurs éditions, jusqu'à celle définitive de 1885, elle-même plusieurs fois réimprimée. Cette large diffusion s'explique par les qualités de l'œuvre, qui unissait à un exposé du droit en vigueur, à des rappels historiques éclairants, des commentaires doctrinaux ou ascétiques solides et brefs. L'ensemble répondait très exactement aux besoins des communautés religieuses et leur fournissait un instrument de formation qui n'a peut-être pas été remplacé. Discrètement, à propos des « congrégations séculières » et des « tiers-ordres », ou de l'habit religieux (t. 1, 1885, p. 466-475; t. 2, p. 486-489), l'auteur favorisait l'évolution de la doctrine. N'était-il pas d'ailleurs le conseiller, sinon le « général » que l'on aurait pu trouver

derrière plusieurs des instances dont certains à Rome se plaignaient, et qui devaient finalement triompher avec Pie x et Pie xii (cf J. Beyer, *Les Instituts séculiers*, Paris-Bruges, 1954, p. 54-55)?

3° *Le Dimanche considéré au point de vue religieux et social* (Lyon, 1858) doit être signalé; c'est une bonne synthèse d'un important enseignement de l'Église au 19e siècle (cf P.Vallin, *L'Église et les droits de l'homme au* xixe *siècle*, dans *Revue de l'action populaire*, janvier 1964, p. 29-39; P. Droulers, *Des évêques parlent de la question ouvrière en France avant 1848*, *ibidem*, avril 1961, p. 442-460). « Entrez avec moi, invitait F.-X. Gautrelet (*op. cit.*, p. 144), dans un de ces ateliers où d'impitoyables maîtres semblent moins trafiquer des marchandises, objets de leur commerce, que des forces, je devrais dire, de la vie de leurs semblables... »

4° Le thème du *pèlerinage* a inspiré divers opuscules de Gautrelet. Citons seulement : *Le salut de la France par le Sacré-Cœur de Jésus. Pèlerinage de Paray-le-Monial* (Lyon, 1873). L'auteur sait que « le titre seul de cet ouvrage excitera... la pitié de certaines personnes et les empêchera de le lire » (p. v); il tente cependant une analyse chrétienne du rôle des nations, sommaire à vrai dire et en partie inacceptable, mais qui devra être prise en considération par les futurs historiens du sentiment religieux en France au 19e siècle.

La pratique des pèlerinages « en esprit » (cf A. Tosi, *Spiritual Pilgrimages..*, Londres, 1873) fut chère à ses dernières années; nous l'avons présentée ailleurs (*Prier avec l'Église. Lettres du Père Gautrelet*, dans *Prière et Vie*, mars 1964, p. 162-164).

5° *Le Prêtre et l'autel* (Lyon, 1874) est une série de 53 « Méditations pour servir de préparation au saint sacrifice de la messe ». Chaque méditation est suivie de l'exposé de « quelques questions pratiques »; en effet, « l'esprit sert merveilleusement à l'intelligence de la lettre, et la lettre à son tour dirige plus sûrement les inspirations de la piété; les méditations jetteront donc du jour sur les notions qui les accompagnent, et celles-ci, de leur côté, feront souvent rejaillir sur les méditations une nouvelle lumière » (p. 3). On peut noter l'utilisation des rites mozarabe et maronite (p. 89-90) et les méditations sur l'union du prêtre avec toute l'Église (p. 243-263). L'influence de l'école sulpicienne est marquée chez l'ancien séminariste d'Autun, comme elle l'est chez d'autres jésuites du 19e siècle.

6° *Autres œuvres de caractère spirituel. — Méthode pour assister les malades..*, Le Puy, 1847; 2e éd., 1863 *... et la sanctification du temps de la maladie. — Le premier vendredi de chaque mois sanctifié par la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Lyon-Paris, 1850; rééd. jusqu'en 1922. — *Nouveau mois du Sacré-Cœur de Jésus..*, Lyon-Paris, 1850; nombreuses traductions et rééditions (la 22e en 1883). — *Des pèlerinages et de leur rôle providentiel dans les sociétés chrétiennes*, Lyon, 1874. — *Mois de la Sainte-Enfance ou Jésus modèle de l'âme chrétienne*, Nancy, 1882. — *Le chrétien méditant aux pieds de Jésus-Christ sur ses principaux devoirs*, Nancy, 1884. — Gautrelet participa à la rédaction, s'il ne les rédigea entièrement, des Constitutions de plusieurs congrégations religieuses : la Pieuse-Union des oblates du Sacré-Cœur, la Société du Saint-Enfant Jésus d'Aurillac, etc.

1. *Sources.* — Archives romaines de la compagnie de Jésus = ARSI. — Archives SJ de la province de Lyon, à Paray-le-Monial. — Archives françaises de l'Apostolat de la prière, à Toulouse. — Lettres de J. Roothaan à Gautrelet, *Epistolae*, t. 2, Rome, 1940, n. 68, 73, 79. — Sommervogel, t. 3, col. 1280-1286; à compléter par le *Catalogue des imprimés* de la bibliothèque nationale, t. 58, col. 382-386.

2. *Études.* — J. Burnichon, *Vie du Père François-Xavier Gautrelet*, Paris, 1889 et 1896; *La Compagnie..*, t. 3-4, *passim*, cité plus haut. — C. Parra, etc, *Le Père Henri Ramière*, Toulouse, 1934, notamment les ch. 3 et 4 : Le directeur de l'Apostolat de la prière, L'apôtre du Cœur de Jésus.

M. Netti, *Caterina Volpicelli* (1839-1894, fondatrice des Ancelles du Sacré-Cœur), 3 vol., Naples, 1900-1907. — *Souvenirs. Louise-Thérèse de Montaignac de Chauvance, 1820-1885* (fondatrice de la Pieuse-Union), Montluçon-Bruxelles, 1931. — H. Vermin, *Le Père Jules Chevalier* (1824-1907; DS, t. 2, col. 829-831), t. 1 (seul paru), Rome, 1957.

Pierre Vallin.

GAVARRI (Joseph), frère mineur, † 1689. — José Gavarri naquit à Barbastro (province de Huesca, Espagne) au commencement du 17e siècle; il appartint à la province franciscaine d'Aragon. Dans son petit traité très rare, *Breve somario y explicación de los preceptos de nuestra Seráfica Religión* (2e éd., Saragosse, 1682), Gavarri nous dit qu'il l'écrivit lors de son séjour au couvent du Saint-Sauveur de Jérusalem, après être resté deux mois à Chypre. Nous ignorons le motif de ce voyage en Terre sainte et la date à laquelle il eut lieu. Nommé prédicateur apostolique, il reçut, par faculté royale et par bulle pontificale, le droit, pour lui et pour ses compagnons de mission, de parcourir toutes les provinces de l'Espagne. Il se consacra surtout à l'Andalousie. Malgré les voyages incessants et les occupations multiples de la vie de missionnaire, José Gavarri écrivit de nombreux ouvrages qui concernent tous les missions données au peuple chrétien. Il mourut en 1689.

1) *Advertencias muy importantes para desterrar ignorancias y conseguir la vida eterna*, Madrid, 1667. — 2) *Alivio singular y modo facilísimo para confesarse todos los dias muchas veces con aumento de gracia y sin peligro de pecar*, Madrid, 1667. — 3) *Instrucciones predicables y morales no comunes que deben saber los padres predicadores y confessores principiantes, y en especial los missioneros apostólicos*, Grenade (1672?); cet ouvrage est un traité destiné aux jeunes prédicateurs; dix-sept sermons y sont donnés comme modèles; l'auteur y ajoute les conseils de son expérience. Ce livre a une réelle importance dans l'histoire des missions populaires en Espagne, déjà en raison de ses nombreuses éditions : Séville, 1673; Malaga, 1674; Barcelone, 1676 et 1677; Madrid, 1679. L'édition de Séville comptait deux mille exemplaires, chiffre important pour l'époque; elle fut vendue en moins d'un an.

4) L'*Exhortación a la vida espiritual* (Cadix, 1675) est un recueil de traités touchant la vie chrétienne.

Outre l'*Exhortación* initiale qui fournit le titre à l'ouvrage, on y trouve la manière de s'examiner pour la confession particulière et générale (p. 129-175), une méthode d'oraison pour les commençants (p. 176-202), un chemin de croix (p. 222-231), un encouragement à la communion quotidienne (p. 232-293), de nombreux textes et réflexions sur la dévotion à la Vierge, ses pratiques, etc (p. 306-632), au milieu de quoi figure un petit traité sur le décolleté des robes féminines (p. 422-449).

5) *Interrogatorio en forma de diálogo de las preguntas necessarias que deben hacer los PP. confessores con las personas que oyen de confessión*, Grenade, 1676; cet ouvrage, destiné aussi bien aux confesseurs qu'aux pénitents, examine les dix commandements et les principales obligations du chrétien. Nous avons là un livre intéressant et curieux qui nous découvre, à travers les multiples examens qu'il propose, la vie espagnole de cette époque, les défauts alors particuliers aux différentes régions du pays et aux divers états de vie, depuis les officiers de justice et les alcades, jusqu'aux cordonniers.

Cet *Interrogatorio* et les *Instrucciones* éclairent singulièrement les missions populaires au 17e siècle.

6) *Sermones dominicales apostólicos y doctrinales..*, Madrid, 1679. — 7) *Sermones doctrinales y apostólicos, adornados con*

textos literales y similes, exemplos, humanidades; y normas para hacer missiones, Saragosse, 1685; il existe une traduction portugaise, *Qvestôa que disputa e propoem, especialmente a os muitos Reverendos Padres Pregadores*, Lisbonne, 1687.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 246-247. — M. Gomez Uriel, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa..*, t. 1, Saragosse, 1884, p. 618-619. — F. Escudero y Perosso, *Tipografia hispalense*, Madrid, 1894, p. 449, n. 1752. — M. Jiménez Catalan, *Ensayo de una tipografia zaragozana del siglo* XVII, Saragosse, 1925, n. 115, 1053, 1061.

Manuel de Castro.

GAY (Charles-Louis), évêque d'Anthédon, 1815-1892. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres et doctrine spirituelles.* — 3. *Vie pastorale et mystique.*

1. **Vie.** — 1° *Avant le sacerdoce.* — Charles-Louis Gay est né à Paris le 1er octobre 1815 dans une famille bourgeoise d'une confortable aisance. Il grandit dans l'indifférence et l'ignorance religieuses. Élève du collège Saint-Louis, il fait sa première communion le 7 juin 1827, après avoir suivi la préparation donnée par l'aumônier, l'abbé Dumarsais, dont l'influence, réelle, est peu profonde encore.

Au lendemain de la révolution de 1830, il cesse toute pratique religieuse, suit le goût du jour en « rimaillant contre les jésuites », se prend d'enthousiasme pour le mouvement romantique dont les chefs se détournent alors de l'Église et vit en bonne conscience dans l'indifférentisme. Il soutient que toute occupation absorbante est nuisible au développement harmonieux des facultés. Son année d'études philosophiques, il est vrai, le révèle un peu à lui-même : il se découvre artiste, probablement philosophe. Il lit la *Somme théologique* de saint Thomas dont il fait un résumé et trouve quelque lumière en étudiant le problème posé par le roman *Volupté* de Sainte-Beuve, paru en 1833. Cette force qui a conduit le héros du roman vers l'Église, Gay découvre qu'elle lui a été donnée. Désireux de connaître la loi de tout, il finit par conclure que cette loi est « l'Unité et que l'Unité est Dieu », unique intelligence, unique harmonie, unique beauté, qui vient lui-même sauver le monde du péché en envoyant son Fils (*Notes inédites*, dans B. du Boisrouvray, t. 1, p. 31).

Tandis qu'il se consacre à la musique, les conférences d'Henri Lacordaire en 1835 et l'action discrète de Madame Hennelle, professeur de chant de sa sœur Céline, lui enseignent que ses raisonnements sur « les nécessités et les convenances » ne valent pas le moindre mouvement de charité. Il reconnaît en sa conduite contradiction et insuffisance. En mai 1836, il fait une confession générale au curé de Passy, et, durant les vacances de 1837, croit entendre un appel vers le sacerdoce. Mis en contact avec Frédéric Ozanam (1813-1853), il acquiert la conviction que tout système politique ou social qui ne tient pas compte de la foi est caduc. Dès lors, il juge les événements, les personnes, les doctrines en fonction de la « question religieuse » : la foi est le seul vrai bien de l'homme et de la société.

Malgré la déception de ses parents, il part pour Rome en octobre 1839 afin d'y recevoir une formation théologique; il y fréquente Gerbet, Gounod, François de la Bouillerie et la famille la Ferronnais. Sa santé l'oblige à regagner la France et à suivre, comme externe, en octobre 1840, les cours du séminaire de Saint-Sulpice. Il y rencontre François Richard (1819-1908) et Joseph Foulon (1823-1893), futurs archevêques de Paris et de Lyon, Gaston de Ségur (1820-1881), Ernest Renan (1823-1892). Il est ordonné prêtre le 17 mai 1845.

2° *Premiers ministères à Paris, 1845-1857.* — Aucun ministère précis ne lui est offert au lendemain de son ordination : sa constante fatigue lui interdit le vicariat ou les études.

Pendant ces années, il est vrai, mûrissent des réflexions, nées confusément depuis une dizaine d'années. Les événements politiques et sociaux du moment hâtent l'évolution. Charles Gay, assez libéral de tendances jusqu'ici, penche désormais, insensiblement puis de façon très délibérée, vers une orientation toute différente. Il ne nous appartient pas d'exposer cette évolution, d'autant qu'il semble difficile d'en mesurer l'incidence sur la vie et l'œuvre spirituelle de notre auteur.

Jusqu'en 1849, — après divers pèlerinages à la Grande Chartreuse, à Assise, à Lorette et à Rome —, il assure un peu de catéchisme à la paroisse des Missions étrangères et reçoit de Lacordaire la charge de diriger la communauté des dames de l'Assomption. Peu après les journées de juin 1848, il va se reposer dans la propriété de sa sœur Céline, mariée à Paul Pouquet, à Trasforêt, dans le Limousin. A la suite d'une visite à la prieure du carmel de Limoges, il éprouve le désir « de se fixer lui aussi dans cet état de dégagement et d'ineffable paix où la volonté, l'esprit, l'être tout entier sont absolument livrés à Dieu » (J. Marandat, *Vie de la R. Mère Thérèse-Madeleine du Calvaire*, p. 294-295). Il entre également en relations spirituelles avec la fondatrice des sœurs du Sauveur, établies à la Souterraine, Marie du Bourg (1788-1862; DS, t. 3, col. 1745-1747).

De 1848 à 1852, Charles Gay vit avec quelques confrères (dont Gaston de Ségur) en communauté, rue Cassette, appliquant les principes spirituels reçus à Saint-Sulpice; s'y ajoutent les réunions du mardi au séminaire du Saint-Esprit, sous la direction de François Libermann † 1852. On y parle de détachement et du service des pauvres. Mais chacun des membres de la communauté finit par être appelé à des fonctions plus importantes (Gaston de Ségur devient auditeur de Rote). Charles Gay, toujours « prêtre libre », garde le plus solide souvenir de cette communauté, qui a servi de soutien à son activité de jeune prédicateur.

Les instructions de retraite données au carmel de Limoges ont obtenu grand succès. L'évêque de Limoges, Bernard Buissas, le convie à prêcher le carême de 1851 dans sa cathédrale; Mgr Pie, évêque de Poitiers, l'invite pour le jubilé de l'automne suivant. Le prélat se prend d'amitié pour le prédicateur et cherche à le retenir comme vicaire général. Charles Gay feint de ne pas comprendre et poursuit sa vie de « prédicateur errant » : 1852, carême à Saint-Germain l'Auxerrois à Paris; 1853, carême à Moulins; 1854, carême à Limoges et avent à la Madeleine à Paris; 1855, carême à Bordeaux. Malgré le succès, il éprouve le sentiment d'un vide profond et se demande s'il n'est pas appelé à la vie religieuse. Une visite au curé d'Ars, Jean-Marie Vianney (septembre 1856), se conclut par un « allez vers cet évêque »; une retraite à la « Solitude » à Issy-les-Moulineaux s'achève par un avis formel de son directeur spirituel, Henri Icard : « La volonté de Dieu est que j'aille à Poitiers » (8 octobre 1856; B. du Boisrouvray, t. 1, p. 183).

La prédication et le silence de la vie monastique lui apparaissent, au bout de ce « noviciat » difficile, comme les deux aspects de sa vocation de « religieux de Jésus », selon sa formule favorite (lettre à Thérèse-Madeleine du Calvaire, 11 octobre 1856, *ibidem*, p. 184).

3° *Collaborateur de Mgr Pie, 1857-1880.* — Auprès de Louis-Édouard Pie (1815-1880), évêque de Poitiers, son activité est considérable, et sa vie spirituelle pro-

fonde et soutenue, dans un constant effort de recueillement et de contemplation. Il ne se laisse dominer par aucun sentiment quand il lui semble que la Vérité est en cause. Il souffre d'une certaine incompréhension, comme il fait souffrir en ne cédant jamais. Tel apparaît Charles Gay pendant près de vingt-cinq ans.

Vicaire général, puis évêque auxiliaire, Charles Gay partage, en les nuançant parfois, les prises de position politique, sociale et doctrinale de Mgr Pie; il appartient aux historiens de l'Église de les exposer. Il est, comme son évêque, admiré par les uns et rejeté par les autres.

Défenseur de la foi contre le naturalisme et le libéralisme, Charles Gay prépare pour l'évêque de Poitiers la matière de ses lettres synodales « sur les principales erreurs du temps présent » (1858) et le discours synodal (décembre 1863; texte latin et traduction dans *Oeuvres* de Mgr Pie, 9e éd., t. 5, Paris, 1887, p. 222-260) en réponse à la *Vie de Jésus* de Renan. Il compose plusieurs mémoires dogmatiques pour les conciles provinciaux de Périgueux (1856), Agen (1859) et Poitiers (1868). En 1864, il se réjouit de la publication de l'encylique *Quanta cura* et du *Syllabus* de Pie IX; il ne cache pas sa joie d'être en parfaite communion avec le Saint-Siège. Il s'exprime librement sur le compte des évêques qui ne partagent pas son point de vue (par exemple, Félix Dupanloup, 1802-1878, évêque d'Orléans, cf DS, t. 3, col. 1821-1825; Georges Darboy, 1813-1871, archevêque de Paris, fusillé sous la Commune). Il attaque *Le Correspondant* qu'il accuse d'être « le refuge assez peu franc de l'école libérale » (lettre à sa sœur Céline, 27 mars 1865, citée dans B. du Boisrouvray, t. 1, p. 308). Il condamne rudement ceux qui acceptent l'annexion des États pontificaux. Sur la mentalité de Mgr Pie et de son auxiliaire, lire l'oraison funèbre du cardinal prononcée par Mgr Gay le 7 juillet 1880.

« Ce temps d'incertitude doctrinale » l'avait déjà conduit, dès 1858, à introduire dans le diocèse, avec la pleine approbation de Mgr Pie, l'œuvre de Saint-François de Sales (dont l'initiative revient à Emmanuel d'Alzon, cf DS, t. 1, col. 411-421) pour conserver et défendre la foi catholique contre la recrudescence du protestantisme, des sociétés secrètes et de l'incrédulité moderne (B. du Boisrouvray, t. 1, p. 231-232). Dans cette intention on recueillait des fonds pour édifier des écoles et propager de bons livres, on multipliait les réunions de prières.

Charles Gay s'employa également à l'installation de l'archiconfrérie des Mères chrétiennes (1858). Mgr Pie le chargea de l'œuvre du Rosaire perpétuel, des tiers-ordres carmélitain et dominicain, enfin de toutes les congrégations de religieuses, plus spécialement des dames du Sacré-Cœur et du Carmel.

Dès 1868, il est appelé à Rome comme théologien du futur concile du Vatican. Aux sessions, il collabore avec Mgr Pie en qualité de membre de la commission de la doctrine et de la foi : il est tout heureux de « faire passer, ici où là, quelques phrases dans le texte même » du chapitre 4 du schéma sur la foi (lettre à J. Perdrau, 16 mars 1870, *Correspondance*, t. 2, p. 131). Il suit de près les discussions sur l'infaillibilité pontificale : « Vous pouvez être sûr... que le gallicanisme sera frappé... d'une blessure mortelle » (lettre à J. Perdrau, 31 janvier 1870, *ibidem*, p. 123-124).

L' « Année terrible », 1870-1871, sans le surprendre outre mesure, le laisse douloureux. Elle lui semble, à plusieurs titres, œuvre purificatrice. Les éminents services que Charles Gay a rendus incitent Mgr Pie à le proposer pour l'épiscopat. Après trois refus successifs, le vicaire général finit par accepter; évêque *in partibus* d'Anthédon, il devient auxiliaire de Mgr Pie, tout en poursuivant ses activités antérieures (1877). L'évêque de Poitiers, élevé au cardinalat en 1879 par Léon XIII, meurt le jour de la Pentecôte, 18 mai 1880.

4° *Dernières années, 1880-1892.* — Très vite la collaboration avec le nouvel évêque, Henri Bellot des Minières † 1888, s'avère délicate. Les deux prélats sont trop différents l'un de l'autre.

Mgr Gay réside désormais à Paris, où il exerce quelques ministères et poursuit la composition de ses œuvres spirituelles. Sa paix intérieure n'a cependant pas été troublée par cette agitation. Il demeure supérieur du carmel du Dorat au diocèse de Limoges; il s'intéresse au mouvement de « réparation » sacerdotale lancé par Léon Dehon (cf DS, t. 3, col. 114); il accepte la présidence de l'« Union des Associations ouvrières catholiques ». Il se donne à ce travail dont il mesure l'importance. Il visite souvent les paroisses des faubourgs et se désole des progrès du libéralisme, qui est, selon lui, la « négation de la royauté sociale de Jésus-Christ » (B. du Boisrouvray, t. 2, p. 112). Il meurt à Paris, le 19 janvier 1892.

2. **Oeuvres et doctrine spirituelles.** — C'est par de courtes publications de circonstance que Charles Gay s'est d'abord fait connaître comme écrivain : consultations théologiques, conseils à des religieuses, particulièrement à des carmélites, allocutions, mises au point dans la presse. L'auteur spirituel, qui ne se révèle au public que sur le tard, a beaucoup écrit.

1) *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, 2 vol., Poitiers-Paris, 1874; 19e éd., Paris, 1924; l'ensemble des 2 volumes fut également publié en seize petites brochures, qui obtinrent la faveur du public. — 2) *Conférences aux mères chrétiennes*, 2 vol., Poitiers-Paris, 1877; 3e éd., Paris, 1889-1890. — 3) *Élévations sur la vie et la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2 vol., Poitiers-Paris, 1879; 6e éd., 1913. — 4) *Entretiens sur les mystères du saint rosaire*, 2 vol., Paris, 1887; 8e éd., Tours, 1923. — 5) *Instructions en forme de retraite à l'usage des âmes consacrées à Dieu et des personnes pieuses*, Paris, 1890; 3e éd., Tours, 1925. — 6) *Instructions pour les personnes du monde*, 2 vol., Paris, 1892; 3e éd., Paris, 1925. — 7) *Exposition théologique et mystique des psaumes*, Paris-Poitiers, 1896; 2e éd., Paris, 1925.

8) *Sermons de carême*, présentés par M. d'Hulst, 2 vol., Paris-Poitiers, 1894. — 9) *Sermons d'avent*, Paris-Poitiers, 1895. — 10) *Nouveaux sermons*, présentés par M. Rivière, Paris-Poitiers, 1914. — 11) *Panégyriques et discours pour les fêtes des saints*, présentés par G. Voisine, Paris, 1922.

12) *Correspondance*, présentée par L. Baunard, 2 vol., Paris-Poitiers, 1899. — 13) *Correspondance. Lettres de direction spirituelle*, 5 vol., Paris-Poitiers, 1902, 1905, 1906, 1908; le 5e volume, paru en 1924 à Paris-Tours, a été présenté par H. Bremond.

Des extraits et des abrégés parurent. Sous la signature de H. L. furent successivement publiés un *Abrégé*, « *à l'usage de toutes les personnes pieuses* », et *De la vie et des vertus chrétiennes* (Poitiers, 1878) et des *Conférences aux mères chrétiennes* (Poitiers, 1879); enfin, sous un petit format de 421 pages et sous le titre de *Fleurs de doctrine et de piété* (Poitiers-Paris, 1880; 3e éd., Paris, 1888), des extraits « mis en ordre de manière à former un ensemble à peu près complet, résumant en quelque sorte tous les devoirs de la vie chrétienne.., convenant

aux commençants comme aux parfaits » (introd., p. VII).

Une religieuse anonyme rassembla des *Fragments eucharistiques* (Paris-Poitiers, 1908). Plus récemment, un chartreux présentait *La vie d'union avec Jésus d'après Mgr Gay* (publié par J.-M. Texier, Tours, 1926).

1° « VIE ET VERTUS CHRÉTIENNES ». — Cet ouvrage qui, dès l'abord, ne devait être que le recueil des instructions données aux carmélites de Limoges en 1849, prit des dimensions et une importance telles que l'auteur y résuma pratiquement sa doctrine spirituelle.

Déjà, le 19 mai 1865, il confiait à son ami, Joseph Perdrau : « J'avance mon traité de la *Vie chrétienne*; vous n'imaginez guère ce que c'est devenu : une vraie petite somme du mystère de Jésus-Christ et, partant, de l'ordre surnaturel... Je m'attends un peu à être chicané par quelques partisans exclusifs de telle ou telle école. J'ai passé droit mon chemin ou, du moins, je l'espère, appuyé sur la sainte Écriture et suivant pas à pas ce qui me semblait être Jésus-Christ » (*Correspondance*, t. 2, p. 14). Cf Y. Marchasson, *Un grand spirituel..*, p. 47-55.

Aussi convient-il de s'arrêter davantage à ce premier ouvrage. Charles Gay a le dessein de présenter « une théorie générale du dessein de Dieu sur le monde et de ce qu'on peut appeler la science de la sainteté » (préface, 1e éd., p. IX), en rendant Jésus-Christ sans cesse présent à la conscience du chrétien; on ne peut jamais séparer la doctrine de la personne de Jésus : « La fin de toute la loi morale.., la somme de notre perfection, de notre sainteté, c'est notre union vivante avec Jésus » (p. XVII). Cette *vie* se communique par « les paroles qu'il prononce, les préceptes qu'il établit, les conseils qu'il suggère, les attraits qu'il déploie... et les gages qu'il donne » (p. XVI). Les vertus sont le signe de cette vie; « elles sont cette vie divine elle-même... dans son action sanctifiante » (p. IX); elles fondent le mérite chrétien *(ibidem)*. L'auteur considère cette vie et ces vertus dans l'état religieux parce que, selon lui, l'exposé de la doctrine peut alors se faire dans des conditions idéales. Mais le livre, quoique destiné aux religieux, ne doit pas moins aider les prêtres dans la direction des âmes et dans leur formation personnelle; il s'adresse également à « toute personne ayant le goût de la piété.., à tous ceux même qui veulent connaître et pratiquer sérieusement la vie chrétienne »; enfin « aux mondains.., aux irréfléchis, aux incrédules » (p. XII-XIII). Ce livre est un *itinéraire de l'âme à Dieu*, pratique, parce que entièrement « fondé sur le dogme »; mystique, parce que « la mystique n'est et ne peut être qu'un fruit, la dogmatique en est la sève naturelle et indispensable » (p. XV-XVI).

Chacun des dix-sept traités qui composent l'ouvrage marque un degré de l'ascension vers Dieu. Les deux premiers sont consacrés à l'étude de la vie chrétienne, considérée d'abord dans ses éléments essentiels, la grâce, puis dans l'état religieux. La vie chrétienne n'est pas autre chose que l'entrée en nous de Jésus devenant « notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption » (1 *Cor.* 1, 30; *Vie et vertus..*, t. 1, p. 33). Avec la seconde Personne de la Trinité, c'est la Trinité tout entière qui devient la souveraine de l'âme. L'action trinitaire appelle notre coopération; de la sorte, par la grâce, l'âme est purifiée, délivrée, rendue docile aux impulsions divines (p. 44). Cette vie chrétienne est la racine de l'état religieux qui impose des vertus et des œuvres spéciales, mais qui est la forme la plus certaine et, à beaucoup d'égards, la plus complète des desseins éternels de Dieu.

Les traités suivants sont groupés autour des vertus théologales et développés dans leur dépendance : foi, crainte de Dieu, espérance, humilité, mortification, tentation, pauvreté, chasteté, obéissance, charité envers Dieu, douleur chrétienne, abandon à Dieu, charité envers le prochain et devoirs qui en découlent (foi, respect, dilection, support, service, union); enfin, couronnant l'itinéraire du chrétien, le traité « *De l'Église*, considérée comme objet de la charité, dans son triple état d'Église triomphante, souffrante et militante ».

L'ouvrage est austère et dense. Il exige une attention soutenue; le style, séduisant et solennel, oratoire et quelque peu romantique, finit par devenir monotone; pourtant, l'expression est d'une rare clarté. Par une image ou un rapprochement souvent ingénieux, l'auteur arrive à éclairer un système théologique. Mais pour le comprendre pleinement, il est nécessaire d'avoir présents à l'esprit les grands traits de ces systèmes, particulièrement ce que les auteurs classiques ont écrit de l'incarnation et de la grâce. D'autre part, les textes bibliques abondent. Il n'y a cependant aucun pédantisme, aucune prétention à l'érudition. Si l'auteur a beaucoup étudié, il a aussi beaucoup prié, ce qui a donné à sa pensée un tour étonnamment vivant et riche.

Les sources où Charles Gay a puisé abondamment sont variées. La source essentielle et constante a été l'Écriture, — et de préférence saint Jean et saint Paul. Il s'était fait des cahiers où il notait les passages qui lui parlaient davantage; il les avait intitulés *Sacrum memoriale*, *Verba divinae caritatis*, *Sagittae in corda inimicorum Regis*. La Parole de Dieu était sa nourriture. En dehors de la Bible, l'auteur doit beaucoup aux Pères de l'Église. Il aime les premiers écrivains chrétiens : Ignace d'Antioche, Polycarpe, Justin. Il a fréquenté Clément d'Alexandrie et le pseudo-Denys. Il a longuement mûri la doctrine de l'union vitale des âmes avec le Christ dans les écrits d'Athanase, de Basile, de Grégoire de Nazianze et de Grégoire de Nysse; il les cite volontiers. A Augustin il emprunte la façon de sonder l'âme humaine pour y découvrir l'œuvre de Dieu et aussi l'idée que le mystère de la vie divine est contenu en tout baptisé. Sa doctrine est nourrie des grands théologiens scolastiques, saint Thomas, saint Bonaventure, Suarez, avec sans doute une prédilection pour les positions franciscaines (sur Mgr Gay « théologien », voir B. du Boisrouvray, t. 2, ch. 15, p. 171-217). Charles Gay doit beaucoup aussi aux spirituels français du 17e siècle : à Bérulle « qui veut un Christ objet de science et principe de vie », à Thomassin, à Olier, qui ne perdent jamais de vue la personne de Jésus, à Faber lui-même son contemporain.

L'accueil du public, que certains redoutaient (« Quand on écrit de pareilles pages, il ne faut pas s'attendre à beaucoup de lecteurs », déclarait Mgr Pie, cité par L. Baunard, *Histoire du cardinal Pie*, t. 2, Poitiers-Paris, 1886, p. 524), fut chaleureux, non seulement dans les communautés religieuses et le clergé, mais aussi dans le laïcat chrétien. Deux recensions furent particulièrement élogieuses et retentissantes, celles de L. Cochard dans les *Études*, et de M. Houssaye dans *Le Correspondant*. Ces recensions et la presse d'alors considèrent Charles Gay comme le chef de file des écrivains spirituels du siècle : il sait unir le naturel et le surnaturel, la nature et la grâce avec une maîtrise « que n'avaient pas ses devanciers » (M. Houssaye, *loco cit.*, p. 325). En un temps où les études théologiques laissaient à désirer et ne vivifiaient que médiocrement les écrits spirituels, Charles Gay « fait jaillir des profon-

deurs du dogme catholique une lumière... qui fait avancer les âmes dans les voies de la perfection » (L. Cochard, *art. cité*, p. 761-762). Léon Lecanuet, qui ne ménage guère pourtant l'attitude politique de l'auxiliaire de Poitiers, renchérit et fait de Mgr Gay « le plus grand mystique du 19e siècle » (*L'Église de France sous la troisième République*, t. 1, Paris, 1910, p. 320-322).

On peut penser que l'ouvrage classe son auteur parmi les grands théologiens spirituels : 1874 demeure une date dans l'histoire de la spiritualité en France au 19e siècle (cf DS, t. 5, col. 350-354).

Quelques thèmes spirituels de Ch. Gay ont été déjà esquissés : l'abandon, DS, t. 1, col. 5-25, *passim*; l'abnégation, t. 1, col. 100; l'adoration, t. 1, col. 212-219, *passim*; l'enfance spirituelle, t. 4, col. 705; etc.

2° Autres grandes œuvres. — 1) Les *Conférences aux mères chrétiennes* furent d'abord données aux membres de l'œuvre des mères chrétiennes que Charles Gay avait établie dans le diocèse de Poitiers. L'enchaînement des doctrines n'a plus ici la logique de l'ouvrage précédent. Chaque volume conserve, en effet, son individualité. Le premier, sous la forme d'un commentaire spirituel de la parabole de la *femme forte* (*Prov.* 31), est une sorte de « manuel à l'usage de l'épouse et de la mère chrétienne » (p. vii); le second, « Fêtes et mystères », suit le calendrier de la confrérie pour étudier « soit les faits divinement humains qui y sont proposés à notre foi, soit les saints personnages qui nous y sont offerts en exemple » (p. ix).

S'il appartient à la mère de « former chrétiennement l'esprit des siens » et de « faire leurs mœurs », elle ne peut y prétendre que par et dans une vie de foi éclairée et profonde. Ces soixante conférences apprennent à lire « les signes » de Dieu, à les dépasser ou à y découvrir « le germe de sainteté » qu'ils recèlent (31e conférence). Elles apprennent encore à admirer en Marie « un trésor où nul ne puise sans avoir part à l'amitié de Dieu » (45e conf., t. 2, p. 273-286), à contempler sa compassion au calvaire lorsqu'elle « offre Jésus au nom de la Sainte Église, dont elle est, dans ce mystère, la représentation vivante et active » (39e-42e conf., p. 165-238); à partager les biens, — la compassion, l'amour, l'adoration —, du Cœur de Jésus (57e conf., p. 483-497); à se préparer de telle sorte à recevoir le Christ eucharistique qu'on en vienne « à n'être plus qu'une pure et tout aimante capacité de Jésus » (25e conf., t. 1, p. 415; on aura reconnu la réminiscence bérullienne); ou encore, à embrasser délibérément les obligations qu'impose « le don de Dieu » qu'est la fortune, avec « les innombrables et inestimables biens qu'elle procure dans l'ordre moral, intellectuel, domestique et social »; à les « employer chrétiennement.., c'est ce que Jésus nous commande, et il y va pour nous du salut » (24e conf., p. 386-387). M. Houssaye présente les *Conférences* (sous le titre *La femme chrétienne*) aux lecteurs du *Correspondant* en remarquant : « Jamais, peut-être, on n'avait considéré la famille à la clarté d'un surnaturel aussi large, aussi réel, aussi vivant » (t. 106, 25 février 1877, p. 610-633, notamment p. 627).

2) En 1879, paraissent les *Élévations sur la vie et la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (2 vol.). Ces cent vingt-quatre méditations, d'inégale longueur, ont été tirées des notes d'oraison et des réflexions spirituelles de l'auteur. Prises au jour le jour, elles ont été occasionnellement communiquées à des personnes choisies, — en particulier aux carmélites —, ou même données fragmentairement comme instructions de retraite. Le ton personnel de l'ouvrage et sa source exclusivement biblique légitiment la remarque instante de Mgr Gay : « Ce livre est né dans la prière et véritablement de la prière. Si l'on en veut bien profiter, il faut le lire dans l'esprit où il a été composé, c'est-à-dire en priant ou du moins en vue de s'avancer dans la grande science de l'oraison » (préface, p. xx).

Il s'agit bien, en vérité, de contempler le Seigneur, de vivre les mystères du Seigneur, de les vivre avec lui en nous. Telle est la sainteté chrétienne à laquelle nous sommes appelés. L'auteur dit ces réalités, à sa grande manière, dans de très beaux textes. Tout d'abord, dans une préface qui est un peu comme le chant de reconnaissance du nouveau pontife (sa consécration épiscopale remontait au 25 novembre 1877) :

> Il y a dans l'Église de Dieu, et premièrement dans le clergé qui en est l'élite, une vie spirituelle et cachée, une vie essentielle et radicale, qui est le principe et l'aliment des fruits (du christianisme). Cette vie du dedans, qui est l'âme de tout le ministère ecclésiastique, a pour foyer la grâce.., avec les relations qu'elle établit, et les unions qu'elle fonde, et les vertus qui en découlent, la foi, l'espérance, l'amour, toutes les saintes habitudes infuses, les dons et les fruits de l'Esprit Saint, enfin la résidence et les opérations surnaturelles des trois Personnes divines dans leurs enfants fidèles.
>
> Cette vie vient de Dieu, va à Dieu, subsiste, s'exerce et se consomme en Dieu... C'est là que Dieu se donne, qu'on le reçoit, et qu'on se donne à lui en échange. C'est là qu'on le cherche, qu'on le trouve, qu'on l'écoute, qu'on l'entend, qu'on le goûte et qu'on l'aime. C'est le lieu propre de l'oraison, de la religion, de la piété, du culte et, comme dit l'Évangile, de l'*adoration en esprit et en vérité*...
>
> Là est l'école maîtresse où l'on apprend *la science de Dieu*... L'Esprit du Père... y forme peu à peu l'image exacte du Christ... Là aussi s'allume, s'entretient et s'avive ce feu sacré que Jésus est venu allumer sur la terre et dont il veut voir le monde embrasé (p. vii-ix).

Charles Gay brosse en conclusion une grandiose synthèse, — qui a quelque saveur d'expérience personnelle —, « De l'état de Fils de Dieu considéré comme fondement de la vie humaine de Jésus et, par suite, de la vie chrétienne » (t. 2, p. 443-471) :

> « La vie surnaturelle, qui est l'entrée dans le mystère du Christ, consiste d'abord à croire et à confesser que ce Christ est le *Fils du Dieu vivant* ». Par là même, « nous sommes fils par une communication de la filiation divine de Jésus; fils par le Fils et dans le Fils : si bien que, par cette identité d'origine et de vie, tous les adoptés sont *un* dans le Christ, tous les membres *un* dans le Chef, et que, ayant pour enfants la multitude innombrable des fidèles, Dieu n'a pourtant qu'un Fils, son Jésus, dont nous sommes le corps » (p. 452-453).
>
> La sainteté est dès lors « quelque chose de très simple » : « un *oui* plénier et perpétuel que la créature dit à Dieu, un oui vivant dans lequel elle fait volontairement passer tout son être » (105e élév., t. 2, p. 321-324).

Mgr Gay quitte à peu près complètement Poitiers dès 1883. Désormais, il consacre le meilleur de son temps à la révision de ses ouvrages, à la préparation et à la publication de nouvelles œuvres. Paraissent en 1887, 1890 et 1892, les deux volumes d'*Entretiens sur les mystères du saint Rosaire*, les *Instructions en forme de retraite à l'usage des âmes consacrées à Dieu et des personnes pieuses* et enfin les *Instructions pour les personnes du monde*.

3) Au moment même où Léon xiii ravive l'esprit du rosaire chez les fidèles, Charles Gay rassemble les *Entretiens* qu'il avait donnés aux membres de la confrérie du rosaire de Poitiers; son vœu, explique-t-il, est de « faire pénétrer dans l'intime de ces quinze mystères,

où la vie entière de Jésus et de Marie se résume et qui sont, à ce titre, le thème normal, fécond, inépuisable de la contemplation chrétienne » (préface, p. VI-VII). Aussi, les préliminaires « sur les mystères » offrent-ils une petite somme de théologie mariale.

4) Les *Instructions en forme de retraite* reprennent les méditations d'une retraite prêchée au carmel de Niort en 1882. Les seize chapitres ou traités qui composent l'ouvrage ont pour objet de « contempler le mystère de Jésus », de « mettre en lumière les rapports les plus intimes de Notre-Seigneur avec les âmes » (préface, p. VI-VII). Les thèmes évoqués sont caractéristiques de la manière de l'auteur. D'après « le plan divin de notre vie de grâce exposé par saint Pierre (1, 1) », il présente les fondements de la vie spirituelle (2e instr., p. 37-62); il développe ensuite les « devoirs essentiels qui nous obligent envers Dieu » : « confesser » la transcendance de Dieu, « parce qu'il est la souveraine excellence », « nous restituer à Dieu parce qu'il est notre Seigneur et le Maître souverain de toutes choses, aspirer à lui enfin, parce qu'il est notre béatitude et notre dernière fin » (p. 85). Puis, après des réflexions sur les illusions qui emprisonnent notre volonté et sur les servitudes qui anéantissent notre liberté, Mgr Gay expose magistralement le don de Dieu, qu'est « le Seigneur, Notre Seigneur » (6e-8e instr., p. 183-299), et Jésus Époux : il voudrait faire « voir en quel sens et de quelle manière Notre-Seigneur est l'Époux, chercher comment il l'est dans le mystère de son incarnation qui le fait devenir aussi l'Époux de Marie et de l'Église, puis.., comment il finit par être l'Époux très réel de chaque âme qui vit dans l'Église » (9e instr., p. 307).

> Incontestablement le Christ épouse l'homme au baptême... Cette union baptismale est si bien un mariage qu'avant qu'elles le contractent, un consentement est exigé des deux parties... Jésus est l'Époux de l'âme, l'âme l'épouse de Jésus. Ils sont deux en un jusqu'à être un seul corps, car ce baptisé est maintenant membre du corps mystique dont Jésus est le chef, comme tout époux l'est de son épouse. En tant qu'ils sont ainsi unis, le Christ et l'âme n'ont plus qu'une vie. Cette heureuse créature vit dans le Christ, et le Christ vit en elle. Le Christ épouse son humanité à elle; elle épouse sa divinité à lui. Ils n'ont qu'un même Esprit, l'Esprit Saint qui, étant l'unique et naturel esprit du Christ, devient l'esprit surnaturel et principal de l'autre (9e instr., p. 322-325).

A l'adhésion à l'Époux répondent les obligations de l' « âme épouse », de l' « âme coadjutrice » qui coopère à l'activité de l'Époux, de l'« âme victime » avec l'Époux et pour lui (10e-12e instr., p. 345-456). L'âme, devenue « image de Jésus » en toute sa vie (13e-14e instr., p. 459-528) achève la « conformité intérieure à la vie du Cœur de Jésus » dans l'amour du prochain, dont le Cœur du Christ est la source (13e-14e instr., p. 531-594). C'est ici que Mgr Gay aborde de front plusieurs problèmes de théologie mystique, l'union transformante et le mariage spirituel; il le fait dans l'esprit des réformateurs carmélitains, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.

5) Les *Instructions pour les personnes du monde* (2 vol., 1892) furent le dernier ouvrage que Mgr Gay ait livré à l'imprimeur. Le premier volume commente le chapitre 12 de l'épître aux Romains en vingt-deux instructions très variées : la première traite « Du corps humain, son caractère et sa fonction selon la doctrine chrétienne », les autres, aussi bien « De la sobriété spirituelle » et « De l'aumône chrétienne », que « De la ferveur de l'esprit » et « De la joie qui est le fruit de l'espérance chrétienne ». Le second volume est plus directement consacré à montrer que dans l'Église le même Évangile régit toutes les vocations (préface, t. 1, p. VII) et que tous sont appelés à vivre la même vie spirituelle, d'où les instructions sur la foi, la présence surnaturelle de Dieu en nous, la pureté d'intention, la fidélité à la grâce, la méditation, la sanctification des actions ordinaires, l'amour de Dieu, etc; un triduum eucharistique clôt l'ouvrage.

> Charles Gay a essayé d'aider Gaston de Ségur, son ami, dans la mise au point du manuscrit de *La vie de Jésus dans l'âme chrétienne* (1864); le livre n'en fut pas moins censuré. Il fut plus heureux dans son intervention en faveur d'Étienne Faillon : son mémoire empêcha la mise à l'Index de la *Vie intérieure de la sainte Vierge* (1868). Voir B. du Boisrouvray, t. 1, p. 323-326, 418-420; DS, t. 5, col. 33-34; Y. Marchasson, *Un grand spirituel..*, p. 25-28.

3. **Vie pastorale et vie mystique.** — Les ouvrages qui viennent d'être présentés sont aussi bien des œuvres qui relèvent de la pastorale que de la spiritualité. Charles Gay a toujours été fort conscient du devoir d'enseigner qui incombe au prêtre et à l'évêque. En même temps, il se livrait lui-même.

1° Le pasteur. — Dès qu'il aborde la prédication, Charles Gay se manifeste rapidement « docteur » et orateur : il instruit et touche; il révèle Jésus-Christ, son amour et sa vie.

Maurice d'Hulst caractérisait justement Mgr Gay orateur : « Préparé de longue main par un commerce familier avec la Bible, avec les saints Pères, avec les maîtres de la théologie et de la spiritualité, le prédicateur (qu'était Charles Gay) est né du théologien » (*Sermons de carême*, t. 1, 1894, préface, p. XI).

L'œuvre oratoire de Charles Gay a été partiellement publiée après sa mort (voir plus haut, col. 162). Elle nous intéresse directement, car elle expose souvent les thèmes essentiels de la vie spirituelle.

Le second volume des *Sermons de carême* développe, par exemple, les sujets suivants : De la piété chrétienne, De la lecture chrétienne, De la méditation chrétienne, De la prière, De la présence de Dieu, Des actions chrétiennes, De la conformité à la volonté de Dieu, De Marie comme source de la piété chrétienne.

L'essentiel des *Sermons d'avent* commente d'une part les béatitudes évangéliques et d'autre part décrit la vie de la grâce. Le recueil des allocutions de vêture et de profession *(Nouveaux sermons)* dessine la pensée de l'Église sur la vie religieuse et la vie d'union à Dieu de tout consacré. L'éditeur y a joint les trois *Discours* pour le centenaire de sainte Thérèse, prononcés en 1882, et que Mgr Gay avait déjà publiés; on peut en rapprocher le panégyrique de la sainte prêché au carmel de Niort en 1861, de facture plus mystique (*Panégyriques..*, p. 207-224), et le triduum donné au carmel de Poitiers en 1865 en l'honneur de la nouvelle bienheureuse Marie des Anges (*ibidem*, p. 333-389).

Charles Gay a le sens de la doctrine. Homme de méditation, son esprit discursif lui permet de s'adapter à des auditoires divers. Sa rhétorique, il est vrai, date quelque peu, mais la densité doctrinale de son argumentation n'échappe pas à qui veut en reconstituer la trame. Sa chaleur atteint tout cœur droit. Charles Gay cherche à systématiser la vérité chrétienne, mais sa systématisation conduit à la découverte de « l'amour de Dieu où tout prend racine ». Il expose une sorte de *theologia mentis et cordis*. Ame d'artiste, Charles Gay « fait sentir Dieu et le rend présent au cœur », mais au prix d'une austère recherche doctrinale et d'une longue prière (G. de Pascal, *Monseigneur Gay..*, p. 143).

2° L'HOMME SPIRITUEL. — 1) *La vie spirituelle* de Charles Gay a été esquissée par son biographe dans un très beau chapitre (B. du Boisrouvray, t. 2, ch. 19 L'homme intime, p. 319-359; cf G. Voisine, *Une figure de spirituel, Mgr Gay*); néanmoins une étude plus approfondie reste encore à écrire. Les documents ne manquent certes pas, publiés ou inédits.

Les textes personnels de Charles Gay cités par son biographe, l'abondante correspondance adressée à ses amis et à ses dirigés, les grandes œuvres publiées, les lettres et les notes spirituelles inédites, montrent un homme non seulement attaché à sa vie chrétienne et sacerdotale, mais révèlent une âme en qui le Christ vit et agit. « Mon livre à moi, c'est Jésus-Christ », écrit-il à son ami Charles Gounod (cité dans B. du Boisrouvray, t. 2, p. 237). Sa devise épiscopale traduit d'ailleurs cet idéal : « Omnia et in omnibus Christus ». Il s'explique.

Être le Jésus de Dieu résume ma vie intérieure d'adoration, d'amour, d'action de grâces, de prière, d'immolation. Être le Jésus des créatures demande que je sois à chacun de mes frères ce que Jésus lui eût été dans sa vie mortelle et lui veut être en moi. Jésus à la croix me livre d'avance à toute peine physique ou morale, extérieure et intérieure. Enfin, être Jésus aux choses m'ouvre la voie du parfait détachement, me condamne à vivre chez moi comme chez mon Maître, pratiquant au moins la pauvreté en esprit (note de retraite, 1864, cité dans B. du Boisrouvray, t. 2, p. 341).

Charles Gay est bien, comme l'appelle heureusement J. Marandat dans l'oraison funèbre prononcée au carmel du Dorat en 1892, le « docteur du mystère de Jésus-Christ ».

Homme d'oraison, il « se nourrissait tant de l'Écriture qu'elle était devenue comme sa propre substance » (M. Rivière, *Nouveaux sermons*, préface, p. XII), au point, nous l'avons vu, qu'il s'en était composé des cahiers d'extraits mystiques et qu'il exposait longuement certains chapitres de la Bible à ses auditeurs. Son ambition aurait été de commenter à loisir les psaumes; son œuvre, restée inachevée, fut publiée en 1896 : l'*Exposition théologique et mystique des psaumes*.

Ame contemplative, les contemplatifs l'attirent, d'où l'intérêt et la prédilection même qu'il témoigne aux carmélites (Limoges et Le Dorat, Poitiers et Niort, etc), mais aussi aux dames de l'Assomption, aux sœurs du Sauveur, dont il connaît les fondatrices, etc.

Une des caractéristiques essentielles de la vie spirituelle de Charles Gay, c'est son culte de la volonté de Dieu et, en conséquence, son abandon à cette volonté.

Il est allé à Poitiers parce qu'il a vu, et son directeur lui a confirmé, que telle était la volonté divine, et il y reste pour la même raison : « Je m'y sens dans l'ordre, j'ai l'évidence intime d'être là où Dieu m'a appelé », répond-il à H.-D. Lacordaire en février 1858 (*Correspondance*, t. 1, p. 218). Et dans ses notes de retraite de 1887, il confie : « M'abandonner à vous, ô mon Dieu, c'est toute ma science, toute ma sagesse, toute ma paix, toute ma joie. Je ne suis qu'un être abandonné, abandonné à vous, sans réserve, sans regard, sans limite et pour l'éternité » (cité dans B. du Boisrouvray, t. 2, p. 344).

Quelques jalons permettraient de suivre l'ascension spirituelle de Charles Gay : en 1856 il se constitue « le religieux de Jésus »; en 1859, il franchit le pas décisif par le vœu du plus parfait en toutes ses actions et celui d' « appartenance sans bornes » à Dieu. Les épreuves purificatrices ont préparé et accompagné ces étapes; il fait lui-même allusion aux grâces d'union; il décrit humblement et admirablement ses épousailles mystiques : « Cette grâce m'affecte comme le comble de la miséricorde, le suprême triomphe de la grâce et le chef-d'œuvre de l'amour » (lettre du 16 janvier 1883, *ibidem*, t. 2, p. 357-358).

2) *Le directeur spirituel.* — Les cinq volumes de ses *Lettres de direction spirituelle* contiennent toute la doctrine de Charles Gay. Cet ensemble est d'une étonnante richesse théologique et témoigne de la délicatesse et de la sûreté du discernement avec lequel il savait adapter son enseignement aux cas individuels, qu'il s'agisse de Charles Gounod (1818-1893), avec lequel les liens amicaux furent constants, de l'abbé Joseph Perdrau, curé de Saint-Étienne-du-Mont à Paris, ou de sa sœur préférée Céline † 1882, qu'il guide à belle allure.

La correspondance échangée avec plusieurs carmélites serait particulièrement révélatrice, notamment avec Xavérine de Maistre, la petite-fille de Joseph de Maistre, devenue prieure du carmel de Poitiers et décédée en 1871; Charles Gay, supérieur du monastère, avait été son conseiller; il termina et publia (1882) la *Vie* qu'avait préparée M. Houssaye. Il en serait de même de la correspondance avec Thérèse-Madeleine du Calvaire, prieure de Limoges, fondatrice du carmel de Tulle et de celui du Dorat. La biographie de la prieure, écrite par J. Marandat, précise les relations spirituelles qui existaient entre eux. Voir DS, t. 3, col. 1139.

Extraits de la volumineuse correspondance échangée entre Mgr Gay et la co-fondatrice des religieuses de l'Assomption (Catherine O'Neill), dans *Mère Thérèse-Emmanuel* (1816-1888), Paris, 1934, p. 183-216.

Consulter également onze importantes lettres de direction, écrites par Ch. Gay, de janvier 1851 à février 1854, à son cousin Jules Gay, élevé sans religion et mort en 1876 maître des novices des frères de Saint-Jean de Dieu, à Lyon (*Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice*, 1945, p. 642-657; 1946, p. 446-454).

G. Voisine (*op. cit.*, p. 23 svv) a tenté de résumer l'expérience spirituelle de Charles Gay en ces trois attitudes fondamentales : aimer, adorer, appartenir. On pourrait dire que le directeur insiste sur ces mêmes attitudes auprès de tous ceux qui lui demandent conseil. « L'amour, né de l'amour, régi par l'amour, témoigne de l'amour ». L'adoration achève l'amour, dit fort bien G. Voisine. « La plus indispensable et la plus urgente des justices c'est de contempler, d'adorer, de louer et d'aimer Dieu ». « Je suis né adorateur de Dieu », écrit Mgr Gay (10 janvier 1885, cité dans B. du Boisrouvray, t. 2, p. 342). L'amour et l'adoration appellent l'appartenance, jusqu'à « la donation plénière... de moi et de tout ce qui est en moi » (lettre du 31 octobre 1889, *ibidem*).

Il est délicat de vouloir enfermer dans ces limites aussi bien l'expérience que l'enseignement spirituel de Charles Gay. Son esprit est souple et large. Malgré certaines affinités, il n'appartient pas exclusivement à une école de spiritualité; le futur cardinal G. Mermillod le soulignait nettement dans sa lettre d'approbation à *Vie et vertus chrétiennes*. Gay cite lui-même et recommande Faber, et il s'enracine dans la doctrine bérullienne; mais aussi, il subit volontiers l'ascendant salésien, bonaventurien et augustinien. « Vous savez comme j'aime saint Augustin. Avec saint François de Sales ce sont mes deux grands évêques; il n'y en a pas, si différents soient-ils, qui me représentent mieux Jésus-Christ » (lettre du 28 août 1884, cité dans B. du Boisrouvray, t. 2, p. 351).

Quoi qu'il en soit de ses options en d'autres domaines, et que nous n'avons pas à juger ici, Charles Gay a été et demeure un grand maître spirituel.

1. *Biographies.* — Bernard du Boisrouvray, *Monseigneur Gay, évêque d'Anthédon, auxiliaire de son Éminence le cardinal*

Pie (1815-1892). Sa vie, ses œuvres, d'après des documents inédits, 2 vol., Tours, 1921; rééd., 1927. Cette unique biographie de Charles Gay est fort bien documentée, elle abonde en textes inédits et comporte des chapitres remarquables; elle adopte une allure quelque peu apologétique : l'auteur n'a utilisé que les sources favorables à Mgr Gay, et il ne le replace pas suffisamment dans le cadre de son époque; il fait chorus avec les positions diverses de Mgr Pie et de son vicaire général. — G. de Pascal, *Mgr Gay, évêque d'Anthédon, auxiliaire du cardinal Pie, d'après sa correspondance*, coll. Les grands hommes de l'Église au XIXe siècle, Paris, 1910, biographie superficielle et sans critique.

2. *Études.* — M. Houssaye, *Un livre de spiritualité : De la vie et des vertus chrétiennes, par l'abbé Charles Gay*, dans *Le Correspondant*, t. 97, 25 octobre 1874, p. 305-327. — L. Cochard, *Un cours de théologie mystique*, dans *Études*, 5e série, t. 6, novembre 1874, p. 750-762. — F. Cabrol, *Mgr Gay, orateur chrétien*, Paris, 1895, 16 p. — L. Laberthonnière, *Un mystique au XIXe siècle*, dans *La Quinzaine*, t. 29, 1899, p. 297-310. — G. Voisine, *Une figure de spirituel, Mgr Gay*, Paris, s d [1922], 46 p. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1930, p. 619-628; notice dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1791-1793. — Y. Marchasson, *Un grand spirituel au XIXe siècle, Monseigneur Charles-Louis Gay*, Rome, 1961, extrait d'une thèse soutenue à l'Angelicum, Rome, comportant deux parties : l'itinéraire et l'œuvre, puis la doctrine.

3. *A consulter.* — *Vie de la R. Mère Thérèse de Jésus* (Xavérine de Maistre † 1871), prieure du carmel de Poitiers, préparée par M. Houssaye, terminée et publiée par Charles Gay, Paris-Poitiers, 1882; 3e éd., 1890. — Louis Baunard, *Histoire du cardinal Pie, évêque de Poitiers*, 2 vol., Poitiers-Paris, 1887. — Charles Gounod, *Mémoires d'un artiste*, Paris, 1896. — J. Marandat, *Vie de la R. Mère Thérèse-Madeleine du Calvaire*, Paris, 1900. — Joseph Perdrau, *Souvenirs d'un prêtre*, 1820-1906, Paris, 1910, surtout p. 194-202. — Marthe de Hédouville, *Monseigneur de Ségur. Sa vie, son action, 1820-1881*, Paris, 1957.

Yves Marchasson.

GAZET (Alard, Angelin, Antoine, Guillaume et Nicolas). — Guillaume et Antoine Gazet, et leurs trois neveux, fils de leur frère Louis et de Marguerite Labbe, sont des érudits et des humanistes qui méritent de figurer ici.

Ils ont l'esprit de famille. Guillaume dédie son *Consolateur* à ses trois sœurs religieuses; l'un de ses neveux, Guillaume Moncarré, lui succède comme curé, — la cure était à la désignation de l'abbé de Saint-Vaast, où Alard Gazet et un Robert Moncarré † 1638 étaient moines —, et publie les ouvrages posthumes de son oncle. Guillaume donne l'*Approbation* à la *Chronique* que publie Nicolas. Alard cite des vers iambiques d'Angelin dans son *Cassien*, et l'éditeur présente les trois frères dans la réédition du *Cassien* en 1628, tandis que Guillaume a signalé les œuvres d'Antoine et d'Angelin, et les siennes propres, dans sa *Bibliothèque*.

1. **Alard**, né le 1er octobre 1565, se présente à treize ans, — sa petite taille est restée légendaire —, à l'abbaye bénédictine de Saint-Vaast à Arras, où il fait profession à Pâques 1587. Gradué en théologie de l'université de Douai, il est préposé à l'administration de différents prieurés de l'abbaye, en particulier à Saint-Michel-lez-Arras, à partir de 1611. Il se consacre à l'édition et au commentaire des *Opera omnia* de Jean Cassien (in-folio, Douai, 1617; 2e éd. augmentée d'un commentaire du *De incarnatione*, Arras, 1628; Paris, 1642; Lyon, 1677; Leipzig, 1733).

En 1622, Alard publie à Arras un *De officio seu horis B. Mariae Virginis collectanea disquisitio*, suivi d'une *Altera disquisitio de officio defunctorum*, etc.

Les bibliographes signalent encore une *Praxis monastica*, un *Epitome juris canonici de regularibus*, et d'autres traités (*De consiliis evangelicis*, par exemple), restés manuscrits et sans doute perdus.

Alard mourut le 23 septembre 1626.

2. **Angelin** est né à Saint-Pol le 18 octobre 1568.

Maître ès arts à Douai, il entre chez les jésuites à Louvain en 1586. Prêtre en décembre 1595, il est préfet des études aux collèges de Tournai et de Lille (1596-1605), puis recteur du collège d'Arras (1606-1610). Employé ensuite à la curie généralice à Rome (1611-1614), il est à nouveau recteur, aux collèges de Valenciennes (1619-1624) et de Cambrai (1630-1636). Il retourne alors à Valenciennes, où il meurt le 1er mars 1653.

Ses *Pia, hilaria variaque carmina* connurent une vogue extraordinaire (Douai, 1617) : une quinzaine d'éditions au 17e siècle en une dizaine de villes. Une traduction parut à Douai en 1617, *Les pieuses récréations. Oeuvre remply de sainctes joyeusetez et divertissemens pour les ames dévotes* (la réédition de Rouen, 1630, fut retenue pour l'édition des bibliophiles, Genève, 1868). L'auteur puise ses récits dans les auteurs médiévaux comme Vincent de Beauvais, Césaire d'Heisterbach, les *Chroniques* et *Fioretti* de saint François, mais surtout chez les auteurs récents. L'ouvrage mériterait les honneurs d'une anthologie de l'*eutrapélie* (cf DS, t. 4, col. 1726-1729; voir ce qu'en dit Alard Gazet dans ses *Opera* de Cassien, Arras, 1628, p. 876-877).

On doit encore à Angelin une *Historia imaginis beatissimae Virginis Laetitiae seu exhilaratricis in Gallia* (Cologne, 1631) ou de Notre-Dame de Liesse.

3. **Antoine** est signalé comme docteur en médecine à Aire par Guillaume Gazet (*Bibliothèque*.., p. 107); c'est sans doute son frère. Antoine nous intéresse comme traducteur d'œuvres italiennes : *De la flagellation de Notre-Seigneur*.., Paris, 1601, de Bernardin de Balbano, capucin; *Traicté de la confession et fréquente communion, avec les remèdes aux scrupules... et une méthode facile pour méditer la Passion*.., de Fulvio Androzzi (Androtius), jésuite, Douai, 1600; Rouen, 1617. Sa traduction des *Méditations sur la vie et la passion de Notre-Seigneur* du jésuite Vincent Bruno ne semble pas avoir paru, du moins avant 1610, d'autres traducteurs l'ayant devancée.

4. **Guillaume** est né à Aire en 1554. Après avoir professé les humanités à Louvain, il fut, à partir de 1580 environ, curé de Sainte-Marie-Madeleine à Arras et en 1598 chanoine de la collégiale d'Aire-sur-la-Lys. Il est mort à Arras le 25 août 1612. Homme distingué et fort lettré, il est « visiteur des livres au dict Arras ». C'est à ce titre, par exemple, qu'il approuve la traduction française du *Breve compendio* d'Achille Gagliardi, parue à Arras en 1599.

Il s'intéresse à l'histoire religieuse, surtout à l'hagiographie et au folklore. Il collabore en 1597 à l'*Histoire de la vie, mort, passion et miracles des saints desquels l'Église catholique fait fête*... (in-folio, Douai); une 2e édition, augmentée, paraît à Paris en 1606 sous le seul nom de Gazet (2 vol. in-8°; Rouen, 1610; Reims, 1613).

Il publie ensuite diverses brochures, qui seront rassemblées et amplifiées dans son *Histoire ecclésiastique du Pays-Bas* (Arras, 1614, éditée par G. Moncarré), où chaque diocèse est étudié. De ces brochures retenons la plus célèbre : la *Briefve histoire de la sacrée manne et de la saincte chandelle miraculeusement données de Dieu et religieusement conservées en la ville et cité d'Arras, avec les miracles des ardens... et la vie de saint Vast* (Arras, 1599; réédité une dizaine de fois au 17e siècle).

Du même genre, les *Tableaux sacrez de la Gaule Belgique* suivis de *La bibliothèque sacrée du Pays-Bas... avec le catalogue des œuvres* (Arras, 1610).

Les problèmes spirituels attirent aussi Guillaume Gazet, à tout le moins sous l'angle moral et dévotionnel, témoin ses traductions. En 1599, il publie, « revues et corrigées », les *Consolations... pour bien et fructueusement consoler et ayder les malades..*, par Jean Polanco; il ajoute au *Directoire des confesseurs* du même Polanco « un sommaire des péchés et cas de conscience », recueilli surtout de Jean Benedicti, frère mineur (Douai, 1599). En 1606, il donne à Arras une édition de l'*Idiota, De vita et moribus religiosorum* de Raymond Jordan.

Le consolateur des âmes scrupuleuses (Arras, 1610, 1617; Lyon, 1612; Toul, 1617), dédié à ses sœurs, est illustré de nombreux textes tirés surtout des auteurs récents ou même encore vivants. La troisième partie est la traduction du *Consolatio pusillanimium* de Louis de Blois (p. 565-658) et la quatrième (p. 659-706) est un extrait de Jean Lansperge « Consolation intérieure par les propos de Jésus-Christ à l'âme pécheresse ». Un florilège ou « Consolation divine tirée des Escritures sainctes » (p. 707-719) clôt l'ouvrage.

En 1616, G. Moncarré publiait un dernier livre posthume de son oncle : *L'image de la religieuse réformée, tirée au modèle des SS. Dames fondatrices des ordres réformés, avec les Règles et Constitutions des Claristes, Brigittines, Annonciades, Carmelines et Cappucines* (sic); l'auteur raconte la fondation récente du premier monastère de capucines à Paris.

G. Gazet signale quelques autres de ses œuvres, parues en français et en latin : *Speculum conscientiae* (Le miroir de la conscience); *Sacrum convivium id est exercitia de SS. Eucharistia* (Le sacré banquet); *Exercitia spiritualia et litaniae per septimanam. Accedunt preces quotidianae* (la traduction de Mons, 1642, est intitulée *Exercices de dévotion pour chascun jour de la semaine*). Mentionnons enfin le *Thesaurus precum et litaniarum ex Scriptura sacra sanctorumque Patrum gazophylaciis depromptus* (Arras, 1602).

5. **Nicolas,** « arthésien », entra, de bonne heure semble-t-il, chez les récollets. Il y enseigna la théologie, fut un prédicateur de renom et directeur spirituel en diverses communautés, notamment chez les annonciades de Béthune.

Son premier ouvrage est une biographie : *Le miroër des veufves dans la vie et la mort de... Louise de Lorraine, reyne de France et de Pologne,* † 1601 (Paris, 1601). Vinrent ensuite des sermons, prêchés à Liège, et publiés sous un titre qui rappelle Laurent de Paris : *Le grand palais de la miséricorde orné et tapissé de belles et riches pièces des sept œuvres de l'aumosne corporelle...* (2 vol., Douai, 1606; trad. latine, *Sacrum misericordiae palatium..*, Trèves et Cologne, 1625); et trente et un autres sermons dans *L'histoire sacrée des bonheurs et des malheurs d'Adam et Eve...* (2 vol., Arras, 1616-1618). A signaler encore un livre de prières et de méditations : *L'encensoir de l'âme dévote, rempli d'oraisons odorantes et odoriférantes...* (Arras, 1612); et enfin un recueil important de documents, traduits en français, la *Chronique ou institution première de la religion des Annonciades... avec leur Règle...* (Arras, 1607; l'épître dédicatoire est toute de saveur salésienne).

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres..*, t. 43, Paris, 1745, p. 271-276. — Moréri, t. 5, p. 112-113. — A. Leroy et A. Dinaux, dans *Archives historiques et littéraires du nord de la France*, 2e série, t. 2, Valenciennes, 1838, p. 455-457; 3e série, t. 4, 1853, p. 347-351. — H.-R. Duthilœul, *Bibliothèque douaisienne*, Douai, 1842, *passim*. — J. Rouyer, *Recherches historiques sur le chapitre et l'église collégiale de Saint-Pierre d'Aire*, dans *Mémoires de la société des antiquaires de la Morinie*, t. 10, 2, 1858, p. 108. — Van Drival, *Nécrologe de l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras*, Arras, 1878, p. 168-169, 475-476. — S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs... en Belgique..*, Anvers, 1885, p. 129-131. — Sommervogel, t. 3, col. 1296-1299.

André Rayez.

GEBHARD, prémontré, † 1191. — Né à Cologne, entré chez les prémontrés, Gebhard séjourna quelques années au monastère de Bedburg (Rhénanie), probablement en qualité de prévôt des moniales norbertines; il fut ensuite le troisième prévôt et, jusqu'à sa mort le 6 mai 1191, le premier abbé de Windberg en Bavière (diocèse de Ratisbonne); il y fonda un célèbre *scriptorium*; la majorité des manuscrits qui en proviennent sont aujourd'hui, au nombre de 221, à la bibliothèque d'état de Munich (*Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae Monacensis*, t. 2, Munich, 1878, n. 22201-22422); ils comprennent des copies d'œuvres rares de saint Bernard.

Les bibliographes (vg G. Lienhardt, L. Goovaerts, cités *infra*) reproduisent la liste des vingt-quatre ouvrages laissés par Gebhard et qui se trouvaient encore à Windberg à la fin du 18e siècle; parmi ces titres, relevons : *Expositio missae* (1141), *Orationis dominicae explicatio* (1143), *Explanatio regularum praemonstratensium* (1144), *Tractatus de oratione componenda* (1160), des sermons, des commentaires de l'Écriture et une *Summa sacramentorum* (1172).

G. Lienhardt, *Spiritus literarius norbertinus*, Augsbourg, 1771, p. 232-234. — L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 297-299. — A. Sturm, *Windberger Schrifttum vor der Gründung des Klosters bis zum Ausgang des Mittelalters*, dans *Die Ostbayrischen Grenzmarken*, t. 13, 1926, p. 105-111, 142-154. — J. Leclercq, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 1, 1953, p. 22-28.

Jean-Baptiste Valvekens.

GEILER DE KAISERSBERG (Jean), prédicateur, 1445-1510. — 1. *Années de formation.* — 2. *Le prédicateur.* — 3. *Activité réformatrice.*

1. Les années de formation. — Jean Geiler naquit le 16 mars 1445 à Schaffhouse en Suisse, où son père exerçait les fonctions de greffier. Cependant, presque toute l'enfance du futur prédicateur se passa en haute Alsace. Dès 1446, en effet, ses parents s'étaient installés à Ammerschwihr et, lorsque peu de temps après le chef de famille mourut, l'éducation du jeune Geiler fut assurée par son aïeul, un riche bourgeois de Kaisersberg. Celui-ci voulut donner à son pupille une instruction solide. Il l'envoya en 1460 à l'université de Fribourg-en-Brisgau qui venait d'ouvrir ses portes. *Magister artium* en 1463, Geiler enseigna pendant plusieurs années à la faculté des arts. Après quelques hésitations il décida d'entreprendre des études de théologie; il fut ordonné prêtre en 1470. Attiré par la renommée grandissante de l'université de Bâle, il se rendit dans cette ville en 1471. Il y reçut en 1475 le titre de docteur. Les autorités municipales de Fribourg avaient gardé bon souvenir de lui. Elles intervinrent auprès du conseil académique et, grâce à leurs démarches, Geiler se vit confier, en 1476, un enseignement théologique dans son université d'origine. Il

ne l'assura que très peu de temps, puisque deux ans à peine après avoir été installé dans sa chaire Geiler la quittait; il estimait qu'il se devait à d'autres tâches qu'au professorat.

Toutefois, dix-huit années passées au service direct de l'« alma mater » avaient profondément marqué la personnalité de Geiler. Séparé de l'université, il n'en resta pas moins un universitaire. Les études et l'enseignement ne lui avaient pas seulement donné des habitudes de méthode et de rigueur dans l'élaboration et l'expression de sa pensée. Il s'était initié au culte du savoir, d'un savoir encyclopédique constamment étendu par de nouvelles lectures. Les professeurs dont il avait suivi les leçons étaient nominalistes, mais ils ne faisaient preuve d'aucun sectarisme. Ne vit-on pas en 1476 à Bâle un tenant de la *via moderna*, Guillaume Textoris, vivre en bonne intelligence avec l'un des plus fervents partisans de la *via antiqua*, Jean Heynlin de Stein. Cette entente était si parfaite que Stein, prédicateur à la cathédrale, se faisait remplacer par Textoris lorsqu'il était contraint de quitter la ville. Comme ses maîtres, Geiler estimait que les oppositions de pensée, fécondes au niveau de la recherche intellectuelle, ne devaient pas dégénérer en rivalités stériles et scandaliser le peuple fidèle. Certes, Geiler demeura toujours fidèle au nominalisme, et prit généralement pour guide des penseurs nominalistes, particulièrement Jean Gerson, mais il refusa toute exclusive et se servit souvent d'ouvrages thomistes ou scotistes. Il était persuadé qu'un prêtre se devait en premier lieu au service de la communauté et que devant cette préoccupation majeure toutes les autres devaient s'effacer.

Ce furent sans doute de telles considérations qui lui inspirèrent la décision d'abandonner l'enseignement et de se consacrer au ministère. Le choix de son orientation nouvelle ne se fit pas sans difficultés. Geiler hésitait à prendre en charge la direction d'une paroisse : il gardait d'une brève expérience pastorale un souvenir pénible. Curé de la cathédrale de Bâle pendant quelques mois, il s'était fait de ses responsabilités de confesseur une conception si rigoureuse que les scrupules l'avaient paralysé. La prédication par contre lui permettait de déployer tous ses talents. Il avait eu plusieurs fois l'occasion de donner des sermons à Baden-Baden. Son éloquence avait fait grande impression sur le public mondain qui fréquentait cette station thermale en vogue. De deux côtés à la fois lui parvinrent des offres d'emploi. Les municipalités de Wurtzbourg et de Strasbourg lui proposèrent à peu près à la même époque un office de prédicateur. Geiler que tentait parfois la vie solitaire et studieuse dans un ermitage ne donna pas sa réponse avant d'avoir pris l'avis de deux professeurs de grand renom, Gabriel Biel et Engelin de Brunswick. L'un et l'autre l'encouragèrent à choisir la vie active. Au printemps de 1478, il prit ses fonctions à Strasbourg. Il devait les conserver jusqu'à sa mort, en 1510.

2. **Le prédicateur.** — Geiler accomplit scrupuleusement toutes les tâches que comportaient ses fonctions. Mises à part d'assez brèves et peu fréquentes absences, il prêcha quotidiennement en carême, tous les dimanches et jours de fête le reste de l'année. Il prononçait la plupart de ses sermons à la cathédrale. En 1486, la chaire qui existe encore de nos jours fut érigée pour lui dans la grande nef. En plus des prédications que sa charge lui commandait d'assurer, Geiler en donnait d'autres dans les églises conventuelles des pénitentes et des dominicaines réformées. Chacune de ses allocutions était minutieusement préparée. Geiler, en effet, connaissait à fond les ressources de l'homilétique. Sa riche bibliothèque lui fournissait des ouvrages de références et des recueils de sermonnaires en grand nombre. Il fit des uns et des autres un large usage. L'analyse minutieuse de certaines de ses œuvres a montré qu'il s'inspirait le plus volontiers de Jean Gerson et de Jean Nider et qu'il suivait souvent pas à pas ses modèles. Si nous n'avions conservé que les canevas dont il se servait pour fixer ses idées, nous ne saisirions pas les raisons de son succès auprès des foules. Des notes prises par des auditeurs fidèles et compétents révèlent les aspects les plus personnels de son talent. Geiler avait la passion de la pédagogie. Il savait transposer en termes concrets les données les plus abstruses. Sa vive imagination lui offrait sans cesse de nouvelles comparaisons. Un sens très sûr du langage et de ses possibilités l'aidait à trouver les mots les plus évocateurs et les plus savoureux. Enfin et surtout la chaleur de ses convictions conférait à toutes ses homélies une grande force de persuasion.

La prédication de Geiler embrassait tous les aspects de la doctrine et de la vie chrétienne. Elle ne négligeait pas les questions dogmatiques. Sans doute Geiler recommandait-il à ses ouailles de se soumettre sans inquiétude aux enseignements de l'Église et d'abandonner aux clercs le soin de réfléchir sur les données de la foi. Mais il lui arrivait fréquemment de présenter et d'expliquer à ses auditeurs quelques-uns des éléments fondamentaux du dogme chrétien. Il leur parlait volontiers de l'infinie sollicitude de Dieu pour les humains et de la victoire définitive remportée par le Christ sur le mal. En regard de ces affirmations encourageantes, il plaçait le principe de l'indispensable collaboration des hommes à la rédemption et rappelait l'importance des œuvres. Le rôle de l'Église dans l'économie du salut était l'un des points que Geiler exposait le plus souvent. Il se servait des images les plus diverses pour faire comprendre aux fidèles qu'entre tous les membres du corps ecclésial régnait une étroite solidarité et que les actes de chacun avaient sur le bien de tous de secrètes mais réelles répercussions.

Geiler ne s'intéressait que médiocrement à la mystique spéculative. Il subit beaucoup plus l'influence de Gerson que celle de Tauler. Mais à la suite de Gerson précisément il se préoccupait vivement du progrès spirituel de ses auditeurs. Nombre de ses sermons furent consacrés à ce sujet. Dans ce domaine, Geiler préconisait deux attitudes en apparence contradictoires. Fidèle disciple de Gerson, Geiler soulignait fréquemment l'importance de la « mendicité spirituelle ». Mais il mettait en garde contre la passivité pure et simple. Le chrétien devait sans cesse travailler à sa propre perfection et se servir de tous les moyens que la tradition ascétique lui proposait. Ce labeur trouvait dans la vie monastique toutes les conditions favorables à son développement. Geiler disait volontiers des monastères qu'ils étaient de « véritables paradis ».

Naturellement Geiler ne négligeait pas la vie spirituelle de ceux qui restaient dans le siècle. Il leur prodiguait ses conseils et les encourageait à ne pas communier seulement à Pâques mais plusieurs fois l'an. Il insistait sur l'importance de la confession. En même temps qu'il stimulait leur dévotion, il l'éclairait et dénonçait toutes les déformations du sens religieux qui se multipliaient sous ses yeux : pratiques purement extérieures,

superstitions de diverses natures. Avec une verve impitoyable, Geiler s'en prenait aux travers de ses contemporains. Il s'inspirait d'un genre littéraire très en vogue à cette époque pour clouer au pilori les différents types de folie dont l'humanité était affligée. Ses sarcasmes se muaient en apostrophes terribles lorsqu'il s'attaquait aux faiblesses des prêtres et des religieux. A tous il s'efforçait de démontrer la vanité des passions terrestres et leur recommandait de se préparer soigneusement à la mort.

3. **L'activité réformatrice.** — Geiler ne se contenta pas de prêcher. Il considérait que sa mission lui commandait de combattre le mal partout où ses effets se faisaient sentir. Il aimait se comparer au veilleur qui sonne l'alarme dès qu'il aperçoit la lueur d'un incendie. Autour de lui se constitua tout un groupe de clercs et de laïcs soucieux de restaurer dans l'Église et dans la cité le respect absolu des principes évangéliques. Parmi ses actifs collaborateurs il convient de citer Frédéric de Hohenzollern, doyen du chapitre cathédral, qui devait devenir plus tard évêque d'Augsbourg, Pierre Schott, chanoine de Saint-Pierre le Jeune, humaniste et juriste de talent, enfin et surtout J. Wimpheling et S. Brant.

Geiler attribuait une très grande importance à la formation des prêtres séculiers. Il appuya de toutes ses forces les projets qui visaient à rassembler à Strasbourg une élite de clercs savants et pieux dont l'exemple aurait pu rayonner sur l'ensemble du diocèse. L'édition des livres utiles à l'accomplissement ou à la préparation du ministère lui tenait très à cœur. Deux de ses amis, P. Schott et J. Wimpheling, réalisèrent l'un de ses vœux les plus chers en publiant les œuvres de Gerson. Mais toute cette activité fut longtemps gênée par l'inertie des évêques de Strasbourg qui manquaient sinon de bonne volonté du moins de persévérance. Lorsqu'enfin en 1506 un prélat tout acquis à la réforme, Guillaume de Honstein, occupa le siège de saint Arbogast, Geiler lui soumit un programme de gouvernement. Il ne lui fut pas donné d'en voir les essais d'application puisqu'il mourut peu de temps après.

Toutes les tentatives qui furent faites pour rétablir dans les couvents strasbourgeois la stricte observance obtinrent le concours de Geiler. Il participa directement à la réforme du monastère des pénitentes et prêcha souvent chez les dominicaines de Sainte-Marguerite et de Saint-Nicolas qui avaient rejeté tout relâchement. Aux chartreux, aux hospitaliers de Saint-Jean et aux frères de Saint-Guillaume dont la discipline était intacte, il prodigua les marques de son estime.

Les ordonnances prises par le pouvoir civil n'échappaient pas à l'attention de Geiler qui n'hésitait pas à les condamner chaque fois qu'elles contrevenaient aux principes chrétiens. Il obtint la suppression de plusieurs coutumes immorales. La communion que le magistrat refusait aux condamnés à mort leur fut accordée à la suite de ses démarches pressantes. Les pauvres et les malades trouvèrent en Geiler un défenseur zélé; il encouragea très vivement les autorités municipales à créer un service d'assistance efficace. Cédant à ses prières, le conseil de ville créa un hospice où furent recueillies les victimes de la syphilis et projeta la fondation de la maison des enfants trouvés.

L'autorité morale de Geiler fut considérable. De très hautes personnalités eurent recours à ses conseils; l'empereur Maximilien lui-même tint à le consulter. Les strasbourgeois, que Geiler traitait pourtant avec rudesse, lui étaient profondément attachés. Lorsqu'il mourut le 10 mars 1510, sa disparition fut unanimement regrettée. L'audience du grand prédicateur fut étendue et prolongée par l'impression d'un grand nombre de ses sermons. Édités presque tous après 1510, ils attestent par le succès qu'ils rencontrèrent la popularité de leur auteur.

Geiler lui-même avait eu pourtant le sentiment que son activité ne portait pas grand fruit. A la fin de sa vie, il donna libre cours à son angoisse. En 1508, devant le public rassemblé à la cathédrale, il s'écria : « Ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de se tenir en son coin et se fourrer la tête dans un trou, en s'attachant à observer les commandements de Dieu et à pratiquer le bien pour gagner son salut éternel ». Cet émouvant « sauve qui peut » permet de penser qu'après trente-deux ans de lutte Geiler jugeait impossible une réforme profonde et durable de la société chrétienne.

Geiler mourut sept ans avant la proclamation des quatre-vingt-quinze thèses luthériennes, mais ce fut généralement en fonction des progrès rapides réalisés par la Réformation à Strasbourg que l'efficacité de sa prédication fut appréciée. De nombreux auteurs saluèrent en lui le précurseur du protestantisme et vantèrent la franchise de ce « libre prêcheur » qui n'hésitait pas à tonner contre les abus. Au 16e siècle, les autorités pontificales virent, elles aussi, en Geiler un auteur dont les opinions pouvaient nuire à l'Église romaine. Elles firent inscrire ses écrits sur « l'Index librorum prohibitorum ». Peut-être par la violence et la persistance de ses critiques Geiler avait-il contribué, involontairement, à saper le pouvoir de la hiérarchie. Il convient cependant de souligner que sa doctrine ne s'écartait pas de la tradition catholique et que les couvents strasbourgeois dont il avait assuré la direction spirituelle restèrent, dans des conditions dramatiques, nébranlablement fidèles à Rome.

Éditions. — La liste des écrits de Geiler et celle de leurs différentes éditions étant trop longues pour être insérées ici, on se reportera à celles qu'a dressées L. Dacheux, dans *Les plus anciens écrits de Geiler de Kaysersberg* (Colmar, 1882, p. LXXXI-CLXXXXIX).

Plusieurs séries de sermons qui font une large place aux problèmes de spiritualité méritent cependant d'être signalées présentement.

Predigten teutsch, Augsbourg, 1508. — *Der Seelen Paradies*, Strasbourg, 1510. — *Sermones de oratione dominica*, Strasbourg, 1510. — *Das Buch Granatapfel*, Augsbourg, 1510. — *Navicula sive speculum fatuorum*, s l, 1510. — *Der Bilger*, Bâle, 1512. — *Das Evangelibuch*, Strasbourg, 1515. — *Die Emeis*, Strasbourg, 1516. — *Von dem Baum des ewigen Lebens*, Strasbourg, 1518. — *Das irrig Schaf*, Strasbourg, s d.

Études. — La biographie la plus complète et la plus consciencieuse est celle de L. Dacheux, *Un réformateur catholique à la fin du* XVe *siècle, Jean Geiler de Kaysersberg* (Paris, 1876). — On trouvera une bonne présentation du prédicateur dans C. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du* XVe *et au commencement du* XVIe *siècle* (Paris, 1879).

Le problème de la tradition manuscrite des sermons est traité par L. Pfleger, *Zur handschriftlichen Ueberlieferung Geilerscher Predigttexte*, dans *Archiv für elsässische Kirchengeschichte* (= AEKG), t. 6, 1931, p. 195-205. — Le même auteur a souligné l'intérêt des éditions de sermons établies par le franciscain Pauli : *Der Franziskaner Johannes Pauli und seine Ausgaben Geilerscher Predigten* (AEKG, t. 3, 1928, p. 47-96).

Sur les sources d'inspiration de Geiler, on peut consulter les travaux de E. Breitenstein (*Die Quellen der Geiler... zuge-*

schriebenen Emeis, AEKG, t. 13, 1938, p. 141-202) et de A. Vonlanthen (*Geilers Seelenparadies im Verhältnis zur Vorlage*, AEKG, t. 6, 1931, p. 229-324). — Voir aussi E. J. Dempsey, *The Doctrine of Justification in the Preaching of Dr John Geiler of Kaisersberg*, thèse, Harvard, USA, 1962.

Divers aspects du talent de Geiler ont été mis en lumière par E. Roeder von Diersburg (*Komik und Humor bei Geiler..*, coll. Germanische Studien 9, 1921) et F. X. Zacher (*Geiler von Kaysersberg als Pädagog*, Burghausen, 1913).

De nombreuses indications sur l'art homilétique dans les régions rhénanes à la fin du 15e siècle dans F. Landmann, *Zur Geschichte der oberelsässischen Predigt in der Jugendzeit Geilers...* (dans *Archives de l'Église d'Alsace*, t. 1, 1946, p. 133-161, et t. 2, 1947-1948, p. 205-234).

Compléments bibliographiques dans le *Verfasserlexikon* de W. Stammler et K. Langosch (t. 2, Berlin-Leipzig, 1936, col. 8-14; t. 5, Berlin, 1955, col. 251).

Francis Rapp.

GELEN (Victor; Victor de Trèves), capucin allemand, † 1669. — 1. *Vie.* — 2. *La « Summa practica theologiae mysticae ».*

1. *Vie.* — Victor Gelen est né à Kempen, de Henri Gelen de Herpesch † 1609 et de Gudule de Bockell (Borckel). Il eut deux sœurs et quatre frères, Godefroy, chanoine, Adam, consul de Kempen, Jean (1585-1631), historiographe et vicaire général de l'archevêque de Cologne, et Gilles (1595-1656), historiographe et auxiliaire de l'évêque d'Osnabruck. Victor entra chez les capucins de la province rhénane en 1616. Il remplit les charges de maître des novices, de définiteur (1627-1628, 1634, 1639-1641) et, à trois reprises, de provincial (1629-1632, 1635-1638, 1644-1646). Entre 1638 et 1644, on le signale comme prédicateur ordinaire à Berncastel. Il mourut à Trèves le 14 septembre 1669.

Homme d'une grande sagesse et bonté, personnellement élevé dans les voies mystiques, Victor de Trèves n'a laissé qu'un ouvrage : *Summa practica theologiae mysticae, in omnes ab infimis usque ad supremos divini animi status, operationes et dispositiones magis notabiles, ordine consecutivo in duas partes distributa*, Cologne, 1646; 2e éd., 1652.

Il en fit lui-même la traduction allemande, *Himmel Craiss, das ist Dess in Gott Beschawlichen Lebens kurzer Inhalt*, Cologne, 1651 et 1655. Cette traduction ne contient pas tout le texte latin, mais est allégée; elle est dédiée à Dorothée von Rensing, ancienne pénitente de Constantin de Barbançon, tertiaire et fondatrice d'un monastère de franciscaines en Rhénanie. Bernard de Bologne signale comme œuvre de Gelen une *Sphera caelestis..*, Cologne, 1651; c'est simplement la traduction latine du titre de l'édition allemande.

2. *La Summa.* — Il est assez difficile de relever le plan de la *Summa*, parce que les divisions en sont souvent fort détaillées et complexes. En attendant une étude qui serait fort utile pour connaître l'enseignement mystique des capucins allemands au 17e siècle et ses sources, dessinons la ligne générale de l'ouvrage.

L'auteur étudie les divers états de l'âme dans la vie mystique. D'où deux parties de longueur très inégale. La première (p. 1-112) traite de la prière active propre aux débutants et progressants (méditations, aspirations, contemplation active). La seconde partie (p. 113-443), précédée d'utiles conseils au directeur des mystiques (pars 1, decisio 10, p. 97-112), étudie la vie mystique propre aux âmes en épreuve mystique, en état d'union, en état de transformation. La première partie se plaçait sur un terrain naturel d'action, fait de méditation (dec. 3-5), d'aspiration (dec. 6) et de contemplation (dec. 7-8 : modes affirmatifs et négatifs de la contemplation). Dans la deuxième, on se trouve sur un terrain « surnaturel », la part de l'intellect y diminue, tandis que croît celle de la charité : « Modum supernaturalem esse qui simplici intelligentia et absque phantasmatum usu procedit, et hoc ipsum per dona intellectus vel sapientiae habitualiter praestat » (pars 2, paraph. 1, art. 1, p. 119).

Le passage aux états « surnaturels » (vie mystique infuse) ne peut s'opérer « absque speciali Dei gratia », « si quis a Deo vocatur » (pars 1, dec. 9). De manière assez artificielle, Gelen traite, dans cette seconde partie, d'abord de la *praxis* (p. 114-274), puis de la théorie des états « surnaturels » (p. 275-443). La *praxis* étudie l'état de « privation » ou de purification active et passive, dans l'intelligence et la volonté. L'âme purifiée est unie à la volonté de Dieu et elle imite ainsi parfaitement le Christ en sa passion. Elle atteint alors à l'union mystique (l'auteur envisage successivement les stades inférieur, moyen et suprême de cette union), préparatoire à la « grâce de transformation », effet elle-même du don de sagesse. La « théorie » expose, pour la satisfaction des « mysto-scholastici », quelques questions plus spéculatives.

La *Summa* est de structure et de vocabulaire scolastiques; son latin est compliqué. La traduction allemande, plus accessible, est parfois utile à l'intelligence du texte original.

Victor Gelen décrit ainsi la mystique dès le seuil de son livre (pars 1, dec. 1, art. 2, p. 3)

« In mystica theologia non dirigitur jugiter sermo mentis ad Deum; sed ipsa mentis in Deum defixio, admiratio Majestatis, suspensio animi in Lumen immensum ac aeternale ferventissimum, ac quietissimum, et transformativa seu absorptiva inspectio Deitatis, est mystica illa Theologia, praesertim si accipiatur pro actu; si autem sumatur pro habitu, realiter idem est quod praestantissimum donum Spiritus Sancti, quod sapientia nuncupatur; sumendo sapientiae donum, non ut est donum gratiae gratis datae... sed ut est donum gratiae gratum facientis supernaturale, et infusum, charitati inseparabiliter junctum ». Ce qui peut se compléter ainsi : « Perfectionem mysticam non consistere in eo ut quis maneat in summo semel adepto supremi status alicujus.., sed ut in Nunc praesenti perfectius adhaereat Deo » (pars 2a, *theoria*, dec. 1, art. 8, p. 292).

Suivent alors les définitions données par le pseudo-Denys, saint Thomas, Gerson et Harphius.

Bien qu'il prétende s'adresser à tous et particulièrement aux petits, l'auteur pense néanmoins que tous ne sont pas appelés à la vie mystique, et même qu'il faut en écarter les incapables (pars 1, dec. 1, art. 5; dec. 10, art. 2 Ad vitam mysticam quinam aptiores). Pourtant Jean Bona l'invoque en faveur de l'universalité de la vie mystique (*Via compendii ad Deum*, Rome, 1657, c. 4).

Les sources de Gelen peuvent être vérifiées facilement, car il cite constamment ses autorités. On trouve moins de citations dans la *praxis*, mais davantage de références bibliques. De l'antiquité païenne, il ne cite qu'Aristote. Il semble que ses auteurs de base soient avant tout Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin, puis Bonaventure, Tauler, Harphius et Constantin de Barbançon (DS, t. 2, col. 1634-1641), qui fut son supérieur et vraisemblablement son maître des novices. Viennent ensuite, après les Pères de l'Église, les auteurs médiévaux, qui sont abondamment cités, tels les victorins, Bernard, Ruysbroeck, Gerson et Denys le char-

treux. Victor Gelen est également fort au courant de la littérature spirituelle contemporaine; au premier rang, il place Jean de la Croix, puis Thérèse d'Avila, Benoît de Canfield, Jean de Jésus-Marie le calaguritain, Thomas de Jésus, Sandaeus, etc. On voit par là l'éclectisme et la culture de l'auteur, mais aussi sa préférence pour les grands mystiques spéculatifs. Voir DS, t. 5, col. 1389.

Le frontispice des éditions latine et allemande présente un cœur embrasé avec la parole de Jésus : « Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur » (*Luc* 12, 49).

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 3, Madrid, 1733, p. 136. — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 245-246. — Hiérothée de Coblence, *Provincia rhenana fratrum minorum capuccinorum*, Heidelberg, 1750, p. 234-365, *passim*. — Sbaralea, *Supplementum..*, p. 586. — Pellegrino de Forli, *Annali dell' Ordine dei frati cappuccini*, t. 4, Milan, 1882, p. 33 svv. — St. Grünewald, *Franziskanische Mystik*, Munich, 1932, p. 131-132. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1811.

Sur Jean et Gilles Gelen, voir J. Hartzheim, *Bibliotheca coloniensis..*, Augsbourg, 1747, p. 9-10, 172-174; note sur Victor, p. 362. — A. Franzen, *Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern, Erzbischof von Köln, 1620-1650*, Munster, 1941, p. 99 svv et 369 svv. — LTK, t. 4, 1960, col. 638.

Willibrord de Paris.

GEMELLI (Augustin), franciscain, 1878-1959. — Édouard Gemelli, né à Milan, le 18 janvier 1878, de père franc-maçon, s'inscrivit, après ses études secondaires faites à Milan, à la faculté de médecine de l'université de Pavie en 1896. Marqué par le positivisme et l'anticléricalisme du milieu universitaire, il participa aux manifestations politiques et sociales, notamment lors des troubles de 1898. Mais l'exemple d'amis comme Ludovico Necchi et la déception que lui causèrent les théories de K. Marx et du biologiste E. Haeckel l'acheminèrent lentement vers la pratique religieuse. En 1902, il défendit sa thèse de médecine-chirurgie et devint assistant de son maître C. Golgi. Au cours du service militaire effectué à l'hôpital Saint-Ambroise de Milan, en 1903, il décida de son avenir. Le 16 novembre 1903, à l'insu des siens, il entra au noviciat franciscain de Rezzato (Brescia), reçut l'habit le 23, fit profession le 23 décembre de l'année suivante et prit le nom d'Augustin.

Ordonné prêtre à Milan, le 14 mars 1908, il reprit ses études et recherches scientifiques sous la direction des grands maîtres de la biologie, de la neurologie et de la psychologie à Bonn, Francfort, Munich, Vienne, Amsterdam, Cologne, Mannheim, Paris, Louvain et Turin où, en 1914, il conquit la « libera docenza » en psychologie expérimentale. Mobilisé en 1914, il organisa en 1915 le premier laboratoire de psycho-physiologie pour l'armée de l'air. Après l'armistice, il fit une retraite de trois mois à Assise, puis reprit à Milan l'activité débordante par laquelle il s'était distingué, dès son ordination sacerdotale, aussi bien dans la recherche scientifique que dans l'apostolat et l'action sociale.

Il lança tour à tour et dirigea la *Rivista di filosofia neo-scolastica* (1909), *Vita e pensiero* (1914), la *Rivista del Clero italiano* (1920), l'*Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria* (1920); il créa en 1918 la société d'édition *Vita e pensiero* et fonda en 1921, à Milan, l'université catholique du Sacré-Cœur, reconnue par l'État en 1924, et grossie ultérieurement de l' « Istituto superiore di magistero » de Castelnuovo Fogliani, pour le recrutement des maîtres de l'enseignement élémentaire et secondaire (1923), de la faculté d'agronomie de Plaisance (1949) et de la faculté de médecine du Monte Mario à Rome (1958). Deux fois, il présida le conseil supérieur de l'instruction publique; il dirigea depuis 1936 l'Académie pontificale des sciences; on lui doit aussi la réorganisation des Semaines sociales d'Italie depuis celle de Florence de 1927. En 1928, il institua l' « Opera della Regalità di N. S. Gesù Cristo » pour la diffusion de la dévotion au Christ-Roi et le renouveau liturgique, et il érigea les instituts séculiers des Missionari, des Missionarie et des Sacerdoti missionari della Regalità; il ouvrit des maisons de retraite spirituelle ou « oasi » à Assise, à l'Alverne, à Ceresano (Cosenza), à Erba. Il intervint enfin en faveur des jeunes employées (« Opera impiegate ») et défendit contre les détracteurs de Lourdes l'authenticité des miracles.

Décédé à Milan, le 15 juillet 1959, ses restes furent transférés solennellement, le 25 novembre suivant, dans la crypte de la chapelle de l'université du Sacré-Cœur, dont il était resté le recteur depuis la fondation.

Les ouvrages et les articles de revues d'Augustin Gemelli (325 titres dans *Vita e pensiero*, cité *infra*) touchent à des secteurs fort divers. Les publications d'ordre scientifique concernent notamment la biologie et les diverses branches de la psychologie. Dans le domaine de la pastorale et de la morale, il faut signaler ses études sur le scrupule, le respect humain, l'éducation sexuelle. Au philosophe on doit entre autres *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica* (Milan, 1926 et 1932); à l'apologète, *L'origine dell'uomo e le falsificazioni di E. Haeckel* (Florence, 1910 et 1912), *La lotta contro Lourdes* (Florence, 1911), *Scienza e apologetica* (Milan, 1920), *Religione e scienza* (Milan, 1920), *Filosofia e religione* (Milan, 1921), *Idee e battaglie per la cultura cattolica* (Milan, 1933).

L'auteur spirituel s'est attaché surtout à l'étude du message de saint François exposé en une vaste synthèse historique, *Il Francescanesimo* (Milan, 1932; 7e éd., 1958), et dans une série d'articles réunis dans *S. Francesco e la sua gente poverella* (Milan, 1945; 3e éd., 1950), recueil dans lequel est rééditée l'importante conférence donnée lors d'un congrès sur les écoles de spiritualité : *La spiritualità francescana* (éd. de 1950, p. 101-146).

Dans son volume *Il Francescanesimo* destiné, pense-t-on, à justifier le choix d'une vocation qui causa tant de surprise dans les milieux intellectuels et universitaires d'Italie, A. Gemelli expose l'idéal de saint François tel qu'il l'a compris. Il n'y fait œuvre ni d'érudit ni de polémiste, mais essaye de définir exactement le message du Poverello, de montrer comment il fut appliqué dans l'ordre au cours des sept siècles de son histoire, et de prouver qu'il possédait pour le monde moderne une valeur d'actualité. L'exposé purement doctrinal couvre le premier et le dernier chapitre de l'ouvrage (*S. Francesco e la sua età*; *S. Francesco e l'età nostra*). La question fut reprise sous une autre forme dans la conférence déjà signalée *La spiritualità francescana*.

Les idées en sont empruntées aux écrits de saint François et de ses premiers compagnons ainsi qu'aux œuvres théologiques des grands maîtres de l'ordre comme saint Bonaventure et Jean Duns Scot. La doctrine est centrée sur le Christ vu dans sa royauté universelle et dans son humanité humiliée et souffrante, proposé à l'imitation du religieux jusqu'à la conformité parfaite telle qu'elle fut réalisée dans saint François

lui-même, selon l'expression du *De conformitate* de Barthélemy de Pise. Voilà en quoi les frères mineurs doivent se distinguer des autres familles religieuses. Quant aux vertus franciscaines, l'accent est mis non pas sur la pauvreté comme caractéristique de l'ordre, mais sur l'action, opinion que la critique qualifia de subjective. Au lieu d'imposer à ses frères la vie de l'ascète et du contemplatif séparé du monde, saint François les jeta dans la mêlée et fit de la vie active pratiquée par le Sauveur l'élément spécifique de son idéal.

Depuis la mort d'A. Gemelli ont été publiés des *Orientamenti di vita spirituale* (Milan, 1963) et *Gesù Cristo vita nostra. Meditazioni per chierici*, recueillies par R. Castielli (Milan, 1964).

Plusieurs revues ont consacré un numéro spécial à Augustin Gemelli à l'occasion de son décès. On y trouve, outre les oraisons funèbres et les discours commémoratifs, une abondante série d'articles qui traitent de tous les aspects de la personnalité et de la multiple activité du personnage : le prêtre, l'apôtre, l'auteur spirituel, le psychologue, le philosophe, etc.

Vita e pensiero, t. 42, août-septembre 1959, réédité à part sous le titre *Agostino Gemelli, francescano*, Milan, 1959 (retenir l'article de F. Antonelli, *La spiritualità di P. Gemelli*, p. 63-74; la liste des écrits, p. 206-218); supplément, *Fede e scienza nella vita e nell'opera di P. Agostino Gemelli*, Milan, 1960. — *Rivista internazionale di scienze sociali*, septembre-octobre 1959. — *Medicina e morale*, juillet-septembre 1959. — *Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria*, septembre-octobre 1959. — *Studi Francescani*, t. 57, 1960, p. 3-119; surtout E. Franceschini, *La spiritualità francescana nel pensiero di P. Gemelli*, p. 26-37. — *Les cahiers de la vie franciscaine*, n. 27, 1960, consacré au P. Gemelli; retenir Ê. Longpré, *Agostino Gemelli*, p. 145-159, et la traduction française de l'art. de F. Antonelli, signalé ci-dessus.

Consulter aussi Pio Bondioli, *Il P. Agostino Gemelli. Profilo*, Milan, 1926 (appendice bibliographique, p. 141-168). — *Memoria di Padre Ag. Gemelli dei Frati Minori*, Milan, 1960 (liste sommaire des écrits, p. 111-112, et testament spirituel de 1954, p. 153-157). — B. Mariacci, *Padre Gemelli e gli studi francescani*, Milan, 1964, 10e volume de la collection Presente e avvenire dell'Università Cattolica, tout entier consacré au P. Gemelli et à son œuvre.

Clément Schmitt.

GEMMA GALGANI (sainte), 1878-1903. — 1. *Vie.* — 2. *Ascension spirituelle.* — 3. *Charismes et phénomènes mystiques.*

1. Vie. — Née le 12 mars 1878 à Camigliano (Lucques), Gemma Galgani fut baptisée le lendemain. Elle était la cinquième des huit enfants d'Enrico Galgani et d'Aurelia Landi, qui ouvrirent bientôt une pharmacie à Lucques. Après la mort de sa mère (septembre 1886), Gemma fréquente l'école, en particulier chez les oblates de l'Esprit Saint, les *Zitine*, que dirigeait alors la fondatrice, la bienheureuse Elena Guerra. En 1893, malade, elle doit abandonner. D'un caractère vigoureux et franc, elle était naturellement recueillie. Elle était portée vers les tâches domestiques, l'éducation de ses frères et sœurs, le soin des malades et des pauvres, l'enseignement du catéchisme et la propreté des églises.

En son adolescence elle fut souvent malade (ostéite, mal de Pott, paralysie, otite, etc). Favorisée d'apparitions de saint Gabriel de l'Addolorata † 1862, dont elle lisait la vie (voir DS, t. 6, col. 1-3), elle fut instantanément guérie le 3 mars 1899. Dans l'été 1899, elle fut introduite par les passionistes chez les Giannini, bienfaiteurs de ces religieux. La signorina Cecilia † 1935 prit soin de Gemma (Enrico Galgani était mort en 1897); elle en fut comme la confidente. Gemma resta quatre ans chez les Giannini. La maladie l'attaqua à nouveau en 1902. Les assauts diaboliques, les frayeurs physiques et mentales ne troublaient pas la paix profonde et la force de son âme. Elle mourut le samedi saint 11 avril 1903.

Les procès ordinaires pour l'introduction de sa cause eurent lieu à Lucques en 1907-1910. Gemma fut béatifiée le 14 mai 1933 et canonisée le 2 mai 1940 en même temps que Marie-Euphrasie Pelletier.

2. Ascension spirituelle. — Gemma Galgani s'habitua très tôt à méditer la Passion. Au jour de sa confirmation (1885), elle fut favorisée de paroles divines, claires mais douloureuses, et au jour de sa première communion (1887) elle expérimenta l'union à Jésus. Ces consolations continuèrent avec de plus en plus de fréquence, tandis qu'elle s'appliquait toujours à la contemplation de la Passion. De 1891 à 1895, elle communiait trois ou quatre fois la semaine. Elle consignait déjà ses notes spirituelles, jouissait de paroles intérieures, se sentait appelée à la vocation religieuse, et aussi « à souffrir et à aider Jésus dans ses douleurs » (*Estasi..*, p. 236). A la Noël 1896, avec la permission de son directeur, Giovanni Volpi (1860-1931), évêque auxiliaire de Lucques (août-septembre 1897), elle fit le vœu de chasteté. Sa grave maladie de 1898-1899 et sa prodigieuse guérison lui parurent comme « un grand retour » fêté par les anges eux-mêmes.

Après cette guérison, Gabriel de l'Addolorata continue à lui apparaître. Gemma Galgani jouit alors d'extases, de la participation à la Passion, de la vue fréquente de son ange gardien. Ce sont ces années 1899-1903 sur lesquelles nous sommes le mieux renseignés; ses lettres datent, en grande partie, de cette époque. Elle communie tous les jours. La semaine sainte 1899 est tout à fait privilégiée : Jésus crucifié lui apparaît et attise en elle la flamme de l'amour et de la souffrance; elle en demeure « comme stupide » (*Estasi..*, p. 254). Le 8 juin, la stigmatisation se produit. Le 5 juillet, avec la permission de Gaetano di Gesù Bambino, elle émet les trois vœux de religion.

Cette période est le point d'aboutissement d'une longue préparation mystique et de dons charismatiques, comme le montrent les témoins (par exemple, Germano au Procès de Lucques, p. 361-389).

Le mariage mystique se réalise pendant l'été 1900. Bien que Gemma ne le mentionne pas dans ses écrits, Germano l'affirme sous serment au Procès de Lucques (p. 379). L'apparition de la Vierge Marie en la fête de l'Assomption 1900, qui « ravit le cœur » de Gemma, le confirmerait, en même temps que certains accents de ses écrits spirituels (*Estasi..*, p. 95, 102, 125, 134, 140, etc; *Lettere*, p. 28, 54, 58, 66, 121, 197, 212, 283). Peut-être l'ascension de Gemma est-elle le mieux marquée dans ces paroles mises dans la bouche du Seigneur vers la fin de 1900 : « Je veux te faire suivre toute la vie mystique. La première partie de ta vie est achevée; nous sommes présentement à la fin de la douleur amoureuse, vient maintenant la douleur douloureuse, et enfin la nuit très obscure, ce sera la seconde et dernière partie de ta vie; au terme, ma fille, je te conduirai au ciel » (*Lettere*, p. 380). Il semble bien que la vie spirituelle de Gemma ait connu ces diverses phases. La nuit obscure, où les épreuves diaboliques ne manquèrent pas, fut une étape d'intense purification et de réparation, et Gemma devint « victime crucifiée avec Jésus », à la manière de saint Paul de la Croix † 1775.

Gemma est restée toute simple. Elle n'est pas portée vers la spéculation. Elle lit peu, sinon des manuels de dévotion, les *Glorie di Maria* de saint Alphonse de Liguori, des vies de saints, les *Soliloques et méditations* de Jean de Fécamp (attribués à saint Augustin) sur le conseil de Germano, les Psaumes et l'Évangile, l'*Apparecchio alla morte* de saint Alphonse. C'est en la contemplation du Sauveur qu'elle se plonge et c'est lui qu'elle voudrait imiter. Elle contemple surtout en Jésus la victime des péchés du monde (*Lettere*, p. 93, 317, 394; *Estasi..*, p. 17; « je voudrais être seulement victime », p. 22, 79). Six mois avant sa mort, Gemma prononça les vœux propres aux passionistes; sa vocation était toute de réparation et de propitiation comme la leur. Elle s'employa à la fondation d'un couvent de religieuses passionistes à Lucques. Elle aimait réciter le chapelet des Cinq plaies et celui de l'Addolorata. Avec raison, saint Paul de la Croix est-il dit « le guide et le maître de la sainteté de Gemma » (AAS, t. 24, 1932, p. 55).

3. **Charismes et phénomènes mystiques.** — Les phénomènes extraordinaires achevèrent en Gemma l'image de la victime du Calvaire.

L'impression des stigmates se produisit pendant une extase le soir du 8 juin 1899, veille de la fête du Sacré-Cœur. Elle se sentit « comme des flammes de feu », raconte-t-elle (*Estasi..*, p. 262). Ces stigmates étaient plus apparents et plus douloureux à certains moments. Ils disparurent cependant à la prière de Gemma et sur la demande de ses directeurs spirituels, mais les douleurs persistèrent. Les documents et témoignages contemporains s'accordent pour affirmer la réalité des stigmates (se reporter aux différents Procès). Pie XI, le 19 février 1933, déclarait Gemma : « assorbita nella contemplazione del Crocifisso... sino a diventarne quasi una copia fedelissima anche nell'esterno, anche nel suo stesso corpo verginale » (*Osservatore romano*, 20 février 1933).

Gemma participa abondamment aussi à tous les autres tourments de la Passion : la douleur du couronnement d'épines (*Estasi..*, p. 165-217), les plaies de la flagellation (Procès de Lucques, p. 527-530), la sueur et les larmes de sang, la plaie à l'épaule gauche, la soif, l'agonie de Gethsémani et du Calvaire (Procès de Lucques, p. 413, 569; Pise, p. 129 svv), etc. En même temps, elle ressentait un feu intérieur qui la consumait d'amour, surtout en ses dernières années, comme en témoignent ses *Lettere* (p. 111, 159, 166, 280, etc) et ses *Estasi*.

On pourrait signaler encore bien d'autres phénomènes extraordinaires, tels les vexations diaboliques, le discernement spirituel, les paroles intérieures, les visions et les extases. Les biographes en parlent souvent, bien que le décret sur l'héroïcité des vertus, comme il est d'usage, soit sur ce point toujours prudent (29 novembre 1931, AAS, t. 24, p. 57). En revanche, l'ascension spirituelle et les dons charismatiques de Gemma Galgani sont décrits dans la bulle de canonisation (AAS, t. 33, 1941, p. 97-107).

1. *Sources.* — En dehors des documents encore inédits, signalons : *Lettere*, éd. Germano di S. Stanislao, Rome, 1909, etc. L'édition de 1941, faite par Giacinto del SS. Crocifisso, est plus ordonnée et plus complète; réimprimée en 1958. Cette édition comprend 131 lettres adressées à Germano, 67 à Mgr Volpi, 35 à diverses personnes (cf compte rendu de J. de Guibert, dans *La Civiltà cattolica*, 1er novembre 1941, p. 199-203). — *Diario, 19 luglio-3 settembre 1900*, édité dans *Estasi, Diario, Autobiografia, scritti vari*, Rome, 1941, 1958 (p. 165-217). — *Autobiografia*, jusqu'au début de 1900, éditée dans *Estasi..*, p. 221-269, avec quelques omissions. — *Scritti vari* (p. 273-310), en particulier les réponses de Gemma à certaines questions de Germano (p. 287-293). — *Estasi* (p. 1-162) : ce sont les paroles prononcées par la sainte pendant ses extases du 5 septembre 1899 au 12 janvier 1903, consignées par Cécile, Justine, Euphémie et Annette Giannini.

Les lettres de Germano à la sainte, celles des Giannini, de Mgr Volpi, etc; inédites. — Mémoires et souvenirs personnels de sœur Giulia di S. Giuseppe, dans *S. Gemma Galgani e il suo santuario in Lucca*, 1942, p. 63-67, et d'autres personnes, parus en divers périodiques.

Procès de béatification : Lucques (1907-1910), Pise (1922), Rome (1922 et 1925), Gaète (1922). A retenir en particulier la *Positio super scriptis*.

La *Biografia di Gemma Galgani vergine lucchese*, publiée à Rome en 1907 (1908, 1909, 1910) par Germano di S. Stanislao † 1909, directeur spirituel extraordinaire de la sainte (janvier 1900-avril 1903), a valeur de source; la 3e éd., corrigée, a été insérée dans le Procès de Lucques. En 1909, Germano publiait également à Rome *Lettere ed estasi della serva di Dio*, édition périmée depuis celle de 1941. Sur l'influence spirituelle du P. Germano sur Gemma, voir E. Zoffoli, *La povera Gemma..*, p. 287-383, et la notice de Germain de Saint-Stanislas, DS, t. 6, col. 311-312.

2. *Biographies.* — Germano di S. Stanislao, voir ci-dessus; 10e édition, Rome, 1948. Toutes les biographies dépendent de celle de Germano. Sur les premières vies, voir Mario di Gesù, *Saggio di una bibliografia*, dans *S. Gemma Galgani*, Rome, Gruppo del Cenacolo, 1940, et dans E. Zoffoli, *La povera Gemma*, Rome, 1957, p. XXVI-XXIX. Rappelons seulement : Gesualda dello Spirito Santo, carmélite, *Gemma Galgani, un fiore di Passione..*, Alba, 1930, nombreuses éditions et traductions. — Germano et Félix, *La vénérable Gemma Galgani*, Paris, 1932, adaptation définitive de *La séraphique vierge de Lucques, Gemma..*, Arras-Tonneins, 1910. — Amedeo della Madre del Buon Pastore, *La beata Gemma Galgani..*, Rome, 1933, qui eut plusieurs traductions. — A. Geeraart, *Une héroïne de l'amour crucifié..*, Bruxelles, 1941. — Basilio de San Pablo, *La santa del siglo* XX, *Gemma Galgani*, Santander, 1948. — Francis, *The Gem of Christ, the story of S. Gemma..*, New-York, 1949. — M. V. Rubatscher, *Bei Gemma Galgani*, 2 vol., St. Ottilien, 1955. — E. Zoffoli, *La povera Gemma. Saggi critici storico-teologici*, Rome, 1957.

3. *Études.* — Elles portent surtout sur les phénomènes extraordinaires rapportés dans la vie de la sainte.

A. F. Ludwig, *Gemma Galgani, eine Stigmatizierte aus jüngster Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung des Phänomens der Stigmatisation*, Paderborn, 1912. — Germano et Félix, *Gemma Galgani, mysticisme ou psychopathie*, Paris, 1913. — *La venerabile Gemma Galgani e Mons. Volpi*, Turin, 1932. — G. Antonelli, *Le estasi e le stimmate della B. Gemma Galgani*, Isola del Liri, 1933. — *Vita cristiana*, n. spécial, t. 4, septembre-octobre 1933, *Gemma di Gesù. Studi.* — A. Cabassut, *La bienheureuse Gemma Galgani*, VS, t. 41, 1934, p. 263-286. — Basilio de San Pablo, *La maternidad espiritual de María en el purgatorio místico ilustrada con el ejemplo de Santa Gema Galgani*, dans *Estudios marianos*, t. 7, 1948, p. 241-285.

E. Petersdorff, *Selbstbekenntnisse einer Heiligen. Autobiographie der hl. Gemma Galgani*, Innsbruck, 1952; *Mystisches Tagenbuch der hl. Gemma Galgani*, Klagenfurt, 1957. — A. Ghinato, *La vita spirituale di S. Gema Galgani*, dans, *Vita cristiana*, t. 22, 1953, p. 225-247. — C. M. Staehlin, *Apariciones. Ensayo crítico*, Madrid, 1954. — Basilio de San Pablo, *La maternità spirituale di Maria nella spiritualità di S. Gemma Galgani*, dans *Fonti vive*, 1955, p. 293-312; *Desconcertante semblanza de santa Gema Galgani*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 18, 1959, p. 547-558. — A. Bandera, *Teología y crítica en torno al tema de las apariciones*, dans *La ciencia tomista*, t. 85, 1958, p. 223-293, 633-685. — S. Stefani, *La notte oscura dei santi. Saggio di psicologia clinica*, dans *Neuropsichiatria*, Gênes, 1959, p. 81-117. — G. Martinez Cabello, *Doctrina espiritual de Santa Gema Galgani*, Oviedo, 1961.

Sur Mgr Volpi, consulter : M. A. Conforti, *Un vescovo santo*

Mons. Giovanni Volpi, Turin, 1936, et E. Zoffoli, *La povera Gemma..*, p. 270-286.

FEDERICO DELL'ADDOLORATA.

GÉNÉROSITÉ. — 1. *Notion.* — 2. *La générosité chez les auteurs spirituels.* — 3. *La générosité chez les moralistes.* — 4. *Générosité et vie spirituelle.*

1. **Notion.** — Dans son usage actuel le plus fréquent, générosité signifie *disposition à donner largement*, soit qu'il n'y ait pas obligation de justice, par exemple aider avec générosité une œuvre de bienfaisance, soit que l'on dépasse le strictement dû, ainsi rétribuer généreusement une prestation de service. Dans le langage des moralistes et des spirituels, le terme s'applique plus spécialement à la disposition où se manifeste le mieux la largesse du don, celle *à se donner soi-même*. On fera appel à la générosité pour inviter à prendre un engagement; on y verra une condition pour répondre à ces vocations que l'on désigne volontiers comme « plus haut service » : vocation sacerdotale, vocation religieuse. Cette spécialisation du terme permet de comprendre pourquoi il trouve son plus grand emploi quand on cherche à exprimer *la situation spirituelle des jeunes* : pour eux, l'engagement ou la réponse à une « vocation » sont vécus d'abord comme offrande de soi (alors que par la suite l'accent se déplacera sur le réalisme et la persévérance dans le don de soi).

Dans un usage légèrement différent, la générosité qualifie non pas immédiatement la disposition à agir, mais *la nature même de l'agent* (on rendrait assez bien compte de la différence par la distinction scolastique entre *habitus operativus* et *habitus entitativus*). C'est le premier sens donné par Littré pour généreux : « qui est d'un naturel noble, qui a un grand cœur »; Littré note justement que ce sens est dérivé du sens *étymologique* : « qui est de bonne race ». Cet usage, nettement établi au 17e siècle, s'est un peu effacé et paraît vieilli, bien qu'il contribue à donner son prestige à la générosité.

Pour développer les notions précédentes, et surtout pour apprécier la place de la générosité dans la vie spirituelle, il faut marquer quelques repères dans l'élaboration historique du concept. Il appartient aux auteurs spirituels et aux moralistes.

2. **La générosité chez les auteurs spirituels.** — 1° *Saint François de Sales* † 1622. — Le cinquième entretien avec les religieuses de la Visitation est consacré à la générosité (*Les vrais entretiens spirituels*, *Oeuvres complètes*, t. 6, Annecy, 1895, p. 74-85). Elle a son fondement dans l'*estime des dons que Dieu nous fait*, par l'infusion des vertus théologales (p. 75); elle se développe en *esprit d'entreprise*, appuyé sur une résolution de fidélité qui a su surmonter l'objection : puisque j'ai manqué à la grâce, qui m'assure que je n'y manquerai pas à nouveau, si bien qu'elle-même me manquera?

> Je responds que la generosité fait que l'ame dit hardiment et sans rien craindre : Non, je ne seray plus infidelle à Dieu; et parce qu'elle sent en son cœur ceste resolution de ne l'estre jamais, elle entreprend sans rien craindre tout ce qu'elle sçait la pouvoir rendre agreable à Dieu, sans exception d'aucune chose (p. 78-79).

Elle est par suite *un fruit de l'humilité*, et même celui sans lequel celle-ci serait fausse. L'humilité vraie ne s'arrête pas à la formule : « Je ne puis rien, je ne suis qu'un pur néant »; elle suscite la générosité qui dit : « Il n'y a rien et il n'y peut rien avoir que je ne puisse, d'autant que je mets toute ma confiance en Dieu qui peut tout » (p. 76).

Cette estime du don de Dieu qui nous fait hardis à entreprendre n'exclut pas les doutes et craintes de la « partie inférieure » de l'âme; mais l'âme généreuse « s'en mocque et n'en fait aucun estat » (p. 79), car la générosité appartient à la « *partie supérieure* » de l'âme et ne saurait être paralysée par les troubles de la partie inférieure. C'est sans doute pour cela que François de Sales la nomme le plus souvent « générosité de l'esprit » (vg p. 77). Cette liberté de la générosité à l'endroit de la sensibilité maintient l'âme dans l'égalité au milieu des « sécheresses » et des « tendresses des consolations » (p. 83).

Le premier entretien demandait déjà une dévotion qui soit généreuse; on y trouve l'esprit d'entreprise, appuyé sur le don de Dieu, dont nous venons de parler : la dévotion généreuse ne s'étonne pas des difficultés, et vise au plus haut point de perfection. Un trait, moins souligné dans le cinquième entretien, est qu'elle ne méprise personne (t. 6, p. 14-16).

Le terme revient, en passant, avec les mêmes caractéristiques, dans le 18e entretien (t. 6, p. 344), dans un sermon (Vendredi saint, 17 avril 1620, t. 9, p. 277). Dans le *Traité de l'amour de Dieu*, on le trouve, avec une saveur toute proche du sens étymologique : la charité est chassée par le péché mortel, « car elle est si généreuse qu'elle ne peut cesser de régner sans cesser d'estre » (livre 4, ch. 4, t. 4, 1894, p. 226).

2° *Bossuet* † 1704 connaît le terme. Dans un sermon pour la Pentecôte, il en fait l'équivalent de « force » et de « fermeté », et en énonce trois maximes fondamentales, mépriser les présents du monde, sa haine, sa rage (*Oeuvres oratoires*, éd. J. Lebarq, t. 2, Paris, 1927, p. 495-498); l'emploi est analogue dans le panégyrique de saint Thomas de Cantorbéry (t. 5, p. 439-441); l'*Instruction sur les états d'oraison* rapproche les termes de générosité et de désintéressement (livre 3, § 4, 2e éd., Paris, 1697).

A en juger par le silence des tables des différentes éditions des œuvres de Bossuet, qui se copient souvent l'une l'autre (Lebel, Versailles, 1819; Gauthier, Paris, 1828; Guérin, Bar-le-Duc, 1863, ne mentionnent pas le terme; Boudet donne quelques indications dans la table du vol. 6, Paris, 1772), il ne semble pas qu'il lui ait consacré de développement propre. C'est un mot de la langue de son temps, qu'il paraît bien, si d'autres sondages confirmaient ceux que nous avons indiqués, employer davantage comme un équivalent, que comme un terme par lui-même significatif.

3. **La générosité chez les moralistes.** — Par « moralistes » nous entendons ici les auteurs qui traitent de la conduite humaine, ce en quoi ils rencontrent les « spirituels », mais sans immédiatement la référer aux principes de la révélation, et en cela ils se distinguent des « spirituels » au sens précédemment considéré.

1° Le terme paraît déjà chez *Montaigne* † 1592, par exemple : « Cil n'a rien de genereux, qui peut recevoir plaisir où il n'en donne point » (t. 3, éd. municipale, Bordeaux, 1919, p. 140, ligne 16). Au 17e siècle, on notera, pour en apprécier la résonance, qu'il est cher à *Corneille*; il prend volontiers « généreux » substantivement; la générosité est chez lui la vertu de qui se conduit de façon digne de sa noblesse, de sa race; il y voit la caractéristique du romain : « C'est une confiance de généreux à généreux, et de Romain à Romain » (*Ser-*

torius. Au lecteur, *Oeuvres*, coll. Grands écrivains de la France, t. 6, Paris, 1862, p. 362; cf *Cinna*, v. 1000, acte 3, scène 4). *Racine* reprend dans *Andromaque* (v. 1340, *Oeuvres*, même coll., t. 2, Paris, 1865, p. 107) une expression de Corneille dans *Horace* (v. 1338, t. 3, p. 341) : « généreux coups ».

2° *Descartes* † 1650. — C'est à lui que revient ici la place majeure. La générosité se trouve en bonne place au début de la seconde partie du *Traité des passions*, quand sont exposés « l'ordre et le denombrement des passions » : l'admiration d'abord attire l'attention sur un objet et fait sortir de l'indifférence à son endroit. Il s'ensuit estime ou mépris; que cette estime se porte sur nous-mêmes, nous aurons la générosité (art. 53-54, *Oeuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, t. 11, Paris, 1909, p. 373-374). C'est la troisième partie qui développe largement cette passion.

La générosité fait donc « qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer ». Descartes assigne deux fondements à cette estime : l'homme sait qu'il a la libre disposition de son vouloir, et que la valeur humaine dépend finalement de l'usage fait de ce libre vouloir; d'autre part, « il sent en soy mesme une ferme et constante resolution d'en bien user, c'est à dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures » (art. 153, p. 445-446). Cette liberté « nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maistres de nous-mesmes », d'une ressemblance toutefois que notre lâcheté peut compromettre, en nous faisant perdre cette maîtrise (art. 152, p. 445).

La générosité conduit à *la vraie humilité*, que Descartes lie à l'estime des autres. Elle tient en ce que, d'une part, nous savons que « les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises, ou sommes capables de commetre... ne sont pas moindres que celles qui peuvent estre commises par d'autres »; d'autre part, et plus radicalement, on sait que tout homme a ce libre arbitre, dont il peut bien user, à partir duquel seulement se décide la valeur d'une personne. Aussi, « nous ne nous preferons à personne » (art. 155, p. 447); nous pouvons même excuser les conduites répréhensibles, les attribuant à l'ignorance, plutôt qu'à l'absence de bonne volonté (art. 154, p. 446), tellement celle-ci est, pour Descartes, le noyau irréductible de toute existence humaine. L'orgueil est, par contre, l'opposé de la générosité, car il est estime de soi pour tout autre motif que celui qui fait naître la générosité (art. 157, p. 448-449).

La générosité est une *passion*, car cette vertu est fortifiée par le « mouvement des esprits », « composé de ceux de l'Admiration, de la Joie et de l'Amour » (art. 160, p. 451). C'est une conséquence de la conception cartésienne du corps; entièrement susceptible d'explication mécanique, tout événement dans le corps est mouvement; l'âme liée au corps doit apprendre à faire servir ces mécanismes à son avantage. Nous n'avons pas à nous demander ici jusqu'à quel point Descartes rend compte de l'unité de l'homme, même si la question que nous étudions interdit de dire trop vite qu'il n'a pu surmonter une compréhension dualiste de l'homme. Il a perçu le lien entre condition corporelle et générosité, et c'est ce qui nous importe. Elle y gagne, pour employer un terme qui aujourd'hui lui est souvent uni, d'être « élan ».

Si la générosité n'est pas seulement une vertu, mais une passion, dans quelle mesure peut-elle être acquise, puisqu'elle est ainsi liée au donné corporel? Descartes pose, en effet, le problème aussitôt après avoir marqué le caractère de passion de la générosité (art. 161, p. 453) Puisqu'elle est soutenue par les « mouvements des esprits », la bonne naissance et une âme noble et forte que Dieu peut mettre dans le corps y contribuent; et c'est pour cela que Descartes justifie, par parenthèse, le choix du terme de « générosité », employé « suivant l'usage de nostre langue », et préféré à la « magnanimité » des anciens. Mais la « bonne institution » a aussi sa part, corrigeant les défauts de la naissance, et apprenant à se référer aux critères de la juste estime de soi.

Descartes termine cet article en désignant la générosité comme « la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglemens des passions » (p. 454), idée déjà mentionnée précédemment (art. 156, p. 447-448). C'est dire qu'elle évite aussi bien l'excès de la lâcheté que celui de la témérité, les généreux étant « portez à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables » (p. 447). C'est l'idée aristotélicienne de juste milieu.

Les lettres à Élisabeth, princesse Palatine, mentionnent parfois la générosité, mais rien n'y est ajouté au remarquable développement du *Traité des passions*. Une influence stoïcienne se marque dans cette doctrine qui place la valeur humaine dans la maîtrise de soi, aboutissant à l'annulation du dérèglement passionnel. Descartes ne sacrifie pas totalement au stoïcisme, certes, puisque c'est à une passion qu'il demande cette maîtrise sur les passions; aussi bien achevait-il ainsi le mouvement du néo-stoïcisme du 16e siècle, celui de Guillaume du Vair en particulier († 1621; DS, t. 3, col. 1854-1857), qui soulignait au moins dans les passions leur valeur d'exercice pour la vertu (cf *Les passions de l'âme*, de Descartes, éd. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, 1955, introduction, p. 29-32).

On aura été frappé cependant par les points de contact entre l'explication de la générosité chez François de Sales et celle qu'en propose Descartes. Même problématique : il s'agit de la juste estime de soi; rapport avec l'humilité; même constance du généreux à travers les variations des mouvements affectifs. Nous aurons à apprécier la portée de ces contacts, en situant la générosité dans la vie spirituelle. Peut-on parler de dépendance littéraire? Le rapprochement est frappant, à propos de la décision du généreux; saint François de Sales : « parce qu'elle (l'âme) sent en son cœur ceste resolution de ne l'estre jamais (infidèle) »; Descartes : « (le généreux) sent en soy mesme une ferme et constante résolution d'en bien user (de sa liberté) ». Descartes a sûrement connu le *Traité de l'amour de Dieu* (G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 31). Il serait sans doute surprenant qu'il ait eu connaissance du cinquième entretien aux visitandines; au moins cette rencontre manifeste-t-elle comment la générosité appartenait à l'esprit du temps.

Sur la générosité cartésienne, on pourra consulter spécialement : Pierre Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936, p. 177-189; G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, 1957, p. 80-109.

3° Descartes a donné ses lettres de noblesse à la générosité. Le lecteur du *Traité des passions* ne pourra éviter d'en reconnaître la fécondité. Aussi appartient-elle à la tradition cartésienne; nous en donnerons comme exemple Baruch *Spinoza* † 1677.

Pour lui, la générosité divise, avec la fermeté, les sentiments qui se rapportent à l'esprit, en tant qu'il comprend et donc en tant qu'il agit (les sentiments

relevant de la tristesse se rapportent à l'esprit en tant qu'il est passif). Fermeté et générosité sont deux formes de la force d'âme; tandis que la première est désir de conservation de soi selon les exigences de la raison, la générosité est « le Désir par lequel chacun s'efforce, d'après le seul commandement de la Raison, d'aider les autres hommes et de se lier avec eux d'amitié ». Modestie et clémence sont citées comme exemples de générosité (*Éthique*, 3e partie, prop. 59, *Oeuvres complètes*, éd. de la Pléiade, Paris, 1954, p. 523). La générosité garde donc son appartenance aux attitudes fondamentales de l'homme; son caractère altruiste est mis en meilleure évidence; mais elle perd de la radicalité et de l'ampleur que lui reconnaissait Descartes, en en faisant la vertu par laquelle l'homme comprend et vit sa dignité d'être libre.

Dans cette ligne d'une interprétation altruiste de la générosité, on peut signaler au siècle suivant, Adam *Smith* † 1790, dans son ouvrage *The theory of moral sentiments* (1759). La générosité marque pour lui, avec la justice, le passage à la société humaine, distincte de la société animale; en effet le sentiment d'« humanité », sympathie spontanée pour la joie ou la souffrance d'autrui, qui ne diffère pas radicalement du lien qui unit les sociétés animales, est incapable d'assurer la difficile cohésion de la société humaine; il faut un sentiment autrement fort, l'amour froid et lucide, que permet la maîtrise de soi; c'est la générosité (voir l'exposé et l'utilisation de cette théorie par Maurice Pradines, *Traité de psychologie générale*, t. 2, vol. 1, Paris, 1946, p. 594-597 et 624-627).

4° *Dans la littérature contemporaine*, nous mentionnerons seulement deux traités qui mettent en bonne place la générosité.

Vladimir *Jankélévitch*, dans son *Traité des vertus* (Paris, 1949, p. 520-533), distingue une générosité empirique, naturelle, qui épanche son superflu, d'une générosité « métempirique », où ce n'est pas le « mien » qui est donné, mais le moi qui se donne; en ce sens, elle s'identifie à la charité; cette générosité est enrichissement à la mesure de son dépouillement, « on se crée soi-même en se donnant et pour se donner » (p. 524). Aussi est-elle tout spécialement la guérison de la *jalousie*. Jankélévitch observe finement que cette dernière craint un « rationnement du bonheur », comme si mon propre bonheur et celui d'autrui étaient prélevés sur le même « stock » (p. 530). « Le généreux, lui, cesse de craindre la joie d'autrui, car il éprouve que la sienne est en raison directe de celle-ci » (p. 531). Cette expérience de générosité, quiconque a aimé l'a faite, en cet instant de l'amour; il s'agira seulement pour lui d'apprendre à l'inscrire dans le déroulement du temps (p. 529-530).

Emmanuel *Mounier* † 1950, dans son *Traité du caractère* (Paris, 1946; *Oeuvres*, t. 2, Paris, 1961), aborde une première fois la générosité, en traitant de « l'accueil vital », c'est-à-dire de l'animation des structures corporelles et psychiques, auxquelles étaient consacrés les chapitres précédents. Comment les faire porteuses de la vie et de ses risques? C'est là que paraît le binôme générosité-avarice, avec lequel « nous touchons peut-être à la plus essentielle des déterminations psychiques » (p. 322). C'est que la générosité consiste à prendre, dans la mise en œuvre du capital psychique, le style même de la vie, qui est confiance, abondance. Elle est « comme l'image d'une Infinité créatrice » (p. 322). Aussi est-elle plus essentielle encore à la mise en place de l'homme que l'affirmation de soi, quoique celle-ci soit à sa base. Mounier note, et nous n'avions pas eu encore l'occasion de bien le faire paraître, un affleurement de la générosité, antérieur aux décisions de la liberté, « quand elle n'est encore que la plus grande docilité d'un tempérament aux spontanéités de la vie personnelle » *(ibidem)*. Son contraire, au même niveau, c'est l'*avarice*, comme « disposition étroite du cœur », « pauvreté vitale » (p. 323); au-delà de cette disposition, la liberté peut choisir l'« avarice essentielle », un « ressentiment contre (la) générosité créatrice » de la vie. Sigmund Freud voyait juste en liant l'aventure d'un plus être (où Mounier propose de lire la formule même de la générosité) au sacrifice d'un avoir (p. 324). Plus avant dans le *Traité du caractère*, au chapitre consacré à « l'intelligence à l'action », la générosité revient, comme cette vertu de l'esprit qui ne se refuse pas aux risques de la pensée, et accepte de s'exposer toujours aux nouvelles questions que pose la fécondité même de la vie (p. 648-651).

On reconnaîtra facilement dans ces *Traités* de Jankélévitch et de Mounier, le souvenir de Descartes, avec plus d'attention, cependant, à la fragilité de l'entreprise humaine, qui craque, en quelque sorte, tellement pleine est la vie qui lui est offerte.

4. **Générosité et vie spirituelle.** — Nous marquerons deux déviations de la générosité, avant d'en indiquer la portée positive et de la situer par rapport aux notions voisines.

1° *La version volontariste de la générosité*, c'est une des pentes possibles de l'analyse des moralistes. La comparaison entre Descartes et François de Sales est ici significative, car elle fait paraître la difficulté, et nous le verrons ensuite, la solution. Nous avons noté comment l'un et l'autre abordent les mêmes thèmes, comment en particulier la juste estime de soi qui fait le généreux est liée à l'humilité. Mais, pour François de Sales, la générosité est un fruit de l'humilité, alors que pour Descartes celle-ci résulte de la générosité. Pour l'un, l'estime de soi, et la hardiesse dans l'entreprise, la fermeté dans la résolution qui la suivent, s'appuient sur les dons de Dieu; pour l'autre, celui qui sait que la valeur de l'homme tient dans la seule libre disposition de son vouloir, à la fois aura conscience de ses manquements et reconnaîtra en tout autre la dignité de la liberté; aussi ne se préférera-t-il à personne et sera-t-il humble.

Ce n'est pas là simple controverse théorique; bien des appels à la générosité impliquent, plus ou moins consciemment, ce volontarisme : il importe de montrer ce dont on est capable.

2° *Les illusions de la générosité* se manifestent dans le rapport entre générosité et *discernement*. En face d'un choix, la générosité pourra *ne pas laisser le temps du discernement*; dans son élan, le généreux se trouve déjà engagé, se posant à peine le problème de la décision. De là, la générosité conduira facilement à un *mépris*, plus ou moins explicité, *du discernement* : le généreux va « droit au but »; la « prudence » est pour lui toujours entachée de quelque pusillanimité; le problème de la décision est cette fois reconnu, mais, suivant une expression fort répandue, « ce n'est qu'une question de générosité »; que cette vertu y soit, et tout deviendra simple. Et c'est alors que la générosité se manifeste proprement comme illusion : *on va à une solution de facilité*, au moment où l'on pense aborder

le choix avec le plus de grandeur d'âme; la facilité est double : on s'est dispensé de la difficile recherche de lumière, on s'est dispensé aussi de l'acte même de la liberté, en lui substituant « l'élan » de la générosité, qui dans le premier cas dépasse le cap de la décision sans presque le voir, et dans le second en simplifie les termes. L'illusion est d'autant plus solide que l'effort de la générosité *rassure la conscience*, qui ne se reconnaît pas dans une voie de facilité.

La faute de cette générosité aberrante est finalement l'*impatience*, défaut juvénile; ainsi se vérifie, par la forme la plus grave de déviation, l'appropriation que nous avons notée de la générosité à la jeunesse. Si on se méfie souvent des « appels à la générosité », c'est qu'elle semble consacrer une *immaturité* certaine. Aussi demanderait-on moins de générosité et plus de lucidité.

3° *Générosité et lucidité.* — Cette méfiance, pour justifiée qu'elle soit, nous paraît finalement dommageable. Les deux déviations que nous avons signalées ne condamnent pas la générosité; le généreux doit donc les considérer en face; elles le conduiront à donner à cette vertu sa vraie portée spirituelle.

La tradition sur la générosité, telle que l'ont amorcée François de Sales et Descartes, devrait être remise en honneur chaque fois que l'on fait appel à la générosité. Elle est tout l'opposé de l'élan qui ne souffre aucun retard, en quoi bien souvent on la fait consister aujourd'hui, puisqu'elle est d'abord estime, juste connaissance de soi. Elle voit dans l'homme une œuvre de Dieu. Emmanuel Mounier reste bien dans cette tradition, quand il reconnaît dans la générosité l'image même de la vie, libérale, toujours inventive. Elle est ainsi invitation à la lucidité; elle seule même conduit à la lucidité, s'il est vrai, comme le veut François de Sales, que sans elle toute humilité est contrefaçon; pleinement lucide, le généreux sait la misère de l'homme, la sienne, celle de l'humanité à laquelle il appartient. Mais cette misère n'est que l'indice de la largesse du don; la vraie humilité a pour seule expression : « Je puis tout en celui qui me rend fort » (*Phil.* 4, 13). S'il est dommageable de se méfier de la générosité, c'est parce que sans elle le sens de la magnificence du geste de Dieu et de son œuvre en nous ne peut que s'amenuiser.

Il y a plus. La générosité nous semble un point de rencontre entre la *vie spirituelle de celui qui ne sait pas nommer Dieu*, qui donc se déclare incroyant, et *la vie spirituelle du croyant.* Mounier note profondément que ce que le croyant nomme « grâce », la morale laïque le dira « générosité »; mais, ajoute-t-il, ce sont les mêmes structures de l'attitude et du comportement qui sont en jeu (*op. cit.*, p. 712). *Le généreux croit à un donateur*, toute notre analyse l'a fait paraître, et c'est là dans son fond attitude religieuse, quels que soient les balbutiements de son expression. Pareillement, nous n'avons pas fait pleinement justice à Descartes en opposant, comme symétriquement, sa conception de l'humilité à celle de François de Sales. Sans doute, l'humilité dont parle le premier peut-elle être simple « modestie », n'excluant pas la suffisance, mais elle a le mérite de poser le problème de l'humilité en termes de *rapport à autrui*; il faut avouer qu'on n'a pas à se préférer aux autres; certes, ce n'est pas là immédiatement l'expérience confortante de l'homme devant Dieu son Sauveur; la décentration de soi est pourtant opérée (même si cette conséquence reste enveloppée chez Descartes) : je suis besogneux d'autrui, — et dès lors est guéri radicalement tout volontarisme, puisque autrui est celui que j'attends, en même temps que s'ouvre une voie par laquelle l'homme pourra confesser son besoin de Dieu.

A titre d'exemple de l'usage récent du terme, on pourrait voir : *Les dossiers de l'éducateur*, n. 7 *Générosité*, collection dirigée par Henri Van Effenterre, Paris-Issoudun, 1944.

4° *Générosité et notions voisines.* — Les deux plus proches sont la libéralité et la magnanimité.

1) *La libéralité*, presque synonyme de générosité, signifie la disposition à donner largement; elle est dite libéralité, parce que dans le détachement vis-à-vis de l'avoir et dans la largesse du don, paraît la liberté humaine. Cette signification rapproche encore la libéralité de la générosité cartésienne, estime de soi fondée sur la liberté.

La nuance entre les deux notions semble être que la libéralité désigne plus immédiatement le don de ce que l'on a, la générosité désignant mieux le don de ce que l'on est (bien que la libéralité puisse aussi porter ce sens); cela tient sans doute à la racine du terme générosité, noble, de bonne race, racine pas complètement oubliée dans l'usage actuel, et qui insère plus profondément la générosité dans le sujet que la libéralité. Celle-ci porte plus difficilement la notion d'« estime de soi » que la première.

Saint Ignace de Loyola, dans la cinquième annotation des *Exercices spirituels*, demande au retraitant d'aborder les *Exercices* avec « liberalidad » (le terme se trouve aussi dans les *Constitutions*, 3e partie, ch. 1, n. 22); Fr. Courel, dans sa traduction (coll. Christus 5, Paris, 1960), rend le mot par générosité. La nuance que nous avons marquée justifie cette traduction.

2) *La magnanimité*, la grandeur d'âme, qui conduit aux grandes entreprises, peut être considérée comme l'expression ancienne de la générosité. C'est la μεγαλοψυχία antique; on sait l'importance que lui accorde saint Thomas; elle éveille d'abord à la véritable espérance, audacieuse; appelée à accompagner toutes les vertus, elle les porte à leur accomplissement (*Somme théologique*, 2a 2ae q. 129; *In libros Ethicorum ad Nicomachum*, lib. IV, lect. 8. Cf R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951).

Nous avons vu la générosité s'introduire à partir du 16e et surtout du 17e siècle. Descartes la substitue expressément à l'ancienne « magnanimité ». La nuance, fine sans doute, mais assez réelle pour amener ce changement de vocabulaire, nous semble tenir dans le fait que la magnanimité tourne l'âme vers la grandeur, alors que la générosité lui fait reconnaître sa propre grandeur. En cette préférence d'un terme plus adéquat à un terme adéquat, on peut percevoir un reflet du changement de mentalité qui donne accès à la période moderne, le passage du théocentrisme médiéval, à une considération qui se centre de plus en plus sur l'homme, et ne pourra le dépasser qu'en reconnaissant en lui une ouverture à ce dépassement. Voir art. MAGNANIMITÉ.

3) *Autres notions.* — Le *don de soi* est fruit de la générosité comprise comme disposition à se donner soi-même (art. DON DE SOI, DS, t. 3, col. 1567-1573).

L'*honneur* est une motivation de l'action humaine,

qui pourra conduire à la générosité; il a en commun avec elle une estime de soi, à laquelle il faut s'égaler. Il est valable, s'il s'agit d'une juste estime de soi; il risque l'illusion que nous étudions pour la générosité : compris comme un inconditionné, l'honneur ne peut qu'être aveugle, puisque toute conduite humaine ne peut être jugée que dans des « circonstances », dans des « conditions ».

François Marty.

GENÈSE (Thèmes spirituels du livre de la *Genèse*). — Déterminer et synthétiser les principaux thèmes spirituels de la *Genèse* est une entreprise difficile pour plusieurs raisons. D'abord à cause de leur nombre et de leur diversité, où se reflète la structure complexe du livre : quelle distance des récits de l'Éden aux épisodes de la vie d'Abraham, et de ceux-ci à l'histoire de Joseph! Mais surtout, il est rare que les thèmes spirituels au sens courant du mot, les conduites et les expériences où l'Esprit de Dieu fait percevoir son action, soient mis explicitement en valeur. Une fois seulement l'attitude d'Abraham est désignée par son nom : « Abraham crut en Yahvé » (*Gen.* 15, 6). Communément, le récit fait évoluer et agir les personnages non pas certes comme des automates dépourvus de vie intérieure, mais sans chercher à dégager le secret de cette vie intérieure. Il ne s'agit quasiment dans la *Genèse* que d'événements, dans lesquels les acteurs et leurs réactions jouent un rôle considérable, mais sans que soit fournie l'interprétation spirituelle. A rester au niveau de l'explicite, les thèmes spirituels de la *Genèse* sont rares.

Toutefois, le caractère implicite de ces thèmes, s'il rend l'analyse plus difficile, l'empêche de perdre de vue le caractère objectif de la vie spirituelle, lui interdit de traiter les thèmes spirituels, les situations, les attitudes, les valeurs spirituelles comme si elles avaient une valeur par elles-mêmes, indépendamment de l'action de Dieu, de sa révélation dans l'histoire d'Israël et dans le Christ Jésus. Jamais la Bible ne présente la vie spirituelle comme une expérience qui aurait son centre en elle-même et qu'on puisse caractériser par sa physionomie et son cheminement propres; la vie spirituelle est toujours dans la Bible le retentissement dans l'homme de l'action de Dieu, la réponse de l'homme à la Parole de Dieu, l'adhésion de l'homme au mystère de Dieu en Jésus-Christ. Impossible de dissocier les conduites humaines de la conduite divine.

C'est particulièrement net dans la *Genèse*, qui est riche en thèmes spirituels très variés et de première importance, mais ne les traite jamais pour eux-mêmes. On ne peut les présenter qu'en analysant le développement et la structure des gestes de Dieu et de son action. Cela n'oblige pas à suivre intégralement la succession des chapitres et des événements, mais à dégager, de cette succession, les articulations majeures de l'action divine, pour faire apparaître, à chaque moment, les réponses de l'Esprit dans les personnages de l'histoire humaine.

Cette « lecture spirituelle » de la *Genèse* a des origines anciennes en Israël. Osée déjà la pratique en dégageant, — d'une façon qui nous demeure en partie obscure —, les leçons de l'existence de Jacob (*Osée* 12, 3-5 commente *Gen.* 25, 26; 28, 10-22; 32, 24-28; *Osée* 12, 13 commente *Gen.* 29). La littérature de sagesse hérite de cette tradition (*Eccli.* 44, 16-23; *Sag.* 10, 1-14). Philon la développe à sa manière dans des proportions considérables : vingt et un de ses traités (l'œuvre qui nous reste en contient trente-cinq) constituent un commentaire de la *Genèse*. Les chrétiens eux aussi, à la suite de saint Paul, ont cherché dans ce livre fondamental quelques-unes des bases essentielles de la vie spirituelle : les plus grands parmi les Pères, Origène, Ambroise, Augustin, Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Éphrem ont consacré à la *Genèse*, soit en sa totalité soit spécialement à l'*Hexaméron*, une partie importante de leur œuvre de prédicateur ou d'écrivain. Le moyen âge recueille leur héritage et sait parfois, quand il s'agit par exemple d'un Rupert de Deutz, l'enrichir de façon personnelle. La *Genèse* ne cesse de nous parler : on sait la place que tient Abraham chez Sören Kierkegaard; de nos jours un Martin Buber est capable de donner de *Gen.* 22 un commentaire authentiquement fidèle au texte et neuf pour une bonne part (*Der Glaube der Propheten*, Zurich, 1950, p. 132 svv, reproduit dans les *Werke*, t. 2, Munich-Heidelberg, p. 331 svv).

On ne prétend pas ici ajouter à cette richesse; on tentera seulement d'en présenter l'essentiel, en groupant les différents thèmes spirituels autour des gestes majeurs de Dieu, tels que le livre les met en évidence. Il est commode, — et ce n'est pas totalement artificiel —, de répartir ces gestes sous six chefs principaux : 1. *La création.* — 2. *L'élection.* — 3. *La rencontre dans l'alliance.* — 4. *La promesse.* — 5. *L'épreuve.* — 6. *Le salut.* — *Les thèmes de la Genèse dans la tradition.*

1. La création. — Bien qu'ils s'étendent sur un espace limité, les chapitres sur la création, par la place qu'ils occupent, au début du livre et du corps des Écritures, par l'écho que leurs thèmes ont trouvé dans l'ancien et le nouveau Testament, ont une importance majeure dans la révélation. Ils ont suscité dans l'Église une tradition littéraire très riche : l'*Hexaméron* ou commentaire de l'œuvre des six jours. Déjà Philon † 54 avait donné l'exemple avec son traité *De opificio mundi*. Les chrétiens, au moins dès Hippolyte († vers 235) et Théophile d'Antioche (fin 2e siècle), n'ont cessé de méditer ces premiers chapitres. Le Tasse † 1595, Agrippa d'Aubigné † 1630 et Milton † 1674 en ont tiré des œuvres littéraires (Torquato Tasso, *Le sette giornate del mondo creato*; Agrippa d'Aubigné, *Création*; Milton, *Paradise Lost*, liv. 7).

Les thèmes spirituels qui répondent aux pages sur la création sont de deux types : thèmes doxologiques et thèmes théologiques ou christologiques. L'œuvre créatrice est décrite de façon à susciter l'action de grâces. Cette action de grâces remonte à Dieu, à sa puissance, à sa sagesse, à sa bonté, à la familiarité inouïe qu'il manifeste dans la création de l'homme, « non imperiali verbo, sed familiari manu » (Tertullien, *Adversus Marcionem* II, 4, 4, PL 2, 288c). Elle y remonte à travers le monde, en contemplant l'univers et ses merveilles, sa beauté partout présente (c'est l'un des aspects de ce *bonum* sur lequel Dieu, comme comblé, laisse reposer son regard, *vidit*), son ordre, sa solidité permanente. La confession du Dieu-créateur est le premier article de la foi chrétienne (J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 2e éd., Londres, 1960, p. 73, 91, 131-139, etc); elle inspire les psaumes de louange (*Ps.* 8; 19; 89; 93; 96; 104; 136; 148), les prières juives de bénédiction et d'adoration (*berâkôt*, *qedoushôt*), les doxologies des liturgies chrétiennes : « Tu es digne, ô notre Seigneur et notre Dieu, de recevoir la gloire,

l'honneur et la puissance, car c'est toi qui créas l'univers, c'est par ta volonté qu'il n'était pas, et fut créé » (*Apoc.* 4, 11).

L'univers créé par Dieu n'éveille pas seulement l'action de grâces, mais aussi l'intelligence. Plus précisément, l'action de grâces rendue à Dieu est en même temps intelligence de son œuvre : la doxologie comporte une théologie, et cette théologie est « tout à la fois théologie, anthropologie et cosmologie » (Y.-M.-J. Congar, *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron..*, cité *infra*, p. 203). La *Genèse* met l'homme à sa juste place; façonné par les mains divines, sommet de la création, il est fait pour son Créateur, l'exemplaire dont il est l'image, mais il le retrouve à travers l'univers entier. L'homme n'est pas une liberté isolée, comme le dépeint l'existentialisme moderne, il se meut au sein de l'univers. Cet univers a sa consistance et sa valeur; mais il ne les tient que de Dieu. Les thèmes ignatiens du « fondement » des *Exercices spirituels* expriment sous une forme didactique mais fidèle plusieurs aspects essentiels des premiers chapitres de la *Genèse*.

Il en est d'autres, auxquels les *Exercices* sont moins sensibles, mais que souligne la composition de la *Genèse*. C'est par exemple la continuité entre le geste créateur initial et les grandes initiatives de Dieu qui jalonnent l'histoire et qui culminent dans l'alliance de Dieu avec Israël. Cette continuité est spécialement mise en valeur par la tradition dite « sacerdotale » qui met en parallèle la création de l'homme et la bénédiction sur l'humanité naissante (*Gen.* 1, 27-30), la bénédiction sur la descendance de Noé après le déluge (9, 1-7), la bénédiction sur Abraham et sa race (17, 1-8; 35, 9-13). Quand sera venu le Christ, saint Paul dégagera le sens ultime de ces convergences. En Jésus-Christ, « premier-né de toute créature » et « premier-né d'entre les morts », Dieu a « tout créé », pour ensuite « tout réconcilier » (*Col.* 1, 15-20) et « tout récapituler sous un seul chef » (*Éph.* 1, 10). La vision biblique de la création nous oblige à situer la vie morale et religieuse personnelle dans la totalité du monde et du salut de Dieu.

Nous avons relevé la place tenue par les bénédictions. Encore n'avons-nous cité que les textes « sacerdotaux ». Les autres traditions exploitent également ce thème avec abondance. La *Genèse* s'ouvre sur la bénédiction prononcée par Dieu sur sa création (*Gen.* 1, 22, 28) et s'achève sur la bénédiction prononcée par Jacob sur son fils Joseph (49, 22-26). Ce livre des « générations » est aussi le livre des bénédictions. Sans doute, ces bénédictions sont-elles très terrestres, et bien éloignées encore des « bénédictions spirituelles dont Dieu nous a bénis dans le Christ » (*Éph.* 1, 3). Mais la place tenue par ce Dieu bénissant, les symboles attachés à ses bénédictions, l'eau, la sève, la vie, déterminent déjà des attitudes d'essence spirituelle, une certaine façon de s'attacher au Dieu vivant, de voir en lui la source de vie (cf *Jér.* 2, 13). Origène commentant les épisodes des patriarches autour des puits (*Gen.* 24, 12-21; 25, 11; 26, 15-25, 32-33) a profondément perçu la parenté entre ces symboles naturels et les thèmes pauliniens et johanniques de la Grâce et de la Vie, de la naissance et de la croissance (Origène, *Homélies sur la Genèse* 13, SC 7, p. 214-227; Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Genesim* IV, 4, PG 69, 197-201).

2. L'élection. — C'est l'un des thèmes constants de la *Genèse*. Il comporte une donnée fondamentale : la priorité du geste par lequel Dieu prend l'initiative de choisir un personnage pour une œuvre qu'il a spécialement à cœur. Normalement l'élu est choisi parmi une masse d'autres et se trouve accéder à une condition nouvelle : le cas-type est celui d'Abraham. Après lui, et dans sa propre descendance, Dieu tient à renouveler la conscience de cette élection en substituant à l'héritier normal son élu à lui, qui n'entre en possession de sa qualité d'héritier de la promesse qu'en vertu d'une initiative manifeste de Dieu; Isaac naît par un miracle, Jacob supplante Ésaü, Joseph (et Juda) prennent la place de leurs aînés, Éphraïm passe avant Manassé.

Avant Abraham, la conduite de Dieu prenait déjà la forme d'un choix, souvent paradoxal : il agrée le sacrifice d'Abel le cadet, de préférence à l'offrande de l'aîné, Caïn; il substitue la lignée de Seth à celle de Caïn. La façon dont il « prend l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden » (*Gen.* 2, 15), dont il prend de la terre pour en modeler l'homme, dont il fait de l'homme son image, le seigneur de l'univers, atteste, dès les origines, la manière de faire de celui qui « choisit ce qui dans le monde est sans naissance.., ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est » (1 *Cor.* 1, 28).

Il y a donc une analogie entre l'élection et la création. Dans les deux cas, Dieu fait quelque chose avec ce qui n'est pas, un univers avec ce qui n'a aucune consistance et tend naturellement à retomber au néant, un peuple avec ce qui n'est pas un peuple (1 *Pierre* 2, 10). Au commencement il n'y a jamais que Dieu.

Si Dieu choisit un élu, c'est pour accomplir une œuvre; s'il sépare, ce n'est pas pour isoler. L'homme est placé au-dessus de l'univers, pour le rassembler; Noé est retiré du milieu de ses contemporains, pour fonder une humanité nouvelle; Abraham doit quitter son pays et sa famille, pour être une source de bénédictions pour toutes les familles de la terre. A vrai dire, ce rassemblement de tous les peuples autour de la descendance d'Abraham n'est jamais qu'un idéal humainement irréalisable, et la même promesse annonce à la fois cette bénédiction universelle et la présence d'adversaires irréconciliables voués à la malédiction : « Je bénirai ceux qui te béniront, je réprouverai quiconque te maudira. En toi seront bénies toutes les familles du sol » (*Gen.* 12, 3; la traduction d'É. Dhorme dans la *Bible de la Pléiade* paraît plus exacte que la formule trop restrictive de la *Bible de Jérusalem* « par toi se béniront toutes les nations »). Les bénédictions de la *Genèse* comportent toutes plus ou moins ces deux pôles : la bénédiction de Sem s'étend à Japhet, mais réduit Canaan à l'esclavage (*Gen.* 9, 25-27); la bénédiction de Jacob implique l'exclusion et l'esclavage d'Ésaü (27, 29, 39); celles de Joseph et de Juda les mettent à part parmi leurs frères, mais comme un personnage « élu » ou « consacré » (l'énigmatique *nazir* de *Gen.* 49, 26) qui obtient de ses frères la louange et la vénération (49, 8), mais sans les contraindre à l'humiliation de l'esclavage. On est dans la ligne de l'élection du peuple d'Israël en *Ex.* 19, 6, qui constitue un royaume de prêtres, consacré à Dieu et enveloppé de son invulnérable sainteté, mais dont la relation aux autres peuples ressortit à la médiation et non à la domination.

3. **La rencontre dans l'alliance.** — Sans jamais développer ce que peut être le contenu de la rencontre entre Dieu et l'homme, et d'avance jalousement fidèle au précepte du Seigneur invitant l'enfant de Dieu à se retirer dans le secret pour prier son Père (*Mt.* 6,

6), la *Genèse* pose néanmoins la rencontre avec Dieu comme l'aboutissement de la création. Si Dieu crée l'homme « à son image » (*Gen.* 1, 26), ce n'est pas seulement pour faire figurer dans l'univers un être auquel il donne quelque chose de son autorité souveraine, de sa capacité d'organiser, de sa liberté. Il est probable que, de même que l'homme a besoin de la femme pour avoir à côté de lui « une aide qui soit semblable à lui » (2, 18, 20), ainsi, sans évidemment en avoir besoin, mais dans une intention qui demeure inexprimée, Dieu veut poser devant lui un être auquel il puisse parler et qui soit capable de lui répondre. La preuve en est sa façon de le traiter, sitôt qu'il lui a donné l'existence. Il engage un dialogue avec lui, il l'introduit dans le jardin où lui-même se tient, prêt à la rencontre.

Ainsi le thème de l'homme image de Dieu, l'un des thèmes les plus constamment exploités par la tradition chrétienne, l'une des bases de la spiritualité ancienne et médiévale, rejoint le thème de l'alliance, sur lequel insistent volontiers nos contemporains. L'alliance comporte des perspectives plus « actives » que celles de l'image, l'engagement à une œuvre commune, se développant dans le temps, selon des conditions précises. L'image reporte plus immédiatement l'attention sur la figure originale, Dieu lui-même. En dépit de ces différences, alliance et image supposent l'une et l'autre une insertion de l'existence humaine dans les perspectives de Dieu, un appel à la rencontre et à la communication, un lointain pressentiment du face à face. Voir art. IMAGE.

Plusieurs épisodes de la *Genèse*, très brefs mais d'une densité exceptionnelle et d'une puissance d'évocation illimitée, enracinent, dès le seuil des Écritures, moins sous la forme d'une certitude intellectuelle que sous celle d'une image-mère, la conviction que l'existence avec Dieu, la familiarité divine, est le sommet de la vie humaine, la joie suprême de l'homme. La Bible est tout entière dominée par la nostalgie de l'Éden, la certitude que, derrière la flamme tournoyante de l'éclair (*Gen.* 3, 24), subsiste l'arbre de vie, le séjour où l'homme devait habiter avec Dieu. Entre les éclairs des théophanies de l'*Exode* (*Ex.* 19, 16) et l'épée fulgurante du chérubin, il y a une continuité : Dieu est immédiatement derrière la flamme; il est la vie de l'homme et la mort du pécheur. Quelques êtres privilégiés ont libre accès à lui : Hénok, enlevé par Dieu, avec qui il avait marché tous les jours de sa vie (*Gen.* 5, 23-24), Abraham, à qui Dieu confie ses secrets, et qui trouve dans cette confiance l'audace d'intercéder pour Sodome (18, 16-33). L'écho de ces quelques versets n'a cessé d'agir sur la piété juive et chrétienne.

4. **La promesse.** — Saint Paul a dégagé avec une vigueur définitive la place de la promesse de Dieu dans l'économie de la *Genèse*, et son rôle dans la justification : la promesse s'adresse à la foi et c'est la foi qui justifie (*Gal.* 3, 6-29). Paul s'appuie sur la citation de *Gen.* 15, 6 : « Abraham crut en Dieu et ce lui fut compté comme justice » (*Rom.* 4, 3, 22; *Gal.* 3, 6). Mais il fait bien plus qu'argumenter sur un texte bien choisi; il met en lumière la place de la promesse divine et de la foi qui l'accueille dans toute l'existence d'Abraham, « espérant contre toute espérance » (*Rom.* 4, 18). Avec une pénétration géniale, Paul a mis le doigt sur un ressort essentiel du livre : cette geste des origines de l'humanité et du peuple élu, bien loin d'enfermer le monde et l'homme dans la sphère close d'un destin infranchissable, comme le font spontanément tant des mythes de l'humanité, laisse au contraire l'avenir entièrement ouvert. La promesse de Dieu, à chaque étape (*Gen.* 3, 15 à Ève; 9, 1, 17 à Noé; 12, 1-7; 15; 17; 22 à Abraham; 26, 1-5 à Isaac; 28, 10-18 à Jacob), est une garantie infaillible qui assure à l'homme que son existence n'est pas vaine, que ses efforts porteront leur fruit. Du même coup, elle est un appel à sa liberté, car elle consacre la valeur de toutes les initiatives humaines.

Dieu demande ainsi tout à l'homme, et il ne peut faire autrement, étant le Seigneur unique et absolu, mais il n'impose rien de force. Il permet ainsi à l'homme de lui faire le don total de son existence, tout en en gardant l'entière responsabilité : ce qui est la foi. Abraham reste un homme de ce monde, un père avec toute sa tendresse et sa fierté, un chef de famille chargé de soucis, mais toute son existence, toutes ses préoccupations sont commandées par le geste initial qui l'a mis en route, à l'appel de la parole divine. Dans la foi, l'homme assume réellement toute son existence, tout en l'abandonnant à Dieu qui se charge de la faire aboutir où il veut.

5. **L'épreuve.** — La foi n'est possible que dans l'épreuve, là où subsiste entre les êtres une distance, une attente. La possession totale, la parfaite transparence ne sont plus compatibles avec la foi. Pour compter entièrement sur un autre, il faut en même temps le connaître assez pour lui faire toute confiance, et rester assez éloigné de lui pour qu'il s'agisse encore de confiance et non de possession. Étant esprit dans la chair, l'homme ne peut se posséder lui-même et se livrer à un autre esprit qu'à travers les conditions de la chair, dans le temps, dans l'obscurité, dans l'avancée progressive.

L'épreuve dans la *Genèse* est inséparable de la promesse, et la promesse elle-même est toujours une épreuve, puisqu'elle ne donne jamais la possession, mais seulement l'espérance. A travers tout le livre, épreuves et promesses alternent, l'épreuve étant faite pour donner à l'homme l'expérience qu'il peut faire confiance à Dieu, et pour rendre ainsi l'homme capable d'adhérer à la promesse de Dieu au-delà de toute expérience.

L'*Épître aux Hébreux* (ch. 11) a dégagé, avec une cohérence magistrale, la continuité de cette constante de la foi à travers la *Genèse* (et toute l'histoire d'Israël). Le récit de la création lui-même est un premier appel à la foi, en ce qu'il pose, au point de départ de l'univers visible, une parole et une intention divines, « de sorte que ce que l'on voit provient de ce qui n'est pas apparent » (11, 3). Ainsi l'attitude que cherche à susciter la première page de la *Genèse* est identique à celle que vise toute l'histoire des patriarches : éveiller la foi, l'assurance que l'aventure où l'homme se trouve engagé a en Dieu son origine et son dénouement.

La forme que prend cette épreuve peut varier : ce peut être un ordre de Dieu explicite, tel le précepte imposé à Adam (*Gen.* 2, 16-17), à Noé (7, 1-5), à Abraham (22, 1); c'est plus souvent l'écart entre la promesse et l'accomplissement, le contraste entre la promesse de posséder la terre (12, 7) et l'existence errante condamnée aux migrations continuelles (13, 15; 15, 18; 28, 15; 47, 9), entre l'ampleur des promesses et la médiocrité des réalisations. Le comble de l'épreuve est atteint quand Dieu lui-même paraît se contredire, donnant à Abraham un fils à aimer, pour le lui faire immoler, un

héritier de la promesse, pour le faire disparaître (22). Le scandale n'est ici supportable que parce que le récit ose mettre en scène Dieu lui-même attentif à la fidélité de son serviteur et observant ses gestes jusqu'à l'instant où, ayant obtenu de lui le sacrifice suprême, il laisse éclater son émerveillement : « Je sais maintenant » (22, 12). Sans doute, remarquent les commentateurs, le savait-il à l'avance, mais, du moment que Dieu a choisi de se confier à l'homme, il faut précisément qu'il fasse partager à sa créature la joie de cette découverte; ainsi Abraham entre-t-il « dans la joie de son Seigneur » (cf *Mt.* 25, 21).

Il faut sans doute éclairer par la loi permanente de l'épreuve nécessaire à la foi l'épreuve initiale de la *Genèse*, celle de l'Éden. Elle est posée par Dieu, afin de permettre à Dieu et à l'homme de se retrouver dans la joie de s'être fait confiance l'un à l'autre. Mais l'intervention du serpent mine la confiance de l'homme. L'épreuve, qui était une expérience à laquelle Dieu soumettait la foi, devient, — quand elle est présentée par le serpent —, un appel à refuser la foi, une tentation au sens chrétien et classique du mot. Et s'il est bien certain que « Dieu ne tente personne » (*Jacq.* 1, 13), il est vrai aussi que si le « tentateur » peut aborder l'homme (*Mt.* 4, 3), c'est que d'abord Dieu a mis celui-ci à l'épreuve. Dès l'origine de l'humanité, la *Genèse* situe exactement à leur place Dieu, l'homme et Satan, dans le drame qu'elle vit, dans sa condition pécheresse.

6. **Le salut.** — La *Genèse* est à la fois l'affirmation du dessein de bénédiction et de vie qui a donné naissance à la création, la révélation de la puissance destructrice et dévastatrice du péché, et l'annonce de la restauration. Avec le péché, la mort est entrée dans le monde (*Rom.* 5, 12), mais elle n'a pas réussi à éteindre la vie. La bénédiction originelle subsiste : si le serpent (*Gen.* 3, 14) et le sol (3, 17) sont maudits, ni l'homme ni la femme ne le sont. De leur travail, de leur souffrance, au prix souvent d'une agonie, la vie continue à lever (3, 16-19); réduite à un filet d'eau sur une terre aride, la bénédiction de Dieu n'abandonne pas sa création; en Abraham, elle doit atteindre « toutes les nations de la terre » (12, 3). Cette bénédiction que se transmettent les patriarches de générations en générations, c'est, plus puissante que les forces de mort, la promesse divine de la vie.

C'est aussi, plus forte que les puissances de désunion, l'annonce de la réconciliation. Entre tous les effets du péché, l'un des plus sinistres est sa puissance de division et de désunion. « Ce que Dieu a uni » dès le commencement (*Mt.* 19, 5), le péché de l'homme l'a séparé : Adam se retourne contre celle qu'il nommait naguère « la chair de sa chair » (*Gen.* 2, 23) et qui n'est plus pour lui qu'une étrangère, « la femme que tu as mise auprès de moi » (3, 12). Caïn refuse d'être « le gardien de son frère » (4, 9). Confusion des langues et dispersion des peuples, telle est l'humanité née dans le péché (11, 9). A l'intérieur même de la descendance élue règnent les divisions, les manœuvres déloyales, et jusqu'au crime Jacob trompe son père aveugle, mais il en est puni en se voyant à son tour trompé par Laban qui profite de l'obscurité pour substituer Lia à Rachel et le contraindre à épouser, « comme il se doit chez nous, l'aînée avant la cadette » (29, 26). Il offense cruellement son frère, et il en est puni par les années qu'il doit vivre en exil, et plus encore par la division qui se répand parmi ses propres fils et le prive, durant des années, de son fils préféré, Joseph. Néanmoins, de tous ces péchés, de tous ces conflits, Dieu finit par tirer le salut, et regrouper tous les frères autour du lit de mort de leur père. Le passé n'est pas aboli, le mal une fois commis continue de répandre ses ravages. Ruben, Siméon et Lévi porteront à travers les siècles les fautes des ancêtres; ils appartiennent malgré tout à Israël, ils sont unis pour « louer Juda » (49, 8) et recueillir les fruits de sa victoire. La création est livrée au péché, les années d'un Jacob lui-même sont « brèves et malheureuses » (47, 9), il peut néanmoins s'endormir dans la paix et « être réuni aux siens » (49, 33). La *Genèse* s'achève sur l'aube du salut.

Thèmes spirituels de la Genèse dans la tradition. — On ne peut songer à donner ici l'inventaire des œuvres à visée spirituelle ayant pour objet la *Genèse*, qu'il s'agisse de commentaires complets, de sermons consacrés à des épisodes particuliers, ou d'ouvrages où la *Genèse* tient une large place. On trouve les œuvres grecques et latines énumérées dans les *Indices* de Migne (PG, éd. F. Cavallera, Paris, 1912, col. 144-145; PL, t. 218, col. 931-938; t. 221, col. 19). En syriaque, le *Corpus scriptorum christianorum orientalium* a publié de S. Éphrem † 373, le commentaire de la *Genèse* (éd. et trad. R.-M. Tonneau, t. 152 et 153, 1955) et les *Hymnes sur le Paradis* (éd. et trad. E. Beck, t. 174 et 175, 1957); le commentaire de la *Genèse* d'Iso'dad de Merv, 9e siècle (éd. et trad. J.-M. Vosté et C. Van den Eynde, t. 126 et 156, 1950 et 1955). Une compilation d'anciens commentaires syriaques a été publiée, avec traduction et commentaire, par A. Levene, *The Early Syrian Fathers on Genesis*, Londres, 1951.

On trouvera un inventaire détaillé, mais qui ne prétend pas être exhaustif, des commentaires de l'*Hexaméron* dans l'Appendice ajouté par Y.-M.-J. Congar à son article *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges Henri de Lubac, coll. Théologie 56, t. 1, Paris, 1963, p. 215-222.

1° Dès les premiers exposés de la foi chrétienne, la place accordée à la *Genèse* et le soin apporté à son explication manifestent l'importance essentielle que présente, pour l'intelligence du mystère chrétien, une interprétation juste de la *Genèse*. Le *Dialogue avec Tryphon* de saint Justin († 165-166), l'*Adversus Marcionem* de Tertullien († vers 240), et surtout l'*Adversus haereses* de saint Irénée († fin 2e siècle) tracent les lignes essentielles de l'exégèse chrétienne. Cf G.T. Armstrong, *Die Genesis in der Alten Kirche, Die drei Kirchenväter*, coll. Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 4, Tubingue, 1962.

Bien que les *Homélies sur la Genèse* d'Origène († 253-255; SC 7, 1943), au nombre de seize, ne constituent pas un commentaire continu du livre biblique, leur pénétration spirituelle et leur profondeur humaine leur ont assuré une place à part dans l'histoire de l'exégèse chrétienne. Durant des siècles, les commentateurs grecs ou latins vivront des richesses d'Origène. Cf D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, coll. Beiträge zur historischen Theologie 12, Tubingue, 1950, p. 112-115. Les *Homélies* de saint Jean Chrysostome † 407 (PG 53 et 54) et les *Glaphyra in Genesim* de saint Cyrille d'Alexandrie † 444, beaucoup plus développées (PG 69), ont également fourni à la tradition une quantité d'interprétations précieuses, mais où l'on ne sent pas la même proximité avec le texte.

Dans le monde latin, le grand commentateur est saint Augustin † 430. Il a pris la *Genèse* comme l'objet

exprès de trois commentaires : *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (en 393 et 426; PL 34, 219-246; CSEL 28, 1, p. 457-503); *De Genesi contra manichaeos* (en 398; PL 34, 173-220); *De Genesi ad litteram* (en 401-414; PL 34, 245-486; CSEL 28, 1, p. 1-456). En outre, les livres 11 à 16 du *De civitate Dei* (en 413-427; PL 41, 315-524; CSEL 40, 1-2) constituent un véritable commentaire de la *Genèse*. Et dans les trois derniers livres des *Confessions*, Augustin transcrit son histoire personnelle dans le cadre des trois premiers chapitres de la *Genèse*; cf C. Mohrmann, *Observations sur les Confessions de saint Augustin*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 33, 1959, p. 360-371.

2° Au moyen âge, la *Genèse* ne cesse d'être commentée. Voir la table des commentaires bibliques publiée par C. Spicq, en appendice à son *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, coll. Bibliothèque thomiste 26, Paris, 1944, p. 395. Cf B. Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1952, et F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, 7 vol., Madrid, 1940-1961.

La plupart des commentaires sont relativement brefs et se bornent souvent à évoquer une tradition bien connue. L'œuvre la plus développée et la plus originale semble être celle de Rupert de Deutz † 1135, qui consacre neuf livres à la *Genèse* dans son grand ouvrage en 42 livres : *De Trinitate et operibus ejus* (PL 169, 199-566). Profondément traditionnel, Rupert est en même temps constamment personnel. On se rappellera d'ailleurs qu'aux grands siècles du moyen âge, avant la décadence, la stricte fidélité à la tradition exégétique, même chez les auteurs les moins originaux, comporte une intelligence lucide du mystère des Écritures. Cf H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (4 vol., coll. Théologie 41, 41bis, 42, 59, Paris, 1959-1964).

3° Les commentaires de Luther † 1546 et de Calvin † 1564 sont des œuvres de valeur. Les positions protestantes y sont fortement marquées, mais les deux réformateurs connaissent la tradition antérieure, et ils savent interroger un texte. Luther a prononcé deux séries de sermons sur la *Genèse*, la première en 1523-1524 (éd. de Weimar, t. 14, 1895), l'autre en 1527 (t. 24, 1900). La *Genesisvorlesung* (t. 42-44, 1911, 1912, 1915) est une compilation à partir de notes d'auditeurs et de fragments d'écrits divers. Cf E. Seeberg, *Studien zu Luthers Genesisvorlesung*, coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 36, Gütersloh, 1932; H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, Tubingue, 1948. Calvin a composé un important *Commentarius in Genesim* (*Opera*, t. 23, coll. Corpus Reformatorum 51, Brunswick, 1882, col. 1-622) et plusieurs *Sermons* sur divers passages de la *Genèse* (col. 634-784).

Si les *Méditations bibliques* de Jean-Georges Hamann † 1788 (trad. P. Klossowski, Paris, 1949) livrent quelques intuitions profondes mais fragmentaires, le commentaire de la foi d'Abraham que donne Sören Kierkegaard † 1855 atteste tout ce que le texte de la *Genèse* est capable d'apporter à un cœur attentif (*Frygt och Baeven*, trad. P.-H. Tisseau, *Crainte et tremblement*, coll. Philosophie de l'esprit, Paris, 1935).

Parmi les commentaires récents de la *Genèse* préoccupés de relever les thèmes spirituels on doit citer deux ouvrages protestants, celui de O. Procksch, d'inspiration très luthérienne (*Genesis*, coll. Kommentar zum Alten Testament 1, Leipzig, 1913) et celui de G. von Rad, *Das Erste Buch Mose*, coll. Das Alte Testament deutsch 2-4, Goettingue, 1950, 1952, 1953). L'œuvre exégétique de M. Buber contient sur la foi et le sacrifice d'Abraham quelques pages admirables (*Der Glaube der Propheten*, Zurich, 1950, p. 56 svv et 133 svv, reproduit dans Martin Buber, *Werke*, t. 2 *Schriften zur Bibel*, Munich-Heidelberg, 1964, p. 273 svv, 331 svv; *Abraham der Seher*, *ibidem*, p. 871-893).

Jacques Guillet.

1. GENNADE DE CONSTANTINOPLE (saint), patriarche, † 471. — 1. *Vie*. — 2. *Oeuvres*.

1. *Vie*. — Né sans doute vers 400, Gennade a été élevé au siège patriarcal de Constantinople en 458, pour succéder à Anatolius. De la longue période qui précède son élection, on ignore à peu près tout, sinon qu'il a été l'adversaire farouche des douze anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie, et qu'il s'est rallié sans arrière-pensée aux décisions du concile de Chalcédoine (451). Dès 458-459, il saisit le synode permanent de plusieurs problèmes soulevés par la pratique des ordinations simoniaques et rédige à cet effet une lettre où sont reprises et précisées les sanctions édictées par le concile. Le même effort d'assainissement apparaît, non seulement dans son refus d'ordonner quiconque ne sût pas le psautier par cœur (cf Théodore le lecteur, *Historia ecclesiastica* 1, 15, PG 86, 173a), mais surtout dans son attitude à l'égard des intrigues et des violences de certains tenants du parti monophysite, et il intervient efficacement pour l'expulsion et l'exil de Timothée Élure et pour la déposition de Pierre le Foulon. La *Vie* de Daniel le stylite fait état des bons rapports qui, après une certaine méfiance, ont uni le patriarche et le saint moine : c'est Gennade qui ordonne Daniel sur sa colonne (*Vita Danielis* 43; éd. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. 39-40), et c'est à lui que Daniel confie la prédiction de l'incendie de Constantinople (*Vita* 41, p. 37-38).

D'après un tardif panégyrique écrit par Néophyte le reclus † 1214 mais supposant des matériaux anciens, le patriarche aurait eu la prémonition de sa mort prochaine; quittant alors la capitale, il serait parti vénérer le saint Sépulcre (*Panégyrique* 4, éd. H. Delehaye, *Analecta bollandiana*, t. 26, 1907, p. 224) et aurait ensuite gagné l'île de Chypre pour y visiter les lieux sanctifiés par saint Hilarion. Pris dans une tempête de neige, il serait mort de froid à la porte d'une habitation où il cherchait refuge, le 20 novembre 471, qui est aussi la date ancienne de sa fête (*Panégyrique* 5, p. 224-225).

2. *Oeuvres*. — Selon Gennade de Marseille (*De viris inlustribus* 91; éd. E. C. Richardson, TU 14, 1, Leipzig, 1896, p. 93), Gennade aurait commenté *ad verbum* le prophète Daniel et serait l'auteur de nombreuses homélies; Marcellinus Comes (*Chronicon*, ad 470, PL 51, 931b, et éd. Th. Mommsen, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 11, *Chronica minora* 2, Berlin, 1894, p. 90) mentionne, de son côté, des commentaires aux lettres de saint Paul. On a douté de l'exactitude de ces indications jusqu'à la publication, par K. Staab, des fragments que conservent les chaînes. S'il ne subsiste aucune trace du commentaire sur Daniel et des homélies, une grande partie du *Commentaire aux Romains* est aujourd'hui accessible, avec quelques passages sur les autres épîtres, permettant ainsi de préciser les orientations exégétiques et doctrinales de Gennade. Le *Commentaire aux Romains* a toute chance d'être une œuvre de jeunesse, et sa ten-

dance « nestorianisante » se retrouve dans la *Réponse aux anathématismes de Cyrille*.

En exégèse, Gennade est sans conteste un antiochien fort peu tenté par l'allégorisme, sobre et clair dans ses interprétations, un peu terne parfois. Il nous manque encore une étude qui le situe par rapport à ses prédécesseurs (Diodore, Sévérien de Gabala, Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret, tous commentateurs de saint Paul) et dégage son originalité.

Il révèle cependant des insistances significatives : la mention des deux catastases (*In Romanos* 5, 12-14, éd. Staab, p. 363; voir aussi PG 85, 1629b, 1664c), les conceptions du péché d'origine (*In Romanos* 5, 12-14, p. 362-363; 6, 12-14, p. 367), la notion de filiation (υἱοθεσία) dont le type achevé est le Christ, et le rôle qu'y joue l'Esprit (8, 9-10, p. 376), les oppositions chair-esprit, loi-grâce, corruption, péché, mort et immortalité, incorruption, impassibilité (7, 24-25, p. 374-375; 8, 23-24, p. 381; 14, 15-17, p. 412), ou la façon d'envisager les prémices de l'Esprit (8, 26, p. 381-382) manifestent, avec Théodore de Mopsueste, plus qu'une dépendance littéraire, une parenté doctrinale que l'on ne peut sous-estimer, et qui explique mieux sans doute le naufrage de son œuvre que le caractère « peu mystique » que lui attribue A. Jülicher (Pauly-Wissowa, t. 7, Stuttgart, 1912, p. 1171).

K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Munster, 1933, p. 352-422. — R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, coll. Studi e Testi 201, Cité du Vatican, 1959, p. 183-185 (complète les textes donnés par PG 85, 1623-1668). — F. Diekamp, *Analecta patristica*, OCA 117, Rome, 1938 (p. 73-84, textes dogmatiques et disciplinaires, et étude de fond). — H. Delehaye, *Saints de Chypre*, dans *Analecta bollandiana*, t. 26, 1907, p. 221-228 (panégyrique de Néophyte le reclus) et p. 294-297 (commentaire). — On peut encore lire les pages savoureuses de S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 16, Paris, 1712, p. 67-75.

Jean KIRCHMEYER.

2. GENNADE, prêtre de Marseille, † vers 500. — 1. *Oeuvres.* — 2. *Tendances.*

1. Oeuvres. — Gennade, prêtre du clergé de Marseille (après avoir été moine à l'abbaye de Saint-Victor?), était vraisemblablement d'origine grecque (peut-être même savait-il le syriaque). Son œuvre est avant tout celle d'un historiographe (par la continuation du *De viris illustribus* de saint Jérôme), d'un théologien polémiste (traités divers contre Eutychès, Nestorius, Pélage, tous perdus, — ouvrage en huit livres *Adversus omnes haereses*, dont il reste sans doute quelques fragments sous le titre *De ecclesiasticis dogmatibus*) et d'un compilateur. Il affirme avoir traduit des ouvrages de Timothée Élure, le patriarche monophysite d'Alexandrie, et d'Évagre le Pontique, et remanié une traduction d'une *centurie* de cet auteur (*De viris* 11). Il semble bien avoir mis la main au petit recueil canonique intitulé *Statuta ecclesiae antiqua*, qui reprend la substance du compendium dogmatique de Gennade et adapte au milieu provençal les *definitiones Patrum*, empruntées en grande part aux *Constitutions apostoliques*.

Trop d'écrits de Gennade ont péri pour qu'il soit possible de dégager nettement les lignes de sa théologie ou de sa spiritualité. On se contentera donc ici de souligner les tendances générales, essentiellement perceptibles à la critique interne, qui les inspirent. D'autre part, si la candidature de Gennade, que nous avons proposée récemment pour les *Statuta*, fut généralement bien accueillie, il ne nous appartient pas de la déclarer définitivement démontrée.

1° Sous bénéfice de ces réserves, on croit pouvoir noter, dans le *De viris illustribus*, le souci d'exalter le presbytérat, manifesté par Gennade dans un certain nombre de notices littéraires (*De viris* : 2, 12, 17, 19, 40, 80, 65, 68; voir, par contraste, les notices consacrées à Paulonas, Nestorius, Eutychès, Timothée Élure, Macrobe et Julien d'Éclane, prêtres séduits par le désir de l'épiscopat et tombés dans l'hérésie : 3, 5, 54, 71, 73).

2° Dans les *Statuta* l'orientation presbytérale et antidiaconale est très nette. Le rédacteur voudrait voir le collège des prêtres respecté par l'évêque (can. 2, 12, 56) et associé aux principales responsabilités diocésaines : ordinations à conférer (10), administration des biens ecclésiastiques (15, 50), fonctions judiciaires (14). Il rabaisse les prétentions des diacres (57-61) et leur rappelle qu'ils doivent être au service des prêtres comme à celui de l'évêque (57).

Le prologue des *Statuta* énumère soigneusement les qualités requises de l'ordinand : prudence, science, modération (*moribus temperatus*), dignité de vie, bonne réputation. Nourri des saintes Écritures, ferme dans la doctrine, et capable de la transmettre à son peuple en un langage adapté, l'évêque s'adonnera entièrement à la prière, à la méditation des livres saints, à la prédication de la parole de Dieu (can. 3), évitant de gaspiller son temps à la lecture des ouvrages profanes ou hérétiques (5). Sans recherche dans sa mise et son train de vie (4), il se montrera avenant à l'égard de son clergé (2) et plein de bonté pour les gens d'humble condition (*humilibus affabilis*, prologue). Il saura se faire aider dans les nombreuses tâches temporelles qui l'assaillent (6-10); dans son gouvernement, il ne se guidera pas d'après ses impulsions ou son bon plaisir (*non suae delectationi nec suis motibus adquiescat*), mais il saura rester fidèle aux saines traditions de l'Église (*patrum definitionibus*, prologue).

Les règles édictées pour les clercs sont également frappées au cachet de l'ascétisme. Les clercs doivent vivre simplement (can. 25, 26) et leur conduite être toujours parfaitement digne (27, 28, 34, 68). Qu'ils soient assidus aux offices liturgiques (35) et observent fidèlement les jeûnes de précepte (76, 77). Qu'ils se gardent des dangers d'un ministère trop actif, des festins joyeux, de la familiarité avec les jeunes veuves ou les vierges consacrées (27, 68). Pas de vains serments, ni pratiques superstitieuses, ni plaisanteries sottes ou salaces (73, 74), mais modestie et gravité (26). Pour fuir les tentations de l'oisiveté, les vaines flâneries, les fréquentations suspectes (28, 34), les clercs auront à cœur d'assurer leur subsistance par le travail de leurs mains (travaux rustiques ou petits métiers : *artificiolo vel agricultura*, 29, 45) et de meubler leurs loisirs par l'étude (79, 45). Ces conseils se rattachent, de toute évidence, à la tradition monastique dont Gennade était nourri; ils trouvent leur illustration dans les *Règles* suivies par les monastères provençaux de l'époque, et surtout dans les écrits de Jean Cassien, de Julien Pomère, de Césaire d'Arles.

Le rédacteur des *Statuta* consacre une quinzaine de canons à recommander la concorde, l'union, la bonne entente, la charité à tous les membres de l'Église, depuis les évêques (47) jusqu'aux simples fidèles. Il

invite instamment les clercs à s'abstenir de toute envie, médisance ou basse flatterie (42-44). Il voudrait que l'on interdise l'accès de la cléricature aux usuriers comme aux fauteurs de discorde ou aux gens de chicane (55); il demande que les faux dénonciateurs soient frappés d'excommunication (17), appelle « assassins des pauvres » ceux qui ne remettent pas à l'Église les legs destinés aux œuvres pies (86), mais refuse impitoyablement les offrandes des chrétiens qui ne vivent pas dans la charité ou foulent aux pieds la justice (*dissidentium fratrum*, 49; *eorum qui pauperes opprimunt*, 69).

3° Un robuste bon sens, averti des luttes quotidiennes et conscient de la faiblesse humaine, inspire ces règles. Gennade leur fait écho dans la *Definitio ecclesiasticorum dogmatum* : l'essentiel de la vie chrétienne ne consiste pas en des miracles et des actions d'éclat (*signa et prodigia*), mais la voie de la sainteté est ouverte à ceux qui, avec patience et humilité, demeurent fermes dans le combat; ils parviendront ainsi à cette parfaite maîtrise de soi, à la paix intérieure qui sont les signes d'une vertu éprouvée : *temperatis et placidis moribus... et sanctum et perfectum et hominem Dei fieri* (*Definitio* 51). Il est bien évident que la spiritualité de Gennade est toute pénétrée des enseignements de Jean Cassien, l'illustre fondateur du monastère de Saint-Victor. Comme son maître, il accorde une place importante au combat spirituel, au discernement des esprits et des affections de l'âme (*Definitio* 47-49; cf *Collatio* VII, 12-14), et met l'accent sur la pratique des vertus et l'effort moral.

Dans son compendium dogmatique, il recommande l'aumône (*Definitio* 37), l'usage modéré des aliments (32), les pieux hommages rendus aux corps des saints et tout particulièrement aux reliques des bienheureux martyrs ainsi que la fréquentation des basiliques édifiées à leur mémoire (39). A l'encontre des manichéens et des priscillianistes, il reconnaît l'excellence de l'état de mariage ainsi que les mérites de la continence décidée pour servir Dieu plus librement, mais il place au-dessus de tout la virginité consacrée à Dieu, la mortification, l'esprit de pauvreté et de renoncement (31, 34, 37). On a relevé plus haut les tendances ascétiques des *Statuta*.

2. **Tendances.** — Gennade mériterait-il les reproches de semi-pélagianisme adressés à son maître? Il est vrai qu'en réaction contre les thèses augustiniennes sur la distribution restreinte de la grâce il rappelle la volonté salvifique universelle de Dieu et l'efficacité de son propos (*Definitio* 46). Il est vrai aussi que ses sympathies sont acquises à Cassien, à Fauste, à Vincent de Lérins et que la notice qu'il consacre au docteur d'Hippone n'est pas flatteuse (*De viris* 62, 86, 65, 39). Il convient toutefois d'observer qu'à plusieurs endroits de la *Definitio* Gennade affirme l'impuissance de l'homme dans l'ordre du salut (*Definitio* 30, 48, 52), et qu'il cite la parole d'Ézéchiel 18, 23 dans un contexte particulier, celui de la pénitence *in extremis*. Cf C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du* VIIe *siècle*, Paris, 1952, p. 47-54. Or, sur ce point, Gennade s'écarte des opinions rigoristes de Fauste de Riez, qui n'admettait pas que les fautes de toute une vie pussent être abolies par un instant de repentir (*Epist.* 5, éd. A. Engelbrecht, CSEL 21, 1891, p. 184). Il veut que l'on s'abandonne avec confiance à la miséricorde divine, quand bien même on n'aurait pas embrassé la pénitence publique, dont les séquelles redoutables pouvaient faire hésiter les plus fervents. Cf Vogel, *op. cit.*, p. 111-115.

Pour Gennade, en effet, la pénitence véritable consiste dans la fuite du péché et le regret des fautes commises; la satisfaction pénitentielle n'est pas affaire de prestations tarifées, mais elle exige que le pécheur extirpe de son âme les causes, les occasions de péché et leur interdise son accès (*Definitio* 23).

C'est dans cette perspective que Gennade, au chapitre 22 de la *Definitio*, se prononce sur la question, si débattue de son temps, de la communion fréquente. On sait que la réception quotidienne de l'eucharistie était traditionnelle en Afrique, à Rome, en Espagne, jusqu'au 5e siècle; en Orient, par contre, dès le temps de saint Jean Chrysostome, si certains fidèles recevaient le corps du Christ plusieurs fois par an et même assez fréquemment, d'autres se contentaient d'une communion annuelle (Jean Chrysostome, *In ep. ad Hebraeos*, hom. 17, 4, PG 63, 131. Cf S. Ambroise, *De sacramentis* v, 4, 25; PL 16, 452; éd. B. Botte, SC 25, 1950, p. 95). La solution de Gennade est significative : *cotidie eucharistiae communionem percipere nec laudo nec vitupero* (*Definitio* 22). Il recommande cependant la communion tous les dimanches (comme avaient coutume de faire les moines d'Égypte, au témoignage de Cassien, *Collatio* XXIII, 21, PL 49, 1278-1279; voir aussi, *Collatio* XVIII, 15, PL 49, 1117 : communion le samedi et le dimanche, et PG 34, 1027 et 1147 : communion quotidienne, d'après l'*Histoire lausiaque*, c. 9 et 52), à tous ceux qui, du moins, ne se sentent pas d'attache au péché. Que chacun éprouve donc son âme afin de recevoir avec fruit le corps du Seigneur, *non ad iudicium et condemnationem* (*Definitio* 22; ces termes, qui s'inspirent de 1 *Cor.* 11, 24, ont été repris dans la dernière oraison que récite le prêtre avant la communion).

Le témoignage de Gennade caractérise bien l'époque de transition que fut la fin du 5e siècle, entre l'âge d'or de la patristique et le haut moyen âge. L'élan théologique et mystique ne parvient plus jusqu'au peuple chrétien, semble-t-il, déjà envahi par l'esprit de jouissance et de lucre, l'attrait des loisirs, l'indifférence religieuse (*Statuta*, can. 69, 86, 33, 31, 80-83). L'arrivée des barbares hérétiques ou païens alourdira encore la tâche du clergé, accaparé du reste par des responsabilités matérielles de tout ordre (cf S. Mochi Onory, *Vescovi e città*, Bologne, 1931; H. Beck, *The pastoral care of souls in south-east France during the sixth century*, coll. Analecta gregoriana 51, Rome, 1950). Déjà la culture semble vouloir se réfugier dans les grands monastères, qui donneront les évêques de demain. Déjà la spiritualité accentue les tendances moralisantes et ascétiques qui orienteront le long et pénible travail d'éducation, de pédagogie (humaine et religieuse) dévolu à l'Église pour de longs siècles de foi.

Éditions. — PL 58, 979-1120. — *Definitio dogmatum*, éd. C. H. Turner, dans *The Journal of theological Studies*, t. 7, 1906, p. 89-99 (cité *Definitio*); *De viris inlustribus*, éd. E. C. Richardson, TU 14, 1, 1896 (cité *De viris*); *Statuta ecclesiae antiqua*, PL 56, 103-107 et 879-889.

Travaux. — H. Koch, *Vinzenz von Lerin und Gennadius*, TU 31, 3b, 1907. — A. Feder, suite d'articles dans *Scholastik*, t. 2, 1927, p. 481-514; t. 3, 1928, p. 238-243; t. 8, 1933, p. 217-232 et 380-399. — C. Munier, *Les Statuta ecclesiae antiqua. Édition, études critiques*, Paris, 1960.

Charles MUNIER.

3. GENNADE II (Georges Scholarios), patriarche de Constantinople, † après 1472. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres pastorales et spirituelles.*

1. *Vie.* — Né vers 1405, Georges Kourtésès reçut une première éducation soignée, mais acquit la plupart de ses connaissances en autodidacte. Il entra dans la carrière des charges impériales, d'où il tire son surnom de Scholarios; il occupa au moins les fonctions de juge général et de secrétaire impérial, tout en assurant celle de prédicateur officiel au palais. Au concile de Florence, il signa la formule d'union (1439). La mort de Marc d'Éphèse, en 1444, marque un tournant de sa vie, car le chef de la résistance aux latins le choisit comme successeur, et Scholarios tiendra ce rôle avec ardeur et persévérance. En 1450, déçu par la vie de courtisan, il entre au monastère de Charsianitès, d'où il s'enfuit à l'arrivée des turcs; fait prisonnier, il est bientôt ramené d'Andrinople à Constantinople, où il est élu patriarche avec la protection de Mahomet II. A peine intronisé (6 janvier 1454), il songe à quitter sa charge, qu'il abandonne effectivement en 1456, pour se retirer au monastère du Prodrome, au mont Ménécée, près de Serrès. Par deux fois, il sera rappelé au patriarcat pour de courtes périodes (1462 et 1464) et reviendra chaque fois dans le même monastère, où il mourut peu après 1472.

2. *Oeuvres pastorales et spirituelles.* — A plus d'un égard, Gennade reste une personnalité déconcertante. Sa production fort étendue et de qualité exceptionnelle se situe dans la période la moins propice à la spéculation; sa puissance intellectuelle et sa capacité de travail (il a copié lui-même toutes ses œuvres, et certaines à plusieurs exemplaires) s'allient chez lui à diverses faiblesses de caractère que manifestent des revirements, l'incapacité de gouverner, une certaine vanité d'auteur; écrivain de premier plan, il n'a exercé aucune influence sur ses contemporains; connaisseur et admirateur de saint Thomas d'Aquin, il combat les latins par amour-propre national. Son œuvre porte essentiellement sur des questions de théologie et de philosophie, qu'il aborde en grande partie avec une mentalité thomiste, sauf sur les points où il entend maintenir une tradition byzantine, comme la procession de l'Esprit. Nous n'examinerons que les traités et œuvres pastorales qui concernent plus spécialement la vie spirituelle.

Cinq opuscules composés après 1456, au monastère du Prodrome, traitent de la Providence et de la prédestination (PG 160, et *Oeuvres complètes*, t. 1) du point de vue théologique. Scholarios se range dans la ligne doctrinale établie par saint Basile et suivie par Germain I de Constantinople et rejette nommément Diodore de Tarse et Anastase le sinaïte, qui admettent tous deux que le temps et le mode de la mort individuelle ne sont pas fixés d'avance; il est remarquable que Scholarios se sépare ici de Marc d'Éphèse qui croyait aussi à une certaine intervention du hasard et du mécanisme des lois naturelles dans la mort des individus, contrairement au principe de l'universalité de la Providence. Pour Scholarios, celle-ci suppose la prescience et la prédétermination universelle et ne s'oppose pas à l'action de notre volonté libre qui agit en instrument d'une cause première toute puissante. Il donne comme exemple de la liberté humaine le cas de Jean-Baptiste et d'Hérode (*Oeuvres*, t. 1, p. 404-407); l'action conjointe de Dieu et de la volonté humaine se définit comme une coopération : *synergia*. Il insiste sur le mystère de la prescience de Dieu et de la prédestination, tout en soulignant la certitude de la liberté humaine.

Parmi les œuvres oratoires, un certain nombre d'homélies furent prononcées par Gennade devant la cour, à titre de prédicateur officiel, alors qu'il était encore laïc. Il traitait les thèmes de circonstance offerts par le cycle liturgique, ou bien suivait un programme annuel sur un sujet déterminé, comme le symbole des Apôtres. Les principales homélies mariales sur l'annonciation, la présentation au temple, l'assomption, datent de cette période. Ces discours sont d'une rhétorique soignée, mais remarquables aussi par leur contenu doctrinal, en particulier le discours sur la Nativité (1467; *Oeuvres*, t. 1, p. 223-237), qui traite de la destinée de l'âme humaine, de la chute de l'homme, de la convenance et de la réalisation du mystère de l'incarnation.

D'autres opuscules ont un caractère pastoral et ascétique plus accusé. On les lit avec intérêt, pour leur clarté et leur concision. *Ce qu'un évêque doit savoir et enseigner* est un résumé du symbole de foi suivi de l'énumération des sept sacrements (*Oeuvres*, t. 4, p. 190-197; d'authenticité douteuse). *Sur le premier service de Dieu* (t. 4, p. 236-264) est un traité adressé à une religieuse; composé de *kephalaia* d'étendue diverse, il se distingue des ouvrages ascétiques analogues en ce qu'il constitue un exposé ordonné et complet des vertus nécessaires à la vie chrétienne et qu'en fait il ne s'adresse pas spécifiquement aux moines, mais propose l'idéal de la perfection à tous les chrétiens. De même que les traités sur la Providence, ce dernier est d'une densité de pensée et d'une clarté remarquables. A propos du péché, Scholarios aborde un thème peu fréquent chez les byzantins : *Sur la différence entre les péchés véniels et les péchés mortels* (t. 4, p. 274-284). Il y propose de n'admettre comme péchés mortels par consentement intérieur que les péchés consommés dans l'acte intérieur lui-même (haine, envie), tandis que les péchés qui sont consommés par acte extérieur (vol, adultère) ne seraient mortels qu'au dernier stade, celui de l'acte accompli.

L'œuvre de Gennade se situe presque uniquement dans un domaine intellectuel; ses hésitations et ses revirements dans la vie pratique ne sont pas tellement à son honneur; sa palinodie après le concile de Florence, psychologiquement explicable, reste assez étrange. Sa promotion au patriarcat ne fut pas le résultat d'intrigues ni de concessions, comme ce sera souvent le cas sous l'occupation turque; il est certain que les vertus réelles de Gennade et sa haute valeur intellectuelle en ont imposé au conquérant. De ce prestige, il nous reste des témoignages importants : trois petits traités d'apologétique à l'adresse des musulmans, rédigés à la suite d'entretiens officiels et qui furent traduits en turc (*Oeuvres*, t. 3, p. 434-475); un autre traité reproduit dans PG 160, 319-332 est apocryphe (cf PG 28, 773-776, et DTC, t. 14, col. 1543-1544).

1. *Éditions.* — PG 160, 219-774. — *Oeuvres complètes* de Georges (Gennade) Scholarios, édition critique par L. Petit, X. A. Sidéridès et M. Jugie, 8 vol., Paris, 1928-1936. — *Orationes Georgii Scholarii in concilio florentino habitae..*, éd. I. Gill, dans *Concilium florentinum*, série B, t. 8, fasc. 1, Rome, 1964.

2. *Travaux.* — S. Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux* XIVe *et* XVe *siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933, p. 177-212; — compte rendu par V. Grumel, dans *Échos d'Orient*, t. 34, 1935, p. 84-96. — M. Jugie, *Les œuvres pastorales de Gennade Scholarios. Précisions sur ses trois patriarcats*, dans

Échos d'Orient, t. 34, 1935, p. 151-159; *L'unionisme de Georges Scholarios*, *ibidem*, t. 36, 1937, p. 65-86. — H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, OCA 114, Rome, 1937, *passim*. — M. Jugie, *Georges Scholarios, professeur de philosophie*, dans *Studi bizantini e neoellenici*, t. 5, 1939, p. 482-494; art. *Scholarios*, DTC, t. 14, 1941, col. 1521-1570, complète les notices parues dans les vol. 1 et 8 de l'édition critique.

K. G. Bonis, Γεώργιος-Γεννάδιος Κουρτέσης ὁ Σχολάριος, dans Νέα Ἑστία, t. 53, 1953, p. 814-854. — Fr. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956. — I. Pulpea-Ramureanu, *Ghenadie* II *Scholarios*, dans *Ortodoxia*, t. 8, 1956, p. 71-109. — H.-G. Beck, p. 760-763. — J. Gill, *The Concile of Florence*, Cambridge, 1959, *passim*; trad. franç. *Le concile de Florence*, Paris, 1964. — K. Bonis, *Gennadios Scholarios, der erste Patriarch von Konstantinopel, nach der Eroberung (1454) und seine Politik Rom gegenüber*, dans *Kyrios*, nouv. série 1, 1960-1961, p. 83-108. — G. Hering, *Das islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios*, dans *Balkan Studies*, t. 2, 1961, p. 231-256. — Θρησκευτική καὶ ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία, t. 4, Athènes, 1964, p. 271-289 (article de K. Bonis).

J. Darrouzès, *Lettres de 1453*, dans *Revue des études byzantines*, t. 22, 1964, p. 122-123. — C. J. G. Turner, *Pages from late byzantine philosophy of history*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 57, 1964, p. 365-372.

Jean Darrouzès.

GÉNOVÉFAINS. Voir art. Chanoines réguliers, t. 2, col. 474-475; Charles Faure, t. 5, col. 107-113; François de La Rochefoucauld, etc.

GENOVESE (Joseph-Marie), jésuite, 1681-1757. — Né à Palazzo Adriano (Sicile) le 9 décembre 1681, Giuseppe Maria Genovese entra dans la compagnie de Jésus à Messine le 24 mai 1699. Il part pour le Mexique en 1707. Les premières années de son ministère furent consacrées aux missions de Californie; puis il fut nommé maître des novices et recteur de Tepotzotlan. Il passa le reste de sa vie au Mexique dans l'apostolat, sauf trois ans de rectorat au collège de la capitale. Malade à partir de 1740, il s'employa à la rédaction de ses nombreux ouvrages et mourut à Mexico le 17 août 1757.

Sommervogel signale treize ouvrages imprimés; une partie parut anonymement, l'autre sous le nom d'Ignacio Tomai (Ignacio était son second nom de baptême; Tomai, celui de sa mère). Les éditions de ses ouvrages faites en Espagne ont parues généralement sous le nom de Genovese.

1. *Livres de dévotion* : envers la Vierge, *Madre del Lumen* (Mexico, 1737, trad. de l'ouvrage de son confrère Jean-Antoine Genovesi † 1743, qui avait paru à Palerme en 1733 et sera mis à l'Index en 1742, *donec corrigatur*); Joseph Genovese tira de sa publication un livret sur la pratique des sept samedis en l'honneur de la Vierge (Mexico, 1745; nombreuses éd. sous des titres divers); — envers sainte Marie-Madeleine (Mexico, 1744; etc), saint Joseph (Mexico, 1751), l'évangéliste saint Jean (Mexico, 1751), le Cœur du Christ (Mexico, 1753); etc.

2. *Ouvrages de formation spirituelle* : *Méthodo para vivir a Dios solo* (Mexico, 1745); *Semana sagrada para el culto... de la... Trinidad, de Christo Sacramentado y Paciente...* (Mexico, 1749); *Breve méthodo de la vida espiritual...* (Mexico, 1749); *La Soledad christiana, en que a luz del Cielo se consideran las eternas verdades* (Mexico, 1752; 2 vol., Puebla de los Angeles, 1791, le second vol. sous le titre de *Lecciones espirituales...*); *El año santificado...* (Mexico, t. 1, 1757; t. 2, 1755), méditations pour chaque jour de carême et pour les fêtes de la Vierge.

Sous un style affectif, abondant et parfois ampoulé, ces ouvrages sont, pour la plupart, riches d'une grande élévation doctrinale et fondés sur une expérience certaine de la vie spirituelle. La paternité et la providence divines sont les thèmes préférés.

Très soucieux d'une vie spirituelle personnellement vécue, Joseph Genovese met en garde contre la routine dans laquelle risquent de tomber les dévotions et les pratiques si nombreuses alors. En un sens, il est un précurseur de la mentalité contemporaine : il provoque la réflexion de ses lecteurs sur les formes de piété traditionnelles, non pour les critiquer ou les déconseiller, mais pour les vivifier; il s'agit de retrouver leur sens profond; Genovese s'applique à le remettre en lumière. Il ne faut d'ailleurs pas tant « suivre toutes ces pratiques... mais, sur leur modèle, en former de nouvelles et de meilleures que l'amour... vous inspirera » (*Méthodo para vivir a Dios solo*). Les pratiques ne sont que des moyens pour élever l'âme vers Dieu et la disposer à la transformation en Dieu; la vie intérieure personnelle, la volonté de s'unir à Dieu et de revêtir ses qualités et perfections par le moyen de l'amour sont l'indispensable terreau de la vie spirituelle. Genovese expose ces idées surtout dans sa *Méthodo para vivir a Dios* et dans la *Breve méthodo de la vida espiritual*.

La Soledad christiana est une retraite de huit jours selon les *Exercices* de saint Ignace; deux méditations et deux *lecciones*, assez développées, sont proposées pour chaque jour, avec des chapitres de l'*Imitation*; cette retraite ne suit que d'assez loin le texte et la pensée de saint Ignace.

Juan Fr. Lopez, *Carta de edificación*, Mexico, 1758, 35 p. — Fr. Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañia de Jesús de Nueva España* (rééd. par E. Burrus et F. Zubillaga, coll. Institutum historicum S J, t. 4, Rome, 1960, p. 444, n. 15). — Sommervogel, t. 3, col. 1319-1323.

Ignacio Iparraguirre.

GENTIL (Claude), jésuite, 1645-1704. — Né à Nevers le 4 janvier 1645, Claude Gentil entra dans la compagnie de Jésus le 17 septembre 1664. Il enseigna la rhétorique à Blois, Bourges et Rouen, et la philosophie à Nevers. En 1681, on l'applique, non sans succès, à la prédication, d'abord en province, puis pendant six ans à Paris où, à la maison professe du faubourg Saint-Antoine, il habita en même temps que Bourdaloue dont l'influence se perçoit dans ses écrits. Envoyé en 1697 à Rennes, il y dirige la congrégation mariale des messieurs jusqu'à sa mort le 5 mars 1704. Il a publié deux retraites.

1. *La solitude des vierges ou la vie et les vertus de la très sainte Vierge.., modèle de perfection proposé à toutes les vierges consacrées à Dieu, soit par les vœux de religion, soit par l'estat d'une vie plus retirée dans le monde*, dédiée à Marie-Madeleine-Gabrielle de Rochechouart, abbesse de Fontevrault (Paris, 1696; Lyon, 1704; édition « corrigée et augmentée » par l'abbé S., Lyon, 1843; trad. italienne, Lucques, 1705, et Rome, 1892). Durant huit jours, comprenant chacun trois méditations et une considération (oraison mentale et prière, confession, amitiés particulières, antipathies naturelles, office divin, règles, communion fréquente, relâchement dans la vie spirituelle), les principaux mystères de la vie de Marie sont proposés à l'imitation des retraitantes.

Bien que Gentil ne manque pas d'appeler à un sérieux examen des difficultés concrètes de la vie religieuse, personnelle ou communautaire, il insiste plutôt sur ses exigences spirituelles; il les présente parfaitement réalisées dans la Vierge

Marie, totalement orientée vers Dieu seul dans l'amour et le service de son Fils. L'auteur revient plusieurs fois sur l'importance d'une vie eucharistique et de la communion fréquente, voyant dans la rareté de la communion l'indice d'une vie religieuse et spirituelle médiocre (vg p. 436-438).

2. *L'esprit du sacerdoce de Jésus-Christ ou la vie et les vertus apostoliques de Notre-Seigneur.., modèle de perfection proposé à tous les ecclésiastiques appelez à la vie apostolique* (t. 1, Lyon, 1704; t. 2, 1727; trad. italienne, Florence, 1744; Milan, 1835, et Venise, 1886). Cette retraite comporte, pour chacun des huit jours, quatre méditations et une considération (quatre ont été réimprimées, *Examens particuliers pour les prêtres*, Avignon, 1828), destinées à faire prendre conscience, à la lumière de l'Évangile, de la grandeur du sacerdoce et de ses exigences. Appuyé sur ce qu'en ont dit les Pères et les docteurs, Gentil a le mérite de rattacher les devoirs spirituels et pastoraux du prêtre aux exemples de la vie publique et souffrante du Christ : il est l'unique modèle du prêtre et c'est lui qu'il faut imiter, dans ses actes comme dans ses intentions. Ceci donne à l'ouvrage une unité évangélique assez remarquable. De judicieux conseils abondent, qui témoignent d'une grande expérience pastorale et demeurent valables.

« La science sans la vertu fait les savants, la vertu sans la science fait les dévots, mais l'union de la science et de la vertu forme le caractère d'un parfait ecclésiastique...

Ne sera-ce pas une téméraire présomption à vous d'oser entreprendre de développer des mystères du royaume de Dieu qui vous sont inconnus? En quel danger de vous perdre ne vous mettez-vous pas si étant vous-même aveugle vous entreprenez de conduire d'autres aveugles?.. Quels soins ne devez-vous donc pas vous donner pour acquérir cette divine science? » (t. 1, p. 197-205; voir aussi p. 336-338).

Après la mort de Gentil a été imprimée une autre de ses retraites, beaucoup plus brève : *Retraite ecclésiastique ou méditations sur les principaux devoirs des prêtres* (Bar-le-duc, 1709). — Le *Dictionnaire de bibliographie catholique* de Pérennès-Migne (t. 2, Paris, 1859, col. 675) et Sommervogel attribuent à Gentil des *Sujets de méditations sur le sermon que fit Notre-Seigneur sur la Montagne* (Paris, 1703), qui sont du chartreux Innocent Le Masson.

Sommervogel, t. 3, col. 1324-1325; t. 9, col. 405-406; Rivière, col. 1080. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 430.

Paul Bailly.

GÉNUFLEXIONS ET MÉTANIES. — L'homme manifeste ses sentiments dans ses rapports avec ses semblables, non seulement par des paroles, mais aussi par des gestes : génuflexions et inclinations font partie des manières de saluer (art. *Salutations*, dans *Encyclopaedia britannica*, t. 19, Chicago, 1962, p. 903-904). De tout temps, l'homme a utilisé ces gestes dans ses relations avec Dieu : il manifeste ses sentiments, dans son culte public et dans sa prière individuelle, par des inclinations, des génuflexions, des prostrations, ou des métanies, etc.

Il existe une forme particulière à l'Orient, la métanie. On distingue la μικρὰ μετάνοια ou petite inclination qui consiste à s'incliner profondément en portant la main droite jusqu'à terre, et la μεγάλη μετάνοια ou grande prosternation que l'on fait en ployant les genoux de façon à pouvoir poser les deux mains à terre, ou bien en s'agenouillant et en baisant le sol (L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, 1895, p. 99).

C'est l'usage et le sens spirituel de ces gestes que nous nous proposons d'étudier. — 1. *Signification spirituelle.* — 2. *Usage et sens liturgiques.* — 3. *Dans la dévotion privée.*

1. Signification spirituelle

Tout geste accompli par l'homme dans ses relations avec la divinité a une valeur religieuse et un sens spirituel. Que signifient la génuflexion et l'agenouillement pour le croyant et, en particulier, pour le chrétien?

1° **Les gestes.** — Ces gestes sont des actes extérieurs d'adoration, d'humilité, de pénitence.

1) *Geste d'adoration.* — La génuflexion est le geste naturel de l'adoration.

« Non ut inflexo genu regnantem adores petimus » (Sénèque, *Hercule furieux*, 410-411; éd. L. Herrmann, coll. Budé, Paris, 1924, p. 18). Dans certaines langues le geste et l'idée d'adoration sont exprimés par le même mot. En égyptien, l'homme à genoux est un hiéroglyphe de l'adoration (H. Sottas et E. Drioton, *Introduction à l'étude des hiéroglyphes*, Paris, 1922, p. 117-118). En arabe *sadjada* veut dire à la fois se prosterner et adorer (Dieu). De même, alors qu'en latin *adoro* se rattache à *oro*, prier, en grec προσκυνέω signifie également se prosterner et adorer.

L'adoration qui s'adresse à Dieu seul est d'abord un acte d'intelligence et de volonté, mais se manifeste aussi par des actes extérieurs, génuflexions, inclinations, prostrations (DS, t. 1, col. 210-217).

On adore de même l'eucharistie (DS, t. 4, col. 1622-1624); dans la messe de rite byzantin on pratique la γονυκλισία ou grande métanie après la consécration (AAS, t. 43, 1951, p. 217). On adore la croix : « Fixis genibus prostrati adoremus inclitam crucem » (G. Manz, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins elfte Jahrhundert*, Beuron, 1941, p. 204; DS, t. 2, col. 2618). Enfin, par ces gestes, on peut adorer Dieu présent dans son prochain, comme saint Benoît le dit des hôtes : « Inclinato capite vel prostrato omni corpore in terra Christus in eis adoretur qui et suscipitur » (*Regula*, c. 53).

2) *Geste d'humilité.* — La génuflexion est un acte d'humilité. Physiquement, s'agenouiller, c'est se faire petit, exactement, plus petit des genoux : « Ius imperiumque Prahates/Caesaris accepit genibus minor » (Horace, *Epist.* I, 12, 27-28; éd. F. Villeneuve, coll. Budé, Paris, 1934, p. 91). Le pseudo-Alcuin (moyen âge) affirme nettement cette expression d'humilité qu'est la génuflexion : « Genu flectimus, ut per hunc habitum corporis mentis humilitatem attendamus » (*Liber de divinis officiis* 18, PL 101, 1210a).

On reconnaît ainsi sa faiblesse : « Celui qui fléchit les genoux se rapetisse pour ainsi dire et se soumet à celui devant qui il fléchit les genoux, ce qui est reconnaître sa fragilité et sa petitesse. De plus, la force du corps est dans les genoux; fléchir les genoux, c'est reconnaître la faiblesse de sa vertu » (S. Thomas d'Aquin, *In epist. ad Ephesios* 3, lect. 4; éd. Vivès, Paris, 1876, p. 300).

On affirme également ainsi sa misère. « Où mieux sentir sa misère que devant Dieu?.. On se fait petit; on souhaiterait courber son être plus bas encore pour s'ôter toute arrogance, et voilà qu'on se diminue de moitié : les genoux plient. Et si cela ne suffit pas à l'âme, le corps se penche, s'incline : « Mon Dieu, vous êtes si grand, et moi, néant! » (R. Guardini, *Les signes sacrés*, trad. A. Giraudet, Paris, 1938, p. 36-37).

De même, en faisant une métanie, il faut s'humilier, ταπεινοῦσθαι, de ταπεινός, bas, puis humble (Dorothée de Gaza, *9e instruction*, dans *Oeuvres spirituelles*, éd. L. Regnault et J. de Préville, SC 92, 1963, p. 328).

3) *Geste de pénitence.* — Dans le grec classique et biblique, μετάνοια signifie d'abord changement d'idée,

puis repentir, pénitence, et pratique de pénitence (Kittel, t. 4, p. 994-1004; art. *Busse*, RAC, t. 2, 1954, col. 801-812).

C'est dans la basse grécité que ce mot a pris le sens de « métanie ». Faire une métanie se dit : μετάνοιαν βάλλειν ou ποιεῖν (Dorothée de Gaza, *op. cit.*, p. 142, 162, 428). De même, dans le latin classique, l'emprunt *metanoea* est l'équivalent de *paenitentia*, repentir (*Thesaurus linguae latinae*, 1952), et c'est dans le bas latin qu'il a pris le sens de génuflexion et de pénitence (*Novum glossarium mediae latinitatis*.., Copenhague, 1961). Un terme équivalent de génuflexion et de métanie est le mot *venia* (Du Cange, t. 8, Niort, 1887, p. 270-271).

La génuflexion, comme on le verra un peu plus loin, est liée à l'image de chute qu'est le péché; c'est à genoux que le pécheur demande pardon. La contrition du cœur accompagne l'agenouillement. Ainsi quand le diacre dit : *Flectamus genua*, tous doivent se prosterner à terre « cum lacrimis vel contritione cordis » (*Instruccio ecclesiastici ordinis* (8e-9e siècles), dans *Corpus consuetudinum monasticarum*, t. 1, Sieburg, 1963, p. 19).

2° Les attitudes et les sentiments intérieurs. — La station debout est bien une attitude de prière; elle signifie à la fois l'élan de toute la personne vers le ciel et la certitude d'avoir accès auprès de Dieu. Cependant, des attitudes comme l'agenouillement, la prostration et l'inclination, marquent mieux la situation de la créature en face de la majesté et de la sainteté de Dieu.

1) *S'agenouiller, c'est prier.* — Ce fait a été si bien compris que, dans certaines langues, le même mot désigne à la fois ces attitudes et la prière elle-même.

Ainsi, dans les langues sémitiques, la racine *brk* signifie d'abord s'agenouiller, puis prier, louer, bénir (L. Koehler et W. Baumgartner, *Lexicon in veteris Testamenti libros*, Leyde, 1953, p. 153). C'est le cas pour l'hébreu *bârak*, pour l'arabe *baraka* et *bâraka*, et pour l'emprunt égyptien *bark* (H. Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*.., t. 1, Leipzig, 1867, p. 404). De même l'accadien *karâbu* signifie à la fois s'incliner en avant et prier (A. Saubin, *Lexique assyrien-français*, Paris, s d, p. 148).

Enfin, dans certaines expressions bibliques, c'est la prière elle-même qui semble se prosterner devant Dieu : « Nous déposons (litt. nous faisons tomber) nos prières devant ta face » (*Dan.* 9, 18, 20; cf *Jér.* 38, 26; 42, 1, 9; *Bar.* 2, 19).

Il est donc naturel que l'on se mette à genoux pour prier : « Ceux qui prient donnent à leur corps la posture qui convient à l'oraison. Ils se mettent à genoux, ils étendent leurs mains, ils se prosternent à terre et font d'autres gestes extérieurs du même genre » (S. Augustin, *De cura pro mortuis gerenda* 5, PL 40, 597a; trad. G. Combès, coll. Bibliothèque augustinienne, Paris, 1948, p. 478-479). Il faut fléchir les genoux avec le profond respect dû à Dieu : « cum tremore divino flectentes genua » (S. Benoît, *Regula* 50). C'est cette prière faite à genoux que Dieu exauce particulièrement.

2) « *Les genoux du cœur* ». — Dieu attend de l'homme ainsi prosterné dans la prière qu'il fléchisse non seulement les genoux du corps, mais aussi ceux du cœur et de l'âme. Car « l'homme a des genoux extérieurs et des genoux intérieurs... Beaucoup, en fléchissant le genou du corps, n'ont nullement courbé celui de l'âme » (S. Jérôme, *In epist. ad Ephesios* II, 3, 14, PL 26, 486d-487c). Les cœurs contrits doivent donc fléchir en même temps que les genoux, comme l'indique ce beau vers de Dracontius : « Pectore contritos, genibus cum pectore flexos » (*Carmen de Deo* II, 745, PL 60, 832a).

On rencontre alors la magnifique métaphore des « genoux du cœur ». Cette expression qui se trouve dans la prière de Manassé est rapportée dans les *Constitutions apostoliques* : κλίνω γόνυ καρδίας μου (flecto genua cordis mei) (*Didascalia et Constitutiones apostolorum* II, 22, 14, éd. F. X. Funk, t. 1, Paderborn, 1905, p. 86-87). Elle ne pouvait manquer d'être reprise par les auteurs spirituels. On la retrouve par exemple chez Raban Maur, *In librum Judicum* 1, 7, PL 108, 1121cd. D'autres textes mentionnent la prostration du cœur. Il est question de ceux qui prient le cœur prosterné, ou prosternés de tout le cœur : « Prostrato corde poscentes » (*Sacramentarium Veronense*, éd. L.C. Mohlberg, Rome, 1956, p. 17), ou : « Toto corde prostrati supplices exoramus » (p. 60).

Un autre terme à retenir est l'adjectif *pronus* qui veut dire d'abord incliné, penché en avant, puis disposé, enclin. Il est associé à *mens*, à *devotio*, en parlant de ceux qui prient l'âme inclinée ou bien disposée : « Fronis mentibus implorare », « pronis mentibus obsecrantes » (G. Manz, *Ausdrucksformen*.., p. 400), ou qui offrent avec une dévotion ainsi qualifiée : « Accipe... offerentium pronam devotionem » (p. 156). De même, pour être efficace, la métanie doit venir du cœur, ἀπὸ καρδίας (Dorothée de Gaza, *Instructions* 8, 90, p. 308).

3° Les gestes éducateurs des sentiments. — Si la dévotion extérieure est provoquée par la dévotion intérieure, l'homme a également besoin de signes extérieurs pour éveiller et soutenir le culte intérieur de l'esprit. Les gestes jouent alors un rôle éducatif d'évocation et de suggestion. Saint Augustin avait déjà noté : « Dieu n'a pas besoin de ces signes pour pénétrer l'esprit humain; mais c'est qu'ainsi l'homme s'excite davantage à prier et à gémir plus humblement et plus ardemment » (*De cura pro mortuis gerenda* 5, PL 40, 597b). Saint Thomas insiste sur ce principe : « Pour s'unir à Dieu, l'âme a besoin d'être guidée par le sensible, selon ces paroles de l'Apôtre : C'est par le moyen des choses créées que se manifestent à l'esprit les mystères invisibles de Dieu (*Rom.* 1, 20). Le culte divin requiert nécessairement des réalités corporelles comme des signes capables d'éveiller dans l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on atteint Dieu » (2a 2ae q. 81 a. 7). Et il précise ailleurs : « Les hommes pratiquent les actions sensibles, telles que les prostrations, les génuflexions, les exclamations vocales et les chants, non pour éveiller Dieu, mais pour se stimuler eux-mêmes aux choses de Dieu » (*Contra gentiles* III, 119). Aussi peut-on conclure avec un psychologue moderne : « Je défie un homme de foi d'empêcher en son âme un vif mouvement de respect au moment où aux chants succède dans le plus grand silence le prosternement unanime des fidèles » (J. Payot, *L'éducation de la volonté*, Paris, 1893, p. 61-62).

2. Sens et usage liturgiques

En raison de leur caractère spontané et naturel, les gestes de l'adoration, de l'humilité et de la pénitence se retrouvent dans toutes les religions. Il serait intéressant de suivre l'origine et l'histoire de ces gestes. Nous nous contenterons, après de très brèves notations sur les rites des religions anciennes, de rappeler les données bibliques et liturgiques essentielles.

1° Dans les rites des religions anciennes. — Au 18e siècle avant J.-C., on rencontre chez les sumériens l'adorant agenouillé (A. Parrot, *Sumer*, Paris, 1960, p. 285, 390). Au premier millénaire, l'arbre sacré est adoré à genoux chez les assyro-babyloniens (A. Par-

rot, *Assur*, Paris, 1961, p. 184, 373). En Égypte, Horus est représenté assis sur un trône et le chantre sacerdotal lui chante un hymne à genoux (A. Kirchgässner, *La puissance des signes*, Tours, 1962, p. 129, 719). Chez les grecs, s'agenouiller et battre le sol des deux mains était le signe rituel pour évoquer l'esprit des morts et les dieux infernaux (Euripide, *Troyennes*, 1305-1309; éd. L. Parmentier et H. Grégoire, coll. Budé, Paris, 1925, p. 80). A l'approche d'Annibal, les romaines se jettent à genoux pour implorer le secours des dieux, « nixae genibus, supinas manus ad caelum ac deos tendentes » (Tite-Live, *Histoire romaine* XXVI, 9, éd. M. Müller, coll. Teubner, t. 2, Leipzig, p. 301).

En Chine, dans les cérémonies en l'honneur des parents défunts, le maître de maison se prosterne devant celui qui représente les mânes des morts et lui rend les honneurs qu'il voudrait rendre à ses ancêtres (*Cheu King*, II, liv. 6, chant 5, texte et trad. par S. Couvreur, Ho Kien Fou, 1896, p. 276).

Dans l'Inde, la prostration fait partie des seize *apacârâ* ou approches révérentielles liées à la *pûjâ* ou adoration de l'image (L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, t. 1, Paris, 1947, p. 573-574). De même le *vandana*, prostration, est un des neuf aspects de la *bhakti* (adoration confiante), dans le culte de Krishna (R.V. Joshi, *Le rituel de la dévotion krishnaïte*, Pondichéry, 1959, p. 96). Pour prendre la moralité d'un jour, il faut fléchir le genou, joindre les mains et dire : Moi, un tel.., je prends mon refuge dans le Buddha, etc (E. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de Sagesse de Nâgârjuna*, t. 2, Louvain, 1949, p. 826). Dans le lamaïsme, en Mongolie et au Thibet, l'agenouillement fait partie des actes religieux des laïques. Il signifie qu'on s'avance sur les cinq voies menant à la perfection, etc (R. Bleichsteiner, *L'Église jaune*, 2e éd., Paris, 1950, p. 206).

2° **Données bibliques.** — La prostration peut avoir dans la Bible un sens profane de respect envers les personnes, celui d'une attitude de cour en quelque sorte. Abraham se prosterne devant les fils de Heth (*Gen.* 23, 7, 12). Les frères de Joseph se prosternent devant lui (*Gen.* 43, 26, 28).

Mais ce geste a fréquemment un sens religieux de prière et d'adoration. Abraham tombe la face contre terre devant Dieu (*Gen.* 17, 3). Moïse tombe à terre devant Yahvé (*Deut.* 9, 18). Salomon prie à genoux devant l'autel de Yahvé (1 *Rois* 8, 54). Quand l'holocauste est achevé, le roi Ézéchias et tous ceux qui sont avec lui fléchissent le genou et adorent (2 *Par.* 29, 29). Daniel se mettait à genoux trois fois par jour pour prier et louer Dieu (*Dan.* 6, 11).

Au temple, des génuflexions étaient prévues en face des treize portes (*Le Talmud de Jérusalem*, trad. M. Schwab, vol. 3, t. 2, Paris, 1960, p. 303-304). L'usage des inclinations, des génuflexions et des prostrations est également signalé, d'après les dires des rabbins (H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2, Munich, 1956, p. 259-261).

Jésus lui-même prie à genoux durant son agonie (*Luc* 22, 41). Saint Étienne se met à genoux pour une dernière prière avant de mourir (*Actes* 7, 60). Saint Pierre s'agenouille pour demander la résurrection de Tabitha (*Actes* 9, 40). Saint Paul fléchit les genoux devant le Père, afin qu'il donne aux fidèles d'être fortifiés par son Esprit et de comprendre et connaître l'amour du Christ (*Éph.* 3, 14-19). Il prie à genoux avec les anciens d'Éphèse (*Actes* 20, 36).

Dans l'Évangile ceux qui demandent une grâce à Jésus se prosternent devant lui, comme Jaïre (*Marc* 5, 22-23), la cananéenne (7, 25), la mère des fils de Zébédée (*Mt.* 20, 20). Dans l'*Apocalypse*, les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards se prosternent devant l'Agneau (5, 8). Parmi les προσκυνοῦντες on distingue ceux qui adorent Dieu et ceux qui adorent la Bête (14, 7, 9). Mais comme l'ange le dit à Jean, c'est Dieu seul qu'il faut adorer : τῷ θεῷ προσκύνησον (22, 9).

Les auteurs chrétiens des premiers siècles qui parlent explicitement de la prière à genoux et de la génuflexion s'appuient d'une part sur l'exemple du Christ pendant son agonie, et d'autre part sur deux textes pauliniens célèbres : « C'est pourquoi je fléchis les genoux devant le Père, de qui tire son nom toute paternité au ciel et sur la terre » (*Éph.* 3, 14-15), et « Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et dans les enfers » (*Phil.* 2, 10). Tertullien et Origène, qui donnent déjà cette explication, seront suivis par l'ensemble des commentateurs des Livres saints. Pour le chrétien, la génuflexion sera geste d'adoration et geste d'humilité, signe d'humble adoration.

3° **Dans la synaxe.** — 1) *Gestes communautaires.* — Le culte intérieur du chrétien prend dans la liturgie un aspect social et communautaire. Comme les autres gestes liturgiques, les génuflexions manifestent les sentiments collectifs de l'assemblée chrétienne.

Dans l'ancien Testament, l'assemblée du peuple de Dieu pratiquait déjà en commun inclinations, génuflexions et prostrations. Ces mouvements d'ensemble sont signalés, par exemple, dans le rituel lévitique (2 *Par.* 29, 28-30), lors de la purification du temple et du rétablissement du culte au temps d'Ézéchias.

Dès l'antiquité chrétienne, c'est le diacre qui, au cours de la synaxe, dirige les génuflexions faites en commun. C'est ce qu'indiquent les *Constitutions apostoliques* (VIII, 9-10; éd. F. X. Funk, t. 1, Paderborn, 1905, p. 484-493). Saint Césaire d'Arles † 542, par exemple, exhorte les fidèles à ne pas rester raides comme des colonnes, mais à se prosterner humblement, quand le diacre proclame : *Flectamus genua* (*Sermo* 77, 1-3, CC 103, p. 319-320). De même, la liturgie des coptes jacobites utilise le formulaire grec : Κλίνωμεν τὰ γόνατα. Ἀναστῶμεν (F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. 1, Oxford, 1896, p. 159). Enfin dans le rite romain on trouve la combinaison des *Flectamus genua*, *Levate*.

2) *Rapport avec les temps liturgiques.* — Le peuple chrétien solennellement rassemblé se tient ordinairement debout pour prier. Les témoignages sont nets sur ce point, dès le second siècle : le dimanche et pendant le temps pascal, l'assemblée chrétienne réunie pour la synaxe prie debout. Il n'est nullement interdit de prier à genoux pendant les autres jours de la semaine et le reste de l'année liturgique; il semble même que ce soit la coutume du chrétien. Les génuflexions demeurent pratiquées en tout temps. Il faut distinguer avec soin, en effet, dans les textes des premiers siècles, lorsqu'il est parlé des prières dites entièrement à genoux et des simples gestes de génuflexion.

On trouvera de nombreux documents, présentés avec quelque agressivité, dans : *De l'ancienne coutume de prier et d'adorer debout le jour du dimanche et de fête, et durant le temps de Pâque..*, 2 vol., Liège, 1700, ouvrage anonyme de Jean Le Lorrain † 1710.

« Nous considérons comme interdit de jeûner et d'adorer à genoux le dimanche. Nous jouissons de la

même immunité de Pâques à la Pentecôte », dit Tertullien (*De corona* 3, 4, CC 2, p. 1043). Saint Jérôme en donne le motif en disant : « C'est un temps de joie et de victoire où nous ne fléchissons pas les genoux et ne nous inclinons pas vers la terre, mais où, ressuscitant avec le Christ, nous sommes soulevés vers les hauteurs du ciel » (*In epist. ad Ephesios*, prologue, PL 26, 442b). Le concile de Nicée (325) donne force de loi à cette coutume de ne pas s'agenouiller le dimanche et au temps pascal (can. 20, Mansi, t. 2, col. 677b). Photius († vers 900) précise encore qu'on ne fléchit pas les genoux depuis le samedi soir jusqu'au dimanche soir, afin de célébrer la résurrection du Seigneur durant une nuit et un jour complets (*Syntagma canonum* VII, 4, PG 104, 645d-648a).

Plus tard, Pierre le vénérable † 1156 rappellera les mêmes prescriptions, mais énumérera les génuflexions qui continuent à se faire pendant la synaxe. « Le dimanche personne ne fléchira les genoux en priant, mises à part la génuflexion du célébrant avant et après la messe, la génuflexion à la profession de foi « Et homo factus est », — coutume affirmait-il, que l'Église entière observe depuis longtemps —, la génuflexion des communiants avant de recevoir le corps du Christ, et lorsqu'on transporte l'eucharistie... » (*Statuta congregationis cluniacensis* 4, PL 189, 1027b).

C'est également en signe de pénitence que les jours de jeûne, aux quatre-temps et en carême, on fait des génuflexions particulières et qu'on se met à genoux pour certaines prières. Ces génuflexions sont clairement prescrites dans les *Ordines romani* qui concernent les quatre-temps, l'*Ordo* XXXVII A (vers 800) et l'*Ordo* XXXVII B (vers 825). On lit : « Le pontife dit : *Oremus*. Le diacre : *Flectamus genua*, et pour qu'on se relève, il dit : *Levate* » (M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, t. 4, Louvain, 1956, p. 236, 251).

De même, au cours des scrutins qui ont lieu en carême pour les catéchumènes, l'*Ordo* XI (6e-7e s.) décrit les génuflexions annoncées par le diacre qui proclame : *Orate, electi. Flectite genua*, et après qu'ils ont prié, il dit : *Levate* (*ibidem*, t. 2, 1948, p. 420). D'après la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome († vers 235), l'évêque réunissant les catéchumènes le samedi qui précédait leur baptême, « les invitait tous à prier et à fléchir les genoux » (trad. B. Botte, SC 11, 1946, p. 48). Cf *Statuta Ecclesiae antiqua*, can. 67, CC 148, p. 177.

3) *En dehors de la synaxe liturgique.* — L'usage collectif ou individuel de prières dites à genoux et des génuflexions est une coutume fort ancienne chez les chrétiens. Retenons ici le cas de l' « Office de la génuflexion » chez les byzantins, les génuflexions des moines à l'office choral, les génuflexions au cours de cérémonies processionnelles. Nous parlerons des génuflexions de dévotion au paragraphe suivant. Mais rappelons tout d'abord quelques emplois liturgiques de l'agenouillement en dehors de la synaxe.

Avec la prière et le jeûne, l'agenouillement fait partie de la préparation au baptême : « Ingressuros baptismum orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet, cum confessione omnium retro delictorum » (Tertullien, *De baptismo* 20, CC 1, p. 294).

La génuflexion ou l'agenouillement évoque, en effet, le péché, comme l'affirment Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Basile de Césarée et beaucoup d'autres. Or, fléchir les genoux, c'est l'un des grands moyens de demander la miséricorde divine : « Flexibile genu, quo prae ceteris Domini mitigatur offensa » (S. Ambroise, *Hexaemeron* VI, 9, 74, PL 14, 272a). C'est donc à genoux qu'il faut confesser ses péchés : « La génuflexion est nécessaire, quand on s'accuse à Dieu de ses propres péchés en le suppliant d'en être guéri et pardonné » (Origène, *De oratione* 31, PG 11, 552a).

Les génuflexions accompagnent aussi les exorcismes prébaptismaux et contribuent, avec eux, à chasser les démons (cf J. Daniélou, art. EXORCISMES, DS, t. 4, col. 2000-2004).

a) « *Office de la génuflexion* ». — C'est l'idée de pénitence qui provoqua en Orient l'institution de l'Office de la génuflexion à la fin du temps pascal. On le rencontre sous le nom de Ἀκολουθία τῆς ἁγίας Πεντεκοστῆς dans les livres liturgiques de rite byzantin (par exemple dans l'Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 380-392; trad. française dans E. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 2, 2e p., Chèvetogne, 1949, p. 382-395). Cet office a lieu à la fin des vêpres de la Pentecôte. A l'invitation du diacre, tous se mettent à genoux et le prêtre, à genoux lui aussi, dit à haute voix de longues prières. Le motif en est la reprise de la génuflexion après la cinquantaine pascale. A la pensée de la pénitence s'est rattachée éventuellement la prière pour les morts.

L'institution de cet office a été attribuée à saint Basile † 379. De fait, certaines de ses expressions ont pu contribuer à la formation de cet office. Il dit en effet, en distinguant la prière faite à genoux et la génuflexion : « Toute la cinquantaine est un rappel de la résurrection attendue dans l'éternité... Alors c'est la station droite dans la prière que les lois de l'Église nous ont appris à préférer; par ce clair rappel, elles transportent pour ainsi dire notre esprit des réalités présentes aux réalités futures. Et, par contre, chaque fois que nous fléchissons les genoux et que nous nous relevons, nous montrons en acte que nous avons été jetés à terre par le péché et rappelés au ciel par l'amour de notre Créateur pour les hommes » (*Liber de Spiritu Sancto* 27, 66, PG 32, 192bc; éd. B. Pruche, SC 17, 1945, p. 237-238).

Cette attribution à saint Basile est affirmée au moyen âge par le pseudo-Codinos (14e s.) qui décrit ainsi la cérémonie : « Vers le soir, si le patriarche est présent, le basileus se rend à Sainte-Sophie et l'écoute réciter les prières du grand Basile près du diaconicon; sinon, c'est le protopapas qui les récite dans le palais » (*De officiis* 14, PG 157, 93bc). De même, dans son *Syntagma alphabeticum* achevé en 1335, Matthieu Blastarès déclare : « Toute la cinquantaine est un rappel de la résurrection attendue dans l'éternité. Car le premier jour multiplié par sept produit les sept semaines de la sainte cinquantaine. C'est pourquoi le grand Basile a composé excellemment en théologien ces prières de supplication sur l'arrivée du Saint-Esprit, et il a ordonné au peuple de fléchir le genou dans la posture de serviteur, quand on les récite à l'église... Il en a réservé la lecture au soir de ce jour, au moment où se terminent le principal des jours et la cinquantaine et où commence le second jour » (PG 144, 1261ac).

Il existe également une hymne de Sévère d'Antioche † 538, conservée en syriaque dans une traduction de Jacques d'Édesse † 708, consacrée à la génuflexion de la Pentecôte. Il y est dit :

« Nous ne fléchissons pas le genou à terre jusqu'à la Pentecôte; nous chantons contre nos ennemis et disons avec le divin psalmiste et prophète David : Ils ont été embarrassés et sont tombés, mais nous, nous nous sommes relevés et redressés (*Ps.* 20, 9). Mais quand le Saint-Esprit a brillé et nous a été révélé de la manière qui convient à Dieu, nous plions le genou, parce que nous ne pouvons supporter sa vue et nous indiquons que c'est par l'Esprit, le Paraclet, que nous

avons appris la parfaite adoration dans la Sainte Trinité » (PO 6, 147).

b) *Les génuflexions à l'office choral.* — Les génuflexions avaient du reste leur place au cours des heures liturgiques, principalement à la fin de chaque psaume. Ainsi, dans le traité sur la virginité attribué à saint Athanase † 373, il est dit : « A chaque psaume fais une prière et une génuflexion, en confessant avec larmes tes péchés au Seigneur et en demandant qu'ils te soient pardonnés » (*De virginitate* 20, PG 28, 276c).

Jean Cassien († vers 430), décrivant le même usage chez les moines d'Égypte, déclare : « Ils commencent ces prières et les achèvent de la façon suivante : un psaume terminé, ils ne fléchissent pas les genoux avec précipitation, comme dans cette région certains des nôtres qui, avant même que le psaume soit paisiblement terminé, font en toute hâte la prostration pour la prière, tâchant d'arriver le plus vite possible au congédiement... Chez eux, il n'en va donc pas ainsi. Mais avant de fléchir les genoux, ils prient un peu, et passent la plus grande partie du temps debout, en supplication... Et lorsque celui qui doit conclure la prière s'est levé de terre, tous se relèvent en même temps, si bien que personne n'ose ni fléchir le genou avant qu'il ait fait l'inclination, ni demeurer prostré alors qu'il s'est levé de terre, de peur de donner l'impression de n'avoir pas tant suivi celui qui conclut la prière que fait soi-même sa propre conclusion » (*De coenobiorum institutis* II, 7, PL 49, 91a-94a; trad. J.-C. Guy, SC 109, 1965, p. 71-73).

Saint Achard, abbé de Jumièges († fin du 7e siècle), faisait de même une génuflexion à la fin de chaque psaume en chantant l'office avec d'autres frères (*Vita S. Aicardi* 27, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, « 2e siècle », Venise, 1733, p. 926). Un autre usage était de faire la génuflexion par manière de pénitence, quand on s'était trompé dans le chant ou la psalmodie (*Ordinarium canonicorum regularium S. Laudi Rotomagensis*, PL 147, 180c). Cet usage existe encore dans la liturgie monastique.

c) *Génuflexions collectives.* — Certains témoignages laissent entendre que les génuflexions collectives et multipliées n'avaient rien d'insolite, tel ce fait survenu dans le milieu palestinien de la fin du 4e siècle.

L'évêque Porphyre † 420 arrive dans sa ville épiscopale de Gaza en mars 395. Une sécheresse désastreuse s'abat sur le pays. Les païens organisent des processions en l'honneur de Marnas, « seigneur de la pluie ». En vain. On accuse Porphyre de « mauvais œil ». Les chrétiens pressent l'évêque de faire à son tour une procession. Il se laisse persuader et il ordonne aux fidèles de se rassembler à l'église « pour une veillée sacrée ». « Nous fîmes, durant toute cette nuit, trente prières et autant de génuflexions, sans parler des chœurs et des lectures ». Le matin, on sort de la ville en procession; elle dure plusieurs heures et compte plusieurs stations; à chacune « nous fîmes le même nombre de prières et de génuflexions »; sur la route du retour, on fait encore « trois prières et trois génuflexions ». Une pluie abondante tomba dans la soirée et ce miracle détermina cent vingt-sept conversions (Marc le diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, ch. 20, éd. et trad. H. Grégoire et M.-A. Kugener, coll. Budé, Paris, 1930, p. 17-18).

Ce fait ne peut surprendre. Il n'est qu'une illustration de l'exclamation bien plus ancienne de Tertullien : « Quand les sécheresses elles-mêmes n'ont-elles pas été repoussées par nos génuflexions et nos jeûnes? » (*Ad Scapulam* 4, 6, CC 2, p. 1131).

Ces sortes de supplications collectives se perpétueront dans la tradition des chrétiens.

3. Génuflexions de dévotion

Les chrétiens, dans les prières journalières, — qui leur étaient particulièrement recommandées —, priaient debout, à genoux, ou faisaient des génuflexions, des métanies et des prostrations, pour adorer Dieu ou s'humilier devant lui. Au temps des Pénitentiels, des génuflexions seront imposées comme pénitence disciplinaire. La pratique dévotionnelle des génuflexions multipliées aura par la suite autant de vogue que la récitation multipliée de psaumes ou d'invocations chez les ascètes du désert. On glanerait une moisson abondante d'exemples à travers les textes de la tradition chrétienne. Bornons-nous à quelques-uns.

1° La génuflexion dans la prière habituelle. — Les auteurs des premiers siècles insistent unanimement sur la prière debout dans les assemblées solennelles, nous l'avons dit. Ils ne négligent pas pour autant la coutume de prier à genoux (γονυκλισία) au cours des prières journalières.

1) *Prier à genoux.* — Écoutons Tertullien, dans son *De oratione* (23, PL 1, 1191; CC 1, p. 271-272). Il vient de rappeler la station debout le dimanche et au temps pascal, et il ajoute : « Pour le reste, qui hésiterait à se prosterner devant Dieu, du moins pour la première prière, par laquelle nous entrons dans la journée? Enfin, les jours de jeûne et de station, toutes les prières se font à genoux »; il poursuit : « Non enim oramus tantum, sed et deprecamur et satisfacimus Deo Domino nostro ». Origène, qui peut-être s'inspire de Tertullien, parle de la même manière (*De oratione* 31; voir le texte cité ci-dessous).

Eusèbe de Césarée raconte que l'empereur Constantin † 337, chaque jour et à des heures déterminées, priait seul, à genoux dans son palais (*De vita Constantini* IV, 22, PG 20, 1169a). Saint Jean Chrysostome † 407 recommande à ses chrétiens de prier partout et en n'importe quelle posture; il les exhorte à prier chez eux en fléchissant les genoux (*De S. Anna sermo* 4, 6, PG 54, 668). Saint Jérôme († vers 420) loue Démétriade du « souci spirituel (*sollicitudo animae*) qui la pousse fréquemment à fléchir les genoux » (*Ep.* 130, 15, éd. et trad. J. Labourt, coll. Budé, t. 7, Paris, 1961, p. 186).

Dorothée de Gaza († 560/580) insiste sur les métanies, comme nous l'avons déjà dit (*Oeuvres spirituelles*, éd. citée, p. 160-162, etc).

Comme l'esprit d'humilité ne perd jamais ses droits, saint Théodore Studite † 826 explique aux moines qui l'interrogent qu'il leur est toujours permis, même le dimanche et pendant le temps pascal, de se mettre à genoux en leur particulier (*Responsiones* 2, PG 99, 1732bc).

2) La prière à genoux et les génuflexions signifient reconnaissance de notre état de pécheur et aussi assurance d'une plus grande intercession.

a) Origène le note justement dans son *De oratione* (31, PG 11, 552) : la prière à genoux (γονυκλισία) est « le symbole de ce prosternement et de cette soumission dont parle Paul lorsqu'il écrit : « C'est pourquoi je fléchis le genou devant le Père... » C'est cet agenouillement spirituel, ainsi appelé parce que toutes créatures adorent Dieu au nom de Jésus et se soumettent humblement à Dieu, que l'apôtre me paraît désigner quand il dit : « Qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers ». Cf J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 44-45.

Nous retrouvons la même doctrine dans un pseudo-Justin, les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, attribuées à Théodoret de Cyr († vers 460). Pourquoi ne pas prier à genoux le dimanche et au temps pascal, s'il est vrai que la γονυκλισία nous concilie davantage la miséricorde divine? « Nous avons à nous souvenir de deux choses, répond l'interlocuteur, de nos chutes pécheresses et de la grâce du Christ qui nous relève; l'agenouillement pendant les six jours de la semaine est le signe de nos fautes; le dimanche est le signe de la résurrection, par laquelle la grâce du Christ nous délivre de nos péchés et détruit la mort encourue par nos péchés » (115, éd. J. Otto, coll. Corpus apologetarum 5, Iéna, 1881, p. 186-189).

Cf aussi un fragment exégétique d'Hypatios, évêque d'Éphèse († vers 538), dans F. Diekamp, *Analecta patristica*, OCA 117, 1938, p. 151.

b) Nil d'Ancyre († vers 430) recommande « la pieuse et belle génuflexion », τὴν εὐσεβῆ καὶ εὐπρεπῆ γονυκλισίαν (*Ep.* 87, PG 79, 121a), particulièrement dans la lutte contre les démons, comme d'autres recommandent le signe de croix. Barsanuphe († vers 540), lui, est plus précis. Il répond à l'un de ses correspondants : riposte aux tentations diaboliques de la nuit par quarante-neuf (7 × 7) génuflexions en accompagnant chacune avec cette invocation : « Seigneur, secours-moi par ton saint nom »; le dimanche, qu'il s'en tienne aux seules invocations (Βίβλος ψυχωφελεστάτη, n. 92, Venise, 1816, p. 47). Jean Moschus † 619 raconte dans son *Pré spirituel* (80, PG 87, 2937c) qu'au monastère de Scopélos l'abbé Théodose obtint de Dieu le don d'une source, après avoir jeûné, versé beaucoup de larmes et fait de nombreuses génuflexions.

c) Les martyrs intercèdent à genoux avant de mourir, tels saint Étienne (*Actes* 7, 60), saint Cyprien de Carthage † 258 (PL 3, 1504a) et tant d'autres dont la liste serait longue.

La prière d'intercession est agréable au Seigneur : « La prière qui fléchit Dieu, c'est surtout la prière dans les lamentations et les larmes, lorsqu'on se prosterne et ploie les genoux » (S. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 90, 5, éd. G. Archambault, t. 2, Paris, 1909, p. 84-85).

Le sens de ces gestes ne se perd pas avec le temps. Théolepte de Bulgarie † 1326 insiste : « Que chaque génuflexion soit accomplie avec l'invocation spirituelle du Christ, afin de rendre le Dieu des âmes et des corps facile à fléchir, en se prosternant d'âme et de corps devant le Seigneur » (dans Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Athènes, 1961, p. 11).

2° Génuflexion, pénitence disciplinaire. — Les pénitentiels irlandais, comme les *Canones hibernenses*, imposent des génuflexions avec d'autres pénitences (art. *Pénitentiels*, dans *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 6, 1957, col. 1337). Ces mêmes *Canones* prévoient les génuflexions parmi les « rédemptions » de peines dues pour certains péchés; Réginon de Prüm, au 10e siècle, les reprend, ainsi que Burchard de Worms au 11e siècle. Voir quelques détails dans le DTC, art. *Satisfaction*, t. 14, 1941, col. 1179-1185.

Les génuflexions et les métanies sont fort usitées comme pénitences monastiques. Théodore Studite impose dix métanies pour être sorti plus d'une fois de l'église sans avertissement, cent pour avoir écouté un détracteur (Ἐπιτίμια 13 et 27, PG 99, 1736). Saint Nicéphore † 828, patriarche de Constantinople, condamne à quarante métanies celui qui, étant arrivé après les six psaumes de l'office du matin, ose s'asseoir à table sans la permission du président (*Constitutiones ecclesiasticae* III, 2, éd. J.-B. Pitra, *Spicilegium solesmense*, t. 4, Paris, 1858, p. 393).

Pierre le vénérable † 1156 parle des métanies qui se font chaque jour au chapitre et qu'on appelle communément « veniae » (*Statuta congregationis cluniacensis* 4, PL 189, 1027b).

3° Génuflexions multipliées. — On connaît la tradition ancienne qui concerne saint Jacques le mineur, martyrisé à Jérusalem en 62. Eusèbe de Césarée, citant les *Mémoires* d'Hégésippe (fin 2e siècle), rapporte que les genoux de l'apôtre, à force de génuflexions et de prières à genoux, s'étaient durcis au point d'avoir des cals qui ressemblaient à ceux des chameaux (*Histoire ecclésiastique* II, 23, 7, éd. G. Bardy, SC 31, 1952, p. 86). D'après saint Jérôme, il en fut de même pour Asella († après 385) (*Ep.* 24, éd. J. Labourt, t. 2, Paris, 1951, p. 13); saint Grégoire le Grand raconte la même chose de sa tante Tarsilla († avant 593) (*Dialogues* IV, 16, PL 77, 348b).

C'est surtout chez les ascètes et les moines que l'on rencontre les cas les plus nombreux de génuflexions multipliées. Alexandre l'acémète († vers 430) ordonne à ses moines de faire quatre cent quatre-vingt-dix génuflexions par jour pour réaliser le *septuagies septies* de l'Évangile (*Mt.* 18, 22; cf DACL, t. 1, col. 313; PO 6, 680).

La piété irlandaise adopta très tôt l'usage des génuflexions multipliées. Saint Patrice † 461 faisait trois cents génuflexions le jour et deux cents la nuit (AS, 17 avril, t. 2, Anvers, 1668, p. 577); saint Jarlath † 540 en faisait deux fois trois cents (DACL, t. 6, col. 1021). Saint Columba † 597 semble avoir battu tous les records : il en aurait fait douze mille par jour (*ibidem*)!

Léonce, en écrivant, au début du 9e siècle, la *Vie de saint Étienne le sabaïte* † 794, son maître, parle d'un certain Christophore, ermite, qui faisait mille génuflexions le jour et autant la nuit (AS, 13 juillet, t. 3, Anvers, 1723, p. 533).

Le haut moyen âge occidental poursuivit ces performances dévotionnelles.

Saint Guillaume de Gellone † 812 faisait cent génuflexions le jour et cent la nuit devant les autels en implorant la miséricorde de Dieu (*Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, « 4e siècle », t. 1, Venise, 1735, p. 82). Saint Nil de Rossano † 1005 récitait des psaumes de tierce à sexte et faisait pendant ce temps-là mille génuflexions; après une heure de sommeil, il passait le reste de la nuit à prier et faisait cinq cents génuflexions (AS, 26 septembre, t. 7, Anvers 1760, p. 293). Saint Romuald † 1027 exhortait les camaldules à multiplier les métanies et les génuflexions, « metanias ac genuflexiones frequentantes » (AS, 7 février, t. 2, Anvers, 1658, p. 137a). Pierre le vénérable prévoit en une formule semblable que ses moines pourront librement présenter à Dieu leurs supplications « frequentibus metanoeis vel genuflexionibus » (*Statuta...*, PL 189, 1040a). Voir l'exemple d'un convers cistercien (DS, t. 5, col. 1209).

Saint Pierre Damien † 1072 prescrit, à la mort d'un moine, d'offrir sept jours de jeûne, sept disciplines de mille coups, sept cents métanies, trente psautiers et trente messes (*De ordine eremitarum*, PL 145, 345b). C'est lui aussi qui signale à l'attention de ses moines un valeureux sexagénaire qui récitait le psautier en faisant une métanie tous les deux versets, et le cas de saint Dominique l'encuirassé qui faisait mille métanies par jour (*Contra sedentes tempore divini officii*, PL 145, 647bc).

A la fin du 13e siècle, la bienheureuse Bienvenue

Bojani † 1292, tertiaire dominicaine, faisait tant de génuflexions qu'elle en avait des apostumes aux genoux (AS, 29 octobre, t. 13, Paris, 1883, p. 163-164).

Des génuflexions multipliées accompagnées d'autres pratiques dévotionnelles sont faites, au moyen âge, en l'honneur de la Vierge Marie. On l'a signalé plus haut (t. 5, col. 1432) chez les frères prêcheurs : les frères saluent par des *Ave* les autels ou les images de la Vierge en y ajoutant des inclinations, des génuflexions, des prostrations, répétées des centaines de fois. Les frères prêcheurs continuaient une coutume déjà bien établie. Le cas de la bienheureuse Marie d'Oignies † 1213 est l'un des plus curieux et des plus émouvants; Jacques de Vitry, son contemporain et son biographe, le raconte (AS, 23 juin, t. 4, Anvers 1707, p. 643de).

Ces mêmes exercices accompagnent aussi d'autres dévotions. Le bienheureux Henri Suso † 1366 multiplie *veniae* et agenouillements au cours de ses pratiques en l'honneur de la Passion (vg *Vie*, trad. B. Lavaud, Paris, 1946, 1e partie, ch. 12-16, et *passim*).

Ces pratiques trouveront, au début du 17e siècle, comme leur théoricien. Le capucin Alexis Segala de Salò † 1628 publie, en effet, à Brescia, en 1608, un *Arte mirabile per amare, servire et honorare la gloriosa Vergine Maria..*, souvent appelé la *Mariade*, où il expose le bien-fondé théologique et spirituel de ces formes dévotionnelles adressées à la Mère de Dieu (l'*Arte* fut publié dans sa traduction latine, *Ars pie amandi..*, par P. de Alva y Astorga, dans sa *Bibliotheca virginalis*, t. 1, Madrid, 1648, p. 179-296, voir surtout les p. 218-241).

Cf Max. Lenglez, *L'Escole de la Vierge Marie*, 2e éd., Namur, 1652, p. 276-281.

Conclusion. — A la période moderne, l'usage des génuflexions multipliées semble avoir disparu, encore que les moines *mégaloschèmes* du Mont-Athos s'astreignent encore aujourd'hui au moins à cent grandes métanies par jour (E. Amand de Mendieta, *Le Mont-Athos*, Paris, 1955, p. 155-157). Saint Vincent de Paul † 1660, quant à lui, avait modéré la coutume des Prêtres de la Mission de faire assez souvent des génuflexions en leur particulier dans leurs chambres (*Correspondance..*, t. 2, Paris, 1921, p. 136).

Si nous maintenons à part les gestes communautaires des fidèles au cours des assemblées liturgiques (cf A.-G. Martimort, cité *infra*), on pourrait dire que, sur le point qui nous occupe, la coutume des chrétiens s'est concrétisée de nos jours en deux pratiques : la prière à genoux, fréquente ou à des temps déterminés, et la génuflexion ou l'agenouillement devant le Saint-Sacrement.

Saint François de Sales † 1622 exhortait Philothée à se prosterner devant Dieu matin et soir pour prier et méditer. Toutes les « journées chrétiennes » laissent entendre que les prières journalières se font à genoux. L'oraison, devenue commune à beaucoup de chrétiens, se fait à genoux, ou du moins commence et s'achève à genoux.

Le culte rendu à la Présence réelle et l'adoration du Saint-Sacrement, depuis plusieurs siècles, ont contribué à donner à la vie chrétienne une note nouvelle d'intériorité et de profondeur; ils ont développé le sens de l'adoration, donné une conscience plus vive que le culte s'adresse à une Personne. Les « adorants » les plus connus et aussi les plus humbles ont prié à genoux. Combien de chrétiens dont les noms demeurent ignorés ont, comme saint Jean-Marie Vianney † 1859, prié longuement à genoux devant l'autel ou dans le fond de l'église, pour « aviser » le Seigneur eucharistique (F. Trochu, *Le Curé d'Ars..*, Lyon-Paris, 1926, p. 377-380), ou, comme s'exprimait saint Vincent de Paul, « à la gloire de la majesté du Dieu vivant » (*Correspondance, entretiens..*, t. 11, Paris, 1923, p. 205-208).

Retenons enfin ce témoignage de la *Liturgie* de l'*Église Réformée de France* (Paris, 1963, p. 9; cf *Lumière et vie*, n. 65, 1963, p. 115-116) : « En général, on écoute mieux assis, on chante mieux debout, on se recueille mieux pour la prière agenouillé ou incliné. L'ancien usage, selon la discipline des Églises réformées (1559), était l'agenouillement » : « On corrigera l'irrévérence qui s'aperçoit en plusieurs, lorsqu'ils sont présents aux prières publiques et domestiques, de ne fléchir point les genoux ».

Jean-Joseph Gaume, *La génuflexion au* XIXe *siècle*, Paris, 1877. — H. Lesêtre, *Génuflexion*, DB, t. 3, 1903, col. 192-193. — L. Gougaud, *Some liturgical and ascetic traditions of the celtic Church, 1 Genuflexion*, dans *The Journal of theological studies*, t. 9, 1908, p. 556-561. — H. Leclercq, *Génuflexion*, DACL, t. 6, 1924, col. 1017-1021. — A. Rücker, *Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Riten*, dans *Heilige Ueberlieferung..*, offerts à Odo Casel, coll. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums.., Munster, 1938, p. 193-211.

A.-G. Martimort, *L'intelligence des rubriques, attitudes et gestes liturgiques*, dans *Bulletin du comité des études de Saint-Sulpice*, avril-juin 1955, p. 52-59. — M. Noirot, *Gestes de la prière*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1902-1904. — H. Schlier, Γόνυ, γονυπετέω, Kittel, t. 1, 1957, p. 738-740. — A. E. Crawley, *Kneeling*, ERE, t. 7, 1959, p. 745-747. — H. Greeven, Προσκυνέω, προσκυνητής, Kittel, t. 6, 1959, p. 759-767. — A. Hänggi, *Liturgische Körperhaltung*, LTK, t. 6, 1961, col. 1102-1103. — G. W. H. Lampe, Γονυκλισία, dans *A Patristic Greek Lexicon*, fasc. 2, Oxford, 1962, p. 321-322; Μετάνοια, fasc. 3, 1964, p. 855-858.

Émile Bertaud.

Geoffroy, Godefroid, Godefroy. L'orthographe de ce prénom est variable. Nous adoptons celle entérinée par l'usage. Ces formes sont les équivalents français du latin *Gaudefridus*, *Gaufridus*, *Godefridus*, etc.

1. GEOFFROY D'AUXERRE, cistercien, 12e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. Vie. — Né à Auxerre, Geoffroy d'Auxerre (appelé aussi du nom de divers monastères où il fut abbé : Igny, Clairvaux, Fossanova, Hautecombe) fut disciple d'Abélard. Il entendit à Paris, en 1140, la harangue de saint Bernard *De conversione ad clericos* (PL 182, 833-856; éd. W. Williams, *Of conversion. A sermon to the clergy*, Londres, 1938) et suivit le saint à Clairvaux, avec une vingtaine de compagnons (Hélinand de Froidmont, *Chronicon*, PL 212, 1035; J. Leclercq, *Études*, p. 152-153). Dès 1145, il devint secrétaire de l'abbé de Clairvaux, dont il fut le compagnon de voyage dans le midi de la France en 1145, en Allemagne en 1146, au concile de Reims en 1148. Il devint abbé d'Igny en 1157, puis de Clairvaux en 1162. Pressé par Alexandre III, pour des raisons politiques, il se démit (ou fut démis?) de sa charge en 1165 (S. Lenssen, *L'abdication..*, cité *infra*), ce qui ne l'empêcha pas de redevenir abbé, de Fossanova en 1170, d'Hautecombe en 1176. Il mourut après 1188. Depuis longtemps, l'ordre cistercien honore sa mémoire.

2. Oeuvres. — Jean Leclercq a fait un inventaire bien au point des œuvres de Geoffroy (*Écrits*).

1° *Oeuvres historiques.* — 1) Touchant saint Bernard Geoffroy fournit les documents suivants :

a) Des matériaux préparatoires à la *Vita prima* : *Fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi*, éd. R. Lechat, dans *Analecta bollandiana*, t. 50, 1932, p. 83-122 (A.-H. Bredero, *Études*, p. 218-222); — *Historia miraculorum in itinere germanico patratorum*, pars 3, PL 185, 395-410 (Bredero, *Études*, p. 222-237); BHL 1227; — *Epistola ad magistrum Archenfredum* (= miracles en Aquitaine), PL 185, 410-416 (Bredero, *Études*, p. 237-239); BHL 1228; — un traité envoyé à Eskil, archevêque de Lund, ami de saint Bernard (Eskil mourra moine à Clairvaux en 1182), qui est, en fait, un récit des derniers mois et de la mort du saint, éd. A.-H. Bredero dans *Scriptorium*, t. 13, 1959, p. 32-44 (Bredero, *Études*, p. 239-241); BHL 1208-1209.

b) Les livres 3-5 de la *Vita prima*, PL 185, 301-368; BHL 1214-1220. On garde encore le brouillon du livre 5, élaboré à partir du traité à Eskil (A. H. Bredero, *Un brouillon du* XIIe *siècle : l'autographe de Geoffroy d'Auxerre*, dans *Scriptorium*, t. 13, 1959, p. 27-60).

c) Une nouvelle recension, la recension B, de l'ensemble de la *Vita prima* (Bredero, *Études*, t. 18, p. 24-33).

d) La constitution, vers 1145, d'une collection de lettres de saint Bernard : ce ne fut ni la seule, ni la première collection (Leclercq, *Études*, p. 87-90).

e) Plusieurs sermons sur saint Bernard : d'abord un panégyrique, en 1163, au dixième anniversaire de la mort du saint : PL 185, 573-588 (bien authentique, quoi qu'en ait dit M. Bernards, dans *Cîteaux in de Nederlanden*, t. 4, 1953, p. 116; voir J. Leclercq, dans *Revue bénédictine*, t. 64, 1954, p. 76, n. 1); ensuite une adaptation à saint Bernard d'un sermon de saint Hilaire en l'honneur de saint Honorat † 429 (PL 50, 1249-1272; BHL 3975 et 1230); enfin deux sermons encore, éd. Leclercq, *Études*, p. 157-165.

2) *Vita et miracula S. Petri Tarentasiensis archiepiscopi*, dans *Acta sanctorum*, 8 mai, t. 2, Anvers, 1680, p. 323-338; BHL 6773-6774.

3) Plusieurs sermons parlent de certains personnages : a) deux sermons sur saint Malachie O'Morgan † 1148, dont un est édité complètement, l'autre en partie seulement d'après Troyes ms 503, par Leclercq, *Études*, p. 166-170; — b) il est question de Joachim de Flore dans un sermon édité par Leclercq, *Analecta* II, p. 200-201, et chez H. Grundmann, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, t. 16, 1960, p. 437-546.

4) Certains sermons donnent des renseignements sur des situations particulières : a) la situation des vaudois dans le midi de la France, texte dans Leclercq, *Analecta* II, p. 194-197. Voir R. Manselli, *Per la storia dell'eresia nel secolo* XII. *Studi minori*, dans *Bullettino del Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, t. 67, 1955, p. 245-252; — b) la situation durant le schisme d'Octavien : un sermon au concile de Tours en 1163, PL 184, 1095-1102; un autre, de date inconnue, attesté en double rédaction, dont la plus brève est éditée par Leclercq, *Analecta* II, p. 198-200.

2° *Oeuvres théologiques.* — 1) Sa participation au concile de Reims permit à Geoffroy de faire : a) une relation du concile : *Epistola ad Albinum* [ou *Henricum*?] *cardinalem et episcopum albanensem de condemnatione errorum Gilleberti Porretani*, PL 185, 587-596; — b) une attaque assez maladroite contre Gilbert : *Libellus contra capitula Gilleberti Porretani*, PL 185, 595-617.

Voir L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik...*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 34, Munster, 1937, p. 91-92. — M.E. Williams, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, coll. Analecta gregoriana 56, Rome, 1951, p. 82-104. — S. Gammersbach, *Gilbert von Poitiers und sein Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, Cologne, 1959, p. 67-113.

2) Une lettre *De conversione aquae cum vino in sanguinem Christi*, adressée au même Albin [ou Henri] cardinal-évêque d'Albano, éd. C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, ad annum 1188, t. 12, Rome, 1607, col. 812-813.

3° *Commentaires scripturaires.* — 1) Une courte glose du *Pater* : *Epistola ad Iosbertum cum notulis in orationem dominicam*, PL 185, 617-620.

2) *Declamationes de colloquio Simonis et Iesu super evangelium Ecce nos reliquimus omnia*, PL 184, 437-476 : texte rédigé par Geoffroy, mais à partir d'éléments d'une prédication de saint Bernard aux clercs de Cologne (voir J. Leclercq, *Saint Bernard et ses secrétaires*, dans *Revue bénédictine*, t. 61, 1951, p. 221-224; repris dans J. Leclercq, *Recueil*, p. 3-25).

3) Commentaire sur le Cantique des cantiques : inédit. On en connaît plusieurs états (voir Leclercq, *Écrits*, p. 277-284, et *Recueil*, p. 30-38) : a) trois commentaires partiels successifs, munis chacun d'une lettre d'envoi (à Henri de Clairvaux, à Hugues de Bonnevaux, au prieur cartusien d'Arvières), et de brèves gloses : *Cant.* 5, 10-16 = description de l'Époux (six interprétations), *Cant.* 7, 1-7 = description de l'Épouse (entendue de l'Église, de la congrégation monastique, de l'âme fidèle), *Cant.* 11, 7-8 (appliqué à l'Église, à l'âme, à Marie, aux vertus); — b) un commentaire complet, composé à l'aide de ses commentaires partiels et de ceux de saint Bernard et de Gilbert de Hoyland; — c) deux commentaires extraits du commentaire complet, et des éléments du même commentaire complet, utilisés dans diverses compilations.

Voir H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38, Munster, 1958, p. 172-174. — F. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, 1958, surtout p. 180-184.

4) Commentaire sur l'*Apocalypse* 1-3 : inédit. Ensemble de vingt sermons donnés à des moines en diverses circonstances. Voir Leclercq, *Écrits*, p. 285 (*Recueil*, p. 38-39). 5) Bref commentaire de l'*Ecclésiaste* 12, 1, inédit. Voir Leclercq, *Écrits*, p. 285-286 (*Recueil*, p. 39).

4° *Sermons.* — Outre les sermons déjà mentionnés, on conserve, soit isolés, soit en collections, des sermons de dates et de circonstances généralement inconnues, entre autres 72 sermons sur les fêtes de l'année liturgique. Ces sermons sont inédits, sauf trois édités par F. Combefis, *Bibliotheca Patrum concionatoria*, t. 7, Paris, 1662, p. 147-153; t. 8, p. 480-481. — Le sermon anonyme « à des prélats réunis en concile », PL 184, 1095-1102, est à restituer à Geoffroy.

5° *Traités sur les nombres.* — Il s'agit du *De sacramentis numerorum* et du *De creatione perfectorum et sacramento*, inédits, ne contenant que peu d'éléments

spirituels. Voir J. Leclercq, *Analecta* I, p. 194-195 et 202-203 (ajouter ms Paris, Bibl. nat., lat. 3011, f. 60-74, aux deux que signale J. Leclercq : Luxembourg 60 et Paris, Bibl. nat., lat. 2583, f. 19-25).

Sans être très personnels, les écrits de Geoffroy sont précieux pour ce qu'ils nous apprennent sur saint Bernard et sur la vie des premiers cisterciens.

Voir J. Leclercq, *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre* sur la genèse des sermons de saint Bernard, dans *Études*, p. 68-73; *Les souvenirs inédits de Geoffroy d'Auxerre sur saint Bernard*, dans *Études*, p. 151-170; *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne*, dans *Analecta* II, p. 174-201.

Sa conception de la vie monastique est toute traditionnelle. Ses principales idées en la matière se trouvent rassemblées dans un commentaire du Cantique où il fait la description de l'Épouse : « Il y parle de la communauté monastique dans son ensemble, puis des diverses catégories de membres qui la composent et des officiers du monastère. Au prix de quelques longueurs, il livre à ses confrères cisterciens une conception de la vie monastique à la fois très surnaturelle et très humaine; des termes comme *humanitas*, *benignitas*, *alacritas*, *iucunditas*, *hilaritas*, reviennent fréquemment sous sa plume. Il réagit contre la tentation du faste ou de la richesse qui se fait jour, dit-il, « chez quelques-uns des nôtres », et il trouve d'excellentes formules pour conseiller aux supérieurs la discrétion dans le commandement, aux inférieurs la joie dans la soumission : « *imperare sine austeritate.., sine animi deiectione subiectio* » (Leclercq, *Analecta* II, p. 184-185).

J. Leclercq, *L'arithmétique de Guillaume d'Auberive*, dans *Analecta monastica* I, coll. Studia anselmiana 20, Rome, 1948 [cité : *Analecta* I]; — *Les écrits de Geoffroy d'Auxerre*, dans *Revue bénédictine*, t. 62, 1952, p. 274-291 (repris dans *Recueil*) [cité : *Écrits*]; — *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne*, dans *Analecta monastica* II, coll. Studia anselmiana 31, Rome, 1953, p.174-201, etc [cité : *Analecta* II]; — *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 9, 1953, p. 1-247 [cité : *Études*]; — *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, t. 1, Rome, 1962 [cité : *Recueil*].

A.-H. Bredero, *Études sur la « Vita prima » de saint Bernard*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 17, 1961, p. 3-72, 215-260; t. 18, 1962, p. 3-59 [cité : *Études*].

S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense*, t. 1, Tilbourg, 1948, p. 261-263; *Menologium cisterciense*, Westmalle, 1952, 9 novembre, p. 252; *L'abdication du bienheureux Geoffroy d'Auxerre comme abbé de Clairvaux*, dans *Collectanea ordinis cisterciensis reformatorum*, t. 17, 1955, p. 98-110.

M.-A. Dimier, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1849. — L. Ott, dans LTK, t. 4, 1960, col. 1138-1139.

Maur STANDAERT.

2. GEOFFROY BABION, archevêque de Bordeaux, † 1158. — Geoffroy Babion, écolâtre d'Angers entre 1103 et 1110, a été identifié avec l'ermite Geoffroy de Laureolo (du Lauroux?, de Loriol?) qui, jouissant de la confiance du comte de Poitiers Guillaume VIII, reçut l'archevêché de Bordeaux en 1136 pour s'être entremis dans la solution du schisme d'Anaclet en Aquitaine. Geoffroy, qui protégeait les ordres nouveaux, eut de grandes difficultés à régulariser son chapitre cathédral. Au concile de Reims de 1148, il soutint Gilbert de la Porrée, au moins de son amitié. Il mourut en 1158.

Geoffroy Babion a laissé un *Commentaire sur saint Matthieu*, qui doit beaucoup à saint Jérôme pour la pensée, mais il est plus méthodique dans l'exégèse allégorique et il est assez personnel de ton. Geoffroy, en effet, est surtout un prédicateur, et même un maître de prédication, dont le recueil de quelque quatre-vingts sermons fut souvent augmenté et si apprécié au 12e siècle qu'il fut propagé la plupart du temps sous le nom d'Hildebert de Lavardin † 1133 (PL 171, 343-951), évêque du Mans et archevêque de Tours.

Les sermons de Geoffroy sont principalement consacrés au cycle liturgique et aux exhortations synodales. La langue en est agréable, mais sans recherche; le plan est fortement articulé en vue de l'exposé. Car Geoffroy expose avec conviction les données de la foi, plus qu'il ne les démontre ou ne les défend. Son enseignement se situe au niveau moyen de la spiritualité de son temps. Malgré de fréquents appels à la pénitence, cet enseignement garde une note d'optimisme que rend bien la formule de Geoffroy : « Nous qui croyons, nous aimons ce que nous espérons » (*In Matthaeum*). Geoffroy Babion, dont la manière ressemble beaucoup à celle de saint Augustin, est un des derniers représentants de la prédication de type patristique avant le succès des sermons scolastiques.

1. Les chartes originales de Fontaine-le-Comte (Archives dép. de la Vienne) ont toutes la seule orthographe « *de Loreolo* ». L'identification de Geoffroy Babion avec Geoffroy *de Loreolo* pourrait être étayée par des indices supplémentaires tels que l'appui accordé par l'archevêque de Bordeaux à l'abbaye de Saint-Sulpice-la-Forêt (P. Anger, *Cartulaire de... Saint-Sulpice-la-Forêt*, dans *Bulletin et Mémoires de la société archéologique d'Ille-et-Vilaine*, t. 35, 1906, p. 326), aux chanoines de Saint-Ruf (U. Chevalier, *Codex diplomaticus Ordinis S. Rufi*, dans *Bulletin de la société... d'archéologie... de la Drôme*, t. 25, 1891, p. 28), aux premiers grandmontains (J. Becquet, *La Règle de Grandmont*, dans *Bulletin de la société historique et archéologique du Limousin*, t. 87, 1958-1960, p. 32).

2. *Sermons.* — B. Hauréau, *Notice sur les sermons attribués à Hildebert de Lavardin*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. 32, 2e p., Paris, 1888, p. 107-166. — A. Wilmart, *Les sermons d'Hildebert*, dans *Revue bénédictine*, t. 47, 1935, p. 12-51. — W. Lampen, *De Sermonibus Gaufredi Babionis, scholastici andegavensis*, dans *Antonianum*, t. 19, 1944, p. 145-168. — J.-P. Bonnes, *Un des plus grands prédicateurs du XIIe siècle, Geoffroy du Loroux, dit Geoffroy Babion*, dans *Revue bénédictine*, t. 56, 1945-1946, p. 174-215, comprend un tableau des *initia* des sermons inédits ou restitués à Geoffroy. — Cf P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle*, Louvain-Gembloux, 1949, table.

3. *Commentaire sur saint Matthieu.* — Depuis la fin du 19e siècle, les critiques sont divisés sur l'attribution à Geoffroy Babion des *Enarrationes in evangelium Matthaei* publiées sous le nom d'Anselme de Laon (PL 162, 1227-1500). — Liste des mss dans F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, p. 359-360. — Dernier état de la question dans : O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 5, Gembloux (Belgique), 1959, p. 153-169; et dans D. Van den Eynde, *Autour des « Enarrationes in evangelium S. Matthaei » attribués à Geoffroy Babion*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 26, 1959, p. 50-80. — Cf W. Lampen, favorable à Geoffroy, LTK, t. 4, 1960, col. 1137.

Voir aussi H. Weisweiler, *Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon*, dans *Scholastik*, t. 35, 1960, p. 363-402; cf *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. 9, 1962, n. 314.

4. Germain Morin (*Un écrivain belge ignoré du XIIe siècle, Geoffroy de Bath ou Geoffroi Babion*, dans *Revue bénédictine*, t. 10, 1893, p. 28-36) a proposé d'identifier Geoffroy, chapelain de la reine d'Angleterre (Adèle, fille du comte de Louvain) et évêque de Bath, avec Geoffroy Babion. Cette identification est insoutenable. Il lui attribuait aussi la paternité d'un recueil

de sermons pour l'année liturgique (ms Florence, Bibl. Aedil. cod. IX), publiés en appendice aux *Sermons* de saint Augustin (A.-B. Caillau et B. Saint-Yves, *Sancti Aurelii Augustini operum supplementum. Sermones inediti*, Paris, 1836-1842). Cette attribution est erronée (cf J.-P. Bonnes, cité *supra*, p. 174-179).

Jean BECQUET.

3. GEOFFROY DE BRETEUIL, chanoine régulier, 12e siècle. — De Geoffroy, il nous reste essentiellement un vaste recueil épistolaire (PL 205, 827-888 : 51 pièces dont il faut en défalquer 8, dues à des correspondants; nous renvoyons aux lettres par leur numéro d'ordre). C'est grâce à ce recueil que nous pouvons connaître quelque chose de la vie et surtout de la pensée de ce chanoine victorin dont l'activité se situe dans la seconde moitié du 12e siècle. Rien ne permet de l'identifier avec Godefroy de Saint-Victor, comme Michel Brial en eut la mauvaise idée au siècle dernier, trompant ainsi la confiance que lui firent depuis maints rédacteurs de notices (*Histoire littéraire de la France*, t. 15, Paris, 1869, p. 69-85). Les noms des deux auteurs diffèrent, car Gaufridus et Godefridus se ressemblent aussi peu et autant que Jean et Johan. Notre auteur fut sous-prieur, puis prieur à Sainte-Barbe-en-Auge, alors que le second n'occupa aucune charge importante à Saint-Victor de Paris où il vécut, sauf un bref temps d'exil. Enfin, le premier est surtout un « littéraire », le second, d'abord un théologien.

1. A quelles *sources* puise Geoffroy? 1° A l'Écriture tout d'abord : elle éclaire l'esprit en réchauffant la charité, car elle est un miroir dans lequel l'âme se regarde et auquel celle-ci se compare (*Ep.* 18, 27, 38, 39, 43). 2° Geoffroy cite souvent les Pères et tout spécialement saint Grégoire le Grand (14, 17, 20, 32, 33, 34, 36, 43, 45). Ceci est un trait « victorin » dû à la dévotion de Guillaume de Champeaux, le fondateur. 3° Le prieur de Sainte-Barbe puise aussi sa spiritualité dans la liturgie (34) et tout spécialement dans le mystère pascal (33 et 34), qui engendre la foi et les autres vertus. 4° Enfin, il cite souvent des auteurs païens auxquels il emprunte quelque trait moral. Il conserve cependant sur ce point une certaine réserve; il s'agit d'être prudent en ce genre de lectures et de prendre le bien sans se laisser contaminer par le mal. Geoffroy est donc plus près de Hugues que de Gauthier de Saint-Victor (4, 5, 13, 17, 27, 50).

2. Geoffroy est un *témoin de la spiritualité des chanoines réguliers* augustiniens. Il est très attaché à cet « ordo » (39) dont il chante les louanges. Par exemple, il en admire la volonté d'accueil à toutes les valeurs religieuses (19); les vertus qu'on y pratique sont au moins deux fois recensées sous le chef de ce qui deviendra bientôt les trois vœux (12 et 19) combattant trois vices fondamentaux : *tumor superbiae*, *pondus avaritiae*, *mollities luxuriae*. Geoffroy proteste contre une vie religieuse « abrutissante » (il rapporte un mauvais brocard sur le psaume 72 : *Ut jumentum factus sum apud te*, 12). Il apprécie la *discretio* (*quae est omnium mater virtutum*, 34) et se félicite de la mesure gardée par les siens dans la pratique de la pauvreté (45) comme dans les mortifications de la table (il a besoin, avoue-t-il, de vin et de viande, 43). Il s'occupe des santés (11) et il est très ouvert, selon les premières inspirations victorines, aux valeurs humaines. Il loue l'activité littéraire (il essaie de la susciter : 40, 43, 49), les écoles (50), le soin des livres (7, 18, 21). Il a d ailleurs écrit lui-même un *De videndo Deo* (26) et une *vie de S. Haimon* (28) aujourd'hui perdus, à moins que cette *Vita* soit celle que E.-P. Sauvage a publiée (*Analecta bollandiana*, t. 2, 1883, p. 500-560). Enfin, en un temps où l'amitié était particulièrement prisée, Geoffroy réussit à éminer en ce domaine. En de nombreuses lettres (5, 14, 15, 16, 25, 26, 29, 30, 33, 36, 47) il insiste sur la valeur de l'amitié et du commerce épistolaire entre les religieux.

3. Il ne s'agit d'ailleurs pas pour lui de chercher là une diversion mais d'échanger des idées, notamment dans le domaine des choses spirituelles. Ses correspondants sont alors souvent des moines, notamment les cisterciens de Baugerais à l'installation desquels il avait collaboré. Geoffroy parle en connaisseur de la contemplation (20, 29, 51); il prêche le support courageux des difficultés de la vie commune (2, 11), le zèle et la prudence dans l'exercice de l'autorité (4, 8, 38). Il semble avoir été apprécié comme spécialiste des questions spirituelles, puisque certains l'ont consulté à propos d'une religieuse qui pratiquait un jeûne quasi miraculeux (36). Par contre, on ne voit guère Geoffroy exercer son apostolat auprès des laïcs ou des prêtres diocésains. Il donne cependant quelques conseils à un archidiacre (50) et à un prêtre du ministère (8 : potestis in saeculo esse et non saeculariter vivere).

L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises*, Munster, 1937, p. 114-115. — Ph. Delhaye, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille, 1951, p. 42-49; notice dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1849-1850.

Sur le monastère de Sainte-Barbe-en-Auge, voir L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, t. 2, Macon, 1937, col. 2604.

Philippe DELHAYE.

4. GEOFFROY HARDEBY, ermite de Saint-Augustin, anglais, † après 1385. — Geoffroy est né à Harby (ou Hardeby), Leicestershire, vers 1320. Très probablement il entra chez les ermites de Saint-Augustin à Leicester; il commença ses études au *studium particulare* attaché au couvent, avant de se rendre à Oxford où il était maître en théologie vers 1357. En août 1359, il devint définiteur de la province anglaise, et provincial pendant l'été 1360; il le resta probablement jusqu'en 1366. Il était de nouveau provincial en 1369. En 1376-1377, il était confesseur du futur roi Richard II; les documents royaux le mentionnent en 1377 et 1380. Il mourut à Londres peu après 1385.

L'œuvre la plus importante de Geoffroy est son *De vita evangelica*, encore inédit. Ce n'est pas un traité systématique de la vie spirituelle, mais, au contraire, une défense fortement raisonnée des ordres mendiants, sous la forme de vingt « quaestiones disputatae »; il défend plus spécialement les ermites de Saint-Augustin. Il s'en prend surtout au *De pauperie salvatoris* (1356) de l'archevêque FitzRalph d'Armagh (1346-1360). Geoffroy avait rassemblé la majeure partie des documents pendant son enseignement à Oxford; il ne compléta pas cependant son travail et ne pensa pas le publier avant 1385. Il le publia alors, en raison du nouvel assaut lancé contre les mendiants par Wyclif et ses disciples.

Le titre, que Geoffroy donna à son traité, peut tromper, et l'exposition scolastique n'en rend pas la lecture facile; il n'en contient pas moins des observations intéressantes sur certains aspects de la vie spirituelle. Son enseignement, par exemple, sur le discernement des

esprits, bien qu'il ne prétende pas à l'originalité, est tout à fait comparable à celui de sainte Catherine de Sienne † 1380.

Geoffroy Hardeby	Catherine de Sienne
Quia Sathanas se transfigurat sepius in angelum lucis, data est a Deo hominibus discrecio spirituum quam sancti nos docent sub hac forma, quod angeli boni in principio terrent; in fine vero demulcent, letificant et confortant et delectant eos quibus apparent. Mali vero spiritus in principio demulcent, letificant et cetera. In fine terrent et desolatos relinquent (*De vita evangelica*, c. 4; Oxford, Bodleian, Digby ms 113, f. 10r).	Se tu mi dimandassi : —A che si può cognoscere che la visitazione sia più dal dimonio che da te [Dieu]? — io ti rispondo, che questo è il segno : che se ella è dal dimonio che sia venuto nella mente a visitare in forma di luce, come detto è, l'anima riceve subito nel suo venire allegrezza; e quanto più sta, più perde l'allegrezza e rimane tedio e tenebre e stimolo nella mente... Ma se in verità è visitata da me, Verità eterna, l'anima riceve timore santo nel primo aspetto, e con esso timore riceve allegrezza e sicurtà (*Dialogo*, c. 71, éd. I. Taurisano, Rome, 1947, p. 164).

Sur la perfection en relation avec la pauvreté, le *De vita evangelica* offre une profusion de matériaux. En suivant saint Jérôme (*Ep.* 120, 1, PL 22, 985), Geoffroy établit deux degrés de perfection. Le plus élevé consiste à renoncer aux possessions temporelles et à choisir la pauvreté volontaire pour le Christ (c. 9, f. 35r; c. 12, f. 49r). Puisque, selon saint Augustin (*De sermone Domini in monte* I, 4, 12, PL 34, 1235; *Retractationes* I, 19, PL 32, 614), les apôtres étaient les plus parfaits des hommes, les frères mendiants, étant donné l'état actuel de l'humanité, sont réellement leurs imitateurs et forment le type du premier degré de la perfection. Leur manière de vivre est la plus parfaite, car il est moins parfait de garder ses biens, même pour les distribuer aux pauvres (c. 12, f. 53v; c. 14, f. 64v-65r). En vérité, la vie des mendiants correspond d'une manière frappante à l'idéal de la pauvreté chrétienne dont parle saint Bernard (c. 9, f. 34r; c. 14, f. 66r). En conséquence, Geoffroy remarque que la perfection requise des supérieurs et des inférieurs est différente : les supérieurs sont tenus à une plus grande perfection que leurs sujets (c. 14, f. 67v-68r).

Au regard de la vie contemplative et de la vie active, Geoffroy déclare que les expressions « parfait », « plus parfait » et « très parfait » peuvent signifier une double perfection, la contemplative et l'active ou la contemplative et la pratique. La perfection peut être purement spirituelle ou à la fois spirituelle et temporelle (c. 12, f. 52r). Par elle-même, la vie contemplative satisfait davantage à la perfection évangélique; elle est donc un état plus parfait. Les travaux de la vie active, comme les actes de charité effective, ont le caractère d'actes naturels et ne relèvent pas nécessairement de la perfection spirituelle. Ce n'est pas toujours vrai cependant. En certaines circonstances, des actes de charité effective, comme donner l'aumône aux pauvres, qui représentent la perfection de la vie active, sont des actes plus « salutaires » que ceux de la vie contemplative. De même, on peut gérer des biens temporels précisément pour l'amour de Dieu, faire l'aumône pour l'honneur de Dieu et secourir le pauvre par amour de Dieu. Il est des cas où la vie de Marthe peut être mise en parallèle avec celle de Marie, « scilicet activa contemplative licet contemplativa similitudinem habeat universaliter vite perfectionis quam vita pure activa » (c. 12, f. 52v-54r; c. 14, f. 69r).

On conserve un sermon prêché par Geoffroy à Oxford (Digby, ms 161, f. 2v-5v). Il a pour thème « Erunt signa in sole et luna et stellis » (*Luc* 21, 25); son exposé relève beaucoup plus de l'astronomie que de toute autre chose (cf *De vita evangelica*, c. 4).

On trouvera les références à la vie de Geoffroy et l'indication des manuscrits de son œuvre dans B. Hackett, *The spiritual life of the english Austin Friars of the fourteenth century*, dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 443-450. — F. Roth, *English Austin Friars*, t. 2, New-York, 1961, table. — F. Mathes, *Hardeby's De vita evangelica*, thèse inédite de l'université de Fordham.

M. Benedict Hackett.

5. GEOFFROY DE VENDOME, bénédictin et cardinal, † 1132. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. *Vie.* — Né à Angers vers 1070 et entré dès son adolescence à l'abbaye de la Trinité de Vendôme, Geoffroy fut élu abbé avant 1094. En effet, on le voit à Rome à partir de cette année, et il y est l'un des conseillers les plus agissants d'Urbain II, qui le fait cardinal de Sainte-Prisque. Il vit dès lors surtout dans l'entourage des papes, puisqu'il participe au concile de Clermont d'où il amène Urbain II à Vendôme (1095-1096), au synode romain du 11 mars 1102, et qu'il paraît avoir auprès de Pascal II et de Calixte II la même faveur qu'auprès d'Urbain. On le voit aussi successivement prendre part à de nombreuses réunions et notamment au concile de Reims en 1131. Il meurt au prieuré de l'Esvière d'Angers (de la mouvance de Vendôme) le 26 mars 1132.

La personnalité et l'activité de Geoffroy homme d'Église ont surtout retenu l'attention jusqu'à présent : polémiste ardent, il s'attaque à tout ce qui lui paraît léser les droits souverains de l'Église; il fait d'amers reproches à Pascal II quand celui-ci, cédant à la force, reconnaît le droit de l'empereur de donner l'investiture (acte du 12 avril 1111); ses opuscules sur la question soutiennent les thèses grégoriennes; il est d'avis que l'investiture doit être comparée à un sacrement et qu'elle doit être exclusivement réservée à qui détient le pouvoir spirituel. Même rigidité dans la question des droits monastiques, et sa conception des valeurs spirituelles s'en ressent : s'il affirme l'équivalence de la profession monastique et du baptême, c'est pour fonder autant les revendications majeures des clunisiens au sujet de l'exemption que l'observance rigoureuse de la *Règle* bénédictine. Compte tenu de ce contexte, les œuvres de Geoffroy, qui n'ont rien d'original, témoignent d'une grande austérité dans l'ascèse. Ce moine, aussi voyageur que son quasi contemporain saint Bernard, connaît et vante les vertus de la solitude et de la vie claustrale. Sa piété mariale, qui est profonde, est voisine aussi de celle de l'abbé de Clairvaux. Sa doctrine sacramentaire dépend de celle de saint Pierre Damien † 1072. Jusqu'à présent, Geoffroy de Vendôme n'a été étudié que pour son activité au service de l'Église; il nous manque un travail sur sa théologie et sa spiritualité.

2. *Oeuvres.* — 1° Les *Lettres* de Geoffroy, environ 190, ont été soigneusement classées sur son ordre; nous possédons trois manuscrits en France; E. Sackur a présenté un quatrième manuscrit découvert en Italie (dans *Neues*

Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, t. 18, 1892, p. 666-673). J. Sirmond les a éditées (Paris, 1610) avec les opuscules et les sermons; Migne reproduit cette édition (PL 157, 33-290). — 2° Dix-neuf *opuscules* sur les sacrements, l'investiture et la simonie, la conversion des pécheurs, l'abbatiat, quelques prières et proses. — 3° Onze *sermons*, dont quatre sur Noël et deux sur la Vierge; le dernier, sur saint Benoît, fait l'éloge de la *Règle*. — 4° Un commentaire sur les *Psaumes*, resté manuscrit (Paris, Bibliothèque nationale, latin 12959), est plutôt un recueil de gloses pour les moines, elles-mêmes compilées du fonds commun de la patristique et des auteurs monastiques.

E. Sackur a rassemblé les huit opuscules ou lettres de Geoffroy sur les investitures (MGH *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. 2, Hanovre, 1892, p. 680-700).

Geoffroy de Vendôme a généralement une notice dans les dictionnaires; les plus récentes sont dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1852-1853 (J.-C. Didier), et LTK, t. 4, 1960, col. 1140. — Pour les études antérieures à 1900, voir U. Chevalier, *Répertoire... bio-bibliographique*, t. 1, Paris, 1905, col. 1171; en retenir principalement : L. Compain, *Étude sur Geoffroy de Vendôme*, Paris, 1891. — Sur la chronologie et les destinataires des lettres : E. Sackur, *Zur Chronologie der Streitschriften des Gotfried..*, dans *Neues Archiv..*, t. 17, 1891, p. 327-347; et A. Wilmart, *La collection chronologique des écrits de Geoffroy..*, dans *Revue bénédictine*, t. 43, 1931, p. 239-245; voir aussi t. 45, 1933, p. 79-82, et t. 46, 1934, p. 417-419. — H. Meinert, *Die Fälschungen Gottfrieds von Vendôme*, dans *Archiv für Urkundenforschung*, t. 10, 1928, p. 232-325.

Les études sur l'histoire de la théologie sacramentaire évoquent notre cardinal (vg DTC, tables), mais il n'existe aucun travail d'ensemble. — Sur sa mariologie, A. Piolanti, *Mater unitatis. De spirituali Virginis maternitate secundum nonnullos saeculi* XII *scriptores*, dans *Marianum*, t. 52, 1949, p. 423-439; H. Barré se réfère parfois à Geoffroy dans son étude sur *Marie et l'Église* (dans *Bulletin de la société française d'études mariales*, t. 9, 1951, notes 91, 169, 196).

Louis GAILLARD.

GÉOMÈTRE (JEAN KYRIOTÈS, dit le Géomètre), 10e siècle. — Plusieurs incertitudes entourent ce personnage. On a voulu faire de lui un moine (*Kyriotès*, c'est-à-dire du monastère de Kyrou); on a admis aussi son identité avec un Jean métropolite de Mélitène et auteur d'une épigramme en l'honneur de Nicéphore Phocas; ce ne sont là, en fait, que des hypothèses peu fondées. Jean a été un officier de l'armée impériale (protospathaire) qui connut la disgrâce et acheva son existence dans la retraite et la piété, sans d'ailleurs entrer ni en religion ni dans les ordres. Aucune de ses œuvres authentiques ne comporte, en effet, l'indication du titre de moine, de prêtre ou de métropolite, dont l'omission serait anormale dans des écrits d'inspiration avant tout religieuse. Il faut donc considérer Jean Kyriotès le Géomètre comme un pieux laïc qui a cultivé les lettres chrétiennes à l'instar de son contemporain Syméon Métaphraste.

Son œuvre comprend surtout des *poésies*. Malgré des recherches de forme et de style qui ne vont point sans préciosité, elles témoignent d'une grande piété envers le Christ et surtout la Vierge Marie. Les plus intéressantes sont celles où l'auteur parle de lui-même (Εἰς ἑαυτόν : n. 52-54, 108, 113-114, 129, 153; PG 106, 930-932, 950-954, 960, 967-974); il y exprime son désenchantement, sa contrition, sa confiance en Dieu, son détachement des gloires du monde, sans parler comme un religieux de profession. Le recueil d'épigrammes intitulé *Paradis* (PG 106, 868-898) a vraisemblablement pour auteur un moine au nom de Nil, qui n'est d'ailleurs pas Nil d'Ancyre (autre recension du texte éditée par F. X. Werfer, *Nili ascetae paraenetica*, dans *Acta philologorum monacensium* [éd. Fr. Thiersch], t. 3, 1, Munich-Nuremberg, 1820, p. 61-118).

Les œuvres en *prose*, d'une rhétorique tout aussi soignée, ne sont pas entièrement connues, à part le discours sur l'Annonciation (PG 106, 812-848); une *Vie de la Vierge* (le *Discours sur la Passion*, de l'*Ambros.* E 100 sup., f. 135, Martini n. 307, en est un extrait), est inédite, de même que trois compositions profanes (dans le *Baroc.* 25), où l'on apprend que Jean habitait le quartier de Mésomphalos, dans une maison entourée d'un jardin dont il décrit les charmes.

Les études sur le Géomètre montrent qu'il se contente souvent, à l'exemple du Métaphraste, de démarquer des ouvrages antérieurs (cf *Vie de saint Grégoire*, passage sur la Dormition dans la *Vie de la Vierge*). Mais il a en propre, et toute son œuvre en témoigne, un accent de piété profonde et surtout un souci d'aborder les réalités théologiques avec sérieux et pénétration. Une édition critique et l'étude d'ensemble indispensable font encore défaut.

Les diverses notices sur Jean le Géomètre doivent se compléter l'une l'autre, et ne sont pas définitives. — K. Krumbacher-A. Ehrhard, p. 731-737. — F. Scheidweiler, *Studien zu Johannes Geometres*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 45, 1952, p. 277-319 (l'auteur admet les titres ecclésiastiques de Jean; en sens opposé, voir la note de la *Revue des études byzantines*, t. 18, 1960, p. 120-121). — H.-G. Beck, p. 553-554. — V. Laurent, *Jean le Géomètre*, dans *Catholicisme*, t. 6, 1964, col. 604-606 (l'article annoncé pour la *Byzantinische Zeitschrift*, t. 57, 1964, n'a pas paru).

P. Tacchi-Venturi, *Commentariolum de Iohanne Geometra eiusque in S. Gregorium Nazianzenum inedita laudatione in codice Vaticano-Palatino 402 adservata*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, t. 14, 1893, p. 133-162 (encore à consulter). — J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni*, pars 1, Cracovie, 1914, p. 89-95; *Spicilegium Geometreum*, dans *Eos*, t. 32, 1929/30, p. 191-198, et t. 33, 1930/31, p. 521-534; *Johannes Geometres quatenus feratur auctor paraphrasis Canticorum secundum codicem Paris. gr. 2743 traditae*, dans *Eos*, t. 34, 1932/33, p. 311-318; *Que signifie* Κυριώτης Γεωμέτρης?, dans *Byzantion*, t. 6, 1931, p. 343-353; *Ioannis Kyriotae Geometrae hymni in SS. Deiparam*, Poznan, 1931.

K. Amantos, Κυριώτης, dans Ἑλληνικά, t. 3, 1930, p. 539. — V. Laurent, *Les poésies mariales de Jean Kyriotès le Géomètre*, dans *Échos d'Orient*, t. 31, 1932, p. 117-120. — C.F. Kumaniecki, *Ad Ioannis Geometrae epigramma* VIII, dans *Eos*, t. 34, 1932/33, p. 343-345. — S. G. Mercati, *Che significa* Γεωμέτρης?, dans *Studi bizantini e neoellenici*, t. 4, 1935, p. 302-304. — M. Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, coll. Studi e Testi 114, Cité du Vatican, 1944; *L'Immaculée Conception dans l'Écriture et dans la tradition orientale*, Rome 1952, p. 185-188. — A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du* VIe *au* X^e *siècle*, Paris, 1955, p. 185-201 (étude) et p. 363-415 (texte); *La maternité spirituelle de Marie dans la théologie byzantine du* IXe *au* XVe *siècle*, dans *Études mariales. La maternité spirituelle de Marie*, t. 2, Paris, 1960, p. 1-18. — J. Galot, *La plus ancienne affirmation de la corédemption mariale. Le témoignage de Jean le Géomètre*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 45, 1957, p. 187-208. — BHG, n. 726, 1415, 1102^g, 1123^m, 1143^c, 1158.

Jean DARROUZÈS.

1. GEORGES D'AMIENS, capucin, † 1661. — Georges d'Amiens, dont le nom de famille était Godier, ne nous est connu que par son éloge funèbre : « Prédi-

cateur ayant été lecteur, s'était adonné particulièrement à l'étude des Pères de l'Église et des conciles, ce qui lui a donné beaucoup de réputation dans l'ordre et dans le monde. Il a prêché en plusieurs chaires considérables de la France des Avents et des Carêmes. Il a donné au public des ouvrages considérables..; muni des sacrements de l'Église, il décéda le 28 novembre (1661) après 49 ans de religion au couvent de Saint-Honoré à Paris ». Ses « ouvrages considérables » sont les suivants : *Tertullianus redivivus, scoliis et observationibus illustratus, in quo utriusque forma ad originem suam recensetur*, 3 in-folio, Paris, 1646, 1648 et 1650; *Trina Pauli theologia positiva, moralis, mystica, seu omnigena in universas Apostoli epistolas commentaria*, 3 in-folio, Paris, 1659; Lyon, 1664. Joignons-y l'*Oraison funèbre de Marguerite Chabot, duchesse douairière d'Elbeuf*... (Paris, 1653).

Georges d'Amiens, dans sa théologie paulinienne, veut mettre en lumière l'enseignement chrétien de saint Paul. Il confronte les trois sens de l'Écriture, les trois étapes traditionnelles de la vie spirituelle et les trois sortes de vertus, intellectuelles, morales et proprement chrétiennes (t. 1, p. 9). Ainsi le commençant lira la « lettre nue » de l'Écriture qui éclairera sa raison; le progressant, méditant avec sa raison le sens moral, sera introduit aux vertus morales « quae humanam sequuntur rationem », et il passera de là aux vertus chrétiennes ou théologiques qui lui donneront la vraie sagesse avec le sens spirituel de l'Écriture (*ibidem*). Georges d'Amiens essaie d'être fidèle à ce schéma; il en résulte un fractionnement de la pensée, des ruptures incessantes dans le développement; on ne sait où il va. Il faut ajouter que son commentaire est sélectif : dans chaque groupe de versets pauliniens, il retient tel ou tel aspect, si bien qu'il ne suit pas la pensée de saint Paul.

Ainsi, par exemple, son commentaire sur les Philippiens l'amène à parler, sur le plan de l'interprétation littérale, de la manière d'écrire, des juifs et des fidèles, de l'imitation dans la vie morale, de la joie, de l'entraide; dans ses interprétations morales, de la charité, du désir d'être avec le Christ, de l'humilité volontaire du Christ, de la foi, etc; sur le plan « anagogique », de la persévérance dans le bien, de la souffrance, de l'action de Dieu en nous, de la puissance de la résurrection du Christ, de l'homme spirituel, etc (t. 1, p. 644-718). A propos des passages pauliniens où l'on peut attendre un commentaire spirituel, comme 1 *Cor.* 13 (t. 2, p. 196) ou *Col.* 4, 2 (t. 3, p. 176), il faut avouer que l'on est déçu.

Une lecture suivie est indigeste et déroutante; peut-être Georges d'Amiens voulait-il n'être que consulté! A l'intérieur même de ses chapitres, il est difficile de suivre sa pensée; on a parfois l'impression qu'il cherche seulement à relier entre eux les textes patristiques qu'il cite et qui remplissent à peu près la moitié de ses colonnes. En bref, nous avons là un ouvrage de compilation patristique témoignant d'une érudition certaine, mais sans pensée originale, sans doctrine cohérente, sans plan défini. Les auteurs préférés de Georges d'Amiens sont Tertullien, Augustin et Jean Chrysostome; parmi les médiévaux, saint Bernard, Richard de Saint-Victor et saint Thomas; il n'utilise pas les auteurs plus récents.

Mais, si l'on compare son *Tertullianus redivivus* à sa théologie paulinienne, on aperçoit chez l'auteur une évolution : dans le premier ouvrage, il penche pour un stoïcisme chrétien; dans le second, il est devenu un humaniste chrétien.

Dans le *Tertullianus*, il cite beaucoup les stoïciens et regarde Sénèque comme un chrétien qui s'ignore; il invoque trois fois son autorité (t. 1, p. 152; t. 2, p. 1031-1033; t. 3, p. 526); c'est sur un texte de Sénèque qu'il établit la distinction entre commençants, progressants et parfaits (t. 1, p. 729-730). D'ailleurs, malgré les points de contact qu'il trouve entre stoïcisme et christianisme, notre capucin sait combien le christianisme dépasse la morale de Sénèque.

Dans la *Trina Pauli theologia*, il reproche au stoïcisme son orgueil et ses erreurs sur la nature de la sagesse, de l'ascèse et de la liberté. Il en arrive à ce jugement qui peut passer pour décisif : « Les stoïciens attribuent à leur sagesse ce que les chrétiens revendiquent pour la grâce » (t. 2, p. 673 *in fine*). Georges d'Amiens emprunte à Sénèque des analyses psychologiques, mais son procédé est à peu près celui-ci : partant de ce que peut contenir de vérité une sentence du philosophe, il s'élève à l'ordre chrétien où, sous la conduite des Pères, il impose la même ascèse, mais à la lumière de la foi et sous l'empire de la charité. Il y a là un essai intéressant d'humanisme chrétien.

Nécrologe de la province (des capucins) de Paris, Bibliothèque nationale, ms français 25045 (copie à la bibliothèque provinciale des capucins de Paris, ms 92, p. 298). — *Mémoires de Godefroi Hermant*, éd. A. Gazier, t. 2, Paris, 1905, p. 161-162. — Ubald d'Alençon, *Notice historique et bibliographique sur les travaux d'Écriture sainte des capucins* (de Paris), Paris, 1903. — Julien-Eymard d'Angers, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre de Georges d'Amiens*, dans *Collectanea franciscana*, t. 20, 1950, p. 335-366.

Notices dans Hurter, t. 3, col. 1089-1090; DTC, t. 6, 1913, col. 1230-1231; *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 677-678.

Willibrord de Paris.

2. GEORGES D'ESCLAVONIE,

chanoine, † 1416. — 1. *Vie.* — 2. *Le De virginitate.*

1. *Vie.* — Georges d'Esclavonie, ou plus exactement Georges de Rain, originaire de Rain en Styrie, fut agrégé au clergé du diocèse d'Aquilée; après son ordination sacerdotale, il vint à Paris suivre les cours de l'université (son arrivée est antérieure à 1382); il y acquit d'abord le grade de maître-ès-arts qu'il possède en 1389; à cette époque, il bénéficiait d'un canonicat à Auxerre.

A l'occasion du conflit entre les docteurs de l'université et les frères prêcheurs, au sujet de l'Immaculée Conception (février-mars 1389), il rédigea une courte relation des événements à l'intention d'un membre de l'université de Vienne (celle-ci était de fondation récente, 1384) (Vienne, ms lat. 4384, f. 269, éd. partielle dans H. Denifle-É. Châtelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 3, Paris, 1894, p. 513-515). Boursier de la Sorbonne dès 1390, il achevait en 1391 une *Lectura super Danielem*, restée inédite (Tours ms 79, f. 1-56v). A ce moment, il semble qu'il ait joui d'une certaine influence au sein de la nation allemande à l'université, car, à plusieurs reprises, on le charge d'affaires de diverse nature. En 1400, il obtient enfin la licence de théologie et prend rang presque aussitôt parmi les maîtres non-régents de l'université.

En 1403, il quitte Paris pour venir s'établir à Tours, accompagné probablement de son neveu Ulric; il est alors pourvu d'un canonicat et de la charge de pénitencier. De cette nouvelle période de sa vie datent un résumé de la 2ª 2ae de saint Thomas, achevé en 1413, quelques *Sermons* (?) et *Prières* qui se trouvent conservés dans des recueils de notes rédigées pour son usage personnel (Tours mss 95 et 339), la retranscription de livres de chant aujourd'hui perdus, selon le rit en usage à Tours, et un *Traité sur les mérites de l'Écriture sainte*, en particulier *de l'évangile de saint Jean* (Tours ms 95, f. 116v-129). Il est difficile de préciser dans quelle

mesure il est l'auteur des notes sur les psaumes contenues dans le ms Tours 95.

2. *Le De virginitate.* — A l'intention d'une jeune moniale de Beaumont-les-Tours qu'il avait dirigée et présentée à la profession, Isabelle de Villeblanche, il composa un traité en huit chapitres, intitulé *Epistola de virginitate servanda*; commencé après la fête de la Trinité de 1411, l'ouvrage était achevé le 31 décembre.

Outre un exemplaire qui semble bien être celui même de l'auteur (Tours ms 552), on connaît trois autres mss latins : Paris BN, ms lat. 14898, f. 154 svv; Munich ms 18381, f. 26-41; et un ms de l'abbaye de Melk, édité par B. Pez (dans *Bibliotheca ascetica*, t. 9, Ratisbonne, 1726, p. 255-378, sous le titre *De tuenda virginis Deo consecratae sanctimonia Liber* et mis au nom de Gregorius de Sclavonia).

« Te scio esse simplicem et non scire litteraturam », écrivait Georges de Rain à sa dirigée (éd. Pez, p. 377). C'est sans doute pour cette raison qu'il dut traduire lui-même ou faire traduire en français son traité; il reste au moins un ms de la version française (Paris BN, ms fr. 24788) qui provient du fonds de la Sorbonne, et plus anciennement de la bibliothèque de Richelieu. La traduction fut imprimée à trois reprises au début du siècle suivant : en 1505, à Paris, chez Anthoine Vérard, sous le titre *Le Chasteau de Virginité*; en 1506, également à Paris, chez Jehan Trepperel, sous le même titre; puis à une date indéterminée, à Paris encore, chez Simon Vostre, sous le titre *La Vierge sacrée*; toutes ces éditions sont devenues fort rares.

Le ton du traité reste personnel et affectueux, bien que l'auteur, en diffusant lui-même son œuvre, ait montré qu'il ne s'adressait pas à sa seule dirigée. Il est constamment préoccupé de donner aux moniales un enseignement capable de combler les lacunes de la formation reçue au noviciat : « Je sais qu'il t'arrive rarement d'entendre des sermons et que tu n'as pas de sœurs qui sachent, à partir des saintes Écritures, te faire connaître tout ce qui concerne ton état » (éd. Pez, p. 377); en conséquence, le traité devra être relu entièrement chaque année, et l'exhortation qui occupe le dernier chapitre chaque mois. L'ensemble se présente sous la forme d'un commentaire développé des versets 11 et 12 du psaume 44; c'est un véritable *compendium* de l'enseignement des Pères, de la liturgie et de la théologie sur la virginité. Georges de Rain cite surtout saint Jérôme, mais aussi saint Cyprien, saint Ambroise, saint Grégoire le Grand et bien d'autres, jusqu'à Sénèque et Galien. Le traité est divisé en huit chapitres :

1) La dignité première de la vierge lui vient de son baptême qui, la faisant fille de Dieu, lui confère une noblesse transcendante à laquelle elle doit faire honneur. — 2) Mais parmi les divers états des baptisés, celui de la virginité est le plus excellent; il replace l'homme dans les conditions du paradis terrestre et attire sur lui les préférences de Dieu. — 3) Cet état, libérant l'âme de toutes les servitudes et obligations terrestres, est ordonné par sa nature à la contemplation, prise à ses degrés les plus parfaits. — 4) Les deux vertus essentielles pour sauvegarder la virginité sont l'humilité et l'obéissance, l'obéissance étant une forme d'humilité et réalisant le don total de soi à Dieu. — 5) La pauvreté permet à la vierge d'entrer au désert, le lieu où Dieu parle au cœur; elle est parente de l'esprit de solitude. — 6) La pureté demande une garde vigilante; il faut combattre tout ce qui favorise son contraire et surveiller tous ses sens. — 7) Au terme des multiples renoncements, la vierge trouvera l'intimité avec Dieu; son union avec l'Époux est réelle, mais encore sous le régime de l'exil; le mariage spirituel qui l'unit au Christ bénéficie à sa manière des trois biens du mariage : *proles*, *fides*, *sacramentum*. — 8) A dater du jour de sa consécration, la vierge doit se garder intacte pour son Époux; sa « défloration » serait une honte pour tous, et le péché mental suffit à faire perdre la virginité; pour qui aime Dieu, rester vierge est facile.

Georges de Rain mourut à Tours le 6 mai 1416, léguant sa bibliothèque et ce qui restait de ses biens meubles au chapitre; quant à sa dirigée, elle fut élue abbesse de Beaumont le 27 janvier 1457 et mourut le 25 octobre 1469.

H. Denifle et É. Châtelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 3, Paris, 1894, p. 187, 229, 513-515 (2 lettres de Georges, 1389); t. 4, 1897, p. 43, 77; — *Auctarium chartularii..*, t. 1, Paris, 1894, col. 662, 676, 794, 799, 805, 831, 835. — Tours mss 39, 79, 95, 339, 357, 362, 364, 371, 444, 469, 552 (cf *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. 37, vol. 1-2, Paris, 1900-1905; tous ces mss ont échappé au désastre de 1940). — L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. 2, Paris, 1874, p. 186.

Il est rare de trouver dans les encyclopédies des renseignements (B. Pez le constate dans sa *Praefatio*, § 4), surtout exacts et complets, sur Georges d'Esclavonie : Moréri, t. 5, 2e vol., p. 154; Michaud, t. 13, p. 23. — J.-L. Chalmel, *Histoire de Touraine*, t. 4, Paris-Tours, 1828, p. 211-212 (quelques erreurs). — J.-J. Bourassé, *Le Martyrologe-obituaire de la cathédrale de Tours*, dans *Mémoires de la société archéologique de Touraine*, t. 17, 1865, p. 42 et 59. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 1718 (se reporter aux références). — L. Léger, *Georges d'Esclavonie*, dans *Jagič-Festschrift* (Vienne, 1907), Berlin, 1908 (cf *Académie des Inscriptions et Belles-lettres, comptes rendus des séances*, 1907, p. 177; 1908, p. 472-473); et *Georges d'Esclavonie, chanoine pénitencier de la cathédrale de Tours*, dans *Revue des bibliothèques*, t. 19, 1909, p. 145-152. — G. Oury, *Un directeur de moniales au début du 15e siècle : Georges d'Esclavonie*, dans *Bulletin de la société archéologique de Touraine*, t. 34, 1965, à paraître.

Guy Oury.

3. GEORGES L'HAGIORITE (saint), † 1065. — La vie de Georges l'hagiorite nous est connue par la biographie que lui a consacrée le hiéromoine Georges, disciple et compagnon du saint. Né sans doute en 1009, Georges reçut dès son jeune âge, aux monastères de Tadzrisi, puis de Hahuli, une éducation religieuse solide, qui lui valut d'être pris au service d'un noble géorgien, P'eris (Phersès). L'assassinat de P'eris contraignit la famille à s'exiler à Constantinople, et Georges la suivit (1022). Il devait rester douze ans dans la capitale. Des moines assurèrent sa formation littéraire et philosophique, et il se fit remarquer par ses dons d'intelligence et ses capacités d'assimilation (cf *Vita Georgii*, trad. Peeters, § 13). Rentré en Géorgie en 1034 et décidé à mener la vie monastique à laquelle ses parents l'avaient consacré tout enfant, il alla se mettre sous la conduite d'un reclus du Mont-Admirable, appelé lui aussi Georges. Après trois ans de probation, il prit l'habit monastique. Un bref pèlerinage à Jérusalem lui permit de visiter les lieux saints et, comme le note son biographe, « perpetuis lacrimis rigabatur animo recogitans passionem Domini, qui propter nostram salutem, illic, iisdem in sanctis locis, mortem oppetiit; ita enim mente affectus ac si Dominum oculis suis praesentem cerneret » (*Vita*, § 18).

C'est à son retour en Antiochène que se précisa sa vocation. Son maître Georges le reclus l'incita à utiliser sa connaissance du grec pour poursuivre systématique-

ment l'œuvre de traduction inaugurée par son compatriote saint Euthyme l'hagiorite (cf DS, t. 4, col. 1722-1723). Georges gagna l'Athos à cet effet (1040), y fut ordonné prêtre (1042), et finalement fut élu higoumène du monastère d'Iviron (1044/5). Les responsabilités de sa charge devenant trop pesantes, il se démit et repartit pour la Syrie. Invité par le roi Bagrat IV, il passa cinq années en Géorgie à relever le niveau spirituel de son église (*Vita*, § 60-70) et « à gagner des âmes à Dieu » (§ 70). Il n'oubliait cependant pas l'Athos et le monastère des Ibères, particulièrement éprouvé à cette époque, et il reprit la route de la Sainte-Montagne avec quatre-vingts de ses disciples. Mais une mauvaise fièvre l'immobilisa à Constantinople, et il y mourut le 29 juin 1065 (*Vita*, § 81-83).

Malgré une existence assez mouvementée, Georges a réussi à doter l'église géorgienne de son temps, non seulement d'une attachante *Vie de Jean et Euthyme*, sa seule œuvre personnelle, mais d'un lot important de traductions, qui continuent et perfectionnent les travaux de saint Euthyme. On lui doit notamment une révision du texte géorgien de plusieurs livres de l'Écriture (*Psaumes*, *Évangiles*, *Actes*, *Épîtres*) et la première traduction des *Lettres* de saint Ignace d'Antioche (avec cinq lettres apocryphes), du *Commentaire sur l'Hexaméron* de saint Basile de Césarée, des trois célèbres œuvres de saint Grégoire de Nysse que sont le *Traité sur la création de l'homme*, le *Commentaire sur le Cantique* et le *Commentaire sur les béatitudes*, des *Homélies sur la Genèse* de saint Jean Chrysostome, et d'une série d'*instructions liturgiques* de saint Théodore studite. Malgré l'intérêt de ces textes patristiques, l'apport le plus marquant de Georges est sa traduction des principaux recueils liturgiques byzantins, en particulier l'*Évangéliaire*, le *Lectionnaire des épîtres*, et surtout le *Grand synaxaire*, le *Grand eucologe*, les *Ménées*, le *Prophétologion*, le *Paraclétique*.

Moins fécond que son prédécesseur Euthyme, mais plus exigeant, semble-t-il, dans ses méthodes et son respect du texte, Georges a enrichi de façon décisive le patrimoine littéraire géorgien. Traducteur par obéissance, sinon par goût, il a toujours gardé la nostalgie du service des autres et, les circonstances aidant, son sens des misères corporelles et spirituelles s'est exprimé, comme sans effort, dans cette « miséricorde », où son biographe voit la caractéristique de sa sainteté (*Vita*, § 100).

K. Kekelidze, *Liturgičeskie gruzinskie pamjatniki*, Tiflis, 1908; *Etiudebi jveli k'art'uli literaturis istoriidan*, t. 2, Tiflis, 1945, p. 218-236; *Jveli k'art'uli mcerlobis istoria*, 3e éd., t. 1, Tiflis, 1951, p. 189-210. — P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, dans *Analecta bollandiana*, t. 36-37, 1917-1919 (paru en 1922), p. 13-68 (Vie de Jean et Euthyme), p. 77-159 (Vie de Georges). — G. Peradze, *Ueber das georgische Mönchtum*, dans *Internationale kirchliche Zeitschrift*, t. 3, 1926, p. 152-168; *L'activité littéraire des moines géorgiens au monastère d'Iviron, au Mont-Athos*, RHE, t. 23, 1927, p. 530-539. — J. Karst, *Littérature géorgienne chrétienne*, Paris, 1934, p. 28-30. — I. Džavachnišvili (et A. Šanidze), *Giorgi Mt'acmideli. C'horebay Iovanesi da Ep't'wmesi..*, Tiflis, 1946; cf *Le Muséon*, t. 72, 1959, p. 448-450.

G. Hofmann, *Texte zum Religionsgespräch vor Kaiser Konstantin X. Ducas*, dans *Miscellanea G. Galbiati*, t. 3, Milan, 1951, p. 249-262. — M. Tanchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, Cité du Vatican, 1955, p. 154-174. — D. M. Lang, *Lives and legends of the Georgian saints*, Londres-New-York, 1956. — G. Garitte, *Le témoignage de Georges l'hagiorite sur l'origine du « Barlaam » grec*, dans *Le Muséon*, t. 71, 1958, p. 57-63. — P. van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon stylite le jeune (521-592)*, coll. Subsidia hagiographica 32, t. 1, Bruxelles, 1962, p. 217*-221*. — BHG, t. 3, n. 2143 et 2161. — G. Garitte, art. Géorgie, DS, t. 6, col. 245.

Jean Kirchmeyer.

4. GEORGES DE NICOMÉDIE, métropolite, † après 880. — Chartophylax de Sainte-Sophie, Georges fut élevé à la métropole de Nicomédie par Photius dont il suivit le sort. Chassé après le concile de 869-870, il reprit possession de son siège à la mort d'Ignace et assista au concile de Sainte-Sophie en 879-880. On perd ensuite sa trace. Les péripéties de son existence et plusieurs lettres que lui adresse Photius mettent en évidence les liens d'amitié qui l'unissaient au patriarche de Constantinople.

L'œuvre de ce prédicateur fécond, incomplètement éditée, exigerait un examen critique. Les sujets abordés (hagiographie, théologie mariale) manifestent, chez Georges, un souci doctrinal qui fait parfois bon marché de l'histoire ou de la lettre de l'Écriture; il ne craint pas de recourir au témoignage des écrits apocryphes, notamment de la *Nativité de Marie*. Figure mineure, il reste toutefois un bon représentant de l'homilétique byzantine du 9e siècle, un peu conventionnel et sensible aux traditions populaires dont se nourrit la piété de son temps.

PG 100, 1327-1331 (notice de Fabricius), 1336-1529 (œuvres). — BHG, n. 131, 381, 683, 1078, 1102, 1108, 1109g, 1111, 1125z, 1139, 1144k, 1152, 1156, 1364b, 1967, 1968. — C. Chevalier, *Les trilogies homilétiques dans l'élaboration des fêtes mariales, 650-850*, dans *Gregorianum*, t. 18, 1931, p. 361-378. — M. J. Kishpaugh, *The Feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple*, Washington, 1941, p. 38-40. — M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, coll. Studi e Testi 114, Cité du Vatican, 1944, p. 263-265; *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale*, Rome, 1952, p. 173-177. — H. Chirat, *Psômia diaphora*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 127-133. — H.-G. Beck, p. 542-543.

Jean Darrouzès.

5. GEORGES DE PISIDIE (début 7e siècle). — Né probablement à Antioche de Pisidie, Georges exerça les charges de sacellaire et de référendaire de la Grande Église à Constantinople. De maigres indications biographiques figurent dans les poèmes historiques et moraux dont il est l'auteur; son activité s'est déployée sous l'empereur Héraclius, et il semble avoir vécu jusqu'en 630-634, dates après lesquelles nous n'avons plus de renseignements sur lui. Il a une certaine importance du point de vue littéraire par l'influence qu'il a exercée sur toute la poésie byzantine; il a appliqué à de nouveaux thèmes l'usage du trimètre iambique, auquel il a donné de nouvelles formes : combinaison de la quantité et de l'accent pour la métrique, recours à quelques rimes. Dans son *Hexaméron*, il exploite surtout des symboles traditionnels en exégèse, et son poème moral principal « Sur la vanité de la vie » traite les lieux communs émouvants avec une élégance un peu monotone. Son style, abusant peu des mots et des allusions savantes, a l'avantage de la clarté.

L'ouvrage indispensable est la nouvelle édition de A. Pertusi, *Georgio di Pisidia*, t. 1 *Panegirici epici*, coll. Studia patristica et byzantina 7, Ettal, 1960, avec bibliographie et étude littéraire dans l'introduction, puis texte grec avec traduction italienne et commentaire; du même, *L'encomio di S. Anastasio martire persiano*, dans *Analecta bollandiana*, t. 76, 1958, p. 5-

63. — Le reste de l'œuvre dans PG 92 et, parmi les éditions complémentaires récentes : L. Sternbach, *Georgii Pisidae carmina inedita*, dans *Wiener Studien*, t. 13, 1891, p. 1-63, et t. 14, 1892, p. 51-68. — M.-E. Colonna, *Gli storici bizantini del* IV *al* XV *secolo*, t. 1 *Storici profani*, Naples, 1956, p. 53-54. — Notices : K. Krumbacher, p. 709-712; H.-G. Beck, p. 448-449.

Jean DARROUZÈS.

6. GEORGES DE RAIN. Voir GEORGES D'ESCLAVONIE.

7. GEORGES LE RECLUS. Ce nom a été porté par divers personnages, tels Georges MACHURINE † 1836 et THÉOPHANE LE RECLUS † 1894.

8. GEORGES DE SAINT-JOSEPH, mercédaire, 17e siècle. Voir SERRANO (Georges) de Lisbonne.

9. GEORGES DE SAINT-JOSEPH, carme déchaux, 1702-1763. — Né en 1702 à Lechhaufen, Georges de Saint-Joseph (dont le nom de famille était Korber) fit partie de la province carmélitaine de Bavière; il enseigna la théologie au collège de sa province, à Ratisbonne, fut plusieurs fois prieur et provincial, et enfin un prédicateur assez renommé pour pouvoir faire imprimer ses sermons de circonstance (vg *Predigt am Fest des hl. Namens Jesus..*, Munich, 1743; etc). Il mourut à Munich le 22 décembre 1763.

A côté d'un ouvrage théologique, *Praelectiones isagogicae de Verbo Dei scripto et tradito, sive praeliminares introductiones ad S. Scripturam et universam theologiam* (Ratisbonne, 1739; Munich ou Augsbourg, 1740), on lui doit un gros ouvrage publié après sa mort : *Geistliches Morgen- und Abendbrot. Oder Morgens- und Abendsbetrachtungen auf alle Tage des ganzen Jahrs; sammt einem Anhange zehntägiger Geistlicher Exercitien*, en trois parties, publiées généralement en quatre volumes, et qui furent plusieurs fois rééditées (Augsbourg, 1765; 2e éd., Reisach, 1866-1869; 5e éd. refondue par A. Alkofer, Paderborn, 1932-1933; — trad. hongroise, Gyor, 1909 et 1947; adaptation polonaise en 2 vol., Cracovie, 1959); seuls ont paru en français les exercices de dix jours, qui forment l'appendice de l'ouvrage, sous le titre *Retraite de dix jours* (Tournai, 1895). Notons enfin que la bibliographie de Hamberger-Meusel signale une *Schule der geistlichen und christlichen Vollkommenheit allen eifrigen Seelen eröffnet* (Augsbourg, 1777) que nous n'avons pas vue.

Le *Geistliches Morgen- und Abendbrot*, dédié à saint Joseph patron des âmes d'oraison, donne des méditations : 1) sur la passion du Christ pour le matin, sur le péché et les fins dernières pour la soirée (1re partie); — 2) pour tous les dimanches et fêtes de l'année liturgique (2e partie généralement en deux volumes); — 3) sur les fêtes de la Vierge Marie et de quelques saints (3e partie). L'introduction résume la doctrine du carme Jean de Jésus-Marie le calaguritain † 1615 sur l'oraison (*Schola orationis*, *Opera omnia*, t. 2, Cologne, 1621) et offre un exemple pratique d'une méditation selon la méthode des six points : préparation, lecture, méditation, action de grâce ou contemplation, offrande et demande. Mais Georges de Saint-Joseph présente aussi d'autres méthodes simples, comme par exemple celle de s'adresser successivement aux cinq plaies du Christ en croix. Ces méditations, ni trop longues ni trop brèves, sont solides; d'où leur vient probablement leur assez large diffusion.

G. Ch. Hamberger et J.G. Meusel, *Das gelehrte Teutschland*, voir tables, t. 12, Lemgo, 1806, p. 479. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, t. 2, Savone, 1884, p. 223-224. — Adalbert Brunner, *Kirche und Kloster « St. Joseph » der Unbeschuhten Karmeliten in Regensburg*, Ratisbonne, 1930. — Valentino di Santa Maria, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 7, 1956, p. 27, 80-81.

Ildefonso MORIONES.

10. GEORGES SCHOLARIOS. Voir GENNADE SCHOLARIOS.

GÉORGIENNE (LITTÉRATURE SPIRITUELLE). — On appelle « géorgien » (en géorgien *k'art'uli*, subst. *K'art'veli*; en grec et en latin *ibère*; en russe *gruzinskij*, subst. *Gruzin*) le peuple chrétien dont la civilisation s'est épanouie dans le territoire situé entre le Caucase, la Mer noire, l'Arménie et l'Albanie ou Aghouanie (Azerbaïdjan). Sa langue, qui n'est ni indo-européenne, ni sémitique, ni altaïque, appartient au groupe méridional (« k'art'vélien ») des langues caucasiques; elle est la seule de toutes les langues du Caucase qui ait une littérature ancienne; toujours vivante, elle est aujourd'hui, sous sa forme moderne, la langue de la République socialiste soviétique de Géorgie (*Sak'art'velo*, 4 millions d'habitants, capitale *T'bilisi* ou Tiflis). Les plus anciens documents géorgiens (épigraphiques et littéraires) remontent au 5e siècle de notre ère; le *K'art'li* ou Ibérie (Géorgie orientale) reçut le christianisme dans la première moitié du 4e siècle, et au 5e siècle il se donna, comme l'Arménie sa voisine, une écriture et une littérature nationales. Longtemps cette littérature fut à peu près exclusivement religieuse; ce n'est guère qu'au 11e siècle qu'apparaît une littérature profane.

1. *Caractéristiques générales.* — 2. *Écrits ascétiques didactiques.* — 3. *Littérature ascétique narrative.* — 4. *Vies de moines et d'ascètes.*

1. Caractéristiques générales

La littérature religieuse géorgienne est en grande partie composée de traductions. Il n'est pas possible actuellement d'indiquer avec certitude l'origine de chacun des écrits qui sont entrés dans la tradition géorgienne : la plupart d'entre eux sont encore inédits et leur étude philologique, qui suppose des éditions critiques sûres, en est encore à ses débuts; il est cependant dès maintenant établi que les géorgiens ont traduit, non seulement du grec et de l'arménien, mais aussi du syriaque et de l'arabe. C'est, naturellement, à la littérature grecque chrétienne que la Géorgie a emprunté le plus; mais ces emprunts n'ont pas toujours été directs; un ou plusieurs intermédiaires (arménien, syriaque ou arabe) peuvent s'être interposés entre les originaux grecs et les versions géorgiennes; ce fut le cas, fréquemment, à la période ancienne, quand l'Église géorgienne vivait en rapports étroits avec les Églises d'Arménie et de Syrie; par exemple, c'est en suivant la filière « grec-syriaque-arménien » que les Évangiles et les Actes, et d'autres écrits encore, bibliques et non bibliques, ont, à l'origine, passé en géorgien; de même, il apparaît de plus en plus que la littérature grecque de

Palestine a été souvent traduite en géorgien, non sur les originaux, mais sur des versions arabes.

Au début du 7e siècle, l'Église géorgienne rompit avec l'Arménie devenue monophysite, et resta dès lors fidèlement attachée à l'orthodoxie chalcédonienne; unie confessionnellement à l'Église grecque, elle produisit une littérature qui, contrairement à l'arménienne ou à la syriaque, est intimement liée à la littérature byzantine; c'est surtout à partir de la fin du 10e siècle et de la fondation, vers 980, du monastère des Ibères (Iviron) au Mont-Athos par Jean Varazvač'e et son fils saint Euthyme, que ce caractère devint dominant et quasi exclusif.

La période de la plus grande influence byzantine (des environs de 980 au milieu du 13e siècle) fut très productive; en cet « âge d'or », la littérature géorgienne s'enrichit d'innombrables versions de textes grecs dues aux actifs traducteurs de l'école athonite et à leurs émules : S. Euthyme l'Hagiorite † 1028 (cf DS, t. 4, col. 1722-1723), S. Georges l'Hagiorite † 1065 (cf DS, t. 6, col. 240, Théophile (11e-12e siècle), Éphrem Mtsiré (« le Petit », † vers 1100), Arsène d'Iqalt'o († vers 1130), Jean Pétritsi († vers 1125), etc.

Le milieu du 13e siècle marque la fin de la littérature géorgienne ancienne; les invasions des mongols, au 13e et au 14e siècle, puis celles des turcs, au 15e, ruinèrent le pays et sa culture; ces siècles de fer furent fatals à la littérature géorgienne, qui ne devait renaître qu'à l'époque moderne, à partir du 16e siècle.

Un tableau complet de la littérature spirituelle géorgienne devrait embrasser à peu de chose près toute la littérature religieuse des ibères; car cette littérature, qui ne se souciait guère de spéculation pure ni d'érudition gratuite et qui, d'ailleurs, s'adressait essentiellement à un public monastique, visait presque tout entière à l'édification; mis à part les recueils de droit canonique et quelques écrits philosophiques, il n'est guère de genre littéraire qui, dans la pensée des auteurs et des traducteurs, n'ait été destiné à alimenter la dévotion et la vie spirituelle de leurs lecteurs; textes bibliques, apocryphes et exégétiques, écrits hagiographiques et dogmatiques, homélies, textes liturgiques et poésies religieuses, tout était conçu et utilisé comme nourriture spirituelle, autant que les ouvrages ascétiques proprement dits. Il n'est pas possible d'inventorier ici tous ces genres littéraires; nous nous limiterons à ceux d'entre eux qui peuvent être considérés comme appartenant à la littérature spirituelle au sens strict, c'est-à-dire aux écrits proprement ascétiques (didactiques et narratifs) et aux *Vies* de saints moines et ascètes.

Dans chacun de ces groupes, il aurait fallu ranger les œuvres d'après la date de leur apparition en géorgien et d'après le modèle dont chacune dérive; mais c'est là, étant donné l'état actuel des connaissances, une tâche impossible; on suivra donc simplement un ordre alphabétique, en indiquant, le cas échéant, ce que l'on sait de l'âge et de l'origine immédiate des textes.

Le seul ouvrage original et général sur l'histoire de la littérature religieuse géorgienne est celui de K. Kekelidze († 7 juin 1962), *K'art'uli literaturis istoria* [Histoire de la littérature géorgienne], t. 1, 4 éd., Tiflis, 1923, 1941, 1951 et 1960; abrégé de la première éd. par J. Karst, *Littérature géorgienne chrétienne*, coll. Bibliothèque catholique des sciences religieuses 62, Paris, 1934; adaptation allemande de la 2e éd. par M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, Vatican, 1955 (voir sur cet ouvrage C. Toumanoff, dans *Traditio*, t. 12, 1956, p. 409-425). — Le même K. Kekelidze a publié en 1928 un inventaire de la littérature géorgienne de traduction : *Les auteurs étrangers dans l'ancienne littérature géorgienne* (en géorgien), dans *Bulletin de l'université de Tiflis*, t. 8, 1928, p. 99-202; cet inventaire a été traduit en allemand par G. Peradze, *Die alt-christliche Literatur in der georgischen Ueberlieferung*, dans *Oriens christianus*, t. 3, n. 3-4, 1928-1929, p. 109-116, 282-288; t. 3, n. 5, 1930, p. 80-98, 232-236, 282-288; t. 3, n. 6, 1931, p. 97-107, 240-244; t. 3, n. 8, 1933, p. 86-92, 180-198; une nouvelle édition, revue et augmentée, de l'inventaire de Kekelidze a paru dans la 2e éd. de son *Histoire de la littérature géorgienne* (Tiflis, 1941, p. 569-676), puis dans le t. 5 de ses *Études sur l'histoire de l'ancienne littérature géorgienne* (en géorgien), Tiflis, 1957, p. 3-114.

K. Kekelidze a dressé également deux répertoires de l'hagiographie géorgienne de traduction : *L'hagiographie géorgienne ancienne* (en géorgien), dans *Histoire de la littérature géorgienne*, 2e éd., Tiflis, 1941, p. 677-688 (adaptation allemande dans Tarchnišvili, *Geschichte..*, p. 467-497), et *L'hagiographie métaphrastique byzantine et l'hagiographie géorgienne* (en géorgien), dans *Travaux de l'université de Tiflis*, n. 30-31B, 1947, p. 19-95; ces deux répertoires ont été réimprimés dans le t. 5 des *Études sur l'histoire de l'ancienne littérature géorgienne*, p. 115-211, sous le titre *L'hagiographie géorgienne de traduction*; sur la littérature hagiographique, voir aussi P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, coll. Subsidia hagiographica 26, Bruxelles, 1950, p. 155-164, 198-213.

Sur les versions de la Bible, voir bibliographie dans L. Leloir, *Bazmavēp*, t. 116, 1958, p. 197-203, et DBS, t. 6, 1960, col. 829-834. Sur les textes traduits du syriaque, de l'arménien et de l'arabe, voir G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 61, 1948, p. 89-102; t. 66, 1953, p. 98-102; t. 75, 1962, p. 402-405; t. 76, 1963, p. 280; t. 77, 1964, p. 29-64, 301-366; dans *Analecta bollandiana*, t. 74, 1956, p. 424; t. 77, 1959, p. 341-344; t. 79, 1961, p. 425; et dans *Mélanges Eugène Tisserant*, t. 2, coll. Studi e Testi 232, 1964, p. 171-185.

Chrestomathies récentes de la littérature géorgienne (contenant notamment des éditions originales) : I. Imnaišvili, *Chrestomathie historique de la langue géorgienne* (en géorgien), t. 1, Tiflis, 1949, in-8°, x-494 p.; 2e éd., 1953, xii-552 p.; t. 2, Tiflis, 1963, in-8°, viii-224 p.; du même, *Livre de lecture du géorgien ancien* (en géorgien), Tiflis, 1963, vi-64p. ; S. Qubanéišvili, *Chrestomathie de l'ancienne littérature géorgienne* (en géorgien), t. 1, Tiflis, 1946, in-4°, xii-488 p.

Recueils de textes hagiographiques : K. Kekelidze, *Monumenta hagiographica georgica* (en géorgien), t. 1, Tiflis, 1918, in-4°, xlviii-352 p.; t. 2, Tiflis, 1946, 240 p.; I. Abuladze, *Monuments de l'ancienne littérature hagiographique géorgienne* (en géorgien), t. 1, Tiflis, 1963, in-8°, 352 p.

Sur les catalogues de mss géorgiens, voir G. Garitte, *Les récents catalogues des manuscrits géorgiens de Tiflis*, dans *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 387-422 (p. 387-388 : les catalogues d'autres fonds); ci-après, les cotes formées d'un chiffre précédé d'une des lettres A, H, Q ou S désignent des mss des différents fonds de Tiflis; l'abréviation « Bodl. » désigne le ms d'Oxford décrit dans *Analecta bollandiana*, t. 31, 1912, p. 301-318; l'« Add. 11.281 » est le ms géorgien 1 du British Museum (voir *Le Muséon*, t. 75, 1962, p. 399); « Sin. » désigne les mss géorgiens du Sinaï, et « Jérus. » ceux de Jérusalem.

Nous utiliserons les sigles et abréviations suivants : Abuladze, *Pères* = I. Abuladze, *Enseignements des Pères* (en géorgien), Tiflis, 1955. — BHG = F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., coll. Subsidia hagiographica 8a, Bruxelles, 1957. — BHO = *Bibliotheca hagiographica orientalis*, coll. Subsidia hagiographica 10, Bruxelles, 1910. — *Bibl. Kekelidze* = G. Garitte, *Bibliographie de K. Kekelidze († 1962)*, dans *Le Muséon*, t. 76, 1963, p. 443-480. — Garitte, *Calendrier* = G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, coll. Subsidia hagiographica 30, Bruxelles, 1958. — *Catal. Sinaï* = G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, CSCO 165, Subs. 9, Louvain, 1959.

GGL = M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, Vatican, 1955. — HLG = K. Kekelidze, *Histoire de la littérature géorgienne* (en géorgien), t. 1, 4e éd., Tiflis, 1960 (= *Bibl. Kekelidze*, n. 142). — Kekelidze, *Études* = K. Kekelidze, *Études sur l'histoire de l'ancienne littérature géorgienne* (en géorgien), Tiflis, t. 1, 1956; t. 2, 1945; t. 3, 1955; t. 4, 1957; t. 5, 1957; t. 6, 1960; t. 7, 1961; t. 8, 1962; t. 9, 1963. — Marr, *Iviron* = N. Marr, *Matériaux hagiographiques d'après des manuscrits géorgiens d'Iviron* (en russe), dans *Zapiski Vostočn. Otdjelenija Imp. Russk. Arheol. Obščestva*, t. 13, n. 1-2, Saint-Pétersbourg, 1901.

2. Écrits ascétiques didactiques

Un important recueil de sermons ou traités ascétiques, portant les noms de Jean Chrysostome, Basile, Marc l'Ermite, Martyrius, Éphrem, Ammonas, Macaire, Abraham et Jean Moschus et dont beaucoup sont introuvables en grec, est conservé dans plusieurs mss anciens, où il présente une teneur presque uniforme (Sin. 36, de 925; Iviron 9, de 977; S 1139, 10e s.; H 1662, de 1040); on trouvera dans notre *Catal. Sinaï* (p. 122-144, d'après le Sin. 36) une analyse détaillée de ce vaste recueil, qui a été publié par I. Abuladze, *Pères* (voir sur cette éd. G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 72, 1959, p. 454-456).

S. Abraham, moine, sermon ascétique adressé à des moines, sans parallèle connu, inc. *Non oportet nos monachos tradere nos ipsos voluntati corporis nostri*; Sin. 35 (10e s.) et 36 (de 925), Iviron 9 (de 977); éd. Abuladze, *Pères*, p. 304-306. — Ammonas, 17 lettres ou sermons, dont plusieurs manquent en grec (trois sont en réalité de l'abbé Isaïe), notamment dans Sin. 35 (10e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 60-61, 62, 103-108, 138-139; éd. des « Enseignements » d'Ammonas dans Abuladze, *Pères*, p. 306-309. — S. Antoine l'Ermite, 7 Lettres, Sin. 35 et 25 (10e s.); éd. et trad. G. Garitte, dans CSCO 148-149, Louvain, 1955; voir du même, *Les Lettres de saint Antoine en géorgien*, dans *Le Muséon*, t. 64, 1951, p. 267-278. Sur S. Antoine, cf DS, t. 1, col. 702-708. — André de Crète, *Hom.* 21, traduite par S. Euthyme; voir Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 14, n. 11; GGL, p. 144, n. 10. Cf DS, t. 1, col. 554-555. — Aphraate, *Demonstratio* VI (sur les *bnay qyāmā*), Iviron 11 (10e s.), S 1141 (10e s.), Jérus. 44 (12e-13e s.); éd. et trad. G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 77, 1964, p. 301-366; voir du même, *L'Entretien* VI *d'Aphraate en géorgien*, dans *Bedi Karthlisa* (Paris), t. 17-18, n. 45-46, p. 81-87; le géorgien est traduit sur la version arménienne de l'original syriaque. Cf DS, t. 1, col. 746-752. — S. Arsène de Toura, *Lettre à des moines*, Sin. 35 et 25 (10e s.); éd. et trad. G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 68, 1955, p. 259-278; aucun parallèle connu. — S. Athanase, *Sur la virginité* (début seulement), trad. de Georges l'Athonite, A 584. Cf DS, t. 1, col. 1047-1052.

Barsanuphe et Jean, 79 *Erotapocriseis*, Sin. 34 et 35 (10e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 116-117; Garitte, *Calendrier*, p. 18. Cf DS, t. 1, col. 1255-1262. — Basile de Césarée : « Petites règles » précédées du « Discours 15 », Sin. 35 (10e s.); voir J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, coll. Bibliothèque du Muséon 32, Louvain, 1953, p. 78-79. Trad. des *Ascétiques* par le prêtre Procope et par Éphrem Mtsiré; voir GGL, p. 180 et 188; Gribomont, p. 79-80. Trad. des *Moralia* par Euthyme; voir GGL, p. 145. Deux sermons (« Sur la pénitence » et « Sur l'envie », sans parallèles connus) dans le recueil « Enseignements des Pères »; éd. Abuladze, *Pères*, p. 138-151 et 151-161. D'autres textes, inauthentiques ou douteux, sont signalés dans Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 17-22. Cf DS, t. 1, col. 1273-1283.

Cassien, *De institutis*, trad. d'Éphrem Mtsiré (liv. I-IV) et d'Euthyme (liv. V-XII); voir GGL, p. 144-145 et 189. *Collationes*, trad. d'Éphrem Mtsiré; voir Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 86, n. 114, 3. Extraits de la *Coll.* II en trad. plus ancienne dans Sin. 25 (10e s., chap. 2-13) et Sin. 35 (10e s., chap. 2-8); voir *Catal. Sinaï*, p. 62-63 et 120; éd. des chap. 2-8 (d'après Sin. 25) dans I. Džavachišvili, *Description des manuscrits géorgiens du Sinaï* (en géorgien), Tiflis, 1947, p. 237-240. Sur Jean Cassien, cf DS, t. 2, col. 214-276.

Diadoque de Photicé, *Cent chapitres*, A 60; extraits dans H 622 (10e s.); voir *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 397-398. Sur Diadoque, cf DS, t. 3, col. 817-834. — Dorothée de Gaza, extraits des *Doctrines* I et V dans Sin. 35 (10e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 99 et 259-260. Quinze *Doctrines* trad. par S. Euthyme; voir GGL, p. 143. Sur Dorothée, cf DS, t. 3, col. 1651-1664.

Éphrem le Syrien, 25 sermons ascétiques, dont 11 sans parallèles connus en grec, dans Sin. 97 (9e-10e s., copié à Saint-Sabas); voir *Catal. Sinaï*, p. 282-292; le n. 21 aussi dans Sin. 32-55-33 (daté de 864); les n. 2, 3, 10, 14 et 22, éd. Imnaišvili, *Chrestomathie*, t. 2, p. 1-49; les n. 7 et 9, éd. du même, *Livre de lecture*, p. 44-47; le n. 21, éd. A. Šanidze, *L'homéliaire sinaïtique de 864* (en géorgien), Tiflis, 1959, p. 263-265. Seize autres sermons, dont la majorité sans parallèles connus en grec, dans le recueil « Enseignements des Pères », éd. Abuladze, *Pères*, p. 183-304. Un « Éloge des anachorètes du désert » (= éd. Assemani, *Opera...*, t. 1, *Graece et latine*, Rome, 1732, p. 175-180?) dans A 19 et A 95 (11e s.). En outre, de très nombreux écrits attribués à Éphrem ont été traduits par Éphrem Mtsiré et par d'autres; voir Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 49-53; GGL, p. 143, 189. Sur Éphrem, cf DS, t. 4, col. 788-822.

Étienne le Sabaïte † 794, « Instruction » dans Sin. 6 (de 981); c'est un extrait, trad. de l'arabe entre 903 et 983, de la *Vie* BHG 1670, § 159-165; éd. et trad. G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 67, 1954, p. 71-92; cf du même, dans *Analecta bollandiana*, t. 77, 1959, p. 335 et 341-343. Cf DS, t. 4, col. 1520. — Étienne le Thébain, Discours ascétique, inc. *Ante omnia, fili, relinque mundum*, dans Sin. 35 (10e s.); inédit en grec (cod. Paris, gr. 1066, 1548, Suppl. gr. 1329, etc); voir *Catal. Sinaï*, p. 111; *Le Muséon*, t. 67, 1954, p. 76-77; cf J. Darrouzès, DS, t. 4, col. 1525-1526. — Évagre le Pontique, Extraits du *Miroir des moines*, du *Practicos* (*Capita practica ad Anatolium* et *De octo vitiosis cogitationibus*), du *Tractatus ad Eulogium*, du *De vitiis quae opposita sunt virtutibus*, du *De octo spiritibus malitiae*, dans Sin. 35 (10e s.) (les 3 derniers écrits sont de Nil); cf H 622 (10e s.), fragment du *De vitiis*; voir *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 397-398; *Catal. Sinaï*, p. 99-102; J. Gribomont, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 52, 1957, p. 108; *Bibl. Kekelidze*, n. 140a. Sur Évagre, cf DS, t. 4, col. 1731-1744.

Grégoire le Grand, *Dialogues*, trad. par Euthyme en 1011; voir GGL, p. 142; *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 408 (A 1103, 11e s.); cité dans une liste de livres dressée à Mtskhétha en 1040 (Kekelidze, *Études*, t. 1, p. 247, n. 9). — Grégoire de Nysse, trad. de Georges l'Athonite et d'Euthyme; voir Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 25-28 (31 ouvrages, dont plusieurs pseudépigraphes).

Hippolyte, 5 traités (Bénédiction de Moyse et de Jacob, sur David et Goliath, sur le Cantique, sur l'Antéchrist) dans S 1141 (10e s.) et Jérus. 44 (12e-13e s.); tous

ces traités sont traduits de l'arménien; voir bibliographie dans *Le Muséon*, t. 76, 1963, p. 277-279. Un traité « Sur la foi », attribué à Hippolyte par les mêmes mss, est un centon d'extraits du livre arménien d'Agathange; voir G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 78, 1965, p. 119-172; trad. allemande par G. N. Bonwetsch, dans TU 31, 2, 1907, p. 12-35. Voir *Bibl. Kekelidze*, n. 86.

Isaac le Syrien, 42 sermons trad. par S. Euthyme; voir GGL, p. 144; *Catal. Sinaï*, p. 237-248. Extraits en trad. ancienne dans Sin. 35 (10e s.) (*ibidem*, p. 113-115); cf A 1101 (de 1047), voir *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 408; H 622 (10e s.), *ibidem*, p. 398, n. 10. — Isaïe de Scété, extrait de l'*Oratio* 23 dans Sin. 35 (10e s.); des *Or.* 3, 4 et 7, et *Or.* 27 (sous le nom d'Ammonas) dans Sin. 25 et 35 (10e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 61-62 et 107-108. Sermon sur les vertus, trad. par Euthyme (A 1101, de 1047); voir Le *Muséon*, t. 74, 1961, p. 408; Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 86, n. 111; GGL, p. 144.

Jean Chrysostome. Kekelidze (*Études*, t. 5, p. 68-83) énumère 156 écrits ou recueils d'écrits de Jean Chrysostome ou à lui attribués; beaucoup existent en versions pré-athonites; voir notamment Sin. 32-55-33 (daté de 864; *Catal. Sinaï*, p. 77-91) et Sin. 50 (10e s. ; *ibidem*, p. 168-173); les textes du Sin. 32-55-33 ont été publiés par Šanidze (voir ci-dessus, sous Éphrem). Seize sermons ascétiques forment la première partie du recueil « Enseignements des Pères », éd. Abuladze, *Pères*, p. 3-138; voir *Catal. Sinaï*, p. 122-128. Sur les versions d'Euthyme et de Théophile, voir GGL, p. 136-137, 144, 147, 178-179, 180. Voir M. Tamarati, *S. Jean Chrysostome dans la littérature géorgienne*, dans *Chrysostomika*, t. 1, Rome, 1908, p. 213-216. — Jean Climaque, *Échelle du Paradis*, version ancienne (abrégée) dans Sin. 35 (10e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 115-116. Autres versions par S. Euthyme (avant 983), par Jean Pétritsi et par Pierre de Gélathi (13e s.), voir GGL, p. 143, 213 et 245; Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 65, n. 98.

Macaire, 4 extraits des *Homélies*, notamment dans Sin. 35 et 36 (10e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 112-113 et 139-140; Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 95, n. 131; éd. de ces textes dans Abuladze, *Pères*, p. 309-314. Deux lettres, inconnues en grec, dans Sin. 25 et 35 (10e s.) et Jérus. 73 (11e-12e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 60 et 111-112; R.P. Blake, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 24, 1924, p. 404; J. Gribomont, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 52, 1957, p. 108. S. Euthyme a traduit 26 *Homélies*; voir GGL, p. 143; Blake, *loco cit.* — Marc l'Ermite, extraits ou abrégés du *De paenitentia*, du *De lege spirituali*, du *De his qui putant se ex operibus iustificari*, de la *Consultatio intellectus*, dans Sin. 35 (10e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 108-110; le dernier texte aussi dans le recueil « Enseignements des Pères », éd. Abuladze, *Pères*, p. 161-166. Les *Praecepta ad Nicolaum* ont été traduits par S. Euthyme; voir GGL, p. 144; Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 96, n. 134; cf H 622 (10e s.), *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 397, n. 8.

Martyrius-Sahdona, suite d'extraits des chap. 7-12 du « Livre (syriaque) de la perfection », dans le recueil « Enseignements des Pères »; éd. K. Kekelidze, dans *Recherches littéraires* (en géorgien), t. 3, Tiflis, 1947, p. 261-313 (voir *Bibl. Kekelidze*, n. 105); éd. Abuladze, *Pères*, p. 166-182; éd. et trad. G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 69, 1956, p. 246-307. Voir G. Garitte et A. de Halleux, *Le sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque*, dans *Le Muséon*, t. 69, 1956, p. 243-312 (avec éd. et trad. du texte géorgien et trad. des passages parallèles du syriaque); M. Tarchnišvili, dans *Le Muséon*, t. 71, 1958, p. 179-185; du même, dans *Bedi Karthlisa* (Paris), n. 34-35, 1960, p. 64; HLG, p. 125-127. Un fragment du sermon géorgien (§ 115-119) se lit sur un feuillet de l'université de Gratz (n. 2058, 7) provenant du Sin. 35 (10e s.); éd. A. Šanidze, dans *Bulletin de l'université de Tiflis* (en géorgien), t. 9, 1929, p. 351-353; voir G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 72, 1959, p. 456 et 357. — Maxime le Confesseur, 12 ouvrages trad. par S. Euthyme; voir Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 96-98; GGL, p. 139, 140, 142. Cinq autres trad. par le catholicos Nicolas Gulabéridze (1150-1178); voir Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 98-99; GGL, p. 237.

Nil d'Ancyre, extraits sous le nom d'Évagre, voir plus haut. *Capita paraenetica*, trad. du 12e s., éd. T'. Čqonia, dans *Bulletin de l'Institut des manuscrits* [de Tiflis] (en géorgien), t. 5, 1963, p. 103-121. Lettres (343) et chap. sur la prière (153) dans A 60 (13e s.). « Enseignements », trad. par Euthyme dans A 1101 (de 1047).

Sahdona, voir Martyrius. — « Les saints Pères », instruction sur les divers combats de l'Ennemi, dans Sin. 25 (10e s.), sans parallèle connu; voir *Catal. Sinaï*, p. 65. — Sextus, 22 « Sentences » dans Sin. 35 (10e s.); éd. G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 72, 1959, p. 355-363; la version géorgienne dérive de l'arménien. — « Syméon de Mésopotamie », sermon sur la mort, trad. d'Euthyme, dans A 1101 (de 1047); voir Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 109, n. 178; GGL, p. 145; G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 408. Cf O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1932, p. 73.

Thalassius, 4 Centuries *De caritate ac continentia*, sans doute version athonite (Georges?); voir R. P. Blake, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 29, 1933-1934, p. 242, n. 16; GGL, p. 423; Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 54, n. 67. — Théodore le Studite, « Instructions spirituelles à ses disciples pour le carême », 57 sermons (Petite catéchèse?), trad. par Georges l'Athonite en 1042; voir GGL, p. 169; J. Leroy, dans *Revue des études byzantines*, t. 15, 1957, p. 74, note 4. — « Théophane, archevêque de Césarée de Cappadoce », 5 sermons ascétiques, trad. par S. Euthyme; voir GGL, p. 144, n. 11; Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 60-61.

Zosimas, *Alloquia*, trad. par S. Euthyme; voir GGL, p. 143; Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 54, n. 66; *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 409 (A 1104, 11e s.).

3. Littérature ascétique narrative

Anastase le moine, récit BHG 1318, inc. *In temporibus Nicetae ducis qui erat Carthagine in civitate Africae*, dans A 116. — Apophtegmes. Une ancienne collection alphabétique (64 noms, d'Antoine à Or) dans Sin. 35 (10e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 118-119. Une autre collection alphabétique, plus étendue (acéphale) dans Sin. 8 (11e s.); voir *ibidem*, p. 26-27; le ms 51 d'Iviron (11e s.) contient, complète (93 noms), une collection semblable à celle du Sin. 8; voir Marr, *Iviron*, p. 16-36. Dans les deux mss du Sinaï (8 et 35), à la collection alphabétique font suite, sans titres : 1) une série non alphabétique d'apophtegmes et d'histoires monastiques, inc. *Dicebat beatus Clemens, Petri apostoli discipulus* (le Sin. 8 contient plusieurs textes qui manquent dans le Sin. 35); 2) une série de citations sur la crainte de Dieu, sur l'humilité, sur la pensée de la mort (une série semblable, plus étendue et qui semble une traduction différente, est insérée dans le recueil des « Enseigne-

ments des Pères »; éd. Abuladze, *Pères*, p. 314-137); voir *Catal. Sinaï*, p. 27-28 et 119. Une collection systématique (38 chap.) est conservée dans Iviron 17 (10e s.); voir Marr, *Iviron*, p. 9-14. S. Euthyme et Théophile ont traduit (ou remanié) des collections de *Paterica*; voir GGL, p. 421-422; Kekelidze, *Monumenta*, t. 1, p. XXXII; un texte de la version de Théophile est publié dans Kekelidze, *Études*, t. 2, p. 14-15, et repris dans Qubanéišvili, *Chrestomathie*, t. 1, p. 319-320 (inc. *Anachoreta aliquis erat in inferioribus partibus Aegypti*).

Histoires édifiantes dans Sin. 35 (10e s.), fol. 314v-317r; dans Sin. 8 (11e s.), fol. 146v-148v (voir *Catal. Sinaï*, p. 120 et 28); 66 histoires (dont 43 anonymes) dans le cod. 7 de Martvili (aujourd'hui Q 40, du 17e s.); voir Kekelidze, *Études*, t. 7, p. 228, n. 7; GGL, p. 422. Dans Iviron 9 (daté de 977) sont transcrites, à la suite du « Pré spirituel » géorgien, 30 histoires édifiantes, dont près de la moitié n'ont pas de parallèle connu; voir G. Garitte, dans coll. Studi e Testi 232, p. 179-185 (analyse et identification de ces histoires, qui sont traduites de l'arabe).

Jean Moschus, « Pré spirituel » : les mss Iviron 9 (daté de 977) et Sin. 36 (de 925) contiennent, à la fin du recueil « Enseignements des Pères », une recension du « Pré spirituel » formée de 91 chapitres, correspondant à 81 chapitres du grec. Le ms 68 du Sinaï (13e s.) conserve à peu près la même série de chapitres, avec en plus 27 autres. Les textes de ces trois mss ont été publiés par I. Abuladze, *Jean Moschus, Limonarion* (en géorgien), Tiflis, 1960; voir G. Garitte, *La version géorgienne du « Pré spirituel »*, dans coll. Studi e Testi 232, p. 171-185; la version géorgienne dérive du grec par l'intermédiaire d'une traduction arabe.

Pallade, *Histoire lausiaque*, trad. d'Éphrem Mtsiré; voir Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 105, n. 156; GGL, p. 190. — Théodoret, *Historia religiosa*, trad. d'Éphrem Mtsiré; voir Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 58, n. 74; GGL, p. 190; S. Džanašia, *Travaux* (en géorgien), t. 3, Tiflis, 1959, p. 156-159. Du chap. 2 (Vie de S. Julien Sabas) existe une traduction ancienne (traduite de l'arabe?) dans le Sin. 6 (10e s.); éd. Džanašia, *Vie de S. Sabas le Syrien* (en géorgien), dans *Arili*, Tiflis, 1925, p. 4-21, réimprimée dans, du même, *Travaux* (en géorgien), t. 3, Tiflis, 1959, p. 156-185.

Récits de Daniel : Anastasie la patrice (BHG 79-80) dans A 382 (15e s.); un autre récit, inc. *Narrabat nobis sanctus et beatus Daniel quoniam monachus quidam habebat sororem, et reliquit eam Alexandriae in civitate et ipse exivit in desertum*, dans A 95 (11e s.). — Sur Sérapion, inc. *Venit aliquando pater Serapion in pagum quemdam in Aegypto et vidit aliquam meretricem*, dans Bodl. (11e s.).

4. Vies de moines et d'ascètes

1° Oeuvres de traduction. — Abraham et sa nièce Marie : BHG 7 (cf BHO 7) dans A 95 (11e s.) et Bodl. (11e s.); éd. Qubanéišvili, *Chrestomathie*, t. 1, p. 312-317 (d'après A 95). BHG 8 (métaphr.) dans Gélathi 4 (de 1565), S 384 (11e-12e s.) et S 1276 (12e-13e s.). — Alypius le stylite : BHG 64 (métaphr.) dans Sin. 91 (14e s.), Jérus. 37 (13e-14e s.), S 384 (11e-12e s.). — Anastasie, voir ci-dessus, § 2, Daniel. — André Salos, inc. *Fratres mei dilecti et servi dom. n. Iesu Chr., audite rogationem meam*, dans Jérus. 33 (13e s.), A 1200 (de 1831); autre recension dans A 311 (voir GGL, p. 333). Une vie d'André Salos figure dans une liste de livres dressée à Mtskhétha en 1040 (Kekelidze, *Études*, t. 1, p. 247). — Antoine l'Ermite : BHG 140, inc. *Bonam aemulationem consequemini*, dans A 1109 (9e s.), A 19 (voir *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 409); inc. *Super bonum verbum permanentes estis*, dans Add. 11.281 (11e s.); un extrait (inc. chap. 88 fin) dans A 95 (11e s.), p. 330-335; un autre (inc. chap. 77) dans A 1544 (12e s.) (*Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 413); une version de S. Euthyme dans A 79, A 689, Gélathi 13 (16e s.). Voir G. Garitte, dans coll. Studia anselmiana 38, 1956, p. 11-12.

Barlaam du Mont Casius (cf BHO 140), Iviron 84 (11e s.), éd. et trad. russe : Marr, *Iviron*, p. 109-138. Voir P. Peeters, *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, t. 1, Bruxelles, 1951, p. 16-17 ; t. 2, p. 169-171. — Barlaam et Joasaph (cf BHG 224, BHO 143) : 1) « Sagesse de Balahvar », éd. I. Abuladze, Tiflis, 1937 (d'après des mss des 16e-17e s.); sur les éditions antérieures, voir p. XIX-XX; 2) une autre recension, beaucoup plus étendue, dans Jérus. 140 (13e-14e s.). Éd. des deux recensions : I. Abuladze, *Les recensions géorgiennes du « Balavariani »* (en géorgien), Tiflis, 1957; trad. russe des deux recensions : du même, *« Balavariani ». La sagesse de Balahvar* (en russe), Tiflis, 1962; trad. anglaise de la « Sagesse » et analyse de la recension longue : D. M. Lang, *The Wisdom of Balahvar*, Londres, 1957. D'après sa biographie (voir plus loin), S. Euthyme aurait traduit le Balahvar du géorgien en grec. Voir D. M. Lang, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 17, 1955, p. 306-325; t. 20, 1957, p. 389-407; M. Tarchnišvili, dans *Le Muséon*, t. 71, 1958, p. 65-86; G. Garitte, *ibidem*, p. 57-63.

Canonica, fille d'un prince de Constantinople, « boskos », inc. *Erat aliquis e Patribus qui dictus est Silvanus, et sedit ille in spelunca in monasterio Pharan* (cf BHG 1318w?) dans Bodl. (11e s.), A 95 (11e s.), A 382 et Q 300 (19e s.); voir Garitte, *Calendrier*, p. 377. — Catianus et Nistherous, anachorètes, inc. *Incipiemus auxilio Dei*, dans Iviron 41 (11e s.); voir Garitte, *Calendrier*, p. 237. — Chariton, BHG 300z, dans Add. 11.281 (11e s.); BGH 301 (métaphr.), traduction de Théophile dans Iviron 20 (de 1081); une autre traduction dans Jérus. 37 (13e-14e s.) et Gélathi 4 (de 1565). — Cyriaque, Vie par Cyrille de Scythopolis (BHG 463), dans Add. 11.281 (11e s.), éd. et trad. G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 75, 1962, p. 399-440 (trad. de l'arabe); BHG 464 (métaphr.), version de Théophile dans Iviron 20 (de 1081); une autre dans Gélathi 4 (de 1565).

Daniel le stylite, BHG 489, dans A 397 et Jérus. 151 (11e s.); BHG 490 (métaphr.) dans Gélathi 5 (16e s.); voir *Bibl. Kekelidze*, n. 15. — David de Thessalonique (cf BHG 493), inc. *Nihil tam utile et humanis animabus vitae causa quam Deo gratas vitas narrare*, dans Gélathi 3 (16e s.). — Dios, moine à Constantinople (cf BHG 2105), inc. *Honestorum et Deum amantium hominum*, dans Gélathi 3 (16e s.); voir Garitte, *Calendrier*, p. 283. — Dosithée, BHG 2117, dans A 1386 (19e s.), Iviron 40 (10e-11e s.) et 41 (11e s.). — Éphrem le Syrien (cf BHO 269), dans Add. 11.281 (11e s.) et A 249 (ce dernier acéphale); éd. et trad. G. Garitte, dans CSCO 171-172, Louvain, 1957 (p. 78-117 et 54-81) (trad. du syriaque). BHG 584 (métaphr.) dans A 79.

Étienne le Sabaïte † 794, extrait de la Vie, BHG 1670, trad. de l'arabe; voir ci-dessus, § 1. — Étienne et Nicon, inc. *Duo monachi venerunt Ierusalem*, dans Add. 11.281 (11e s.) et A 249; publié en 1905, d'après Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 137, n. 221. — Euthyme le Grand, Vie par Cyrille de Scythopolis (BHG 647-648), dans Sin.

43 (10e s.), Add. 11.281 (11e s.), A 188 (12e s.); voir G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 75, 1962, p. 399-400. BHG 649 (métaphr.) dans A 79.

Gérasime, BHG 693, dans Add. 11.281 (11e s.), A 183 (mutilé). — Grégoire le Grand, pape, inc. *Hic theophorus et beatus pater noster Gregorius qui vocatus est Dialogon*, éd. Kekelidze, *Monumenta*, t. 1, p. 125-132, d'après A 121 (de 1715) et A 167 (de 1748); aussi dans A 1103 (11e s.) et Iviron 77 (de 1049); voir *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 408. — Hilarion l'Ibère († vers 880) : voir P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, t. 32, 1913, p. 236-269 (trad. latine, p. 243-269); nouvelle éd. Qubanéišvili, *Chrestomathie*, t. 1, p. 170-177; voir *Bibl. Kekelidze*, n. 27; peut-être composition originale géorgienne. — Hilarion de Palestine, BHG 751z-753, dans Sin. 11 (10e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 42-43.

Jean Climaque (cf BHG 882), A 105 et A 134; BHG 883e, Gélathi 2 (16e s.). — Jean Damascène, Vie trad. par Éphrem Mtsiré, éd. et trad. russe (d'après Sin. 91, 14e s.) par Kekelidze (*Bibl. Kekelidze*, n. 21 et 143f); voir GGL, p. 190; Peeters, *Le tréfonds oriental..*, p. 185. — Jean, higoumène de Saint-Diomède à Constantinople (9e s.), Gélathi 2 (16e s.), éd. Kekelidze (voir *Bibl. Kekelidze*, n. 125x, 126 et 147k); voir Garitte, *Calendrier*, p. 272. — Jean l'Hésychaste, Vie par Cyrille de Scythopolis (BHG 897-898), éd. Kekelidze, *Monumenta*, t. 1, p. 15-27 (d'après Add. 11.281, seul ms connu); la fin du texte, absente de cette édition, a été publiée par G. Garitte, dans *Analecta bollandiana*, t. 72, 1954, p. 75-84; voir du même, dans *Le Muséon*, t. 75, 1962, p. 400. — Jean le Pauvre, inc. *Erat in illis diebus homo iustus*, dans Jérus. 18 (13e-14e s.). — Jean Salos, inc. *Erat in civitate Constantinopolitana homo*, dans A 188. — Julien Sabas (BHG 969), voir § 2 ci-dessus, Théodoret.

Macaire l'Égyptien, BHG 999j dans Jérus. 17 (12e s.), A 129. — Macrine, sœur de Grégoire de Nysse (BHG 1012), trad. par Euthyme; voir GGL, p. 146; Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 26, n. 4. — Marc, ermite en Libye (BHG 1039-1041), dans Sin. 36 (de 925), A 119, Q 40 (= Martvili 7, 17e s.); voir *Catal. Sinaï*, p. 142. — Marcel l'Acémète, BHG 1028 (métaphr.) dans A 188, Gélathi 5 (16e s.), Gélathi 6 (13e s.), Iviron 2 (12e-13e s.). — Marcien de Constantinople, BHG 1034, dans A 79, A 90, Gélathi 13 (16e s.). — Marie l'Égyptienne (cf BHO 685), inc. *Narrabant sancti Patres quia sanctus Pater Zosimus desideravit*, dans A 95 (11e s.), Bodl. (11e s.); un extrait éd. dans Qubanéišvili, *Chrestomathie*, t. 1, p. 317-319; BHG 1042 (métaphr.), trad. d'Euthyme, dans A 272, A 1104 (11e s.), H 1709 (11e s.), Jérus. 2 (11e s.), Jérus. 36 (13e-14e s.); voir GGL, p. 149; *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 404. — Marina-Marinus (Mavriane; cf BHG 1163), inc. *Erat homo quidam in Aegypto qui intendebat monachus esse, et habebat filiam unam*, dans A 95 (11e s.). — Marthe, mère de S. Syméon stylite, BHG 1174, dans Iviron 84 (11e s.) et Jérus. 156 (de 1040; Vie acéphale, identifiée à tort par le catalogue de Blake comme Vie de S. Syméon), A 142; voir P. van den Ven, *La Vie ancienne de S. Syméon stylite le Jeune* (521-592), coll. Subsidia hagiographica 32, Bruxelles, 1962, p. 68*-69*. — Mélanie la Jeune : 1° inc. *Erat inter mulieres mirabilis et illustris digna Melania e civitate Roma*, dans A 511, A 643, Jérus. 36 (13e-14e s.); 2° inc. *Oportet memorare labores iuventutis ter beatae Melaniae*, dans Bodl. (11e s.); 3° BHG 1242 (métaphr.), dans A 90, Gélathi 5 (16e s.), Gélathi 6 (13e s.), Iviron (12e-13e s.).

Onuphre, inc. *Vitam divinam et beatam et opera animae utilia audite*, trad. d'Euthyme; voir GGL, p. 147; Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 134; *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 391 et 409 (A 1104, du 11e s.); inc. *Mihi in deserto ante multa tempora conversanti*, dans Gélathi 3 (16e s.). — Onésima (cf BHO 814-816?), inc. *Est locus in Thebaide qui dicitur Tabenesios*, dans Bodl. (11e s.); inc. *Erat in Aegypto mulier quaedam quae dicta est Nisime*, dans A 249 (10e-11e s.), A 382 (15e s.), éd. Kekelidze, *Monumenta*, t. 1, p. 202-214; voir P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, t. 31, 1912, p. 478-479; *Bibl. Kekelidze*, n. 10 (trad. russe).

Paul, évêque, et Jean, prêtre (BHG 1476), dans Add. 11.281 (11e s.). — Patapius, BHG 1424 (métaphr.), une version de Théophile dans Gélathi 5 (16e s.) et une d'Éphrem Mtsiré dans A 90. — Paul de Thèbes, BHG 1467, dans A 95 (11e s.) et A 1109 (9e s.); BHG 1468 (métaphr.), notamment dans Sin. 91 (14e s.); voir Kekelidze, *Études*, t. 5, p. 201. — Paul le Simple, BHG 1474s, dans Gélathi 2 (16e s.). — Pierre l'Athonite, BHG 1505, dans Iviron 7 (13e s.). — Pierre l'Ibère, éd. et trad. russe : N. Marr, *Vie de Pierre l'Ibère* (en russe), dans *Pravosl. Palest. Sbornik*, t. 16, 2, 1896, p. 1-119; une autre recension d'après H 1760 (15e s.), éd. Qubanéišvili, *Chrestomathie*, t. 1, p. 256-272. Voir D. M. Lang, dans *The Journal of ecclesiastical History*, t. 2, 1951, p. 158-168; et *Lives and Legends of the Georgian Saints*, Londres, 1956, p. 57-58 (la Vie publiée par Marr dériverait d'une version syriaque de la Vie grecque de Zacharie le Rhéteur); GGL, p. 246-247; Peeters, *Le tréfonds oriental..*, p. 208.

Sabas, Vie par Cyrille de Scythopolis (BHG 1608), dans Iviron 40 (10e-11e s.), Add. 11.281 (11e s.); un feuillet double mutilé (9e-10e s.) dans Sin. 36 (copié à Saint-Sabas!); éd. Kekelidze, *Monumenta*, t. 2, p. 139-219 (d'après l'Add. 11.281); voir G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 75, 1962, p. 400. BHG 1609 (métaphr.), dans A 179, Iviron 2 (12e-13e s.), Gélathi 5 (16e s.). — Syméon Salos, BHG 1677, dans codex géorgien 3 de Gratz (ancien Sin. 69, daté de 981), Add. 11.281 (11e s.), Iviron 7 (13e s.), Jérus. 17 (12e s.); voir Garitte, *Calendrier*, p. 285. Une version tardive (inc. *Sanctus et dignus pater noster Symeon propter Christum stultus factus et Iohannes cum eo ambulans*) dans Gélathi 3 (16e s.). — Syméon stylite l'Ancien (BHO 1121 et 1124), dans Sin. 6 (de 981), A 397 (10e s.); éd. et trad. G. Garitte, dans CSCO 171-172, Louvain, 1957, p. 1-77 et 1-53 (d'après Sin. 6; trad. du syriaque); voir du même, dans *Le Muséon*, t. 76, 1963, p. 79-93 (collation du cod. A 397); cf *Bibl. Kekelidze*, n. 147u. BHG 1686 (métaphr.), trad. de Théophile, dans Iviron 20; une autre version dans Gélathi 4 (de 1565). — Syméon stylite le Jeune, BHG 1689, dans Sin. 46 (antérieur à 978), Jérus. 33 (13e-14e s.), A 105 (de 1697), A 177 (18e s.); un extrai dans Sin. 35 (10e s.) (voir *Catal. Sinaï*, p. 117-118); éd. de la Vie géorgienne : Kekelidze, *Monumenta*, t. 1, p. 215-340 (d'après les deux mss de Tiflis). Voir P. van den Ven, ouvr. cité (ci-dessus, Marthe), p. 53-67; *Bibl. Kekelidze*, n. 15.

Taïs, BHG 1696, dans A 95 (11e s.), A 643, A 381, A 511, A 518, Bodl. (11e s.). — Théodora d'Alexandrie, BHG 1727, dans Bodl. (11e s.) et A 381; BHG 1730 (métaphr.), dans Iviron 20 (trad. de Théophile; voir GGL, p. 177). — Théodore le Sycéote, BHG 1749c, dans Gélathi 7 (13e s.). — Théodose le Cénobiarque, Vie par Théodore de Pétra (BHG 1776), dans Add. 11.281 (11e s.) et A 188; BHG 1778 (métaphr.), dans A 79, Gélathi 13 (16e s.). — Timothée d'Antioche, stylite

(8e s.), éd. K. Kekelidze (voir *Bibl. Kekelidze*, n. 81 et 140q); voir P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, t. 59, 1941, p. 68-69; M. Tarchnišvili, dans *Oriens christianus*, t. 37, 1953, p. 97; Garitte, *Calendrier*, p. 272, et dans *Analecta bollandiana*, t. 76, 1961, p. 412.

2° Œuvres originales. — Vie de Georges l'Hagiorite † 1065, trad. latine : P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, Bruxelles, 1923, p. 69-159; nouvelle éd. (abrégée) : Qubanéišvili, *Chrestomathie*, t. 1, p. 190-214; voir D. M. Lang, *Lives and Legends of the Georgian Saints*, Londres, 1956, p. 165-168. — Vie de Grégoire de Khandztha † 861, par Georges Merč'ule; trad. latine : Peeters, *Histoires monastiques..*, p. 207-304; éd. N. Marr, Saint-Pétersbourg, 1911 (d'après Jérus. 2, 11e s., seul ms connu), reproduite dans Qubanéišvili, *Chrestomathie*, t. 1, p. 99-156; extraits (d'après le ms) dans Imnaišvili, *Chrestomathie*, t. 1, 2e éd., p. 236-267; nouvelle éd. : I. Abuladze, *Monuments de l'ancienne littérature hagiographique*, t. 1, p. 248-319. Voir P. Ingoroqva, *Georges Merč'ule, écrivain géorgien du 10e siècle* (en géorgien), Tiflis, 1954, 888 + 126 p.; D. M. Lang, *Lives and Legends..*, p. 134-153.

Vie des SS. Jean † 1002 et Euthyme † 1028, fondateurs d'Iviron, par Georges l'Athonite leur successeur († 1065), trad. latine : Peeters, *Histoires monastiques..*, p. 8-68; nouvelle éd. par I. Džavachišvili, Tiflis, 1946, reproduite (partiellement) par Qubanéišvili, *Chrestomathie*, t. 1, p. 177-190; voir G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 72, 1959, p. 448-450; D. M. Lang, *Lives and Legends..*, p. 154-168. — Vie de S. Sérapion de Zarzma (9e s.), éditions : M. Džanašvili, *Littérature géorgienne* (en géorgien), t. 2, Tiflis, 1909, p. 1-46; K. Kekelidze, 1935 (voir *Bibl. Kekelidze*, n. 63); Imnaišvili, *Chrestomathie*, t. 1, 2e éd., p. 218-236 (abrégée); Qubanéišvili, *Chrestomathie*, t. 1, p. 86-98 (abrégée); I. Abuladze, *Monuments de l'ancienne littérature..*, t. 1, p. 319-347; trad. latine : Peeters, *Histoires monastiques..*, p. 159-207.

« Vies des Pères syriens », 13 moines de Syrie qui auraient apporté le monachisme en Géorgie au 6e s. (Jean Zédaznéli, Šio Mghviméli, David de Garesdža, Abibos de Nékrési, etc); éd. des diverses recensions des Vies de ces 4 saints : I. Abuladze, *Les anciennes recensions des Vies des ascètes syriens* (en géorgien), Tiflis, 1955; et *Monuments...* (cités ci-dessus), p. 191-248. Voir *Bibl. Kekelidze*, n. 37; Lang, *Lives and Legends..*, p. 81-93. — Vie (brève) de Georges Prochorus (Prokhoré), fondateur de Sainte-Croix († 1066), éd. D. A. Qipšidze, dans *Bulletin de l'Institut historico-archéologique du Caucase à Tiflis* (en russe), t. 2, 1917-1925, Léningrad, 1927, p. 58-60; reproduite dans Qubanéišvili, *Chrestomathie*, t. 1, p. 214-215; voir GGL, p. 75; *Analecta bollandiana*, t. 31, 1912, p. 301-304; *Le Muséon*, t. 61, 1948, p. 89-90; t. 76, 1963, p. 485-486.

Conclusion. — De l'inventaire de la littérature ascétique géorgienne (§ 1), il ressort que celle-ci est faite essentiellement d'écrits des maîtres grecs de l'ascèse (y compris les latins traduits en grec, tels que Cassien et Grégoire le Grand); il n'est guère de ces « classiques » qui ne soient représentés en géorgien par quelque traduction, au moins partielle, de leurs œuvres. La plupart d'entre eux étaient lus en géorgien dès avant l'ère des interprètes athonites, c'est-à-dire avant la fin du 10e siècle; quelques-uns seulement, d'ailleurs pour la plupart relativement tardifs, ne semblent pas attestés à la période ancienne (Zosimas, André de Crète, Grégoire le Grand, Maxime le Confesseur, Thalassius, Théodore le Studite). Par contre, la tradition géorgienne a conservé des œuvres d'auteurs orientaux que la littérature grecque n'a pas connues ou qu'elle n'a point gardées : œuvres de syriens comme Aphraate et Martyrius-Sahdona, œuvres d'égyptiens, telles que les lettres de saint Antoine, certaines lettres d'Ammonas, la lettre d'Arsène, les deux lettres de Macaire (et peut-être l'opuscule du mystérieux moine « S. Abraham »); il faut ajouter que beaucoup de sermons géorgiens, surtout parmi ceux qui sont attribués à saint Éphrem ou à saint Jean Chrysostome, n'ont pu, jusqu'ici, être repérés en grec; il est possible que l'on retrouve parmi eux plus d'un ouvrage perdu dans la tradition byzantine.

Dans la littérature narrative également (§ 2 et 3), se remarque un certain nombre de pièces qui sont indépendantes de la tradition grecque ou que celle-ci n'a pas conservées : ainsi, des histoires édifiantes jointes au « Pré spirituel », le roman de Barlaam et Joasaph, les Vies de Barlaam du Casius, d'Hilarion l'Ibère, de Jean Damascène, de Jean de Saint-Diomède, d'Onésima et de Timothée d'Antioche, de même que des textes empruntés au syriaque, comme les Vies de saint Éphrem, de Pierre l'Ibère et de Syméon stylite l'Ancien. Pour plusieurs des textes géorgiens d'origine grecque qui ont pu être étudiés de près, il est établi qu'ils dérivent d'un intermédiaire arabe : c'est le cas du « Pré spirituel » et de ses appendices, de la Vie de saint Cyriaque et de l' « Instruction » d'Étienne le Sabaïte; on notera qu'il s'agit de pièces appartenant à la littérature grecque de Palestine; il est probable que les recherches ultérieures permettront d'attribuer la même origine arabe à d'autres versions géorgiennes encore imparfaitement connues. Dans le genre de la biographie hagiographique, plus que dans le genre des instructions ascétiques, les géorgiens, à partir du 10e siècle, ont produit des œuvres originales importantes; les héros du monachisme national, Sérapion de Zarzma, Grégoire de Khandztha, les « Pères syriens », les saints athonites ont trouvé parmi leurs propres compatriotes des biographes de talent.

En somme, la littérature spirituelle géorgienne se caractérise par les mêmes traits que l'Église géorgienne elle-même, seule communauté orientale restée fidèle à l'orthodoxie grecque-chalcédonienne; elle est essentiellement un reflet de la littérature byzantine, par quoi elle s'oppose nettement aux littératures voisines, arménienne et syriaque; mais elle n'en a pas moins conservé des caractères orientaux et nationaux, ce qui lui a valu de sauvegarder son individualité, sous la mouvance de la puissante culture grecque, et d'éviter l'hellénisation totale.

Gérard Garitte.

GÉRAMB (Marie-Joseph de), trappiste, 1772-1848. — Né à Lyon, de père d'ascendance hongroise et de mère française, Ferdinand, plus tard baron, de Géramb fit d'abord carrière dans l'armée autrichienne. Il devint chambellan de François Ier d'Autriche en 1806, passa un temps à la cour de Palerme, offrit ses services, comme général, à l'Espagne, se rendit en Angleterre, d'où il fut expulsé. Arrêté à Hambourg en 1812 par la police française, il fut enfermé au donjon de Vincennes. Libéré en 1814 et devenu veuf entretemps, il résolut de se faire trappiste : il prit contact avec La Val-Sainte, puis avec Darfeld, entra finalement,

en janvier 1816, à la Trappe nouvellement établie au Port-du-Salut, en Mayenne. Il resta aussi original dans le cloître qu'il l'avait été dans le monde, se donnant d'ailleurs avec grande générosité à la vie monastique. Il passa à la Trappe d'Oelenberg, en Alsace, en 1827. Les événements de 1830 le forcèrent à se retirer au monastère cistercien de Saint-Urbain, en Suisse.

En 1831, il entreprit un voyage en Terre sainte. Le récit alerte de ce voyage (58 lettres, publiées en trois volumes à Paris en 1834-1836, sous le titre : *Pèlerinage à Jérusalem et au Mont Sinaï en 1831, 1832* et *1833*), constitua un véritable succès de librairie; il fut réimprimé un grand nombre de fois en France, en Belgique, et connut des traductions allemande (Augsbourg, 1836) et italienne (Milan, 1840). Rentré en Europe, le Père Marie-Joseph ne tarda pas à être invité à Rome par Grégoire XVI, qui envisageait de faire de lui le procureur général des trappistes, charge qu'il reçut effectivement en 1838, avec le titre d'abbé quoiqu'il ne fût pas prêtre. On trouve la narration de ceci dans le *Voyage de la Trappe à Rome* (Paris, 1838; plusieurs éd.; trad. allemande, Augsbourg, 1839). Il mourut à Rome le 15 mars 1848, laissant le souvenir d'une grande originalité, d'une naïve candeur, mais aussi d'une réelle piété, d'une grande culture et d'une aimable serviabilité.

On possède du Père de Géramb un certain nombre d'opuscules de piété, de contenu et de volume très modestes, dont la plupart connurent plusieurs rééditions, et quelques-uns une traduction allemande, espagnole et italienne : *Aspirations aux sacrées plaies de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Fougères, 1826 (36 p.); — *Litanies pour une bonne mort*, Orléans, 1828; — *Au tombeau de mon Sauveur*, Paris, 1829; — *A Jésus crucifié*, Paris, 1830; — *Marie au pied de la croix*, Paris, 1830; — *Litanies en l'honneur de Jésus-Christ souffrant*, 1830; — *Une journée consacrée à Marie*, Paris, 1836.

Trois ouvrages plus importants furent publiés : *Lettres à Eugène sur l'Eucharistie*, Paris, 1827 (plusieurs éditions, traduction allemande); — *L'unique chose nécessaire. Réflexions, pensées et prières pour mourir saintement*, Paris, 1829 (plusieurs éditions, traduction flamande); — *L'éternité s'avance et nous n'y pensons pas*, Paris, 1834 (plusieurs éditions). Ces ouvrages, qui illustrent bien le romantisme chrétien de l'époque (cf DS, t. 5, col. 963-965), paraissent aujourd'hui dépassés; ils répondaient néanmoins à des besoins du temps, leur succès en témoigne.

On trouvera sa lettre ouverte à F. de Lamennais dans *L'Ami de la religion*, t. 94, 1837, n. 2841. — Nous ne mentionnons pas ses ouvrages publiés avant son entrée à la Trappe et sans intérêt spirituel.

M.-L. Badiche, *Notice biographique sur le R. P. Marie-Joseph..*, dans la *Voix de la Vérité*, 1848, reproduit dans [H. Séjalon] *Annales de l'abbaye d'Aiguebelle*, t. 2, Valence, 1863, p. 601-603. — *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, t. 5, Vienne, 1859, p. 146-149. — G. Lenôtre, *Vieilles maisons, vieux papiers*, 2e série, Paris, 1948, p. 77-102. — A.-M.-P. Ingold, *Général et trappiste. Le P. Marie-Joseph, baron de Géramb (1772-1848)*, Paris, 1920 (6e éd., 1935). — M. Éven, *Le Père de Géramb, chevalier de Malte*, dans *Bulletin de la commission historique et archéologique de la Mayenne*, t. 60, 1946, p. 37-46, 83-93. — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1863-1864. — L. Brophy, *The Ardent general, the career of baron Géramb from camp and court to trappist cloister*, Dublin-Londres, 1961. — P. Stintzi, *Oelenberg. 900 Jahre Geschichte der Abtei, 1046-1956*, coll. Alsatia monastica, t. 4, Westmalle, 1962, p. 136-138.

Maur STANDAERT.

1. GÉRARD D'ABBEVILLE, maître en Sorbonne, † 1272. — 1. *Vie.* — 2. *Polémiques.* — 3. *Théologie.* — 4. *Oeuvres.*

1. **Vie.** — Gérard d'Abbeville, maître en théologie, disciple de Guillaume de Saint-Amour, fut le contemporain et le rival de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin. Pourvu du riche archidiaconé du Ponthieu, puis nommé « magister actu regens in theologia » et conservateur des privilèges de l'université de Paris, il prit de 1256 à 1270 une part importante à la querelle des mendiants et des séculiers, seul avec saint Thomas à soutenir le rythme de deux disputes quodlibétiques par an. Ami de Robert de Sorbon, il peut être considéré comme le créateur de la bibliothèque de la Sorbonne : il légua ses quelque trois cents manuscrits aux étudiants pauvres, à condition qu'ils ne fussent pas moines.

C'est à peu près là tout ce que l'on sait de la vie de Gérard d'Abbeville. L'édition critique de son *Liber apologeticus auctoris et libri editi contra adversarium perfectionis christiane* pourrait apporter quelque lumière, encore que ce traité de circonstance n'ait rien d'une autobiographie. Le carme déchaux Ignace-Joseph de Jesus-Maria, historien d'Abbeville au 17e siècle, rattache Gérard à la famille des sires de Boubers, branche cadette de la maison comtale de Ponthieu. L'ascension de Gérard semble due à Guillaume de Saint-Amour, lui-même protégé du comte Thomas de Savoie, gouverneur du patrimoine de l'Église. Elle coïncida surtout avec la fin du pontificat du canoniste Sinibald de Fiesque, pape sous le nom d'Innocent IV, et dont la dernière bulle, *Etsi animarum* (décembre 1254), porta, en faveur des séculiers, un grand coup aux privilèges des mendiants. Après le revirement de la papauté sous Alexandre IV et l'exil de Guillaume de Saint-Amour (octobre 1256), Gérard d'Abbeville prit la tête des maîtres séculiers jusqu'à sa mort en 1272. Aussi bien, sa biographie depuis l'époque de sa célébrité (dès avant 1260) se confond-elle avec sa carrière d'universitaire passionné. Son testament donne la liste de ses nombreuses richesses dont bénéficièrent plusieurs églises. Par ailleurs, Robert de Sorbon, son exécuteur testamentaire, fait allusion dans son propre testament à la maison de Gérard d'Abbeville sur la Montagne Sainte-Geneviève.

Comme on le voit, Gérard d'Abbeville occupait une brillante position à l'université de Paris. Il faisait partie de la classe des docteurs au moment où celle-ci se sentant menacée par l'intrusion des moines mendiants donna volontiers à son enseignement une allure agressive. C'est pourquoi Gérard d'Abbeville est plus connu comme polémiste que comme théologien au sens constructif du terme.

2. **Polémiques.** — Gérard d'Abbeville lutta simultanément sur deux fronts :

1° *Contre les ordres mendiants* et en accord avec la plupart des évêques de son temps, il défend le monopole de la hiérarchie séculière en matière de pastorale et d'enseignement *(cura animarum* et *licentia docendi)*. Seule la charge des âmes définit les états de perfection. Or la charge des âmes est conférée par le pape aux évêques comme elle fut conférée aux apôtres par le Christ. De même, elle est conférée aux curés paroissiaux comme elle fut conférée aux soixante-douze disciples. La charité a le pas sur la contemplation, et c'est à la contemplation et au silence que doit se vouer le moine : « ut sedeat solitarius et taceat » (*Decretum Gratiani*, pars II, causa 16, q. 1, c. 8).

Alors que les mendiants s'appuyant sur le pape ont

tendance à lui reconnaître un pouvoir « immédiat » sur tous les membres de l'Église, Gérard d'Abbeville insiste sur le caractère obligatoire de chaque échelon de la hiérarchie, concrétisé par une assise territoriale immuable. De même que le suzerain n'a qu'un pouvoir « médiat » sur son arrière-vassal, c'est-à-dire qu'il ne peut communiquer avec lui que par l'intermédiaire du vassal, de même chaque prélat est un trait d'union nécessaire entre le prélat supérieur et le prélat inférieur : « Sicut patriarcha presidet in suo patriarchatu, archiepiscopus in suo archiepiscopatu, episcopus in suo episcopatu, similiter certe et archidiaconus in suo archidiaconatu et presbyter curatus in sua parrochia... » (*Quodlibet* XIV, q. 1). Il n'y a pas de place dans cette pyramide pour les moines, et c'est normal puisqu'ils ont renoncé au monde.

La pyramide elle-même est une institution *évangélique*, c'est-à-dire créée par le Christ et non par les papes, qui n'ont donc sur les évêques qu'une primauté de juridiction. Il ne restera aux théologiens du 14e siècle qu'à énoncer la théorie conciliaire préparée par Gérard d'Abbeville, lui-même héritier des vieilles théories sur l'organisation éternelle de l'Église qui se développèrent dès le haut moyen âge autour des traités du pseudo-Denys.

A la différence de Guillaume de Saint-Amour qui disposait du même arsenal intellectuel que lui, Gérard d'Abbeville a su dispenser une ecclésiologie cohérente à ses disciples lors de la guerre de pamphlets de 1268-1271, Guillaume exilé faisant figure de martyr. P. Glorieux établissant la chronologie des événements (cf *infra*) distingue trois vagues successives mettant l'accent sur les états de perfection, l'entrée en religion des enfants et enfin la pauvreté absolue, cette dernière question cependant ayant déjà été abordée dès le début de la crise (par les franciscains eux-mêmes si souvent divisés à ce sujet).

1) *Les états de perfection.* — Dans le *De perfectione vite spiritualis*, saint Thomas reconnaît la supériorité de l'évêque sur le religieux, mais accorde au dernier l'état de perfection qu'il refuse aux curés et aux archidiacres, particulièrement à ces derniers (ch. 20) qui ne reçoivent de l'évêque qu'une délégation de pouvoir *(simplicem commissionem)*. C'est cette attaque de saint Thomas contre les archidiacres que Gérard d'Abbeville réfute point par point dans son *quodlibet* XIV, q. 1. Saint Thomas avec la même rigueur lui répond dans cinq chapitres additionnels et dans son *quodlibet* III, q. 17, s'attirant ainsi la réplique immédiate du maître séculier Nicolas de Lisieux *(De perfectione et excellentia status clericorum* et *Liste de 23 erreurs extraites de Thomas)*.

2) *Le vœu de religion.* — Jean Peckham † 1292 défend la légitimité du vœu des enfants et des pécheurs dans le *De pueris oblatis*. Gérard d'Abbeville la conteste *(Double question)* contre saint Thomas (*Quodlibet* III déjà cité, q. 11 et 12).

3) *La pauvreté évangélique.* — Seule la dernière phase du conflit (fin 1270-1271) aborde sans détour le fond du débat : l'interprétation pratique de la pauvreté évangélique. Saint Thomas *(Contra retrahentes)*, puis Jean Peckham *(De paupertate)* conçoivent la pauvreté absolue, matérielle, comme un facteur essentiel de la perfection monastique. Gérard d'Abbeville *(Hanc questionem)* et Nicolas de Lisieux *(Contra Peckham et Thomam)* n'y voient qu'un caractère d'humilité et de pénitence digne des seuls moines, mais dont l'adoption par les prélats et les curés serait avilissante : il n'y a de pauvreté que celle du cœur. Dès 1269, Gérard d'Abbeville a eu l'occasion d'affronter sur ce terrain saint Bonaventure *(Apologia pauperum)* et divers autres franciscains dont le nom est parfois venu jusqu'à nous, tel Thomas d'York † 1260. Le maître séculier énonce le problème en ces termes : *Utrum communium ecclesie facultatum dispensatio in prelatis diminuat de excellentia perfectionis*, — *Utrum habere et administrare communes ecclesie facultates expediat prelatis ad sui status perfectionem et officii administrationem* (*Quodlibet* III, q. 5 et 6).

2° *Contre les déterministes averroïstes* de la faculté des arts, Gérard d'Abbeville a lutté aux côtés de l'évêque de Paris Étienne Tempier et des universitaires mendiants qu'il combat par ailleurs. Les maîtres séculiers, presque tous les maîtres dominicains et tous les franciscains professent à l'époque ce que l'on a appelé l'illuminisme augustinien. Toutes les thèses déterministes ou assimilées au déterminisme condamnées à Paris en 1270 ont été réfutées par Gérard d'Abbeville dans ses différents quodlibets.

Le rôle historique de Gérard d'Abbeville dans la lutte contre les déterministes n'a pas été étudié. Le débat philosophique et théologique est mieux connu que son contexte et que la succession des événements qui amenèrent la condamnation de décembre 1270, dont une étape importante pourrait avoir été l'introduction à la faculté des arts de la *Métaphysique* d'Aristote en 1255.

3. **Théologie.** — Gérard d'Abbeville est l'un des meilleurs représentants de la théologie officielle au 13e siècle, qui s'est précisée à la faveur des luttes doctrinales postérieures à 1250.

D'une manière générale, Gérard d'Abbeville n'est pas un ennemi d'Aristote, qui est son auteur le plus cité après saint Augustin. La théorie de l'acte et de la puissance et le principe de causalité servent de trame à tous les raisonnements du maître séculier.

Contre la thèse de l'unité de l'intellect agent, Gérard d'Abbeville a été amené à insister fortement sur le caractère autonome et indéterminé de la volonté, s'appuyant surtout sur saint Jean Damascène et sur les *Sentences* de Pierre Lombard. La volonté est supérieure à la raison, elle en est le moteur. Elle est une puissance active. Le problème de sa propre motion est résolu par l'intervention de Dieu, moteur premier.

Comme Aristote, Gérard d'Abbeville admet que la matière est le principe d'individuation des formes. Mais, à la différence des néo-platoniciens averroïstes de la faculté des arts, il nie l'existence d'une matière prime incréée, ainsi que l'idée d'une succession de sphères créatrices entre Dieu et le monde. Cependant, il n'a pas su distinguer le problème philosophique de l'éternité du monde du fait théologique de sa création.

Son anthropologie est la partie la plus originale de sa pensée. Il admet avec Jean Peckham la définition aristotélicienne de l'âme comme forme du corps, et il accepte la thèse de la pluralité des formes substantielles et de l'hylémorphisme de l'âme. Malgré cette contradiction partagée avec les maîtres franciscains, il reprend à son compte, aussi bien que saint Thomas, la distinction entre l'essence et l'existence, l'existence étant l'acte qui donne sa perfection à l'essence. Gérard d'Abbeville a réuni tous les éléments pour résoudre le problème de l'union du corps et de l'âme, mais il n'a pas réussi parce qu'il a hésité entre la définition de Platon : « L'âme est dans l'espace le moteur du corps comme le pilote dirige le navire », et la définition d'Aristote : « L'âme est la forme du corps animé ».

A la lumière d'Aristote, il a fait progresser la théorie de la connaissance intellectuelle de saint Augustin

(dans quelques passages du *De Trinitate* très commentés au 13e siècle). Comme saint Thomas, Gérard d'Abbeville affirme simultanément qu'il n'y a de science que du sensible (« Nichil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, unde deficiente sensu deficit scientia que secundum illum sensum est ») et que l'intellect crée lui-même les intelligibles, de sa propre substance. Le saut entre les espèces sensibles présentées par la mémoire et les représentations intellectuelles créées par l'intelligence s'explique par la « vis abstractiva » de cette dernière. Gérard d'Abbeville connaissait la théorie de l'abstraction et sut donner une définition de la science en imposant à la connaissance intellectuelle le préalable de la connaissance sensible (« cognitio sensitiva et experimentalis »).

La théologie morale de Gérard d'Abbeville dérive de celle de Pierre Lombard et des mystiques victorins. A la différence de Pierre Lombard, il n'identifie pas la charité à l'Esprit Saint, mais conçoit une analogie entre le mouvement de l'Esprit Saint dans la Trinité et le mouvement de la grâce dans l'homme : la grâce prévenante descendue du Père retourne au Père sous la forme de la grâce sanctifiante chargée de l'amour de l'homme. Il n'est demandé à l'homme qu'une acceptation de l'amour de Dieu (saint Bernard) et, dans la mesure où Dieu s'aime lui-même à travers la charité de l'homme, cette charité est infinie et vaut à l'homme un mérite de justice s'ajoutant au mérite de convenance purement humain. Toute cette théologie très traditionnelle est traitée dans le moule scolastique déjà imprégné des catégories d'Aristote : Dieu est le « moteur » de la charité, elle-même « forme » de l'homme.

En fondant sur la charité la justice sociale, Gérard d'Abbeville a admirablement défini ce que nous appellerions la charité institutionnelle. Il montre la relativité du droit de propriété individuelle né de l'égoïsme humain et revendique ce droit de propriété pour tous les hommes. Dieu a créé l'homme roi du monde, et l'homme a six raisons de régner sur le monde : sa noblesse d'image de Dieu, le droit naturel, le droit écrit, la providence divine, la grâce et enfin le droit coutumier. Gérard aborde ainsi en juriste averti le problème de la charité concrète et organisée.

En résumé, Gérard d'Abbeville professe une théologie illuministe : elle se fonde sur un dynamisme profond lié au dynamisme même de la Trinité. La charité est divine dans sa racine, humaine dans ses fruits. La base de la charité est d'ordre ontologique (elle est la « forme » de l'être), son expression pratique est d'ordre moral et social.

Il n'est guère de question théologique ou philosophique brûlante au 13e siècle dont Gérard d'Abbeville n'ait recherché la solution. Augustinien et volontariste, admirateur d'Aristote, il a su garder l'équilibre entre la foi et la raison, compromis en faveur de cette dernière par les disciples les plus « durs » de Siger de Brabant, et non par Siger de Brabant lui-même et encore moins par saint Thomas, comme l'ont cru l'évêque Étienne Tempier et Gérard d'Abbeville.

4. Oeuvres. — P. Glorieux a dressé la liste des œuvres de Gérard d'Abbeville et des manuscrits qui les contiennent (*Pour une édition de Gérard d'Abbeville*, RTAM, t. 9, 1937, p. 61-71).

1° Rappelons au préalable la *chronologie des polémiques* entre 1269 et 1271, d'après P. Glorieux (*Les polémiques « contra Geraldinos »*, RTAM, t. 6, 1934 p. 40-41).

1269		
1er janvier	Gérard d'Abbeville	Sermon *Postquam consummati*
début mars	S. Thomas	*Quodl.* I, q. 14
début mars	Gérard d'Abbeville	*Quodl.* III, q. 5-6
juillet-oct.	Gérard d'Abbeville	*Contra adversarium* : apparition
fin 1269	S. Bonaventure	*Apologia pauperum*
nov.-déc.	S. Thomas	*De perfectione* (1e rédaction)
8-15 déc.	S. Thomas	*Quodl.* II
8-15 déc.	Gérard d'Abbeville	*Quodl.* XIV, q. 1.
1270		
janvier	S. Thomas	*De perfectione* (2e rédaction)
janvier	Jean Peckham	*De pueris oblatis*
février	Gérard d'Abbeville	« Double question »
début avril	S. Thomas	*Quodl.* III, q. 11, 12, 17
janv.-juin	Gérard d'Abbeville	110 *exceptiones*
janv.-juin	anonyme (franciscain)	133 *exceptiones* (du *Contra adversarium*)
janv.-juin	Gérard d'Abbeville	*Replicationes contra exceptiones*
avril-juin	Nicolas de Lisieux	*De perfectione status clericorum*
avril-juin	Nicolas de Lisieux	Lettre d'envoi à Guillaume de Saint-Amour
avril-juin	Nicolas de Lisieux	Liste de 23 erreurs de S. Thomas
févr.-juill.	Jean Peckham	*Tractatus pauperis*
juill. (env.)	Gérard d'Abbeville	*Liber apologeticus auctoris*
oct. (env.)	S. Thomas	*Contra retrahentes*
novembre	Jean Peckham	*De paupertate*
1-8 déc.	S. Thomas	*Quodl.* XII, 17, 19, 35
décembre	Gérard d'Abbeville	*Hanc quaestionem.*
1271		
janvier	Nicolas de Lisieux	*De ordine praeceptorum ad consilia*
février	Nicolas de Lisieux	*Contra Peckham et Thomam*
fin février	S. Thomas	*Quodl.* IV, q. 23-24 (De ingressu religionis)
mi-mars	S. Thomas	*Quodl.* IV
décembre	S. Thomas	*Quodl.* V.

2° Oeuvres publiées de Gérard d'Abbeville.

a) Contra adversarium perfectionis christianae (juillet-octobre 1269), éd. S. Clasen, *Quaestiones de Gérard d'Abbeville*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 31, 1938, p. 276-329, et t. 32, 1939, p. 89-200. — *b) Exceptiones contra librum qui incipit « Manus quae contra »* (janvier-juin 1270), éd. M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris, 1255-1272*, dans *Franziskanische Studien*, t. 2, Munster, 1920, p. 169-207. — *c) Lettre à Maître T.* (vers 1260), dans H. Denifle et É. Châtelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, n. 367, p. 414-415. — *d) Question disputée sur l'Immaculée Conception*, éd. P. Glorieux, *Une question inédite de Gérard d'Abbeville sur l'Immaculée Conception*, RTAM, t. 2, 1930, p. 261-289.

e) Double question (février 1270), éd. S. Clasen, *Die « Duplex Quaestio » des Gerhard von Abbeville über den Ordenseintritt Jugendlicher*, dans *Antonianum*, t. 22, 1947, p. 177-200. — *f) Hanc quaestionem* (décembre 1270), éd. S. Clasen, *Eine Antwort auf die theologische Quästion des Johannes Peckham über die vollkommene Armut*, dans *Franziskanische Studien*,

t. 25, 1938, p. 248-258. — *g*) *Quodlibet* III, questions 5 et 6 (1264), titres donnés plus haut, col. 260; éd. A. Teetaert, *Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 1, Rome, 1951, p. 83-178.

h) *Quodlibet* VII, question 7 : utrum ordo requiratur in praedicante (vers 1266), éd. Jean Leclercq, *Le magistère du prédicateur au XIIIe siècle*, AHDLMA, t. 15, 1946, p. 121. — *i*) *Quodlibet* VIII, question 2, de unitate intellectus, éd. M. Grabmann, *Quaestio Gerardi de Abbatisvilla de unitate intellectus contra monopsychismum averroisticum*, dans *Acta pontificiae Academiae romanae sancti Thomae Aquinatis*, t. 7, 1941, p. 1-18. — *j*) *Quodlibet* X, question 2 : utrum praedicare placentia sit peccatum mortale (vers 1267), éd. J. Leclercq, *Le magistère..*, *loco cit. supra*, p. 122-123.

k) *Quodlibet* XIV, éd. Ph. Grand, *Le quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville*, AHDLMA, t. 31, 1964, p. 227-269. — *l*) *Quodlibet* XX, questions 1 et 2 : utrum Christus docuerit ad apicem summe perfectionis apostolos et prelatos nichil omnino habere in proprio vel in communi; — utrum prelati recipere potuerunt possessionem sine diminutione perfectionis, éd. A. Teetaert, *Quatre questions..*, *loco cit. supra*. — *m*) *Sermon « Postquam consummati »* (31 décembre 1268 ou 1er janvier 1269), éd. Bierbaum, *Bettelorden..*, *op. cit. supra*, p. 208-219. — *n*) *Testament de Gérard d'Abbeville* (19 octobre 1271), éd. Ph. Grand, *Le quodlibet XIV..*, *loco cit. supra*, p. 213-218.

La bibliographie la plus récente et la plus complète sur les polémiques auxquelles prit part Gérard d'Abbeville a été donnée par Y.-M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*, AHDLMA, t. 28, 1961-1962, p. 35-151.

AHDLMA = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge; RTAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale.

P. Glorieux, *Prélats français contre religieux mendiants*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 11, 1925, p. 309-331 et 471-495; *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, coll. Bibliothèque thomiste, Paris, 1925; édition complémentaire, 1935; *Pour qu'on lise le « De perfectione »*, VSS, t. 23, 1930, p. 97-126; *Contra Geraldinos*, RTAM, t. 6, 1934, p. 5-41, et t. 7, 1935, p. 129-155; *Pour une édition de Gérard d'Abbeville*, RTAM, t. 9, 1937, p. 56-84. — M. van de Kerckhove, *La notion de juridiction chez les décrétistes et les premiers décrétalistes (1140-1250)*, dans *Études franciscaines*, t. 49, 1937, p. 420-435. — A. Teetaert, *Deux questions inédites de Gérard d'Abbeville en faveur du clergé séculier*, dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, p. 347-387.

Y.-M.-J. Congar, *Saint Thomas et les archidiacres*, dans *Revue thomiste*, t. 57, 1957, p. 657-671. — C. Molari, *Episcopato e sacerdozio nel « De perfectione » di san Tommaso in relazione a un quodlibetale inedito di Gerardo d'Abbeville*, dans *Euntes docete*, t. 11, 1958, p. 250-259; *Peccato originale e Immacolata Concezione in alcune questioni di Gerardo d'Abbeville († 1272) in relazione alla dottrina tomista*, dans *Studia Patavina*, t. 7, n. 2, mai-août 1960, p. 255-308. — Y.-M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques..*, *loco cit. supra*. — L. Bongianino, *Le questioni quodlibetali di Gerardo di Abbeville contro i Mendicanti*, dans *Collectanea franciscana*, t. 32, 1962, p. 5-55, et tirage à part, Rome, 1962.

Philippe GRAND.

2. GÉRARD APPELMANS. Voir APPELMANS, t. 1, col. 809-810.

3. GÉRARD [CARRARA] **DE BERGAME,** ermite de Saint-Augustin, † 1355. Voir t. 4, col. 992.

4. GÉRARD DE BORGO SAN DONNINO, frère mineur, † 1276. Voir DS, t. 5, col. 859, 1326.

5. GÉRARD DE BRÉDA. Voir GÉRARD HAGHEN DE BRÉDA.

6. GÉRARD DE BROGNE (saint), bénédictin, † 959. Voir DS, t. 1, col. 1652; t. 5, col. 828-829.

7. GÉRARD DE COLOGNE. Voir GÉRARD DE STERNGASSEN.

8. GÉRARD (saint), ÉVÊQUE DE CSANÁD, † 1046. — Selon une tradition tardive, Gérard, qui avait reçu au baptême le nom de Georges, serait né (peut-être le 23 avril 977) dans la noble famille vénitienne des Sagredo. Placé dès l'âge de cinq ans à l'abbaye bénédictine de Saint-Georges de Venise, il reçut une solide formation intellectuelle à Bologne. Élu abbé de son monastère en 1012, il se démit peu après et partit pour la Terre sainte, en 1015. Arrêté en cours de voyage par une tempête, il fut invité par le roi Étienne de Hongrie † 1038 à rester en ce pays; le souverain le chargea de l'éducation de son fils Émeric. Après une période de vie solitaire (1023-1030), il fut nommé premier évêque de Csanád (1030) et se signala par son activité. Il mourut assassiné le 24 septembre 1046, sur la route de Székesfehérvár; son culte liturgique est fixé au 24 septembre.

La biographie de Gérard nous est donnée par deux *Vies* du début du 12e siècle. Cf BHL, 3424-3426 (et Supplément). — E. Pásztor, *Problemi di datazione della « Legenda maior S. Gerhardi episcopi »*, dans le *Bollettino dell'Istituto storico italiano..*, t. 73, 1961, p. 113-140 (étude sur une des biographies médiévales de Gérard). — Édition moderne par E. Madzsar, *Scriptores rerum hungaricarum tempore ducum regumque stirpis arpadianae gestarum*, t. 2, Budapest, 1938, p. 461-506.

1. Le principal témoin de l'activité littéraire de Gérard est une *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, dédiée à Isingrin, noble personnage de Freising; elle est conservée dans un seul manuscrit (Munich, *Clm* 6211) et a été éditée par I. de Batthiány (*Sancti Gerardi episcopi Chanadiensis scripta et acta hactenus inedita, cum serie episcoporum Chanadiensium*, Carlsbourg, 1790). C'est une des productions les plus originales et trop peu connues de l'exégèse médiévale. D'interminables interprétations allégoriques alourdissent néanmoins le commentaire, inachevé par suite du décès de son auteur, du cantique des trois enfants dans la fournaise. On y remarque certains traits typiques de cette exégèse : opposition de l'*inanis philosophia* et de la *caelestis sapientia*, goût de l'analyse typologique, recherche du *mysterium* et de la *tropologia*. Gérard y manifeste l'étendue de ses connaissances théologiques, philosophiques, littéraires et autres, qu'il se plaît à mettre en valeur. Il cite incidemment Aristote, Platon, Zénon, Cicéron, Ménandre, Térence, tout autant que les auteurs chrétiens : Ambroise, Bède, Cassiodore, Eucher de Lyon, Grégoire le Grand, Jérôme (« splendor doctorum »). Il faut signaler de nombreux emprunts aux *Étymologies* d'Isidore de Séville. L'aspect le plus caractéristique de la *Deliberatio* est une influence remarquable du pseudo-Denys l'Aréopagite, qui semble avoir été connu dans le texte grec lui-même plutôt que dans les versions latines (comme celle d'Anastase le bibliothécaire), et dont sont repris la terminologie et quelques thèmes notoires. Ce commentaire est rédigé en un latin très personnel, parfois trop recherché; dans ses huit livres se trouvent plusieurs détails suggestifs sur l'état moral de la Hongrie du 11e siècle.

Le problème des sources de la *Deliberatio* a été envisagé par E. von Ivanka, *Das Corpus Areopagiticum bei Gerhard von Csanád († 1046)*, dans *Traditio*, t. 15, 1959, p. 205-222, bibliographie très abondante; voir spécialement A. Bodor, *Szent Gellért Deliberatiójának főforrása*, dans *Századok*, t. 77, 1943, p. 173-227, sur l'influence d'Isidore de Séville; cf RHE, t. 43, 1948, p. 754-755.

2. De son œuvre homilétique et mariale, sept petits fragments mariologiques ont été retrouvés par H. Barré (*L'œuvre mariale de saint Gérard de Csanád*, dans *Marianum*, t. 25, 1963, p. 262-296, avec bibliographie sur la personne et l'œuvre de Gérard).

3. La *Deliberatio* signale plusieurs autres écrits qui semblent disparus : un traité sur la mystique des nombres, un commentaire sur la première épître de saint Jean et du premier chapitre de l'épître aux Hébreux; un *Libellus de divino patrimonio*, dédié au prêtre André, ami de l'abbé Richard de Saint-Vanne (Verdun).

La bibliographie citée ci-dessus complète et corrige M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 2, Munich, 1923, p. 74-81. — Voir aussi F. Banfi, *Vita di S. Gerardo da Venezia, vescovo di Csanád, nel leggendario di Pietro Calò*, dans *Janus Pannonius*, t. 1, 1947, p. 223-241; *Vita di S. Gerardo... nel Codice 1622 della biblioteca universitaria di Padova*, dans *Benedictina*, t. 2, 1948, p. 262-330 (introduction et édition).

Réginald Grégoire.

9. GÉRARD GROOTE, fondateur de la Dévotion moderne, 1340-1384. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Spiritualité.*

1. Vie. — 1° *Principales étapes.* — Gérard Groote (en néerlandais = *magnus*, grand) est né en 1340 à Deventer, diocèse d'Utrecht. Ses parents étaient pieux : son père, Werner, remplissait des charges importantes dans l'administration municipale; sa mère s'appelait Heilwich van der Basselen; ils habitaient dans la rue des Béguines. De ses jeunes années peu de détails nous sont parvenus; les plus anciennes biographies disent en termes généraux qu'il était intelligent et doué, et qu'on l'entourait de beaucoup de soins. Sa mère mourut lorsqu'il avait à peine dix ans, victime de la peste noire en 1350, et vraisemblablement son père mourut aussi la même année. Un oncle paternel, Johan van Ockenbroeck, se chargea de son éducation. Chez ses parents, Gérard avait dû déjà recevoir un enseignement élémentaire; il suivit jusqu'à quinze ans, à l'école du chapitre de Deventer, les cours du *trivium* : la grammaire, la rhétorique et la dialectique; en 1355, à quinze ans, il partit pour Paris, où il commença le *quadrivium* : arithmétique, musique, géométrie et astronomie; ces disciplines, enseignées dans un cadre philosophique, constituèrent la base de sa formation ultérieure.

En 1358, — à dix-huit ans il lui fallait une dispense —, il fut reçu maître-ès-arts; ce qui lui permettait et d'enseigner lui-même et d'accéder aux études supérieures : droit, médecine ou théologie. Il resta, avec des interruptions plus ou moins notables, encore une dizaine d'années à Paris. Il retourna, pendant ce temps-là, plusieurs fois à Deventer. Il aurait alors également étudié à Cologne, selon Thomas a Kempis, et, selon Pierre Horn, à Prague. D'après un renseignement recueilli dans l'*Auctarium universitatis parisiensis* (éd. H. Denifle et É. Châtelain, t. 1, Paris, 1894, p. XXXVIII), il aurait fait aussi des études complémentaires de droit civil à l'université d'Orléans. Quoi qu'il en soit, il est mentionné en 1363 et 1366 comme étudiant en droit à Paris. Bien que par curiosité il se sentît attiré aussi bien par les sciences naturelles (astronomie, nécromancie et magie) que par la médecine et la morale, le droit eut cependant ses préférences.

Les biographes de Gérard Groote nous dépeignent sa vie d'étudiant sous des couleurs sombres : c'est à peine si l'on pourrait imaginer dépravation comparable à la sienne, « in vitiis vix quisquam huic similis » (*Dictamen rigmicum*, OGE, t. 16, 1942, p. 32); il serait l'enfant prodigue vivant en toute sorte de forfaits diaboliques que seul un miracle de la miséricorde divine pouvait ramener dans le bon chemin. Gérard jugea plus tard sa vie avec autant de sévérité.

Il écrit à Jean de Gronde, en faisant allusion à *Jérémie* 2, 20 et 3, 6 : « sub omni ligno frondoso et in omni colle sublimi fornicatus sum » (lettre 23, éd. W. Mulder, p. 105). On connaît la propension des biographes à accentuer les contrastes. N'oublions pas davantage que Gérard cite ici Jérémie et veut sans doute signifier qu'il se reconnaît coupable d'infidélité grave envers Dieu. On ne peut conclure de ces témoignages que Gérard serait un monstre de méchanceté. En fait, alors, il se souciait surtout d'honneur et de considération humaine; le salut de son âme ne le préoccupait en rien.

Ajoutons à ce tableau la « chasse aux prébendes », dont il s'est accusé. Il chercha plus d'une fois à entrer en possession de bénéfices ecclésiastiques; en réalité, il n'obtint qu'un canonicat à la cathédrale d'Aix-la-Chapelle (alors du diocèse de Liège), en 1368, et un autre à la cathédrale d'Utrecht (1371); seul le premier lui rapporta quelque argent. Ce n'est donc pas de ses bénéfices ecclésiastiques qu'il pouvait se prévaloir dans la vie aisée qu'il menait à Paris. Il disposait d'ailleurs de moyens largement suffisants.

« Lorsque le Dieu tout-puissant et miséricordieux eut décidé de délivrer ce maître savant et très illustre des chaînes de ce monde, il exécuta le dessein de le convertir »; c'est ainsi que Thomas a Kempis prélude au récit de la conversion de Gérard (*Vita Gerardi*, c. 3, p. 36).

Un ermite de Cologne (Thomas a Kempis, *loco cit.*) ou de Prague (P. Horn, *Vita magistri Gerardi*, *loco cit. infra*, p. 334), à qui Dieu avait prédit cette conversion dans une vision, en avait averti Gérard. Peut-être son ami Guillaume de Salvarvilla † 1385 lui adressa-t-il alors son *Dialogus cantoris et regis* (éd. dans P. Horn, *ibidem*, p. 335-339, et J. van Ginneken, *Levensbeeld...*, p. 120-123). Son ancien condisciple, Henri Eger de Kalkar † 1408, lui avait également démontré la légèreté de sa vie (Thomas a Kempis, *Vita*, p. 37-39). Enfin, une maladie sérieuse le fit réfléchir (R. Dier de Muiden, *Scriptum*, dans *Analecta*, t. 1, p. 2-3).

Après avoir longuement tergiversé, il accepte de laisser brûler ses livres de nécromancie sur la place publique de Deventer, comme le curé de la paroisse l'exigeait. Ce dernier acte marque sa conversion définitive (« Domino Deo adherens, toto desiderio reliquit ea quae sunt mundi », *ibidem*). Sur la date exacte de l'événement, les biographes ne concordent pas, et les avis sont encore aujourd'hui divergents (voir T.P. van Zijl, *Gerard Groote, ascetic and reformer*, p. 334-337, et la bibliographie citée; J. van Ginneken : 1370; T.P. van Zijl : 1372; Acquoy et W. Mulder, 2e manière : 1374). Il est en tout cas certain qu'en 1374 la conversion était un fait acquis. Cette année-là, en effet, Gérard mettait à la disposition de femmes dévotes sa maison de la rue des Béguines, et peu après il abandonnait ses bénéfices d'Aix-la-Chapelle et d'Utrecht. En donnant sa maison, il s'en réservait pourtant une partie, preuve qu'il

n'avait pas l'intention de se retirer définitivement du monde.

Il vécut ensuite, sans doute pendant trois ans, dans la solitude de la chartreuse de Munnikhuizen. Le caractère définitif de sa conversion, de son « retour au Seigneur », est manifeste dans ses *Conclusa et proposita*, où il a noté les grandes lignes d'un plan de vie pour lui servir désormais de fil conducteur (« hoc ordinat statum tuum », éd. Thomas a Kempis, t. 7, p. 105).

La gloire de Dieu et le salut de son âme passeront avant tout (« Ad gloriam et honorem et servitium Dei intendo vitam meam ordinare et ad salutem animae meae », *Conclusa*, p. 87-88); tout doit y contribuer, y compris l'acquisition de la science. Il est décidé à abandonner les sciences profanes; il s'attachera à la théologie non plus pour briguer un grade universitaire ou acquérir la renommée, mais uniquement pour le bien qu'on peut en retirer et pour la récompense éternelle. Les *Conclusa* ne font aucune allusion à l'apostolat. L'attention de Gérard n'était encore dirigée que vers son propre salut.

2° *Prédicateur et réformateur.* — Après son séjour à Munnikhuizen, Gérard Groote se fait ordonner diacre et, « Spiritu Sancto persuadente » (P. Horn, *loco cit.*, p. 341), il commence une vie nouvelle de prédicateur de la pénitence, entre 1377 et 1380 (voir la chronologie établie par T.P. van Zijl, *op. cit.*, p. 337-346, et la bibliographie citée).

On le vit d'abord dans la région de l'Ijssel, à Deventer, à Kampen, à Zwolle, plus tard aussi à Amersfort, Amsterdam et Utrecht, à Delft, Gouda, Harlem et Leyde. Il prêchait dans les églises ou, lorsqu'elles étaient trop petites, en plein air; il parlait aussi bien en latin qu'en langue vulgaire. Un compagnon le suivait partout (ordinairement Jean Brinckerinck), qui notait tout ce qu'il disait, pour pouvoir occasionnellement en témoigner. Il emportait avec lui les livres nécessaires à la démonstration de ses arguments.

Il parlait de la conversion et de la pénitence. Ses arguments habituels étaient la justice de Dieu et les peines de l'enfer, mais aussi l'exemple du Christ et sa passion, en même temps que l'attente de la récompense éternelle. Il s'en prenait au péché, mais surtout aux désordres du temps. Par la plume et par la parole, il attaquait les hérésies du Libre esprit, le relâchement des monastères (l'abandon de la clôture, la simonie, l'esprit « propriétaire »), l'âpreté au gain et l'infraction au célibat ecclésiastique.

Cette prédication fut efficace. Beaucoup quittèrent le chemin du péché pour se tourner vers une vie vertueuse; beaucoup aussi furent touchés par la parole et l'exemple de Gérard : ils s'attachèrent à une vie plus parfaite et à l'exercice des conseils évangéliques.

En même temps, une forte opposition se manifestait, en particulier à Kampen (du fait de la secte du Libre esprit et de son chef local Barthélemy de Dordrecht), aussi bien chez les religieux que dans le clergé séculier. On finit par obtenir de l'évêque d'Utrecht, Florent von Wevelinckhoven, un décret qui ne permettait la prédication qu'aux prêtres (1383). Gérard publia une *Protestacio Epistolae* (Thomas a Kempis, t. 7, p. 86-87; éd. W. Mulder, p. 214-215) à Deventer et peut-être en d'autres villes où il avait prêché : « Est predicandum Evangelium Christi tota michi mens »; aussi souhaite-t-il maintenant accéder au sacerdoce (lettre 59, *ibidem*, p. 219. 221); des amis prirent fait et cause pour lui, en particulier Guillaume de Salvarvilla (lettres 58-60, *Epistolae*, p. 216-221, et lettres à la cour pontificale). Mais la défense fut maintenue (cf T.P. van Zijl, *op. cit.*, p. 296-332, avec la bibliographie). Gérard en profita pour traduire et gloser des heures liturgiques et commenter des psaumes. Après une vie courte, mais riche, Gérard Groote mourut le 20 août 1384, victime d'une maladie contagieuse contractée au chevet d'un de ses disciples, le clerc Lambert Stuerman.

3° *Influence de Gérard Groote. La Dévotion moderne.* — Gérard Groote, dans un temps qui avait beaucoup perdu de sa vigueur morale, a été l'auteur d'un renouveau religieux, et il a donné l'impulsion à une renaissance de la piété dans la masse chrétienne et dans les communautés religieuses. Telle est la signification profonde de sa vie. Il a non seulement prêché la pénitence et lutté vigoureusement contre les hérétiques (« malleus haereticorum », *Dictamen rigmicum*, 117), mais il exhortait à la conversion. Il a surtout été un animateur : il incitait à l'exercice d'une vie vertueuse et à l'imitation magnanime du Christ. On venait à lui comme à un maître. Pierre Horn déclare : « Ipse domum suam quasi quamdam Christi scolam effecit, omnibus ad se pie venientibus communem.., tanquam ad medicum salutis et doctorem veritatis » (*Vita magistri Gerardi*, *loco cit. infra*, p. 348-349). Aussi, son exemple attira, en grand nombre, hommes et femmes à devenir ses disciples et à vivre selon son idéal.

Gérard Groote est au sens réel du terme le fondateur des sœurs de la Vie commune. La *Meester-Geertshuis*, « la maison de Maître Gérard », qu'il abandonna en 1374, devint une sorte de couvent féminin; elle est à l'origine de couvents de sœurs à Diepenveen et ailleurs. Il est aussi, au sens large, le fondateur des frères de la Vie commune et de la congrégation de Windesheim. Non seulement ces fondations sont nées du mouvement religieux qu'il a suscité par son idéal et son activité, mais les premiers frères et les premiers moines de Windesheim sont bien authentiquement ses disciples : « Totum desiderium monasticae constructionis carissimis discipulis suis ab eo conversis perficiendum commisit » (Thomas a Kempis, *Vita Gerardi*, p. 78; cf J. Busch, *Chronicon windeshemense*, éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 262-265). On sait que Florent Radewijns † 1400 réalisa la pensée de Gérard; c'est à sa notice que l'on raconte l'origine et les développements des Frères de la Vie commune (DS, t. 5, col. 427-437).

Aussi le nom de Gérard Groote est-il indissolublement lié à l'histoire de la Dévotion moderne, dont l'influence fut grande aux Pays-Bas et au dehors. Le fruit le plus net en est l'*Imitatio Christi* de Thomas a Kempis : « C'est ce que nous avons donné de meilleur au monde », a dit J. van Ginneken (titre d'un article en néerlandais, dans *De Gids*, t. 93, 1929, p. 222-244).

Il y a plus que cela encore lorsqu'on parle de Gérard Groote. On ne peut pas ne pas admirer en lui sa conversion inconditionnée, sa fidélité absolue, son amour sans réserve pour le prochain, son travail incessant. Tout cela demeure un exemple lumineux pour tous les temps. Et si ses écrits ont été sans doute le fruit des circonstances, ils n'en contiennent pas moins une doctrine qui reste actuelle et la source d'un renouveau authentique de vie chrétienne.

1. *Biographies.* — Distinguons quatre *Vitae*. 1° Une esquisse biographique rimée, « *per modum ymni* » (*Dictamen rigmicum*, composé vers 1421), fut éditée en 1877 par H. P. van der Speeten, dans *Messager des sciences historiques... de Belgique*, t. 54,

Gand, 1877, p. 338-365, et par V. Becker, dans *De Katholiek*, t. 90, 1886, p. 197-207; conjointement avec une deuxième esquisse également rimée *(Aliud dictamen)*, par T. Brandsma, *Twee berijmde levens van Geert Groote*, OGE, t. 16, 1942, p. 5-31, présentation; p. 32-51, textes. — 2° La *Vita Gerardi Magni* fut insérée par Thomas a Kempis dans son *Dialogus noviciorum*, composé entre 1436-1450, éd. M. J. Pohl, *Opera omnia*, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1922, p. 31-115; Thomas écrit « ad tuam et aliorum simplicium fratrum devotionem excitandam » (prologue, p. 32). — 3° La *Vita magistri Gerardi Magni* par Pierre Horn † 1479, éd. W. J. Kühler, dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, nouv. série, t. 6, 1909, p. 325-370. — 4° Rudolf Dier de Muden, *Vita magistri Gherardi Grote*, 1458, éd. G. Dumbar, *Scriptum..*, dans *Analecta seu vetera aliquot scripta inedita*, t. 1, Deventer, 1719, p. 1-11, « ut ea recolo me audivisse a narrantibus ».

Sur la relation mutuelle de ces *Vitae*, voir J. Tesser, *Is Dier de Muden de oudste biograaf van Geert Groote?*, dans *Historisch tijdschrift*, t. 11, 1932, p. 29-37. — W. J. Kühler, *De oorspronkelijke Vita Gerardi Magni en haar schrijver*, dans *Studiën*, t. 119, 1933, p. 66-105. — J. van Ginneken, *Geert Groote's Levensbeeld, naar de oudste gegevens bewerkt*, Amsterdam, 1942. — R. R. Post, *De onderlinge verhouding van de vier oudste Vitae Gerardi Magni en haar betrouwbaarheid*, dans *Studia catholica*, t. 18, 1942, p. 313-336; t. 19, 1943, p. 9-20. — Voir aussi J. Tiecke, *De Werken van Geert Groote*, Nimègue, 1941, et T. P. van Zijl, *Gerard Groote, ascetic and reformer (1340-1384)*, Washington, 1963, p. 1-30.

2. Comme *sources ultérieures* pour la connaissance de la vie de Gérard on peut citer : *Levensbeschrijving van Gerijt de Grote* (fin 15e siècle), éd. D. A. Brinkerink, dans *Biographieën van beroemde mannen uit den Deventer kring*, dans *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, t. 27, 1901, p. 400-434. — Josse Badius Ascensius † 1535, *De Gerardo Magno coinstitutore clericorum regularium*, ch. 8 de sa *Vita* de Thomas a Kempis, composée entre 1502 et 1510, éd. par H. Sommalius, *Ven. viri Thomae Malleoli a Kempis... opera omnia*, Anvers, 1607. — Jean Busch † 1479, *Chronicon windeshemense*, et *Liber de reformatione monasteriorum*, éd. dans *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, par K. Grube, Halle, 1886. — R. Post, *Geert Groote in de pauselijke oorkonden*, dans *Mededelingen van het Nederlandsch Historisch Instituut te Rome*, nouv. série, t. 5, 1935, p. 31-49.

3. *Études diverses.* — W. J. Kühler, *De prediking van Geert Groote*, dans *Teijler's theologisch tijdschrift*, t. 5, 1907, p. 51-87, 208-233. — W. Mulder, *Guillaume de Salvarvilla*, OGE, t. 5, 1931, p. 186-211; *Ter chronologie van het leven van Geert Groote*, dans *Historisch tijdschrift*, t. 12, 1933, p. 141-167, 271-297, 329-361. — H. Gleumes, *Die Stellung G. Groote's und der Windesheimer zum Zisterzienserorden*, ZAM, t. 10, 1935, p. 35-89; *Gerhard Groote und die Windsheimer als Verehrer des hl. Bernhard von Clairvaux*, p. 90-112. — J. Nouwen, *Geert Groote diaken*, dans *Ons geestelijk leven*, t. 21, 1941-1942, p. 19-29. — J. Lindeboom, *Geert Groote's preeksuspensie : een bijdrage tot zijn geestelijke plaatsbepaling*, Amsterdam, 1941. — J. van Ginneken, *Geert Groote, de eerste leke-apostel der nieuwe tijden*, dans *Annalen voor beoefening der wetenschap... in Nederland*, t. 34, 1942, p. 13-40.

4. Sur les sœurs de la Vie commune, voir J. de Hullu, *De Statuten van het Meester Geertshuis te Deventer*, dans *Nederlandsch archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 6, 1897, p. 63-74. — S. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 3, Anvers, 1956, p. 95-96. — Cf T. P. van Zijl, *op. cit.*, p. 159-160, et bibliographie.

Sur les frères de la Vie commune, voir *Consuetudines Fratrum Vitae communis*, éd. W. J. Alberts, coll. Fontes minores medii aevi 8, Groningue, 1959. — Art. Florent Radewijns, DS, t. 5, col. 427-437.

5. Sur l'histoire de la Dévotion moderne, voir *Geert Groote's geboortedag te Deventer herdacht 16 october 1940*, Deventer, 1940. — F. van der Borne, *Geert Groote en de Moderne Devotie en de geschiedenis van 't Ordewezen*, dans *Studia catholica*, t. 16-18, 1940-1942. — R. R. Post, *De Moderne Devotie, Geert Groote en zijn stichtingen*, Amsterdam, 1940; 2e éd., 1950. — St. Axters, *Geschiedenis..*, t. 3 *De Moderne Devotie*, Anvers, 1956.

2. **Écrits.** — Gérard Groote fut à la fois un théologien, un canoniste, un auteur spirituel et un réformateur. On pourrait dire qu'en chacun de ses écrits il est tout cela. Aussi est-il vain de vouloir classer ses œuvres en des genres distincts. Nées des circonstances, elles concernent la conversion des laïcs, mais surtout la réforme du clergé séculier et des communautés religieuses qu'il voyait vivre autour de lui.

Gérard promeut l'état sacerdotal et la *cura animarum*. La *cura animarum*, à son avis, requiert, outre la science, « experienciam et exercitacionem magnam vite spiritualis, et discrecionem spirituum et condicionum hominum » (lettre à Jean de Gronde, n. 23, éd. W. Mulder, p. 101; cf n. 73, p. 316-321; etc). Aussi Gérard flagelle-t-il avec vigueur, et même avec cruauté, les vices du clergé : la course aux bénéfices, la simonie, le lucre sous toutes ses formes, et le « focarisme ». « Ce ne sont pas les plus savants ni les plus saints qui gouvernent les âmes, mais ceux qui donnent davantage, ou les plus âpres au gain, les plus habiles ou les plus audacieux en affaires » (*De simonia*, éd. citée, p. 143). La *cura animarum* ne peut faire l'objet d'aucune transaction; de tels contrats sont une « diabolica foeditas » (p. 144). Le « focarisme » est l'autre plaie du clergé, tout aussi grave : « Corpus Ecclesie focaristarum vulneribus vulneratur, fistulatur et canceratur » (lettre à Guillaume de Salvarvilla, n. 20, éd. Mulder, p. 76). Mais ces attaques attirent sur Gérard et les sœurs de la Vie commune de graves accusations de bégardisme : « Indigne ferebant tanti viri doctrinam et iustitiae zelum in desertores sacrae legis » (Thomas a Kempis, *Vita Gerardi*, *op. cit.*, p. 47).

Avec la même rigueur, Gérard Groote s'en prend aux vices correspondants des moines. Il revendique hautement les droits et la pureté de la vie religieuse (« simplicitas monachi est eius philosophia », lettre à un chartreux, n. 69, éd. Mulder, p. 272), en particulier la *paupertas communis*. Revenir aux sources primitives de l'Évangile et de la Règle, telle est la loi essentielle (lettre au monastère cistercien de Kampen, n. 41-44, p. 161-176). Il ne tarit pas d'invectives, et de conseils convenables, sur l'esprit « propriétaire », et il supplie de demander à Dieu « cor ad reformandos proprietarios » : « ex proprietate et proprietariis omnia mala, et maxime depauperacio... » (n. 41, p. 164, 169).

C'est par ces réformes, que Gérard Groote estime essentielles, que l'Église universelle retrouvera son vrai visage, et le corps mystique du Christ son éclat (« realis Ecclesie spiritualis construccio », n. 19, p. 69; « ad augmentum fidei et sancte Ecclesie construccionem », n. 36, p. 150).

Relevons les écrits retenus comme authentiques.

1° *Conclusa et proposita non vota in nomine Domini.* Cet écrit comporte plus que les conclusions et résolutions prises au moment de sa conversion et que les éléments de l'histoire personnelle de Gérard. Il nous aide à mieux comprendre la spiritualité de la Dévotion moderne. Thomas a Kempis l'ajouta en appendice à sa *Vita Gerardi Magni* (éd. M.J. Pohl, t. 7, p. 87-107); J. Clarisse le réédita dans *Archief voor kerkelijke geschiedenis* [= AKG], t. 8, 1837, p. 371-383.

2° Les *lettres* de Gérard Groote concernent en partie ses affaires personnelles. D'autres ne s'adressent pas seulement au destinataire, mais visent un public plus

large et sont de petits traités spirituels sur la pauvreté, la vie religieuse, la piété, etc. L'édition critique la plus complète est celle de W. Mulder, *Gerardi Magni epistolae*, coll. Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 3, Anvers, 1933.

3° *Sermons et traités spirituels.* Il est difficile d'établir une distinction nette entre les deux genres; certains traités reprennent plus en détail la matière de sermons.

1) *Sermo de Nativitate Domini et de quatuor generibus meditabilium* (éd. A. Hyma, dans *Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, t. 49, 1924, p. 296-326; trad. française, *Le traité des quatre sortes de méditation ou de contemplation, sermon pour la Nativité*, dans *Le Rhin mystique*, Paris, 1960, p. 255-272). Gérard enseigne comment nous devons méditer les mystères du Christ et les réaliser dans notre vie quotidienne (« Nativitas Christi docet nos in humilitate et parvitate Christo configurari; non potest quis nasci cum Christo nisi repueriscat cum Christo », p. 197). Les quatre sources de méditation et de contemplation intéressent l'histoire de la spiritualité : *mentis preparacio, oris expressio, operis complecio, Christi imitacio* (p. 298).

2) *Tractatus de paupertate in die Palmarum* (éd. W. Moll, dans *Studiën en bijdragen op het gebied der historische theologie*, t. 2, 1872, p. 425-469). La valeur éminente de la pauvreté dans la vie chrétienne est traitée à l'occasion de l'entrée du Christ à Jérusalem : « De Christi humilissima azinatione et eius altissima paupertate ». Il appelle le jour des Rameaux « dies et festum paupertatis seu solempnitatis exaltationis paupertatis » (p. 437). En même temps qu'un réquisitoire contre les « proprietarii », ce sermon est un appel en faveur de la pauvreté monastique.

3) *Tractatus de matrimonio* (éd. M. H. Mulders, *Geert Groote en het huwelijk*, Nimègue-Utrecht, 1941). Ce traité était destiné à André Kreynck qui, bien que déjà assez âgé et en possession d'un canonicat à Cologne, songeait à se marier. Gérard expose à cette occasion, et en citant force autorités patristiques, sa doctrine du mariage. Il se montre fort sévère et misogyne; certaines de ses affirmations ne seraient plus soutenables aujourd'hui (« Tu qui spiritu incepisti, iam carne consummare videaris? », p. 18; titre du ch. 4 : De quatuor praecipuis coniugatorum impedimentis in via Domini) et que la dépravation des mœurs d'alors n'excuse pas.

4) *Zedelijke toespraak* (allocution morale). C'est sous ce titre que J. van Vloten a édité (*Nieuw archief voor kerkelijke geschiedenis*, t. 2, 1854, p. 295-307) un document que Gérard a composé « pour informer deux personnes mariées de leur état ». Les jugements portés ici sur le mariage semblent de plus grande largeur de vue que dans le *Tractatus de matrimonio* (Gérard développe la pensée paulinienne), mais la doctrine fondamentale reste bien la même.

5) *Sermo « Recedite » contra focaristas* (éd. Th. et J. Clarisse, AKG, t. 1, 1829, p. 364-379; t. 2, 1830, p. 307-395; t. 8, 1837, p. 5-107). C'est ainsi que l'on désigne habituellement le fameux sermon que Gérard Groote prononça à l'ouverture du synode d'Utrecht (en 1381 ou en 1383; date controversée, cf T.P. van Zijl, *op. cit.*, p. 348-351), et qui forme une sorte de sommet de son action apostolique. Le sermon primitif a été refondu en un traité. L'exorde est une paraphrase du texte d'*Isaïe* 52, 11 (« Recedite, recedite, exite inde, pollutum nolite tangere, exite de medio eorum »). Après a *recommandatio presbyterorum bonorum* et le rappel de la sublimité du sacerdoce (« anima vestra... Trinitati et Christo reverenter configuratur », p. 375), Gérard traite des focaristes en vingt-six chapitres (le « focariste » désigne le prêtre qui vit en concubinage avec la personne qui tient sa maison).

En liaison avec ce *Sermo* on peut signaler : a) les « vingt-quatre articles » (incipit : *Ut quae circa materiam notoriorum fornicatorum*, éd. J. Clarisse, AKG, t. 8, 1837, p. 108-117), que le *Sermo* développe plus en détail; b) *De vijf poente* ou les « Cinq points que Gérard Groote prêcha à Utrecht »; éd. W. Moll, dans *Studiën en bijdragen..*, t. 1, 1870, p. 404-411, et texte latin, *Quinque puncta*, éd. T. Brandsma, OGE, t. 15, 1941, p. 54-61.

Les trois écrits suivants traitent de la simonie :

6) *De locatione ecclesiarum* (éd. J. Clarisse, AKG, t. 8, 1837, p. 119-152). Gérard répond à la question : « An quis possit locare sub annuo censu curam animarum aut regimen cum preventibus et redditibus ipsi curae debitis? ».

7) *De cura pastorali non acceptanda* (entre autres éditions retenir celle de W. Mulder, lettre 73, *Epistolae*, p. 310-321). Gérard traite de la même question : est-il permis d'acheter un bénéfice ecclésiastique auquel est liée une charge d'âme?

8) *De simonia ad Beguttas*, composé en néerlandais malgré son titre (éd. W. de Vreese, La Haye, 1940), signalé par P. Horn sous le titre *De symonia in teutonico*. C'est encore le même problème vu sous l'angle féminin : n'est-ce pas simonie d'acheter l'entrée dans un couvent de béguines? Même réprobation contre ces « symoniacas pravitates » dans la lettre 44 (éd. W. Mulder, p. 174-176).

4° *Traduction de Ruusbroec.* — Sous le titre *Liber de ornatu spiritualis desponsationis*, Gérard Groote a traduit en latin le *Chierheit der gheestelijke brulocht*; la traduction est restée inédite. — On met en doute, pour des raisons sérieuses, la traduction du *Boec van* VII *trappen* (Livre des sept degrés) de Ruusbroec, voir R. Post, *Heeft Geert Groote een of twee boeken van Ruusbroec vertaald?*, dans *Studia catholica*, t. 25, 1950, p. 102-104.

5° Gérard Groote traduisit aussi en langue vulgaire des *Heures* liturgiques; l'ouvrage fut très populaire et on en conserve plus de 800 mss. Éd. par N. van Wijk, *Het Getijdenboek van Geert Groote naar het Haagsche Handschrift 133 E 21*, Leyde, 1940.

6° Nous n'avons pas à discuter ici l'hypothèse de Gérard Groote auteur de l'*Imitatio Christi*. Voir art. IMITATION DE JÉSUS-CHRIST.

T. et J. Clarisse, *Over den geest en denkwijze van Geert Groote kenbaar uit zijne schriften*, AKG, t. 1-3 et 8, 1829-1831 et 1837. — W. J. M. Mulder, *De brieven van Geert Groote als spiegel van den tijd*, Utrecht, 1930. — J. Tiecke, *De Werken van Geert Groote*, Nimègue, 1941. — B. van der Berg, *Geert Groote's Psalmvertaling*, dans *Tijdschrift voor Nederlandse Taal en Letterkunde*, t. 61, 1942, p. 259-314. — T. P. van Zijl, *Gerard Groote..*, Washington, 1963.

3. **Spiritualité.** — La spiritualité que Gérard Groote a enseignée est essentiellement concrète : c'est celle qu'il a essayé de réaliser dans sa vie quotidienne. Le point de départ comme le point d'arrivée de la vie spirituelle sont bien le salut de l'âme : pour sauver et sanctifier son âme, l'homme se détourne du péché et du monde, il engage le combat contre le vieil homme, et par l'exercice continuel de la vertu et par l'imitation concrète du Christ il s'efforce de faire progresser en lui l'homme nouveau. Cette spiritualité est pratique encore, parce qu'elle ne laisse rien au hasard. Comme le montrent clairement ses *Conclusa*

et proposita ou son *Sermo de quatuor meditabilium*, Gérard règle et organise la vie spirituelle avec réalisme et mesure. Ce n'est pas sans raison que l'histoire de la spiritualité néerlandaise a qualifié Gérard « l'homme de l'exercice pratique et de la méthode ».

On ne peut nullement conclure de là qu'il ait été étranger à la mystique et qu'il n'ait pas vu le couronnement de la vie spirituelle dans la familiarité avec Dieu et la contemplation de Dieu. Certes, il était opposé à tout dilettantisme mystique et aux vaines spéculations (dans la traduction des litanies des saints, il ajouta : « Van allen hoghen smake of hoghen weten, van allen hovaerdighen, subtilen sinne in geestelicheit verlos ons Heer », « De tout goût et de toute science sublime, de tout sens élevé et subtil dans les choses spirituelles, délivrez-nous, Seigneur »).

Bien des témoignages permettent de conclure que Gérard considérait la vraie mystique comme le couronnement de la vie spirituelle. Dans une lettre à Guillaume de Salvarvilla, il déclare difficile de guider vers la vraie théologie mystique un théologien qui mène une vie superficielle (« Quamque sit difficile... apparentem theologum... ad mysticam theologiam... convincere », lettre 9, éd. W. Mulder, p. 33). A une recluse il recommande la prudence sur les dons intérieurs de Dieu et la discrétion, qui consiste à ne pas en parler à tout le monde (« Plus ces dons sont nombreux et élevés, plus on les gardera secrets », lettre 68, éd. W. Mulder, p. 265). Ailleurs, il affirme que la perfection de la charité est identique à la contemplation (« Est enim finis religionis huiusmodi contemplacio seu perfeccio caritatis... », lettre 45, éd. W. Mulder, p. 181). Dans le *Sermo in die Palmarum*, il voit dans la pauvreté le moyen privilégié d'arriver à la contemplation de Dieu, dans la mesure où on peut l'atteindre ici-bas (éd. W. Moll, *loco cit.*, p. 450). Il est frappant de noter combien, dans ses *Conclusa et proposita*, Gérard Groote, lorsqu'il établit toute sorte d'exercices extérieurs, insiste sur les dispositions intérieures, sans quoi nous serions « sicut cymbalum tinniens aut aes sonans » (éd. Thomas a Kempis, p. 100). Gérard synthétise sa pensée et sa pratique dans sa résolution de toujours diriger ses regards vers le Seigneur. On ne peut oublier les relations qu'il entretint avec Ruusbroec, dont il traduisit en latin le *Chierheit*.

La vie spirituelle de Gérard Groote est, certes, en grande partie dominée par une vive conscience de son péché, attitude qui entraîne à une doctrine à certains égards austère. Il entreprend la lutte contre le vieil homme avec beaucoup d'ardeur. Plusieurs années après sa conversion, il compare son corps à un âne rétif : « Cum michi aliquando cibos divitum procuro, pisces sapidos, carnes recentes, cervisiam continuo satis tumultuosam, video asinum meum debilem, video eum petulantem, video, cum voluptuose nutritur, contumacem » (lettre à Guillaume de Salvarvilla, n. 20, éd. W. Mulder, p. 73). Comme moyen de purification et de combat spirituel contre les tentations, Gérard Groote recommande la confession, et il attire l'attention sur les conditions de son efficacité : le sacrement serait sans fruit si l'attitude intérieure n'était pas droite (lettre 23 à Jean de Gronde, éd. W. Mulder, p. 102-103). Gérard insiste également sur l'examen de conscience (lui-même notait ses manquements) et sur la pensée des fins dernières.

Si Gérard Groote met l'accent sur la purification du cœur dans la vie spirituelle, l'imitation de l'humanité du Christ est pour lui « la porte » de toute vie spirituelle :

> Et sic videtur michi quod incipiendum esset Parisius et tuba canendum et bellum virilitatis omnibus Dei inimicis indicendum, qui Dei veritatem in iniusticia detinent et cetera et domum Dei, scilicet Dei sapienciam, faciunt speluncam latronum, qui non incurrunt per ostium imitacionis humanitatis Christi, ut invenirent ingrediendo, ad divinitatem per contemplacionem vel egrediendo per activam vitam, pascua (lettre à Guillaume de Salvarvilla, n. 9, éd. W. Mulder, p. 31).

Ce sont surtout les mystères de l'incarnation et de la passion du Christ qui retiennent l'attention de Gérard Groote. D'après les *Conclusa*, le mystère eucharistique occupe une place spéciale dans la vie spirituelle de Gérard.

S'il accentue l'aspect spirituel du corps mystique du Christ et donc de l'Église, peut-être donne-t-il l'impression de tenir en quelque mésestime l'importance de la hiérarchie. Voir par exemple sa longue lettre *de scismate* à Guillaume de Salvarvilla en 1381 (éd. W. Mulder, p. 78-93). En fait, Gérard s'est toujours soumis au jugement de l'Église, même lorsqu'il en souffrait (« salvo semper iudicio sacrosancte Romane Ecclesie, cui humilime undique et ubique me submitto... », *Protestacio*, 1383, éd. W. Mulder, p. 214-215); « Nullum amare concupimus nisi in te (Christe) et in sponsa tua dilectissima inconsutili » (lettre 21, p. 93).

Sa doctrine spirituelle est puisée dans l'Écriture et dans la vie du Christ : « Radix studii tui et speculum vitae sint evangelium Christi, quia ibi est vita Christi » (*Conclusa*, éd. Thomas a Kempis, p. 97). Voir en particulier la lettre 62 (éd. W. Mulder, p. 232-243) : sur la *leccio et meditacio Scripturarum* (« Sepe masticando et ruminande sunt Scripture »), la *configuracio* et la *conformacio Christi*, la *ruminacio passionis*, etc.

Homme très cultivé, Gérard Groote se nourrit aux sources patristiques et médiévales, d'un saint Augustin à un saint Bernard et à Henri Suso, en passant par le pseudo-Denys, et sans oublier ses contemporains, comme Ruusbroec et Henri Eger de Kalkar. Par l'exemple de sa vie, par son enseignement comme par sa culture humaine et chrétienne, il a conscience de travailler « in edificacionem Ecclesie » : « Ad edificacionem enim querimus et scienciam et libros, ut habundemus » (lettre 13, éd. W. Mulder, p. 43).

L. Smit, *Geert Groote over de Kerk*, dans *Studia catholica*, t. 10, 1933-1934, p. 257-268, 367-378. — K.C.L.M. de Beer, *Studie over de spiritualiteit van Geert Groote*, Bruxelles-Nimègue, 1938. — H. Gleumes, *Das geistliche Leben nach der Auffassung von Geert Groote*, ZAM, t. 14, 1939, p. 111-129. — H. Gall, *De Christus-gedachte bij Geert Groote*, dans *Ons geestelijk leven*, t. 20, 1941, p. 229-240. — J. Tiecke, *De Werken van Geert Groote*, Nimègue, 1941. — R. Post, *Hendrik Eger von Kalkar en Geert Groot*, dans *Studia catholica*, t. 21, 1946, p. 88-92. — A. Suquia Goicoechea, *El epistolario de Gerardo de Groote y el libro de Ejercicios de San Ignacio de Loyola*, dans *Manresa*, t. 21, 1949, p. 305-324. — T. P. van Zijl, *Gerard Groote..*, Washington, 1963.

Les thèmes spirituels de Gérard Groote ont été déjà esquissés dans le DS : art. Dévotion moderne, t. 3, col. 727-747; Contemplation, t. 3, col. 2000-2001; Direction spirituelle, t. 3, col. 1096; etc.

Jean Tiecke.

10. GÉRARD HAGHEN, chartreux, † 1465. — Appelé ordinairement Gérard de Bréda, du lieu de sa naissance, Gérard, après ses études à l'université

de Louvain, entra à la chartreuse d'Hérinnes-lez-Enghien, où il fit profession en 1430. Il y mourut le 17 avril 1465.

Selon la chronique de sa chartreuse, il est l'auteur des ouvrages manuscrits suivants : 1° *Vita D.N. Jesu Christi*, en vers; — 2° *Tractatus de Sacro Sacramento altaris*, en vers; — 3° *Tractatus super Psalmo 67, Exsurgat Deus..*; — 4° *Tractatus « Beati misericordes »* : cette compilation de textes de l'Écriture, des Pères et de quelques légendes concernant la miséricorde, est conservée dans les mss 2229 (inv. 4009) et 2230 (inv. 21852) de la Bibliothèque royale de Bruxelles. Le ms 2231 (inv. 9296) en contient une traduction française, faite pour Marguerite d'York, épouse de Charles le Téméraire et bienfaitrice du couvent d'Hérinnes, par Nicolas Finet, chanoine de Cambrai et aumônier de la duchesse. Ce luxueux manuscrit est orné de lettrines et de bordures, avec deux belles miniatures. — 5° *Regulae carthusiensis stabilitio puerilis*. C'est une longue réfutation scolastique du dicton : les chartreux ont des statuts, mais pas de règle (ms 4318, f. 206-223, de la Bibl. Mazarine de Paris).

J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. 7, Louvain, 1766, p. 14-15. — E. Reusens, *Matricule de l'université de Louvain*, t. 1, Bruxelles, 1903, p. 44. — É. Lamalle, *Arnold Beeltsens et Jean Ammonius. Chronique de la chartreuse de la Chapelle à Hérinnes-lez-Enghien*, Louvain, 1932, p. 22, 52, 65, 78. — H. J. J. Scholtens, *De litteraire nalatenschap van de Kartuizers in de Nederlanden*, OGE, t. 25, 1951, p. 19. — DS, t. 2, col. 763.

Hendrik J. J. Scholtens.

11. GÉRARD ITHIER, grandmontain, † après 1198. — Gérard Ithier, septième prieur de Grandmont (1188-1198), eut comme tâche principale de résoudre la première crise qui survint dans son ordre à la suite de graves difficultés entre clercs et convers (1185-1188). Il fit canoniser (1189) le fondateur Étienne de Muret † 1124, et fit approuver (1188) par le Saint-Siège la *Règle* sévère mise sous son nom. Il quitta sa charge avant de mourir à une date inconnue.

Gérard avait rassemblé dans un « Miroir de Grandmont » *(Speculum Grandimontis)* les trois livres hérités du fondateur : sa vie qu'il compléta, sa *Règle* et ses pensées (sur ces textes, voir DS, t. 4, col. 1505-1513). Il ajouta à ce recueil le *De institutione novitiorum* de Hugues de Saint-Victor en lui donnant un préambule de circonstance et en l'intitulant : *Tractatus ad fratres de disciplina et correctione morum*. Il ajouta encore un traité personnel, le *Sermo vel tractatus ad fratres de confirmatione vel enucleatione hujus voluminis*, enfin deux commentaires de textes attribués au fondateur.

Le *Sermo vel tractatus* a été composé après la canonisation d'Étienne en 1189, sans doute par mise en ordre d'entretiens spirituels faits par le prieur Gérard à ses frères; les leçons qui s'en dégagent le plus expressément portent sur la pauvreté et la concorde. La manière de Gérard s'apparente de près à celle de saint Bernard et de Hugues de Saint-Victor; notre auteur utilise des cadres allégoriques pour distribuer schématiquement un enseignement ascétique et mystique sans originalité.

La majeure partie du traité est occupée par le développement d'un schéma repris à Hugues de Saint-Victor, celui des trois piscines aux cinq portiques chacune. Chez Hugues, les piscines étaient celles du diable, du monde et de Dieu, et les portiques recevaient un sens correspondant à ces attributions; chez Gérard, les trois piscines sont les trois livres d'Étienne de Muret. La *Vita* est la piscine des débutants, dont les portiques sont pauvreté, virginité, humilité, *parcitas* et *tolerantia*. La *Règle* est la piscine de ceux qui progressent, et les portiques en sont la mortification des plaisirs, le renoncement aux choses temporelles, l'éloignement définitif des affaires séculières, la vie commune des clercs et des convers, la persévérance. Le livre des pensées d'Étienne de Muret *(Liber Sententiarum)* est la troisième piscine, celle des contemplatifs, et ses portiques correspondent à l'amour de Dieu et du prochain, au désir de savoir, aux interrogations fréquentes, à une mémoire fidèle et au respect du maître.

Gérard Ithier n'eut pas le goût de passer en revue les portiques de la troisième piscine, comme il l'avait fait pour les deux premières. Au cours de son traité, il s'était permis, d'ailleurs, bien des digressions sur les trois repas d'Élie, les sept brigands, soit les sept vices à exterminer pour aller librement aux affaires du Sauveur *(nundinae Salvatoris)*, les sept montées du Christ, dont la troisième au Thabor, etc. Les correspondances numériques de l'allégorisme scripturaire lui fournissaient des prétextes à développements faciles : ainsi, après saint Bernard qui voit dans les dents de l'Épouse la figure des religieux bien rangés et bien abrités dans le cloître (*Sermo de diversis* 93, PL 183, 715-716), Gérard précise que les incisives correspondent aux débutants, les canines aux progressants, et les molaires aux contemplatifs!

La gradation des trois piscines indique chez Gérard une estime préférentielle pour la contemplation des vérités contenues dans l'Écriture; au reste, les quatre sens classiques de l'Écriture sont exposés en tête du traité, avec quelques hésitations dans la terminologie, il est vrai. On ne s'étonnera pas de trouver chez notre auteur la même estime pour l'état des clercs de Grandmont qu'il appelle *deividi..*, *grandes*, *litterati*, *spirituales*, *contemplativi*, parce qu'ils ont accès aux Écritures; en retour, ces clercs doivent se comporter en vrais pasteurs pour les convers qui les déchargent des soucis matériels, et ceci est dans la pure ligne de la *Règle* de Grandmont.

Les deux commentaires de Gérard Ithier, dont le premier est appelé *Explanatio... super librum Sententiarum beati Stephani*, ne sont guère que des paraphrases surchargées de citations scripturaires.

Les œuvres inédites de Gérard Ithier seront publiées par J. Becquet dans le *Corpus christianorum (Continuatio mediaevalis)*, Steenbrugge, Belgique.

A. Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, dans *Bulletin de la Société historique et archéologique du Limousin*, t. 58, 1908, p. 44-68. — J. Becquet, *Les premiers écrivains de l'Ordre de Grandmont*, dans *Revue Mabillon*, t. 43, 1953, p. 121-137, et art. Étienne de Muret, DS, t. 4, col. 1504-1514. — R. Baron, *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1963, p. 219-244.

Jean Becquet.

12. GÉRARD DE LIÈGE, cistercien, 13e siècle. — On connaît un Gérard de Liège, dominicain de la deuxième moitié du 13e siècle, qui fut parmi les examinateurs de la vision de sainte Julienne du Mont-Cornillon † 1258 concernant la fête du *Corpus Christi*. On lui a attribué longtemps un *De doctrina cordis*, à tort. André Wilmart a définitivement distingué un autre Gérard de Liège, originaire peut-être de Reims, moine (Wilmart le croyait abbé, mais c'est peu probable) cistercien (dans les environs de Liège?), auteur de

quelques ouvrages spirituels, dans la première moitié du 13e siècle, semble-t-il. Ces ouvrages sont tous adressés à des moines (ou à des moniales?).

1. Le *De doctrina cordis*, appelé également *De praeparatione cordis*, du titre du livre premier, est un exposé de toute la vie spirituelle, à partir de 1 *Rois* 7, 3 : *Praeparate corda vestra Domino*. Il s'agit, sous l'action des sept dons du Saint-Esprit, de préparer son cœur pour Dieu, de le garder, de l'ouvrir, de l'affermir, de le donner, de l'élever, de le briser : ce qui fait l'objet d'autant de livres distincts, très inégaux en longueur, puisque le premier est, à lui seul, plus étendu que les six autres ensemble.

1° *Praeparatio cordis*. Le cœur doit être préparé pour le Seigneur à la manière d'une habitation, qu'il faut nettoyer, orner, garder. A la manière encore d'une nourriture : car, en retour de la nourriture reçue dans l'eucharistie, l'homme doit se livrer lui-même (préparer, cuire, engraisser!), dans le renoncement, l'obéissance, la charité. A la manière enfin d'une fiancée qui doit se parer de nombreuses vertus en vue des noces spirituelles. — 2° *Custodia cordis*. Le cœur est un camp retranché. Il faut se mettre en garde contre les multiples sottises dont peuvent se rendre coupables les combattants spirituels. Silence et charité fraternelle sont indispensables. — 3° *Apertio cordis*. On doit ouvrir le cœur, pour pouvoir y lire le repentir, la joie, la compassion. Il faut aussi qu'il s'ouvre, comme on ouvre une maison où l'amour donne accès à Dieu et au prochain.

4° *Stabilitas cordis*. L'intelligence du cœur doit s'affermir dans la foi, laquelle s'exprime dans les articles du *Credo*, et elle est appuyée par les miracles, les martyrs, les révélations et prophéties, la beauté interne de la révélation. La constance, de son côté, affermit les affections du cœur. — 5° *Datio cordis*. Par son œuvre le Christ a montré combien il tenait au cœur de l'homme; celui-ci ne peut donc le donner qu'à Dieu, dans l'amour et l'obéissance. — 6° *Elevatio cordis*. La méditation des hautes vérités, l'espérance, le désir, l'intention droite, voilà ce qui peut élever le cœur. — 7° *Scissio cordis* : il ne s'agit pas du brisement du repentir, mais du brisement qui accompagne l'amour extatique.

2. *De remediis contra amorem illicitum*. Beaucoup plus bref que le précédent, et très moralisant, ce traité fut édité par A. Wilmart, fragmentairement en 1931, puis complètement en 1933 (*Analecta reginensia*, *loco cit. infra*, p. 183-205). Pour être fidèle au seul amour digne d'elle, l'âme doit résister fortement à l'amour charnel. Sept remèdes peuvent l'y aider : résister aux tentations dès le début, surveiller ses sens, fuir la solitude, éviter les personnes de l'autre sexe, se garder de l'oisiveté en s'appliquant à l'Écriture et aux bonnes œuvres, méditer le triste état de ceux qui aiment charnellement, admirer enfin la beauté de l'âme faite pour Dieu.

3. *Quinque incitamenta ad Deum amandum ardenter*. Ce traité *Des aiguillons*, comme l'appelle A. Wilmart, qui l'a édité (partiellement, RAM, t. 12, p. 395-428; complètement, *Analecta*.., p. 205-247) en même temps que *Les remèdes*, est nettement supérieur à ceux-ci, qui lui servent du reste d'introduction. Il comprend quatre parties. 1° L'homme faible peut être excité à l'amour de Dieu par cinq aiguillons : préceptes de l'Écriture, exemples tirés de l'ordre naturel, bienfaits de la rédemption, témoignage des créatures sur la bonté du Créateur, promesse de la gloire éternelle. 2° Qu'est donc cet amour de Dieu? Il unit à Dieu au mépris de tout : *est vis unitiva sive copulativa, uniens et copulans amantem ad amatum* (p. 209). L'homme ne peut vivre sans amour : combien il importe que cet amour soit noble! 3° Qu'il soit donc, cet amour, modeste, fort, doux, sage; 4° qu'il progresse dans la foi, la prière, l'obéissance patiente, le désir de Dieu, finalement dans la joie éternelle.

4. *Tractatus super septem verba dicta a Domino Iesu Christo pendente in cruce*, ou *De testamento Domini*. Inconnu de A. Wilmart, ce traité fut édité par E. Mikkers en 1950-1951. Les sept paroles du Seigneur en croix, sept sons de la vielle du cithariste divin, *notae viellae suae cytharae Christi*, déterminent les étapes de construction d'un monastère, *septem positiones abbatiae Christi* : oratoire (prière *Pater, dimitte illis*), chapitre *(hodie mecum eris)*, dortoir (rappel de la chasteté : *Mulier, ecce filius tuus*), réfectoire *(Deus meus, ut quid dereliquisti me* et surtout *Sitio)*, noviciat (persévérance : *Consummatum est*), charges diverses dans l'obéissance *(Pater, in manus tuas...)*. On discerne facilement trois séries de considérations : les unes, courtes généralement, s'attachent à la Passion, les autres cherchent davantage les applications ascétiques, d'autres enfin portent sur la vie monastique et cistercienne. Le moine a choisi librement d'être cloué sur la croix avec le Christ : qu'il soit donc fidèle à cet engagement sacré. Les abbés de leur côté doivent donner l'exemple, et gouverner avec discrétion.

5. *70 Sermons*, approximativement dans le cadre de l'année liturgique, inédits (Paris B.N., ms. lat. 16483). Ce sont plutôt des brouillons, des notes non rédigées, dont l'intérêt ne paraît pas très grand. Voir A. Wilmart, RAM, t. 12, 1931, p. 378-384, et J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, coll. Unam Sanctam 32, Paris, 1959, p. 117, 134.

En 1950, E. Mikkers réservait son jugement sur l'éventuelle attribution à Gérard de deux traités ascétiques : *Testamentum electorum* et *Libellus de tribulatione*, copiés à la suite du *De doctrina cordis* dans Vienne B.N. 4315 (Theol. 587) (voir *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 12, 1950, p. 176, n. 2); il n'est plus revenu sur la question.

Tous les ouvrages de Gérard de Liège ont certains traits de ressemblance : fonds d'idées commun, procédé d'exposer par images et allégories, avec un usage presque scolastique de la division : ce qui procure de la clarté, mais aussi de la sécheresse et de l'ennui. Trait caractéristique : on trouve de temps en temps, dans le texte latin, des mots, des expressions, des phrases, en langue romane. Gérard cite beaucoup l'Écriture, les Pères (Ambroise, Jérôme, Augustin, Jean Chrysostome, les *Vitae Patrum*, Benoît, Boèce, Grégoire le Grand, le pseudo-Denys, Cassiodore, Isidore, Bède). Parmi les modernes, il cite surtout Bernard, mais aussi Aelred, Hildebert, Hugues de Saint-Victor, Pierre de Blois, Gilbert de Hoyland. Parmi les classiques latins, il retient Cicéron, Ovide, Sénèque, Juvénal.

La lecture du *De doctrina cordis* est ardue, celle des *Remèdes* également. Les *Aiguillons* et les *Sept paroles* sont plus accessibles. Tous ces traités, du reste, ont un intérêt secondaire : aider à faire comprendre une mentalité, et aussi faire connaître des traits de mœurs, monastiques ou autres. Ils eurent une fortune très diverse : on ne connaît qu'un manuscrit des sermons, deux ou trois pour les traités autres que le *De doctrina cordis* qui, lui, fut très répandu. La liste d'une cinquantaine de manuscrits donnée par A. Wilmart (RAM, t. 12, 1931, p. 355-358) est loin d'être complète. Il y eut deux éditions latines, très difficiles à trouver aujourd'hui : Paris, 1506 (exemplaire à la Bodleian d'Oxford et à Troyes), Naples, 1605 (exemplaire au Vatican et à Oxford). Il y eut deux traductions françaises (*La doctrine du cœur pieuse, excellente et utile à toute personne*.., Douai, 1601, et Lyon, 1608) et plusieurs traductions, partielles ou

complètes, manuscrites, en français, anglais, italien et néerlandais.

A. Wilmart, *Gérard de Liège. Un traité inédit de l'amour de Dieu*, RAM, t. 12, 1931, p. 349-430. On trouve dans cet article de quoi opérer, sur les notices bibliographiques anciennes, les redressements critiques indispensables; — *Les traités de Gérard de Liège sur l'amour illicite et sur l'amour de Dieu*, dans *Analecta reginensia*, coll. Studi e Testi 59, Vatican, 1933, p. 181-247. — J. van Mierlo, *Wanneer leefde Geraard van Luik?*, OGE, t. 23, 1949, p. 409-412. — E. Mikkers, *Le traité de Gérard de Liège sur les sept paroles de Notre-Seigneur en croix*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 12, 1950, p. 176-194; t. 13, 1951, p. 18-29; *Religious Life and the Gifts*, dans *Life of the Spirit*, t. 4, 1949-1950, p. 207-216. — C. Kirchberger, *The Coasts of the Country. An Anthology of Prayer..*, Londres, 1952, p. 109-117, 248. — Albert Auer, *Leidenstheologie im Spätmittelalter*, St. Ottilien, 1952, table. — V. Hermans, *Spiritualité monastique*, Rome, 1954, p. 252-254.

Maur Standaert.

13. GÉRARD DE SAINT-JEAN DE LA CROIX, carme déchaussé, 1878-1922. — Saturnino Martin Castilla, né le 2 août 1878 à Santiago de la Puebla (Salamanca), fit profession au couvent des carmes déchaux à Ségovie le 1er mars 1897. Après ses études, il fut professeur de théologie à Alba de Tormes et à Tolède, et définiteur provincial. Il mourut le 4 janvier 1922, à Tolède.

Dans l'histoire des études sanjuanistes, il occupe une place particulière. Il a tenté, en effet, d'établir critiquement les deux rédactions du *Cántico espiritual* et la *Llama de amor viva* de saint Jean de la Croix. C'est là son œuvre principale, qui parut sous le titre d'*Obras del místico doctor San Juan de la Cruz. Edición crítica... con introducción y notas* (3 vol., Tolède, 1912-1914).

Les préliminaires et les introductions comportent d'importantes données sur les manuscrits autographes, les copies et l'histoire des éditions. Dans le tome troisième, Gerardo publie, en les attribuant à Jean de la Croix, — ce qui ne sera pas admis par les critiques postérieurs —, des *Coloquios entre el Esposo Cristo y su Esposa el alma* et un *Tratado del conocimiento oscuro de Dios* (cf Simeon de la Sagrada Familia, *Gloria y ocaso de un apócrifo sanjuanista*, dans *El Monte Carmelo*, t. 69, 1961, p. 185-208, 419-440). On trouve encore dans ce dernier tome, de la carmélite Cecilia del Nacimiento † 1646, ses deux traités *De la transformación del alma en Dios* et *De la unión del alma con Dios*; du carme Diego de Jésus † 1621, ses *Apuntamientos y advertencias... para más fácil inteligencia de las frases místicas y doctrina... de Juan de la Cruz*; et enfin *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios* de Joseph de Jésus-Marie Quiroga † 1628.

Gerardo édita encore : *Los autógrafos que se conserven de místico doctor San Juan de la Cruz* (édition phototypique, Tolède, 1913); *Vida i milagros de la esclarecida i seráfica Virgen Santa Teresa... por F. Antonio de la Encarnación.., Salamanca, 1614* (Tolède, 1914); *Las poesías de S. Juan de la Cruz* (Madrid, 1921).

Gerardo publia aussi des biographies : *Vida del maestro Julián de Avila, terciario carmelita, confesor y compañero de santa Teresa de Jesús en sus fundaciones*, Tolède, 1915; *María Díaz, llamada « la esposa del Santísimo Sacramento »* (articles parus dans *El Monte Carmelo*, t. 16-19, 23 et 25, 1915-1916, 1919, 1921); *Nueva luz sobre la familia del insigne toledano Baltasar Elisio de Medinilla..*, Tolède, 1920. Il donna diverses collaborations à la revue *El Monte Carmelo*, composa les explications des gravures d'une *Vida ilustrada de Santa Teresa de Jesús* et laissa manuscrite et inachevée une bibliographie carmélitaine sous le titre de *Suplemento al catálogo de nuestros escritores* (aux archives provinciales des carmes déchaussés de Castille, Madrid).

Damaso de la Presentación, *Catálogo bibliográfico de autores carmelitas descalzos españoles* (1943, inédit). — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 13, Burgos, 1946, p. 607-609. — DS, t. 4, col. 1169-1171.

Adolfo de la Madre de Dios.

14. GÉRARD DE SANTEN (de Saintes, de Sanctis), chartreux, † 1377. — Étant clerc, Gérard entra en 1338 à la chartreuse de Hérinnes-lez-Enghien (Belgique). Il y fit profession en 1339. De 1344 à 1347 au moins, il a été procureur du couvent. Il était bon copiste. La chronique de sa chartreuse déclare : « multos pulchros libros scripsit et etiam cantuales » (éd. É. Lamalle, p. 26); il connaissait trois langues. Plus tard, il vécut au monastère de Zelem-lez-Diest. Vers 1361, il fit partie des fondateurs de la nouvelle chartreuse de Liège, où il fit une seconde profession. Il y mourut le 15 mars 1377.

O'Sheridan a voulu identifier Gérard de Santen avec un « Maître Gérard », chartreux de Hérinnes, inconnu par ailleurs, mais qui fut en correspondance avec Ruusbroec et le reçut à Hérinnes. Ce Gérard a écrit en néerlandais le prologue du *Tabernakel* de Ruusbroec et transcrivit cinq de ses traités. On trouve ce prologue dans les mss 2363 et 3514 de la Bibliothèque royale de Bruxelles. Il est édité, entre autres, par W. de Vreese, dans *Bijdragen tot de kennis van het leven en de werken van Jan van Ruusbroec*, dans *Het Belfort*, t. 10, vol. 2, 1895, p. 6-20.

Gérard de Santen est le seul moine du nom de Gérard que la chronique de Hérinnes mentionne comme contemporain de Ruusbroec. Néanmoins cette identification n'a été acceptée que sous réserve (Reypens et Lamalle). L'état actuel de la discussion semble plutôt favorable à l'opinion de O' Sheridan, qui n'est encore pourtant qu'une hypothèse provisoire.

M.P. O' Sheridan, *Une tentative malheureuse de Ruysbroeck*, dans *Revue belge d'histoire*, t. 1, 1914, p. 120-122. — L. Reypens, *Voor de geschiedenis van Jan van Ruysbroeck*, dans *Dietsche Warande en Belfort*, t. 15, 1914, p. 516-520. — Jan van Ruusbroec, *Leven, Werken*, Malines-Anvers, 1931, p. 102-113. — É. Lamalle, *Arnold Beeltsens* [chartreux † 1490] *et Jean Ammonius. Chronique de la Chartreuse de la Chapelle à Hérinnes-lez-Enghien*, Louvain, 1932, p. 17, 26-28, 52-53. — H.J.J. Scholtens, *De litteraire Nalatenschap van de Kartuizers in de Nederlanden*, OGE, t. 25, 1951, p. 11. — St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 2, Anvers, 1953, *passim*, surtout p. 340-344, 532-533. — *Monasticon belge*, t. 2 *Province de Liège*, Liège, 1955, p. 489-526 Chartreuse des Douze-Apôtres.

Hendrik J. J. Scholtens.

15. GÉRARD DE SCHIEDAM, chartreux, † 1442. — Gérard de Schiedam était en 1393 étudiant à l'université de Prague. Sous le priorat de Bernard van Emmerik (1388-1403), Gérard entra à la chartreuse de Liège, où il fit profession. En 1415, on le trouve prieur à la chartreuse d'Amsterdam, peut-être l'est-il déjà depuis 1404. Entre 1415 et 1419, il est prieur à Geertruidenberg, de 1419 à 1427 à Bois-Saint-Martin-lez-Grammont, de 1427 à 1434 à Liège et, pour la seconde fois, à Bois-Saint-Martin. Il mourut dans cette charge le 12 octobre 1442.

Gérard de Schiedam est l'auteur des œuvres suivantes, restées manuscrites : 1° *De cura pastorali liber unus. Epistola praelatis sive pastoribus animarum ad abbatem S. Adriani Gerardimontensis* (inc. : Salutem et pacem in Domino. — expl. : ut custodiam verba tua); ms 93, f. 66-71, 15e siècle, bibl. d'Amiens, et peut-être le *De instructione praelatorum*, du ms 2175 de la bibliothèque royale de Bruxelles. — 2° *Sermones decem de decem praeceptis decalogi*; bibliothèque royale de Bruxelles, ms 2159, f. 68v-142v (daté de 1433 et provenant de la chartreuse d'Hérinnes), et bibl. de Cambrai, ms 341. — 3° *De septem Ecclesiae sacramentis* bibl. de Cambrai, ms 341. — 4° *Tractatus de professione religiosorum* (inc. : Notandum est pro praesenti...); *Cathalogue of Manuscripts in The British Museum*, New Series, t. 1, 1834, Part 1 *The Arundel Manuscripts*, n. 358 (15e siècle) provenant de la chartreuse de Mayence; bibl. de Cambrai, ms 341. — 5° *Dialogus de virtutibus*; bibl. de Cambrai, ms 341. — 6° *Dialogus de vitiis, ibidem.* — 7° *Sermones de sanctis*; Vienne, Hofbibliothek, ms 15239, transcrit en 1469 par Jean de Unna, chartreux de Ruremonde.

Le ms 2175 de la bibliothèque royale de Bruxelles contient une collection de traités, qui sont à tort attribués à Gérard de Schiedam. Ces *specula* sont l'œuvre du chartreux Jacques de Gruitrode, le confrère de Gérard de Schiedam à Liège. Seul le *De instructione praelatorum* pourrait être identique au n. 1 de notre liste, et serait alors de Gérard.

A. Bostius, *De praecipuis aliquot cartusianae familiae patribus* Cologne, 1609, p. 22-23. — P. Sutor, *De vita cartusiana*, Cologne, 1609, p. 593. — Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 104. — H.J.J. Scholtens, *De kartuizers bij Geertruidenberg*, dans *Bossche Bijdragen*, t. 18, 1941, p. 10-122, surtout p. 63-66; *Het voormalige kartuizerklooster bij Amsterdam*, dans *Bijdragen voor de geschiedenis van het bisdom Haarlem*, t. 54, 1936, p. 31-44; *De litteraire nalatenschap van de kartuizers in de Nederlanden*, OGE, t. 25, 1951, p. 18. — *Monasticon belge*, t. 2 *Province de Liège*, Liège, 1955, p. 501. — V. Gaubblomme, *Necrologie van de Kartuize St. Martensbos*, dans *Het land van Aalst*, t. 9, 1957, p. 3-86.

Hendrik J. J. Scholtens.

16. GÉRARD DE STERNGASSEN, dominicain, 14e siècle. — Comme ses frères Hermann et Jean, Gérard Korngin appartint à l'ordre des frères prêcheurs. Entre 1310 et 1325, les documents le donnent comme aumôni er à Cologne; à plusieurs reprises son nom paraît comme exécuteur testamentaire. Il vécut donc au couvent de Cologne avec Maître Eckhart, mais sans en subir l'influence. Dans un sermon donné chez les antonins de Cologne, il se désigne comme lecteur (Pfeiffer, cité *infra*), mais on ne sait s'il exerça cette charge dans cette ville; car les archives ne le mentionnent pas parmi les lecteurs du *Studium generale* de Cologne. On ignore quand il mourut.

L'œuvre principale de Gérard de Sterngassen est le *Pratum animarum*, appelé aussi *Medela animae languentis*, découvert par M. Grabmann et étudié par N. Appel. La première partie expose les vices de l'âme à l'aide d'exemples tirés des vies des Pères du désert; l'utilisation de ces exemples est d'ailleurs caractéristique de l'ensemble de l'ouvrage. Parlant de chaque vice en particulier, Gérard dépeint la lutte entre le vice et la vertu opposée sous forme de dialogues vivants et suggestifs. La *Psychomachia* de Prudence († après 405) exerce ici son influence, comme elle l'a fait sur le *De conflictu virtutum et vitiorum* d'Ambroise Autpert † 778 (DS, t. 1, col. 429) et sur l'ouvrage pseudo-léonin du 12e siècle portant le même titre. Les tableaux de Gérard nous renseignent sur les particularités des péchés et des défauts de son temps. La première partie du *Pratum* s'achève par un traité de la pénitence, à la fois théologique, pratique et pastoral, dont l'influence sur les livrets de confession et de pénitence du moyen âge reste encore à préciser.

La seconde partie étudie les vertus et donne en même temps la doctrine mystique de Gérard. L'exposé sur l'union surnaturelle de l'âme avec Dieu dans la vie de la grâce est en partie tiré littéralement de saint Thomas; aucune trace possible de panthéisme. On remarque le passage sur les sept dons du Saint-Esprit, qui est à la fois profond et détaillé; alors que généralement la contemplation mystique est mise en relation avec le don de sagesse, Gérard la développe à partir des huit béatitudes. La sixième, « Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu », lui donne l'occasion d'un traité détaillé sur la *vita contemplativa*, qui est la plus riche et la plus élevée. Gérard utilise les degrés de la contemplation de Richard de Saint-Victor, mais aussi sa propre expérience. Sa description de la vie contemplative dépasse par son contenu la doctrine de saint Thomas (2^a 2^{ae} q. 180), en particulier dans les chapitres sur les dispositions intérieures de l'âme contemplative, sur les causes et les degrés de l'extase. L'ouvrage s'achève par un aperçu sur la béatitude céleste.

A travers tout le livre, on aperçoit le ton vif et personnel du prédicateur. Selon M. Grabmann, l'importance de la *Medela* pour la connaissance de la mystique allemande consiste « avant tout dans le fait que nous avons là un exposé systématique et synthétique des thèmes sur lesquels ont surtout prêché les mystiques orientés vers la pratique... Nous avons là... une présentation complète de la contemplation mystique, de l'expérience mystique fondamentale, où manifestement l'aspect psychologique passe au second plan, cédant le pas à l'étude théologique ».

La *Medela animae languentis* reste manuscrite : Munich, Clm 13587 (ms du 14e siècle); Trèves, Stadtbibliothek, cod. 589 (première partie seule); Trèves, Priesterseminar, cod. 126 (deuxième partie seule); Université d'Utrecht, cod. 358 (extrait). — Un sermon allemand de Gérard est conservé dans l'ouvrage d'Hermann de Fritzlar, *Heiligenleben* (Heidelberg, cod. pal. perg. 113).

F. Steill, *Ephemerides dominicano-sacrae*, t. 2, Dillingen, 1691, p. 34-35. — Quétif-Échard, t. 1, p. 725. — F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. 1, Leipzig, 1845, p. 60-63. — C. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Detmold, 1879, p. 440. — *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 36, Leipzig, 1893, p. 120-122. — *Archiv für deutsches Altertum*, t. 33, 1909, p. 127. — G. Lichenheim, *Studien zum « Heiligenleben » Hermanns von Fritzlar*, dissertation, Halle, 1916, p. 23. — G. Löhr, *Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter*, t. 1, Leipzig, 1920, p. 46-48; t. 2, 1922, index; *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Fribourg, Suisse, 1946, p. 39-40.

M. Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, coll. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie.., année 1921, n. 3, Munich, 1922, p. 35-43; *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 1, Munich, 1926, p. 400-401; déjà dans *Xenia thomistica* (ouvrage collectif), t. 3, 1925, p. 199-200. — L. Reypens, *Gerhard von Sterngassen... in de Nederlanden*, OGE, t. 1, 1927, p. 294-297; DS, t. 3, col. 901-902. — N. Appel, *Gerhard von Sterngassen und sein Pratum animarum*, dissertation, Bonn, 1934. — W. Stammler-K. Langosch, *Verfasserlexikon*, Berlin, t. 2, 1936, col. 28-29; t. 5, 1955, col. 254; W. Stammler, *Kleine Texte zur Literaturgeschichte des Mittelalters*, Munich,

1954, p. 178-180. — G. Gieraths, *Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts*, Dusseldorf, 1956, p. 33-34.

Gundolf GIERATHS.

17. GÉRARD DE VENISE. Voir GÉRARD DE CSANAD.

18. GÉRARD DE VLIEDERHOVEN, prêtre et membre de l'ordre teutonique, 14e siècle. — Bien que d'une famille aisée et connue, nous ignorons la date de naissance de Gérard. Il devint membre de l'ordre teutonique probablement en 1360; il est signalé comme frère de l'ordre à Utrecht, commandeur à Tiel de 1368 à 1380, et à partir de 1380 procureur de la maison d'Utrecht; de 1396 à 1402 vraisemblablement, il est curé à Schoonhoven. Il poursuit le même idéal que les disciples de la Dévotion moderne et le *Cordiale* est l'un des fruits du renouveau que l'on doit à ce mouvement spirituel.

Le *Cordiale quattuor novissimorum* est un livre tout simple et sans prétention. Il est divisé en quatre parties de trois chapitres chacune. 1° La pensée de la mort entretient l'humilité, aide à écarter la vanité du monde, incite à la pénitence d'un cœur joyeux. 2° L'attente du jugement fait naître la crainte de Dieu. 3° L'enfer, selon les Écritures, est un lieu de punition et de supplice. 4° Le ciel est beauté et lumière, il surabonde de richesses, il dispense une joie infinie et profonde.

L'ouvrage est un tissu de textes scripturaires et patristiques; l'auteur emprunte en particulier à Ambroise, Jérôme, Augustin, Jean Chrysostome, Grégoire le Grand et Bernard, sans négliger Platon le sage ou Sénèque. A partir de 1486, la plupart des éditions comportent, à la fin de chaque partie, de nombreux *exempla*, tirés des *Vies des Pères*, des *Dialogues* de Grégoire le Grand, de Césaire d'Heisterbach, de Thomas de Cantimpré, de l'*Horologium* d'Henri Suso, de l'histoire des chartreux et des frères mineurs, etc.

Le *Cordiale* (dont le titre varie : *Cordiale de quattuor novissimis*, *Quattuor novissimorum liber*, *Quattuor novissima cum multis exemplis*) est à la fois un livre de lecture biblique et un livre de sagesse (« ut novissimorum celebris memoria cordialiter et intime humanis cordibus continuo imprimatur »), où le chrétien apprend à penser et à vivre en disciple du Christ. Ce genre d'ouvrages connut un succès considérable auprès de la masse des fidèles et contribua sans doute beaucoup au maintien de la foi.

Le *Cordiale* parut anonyme. Il fut attribué à Henri de Hesse, Thomas de Haselbach, Gérard Groote, Denys le chartreux, Jean et Gérard de Vliederhoven. On s'accorde aujourd'hui sur le nom de ce dernier.

On peut juger de l'influence du *Cordiale* par le nombre des éditions et des traductions incunables : 46 éditions latines à partir de 1471 (Spire), 4 traductions allemandes, 11 néerlandaises, 6 françaises *(Le Cordial, Le livre des quatre dernières choses ou Cordial, Les quatre novissimes)*, 3 espagnoles, 1 catalane, 2 anglaises (une récente édition d'une traduction anglaise fut publiée par J. A. Mulders, Nimègue, 1962).

B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale*, t. 2, Paris, 1891, p. 344. — M. Pellechet, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*, t. 3, Paris, 1909, n. 5069-5113. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. 7, Leipzig, 1938, n. 7469-7541. — A. Tenenti, *Il senso della morte et l'amore della vita nel rinascimento*, Turin, 1957, p. 84, 94, 98-99.

J. A. MULDERS.

19. GÉRARD ZERBOLT DE ZUTPHEN, frère de la Vie commune, 1367-1398. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.* — 3. *Sources et influence.*

1. Vie. — Gérard Zerbolt naquit en 1367 à Zutphen, petite ville sur l'Yssel. Les biographes (Thomas a Kempis, Rodolphe Dier van Muiden, le manuscrit anonyme de la bibliothèque de Frise) ne donnent aucun renseignement sur ses premières années.

Il semble bien avoir reçu au foyer familial une éducation profondément chrétienne, et c'est dans sa ville natale qu'il doit avoir suivi l'enseignement des *artes liberales*. Une intelligence remarquable et une forte disposition à l'étude ne laissèrent pas de le caractériser dans ces années de jeunesse. Selon Thomas a Kempis (*Vita..*, p. 276), « perrexit ad extraneas scholas melius imbuendus », mais nous manquons sur ce point de données plus précises; un séjour à Prague ou à Paris n'est toutefois pas exclu. Il est possible également que Gérard s'y soit spécialisé en théologie et particulièrement en droit canon, étant donné les connaissances éminentes dont il fit preuve plus tard. De toute manière, son séjour à l'étranger dut être fort court, puisque, déjà entre 1383-1385, nous le voyons à Deventer, où il entre en relations avec Florent Radewijns (DS, t. 5, col. 427-434).

C'est sous l'influence de Florent qu'il se consacre à Dieu, devenant ainsi l'un des premiers disciples de la Dévotion moderne (cf P. Debongnie, art. DÉVOTION MODERNE, DS, t. 3, col. 727-747). Encore qu'on ne puisse affirmer avec une totale certitude qu'il soit entré avant la mort de Gérard Groote dans la fraternité de Deventer, on serait porté à l'admettre lorsqu'on voit Jean Busch le ranger au nombre des co-fondateurs (J. Busch, *Chronicon windeshemense*, éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 28, 266).

Dès son entrée, il poursuit la perfection avec ardeur et organise sa vie de pénitence et de mortification « tamquam bonus eremitarius » (Thomas a Kempis, *Vita..*, p. 277). Ainsi s'efforçait-il de mettre en pratique ce qu'il enseignait sur la vie spirituelle et l'ascèse. Son sacerdoce lui valut une grande estime dans le cercle des frères. Il se révéla habile directeur, aussi le consultait-on fréquemment, comme le remarque R. Dier van Muiden : « quod Dominus bene fecit sibi quod iuvenis discessit ab hac vita; nam si diu vixisset tot homines pro consilio cucurrissent ad eum, quod concursus non deseruisset sibi vel domui nostre » (*Analecta..*, t. 1, p. 48).

Gérard avait, dans la maison de Florent, l'importante charge de la bibliothèque, ce qui le mit en mesure de développer continuellement ses connaissances. Chacun savait son amour des livres, son zèle et son art à les copier, — œuvre qui constitue le legs le plus riche des frères de la Vie commune. Ses préférences allaient à l'Écriture et aux livres de théologie : « Diligebat autem sacrae theologiae libros super omnes divitias mundi : et plus gaudebat de bono codice bene scripto, quam de prandio lauto aut optimi saporis vino » (Thomas a Kempis, *Vita..*, p. 279).

Il n'est pas exagéré de considérer Gérard comme le penseur de cette fraternité commençante; c'est ce que permet de supposer l'aide qu'il fournit à Florent Radewijns pour défendre la forme de vie propre des frères (cf DS, t. 5, col. 430). Lubbert Berneri de Zwolle † 1398, dans ses *Devota exercitia*, décrit ainsi l'influence de Gérard : « Omnia fac cum consilio domini Florentii, et quando abest, eodem modo per omnia quasi ex Deo fac cum consilio domini Gerardi » (Thomas a Kempis, *Liber noviciorum*, *Opera*, t. 7, p. 262-263).

Gérard Zerbolt est mort jeune. Au cours du printemps de 1398, la peste se déclara à Deventer. Quelques frères seulement y demeurèrent; les autres et, parmi eux, Gérard, se réfugièrent à Amersfoort. Lorsqu'en novembre, l'épidémie se calma, ils revinrent à Deventer. Au retour d'une mission chez Arnold de Dickeninge, il tomba gravement malade à Windesheim, où il mourut le 4 décembre, à peine âgé de trente et un ans.

2. **Oeuvres.** — Il laissait cependant un bon nombre d'œuvres écrites.

1° Le *De reformatione virium animae* et le *De spiritualibus ascensionibus*, les deux œuvres capitales de Gérard, — longtemps désignées par leur *incipit* : *Homo quidam* et *Beatus vir* —, sont caractéristiques de la doctrine spirituelle propagée avec tant de fruit par la Dévotion moderne.

Gérard prend comme point de départ constant la situation misérable de l'homme déchu, à qui la conscience de sa faute et la conversion sont nécessaires. Le *De reformatione* débute par le texte célèbre de saint Luc (10, 30) : *Homo quidam descendit de Jerusalem in Jericho*. Par le péché d'Adam, l'homme quitte Jérusalem, lieu de paix, et aboutit à Jéricho, vallée d'inconstance et de misère.

Par la réforme des trois puissances de l'âme, intelligence, mémoire et volonté, il sera possible à l'homme de reconquérir la pureté du cœur et de l'amour. Soutenue par la lecture de l'Écriture et des Pères de l'Église, l'intelligence sera illuminée par la connaissance et l'expérience spirituelle. La mémoire sera purifiée par des occupations utiles et des méditations sur le péché, la mort, l'enfer, le jugement dernier et la béatitude céleste. Seule une lutte sévère contre les sept péchés capitaux, qui doivent être dominés par autant de vertus, est à même de réaliser la réforme de la volonté.

Ces thèmes sont plus développés encore dans le *De spiritualibus ascensionibus* (surtout aux chapitres 28-37, reprise des chapitres 26-34 du *De reformatione*). Gérard souligne le fait que l'homme est naturellement enclin à s'élever et à tendre vers ce qui est plus haut et qu'il atteint par les divers degrés de la vertu. Ces ascensions, à partir des profondeurs d'une triple déchéance, — péché originel, concupiscence, péché mortel —, se réalisent dans le cœur de l'homme non en vertu de ses propres forces mais par la force de Dieu. En regard de cette triple déchéance, Gérard oppose une triple ascension, — la conversion, l'amour ordonné et la sanctification des facultés —, de telle sorte qu'à la déchéance la plus grave (le péché mortel) corresponde l'ascension la moins parfaite (la conversion). Quelques thèmes secondaires semblent interrompre ces ascensions, mais ces sujets de méditation sont de précieux auxiliaires pour l'âme qui veut atteindre le but.

Une place très importante est réservée dans les deux œuvres à la méditation de la vie et de la passion du Christ, et ces œuvres ont pour but de faire réaliser au chrétien l'*imitatio Christi*. Comme les autres disciples de la Dévotion moderne, assez étrangers aux spéculations théologiques et mystiques, Gérard, dans son réalisme néerlandais, porte avant tout son attention sur l'exercice des vertus humaines et surnaturelles. L'intellectualisme d'un Eckhart et l'affectivité de la mystique nuptiale d'un saint Bernard ne sont point son fait. L'exercice des vertus que prône Gérard Zerbolt est essentiellement christocentrique, axé sur l'imitation du Verbe incarné. Le Christ est pour lui le seul modèle à suivre, et cela est si vrai qu'il voit dans le saint plus un initiateur qu'un modèle. Lorsqu'il parle de la Vierge Marie, on sent une piété profonde.

2° Le *Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium* (éd. A. Hyma, dans *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, t. 25, 1926, p. 1-100) est une apologie de la manière de vivre des frères de la Vie commune. Leur vie communautaire, l'abandon de toute propriété personnelle, le refus de fonder un ordre nouveau avaient suscité des suspicions. Par des arguments de tout genre, empruntés aux Pères de l'Église et aux canonistes, Gérard cherche à écarter ces suspicions et toute interprétation erronée (cf M. van Woerkum, art. Florent Radewijns, DS, t. 5, col. 430). Son argument fondamental est simple : les disciples de la Dévotion moderne n'ont pas d'autre intention que de tendre à la perfection chrétienne de la façon la plus sûre possible, ce qui, certes, n'est nullement condamnable, d'autant qu'ils le font dans le respect de la hiérarchie.

Le chapitre 7, comme le montre J. van Rooij (*Gerard Zerbolt de Zutphen*, t. 1, p. 53-73), est une transcription quasi littérale du *De libris teutonicalibus et precibus vernaculis*, mis à part un agencement différent. L'édition critique d'une traduction néerlandaise médiévale de ce chapitre a été faite avec soin par J. Deschamps, *Middelnederlandse vertalingen van « super modo vivendi » (7e hoofdstuk), van Gerard Zerbolt van Zutphen*, dans *Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis*, t. 14, 1960, p. 69-108.

3° Des historiens postérieurs ont cru voir, dans l'effort de la Dévotion moderne pour promouvoir la lecture et l'étude de la sainte Écriture en langue vulgaire, un travail de précurseurs. L'âpre discussion que parfois Gérard soutient dans son *De libris teutonicalibus et precibus vernaculis* prouverait assez que ce renouveau ne rencontrait pas une approbation unanime.

Ce traité a été édité par A. Hyma, dans *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 17, 1922, p. 42-70. J. Deschamps a donné l'édition critique d'une traduction néerlandaise, *Middelnederlandse vertalingen van « De libris teutonicalibus »*, dans *Koninklijke Zuidnederlandse..*, t. 15, 1961, p. 175-220.

Pour Gérard, cette désapprobation n'est fondée en aucune manière, et il invite fortement les laïcs à lire aussi les travaux d'exégèse publiés et traduits en langue vulgaire. Il manifeste toutefois quelque réserve pour les œuvres doctrinales de présentation trop subtile et qui, de ce fait, ne sont pas à la portée de tout le monde, ou pour les écrits qui s'écarteraient de la doctrine de l'Église.

4° Son *De vestibus pretiosis* (éd. D.J.M. Wustenhoff, *Het Tractaat « De pretiosis vestibus »*, Gand et La Haye, 1890, p. 31-48) est l'écho des conceptions des frères de la Vie commune concernant la sobriété du vêtement. Gérard considérait comme peccamineux le port de vêtements précieux; s'habiller avec simplicité lui apparaît comme un signe de vertu.

5° Dans le *Scriptum pro quodam inordinate gradus ecclesiasticos et praedicationis officium affectante* (éd. A. Hyma, dans *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 20, 1927, p. 179-232), Gérard Zerbolt répond à la lettre d'un clerc minoré qui estimait devoir aspirer au sacerdoce et au ministère de la parole. Après un exposé de la question, le *Scriptum* réfute les arguments du clerc. Les disciples de la Dévotion moderne étaient conscients de la haute dignité du sacerdoce; ils cher-

chaient à inspirer à ceux qui y accédaient une attitude profondément révérentielle et des intentions droites.

6° On attribue traditionnellement à Gérard quelques lettres. Au cours de l'épidémie qui chassa la plupart des frères de Deventer, neuf lettres furent envoyées à ceux qui étaient restés (huit lettres sont publiées dans G. Dumbar, *Analecta..*, t. 1, p. 88-113, et une dans *De Katholiek*, t. 41, 1862, p. 120-121). Deux de ces lettres sont certainement de la main de Gérard Zerbolt, et il y a de grandes chances pour qu'il soit également l'auteur des autres.

3. **Sources et influence.** — La parenté spirituelle des fondateurs de la Dévotion moderne est un fait unanimement reconnu. Les circonstances dans lesquelles vécut Gérard ont encore accentué cette parenté. La cohabitation avec Florent Radewijns à Deventer, près du berceau de la Dévotion moderne, fait que les sources de leur spiritualité sont pour ainsi dire identiques. Les manuscrits qu'avait légués Gérard Groote étaient fort nombreux. Bibliothécaire et homme d'étude ardent, Gérard Zerbolt ne cesse de puiser dans ce riche trésor pour élaborer ses propres travaux.

L'œuvre qui nous renseigne le mieux sur ses sources est son *Scriptum pro quodam*; il nous y donne ses *auctoritates*, et la plupart du temps avec les références aux textes; cette précision est assez rare dans ses autres œuvres.

Parmi les principales sources on peut mentionner les *Collationes* de Jean Cassien, la *Scala paradisi* de Jean Climaque, les *Sermones (de tempore, de sanctis, de diversis, super Cantica)* de saint Bernard, les *Moralia in Job* de saint Grégoire, le *De doctrina christiana* et les *Confessions* de saint Augustin, le *De consideratione* de saint Bernard, l'*Epistola ad fratres de monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry, le *Speculum monachorum et Profectus religiosorum* de David d'Augsbourg, les *Lettres* de saint Jérôme et le *De amore* de Hugues de Saint-Victor. A. Rayez a démontré que Gérard doit beaucoup à saint Bonaventure, bien qu'il ne le cite explicitement que fort peu. L'influence la plus profonde est celle du *De triplici via*, et si la dépendance n'est pas littérale, elle n'en est pas moins claire (*Gérard Zerbolt de Zutphen et saint Bonaventure. Dépendances littéraires*, *loco cit. infra*, p. 323-356, surtout p. 339-349).

Saint Thomas d'Aquin et le canoniste Jean d'Andréa † 1348 constituent les sources principales de son apologie *Super modo vivendi*, tandis que son écrit plus biblique *De libris teutonicalibus* révèle surtout l'influence de saint Jérôme et de saint Jean Chrysostome. On ne peut négliger non plus l'influence du *rapiarium* de Florent Radewijns, le *Libellus « Omnes, inquit, artes »*, comme l'a montré M. van Woerkum (OGE, t. 25, 1951, p. 129-133).

Les deux œuvres principales de Gérard Zerbolt se répandirent beaucoup dès la fin du 15e siècle. On conserve 83 manuscrits de son *De spiritualibus ascensionibus* et 37 du *De reformatione virium animae*, tandis que le nombre d'éditions en différentes langues est de 32 et de 15 (J. van Rooij, *op. cit.*, p. 281-391, et A. Rayez, *loco cit. infra*, p. 330, n. 27). Ce succès révèle l'attrait peu commun que ces œuvres exercèrent et la considération dont jouissait Gérard comme authentique interprète de la spiritualité de la Dévotion moderne. Cette affirmation est renforcée encore si l'on compare l'œuvre littéraire de Gérard Zerbolt avec celle de Florent Radewijns, dont on ne conserve que quelques rares manuscrits (cf A. Rayez, *art. cité*, p. 327, n. 17). Quant à son influence sur Ignace de Loyola, cf DS, t. 5, col. 433-434.

Si l'influence du type d'ascèse représenté par la Dévotion moderne a graduellement diminué, la cause en est peut-être dans une accentuation trop exclusive des conséquences du péché, et un relief insuffisamment marqué du rôle de la grâce dans l'éducation surnaturelle du chrétien. Ce défaut apparut davantage lorsque la Dévotion moderne perdit de sa fraîcheur et de son mordant réformateur (cf M. van Woerkum, *art. cité*, p. 267-268).

Les œuvres de Gérard ont joué un rôle important dans la diffusion de la méditation méthodique. Plus encore que Florent Radewijns, il insiste sur la systématisation des exercices spirituels, surtout au chapitre 45 de son *De spiritualibus ascensionibus* : « Meditatio dicitur, cum ea quae legisti vel audisti, studiosa ruminatione in corde tuo diligenter pertractas, et per ea affectum tuum circa aliquod certum inflammas vel illuminas intellectum ». Ces méditations doivent être adaptées au calendrier liturgique : « tu te Ecclesiae conforma », car la fécondité, dans la vie spirituelle, est fonction de la régularité « ut certis temporibus singularius exerceantur, id idem multum expedit in omnibus exercitiis... ut habeas tempora orandi, tempora legendi, ut omnia fiant ordinate » (cf H. Watrigant, *La méditation méthodique..*, p. 139-141). Gérard Zerbolt de Zutphen a incontestablement contribué au renouvellement de la vie spirituelle de son temps et ouvert à la spiritualité des horizons nouveaux.

1. *Biographies.* — Thomas a Kempis, *Vitae discipulorum Florentii*, c. 8 *De domino Gerardo Zutphaniae*, *Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1922, p. 275-282. — R. Dier de Muiden, *Scriptum... Vita Domini Florencii prioris nostri*, dans G. Dumbar, *Analecta seu vetera aliquot scripta inedita*, t. 1, Deventer, 1719, p. 22, 30, 47-49, 50. — *Uit de colacien van Claus van Euskerken en de Levens van onderscheiden vrome vaders*, éd. D.A. Brinderink dans *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, t. 28, 1902, p. 335-339.

W. A. Koning, *Specimen historico-theologicum de Gerardi Zutphaniensis vita, scriptis et meritis*, Utrecht, 1858. — C. M. Vos, *Gerhard Zerbolt*, dans *Kerk-Historisch Jaarboekje*, nouv. sér., t. 1, 1864, p. 102-138. — G.H.J.W.J. Geesink, *Gerard Zerbolt van Zutphen*, Amsterdam, 1879. — A. Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the Devotio moderna*, Grand Rapids (Michigan), 1924, p. 66-82. — J. van Rooij, *Gerard Zerbolt van Zutphen*, t. 1 *Leven en Geschriften*, Nimègue-Utrecht-Anvers, 1936; voir P. Debongnie, RHE, t. 33, 1937, p. 379-380. — W. Stammler et K. Langosch, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasser-Lexikon*, t. 4, Berlin, 1953, col. 1142-1143; t. 5, 1955, col. 1148-1149.

2. *Oeuvres.* — 1° Authenticité et analyse. — Fr. Jostes, *Die Schriften des Gerhard Zerbolt van Zutphen*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 11, 1890, p. 1-22, 709-719. — A. Hyma, *Is Gerard Zerbolt of Zutphen the author of the « super modo vivendi »*, dans *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, nouv. sér., t. 26, 1921, p. 107-128. — J. van Rooij, *op. cit.*, p. 43-93, 94-250.

2° Manuscrits et éditions : J. van Rooij, *op. cit.*, p. 277-356, 357-399, — et A. Rayez, *loco cit. infra*, p. 330, n. 27.

De reformatione : 2 éditions incunables (Bâle, 1492, et Paris, 1493), 3 éd. du 16e siècle, 7 du 17e (dont 6 dans les différentes rééd. de la *Magna bibliotheca Patrum*); une traduction néerlandaise fut publiée par S. van der Woude à Amsterdam en 1951.

De spiritualibus : 10 éditions incunables (dont Deventer, 1486; Cologne, 1488; Bâle, 1490; Paris, 1495; Montserrat, 1499; etc), 6 éd. au 16e siècle, 7 au 17e (dont 6 dans la *Magna bibliotheca Patrum*); une édition latine avec une ancienne traduction thioise (modernisée) a été publiée par J. Mahieu à Bruges en 1941; traduction française partielle dans *Le Rhin mystique*, Paris, 1960, p. 279-302.

3° Thèmes spirituels esquissés dans le DS : combat spirituel, t. 2, col. 1139-1141; méditation méthodique, t. 2,

col. 1322-1323; contemplation, t. 2, col. 2001; direction spirituelle, t. 3, col. 1096-1097, 1103. On a vu aussi comment Garcia de Cisneros avait utilisé les œuvres de Gérard, t. 2, col. 911-916.

3. *Sources et influence.* — H. Watrigant, *La méditation méthodique et l'école des Frères de la vie commune*, RAM, t. 3, 1922, p. 134-155. — C. Smits, *David van Augsburg en de invloed van zijn Profectus op de Moderne Devotie*, dans *Collectanea franciscana neerlandica*, 1927, p. 171-203. — M. van Woerkum, *Het Libellus « Omnes, inquit, artes », een rapiarium van Florentius Radewijns*, OGE, t. 25, 1951, p. 113-158, 225-268. — M. Goossens, *De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie*, Haarlem-Anvers, 1954. — A. Rayez, *Gérard Zerbolt de Zutphen et saint Bonaventure, dépendances littéraires*, dans *Dr. L. Reypens Album 1884-1964*, coll. Studiën en Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 16, Anvers, 1964, p. 323-356. — K. Ruh, *Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Ueberlieferung*, dans *Dr. L. Reypens Album..*, p. 375-377.

4. *La bibliographie générale* sur la Dévotion moderne se trouve aux art. de P. Debongnie, Dévotion Moderne, DS, t. 3, col. 727-747, de M. van Woerkum, Florent Radewijns, t. 5, col. 427-434, et de J. Tiecke, Gérard Groote, t. 6, col. 265-274.

Willem Lourdaux.

GERBERON (Gabriel), bénédictin, 1628-1711. — 1. *Le « Miroir de la piété »*. — 2. *Autour des « Maximes des saints »*.

Né le 12 août 1628 à Saint-Calais, brillant élève des oratoriens de Vendôme, profès chez les mauristes de Rennes en 1649, ordonné prêtre en 1656, Gabriel Gerberon enseigna aussitôt et devint vite sous-prieur, mais le soupçon de jansénisme le fit exiler en Bretagne (1663). Ayant signé le *Formulaire*, il fut pourtant appelé en 1666 à Saint-Germain des Prés à Paris. Le succès de son *Apologia pro Ruperto* (Paris, 1669) lui valut d'être chargé d'une *Théologie bénédictine*, et il décida ses confrères à entreprendre l'édition monumentale de saint Augustin. Lui-même rechercha, à partir de 1671, les manuscrits de saint Anselme et d'Eadmer : il confronta ceux de dix-sept fonds avec les cinq éditions. La valeur d'un in-folio (1675) souvent réimprimé et non encore remplacé a frappé le cardinal José Saenz de Aguirre, Gallois, Adrien Baillet, René-Pr. Tassin, Antoine Charlas, Barthélemy Hauréau, Charles Filliâtre, Joseph Daoust; seul M. Mähler (DS, t. 1, col. 695) se montre sceptique sur la sûreté critique de la correspondance. Gerberon s'était attaché avec d'autant plus de plaisir au théologien de son ordre qu'il y retrouvait la pensée de saint Augustin, y compris des formules baïanistes sur la réduction du libre au volontaire et la nature des peines des enfants morts sans baptême (cf l'*Anselmus per se docens* qu'il publiera à Delft en 1692).

1. *Le « Miroir de la piété »*. — Il s'était associé, dès 1672, aux campagnes des théologiens de Louvain contre le laxisme et se montra plus imprudent encore en donnant le *Miroir de la piété chrétienne* (Liège, 1677) que l'on peut considérer comme le seul ouvrage de spiritualité inspiré par l'*Augustinus*. Se séparant complètement des port-royalistes auxquels il ne doit rien, et prenant pour point de départ les théories de Baïus et de Jansénius (avec cependant quelques retouches aux cinq propositions), Gerberon s'y efforce de montrer qu'elles fournissent à la vie intérieure l'aliment le plus sûr. D'abord, elles fondent l'humilité en empêchant de s'appuyer présomptueusement sur des vertus qui ne sont, en réalité, que des faveurs, peut-être passagères, de Dieu. Bien loin d'encourager la nonchalance, cette vue de notre misère stimule la vigilance, la défiance de nous-même, l'attention continuelle aux mouvements de notre cœur, la prière ininterrompue pour obtenir la grâce nécessaire à chaque moment. Le caractère incompréhensible du choix des élus doit, de son côté, provoquer la crainte et le tremblement (il arrive même à Gerberon de parler d'un « saint désespoir »), mais il y joint une « parfaite confiance en la miséricorde de Dieu » qui ne confondra pas ses prédestinés : il se rapproche alors des réformés au point d'employer une fois le mot d' « assurance ». Le paradoxe est lié à la disparition de toute démarche intellectuelle (les conseils de Dieu ne sont pas moins sages qu'ils ne sont cachés) et à un « abandon total à l'amour de Dieu », seule fin qu'on doive rechercher, puisqu'il serait bien coupable « de le faire servir à nos convoitises ». Henri Bremond (t. 4, p. 303) a donc souligné à juste titre l'originalité de cet ouvrage, sans doute peu cohérent, mais où paraît un sens très vif du numineux.

Le *Miroir de piété* fut mal accueilli par Antoine Arnauld et condamné par plusieurs mandements épiscopaux. D'autres libelles de Gerberon touchaient de plus près à la politique et étaient par là plus dangereux. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait été forcé en 1682 de s'enfuir en Hollande où il fut très bien accueilli par le vicaire apostolique Jean de Neercassel. Il y attaqua Louis xiv avec violence (1688), mais s'en prit avec la même intrépidité à Pierre Jurieu (1690), ce qui le força à s'établir à Bruxelles. Cela ne diminua ni la fécondité ni l'audace du pamphlétaire qui écrivit alors davantage sur la grâce, prenant en particulier la défense de Baïus (il publia ses *Opera* en 1696) et exaspérant Antoine Arnauld et ses disciples par l'édition maladroite d'écrits posthumes de Martin de Barcos : celle de l'*Exposition* (1696) provoqua en particulier une tempête.

2. *Autour des « Maximes des saints »*. — Nous insisterons beaucoup plus sur sa participation à la querelle des *Maximes des saints*. Gerberon fut, en effet, à peu près le seul à mettre sa plume au service de Fénelon. Nous croyons devoir lui attribuer les trois opuscules du « docteur de Louvain » (Liège, début de 1698) et de l' « ecclésiastique de Flandre » (Liège, mai 1698). Il n'est pas en tout cas douteux qu'à partir du 10 août 1698 il attaqua à cinq reprises Bossuet sous le pseudonyme d'« un théologien ». Et, à la fin de 1701, il demandera encore à Fénelon de payer l'impression de onze pièces nouvelles (on les trouve dans le fonds d'Amersfoort, *Port-Royal*, ms 933). Bien que le jansénisme de l'auteur n'apparaisse que graduellement (il espérait au début entraîner des facultés de théologie), on est frappé de l'unité de ce volumineux dossier. Il se tient constamment à la position du « théologien de Louvain » : si complexe qu'elle semble, la querelle se ramène pour lui à la définition du motif spécifique de l'acte de pure charité; la vue de notre propre béatitude ne doit pas intervenir, au moins comme raison formelle, dans notre amour de Dieu, sans quoi la charité se confondrait avec l'espérance. Il est révélateur que cette première lettre souligne déjà que Bossuet a accusé saint Anselme d'avoir le premier défini la béatitude par l'utilité et l'intérêt, en les opposant à l'honnêteté et à la justice, et inventé ainsi la distinction de Dieu bon en soi et bon pour nous. Gerberon le répétera contre Charles du Plessis d'Argentré, champion de l'eudémonisme antique : saint Anselme a montré que le

bien honnête n'est pas moins aimable que l'intérêt ou le plaisir. Et, après la condamnation, il reprendra l'idée en d'autres termes, en reprochant à Bossuet d'identifier béatitude objective et béatitude formelle.

Sans doute, Gerberon n'a pas pu passer sous silence les thèses anti-jansénistes de Fénelon. L'ecclésiastique de Flandre se contente de juger étrangère au débat l'affirmation qu'il existe un amour imparfait innocent. Et si M. de Cambrai se sert d'une hypothèse voisine de celle de la pure nature, la première *Lettre d'un théologien* y voit une habile tactique pour acculer Bossuet au baïanisme, « ce qu'il craint plus que la foudre ». Beaucoup plus explicite, la réfutation de Du Plessis d'Argentré reproche à Fénelon d'avoir admis « un amour naturel et délibéré de nous-même qui n'est pas péché », milieu inconnu à saint Augustin, mais elle ajoute aussitôt que l'apologiste de Bossuet ne se trompe pas moins en soutenant que les actions inspirées aux infidèles par l'amour de l'ordre sont bonnes moralement (DS, t. 1, col. 843-844). Les écrits inédits de Gerberon renvoient de même les deux adversaires dos à dos, comme pélagiens, tout en finissant par reconnaître que Fénelon l'a été davantage.

Comment Gerberon, augustinien extrémiste et clairvoyant, a-t-il donc pu s'opposer plusieurs années à ceux qui recevaient également le nom de jansénistes? Des raisons externes ont pu y contribuer : « caractère outré », il ne pouvait pardonner à Bossuet son opportunisme. Il voyait aussi un parallélisme entre le procès des *Maximes* et celui de l'*Augustinus*; après la condamnation, il essaya en vain d'amener M. de Cambrai à passer de la distinction du sens obvie et du sens personnel à celle du droit et du fait. Mais il n'en résulte pas qu'il n'ait travaillé de toutes ses forces à empêcher la victoire de M. de Meaux que pour pouvoir ensuite entraîner plus aisément Fénelon dans la révolte. Il est plus important de noter que l'augustinisme de Gerberon était tout différent de celui qui dictait à Pierre Nicole et à ses amis leur opposition au quiétisme. Nous l'avons vu emprunter son arme la plus forte contre Bossuet au « théologien bénédictin » qui l'avait occupé pendant des années, saint Anselme. De plus, l'exhortation à « l'abandon », qui est, pour ainsi dire, le dernier mot de son *Miroir de piété*, pouvait lui donner de la sympathie pour les « nouveaux mystiques ».

Mais on dépassera les problèmes de psychologie individuelle en remarquant que la thèse de Fénelon était accueillie avec faveur par divers « jansénistes » étrangers à Port-Royal : Nicolas Le Tourneux † 1686, les anti-régalistes apaméens (du moins au début de la querelle), et surtout le consulteur lovaniste Pierre Le Drou † 1721. C'est qu'on trouvait chez saint Augustin des principes permettant de résoudre de façons diverses un problème qu'il ne s'était pas posé. Joint au théocentrisme biblique, le néo-platonisme, qui l'amène à se placer au point de vue de Dieu, pouvait inspirer à certains de ses disciples de la sympathie pour l'insistance des mystiques modernes sur le désintéressement de l'amour. C'est ce qui arrive à Jansénius quand il oppose le plus fortement l'*amor castus* à la cupidité (et on sait qu'il rejette l'idée d'une *cupiditas ordinata*). Les fruits de la charité ne devant jamais en être le mobile, nous avons à nous référer à Dieu « bonitatis intuitu... ut Deo bene sit et non nobis bonum ». Le mercenaire qui ne l'aime qu'en raison de son salut a tout à craindre. Il faut au contraire s'oublier soi-même, et on peut découvrir dans l'*Augustinus* le pur regard salésien, la servitude bérullienne, l'holocauste de Charles de Condren et même les fameuses suppositions impossibles. Gerberon était donc en droit d'en opposer à Du Plessis d'Argentré plusieurs chapitres (*De natura lapsa*, lib. 2, c. 21 et 25; *De gratia Christi*, lib. 5, c. 7-10, cf aussi lib. 10, c. 8).

Ainsi est rétablie l'unité de l'œuvre du bénédictin où la spiritualité, si originale qu'elle soit, n'occupe qu'une place restreinte (on peut lui attribuer plus de cent titres). Son nom est d'ailleurs resté attaché à l'*Histoire générale du jansénisme* en trois volumes (Amsterdam, 1700), et c'est pour Jansénius que Gerberon devait souffrir pendant ses dernières années. Arrêté à Bruxelles en même temps que Quesnel (30 mai 1703), livré à Louis XIV, il fut enfermé dans les citadelles d'Amiens et de Vincennes. Bien qu'il l'ait ensuite désavouée, une rétractation d'avril 1710 lui permit de mourir à l'abbaye de Saint-Denis le 23 mars 1711.

1. **Œuvres.** — Gerberon, fougueux polémiste, a laissé de nombreux écrits, avoués ou non, dirigés contre les pouvoirs (roi, évêques) et contre les théologiens, contre les protestants et les pélagiens, les molinistes et même les thomistes. La liste la plus complète de ses œuvres est sans doute celle qu'a donnée, avec les nombreux pseudonymes utilisés, L. Willaert, *Bibliotheca janseniana belgica*, 3 vol., Namur, 1949-1951, table, p. 1061-1063; voir aussi R.-Pr. Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 311-351, complétée par H. Wilhelm et U. Berlière, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire...*, t. 1, Paris, 1908, p. 242-245, et DTC, t. 6, 1914, art. *Gerberon*, col. 1290-1294.

Dans cette liste intéressent davantage la présente notice, malgré la polémique ou en raison même de la polémique, les ouvrages suivants :

1° *Traductions* ou *éditions* d'ouvrages d'autres auteurs. — 1) Traduction de Jean Raucourt † 1676, curé de Bruxelles, *Le catéchisme de la pénitence qui conduit les pécheurs à une véritable conversion*, Paris, 1672. — Trad. des *Monita salutaria* d'Adam Widenfeld † 1678, *Avertissements salutaires de la bienheureuse Vierge à ses dévots indiscrets*, Gand?, 1674; voir P. Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du* XVIIe *siècle...*, Paris, 1938, p. 225-229, et *passim*. — Trad. des *Specimina moralis christianae* de Gilles Gabrielis † 1697, tertiaire régulier de Saint-François, *Essais de théologie morale*, 1682 (cf DTC, t. 6, col. 985).

2) Éditions. — *Apologia pro Ruperto... de eucharistica veritate...*, Paris, 1669, préparée dès 1666. — *S. Anselmi opera, necnon Eadmeri monachi cantuariensis...*, Paris, 1675 (PL 158-159). — *Opera Michaelis Baii*, Cologne (Amsterdam), 1696. — Ouvrages posthumes de Martin de Barcos † 1678, *De la foi, de l'espérance et de la charité*, Anvers, 1688; *Les sentiments de l'abbé Philérème sur l'oraison mentale*, Cologne, 1696; *Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination*, Mons, 1698.

2° *Polémique.* — *L'abbé commendataire*, 2e partie par le sieur de Froimont, Cologne (Orléans), 1674; la 1re partie est l'œuvre de François Delfau, sous le pseudonyme de Desboisfranc, Cologne, 1673. — *Sentiments de Criton... touchant les commendes*, 1674. — *Mémorial historique de ce qui s'est passé depuis l'année 1647 jusques à l'an 1653 touchant les cinq propositions...*, Cologne, 1676. — *La vérité catholique victorieuse*, Amsterdam, 1684. — *La règle des mœurs contre les fausses maximes de la morale corrompue*, Cologne, 1688. — *L'Église de France affligée...*, Cologne, 1688. — *Défense de l'Église romaine contre les calomnies des protestants*, Cologne, 1688. — *Examen des préjugés de M. Jurieu contre l'Église romaine*, par l'abbé Richard, Paris, 1690. — *Traité historique sur la grâce et la prédestination*, par l'abbé de Saint-Julien, Paris, 1699; publié en latin, *Disquisitiones... de praedestinatione gratuita...*, Paris, 1697, sous le pseudonyme de Du Chesne. — *Le chrétien désabusé sur le sujet de la grâce*, Leyde, 1701. *Apologie pour M. de Fénelon*, Amersfoort, ms *Port-Royal* 933

(présentation et analyse dans J. Orcibal, *loco cit. infra*, p. 188-204).

3° *Ouvrages spirituels et de piété.* — *Catéchisme du jubilé et des indulgences*, Paris, 1675. — *Dissertation sur l'Angelus*, Paris, 1675. — *Histoire de la robe sans couture de Notre-Seigneur... d'Argenteuil*, Paris, 1677. — *Le jugement du bal et de la danse..*, Paris, 1678. — *Occupations intérieures pendant la messe, avec des prières et la rénovation des vœux du baptême*, Bruxelles, 1689. — *Le véritable pénitent ou apologie de la pénitence tirée de l'Écriture sainte, des Pères et des conciles*, Cologne, 1686.

Le miroir de la piété chrétienne où l'on considère avec des réflexions morales l'enchaînement des vérités catholiques de la prédestination et de la grâce de Dieu, et de leur alliance avec la liberté de la créature, par Flore de Sainte-Foy, Liège, 1676 (2e et 3e éd., 1677). Gerberon, mis à l'Index le 19 juillet 1678, précise sa pensée et la défend en diverses brochures, notamment *Le miroir sans tache*, par l'abbé Valentin, Paris, 1680. Sous une autre forme, il reprend la même doctrine dans les *Méditations chrestiennes sur la Providence et la miséricorde de Dieu, et sur la misère et la faiblesse de l'homme*, par le sieur de Pressigni, Anvers, 1692, et dans *La confiance chrétienne appuyée sur quatre principes inébranlables, d'où s'ensuivent les principales vérités qui regardent le salut des hommes*, Utrecht, 1700.

Méthode pour se tenir en la présence de Dieu chaque jour de la semaine, prenant Notre-Seigneur Jésus-Christ sous diverses qualités, avec la pratique des vertus convenables et proportionnées à chaque présence, avec les méditations sur les mêmes vertus pour faire les exercices de dix jours, Neufchâteau, ms 41.

2. **Biographie.** — *Les aventures de Dom Gabriel Gerberon*, Paris, Bibliothèque nat., ms franç. 19931; — *Manifeste pour Dom Gerberon... adressé au marquis de Seignelay...* (1683), Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms 1541; — *Processus officialis... curiae ecclesiasticae mechliniensis contra G. Gerberon* (1704), Bruxelles; les documents sont aux archives épiscopales de Malines.

3. **Études.** — Charles Filliâtre, *Gerberon, éditeur janséniste des œuvres de saint Anselme*, dans *Bulletin de la société des antiquaires de Normandie*, t. 34, 1921, p. 1-116; *Gerberon, bénédictin janséniste du* XVIIe *siècle*, dans *Revue historique*, t. 146, 1924, p. 1-54. — Jean Orcibal, *La spiritualité de Dom Gabriel Gerberon, champion de Jansénius et de Fénelon*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 43, 1957, p. 151-222; bibliographie; analyse du *Miroir de la piété*, p. 158-166; Gerberon et la querelle autour des *Maximes des saints*, p. 166-204. — Joseph Daoust, *Le janséniste Gerberon, éditeur de saint Anselme (1675)*, dans *Spicilegium Beccense*, t. 1, Paris, 1959, p. 531-540; *Les mésaventures du janséniste dom Gerberon, moine de Corbie (1675-1682)*, dans *Corbie abbaye royale*, Lille, 1963, p. 363-379. — Cf art. Fénelon, DS, t. 5, col. 151-170.

Jean Orcibal.

GERBERT (Martin), bénédictin, 1720-1793. — Né à Horn sur le Neckar (Wurtemberg) le 12 août 1720, Martin Gerbert fit profession à l'abbaye de Saint-Blaise (Forêt-Noire) le 28 octobre 1737. Ordonné prêtre en 1744, il enseigna la philosophie et la théologie aux jeunes moines. Bibliothécaire, il eut l'occasion de visiter l'Allemagne, l'Italie, la France, etc, et d'entrer en relations avec les savants et les érudits de son temps. Il fut élu prince-abbé de Saint-Blaise le 15 octobre 1764 et s'employa activement à la réforme de son monastère, pour lequel il composa de nouvelles Constitutions. Sa science et sa compétence en de multiples domaines, — y compris dans la reconstruction de son monastère ravagé par l'incendie en 1768 —, son souci de la vie régulière, son caractère, sa charité lui valurent une grande autorité et une notable influence dans la seconde moitié du 18e siècle en Allemagne. Il mourut le 13 mai 1793.

L'activité littéraire de Martin Gerbert fut très étendue (sa bibliographie ne compte pas moins de quarante-six titres, manuscrits mis à part); elle s'est exercée principalement dans les domaines de l'histoire profane et ecclésiastique, de la musicologie et de l'édition de textes liturgiques anciens. Il composa aussi une série de neuf volumes de *Principia theologiae* (*scolasticae*, *exegeticae*, *moralis*, *canonicae*, *symbolicae*, etc), publiés à Saint-Blaise en 1757-1759, qui montrent une connaissance exceptionnelle de la tradition et constituent une sorte d'histoire des doctrines en même temps qu'un florilège de valeur.

Parmi tous ces ouvrages, il convient de retenir : *Principia theologiae mysticae ad renovationem interiorem et sanctificationem christiani hominis*, 1758; *Principia theologiae liturgicae quoad divinum officium, Dei cultum et sanctorum*, 1759; *De christiana felicitate hujus vitae*, 1762; *Constitutiones monasterii et congregationis ad Sanctum Blasium*, 1770.

La *Solitudo sacra seu exercitia spiritualia octo vel decem dierum ex doctrina et exemplis sacrae Scripturae et sanctorum Patrum, in usum pastorum Ecclesiae*, Augsbourg, 1787, comporte chaque jour deux méditations sur la charge pastorale d'après l'Écriture, deux considérations sur l'exemple de grands pasteurs, deux examens. L'*Historia Nigrae Silvae ordinis sancti Benedicti coloniae* (3 vol., Saint-Blaise, 1783-1788) intéresse l'histoire monastique et l'histoire de la spiritualité. Enfin, le *De sublimi in Evangelio Christi juxta divinam Verbi incarnati oeconomiam* (3 vol., Saint-Blaise, 1793) parut posthume.

Dans ses *Principes de théologie mystique*, Martin Gerbert écarte tout d'abord vigoureusement les faux mystiques (introduction, ch. 1, et *passim*; en particulier, p. 383, à propos des égéries des mystiques). Il définit ainsi l'objet de la mystique : « Interior reformatio naturae corruptae ac imaginis divinae restauratio, qua similes Deo reddimur, est verae ac genuinae theologiae mysticae christianae scopus et finis in hac vita » (ch. 1, § 4, p. 9). La division de l'ouvrage en trois parties en montre l'esprit : 1) De subjecto et objecto theologiae mysticae, natura et gratia, soit un traité de la grâce; 2) De profecto theologiae mysticae, fide et operibus, spe et charitate, soit un traité des vertus théologales; 3) De statibus Deo dicatis, clercs, laïcs, religieux; cette partie est surtout un traité fort beau de l'état monastique.

L'édition des *Briefe und Akten* de M. Gerbert est en cours : par G. Pfeilschifter, 2 vol., Karlsruhe, 1931 et 1934, inachevé; par W. Müller, d'après un nouveau plan, t. 1 et 2, Karlsruhe, 1957 et 1959.

Se reporter aux diverses encyclopédies et aux dictionnaires, en particulier : Hurter, t. 5, 1911, col. 560-567; DTC, t. 6, 1914, col. 1294-1296 (B. Heurtebize); *Enciclopedia cattolica*, t. 6, 1951, col. 94-95 (C. Testore); LTK, t. 4, 1960, col. 710-711 (W. Müller).

J. Bader, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien. Ein Lebensbild aus dem vorigen Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1875. — *Scriptores ordinis S. Benedicti qui 1750-1880 fuerunt in imperio austriaco-hungarico*, Vienne, 1881, p. 115-137. — C. Krieg, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien*, Fribourg-en-Brisgau, 1896. — G. Pfeilschifter, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien*, Cologne, 1912. — A. Deissler, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theologische Methode*, Munich, 1940. — A. Cloer, *Fürstabt Martin Gerbert und der Streit um die Verfassung der römisch-katholischen Kirche in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts*, dissert., Munster, 1949.

Daniel Misonne.

GERBET (Philippe-Olympe), évêque, 1798-1864. — 1. *Vie.* — 2. *Questions spirituelles.*

1. Vie. — Né à Poligny (Jura) de famille franc-comtoise le 5 février 1798, Philippe-Olympe Gerbet reçoit sa première initiation chrétienne et sa formation classique dans sa ville natale. Sans hésitation sur sa vocation cléricale, il passe cinq années (1812-1817) au séminaire de Besançon qui, sous Claude Le Coz † 1815 aussi bien que sous Gabriel Cortois de Pressigny † 1823, garde l'organisation originale que lui a donnée au 17e siècle Antoine-Pierre de Grammont † 1698.

Il y est l'élève de M. Astier, mais surtout il y rencontre des personnalités comme celles de Thomas Gousset † 1866, Jean-Marie Doney † 1871, les Gaume (DS, t. 6, col. 147-148) ou d'autres qu'il retrouvera bientôt à la Chesnaye, Pierre-Simon Blanc (1795-1851), Théodore Combalot † 1873, François Receveur (1800-1854), Louis-Charles Bornet (1801-1883), futur vicaire général de Gerbet. En 1818, il part pour le séminaire Saint-Sulpice à Paris; sa santé toujours délicate l'oblige à prendre pension au séminaire des Missions Étrangères. A Saint-Sulpice, il connaît Antoine Duclaux (1749-1827; DS, t. 3, col. 1748-1749), Antoine Garnier (1762-1845), Pierre-Denis Boyer (1766-1842), Paul-Émile Tesseyrre (1785-1818) et surtout Antoine de Salinis (1798-1861) à qui son sort est désormais lié. Il est ordonné prêtre avec lui le 1er juin 1822. Nommé professeur suppléant de théologie morale en Sorbonne, il n'enseigne sans doute pas, car il est aussitôt choisi comme second aumônier au lycée Henri IV, dont Salinis est aumônier en titre.

Déjà intimement lié avec Félicité de Lamennais, il part définitivement pour la Chesnaye en 1825. Principal disciple du maître, il vit, dans le silence et le travail, de grandes années, avec Blanc, René-François Rohrbacher † 1856, l'abbé de Scorbiac; il est mêlé à la fondation de Malestroit, de la congrégation de Saint-Pierre, etc. De ces années 1829-1830, datent les *Considérations sur le dogme générateur de la piété chrétienne*, précédées, en 1826, *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*. En 1830, c'est encore sous l'action de Gerbet que le *Mémorial catholique* et la *Revue catholique* sont remplacés par le journal *L'Avenir*. Le *Coup d'œil sur la controverse chrétienne* (1831) en soutient les thèses hasardeuses.

En novembre 1831, les « trois pèlerins de la liberté », Lamennais, Montalembert et Lacordaire, partent pour Rome; les événements se précipitent : après la parution de la critique *Des doctrines philosophiques* de Gerbet, publiée en 1831 (*Examen d'un ouvrage..*, Avignon) par l'assistant français du général des jésuites à Rome, Louis de Rozaven, c'est, en 1832, la « censure de Toulouse » (Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, et plusieurs évêques condamnent des propositions extraites des ouvrages de Lamennais, Rohrbacher et *Des doctrines philosophiques* de Gerbet); le 15 août 1832, l'encyclique *Mirari vos*, à laquelle Lamennais et Gerbet doivent donner par écrit une adhésion personnelle; en 1834, les *Paroles d'un croyant* de Lamennais et l'encyclique *Singulari nos* du 25 juin 1834 qui condamnait personnellement Lamennais.

Gerbet a soutenu son maître aussi longtemps qu'il lui a été possible de le faire. En juin 1834, l'*Univers religieux* publie encore, par fragments, l'article *Catholicisme*, que Gerbet a rédigé en septembre 1833 pour le *Dictionnaire de la conversation*, et qui contient l'essentiel des thèses mennaisiennes. Dès 1834, Gerbet trouve refuge à Juilly où il écrit son *Précis d'histoire de la philosophie*. En 1836, à Thieux (annexe du collège de Juilly), il ouvre un cours d'*introduction à l'étude des vérités chrétiennes*, où l'on trouve quelque ébauche des *Vues sur le dogme catholique de la pénitence*.

Les dix années suivantes, 1838-1849, lui ouvrent un autre horizon : il fait à Rome la découverte du symbolisme chrétien. En 1844, paraît le premier volume de l'*Esquisse de Rome chrétienne* et en 1846, les *Dernières conférences d'Albéric d'Assise*. Chargé d'une chaire d'éloquence sacrée à la Sorbonne, il ne peut s'assujettir à une assiduité qui n'entre pas dans ses habitudes et préfère bientôt rejoindre Salinis, évêque d'Amiens en 1849. C'est lui qui est la cheville ouvrière des deux premiers conciles provinciaux de Reims (Soissons, 1849; Amiens, 1853). Malgré son incompétence administrative et son ultramontanisme, mais en raison aussi de ses qualités de théologien, il est nommé évêque de Perpignan en 1854, sur intervention de Napoléon III auquel il s'était rallié avec éclat. Tandis qu'il rédige toujours des mémoires sur la question romaine, il écrit, en juillet 1860, une *Instruction pastorale sur diverses erreurs du temps présent* (*Mandements..*, t. 2, p. 73-110), qui servira à la rédaction du *Syllabus* de Pie IX. Philippe Gerbet meurt à Perpignan le 7 août 1864.

L' « événement Lamennais » a provoqué, sinon précipité, autour des années 1834, une évolution dans la mentalité de Gerbet. Jusqu'ici « libéral » et « traditionnel » à la manière de la Chesnaye, Gerbet durcit progressivement ses positions, au point qu'il deviendra plus tard un précurseur du *Syllabus*. Cette évolution intellectuelle, et peut-être aussi spirituelle, semble n'avoir pas été étudiée chez les anciens disciples de Lamennais, — car Gerbet n'est pas un cas isolé. Nous le signalons aux historiens, à la suite de P. Fournier.

2. Gerbet et la spiritualité. — Dans l'histoire de la spiritualité, Gerbet ne semble pas tenir une place importante. L'école de la Chesnaye d'ailleurs ne porte pas de marque originale et, si elle se signale par la congrégation de Saint-Pierre, c'est surtout chez Jean-Marie de Lamennais (1780-1860) qu'il faut en chercher l'esprit. Dans ses livres et dans son influence directe, c'est par sa personnalité, sa valeur et son expérience sacerdotales que Gerbet offre de l'intérêt. Comme beaucoup de mennaisiens, il a, sur la spiritualité, des intuitions fécondes que ne doivent pas dévaloriser ni ses digressions, ni son histoire systématique, ni son style enchanteur et romantique (sur l'humanisme et le romantisme chrétien au 19e siècle, voir DS, t. 5, col. 963-965). Fortement attaché pendant plus de dix ans (1822-1834) à la personne et aux doctrines de Lamennais, dont il fut le disciple fidèle, intelligent et enthousiaste, Gerbet se dégage peu à peu de cette emprise.

En tenant compte de quelques lettres de direction et de quelques articles de revue, on aura l'essentiel de sa spiritualité dans trois livres caractéristiques : *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, *Vues sur le dogme catholique de la pénitence*, et *Esquisse de Rome chrétienne*.

1° Dans les *Considérations* (1829), — l'ouvrage le plus connu —, Gerbet apparaît avec sa personnalité déjà formée. C'est le temps où il est conquis par les idées mennaisiennes. « L'éblouissement... ne lui permet pas de distinguer où finit la pure lumière, où commencent les nuées » (H. Bremond, *Gerbet*, p. 19).

Gerbet nous fait part de sa découverte. « Ce petit ouvrage n'est ni un traité dogmatique ni un livre de dévotion... La

religion nourrit l'intelligence de vérités, comme elle nourrit le cœur de sentiments : de là deux manières de la considérer, l'une rationnelle, l'autre édifiante. Ces deux aspects, combinés entre eux, produisent un troisième point de vue, dans lequel on considère la liaison des vérités en tant qu'elle correspond aux développements de l'amour dans l'âme humaine. C'est dans ce point de vue que nous nous sommes placé pour contempler le mystère qui est le fondement du culte catholique » (préface, p. v-vi).

Le livre, en une « langue musicale et charmeuse » (J. Burnichon), se résume en ces deux idées : l'eucharistie, « complément du christianisme primitif », et l'eucharistie, « cœur du catholicisme complet ». Les explications philosophiques sur le sacrifice, le culte, le sacerdoce répondent à l'apologétique du temps et demeurent marquées de la doctrine du « sens commun ». Bien meilleurs sont les chapitres sur l'idée de l'eucharistie dans le plan du catholicisme (ch. 4), son influence sur la vie sociale (ch. 6-7) et sur la vie intérieure du chrétien (ch. 8). Ce sont de belles pages, celles sur l'aumône, le pardon des injures, le désir de l'intimité divine, préparatoires au sacrement de l'Unité, où, pour la réalisation plus parfaite de l'union, les abaissements divins sont proportionnés aux remontées humaines (p. 113-117). Ces développements donnent la clé du mystère, l'*agapè* divine de celui qui nous a aimés le premier. Il en résulte une expérience du surnaturel que Gerbet met en relief dans le plus beau chapitre de son livre (ch. 6, p. 124-127).

2° On a beaucoup insisté sur la retraite des mystiques en France au 18e siècle. Ne feraient-ils pas leur rentrée dans l'histoire religieuse du 19e siècle? C'est l'impression qui se dégage des *Vues sur le dogme catholique de la pénitence* publiées par Gerbet (1836 et 1852). Ce livre a été longuement médité avant d'être écrit. « Dans l'œuvre de Gerbet... les expériences du prêtre, du directeur spirituel continuent, soutiennent, enrichissent, achèvent les recherches spéculatives, les vues abstraites et les méditations du docteur » (H. Bremond, *op. cit.*, p. 124). Sous la forme d'un dialogue des morts entre Platon et Fénelon, on y lit le chapitre sur la confession comme institution civilisatrice, avec le récit de la première communion d'Alexandrine de la Ferronnays et la dernière d'Albert, son mari, — « pages immortelles qu'on peut compter, sans hésitation, parmi les chefs-d'œuvre de la littérature religieuse de tous les temps » *(ibidem)*. Ces souvenirs personnels forment la conclusion du livre, mais l'ouvrage est conçu sur un plan plus vaste et écrit d'une plume plus aride.

Après quelques considérations sur le péché originel (ch. 2-3), l'auteur signale dans l'ancienne loi « une préparation au régime qui devait être institué sous l'Évangile » (ch. 4). Avant d'en venir à l'institution divine de la confession (ch. 6-7) et des œuvres de pénitence qui s'y rattachent (ch. 8-9), il ouvre un chapitre important sur le dogme de l'incarnation dans ses rapports avec la doctrine sacramentelle (ch. 5). C'est par là qu'il explique l'harmonie qui existe entre les aspirations humaines et les institutions divines du catholicisme. En donnant aux unes et aux autres leur sens plénier, il insiste sur le caractère social de la confession.

Gerbet a par excellence le don de relier la piété chrétienne et la théologie sacramentaire. A l'en croire, il avait l'intention de faire successivement « un travail analogue sur chacune des principales parties du christianisme » (*Vues*.., préface). Cette intuition lui permet de voir tous les mystères également solidaires non seulement pour la sanctification individuelle mais dans les perspectives sociales de la nature humaine. Ce sens de l'action de l'Église donne encore aujourd'hui une valeur aux *Vues sur la doctrine catholique*, dont Gerbet fut le rénovateur.

3° Peut-on aller plus loin et le suivre dans son sacramentalisme appliqué à l'Église par la voie de l'archéologie? Il s'y efforce dans son *Esquisse de Rome chrétienne* (1844-1850), et c'est une expérience religieuse de dix ans qu'on ne peut négliger. « L'auteur s'y est mis tout entier.., sa foi, ses inspirations, ses connaissances acquises, sa pensée philosophique la plus intime et la plus haute, son imagination et, par-dessus tout, son cœur, son cœur toujours plein d'onction et de la plus douce flamme du sentiment religieux » (A. Combeguille, dans L'*Université catholique*, t. 18, 1844, p. 46, cité par de Ladoue, *Mgr Gerbet et l'école menaisienne*, t. 2, Paris, 1870, p. 180). Sa piété s'est enrichie de la découverte du symbolisme religieux. Il n'y fait allusion que dans la quatrième partie, mais c'est sous cet angle que les trois premières prennent leur valeur. « La pensée fondamentale de ce livre est de recueillir, dans les réalités visibles de Rome chrétienne, l'empreinte et, pour ainsi dire, le portrait de son essence spirituelle » (*Esquisse*.., t. 1, préface, p. vi). C'est au dire de A. Combeguille, ce qui fait tout le prix du livre *(loco cit.)*. Fidèle à sa logique surnaturelle, Gerbet voit dans le symbolisme l'expression du sentiment religieux de la nature humaine.

La vie civile *socialise* les éléments de la vie animale, la vie religieuse *spiritualise* les éléments de la vie civile. Elle construit un monde dans lequel la plupart des instincts auxquels chacun des deux genres de vie inférieurs correspond, trouvent aussi à se satisfaire dans l'ordre supérieur... Tel est le point de vue dans lequel je me place pour rapporter à des idées générales les éléments matériels de la piété catholique (*Esquisse*.., t. 2, p. 249-250).

Gerbet fait l'application de ces réflexions au chrétien régénéré par la grâce.

L'homme régénéré dans le Christ est digne de gloire. Pourquoi cette vérité ne serait-elle pas traduite en symbole de glorification? N'est-ce pas un besoin du cœur de l'homme que de voir préfigurer ici-bas, dans la captivité de la terre, sa royauté future? Les marques d'honneur que les usages sociaux ont consacrés, les ornements splendides que la nature et l'art mettent à notre disposition, peuvent-ils avoir un emploi plus relevé? N'est-il pas juste de consacrer ce qu'il y a de plus beau dans le monde matériel à exprimer ce qu'il y a de plus grand dans l'homme? N'est-ce pas juste que le corps mystique du Christ, l'Église, reçoive les emblèmes de glorification, pâles et utiles figures de la transfiguration qu'elle attend? (*Esquisse*.., t. 2, p. 37).

Sous ce chef, Gerbet présente « le système monumental » de l'Église romaine. A ses yeux, cette sublimation est la tâche la plus urgente pour rendre aux contemporains le sens de la vie surnaturelle.

Il convient de faire remarquer quelquefois (aux hommes) comment les actes les plus matériels, regardés par un certain endroit, confinent à un ordre d'idées dans lequel s'ouvrent des échappées de vue vers de profonds mystères. S'il est permis d'appliquer à des faits une locution qu'on n'emploie que pour les personnes, ces usages *pensent* plus de choses qu'ils ne semblent en dire (*Esquisse*.., t. 2, p. 84).

Ce fut la grande œuvre spirituelle et le mérite de Gerbet de lire ce dessein invisible de Dieu dans les choses visibles de l'Église.

1. **Oeuvres.** — En 1824, Gerbet fonde, avec Salinis, la revue mensuelle *Le Mémorial catholique*; il y donne de fréquents articles. A partir de janvier 1830, la parution du *Mémorial* est combinée avec celle de la *Revue catholique*, lesquels disparaissent au profit du quotidien *L'Avenir* (août 1830). Gerbet contribue de toutes ses forces à la fondation et au lancement de la revue *L'Université catholique* (janvier 1836). La liste des articles de Gerbet (dans ces publications, ou dans *L'Univers religieux*, etc) a été relevée par P. Fournier (cité *infra*).

L'auteur remarque (p. 18) : « Ce qui caractérise l'œuvre de Gerbet c'est l'existence, à côté des quelques livres qu'il écrivit, sans d'ailleurs toujours les terminer, d'un grand nombre d'articles et de brochures. Si Gerbet ne termine pas ses ouvrages, cela tient à sa santé, mais surtout à son caractère : il multiplie les ébauches, les retouches, transforme les notes amassées. Rien n'est définitif. L'œuvre a du charme, de quoi séduire, elle pique la curiosité. Bremond aimait Gerbet pour cela. Mais.. on attend la synthèse puissante, jamais elle n'a vu le jour ».

Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie, Paris, 1826; Gand, 1830; retiré du commerce après 1834. — *Sommaire d'un système des connaissances humaines*, publié à la suite de l'ouvrage de Lamennais, *Les progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, Paris, 1829. — *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, Paris, 1829, 1839, 1852 (4e éd.), 1853, 1875, 1876; on compte 9 éditions et des traductions italienne, polonaise, allemande, anglaise, espagnole. — *Coup d'œil sur la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, Paris, 1831; Louvain, 1832; retiré du commerce après 1834. — *Conférences de philosophie catholique. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1832-1833; Louvain, 1832. — *Catholicisme*, dans *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, t. 11, Paris, 1834, p. 383-407 (daté de septembre 1833). — *Précis de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1834.

Conférences sur la théologie dans ses rapports avec la philosophie, faites en 1834-1836; 26 d'entre elles, retouchées par Th. de Ladoue et A. Bonnetty, furent publiées dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 6e série, t. 14-17, août 1877 à juin 1879. — *Discours préliminaire sur la classification des sciences* (juillet 1835), inséré dans *L'Université catholique*, t. 1, 1836, p. 5-49. — *Réflexions sur la chute de M. Lamennais*, Paris, 1837, publié d'abord dans *L'Université catholique*, t. 3-4, janvier à juillet 1837. — *Cours d'introduction à l'étude des vérités chrétiennes*, en onze leçons parues dans *L'Université catholique*, t. 1-5, 1836-1838; devenu, après remaniement, *Vues sur le dogme générateur de la pénitence*, publié avec la 4e édition des *Considérations..*, Paris, 1852, et en édition séparée, Louvain, 1852.

Esquisse de Rome chrétienne, Paris, t. 1, 1844; t. 2, 1850; après la 8e édition de ces 2 volumes, un 3e parut à Paris en 1876 avec des compléments d'Augustin Bonnetty † 1879. — *Dernières conférences d'Albéric d'Assise*, dans *L'Université catholique*, 2e série, t. 1, 1846, éd. par H. Bremond, coll. Science et religion 473, Paris, 1908. — *Des rapports du rationalisme et du communisme*, dans *L'Université catholique*, 2e série, t. 9-10 et 13, 1850, 1852. — *Le livre de sainte Theudosie*, Amiens, 1854. — *La stratégie de M. Renan*, Paris, 1866. — *Oeuvres. Mandements et instructions pastorales*, publiés par L.-C. Bornet, 2 vol., Paris, 1876; il y manque deux des brochures les plus importantes publiées par Gerbet pour la défense du pouvoir temporel du pape (*De la papauté..*, 1860; *Mémorandum des catholiques..*, 1862); les *Observations des catholiques..*, 1859, sont au t. 2, p. 1-44.

Correspondance. — E. Forgues, *Un disciple. Lettres inédites de l'abbé Gerbet à Lamennais*, dans *Revue britannique*, t. 4, 1885, p. 85-114. Un certain nombre de réponses ont été publiées dans A. Blaize, *Oeuvres inédites de F. Lamennais*, Paris, 1866. — Lettres de Gerbet à Alexandrine de la Ferronnays, dans A. Craven, *Récit d'une sœur. Souvenirs de famille*, Paris, 1866. — Mgr de Llobet, *Lettres et pages inédites de Mgr Gerbet*, Lyon, 1948.

L'état des archives concernant Gerbet est présenté dans ce dernier ouvrage (p. 5-57). Le diplôme de P. Fournier, signalé ci-dessous, donne « une bibliographie commentée et une table chronologique des œuvres de Gerbet ».

2. **Biographies et études.** — Les biographes de Gerbet n'ont pas bénéficié du recul de l'histoire. Peu d'études sérieuses lui ont été consacrées. Il manque un travail d'ensemble sur les œuvres et l'influence spirituelle de Gerbet.

Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. 6, Paris, 1866, p. 378-396; ces pages datent de 1852. — Louis Besson, *Étude sur la vie et les œuvres de Mgr Gerbet*, Besançon, 1865, 48 p. — Eugène Veuillot, dans G. Bertrin, *Les grandes figures catholiques du temps présent*, t. 3, Paris, 1895, p. 175-208 (pages publiées déjà en 1865). — Th. de Ladoue (1817-1877), *Monseigneur Gerbet, évêque de Perpignan. Sa vie, ses œuvres et l'école menaisienne*, 3 vol., Paris, 1872. — Antoine Ricard, *Gerbet. Sa vie, ses œuvres*, Paris, 1881; *Gerbet et Salinis*, Paris, 1883. — Henri Bremond, *Gerbet*, coll. La pensée chrétienne, Paris, 1907; préface suggestive; voir aussi celle de la rééd. des *Dernières conférences d'A. d'Assise*. — P. Harispe, *Lamennais et Gerbet*, Paris, 1909. — P. Godet, *Gerbet*, DTC, t. 6, 1914, col. 1296-1299. — J. Maurain, *La politique ecclésiastique du second empire*, Paris, 1930. — Mgr Gabriel de Llobet, *Monseigneur Gerbet*, Paris, 1946.

Sur Gerbet écrivain, voir G. Longhaye, *Dix-neuvième siècle. Esquisses littéraires et morales*, t. 5, Paris, 1908, p. 11-28.

(Chauvy?, oratorien), *La philosophie de Gerbet*, dactyl., s d (vers 1946), bibliothèque des jésuites, Lyon-Fourvière. — Paul Fournier, *Un ami de Lamennais, Gerbet philosophe de l'histoire*, dipl. d'études sup., Paris, 1959, dactyl. — J.-R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris, 1962.

Paul Broutin.

GERBRAND (Jean), grand carme, † 1504. Voir Jean de Leyde.

GERHARD (Jean), luthérien orthodoxe, 1582-1637. — 1. *Vie.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. *Vie.* — Né à Quedlinburg en Allemagne centrale, Jean Gerhard, « troisième homme de la Réforme », comme l'a appelé Bossuet, s'est éveillé très jeune à une vie intérieure intense. Une jeunesse maladive et l'influence de Jean Arndt (1555-1621), le Thomas a Kempis protestant, auteur du célèbre guide spirituel du luthéranisme classique (*Le vrai christianisme*, 1606-1610), l'ont éveillé très tôt à la mystique patristique et médiévale; ce trait, qui est spécifique du protestantisme postréformateur aux 16e et 17e siècles, est souvent dénoncé à tort, par des historiens, comme une « recatholicisation » de l'Église de la Réforme. Dès le début, la vie intérieure de Gerhard porte la marque de la théologie expérimentale (*Erfahrungstheologie*) de Luther. La signification fondamentale et universelle de la justification par la foi lui est apparue plus pleinement à l'âge de quinze ans, quand un accès grave d'hydropisie l'a non seulement mené au bord du tombeau, mais a provoqué en lui ces tourments (*Anfechtungen*) crucifiants qui avaient été si caractéristiques chez Luther. Cette expérience jointe à ses dons innés l'a rendu encore plus ouvert aux grands courants de la vie spirituelle de son époque. A peine âgé de vingt-deux ans, il publia ses *Meditationes sacrae* (1606) qui ont pris rang parmi les œuvres classiques de l'orthodoxie luthérienne.

D'abord étudiant en médecine, il s'est ensuite consacré à la théologie. Chargé par le duc Jean Casimir de Cobourg des tâches administratives de surintendant à Heldburg, il est nommé en 1616 professeur de théologie à Iéna, où il réalise, parallèlement à son enseignement, une œuvre considérable; ses *Loci theologici* (1621), en particulier, forment une somme comparable à celle de saint Thomas. Jean Gerhard mourut à Iéna le 17 août 1637.

2. *Doctrine spirituelle.* — 1° *Aspects caractéristiques.* — Jean Gerhard, l'un des plus grands théologiens scolastiques de l'orthodoxie luthérienne, a sa place ici. En effet, le luthéranisme, même sous sa forme orthodoxe et systématisée, se présente sous l'aspect d'une expérience spirituelle plutôt que sous celui d'une théologie dogmatique. L'apparence didactique de l'édifice doctrinal dressé par la scolastique protestante, étayée par la métaphysique aristotélicienne et suarézienne, ne doit pas donner le change sur la double préoccupation foncière de Jean Gerhard et de l'orthodoxie luthérienne stricte (*Hochorthodoxie*) : d'une part, dissiper les obscurités de la pensée luthérienne concernant le rapport entre « le Christ pour nous » et « le Christ en nous » et, d'autre part, décrire le processus intime de l'appropriation personnelle du salut (désignée par les théologiens de la *Hochorthodoxie* par le terme technique « voie de Salut », *Ordo seu oeconomia salutis*) par la justification, qui est le fondement du christianisme d'après Luther.

2° *L' « exercice » de la vie de foi.* — Luther, en commentant la fin du *Credo* dans son *Petit catéchisme* de 1529 (art. 3), proclamait que « c'est l'Esprit Saint qui m'a appelé par l'Évangile, m'a éclairé de ses dons, m'a sanctifié et m'a maintenu dans la vraie foi, de même qu'il appelle, assemble, éclaire, sanctifie toute la chrétienté sur la terre et la maintient en Jésus-Christ, dans l'unité de la vraie foi » (*Oeuvres*, t. 7, Genève, 1962, p. 174). Jean Gerhard admet également une certaine progression dans la vie de foi et dans l'appropriation personnelle de la justification par la foi. C'est ici qu'apparaît dans sa doctrine le motif de l'imitation du Christ; elle légitime, à ses yeux, l'idée d'un « exercice » personnel de la vie de foi, ce qui entraîne la conception d'une sanctification progressive (cf notamment ses ouvrages : *Exercitium pietatis quotidianum*, 1609-1612; *Schola pietatis*, 1622-1623; *De studio pietatis*, 1624).

Ainsi, dans ses *Meditationes sacrae* (ch. 12), Jean Gerhard écrit : « La foi inclut le devoir de la volonté propre en tant que relation à Dieu et au Christ. Le devoir de la volonté propre consiste dans l'imitation du Christ. La foi est donc, en tant que relation avec ce qui est céleste, mépris de ce qui est terrestre, de la gloire et des honneurs ». En conséquence, les « œuvres extérieures » ne restent pas étrangères à sa conception de l'imitation du Christ :

> Si le Christ est annoncé dans le cœur et l'homme intérieur édifié comme il faut, les œuvres extérieures en découlent par elles-mêmes, mais tant que le cœur n'est pas changé, redressé et purifié, les œuvres extérieures ne sont pas sans vaine hypocrisie ni fausse apparence de sainteté, tout comme parfois une fleur a une belle apparence, un parfum agréable, mais recèle en elle un poison secret et caché. Plaise à Dieu que maîtres et auditeurs... se montrent zélés et appliqués en cette matière (*Postille, d. i. Auslegung und Erklärung..*, Iéna, 1613, p. IX-X).

3° *Le sens mystique de l'Écriture.* — Dans le même esprit, Jean Gerhard approfondit et élargit la portée et l'application du principe réformateur *sola scriptura*, en réintroduisant dans l'interprétation doctrinale de la Bible le sens mystique de l'Écriture; ceci le conduit à une attitude plus tolérante à l'égard de l'allégorie biblique et à une perception plus positive de l'unité des deux Testaments, que la doctrine luthérienne avait atténuée (cf B. Hägglund, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards..*, cité *infra*, p. 185 svv, 229-241). Le sens mystique de l'Écriture prend pour Gerhard une place de choix parmi « les onze manières d'enseigner la parole de Dieu » :

> Il y a une dixième manière d'enseigner qui vise surtout l'édification de l'homme intérieur, qui compare les récits de l'ancien Testament avec ceux du nouveau par des interprétations spirituelles faciles, en les appliquant au Christ, et qui est surtout soucieuse, dans les différents points doctrinaux, de bien enraciner dans les cœurs une connaissance véritable de la perversion intérieure de notre nature, une foi vivante et vraie dans le Christ, un amour ardent de Dieu, le mépris des choses temporelles, le désir de l'éternité, l'humble crainte de Dieu, l'abandon intime et une humilité profonde. On pourrait appeler cela une manière et un genre d'enseignement *mystique* (*Postille*, p. x).

Bien que la doctrine de la justification purement extérieure par la foi reste le pivot et le fondement de la spiritualité gerhardienne, les traits qu'on vient d'énumérer montrent qu'à certains égards Jean Gerhard renoue avec la tradition commune d'avant la Réforme, donc avec la tradition de la spiritualité catholique (sur les divergences et ressemblances entre les doctrines de J. Gerhard et de saint Thomas, voir R. P. Scharlemann, cité *infra*).

Certains théologiens luthériens modernes ont reproché à Gerhard une tendance individualiste qui le rapproche, à leurs yeux, de l'éthique individualiste antique et médiévale; ainsi, par exemple, R. Hupfeld (*Die Ethik Johann Gerhards..*, cité *infra*, p. 259-261) et W. Burkert (*Johann Gerhard als Erbauungsschriftsteller*, Breslau, 1939, p. 16-22). Cette critique atteste sans doute l'opinion plus générale que la spiritualité de Gerhard, par ses affinités avec la spiritualité catholique traditionnelle, constitue un élément étranger dans le luthéranisme moderne; celui-ci tend, en effet, depuis A. Ritschl (1829-1889), à centrer toute la morale évangélique sur la communauté.

1) *Oeuvres principales.* — *36 Homiliae e manuscriptis asservatis*, datées de 1603, éd. G. Berbig, coll. Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, t. 3, n. 5, Leipzig, 1898. — *Quinquaginta Meditationes sacrae, ad veram pietatem excitandam et interioris hominis profectum promovendum accomodatae*, Iéna, 1607; l'influence de cet ouvrage fut considérable; il eut de très nombreuses éditions aux 17e et 18e siècles et fut traduit dans les principales langues : en anglais (Cambridge, 1632; 5e éd., 1638), en suédois (Skwla Syne, 1652), en romanche (1689), en finlandais (Turku Abo, 1732), en grec, arabe, polonais et russe. La traduction française parut à Genève, en 1628 : *Cinquante-deux consolations excellentes...*

Betrachtung von der göttlichen Auferstehung und Himmelfahrt des wahren Christen.., Iéna, 1607. — *Exercitium pietatis quotidianum*, 3 vol., Iéna, 1609-1612 (trad. allemande, *Tägliche Uebung der Gottseligkeit..*, Iéna, 1613). — *Postille d. i. Auslegung und Erklärung der sonntäglichen und vornehmsten wir Gottes Liebe und Christi Wohltaten erkennen... mögen*, Iéna, 1613 (rééd., t. 1, 1re partie, Berlin, 1869; t. 3-4, Leipzig, 1877-1878).

Schola pietatis, d. i. : christliche und heilsame Unterrichtung, was für Ursachen einen jeden wahren Christen zur Gottseligkeit bewegen sollen.., Nuremberg, 1619. — *Disputatio de studio pietatis*, Iéna, 1624. — *Postilla Salomonae, das ist Erklärung aus dem Hohelied Salomonis auff die sonntägliche und vornehmste Fest Evangelia durch das gantze Jahr*, Lubeck, 1644; ouvrage spécialement révélateur de l'attitude positive de Gerhard à l'égard de l'allégorie et du sens mystique de l'Écriture.

Son ouvrage capital de théologien, les *Loci theologici* (9 livres, Iéna, 1610-1621), a été réédité par E. Preuss (6 vol., Berlin, 1863-1885) et traduit en allemand (3 vol., 1898-1907).

2) *Biographies.* — E. R. Fischer, *Vita Joh. Gerhard*, Leipzig,

1723. — C. J. Boettcher, *Das Leben Dr. Joh. Gerhards*, Leipzig, 1858. — F. A. G. Tholuck, *Lebenszeugen der lutherischen Kirche*, Hambourg-Gotha, 1859, p. 177 svv.

3) *Études.* — R. Hupfeld, *Die Ethik Johann Gerhards. Ein Beitrag zum Verständnis der lutherischen Ethik*, Berlin, 1908, surtout p. 202-232. — W. Burkert, *Johann Gerhard als Erbauungsschriftsteller*, thèse, Breslau, 1939. — P. Fraenkel, *Enquête sur l'épistémologie théologique d'après les Loci theologici de Jean Gerhard*, thèse dactyl., Faculté libre de théologie protestante, Paris, 1948. — B. Hägglund, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis*, thèse, Lund, 1951, avec bibliographie des nombreux ouvrages exégétiques et homilétiques de J. Gerhard, et étude de son influence sur son disciple Salomon Glass (1593-1656).

Robert P. Scharlemann, *Thomas Aquinas and John Gerhard*, coll. Yale Publications in Religion 7, New-Haven et Londres, 1964. — L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, 1965, p. 139-141.

Hasso Jaeger.

GERHOCH DE REICHERSBERG, chanoine régulier, 1092/93-1169. — 1. *Vie.* — 2. *Le réformateur.* — 3. *Le théologien.*

1. Vie. — Gerhoch est né en 1092 ou 1093 à Polling (Bavière supérieure) dans le diocèse d'Augsbourg. Il écrivait son nom en latin *Gerhohus* ou *Gerhochus*, et en allemand Gerhoch. Le nom et la condition de ses parents ne nous sont pas parvenus; de ses proches, nous ne connaissons que ses cinq frères qui devinrent tous chanoines réguliers : Marquard, prévôt de Klosterneubourg (1140-1167); Rudiger, d'abord chanoine d'Augsbourg (depuis 1124 environ), puis doyen (1158-1160), enfin prévôt de Klosterneubourg (1167-1168); Friedrich, chanoine d'Augsbourg, mort en 1160 à Klosterneubourg; Arno, doyen et prévôt (1169-1175) de Reichersberg; le cinquième frère s'appelait peut-être Heimo et était selon toute apparence chanoine à Klosterneubourg.

Gerhoch reçut sa première formation à l'école de la collégiale de Polling; il fréquenta ensuite les écoles de Freising et de Moosburg, et trois ans durant celle de la cathédrale d'Hildesheim, alors l'une des meilleures d'Allemagne. Vers 1117, il devient chanoine et écolâtre d'Augsbourg, mais, vers 1120, il rompait avec l'évêque Hermann excommunié comme partisan d'Henri v; il se réfugia chez les chanoines réguliers de Rottenbuch (diocèse de Freising). C'est là que le chanoine, jusqu'alors assez mondain qu'il était, se convertit, sous l'influence d'un ermite, à la sévérité de la *vita communis*. Après le concordat de Worms (1122) qui rétablissait la paix entre le pape et l'empereur, Gerhoch revint cependant à Augsbourg; il tenta en vain d'amener le chapitre de la cathédrale à une vie commune. Il fit alors profession à Rottenbuch, vers 1124. En 1126, il alla chercher à Rome le texte authentique de la règle de saint Augustin; auprès du pape, il rencontra Norbert, le fondateur des prémontrés, mais sans entrer en contact intime avec lui. Lorsqu'à Rottenbuch des conflits s'élevèrent au sujet de l'introduction de la règle augustinienne (*regularis secunda*), Gerhoch quitta le monastère et reçut en charge, de l'évêque Kuno de Ratisbonne qui l'avait ordonné prêtre, la paroisse de Cham (Palatinat supérieur). Là encore, il tenta de créer un centre de *vita communis* dans le clergé paroissial, mais il échoua rapidement. Gerhoch vécut à Ratisbonne les années 1128-1132 sans fonction précise; il écrivit alors son premier ouvrage, *De aedificio Dei* (PL 194, 1187-1336).

A Ratisbonne, Gerhoch se livra à une attaque mordante contre les clercs irréguliers qu'il qualifie de schismatiques et d'hérétiques et auxquels il refuse le pouvoir de consacrer; cette attaque lui valut un procès en hérésie (1130) et l'injonction de se taire. Gerhoch, par son *Dialogus inter clericum saecularem et regularem* (éd. Sackur, cité *infra*, p. 203-239; et aussi PL 194, 1375-1426), en appela au pape Innocent II, qui le recommanda à l'archevêque de Salzbourg, Conrad Ier; celui-ci établit Gerhoch prévôt à Reichersberg-sur-Inn, petit couvent fondé en 1080/84, au diocèse de Passau mais dépendant de Salzbourg. De 1132 à sa mort, le 27 juin 1169, Gerhoch travailla comme prévôt dans le district des chanoines réguliers de Salzbourg créé par Conrad Ier. A plusieurs reprises, il fit le voyage de Rome pour gagner papes et cardinaux à ses idées radicales de réforme du clergé (1123, 1126, vers 1128, 1132, 1141-1142, 1144, 1146, 1152, et aussi peut-être en 1150); mais son action de réformateur se limita pratiquement au monastère de Reichersberg.

Notons encore qu'en 1143 il accompagna le cardinal Gui de Castro Ficeclo dans sa légation en Bohême, où il rencontra probablement Arnaud de Brescia; de même, en 1151, il participa à la visite des diocèses du sud de l'Allemagne dans la suite du légat Octavien, cardinal de Sainte-Cécile; en 1152, il échoua dans sa tentative d'exécuter lui-même une légation en Hongrie pour le pape Eugène III. Gerhoch perdit confiance dans les papes lorsque Adrien IV en 1156 prit position contre ses frères de sang dans le conflit suscité par la réforme du clergé à Augsbourg. Dans le schisme de 1159, il resta longtemps neutre, n'intervenant qu'en automne 1163 auprès de l'empereur en faveur du pape Alexandre III. Des adversaires dans une querelle de propriété prirent prétexte du schisme pour éloigner temporairement Gerhoch de son monastère. Ses dernières années furent profondément attristées en voyant l'*Antichristus avarus* s'insinuer jusque dans l'Église de Rome. Il mourut en 1169, ayant été jusqu'à la fin un écrivain actif, mais peu considéré.

2. Gerhoch réformateur. — L'expérience fondamentale de Gerhoch, qui marque l'ensemble de sa pensée sur l'Église, est sa conversion à la *vita communis* chez les chanoines réguliers de Rottenbuch. La conception fort répandue mais peu précise de la *vita apostolica* fut comprise par lui, à la lumière des *Actes* (4, 32; cf 2, 44), comme une vie en commun, stricte, sans logement privé ni propriété personnelle; il exclut la prédication ambulante; il critique même les prémontrés, parce que leur froc de laine lui paraît une altération monastique du canonicat! Seuls les chanoines réguliers lui semblent être des *pauperes Christi* : « Pauperes enim Christi propter Deum nihil habentes, ipsi sunt sancti » (PL 194, 1299d). L'enseignement et la charge pastorale font de la forme de vie du chanoine régulier un genre de vie supérieur à l'état monastique; mais Gerhoch a la sagesse de s'abstenir presque complètement de polémique antimonastique.

Les textes sur lesquels s'appuie Gerhoch, la règle de saint Augustin, l'*ordo monasterii*, semblent n'avoir occupé que la seconde place dans ses préoccupations réformatrices; la première est d'ordre pratique : faire renoncer au logement et à la propriété personnels. Et il prétendra soumettre tout le clergé à cette *vita apostolica* : « Sicut ergo inter omnes catholicos non est nisi fides una, sic inter Dei ministros non debet esse nisi una regula, regula scilicet apostolica » (PL 194, 1209b). Ce radicalisme amena probablement les échecs de ses tentatives de réforme auprès du chapitre de la cathédrale

d'Augsbourg et du clergé de la paroisse de Cham; ces échecs ne l'empêcheront pas d'exprimer sa pensée; il veut prouver que tout clerc qui possède est simoniaque, et donc hérétique et schismatique selon le sens des décrets réformateurs des papes, de Nicolas II à Urbain II. De même, ce clerc ne peut offrir un sacrifice efficace, car « extra Ecclesiam non est locus veri sacrificii ». Malgré le procès d'hérésie qu'il encourut en 1130, Gerhoch défend cet enseignement et cherche à l'appuyer sur une théologie sacramentaire plus précise : les sacrements donnés par des prêtres irréguliers sont *integra sed irrita*; ils n'auraient qu'un *effectus passivus*; seuls les prêtres réguliers offrent des sacrements *integra et rata*, un *verum sacrificium* qui possède son *effectus activus* (*De simoniacis*, à saint Bernard, 1135; éd. Sackur, p. 240-272; PL 194, 1335-1372). La réticence de saint Bernard à le suivre fit que Gerhoch lui reprocha son respect humain et son manque de zèle.

Bien que ces idées de réforme du clergé soient partiellement analogues à celles d'Arnaud de Brescia, autre chanoine régulier (Gerhoch avait quelque sympathie pour lui), il n'est pas tenté de les appliquer d'une manière révolutionnaire; il cherche à obtenir la réforme par l'intervention des papes. Pour la dernière fois en 1147, dans la défense de son enseignement sur les sacrements conférés par les simoniaques, Gerhoch estompe son opposition radicale au clergé séculier et recherche des moyens positifs pour le remplacer par des chanoines réguliers, surtout dans les chapitres de cathédrale. Mais il ne renonça jamais à sa conviction fondamentale : seule, la stricte *vita communis* de l'ensemble du clergé peut rénover l'Église; dans son dernier ouvrage, il présente les *pauperes Christi* comme les derniers défenseurs de l'Église contre l'*Antichristus avarus* qui l'emporte.

C'est encore la *vita apostolica* qui guide la pensée de Gerhoch à propos des rapports de l'Église et de l'Empire. Le grand danger que court le pouvoir spirituel n'est pas tant le *regnum* que la sécularisation des évêques et des chapitres de cathédrale; au lieu de se consacrer à la *vita communis*, ils tombent, du fait des structures féodales, dans la sujétion du prince et la domination de leurs vassaux. Le point qui lui paraît central et contre lequel il ne cesse de proposer des remèdes est celui des droits régaliens; ses solutions varièrent dans le détail, mais son but resta le même, libérer l'Église des filets séculiers et amener les hommes d'Église à se consacrer à la *vita apostolica*; ses critiques porteront aussi bien sur les évêques féodaux, les chanoines, et même la Rome corrompue par la *superbia* et l'*avaritia*, que sur la politique impériale.

3. **Gerhoch théologien.** — 1° *L'exégète.* — Gerhoch est l'un des maîtres théologiens monastiques du 12e siècle, contemporain de saint Bernard et de Hugues de Saint-Victor dont il utilise la pensée. Son modèle principal est Rupert de Deutz † 1129, dont il n'a jamais fait la connaissance personnelle. Mais, à partir de ses années passées à Ratisbonne (1128), il étudia ses écrits; il introduisit mot à mot dans ses propres traités des extraits de Rupert, mais surtout il assimila sa manière de méditer le Salut, ses méthodes d'exégèse allégorique et typologique. Le petit traité *De ordine donorum Spiritus Sancti* (éd. Van den Eynde-Rijmersdael, *Gerhohi opera inedita*, t. 1, p. 65-165) présente l'ordonnance de la création et de la rédemption selon des septénaires allégoriques et typologiques empruntés à Rupert; on y discerne cependant la différence entre les deux hommes : Gerhoch, polarisé par la réforme de l'Église, manque de recul contemplatif par rapport au monde et de limpidité spirituelle; on le sent engagé dans l'action et la polémique. Il utilisera les mêmes méthodes que Rupert dans sa vaste *Expositio psalmorum* en neuf livres (PL 193 et 194; en partie dans Van den Eynde-Rijmersdael, t. 2). Le style homilétique assez lâche qu'il adopte, les nombreuses digressions polémiques, donnent à Gerhoch occasion de discuter tous les problèmes qui lui tiennent à cœur et même d'exposer sa propre vie (vg *Ps.* 133, PL 194, 887-896). Son exégèse est ainsi toujours ramenée au temps présent, elle manque de continuité et de cohérence; ces défauts nuiront à l'influence de l'œuvre comme à l'ensemble de ses écrits.

2° De cette exégèse naît une *théologie de l'histoire* dans laquelle Gerhoch s'attache, là encore, étroitement à Rupert; plus que lui, il recherche l'application de l'histoire du Salut au temps présent, des correspondances typologiques entre l'Écriture et l'histoire contemporaine de l'Église. Déjà remarquable dans son premier écrit *De aedificio Dei*, cette caractéristique augmente avec le temps et se manifeste clairement dans le traité, dédié au pape Eugène III, sur le *psaume* 64 : Sion et Babel lui donnent occasion d'une large critique de l'état de l'Église (composé en 1151; PL 194, 9-120; abrégé dans Sackur, p. 439-492).

Le vaste écrit *De investigatione Antichristi* (composé en 1160-62; éd. F. Scheibelberger; livre 1 dans Sackur, p. 305-395) montre que, contrairement à la croyance populaire, le retour du Christ ne doit pas être précédé d'une apparition corporelle de l'Antéchrist; du parallèle entre les prophéties bibliques et l'histoire de l'Église, il ressort que toutes les prédictions peuvent déjà passer pour accomplies. Ainsi la spéculation apocalyptique est-elle dépassée et doit laisser place à la véritable eschatologie qui ne se soucie ni des jours ni de l'heure. A la suite de cette preuve allégorique et historique, qui comprend une large analyse du schisme sévissant alors, Gerhoch ajoute une interprétation typologique de l'histoire du Salut (livre 2) en trois étapes qui s'ordonnent aux trois Personnes trinitaires; cette interprétation aboutit au jugement divin et laisse entendre qu'un jugement du Saint-Esprit est imminent; mais Gerhoch, craignant sans doute de diminuer le rôle du Christ, centre du Salut et de la création, laisse Joachim de Flore parler le premier d'une semblable théorie.

Le *De quarta vigilia noctis* (de 1167; éd. Sackur, p. 503-525) est la dernière méditation de Gerhoch sur l'histoire; il l'écrivit aux heures les plus sombres du schisme : trois Antéchrists ont déjà été vaincus, mais, au temps de Grégoire VII, commence le règne du quatrième, l'*Antichristus avarus*, auquel seuls s'opposent les *pauperes Christi*, mais inutilement; seul le retour du Christ pourra le vaincre, et Gerhoch, à la fin de l'ouvrage, prie pour ce retour.

3° *La christologie.* — Dès 1141 environ, Gerhoch commença à étudier l'enseignement christologique des théologiens français; déjà dans la controverse sur les sacrements des simoniaques, on avait dressé contre sa théorie quelques-unes de leurs sentences, et il avait commencé à opposer entre eux comme des antithèses *scholastice* et *ecclesiastice*, *scholae in Francia* et *ecclesia romana* (Sackur, p. 227, 235). Il en vint à considérer la vie déréglée dans les écoles comme la source des *quaestiones indisciplinatae* (2 *Tim.* 2, 23) et des fausses doctrines; il se tourna contre les élèves d'Abélard d'abord,

puis contre Gilbert de la Porrée, et plus tard aussi contre Pierre Lombard. En contraste avec la pensée des théologiens dialecticiens, Gerhoch n'éprouve pas le besoin de passer par les questions ontologiques et logiques pour comprendre la nature et la personne du Christ; lui suffit le fait central de l'union historique réelle, « naturelle », de Dieu avec l'homme dans la personne du Christ Jésus. Le motif de cette union est la justification et le salut de l'humanité. L'union du Verbe et de la *caro* devient dans l'eucharistie présente et salutaire pour nous. Gerhoch lie très étroitement la christologie et la doctrine des sacrements dans son enseignement sur la gloire divine et la nature humaine du Christ; il a défendu sa pensée par des lettres et des écrits divers contre Pierre de Vienne, un porrétain, contre l'évêque de Bamberg Éberhard 1er, et contre le prévôt Folmar de Triefenstein; ceux-ci à leur tour accusaient de monophysisme Gerhoch, qui utilisait volontiers les anathèmes de Cyrille contre Nestorius.

Voir surtout ses traités : *Liber contra duas haereses* (PL 194, 1161-1184); — *De novitatibus hujus temporis* (éd. complète par O. J. Thatcher, citée *infra*); — *De gloria et honore Filii hominis* (PL 194, 1075-1160); — *Utrum Christus homo Filius sit Dei naturalis et Deus* (éd. Van den Eynde-Rijmersdael, t. 1, p. 279-308).

On comprend mal la pensée de Gerhoch si on la ramène à la simple interprétation populaire et courante; il tente, en s'appuyant sur Jean Scot Érigène, de décrire la manière d'être du Christ ressuscité, assis à la droite du Père, comme une victoire du « corps spirituel » (1 *Cor.* 15, 44) sur les limitations de l'espace et du temps; à ce corps spirituel du Christ il est donné de se rendre présent dans l'eucharistie (*De investigatione Antichristi* II, 51 et svv). Cette théorie de l'ubiquité du Christ glorieux engagea Jacques Gretser † 1625 à ne pas publier certains écrits de Gerhoch qui lui paraissaient par trop voisins des théories de Luther.

Les appuis auxquels recourt Gerhoch pour étayer sa pensée ne sont pas tant Augustin qu'Hilaire et les anathèmes de Cyrille contre Nestorius; Cyrille était alors presque inconnu. Il utilise aussi Jean Damascène et Pierre Lombard. La manière à la fois historique et philosophique de sa réflexion et de son argumentation est assez caractéristique. Notons qu'il sait aussi redresser avec beaucoup de sens critique les citations des Pères et distinguer entre saint Ambroise et l'*Ambrosiaster*. A la différence de théologiens dialecticiens, il préfère utiliser les textes intégraux des Pères plutôt que les recueils de sentences qui en étaient tirés.

Conclusion. — Avec Bernard de Clairvaux et Rupert de Deutz, Gerhoch est l'écrivain le plus fécond du 12e siècle. En Allemagne même, il est, à côté d'Hildegarde de Bingen et d'Otto de Freising, le théologien le plus érudit, le plus riche et le plus varié. La comparaison entre Gerhoch et saint Bernard montre bien des différences entre eux. D'abord la spiritualité de notre chanoine régulier ne trouve pas ses racines dans le monachisme, mais dans son propre milieu religieux. Il lui manque le don d'animer par la parole et par la plume; il rumine en solitaire et compose de longs traités difficilement lisibles, peu systématiques et sans beaucoup de liens logiques; ils tenteront plus tard peu de copistes. En vain il cherche à convertir les chefs de l'Église à ses idées trop radicales. Très conscient de sa propre orthodoxie, il polémique avec entêtement et, même quand il veut séduire, il ne fait pas taire ses reproches; c'est probablement pourquoi il reste isolé, n'ayant pour seuls partisans que ses propres frères. Même sa conception de la réforme des chanoines réguliers ne pouvait s'appliquer valablement à l'ensemble de la Bavière et de l'Autriche.

Mais son apport positif ne doit pas être sous-estimé; plus lucide que tous ses contemporains, il a bien vu les dangers de la sécularisation progressive du clergé et a voulu lutter contre ses causes. Tandis que d'autres ont alors réalisé de vastes doctrines théologiques, de savantes analyses dialectiques, il a gardé en vue l'unité de la vie et de la doctrine, l'unité de la christologie et de l'eucharistie, de la liturgie et de la dogmatique, et surtout le salut historiquement et présentement efficace.

1. *Éditions.* — PL 193 et 194. — F. Scheibelberger, *Gerhohi... opera hactenus inedita*, t. 1 et unique, Linz, 1875 (= *De investigatione Antichristi*). — E. Sackur, *Gerhohi... libelli selecti*, dans MGH *Libelli de lite*, t. 3, Hanovre, 1897, p. 131-525 (= écrits de politique ecclésiastique, parfois incomplets). — O. J. Thatcher, *A letter of Gerhoh of Reichersberg... entitled « Liber de novitatibus huius temporis »*, dans *The Decennial Publications of the University of Chicago*, 1re série, t. 4, 1903, p. 184-238. — D. et O. Van den Eynde et A. Rijmersdael, *Gerhohi praepositi... opera inedita*, t. 1 *Tractatus et libelli*, t. 2, 2 vol., *Expositionis psalmorum pars 3 et pars 9*, coll. Spicilegium pontificii Athenaei Antoniani 8-10, Rome, 1955-1956.

La présentation de chaque ouvrage de Gerhoch, avec indication des manuscrits, des éditions, etc, est faite par D. Van den Eynde, *L'œuvre littéraire...*, cité *infra*, et par P. Classen, *op. cit. infra*, p. 407-438 (on y trouve aussi les *opera dubia* et *spuria*, p. 439-444, et quelques inédits).

2. *Études.* — La bibliographie raisonnée et détaillée se trouve dans P. Classen, cité *infra*, p. 452-461.

Vita dans les *Annales Reichersbergenses*, qui ne sont pas de Magnus de Reichersberg (MGH *Scriptores*, t. 17, Hanovre, 1861, p. 490-495).

H. Fichtenau, *Studien zu Gerhoh von Reichersberg*, dans *Mitteilungen des Oesterreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, t. 52, 1938, p. 1-56. — J. Günster, *Die Christologie des Gerhoh...*, Munster, 1940 (dissertation théologique). — H. de Lubac, *La « res sacramenti » chez Gerhoh...*, dans *Études de critique et d'histoire religieuses*, Faculté catholique de Lyon, t. 2, 1948, p. 35-42. — A. Grab, *Der Kirchenbegriff des Gerhoh...*, Fribourg, Suisse, 1955 (dissertation théologique, dactylographié). — D. Van den Eynde, *L'œuvre littéraire de Géroch...*, coll. Spicilegium pontificii Athenaei Antoniani 11, Rome, 1957. — E. Meuthen, *Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoh...*, coll. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 6, Leyde-Cologne, 1959.

P. Classen, *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Ueberlieferung und ihre Chronologie*, Wiesbaden, 1960 (avec bibliographie); *Gerhoch... und die Regular kanoniker in Bayern und Oesterreich*, dans *La vita comune del clero nei secoli* XI *e* XII, t. 1, Milan, 1962, p. 304-340 (= Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore, 3e série, n. 2); *Zur Geschichte der Frühscholastik in Oesterreich und Bayern*, dans *Mitteilungen des Oesterreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, t. 67, 1959, p. 249-277; *Die Überlieferung der Briefe Gerhochs von Reichersberg* (à paraître dans *Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters*).

Peter Classen.

GERLAC PETERS, † 1411. Voir art. Dévotion moderne, DS, t. 3, col. 732-733, et la notice Peters (Gerlac).

1. GERMAIN D'AUXERRE (saint), † 448. Voir DS, t. 1, col. 1628; t. 2, col. 900; t. 5, col. 800.

2. GERMAIN I DE CONSTANTINOPLE (saint), † 733. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. *Vie.* — Fils d'un patrice condamné à mort par Constantin IV Pogonat, Germain fut fait eunuque, par la même occasion, à l'âge de vingt ans, et incorporé au clergé de Sainte-Sophie. Après le concile de Constantinople de 681, où il joua un rôle important, il devint métropolite de Cyzique. Au synode de Cyzique de 712, cédant à la force, il renia les décisions de 681; mais en 715, dès sa nomination au patriarcat de Constantinople, il anathématisa le monothélisme. Son principal mérite est d'avoir résisté à l'iconoclasme naissant et à son promoteur Léon III, qui finit d'ailleurs par obtenir sa démission en 730. Peu après, Germain mourait (733), presque centenaire, dans sa retraite de Platanion près de la capitale. Sa mémoire fut associée à celle des grands défenseurs des images, pendant le second concile de Nicée (787), et sa fête se célèbre le 12 mai dans l'Église grecque.

2. *Oeuvres.* — L'œuvre imprimée de Germain ne présente certainement pas l'ensemble de sa production. On sait par Photius (*Bibliothèque*, cod. 233, PG 103, 1105-1108) qu'il avait composé un traité pour défendre la doctrine de Grégoire de Nysse contre les interprétations origénistes de l'apocatastase, mais l'écrit est perdu. Ses *lettres*, ou ce qu'il en reste (PG 98, 135-232), constituent une documentation doctrinale et historique précieuse sur les origines de la question iconoclaste. Le dialogue *De la fin de la vie* (PG 98, 89-132), que Photius avait recopié dans ses *Amphilochiana* (cf PG 101, 811), traite des rapports entre providence divine, déterminisme physique et liberté humaine.

On retiendra surtout ses *Homélies* mariales (PG 98, 291-384). Sans être à proprement parler un théologien savant, encore moins un historien érudit, le patriarche a contribué efficacement, par sa culture et sa connaissance de la tradition patristique, au développement du culte marial et à l'exaltation de la maternité divine de Marie, où il découvre la source de tous ses privilèges. Il ne semble pas, toutefois, qu'il faille attribuer à Germain l'institution de la fête de l'Acathiste, surtout depuis la découverte d'un discours datant des environs de 725 : ce texte, destiné au jour anniversaire de la délivrance de la capitale, que commémorait aussi la fête de l'Acathiste, ne contient aucune allusion précise à cet office. Germain y manifeste, comme à l'ordinaire, sa piété solide et tendre, et il y affirme à plusieurs reprises la médiation universelle de Marie.

L'activité de Germain dans le domaine liturgique, bien que difficile à évaluer, paraît avoir été assez importante. Ses propres compositions, comparées à celle de Romain le Mélode par exemple, accentuent déjà dans l'hymnographie la prépondérance des lieux communs de la rhétorique chrétienne, dont les ornements sont d'ailleurs considérés, en Orient, comme l'hommage obligé de la parole à la divinité, aussi indispensable en liturgie que les mosaïques ou les fresques en architecture.

L'*Explication de la sainte liturgie* (PG 98, 383-454) possède une tradition manuscrite assez confuse; rien ne s'oppose, en principe, à l'authenticité d'une œuvre qui a connu une grande diffusion, car une version latine d'Anastase le bibliothécaire (d'après un texte probablement déjà interpolé) la transmet sous le nom de Germain. Elle n'a pas l'envergure théologique de la *Mystagogie* de Maxime le confesseur ou d'autres œuvres postérieures (Théodore d'Andida, 11e siècle; Nicolas Cabasilas, 14e siècle), mais elle situe à la portée des fidèles l'essentiel du symbolisme liturgique et sait dégager les valeurs doctrinales et spirituelles du mystère eucharistique. A cet égard, l'opuscule constitue un jalon intéressant dans l'histoire de la liturgie byzantine.

1. *Sources.* — *Vita Germani*, cf BHG 697, et pour la date de composition, voir V. Grumel, dans *Échos d'Orient*, t. 30, 1931, p. 427-428 : le récit concernant l'image de la Vierge Marie la Romaine (BHG 1391-1391a et 1066-1068) est peu digne de foi.

Homélies : PG 98, 291-384. Les homélies 1-2 (col. 221-289) appartiennent à Germain II de Constantinople; sur l'homélie sur l'Annonciation (col. 320-340), voir G. La Piana, *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al sec.* IX, Grottaferrata, 1912, p. 109-127; une homélie pour la libération de la ville a été éditée par V. Grumel, dans *Revue des études byzantines*, t. 16, 1958, p. 183-205 (noter, *ibidem*, p. 45-53, une homélie apocryphe sur la Dormition).

Compositions liturgiques : PG 98, 383-454. — W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. 98-99 (trois idiomèles). — C. Émereau, *Hymnographi byzantini*, dans *Échos d'Orient*, t. 22, 1923, p. 428-431 (inventaire des pièces). — S. Pétridès, *Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain, traduits par Anastase le Bibliothécaire*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 10, 1905, p. 289-313, 350-364; voir aussi A. Mai et J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum bibliotheca*, t. 10, pars 2a, Rome, 1905, p. 9-28.

Autres écrits : V. Grumel, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. 1, fasc. 2, Paris, 1936, n. 325-342. — Voir aussi DS, t. 3, col. 289, et t. 4, col. 807.

2. *Études.* — 1° Généralités. — I. Andreev, *German i Tarasij, patriarchi konstantinopolskie* (Aperçu sur la vie et l'activité des deux saints au cours de la crise iconoclaste), Sergiev Posad, 1907. — F. Cayré, *Germain (saint), patriarche de Constantinople*, DTC, t. 6, 1914, col. 1300-1309. — Bardenhewer, t. 5, p. 48-51. — H. G. Beck, p. 473-476.

2° Aspects divers. — A. Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis Immaculatae Virginis Deiparae illustrandum*, Paris, 1855-1857, t. 1, p. 249-327; t. 2, p. 285-295. — F. E. Brightman, *The Historia mystagogica and other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 9, 1907-1908, p. 248-267, 387-397. — N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio bibliotecario*, dans *Roma e l'Oriente*, t. 2, 1911-1912, p. 144-156, 219-228, 286-296, 341-354 (à part, Grottaferrata, 1912). — S. G. Mercati, *De nonnullis versibus dodecasyllabis S. Germani I patriarchae homiliae* Εἰς τὰ εἰσόδια τῆς θεοτόκου *insertis*, dans *Roma e l'Oriente*, t. 5, 1914-1915 (à part, Grottaferrata, 1915). — G. de Jerphanion, *Sur un passage singulier de l' « Historia ekklesiastikè » du pseudo-Germain*, dans *Bessarione*, t. 23, 1919, p. 146-154.

V. Grumel, *L'iconologie de saint Germain de Constantinople*, dans *Échos d'Orient*, t. 21, 1922, p. 165-175. — G. Ostrogorsky, *Les débuts de la querelle des images*, dans *Mélanges Charles Diehl*, t. 1, Paris, 1930, p. 235-255. — C. Chevalier, *Les trilogies homilétiques dans l'élaboration des fêtes mariales, 650-850*, dans *Gregorianum*, t. 18, 1937, p. 361-378. — S. Eustratiadès, *L'acolouthie du grand sabbat* (en grec), dans *Nea Sion*, t. 32, 1937, p. 145 svv, 209 svv, 661 svv; t. 33, 1938, p. 433 svv.

J. List, *Studien zur Homiletik Germanos'* I. *von Konstantinopel und seiner Zeit*, coll. Texte und Untersuchungen zur byzantinisch-neugriechischen Literatur 29, Athènes, 1939 (étude purement littéraire). — L. Carli, *La dottrina sull'Assunzione di Maria Santissima di S. Germano di Costantinopoli*, dans *Marianum*, t. 3, 1941, p. 47-63 (repris dans *La morte e l'assunzione di Maria Santissima nelle omelie greche dei secoli* VII *e* VIII, Rome, 1941, p. 43-58). — F. Ogara, *Una homilia ritmica desconocida y sus derivaciones*, dans *Miscelanea Comillas*, t. 1, 1943, p. 461-485. — M. Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, coll. Studi e Testi 114, Cité du Vatican, 1944, p. 226-233.

D. Fecioru, *Un nouveau genre de prédication dans l'homilé*

tique orthodoxe, dans *Biserica Ortodoxa Romana*, t. 64, 1946, p. 60-92, 180-193, 386-397. — I. Popescu-Fierbinti, *Commentaire liturgique de saint Germain de Constantinople*, *ibidem*, t. 66, 1948, p. 113-153 (en roumain). — Melchior a Santa Maria, *Doctrina S. Germani Constantinopolitani de morte et assumptione B. Mariae Virginis*, dans *Marianum*, t. 15, 1953, p. 195-213. — E. Perniola, *La mariologia di San Germano patriarca di Costantinopoli*, Rome, 1954. — A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du* VIe *au* X^e^ *siècle*, Paris, 1955.

Jean DARROUZÈS.

3. GERMAIN II, patriarche de (Nicée) Constantinople, † 1240. — D'une humble famille établie sur le Bosphore, Germain entra dans le clergé de la capitale dont il faisait partie à la prise de la ville par les latins en 1204. Il se réfugia alors dans un petit monastère près d'Achyraous, dans l'Hellespont. Élu patriarche en 1222, il occupa le siège de Nicée, jusqu'à sa mort en 1240. L'un des principaux actes de son patriarcat est une tentative avortée de rapprochement avec les légats du pape Grégoire IX au synode de Nymphée (1234); mais l'occupation de Constantinople par les latins était une circonstance fort peu favorable à des débats sereins et, tandis que les grecs ont considéré Germain comme un défenseur solide de leur dogme, les latins l'ont accusé d'animosité. En fait, Germain n'est pas théologien de profession, et ses homélies ont surtout un intérêt pastoral. La plupart sont encore inédites. Il s'adressait au peuple assez régulièrement, en particulier pendant le carême (cf DS, t. 4, col. 72), pour lequel nous avons deux séries d'homélies et des catéchèses. En plus des sujets de fêtes liturgiques, il aborde des questions d'actualité : sur les bogomiles, les superstitions populaires, les attaques contre sa personne. Le style et le fond sont assez ternes, mais on remarque cependant que le patriarche ne s'attarde guère en développements oratoires et qu'il cherche à instruire et à édifier.

PG 140, 621-758. A ces 5 homélies, joindre, d'après Lagopatès, les homélies 1-2 attribuées à Germain I dans PG 98, 221-289, et une homélie sur Jonas, PG 49, 305-314 (cf H. G. Beck, p. 667-668). — S. N. Lagopatès, Γερμανὸς ὁ Β' πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως-Νικαίας (1222-1240), Tripoli (Péloponèse), 1913 : étude et édition de quelques discours d'après Coislin 278, décrit aussi par A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, t. 1, fasc. 3, TU 52, 1936, p. 610-614.

Jean DARROUZÈS.

4. GERMAIN DE SAINT-STANISLAS, passioniste, 1850-1909. — Né à Vico Equense (Naples) le 17 janvier 1850, Vincenzo Ruoppolo fit ses études classiques à Naples et entra au noviciat des passionistes de Rome en 1865. Son maître y fut Bernardo Maria di Gesù Silvestrelli. Il poursuivit ses études théologiques à Rome, puis à Ère-lez-Tournai (Belgique) à partir de 1870; il y fut ordonné prêtre le 3 novembre 1872. Après quelques années de ministère en France (Boulogne-sur-Mer, Bordeaux), il rentra en Italie (1876) pour enseigner dans les maisons de formation de la congrégation. En 1884, il fut élu secrétaire général des passionistes, charge qu'il remplit jusqu'en 1890. Postulateur général (1890-1909), consulteur provincial (1905-1908), consulteur général (1908), visiteur apostolique de plusieurs diocèses de Toscane et de Calabre, telles furent les dernières charges qu'il occupa jusqu'à sa mort survenue le 11 décembre 1909, à Rome.

Germain de Saint-Stanislas est inséparable de sainte Gemma Galgani † 1903, dont il fut le directeur à partir de 1900; onze de ses lettres sont éditées dans les écrits de la sainte (*Lettere ed estasi*.., Rome, 1909; 4e éd., 1917; des extraits sont aussi donnés dans les éditions suivantes).

Notre passioniste fut le premier et demeure le plus édité des biographes de Gemma (*Biografia della serva di Dio Gemma*.., Rome, 1907; nombreuses éditions et traductions, plus ou moins remaniées, jusqu'à nos jours). La direction de Germain fut doublement difficile, d'abord en raison des hauts états spirituels de Gemma et de leurs retentissements psycho-somatiques, ensuite parce que le confesseur habituel de la sainte, Mgr Giovanni Volpi (1860-1931), ne fut pas toujours du même avis que Germain. L'intervention du passioniste, d'abord prudente, fut heureuse; Gemma avait besoin d'être rassurée sur l'origine de ses états, sur l'aspect secondaire des phénomènes extraordinaires, et de recevoir la direction plus haute que demandait sa sainteté. On se reportera à sa notice (col. 183-187).

Sans s'arrêter aux ouvrages d'archéologie et de philosophie de Germain de Saint-Stanislas, on lui doit l'édition de vingt-six lettres de saint Gabriel de l'Addolorata † 1862 (*Lettere ed altri scritti spirituali del*..,Rome, 1896) et sa biographie (*Vita di*.., Rome, 1897; etc); — des centaines de lettres adressées à diverses dirigées (cf bibliographie, *infra*) ont été recueillies pour les procès ordinaires entamés en vue de sa béatification (1957); — on garde encore de lui quelques sermons. Notons enfin que Germain fonda pour les âmes désireuses de vie intérieure et eucharistique l'association intitulée *Collegio di Gesù*, dont le *Regolamento* a été édité (Rome, 1900); Gemma Galgani et Giovanni Volpi en firent partie.

Les biographies de Gemma Galgani parlent toutes de son directeur; on verra en particulier E. Zoffoli, *La Povera Gemma* (Rome, 1957, p. 287-383 et *passim*), qui comporte une étude, avec bibliographie, sur Germain et sa direction. — *Il P. Germano di S. Stanislao*, par Gregorio dell'Addolorata, dans la 6e éd. de la *Biografia della serva di Dio Gemma Galgani* du Père Germain, Rome, 1910, p. 497-533. — S. A. Battistelli, *P. Germano... Profilo biografico*, Rome, 1948. — G. Barra, *I grandi maestri di spirito*, Brescia, 1955, p. 127-141. — Federico dell'Addolorata, *Positiones et articuli postulatoris pro processu ordinario informativo*, Rome, 1957. — Lamberto della SS. Vergine, *Memorie e notizie concernenti il... Germano*, dactylographié, aux archives de la postulation des passionistes, Rome.

Voir aussi : Passiflora (= P. Salvatore), *Madre Giuseppa del S. Cuore di Gesù*.., Lucques, 1936, *passim*. — Padre Alfonso Maria Liguori, *Suor Maria Teresa De Vincenti (1872-1936)*.., Turin, 1938, p. 15. — Anonyme (= M. Piantanida), *Ida Chiari di Guido*.., Florence, 1940. — M. C. Rigon, *La madre M. Margherita Caiani*.., Poggio a Cajano, 1945, p. 142 svv. — Aurelio della Passione, *Martirio e sorriso. Donna M. Benedetta Frey*, Venise, 1949, p. 78. — Anonyme (= Maria Magdalena del SS. Sacramento), *Una amiga de santa Gema, Josefa del S. Corazón de Jesús*.., Madrid, 1953, p. 131-147, etc.

FEDERICO DELL' ADDOLORATA.

5. GERMAIN DE SAINT-VINCENT, carme déchaux, 1640-1683. — Nicolas Barbaraci, né à Palerme en 1640 et entré au Carmel en 1655, vécut au « désert » de Varazze (près de Gênes); il fut ensuite nommé maître des novices, supérieur et visiteur provincial en Sicile. On lui doit un opuscule spirituel qui a été édité (*Testamento spirituale utilissimo per ben vivere e morire*, Palerme, 1684 et 1685) et un recueil, resté manuscrit,

contenant soixante prédications; nous ignorons où il se trouve actuellement. Germain mourut le 13 septembre 1683.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum... carmelitarum discalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 184-185. — Cosme de Villiers, t. 1, p. 558. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum discalceatorum*, t. 1, Savone, 1884, p. 238-239.

Il ne faut pas confondre Germain de Saint-Vincent avec un homonyme qui fut vicaire général des carmes déchaux. Né à Bologne en 1584, provincial de Lombardie, mort à Venise en 1646, on lui doit deux lettres pastorales adressées à sa province lombarde; la première, *De unione divina et zelo quo fervere debent praelati pro regulari observantia*, datée de 1628; la seconde, *Quanta charitate superiores erga subditos, maxime infirmos et imperfectos, praeditos esse debent*, de 1631. Elles sont éditées dans les *Lettere pastorali dei prelati maggiori de' Scalzi e Scalze dell' ordine della B. Vergine Maria del Monte Carmelo* (Milan, 1671).

A côté des bibliographies citées plus haut, voir Eusèbe de Tous-les-Saints, *Enchiridium chronologicum... congregationis italicae*, Rome, 1737, p. 234-235. — *Analecta ordinis..*, t. 11, 1936, p. 17-18. — *El Monte Carmelo*, t. 70, 1962, p. 227-228, 236.

Ermanno Ancilli.

GERONTIUS DE JÉRUSALEM, 4e-5e siècles. Voir DS, t. 1, col. 1631-1632.

GERSEN (Jean), prétendu moine bénédictin du 12e-13e siècle. — Jean Gersen aurait été originaire de Cavaglia (Piémont) et abbé de Saint-Étienne de Verceil, de 1223 à 1240. Historiquement, il est impossible de prouver son existence. On lui a attribué la paternité de l'*Imitation de Jésus-Christ*; l'historique de ce problème sera examiné à Imitation de Jésus-Christ. Il semble bien que la querelle « imitationniste » a provoqué l'apparition de l'abbé Gersen. D'autres opuscules lui furent attribués de façon tout aussi irréelle. Bernard Pez (*Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 1, p. 2, Vienne, 1721-1723, col. 567-650) met sous le nom de Gersen, sur la base de trois manuscrits de l'abbaye bénédictine de Melk (Autriche), le *Tractatus de professione monachorum* du dominicain Guillaume Pérault † 1271. Célestin Wolfsgrüber (*Giovanni Gersen, sein Leben und sein Werk De Imitatione Christi*, Augsbourg, 1880, p. 19-20) écrit qu'on a voulu attribuer à Jean Gersen le commentaire de Denys l'Aréopagite de Thomas de Verceil (Gallus) † 1246, un commentaire du Cantique des cantiques qu'il faut désormais restituer à Thomas de Vaucelles, 12e siècle (cf F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, n. 8195), ainsi qu'un *De contractibus*. L. Cibrario (*Operette varie*, Turin, 1860, p. 417 svv, *Nuovi indizi storici relativamente all'autore del libro dell'Imitazione di Cristo*) rapporte qu'en Italie, à la fin du 12e siècle, vivait un certain Giovanni Gerso (Gerson ou Gersen), de l'ordre des Frères hospitaliers de Saint-Antoine; l'existence de ce personnage n'appuierait nullement l'historicité du bénédictin homonyme.

P.-E. Puyol, *La doctrine du livre De Imitatione Christi*, Paris, s d (1881; 2e éd., 1898), p. 355-369. — Pour J. Huijben et P. Debongnie, adversaires de la thèse gersénienne, « il n'existe ni œuvres ni personnage historique portant ce nom [Gersen] », *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain, 1957, p. 39-40 et 349. — P. Bonardi et T. Lupo, partisans de l'authenticité gersénienne de l'*Imitation* (*L'Imitazione di Cristo e il suo autore*, 2 vol., Turin, 1964; présenté par T. Lupo, dans *Rivista di pedagogia e scienze religiose*, t. 3, n. 1, Turin, 1965; tirage à part), n'ont pas apporté d'éléments vraiment nouveaux pour démontrer l'existence de Gersen; ce que T. Lupo écrivait en 1960 demeure : « Le secteur historique est le point faible de la thèse gersénienne » (*Validità della tesi gerseniana sull'autore della « Imitazione di Cristo »*, dans *Salesianum*, t. 22, 1960, p. 89).

Réginald Grégoire.

GERSON (Jean), théologien et auteur spirituel, 1363-1429. — 1. *Vie*. — 2. *Oeuvres*. — 3. *Doctrine spirituelle*. — 4. *Sources et influence*.

Divers aspects de la doctrine de Gerson ont été déjà présentés dans le DS. On y renverra purement et simplement.

1. VIE

1° Biographie. — Jean Charlier, dit Jean Gerson du nom de son village natal, naquit le 14 décembre 1363 à Gerson-lez-Barby non loin de Rethel, et fut baptisé le jour même. Quelques grandes dates permettent de jalonner sa carrière. De 1377 à 1392, il étudie à Paris, au collège de Navarre, où il conquiert la licence ès arts en 1381, le baccalauréat en théologie en 1390, la licence et maîtrise en théologie le 18 décembre 1392. L'année suivante, il est premier aumônier du duc de Bourgogne, Philippe le Hardi † 1404, et le 19 décembre 1393, il est nommé doyen du chapitre de Saint-Donatien de Bruges, où il fera divers séjours (1396, 1398, et surtout du 3 juin 1399 au 20 septembre 1400).

Le 13 avril 1395, il succède à Pierre d'Ailly comme chancelier de l'université de Paris. Il a à peine trente et un ans. Toute sa vie dès lors est commandée par sa charge. Les voyages qu'il fait auprès du pape Benoît xiii, à la fin de 1403, et surtout d'avril 1407 à mai 1408, avec la grande ambassade universitaire parisienne, auprès des papes d'Avignon et de Rome, ne font pas exception; ils ressortissent à sa charge de chancelier. C'est également en cette qualité, comme aussi en tant que représentant du roi et de la province ecclésiastique de Sens, qu'il prend part (21 février 1415 au 15 mai 1418) au concile de Constance.

Après un an d'errances en Bavière (en particulier à l'abbaye de Melk) et en Autriche, et comme le retour à Paris ne lui est plus possible, il vient s'établir à Lyon auprès de son frère Jean le célestin (novembre 1419). Il y passe dans la retraite, la prière et un travail intense, ses dix dernières années; la mort l'y atteint le 12 juillet 1429.

2° L'homme. — En ce cadre, l'homme et sa physionomie se dégagent assez nettement (cf DS, art. France, t. 5, col. 882-883). Il est resté profondément marqué par ses origines : de condition très modeste, sa mère Élisabeth † 1401 et son père Arnoul † 1404 durent se priver pour assurer ses études; la famille est nombreuse : douze enfants, dont il est l'aîné; ses trois frères se feront religieux : deux célestins (Nicolas et Jean) et un bénédictin (Jean également); cinq de ses sœurs se voueront à Dieu dans le monde; une seule, Marion, se mariera. Gerson se considérera comme le guide et le directeur des uns et des autres (voir la lettre de leur mère vers 1396, *Oeuvres complètes*, t. 2, p. 6-8). Jamais il ne reniera ses origines; il aura toujours le souci des humbles, des « simples gens », qu'il défendra courageusement, qu'il se préoccupera de former et de faire progresser. S'il sacrifie peut-être quelque temps à l'ambition et à l'arrivisme, sollicitant bourses, prébendes, aumôneries à la cour de Bourgogne, il s'en lassera vite et acceptera la chancellerie de Paris pour

échapper à cette emprise; là encore, au bout de cinq ans, il songera, sans succès, à donner sa démission (1400) pour mener une vie plus calme.

3° **Le chancelier.** — S'il fut brillant élève de Navarre, égal aux meilleurs humanistes de son temps, Gilles Deschamps † 1413, Jean de Montreuil † 1418, Pierre d'Ailly † 1420, Nicolas de Clamanges † 1437, il ne se perdit jamais dans la stérile imitation des anciens, mais prit toujours à cœur le souci pastoral des âmes qui lui furent confiées, particulièrement à la paroisse Saint-Jean de Grève dont il obtint la charge en 1408. Sa chancellerie ne fut pour lui ni sinécure ni vain titre de gloire, mais vraie responsabilité et apostolat effectif. Elle fait d'ailleurs l'unité entre toutes ses activités : ecclésiale et canoniale, car il est du chapitre de Notre-Dame et observe soigneusement la présence au chœur, comme en font foi les registres; pastorale, dans la cure annexe où il prêche, régulièrement et simplement, à ses ouailles, où il entend aussi les confessions; professorale, car il ne cesse d'enseigner en sa chaire de théologie, prenant l'évangile de saint Marc pour thème suivi de ses cours, et il doit en outre, par devoir d'état, veiller à l'orthodoxie de tout le corps enseignant; politique, car l'université est un des grands corps du royaume, et son chancelier un personnage en vue.

A ce titre, il est mêlé aux plus graves problèmes de son temps : à celui du grand schisme surtout, à la réduction duquel il travaillera de toutes ses forces, toujours en faveur de l'apaisement, de l'union, par la voie de cession principalement, qu'il recommande. Il a son franc parler devant le roi et les princes; il en profite pour défendre les droits de la vérité et de la morale (ainsi interviendra-t-il dans la question du tyrannicide, contre la thèse de Jean Petit), pour prêcher aux grands leurs devoirs, pour défendre le peuple opprimé. Au concile de Constance, il sera un des orateurs les plus écoutés, et travaillera, d'accord avec Pierre d'Ailly et François de Zabarella † 1417, à l'apaisement des conflits, à l'union entre les nations, à la réforme de l'Église, à la cessation du schisme. Enfin, dans sa retraite de Lyon, il prolongera son action bienfaisante par les traités qu'il écrit, les consultations qu'il donne, les directions spirituelles qu'il assure.

U. Chevalier, *Bibliographie*, Paris, 1905, col. 1757-1761.

1. *L'homme.* — Jean Wimpheling, *De vita et miraculis Joannis Gerson.* Defensio Wymphelingii pro divo Joanne Gerson et clero saeculari, Strasbourg, 1506. — J.-B. L'Écuy, *Essai sur la vie de Jean Gerson, chancelier de l'Église et de l'université de Paris, sur sa doctrine, ses écrits et sur les événements de son temps..*, 2 vol., Paris, 1832. — J. Darche, *Le bienheureux Jean Gerson chancelier de Paris, docteur très chrétien et consolateur. Sa vie, son culte, son influence pour le culte de Marie*, Paris, 1880. — H. Jadart, *Jean de Gerson. Recherches sur ses origines, son village natal et sa famille*, Reims, 1881. — M.- J. Pinet, *La vie ardente de Gerson*, Paris, 1929. — E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, RHE, t. 31, 1935, p. 5-52. — M. Lieberman, *Chronologie gersonienne*, dans *Romania*, t. 70, 1948, p. 51-67; t. 73, 1952, p. 480-496; t. 74, 1953, p. 289-337; t. 79, 1958, p. 339-375, etc. — P. Glorieux, *La vie et les œuvres de Gerson. Essai chronologique*, AHDLMA, t. 18, 1950-1951, p. 149-192; *Autour de la liste des œuvres de Gerson*, RTAM, t. 22, 1955, p. 95-109; *Essai biographique*, dans *Oeuvres complètes*, t. 1 *Introduction*, Paris-Tournai, 1960, p. 105-139; *Gerson au chapitre de Notre-Dame de Paris*, RHE, t. 56, 1961, p. 424-448.

2. *Le chancelier.* — C. Schmidt, *Essai sur Gerson chancelier de l'université et de l'Église de Paris*, Strasbourg, 1839. — J.-B. Schwab, *Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. Eine Monographie*, Wurtzbourg, 1858. — N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 vol., Paris, 1896-1902. — J.-L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louvain-Londres, 1928 : John Gerson Reformer, p. 1-203. — André Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle*, Paris, 1942; *Gerson et la naissance de l'humanisme. Notes sur les rapports de l'histoire doctrinale et de l'histoire littéraire*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 1, 1945, p. 259-284. — P. Glorieux, *L'enseignement universitaire de Gerson*, RTAM, t. 23, 1956, p. 88-113; *Gerson et les chartreux*, RTAM, t. 28, 1961, p. 115-153. — J.-B. Morrall, *Gerson and the Great Schism*, Manchester, USA, 1960. — C. H. M. P. Meyjes, *Jean Gerson. Zijn Kerkpolitiek en ecclesiologie*, La Haye, 1963; consulter l'analyse faite par A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, t. 1, Paris-Tournai, 1963, p. 403-417.

2. OEUVRES

1° Diversité des œuvres de Gerson. — Il n'y a pas lieu de s'étonner, dans ces conditions, que l'œuvre de Gerson soit éminemment, sinon presque exclusivement spirituelle, prenant ce terme dans son acception large. Sur les quatre cent trente-quatre pièces que l'on peut recenser, davantage même peut-être, il y en a très peu qui ne soient marquées du souci de la formation ou de la montée religieuse des âmes, ou qui n'y tendent par quelque côté. Rien qui soit de pure science, comme chez un Pierre d'Ailly par exemple (cf DS, t. 1, col. 256-260); rien de pure littérature, comme chez un Jean de Montreuil; rien de pure politique, comme chez un Philippe de Mézières † 1405.

Son œuvre oratoire est considérable, mais elle consiste presque exclusivement en sermons, ou en discours prononcés soit au concile soit devant ses auditoires universitaires. Son œuvre épistolaire comporte quatre-vingt-six pièces; la grande majorité est constituée par des lettres de direction ou des exposés doctrinaux; même si la forme en est châtiée, on est très loin du pur exercice de style, imité de l'antique. Son œuvre ecclésiologique est dominée par l'angoissant problème du schisme et de la paix de l'Église à recouvrer. Son œuvre doctrinale ne se perd jamais dans la pure spéculation, comme font les *formalizantes* qu'il dénonce, et ses traités les plus spirituels, le *De vita spirituali animae*, le *De mystica theologia*, sont des leçons d'abord professées devant ses auditoires scolaires. Son œuvre poétique latine puise ses thèmes préférés dans la recherche des biens surnaturels, l'union de l'âme à son Dieu, le Magnificat, ou les louanges de saint Joseph. Les réalités spirituelles sont partout présentes et rendent compte de son œuvre.

Les œuvres sont énumérées et recensées d'après l'édition des *Oeuvres complètes* en cours de publication (éd. P. Glorieux, Paris-Tournai, 1960 svv).

1) *Oeuvre oratoire.* — 46 sermons latins (t. 5, 1963) prononcés soit dans les synodes et au concile de Constance, soit devant le pape ou des communautés religieuses, soit devant l'université.

Les sermons français (t. 7), au nombre de 59, ont fait l'objet des études et des publications de Louis Mourin, dont on peut signaler : *Six sermons français inédits de Jean Gerson. Étude doctrinale et littéraire suivie de l'édition critique..*, Paris, 1946; *Le sermon français inédit de Jean Gerson pour la Noël*, dans *Lettres romanes*, t. 2, 1948, p. 315-328; t. 3, 1949, p. 31-43, 105-145; *Les sermons français inédits... pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification*, dans *Scriptorium*, t. 2, 1948, p. 221-240; t. 3, 1949, p. 59-68; *Jean Gerson prédicateur français pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification*, dans *Revue belge de philosophie et d'histoire*, t. 27, 1949, p. 561-598; *Un*

sermon français inédit... sur les anges et les tentations, RTAM, t. 16, 1949, p. 99-154. Voir enfin la synthèse de L. Mourin, *Jean Gerson, prédicateur français*, Bruges, 1952.

Ajouter à ces éditions : *Quelques sermons liturgiques*, édités par J.-B. Monnoyeur, VSS, t. 11, 1925, p. 101-126; t. 18, 1928, p. 49-68, 147-155; *La Passion Nostre Seigneur. Sermon « Ad Deum vadit »* (Vendredi saint 1403), éd. G. Frénaud, Paris, 1947.

L. Mourin, *L'œuvre oratoire de Jean Gerson et les manuscrits qui la contiennent*, AHDLMA, t. 15, 1946, p. 225-261.

2) *Oeuvre épistolaire* (t. 2, 1960) : lettres à des particuliers, à des religieux, notamment à des chartreux et à des célestins, à ses frères et à ses sœurs, ou lettres-traités. Les lettres à ses sœurs seront signalées plus loin, col. 324.

Voir E. Vansteenberghe, *Quelques écrits de Gerson. Textes inédits et études*, RSR, t. 13, 1933, p. 165-185, 393-424; t. 14, 1934, p. 191-218, 370-395; t. 15, 1935, p. 532-566; t. 16, 1936, p. 33-46. — P. Glorieux, *L'activité littéraire de Gerson à Lyon. Correspondance inédite avec la Grande Chartreuse*, RTAM, t. 18, 1951, p. 238-307.

3) *L'œuvre ecclésiologique* concerne d'une part les écrits composés à propos du grand schisme (t. 6, 1965) et de l'union des chrétiens (voir le *Sermon* de l'avent 1409 *pour le retour des grecs à l'unité*, publié par J.-B. Monnoyeur, dans *Irénikon*, t. 6, 1929, p. 721-766), que nous n'avons pas à étudier ici, et d'autre part les traités de pastorale (t. 8).

L'œuvre pastorale de Gerson a été fort bien mise en lumière par Michel Piton dans sa thèse *L'idéal épiscopal en France à la veille du concile de Trente* (Université grégorienne, Rome, 1963), au chapitre 1er sur « les données traditionnelles au début du 15e siècle : Nicolas de Clamanges et Jean Gerson ». En effet, sans négliger les moyens de résoudre le schisme, Gerson prêche sans cesse et avec hardiesse la réforme de l'Église dans sa tête (pape et évêques) et dans ses membres : sermon *Pastor bonus* au synode de Reims (29 avril 1408), traité *De visitatione* (30 avril 1408), lettre à un évêque récemment nommé, peut-être Gilles Deschamps (1408?; t. 2, p. 108-116), ou le traité *De desiderio et fuga episcopatus* (t. 3, p. 326-332), etc; tout se ramène à une seule préoccupation, la *cura animarum* et la sanctification du peuple chrétien.

Voir J. B. Morrall et G. Meyjes, signalés col. 316, et O. de la Brosse, *Le pape et le concile*, coll. Unam Sanctam 58, Paris, 1965, ch. 3-4.

Sur la doctrine de la supériorité du concile général sur le pape, que soutient Gerson, voir son discours à Constance, le 21 juillet 1415 (*Oeuvres*, t. 5, p. 471-480; trad. française dans J. Gill, *Constance et Bâle-Florence*, Paris, 1965, p. 313-326).

4) *L'œuvre doctrinale et pédagogique* et *l'œuvre polémique* (t. 9 et 10) ne seront abordées qu'en passant.

Voir P. Glorieux, *Le chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement*, dans *Mélanges É. Gilson*, Toronto-Paris, 1959, p. 285-298. Antoine Thomas a édité deux opuscules de Gerson concernant l'éducation des princes (*Jean Gerson et l'éducation des dauphins*, Paris, 1930; cf D. M. Bell, *L'idéal éthique de la royauté en France au moyen âge*, Genève-Paris, 1962, p. 133-140). Voir aussi le diplôme d'études supérieures de M. Fabry, *L'enfant dans la société de la fin du moyen âge, d'après les œuvres de Gerson et les romans de l'époque*, Toulouse, 1963.

5) *Oeuvre poétique* (t. 4, 1962). Retenir surtout le long poème en l'honneur de saint Joseph, *Josephina* (t. 4, p. 31-100), et ce que son frère Jean le célestin a groupé sous le titre *Carmen super Magnificat*, ou de petites pièces de vers comme le *Speculum bonae vitae*, le *Carmen de voluntaria paupertate*, le *De purificatione sensuum interiorum* (t. 4, p. 101-102), le *Quomodo puer Jesus in mente concipitur*, etc.

Voir M. Lieberman, *Gerson poète*, dans *Romania*, t. 76, 1955, p. 289-333. — P. Glorieux, *Note sur le Carmen super Magnificat*, RTAM, t. 25, 1958, p. 143-150.

2° **Écrits spirituels.** — Certains traités de Gerson sont explicitement consacrés à l'étude ou à l'exposé de la doctrine spirituelle. Nous signalons ici les principaux, en suivant, autant que possible, l'ordre chronologique.

Le *Pèlerinage spirituel* que Gerson propose aux chrétiens qui ne peuvent se rendre à Rome pour le jubilé de 1400 eut grand succès (RSR, t. 14, 1934, p. 387-391; M. Lieberman en conteste l'authenticité, dans *Romania*, t. 78, 1957, p. 158-166). — *La montagne de contemplation* (1400) et la *Mendicité spirituelle* (1401), écrits composés tous deux en français à l'intention de ses sœurs (*Oeuvres complètes*, t. 7). P. Pascal les a édités sous le titre *Initiation à la vie mystique* (Paris, 1943). — Le *De consiliis evangelicis et statu perfectionis* (t. 3, p. 10-26). — Le *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401; t. 3, p. 36-56) est une leçon donnée par Gerson dans sa chaire de théologie. — En mars 1402, dans son *Epistola prima ad Bartholomaeum* (t. 2, p. 55-62), il expose au chartreux Barthélemy Clantier ses remarques et ses réserves sur le *De ornatu spiritualium nuptiarum* de Jean Ruysbroeck; il y reviendra, en 1408, dans son *Epistola secunda ad Bartholomaeum* (t. 2, p. 97-103), mais cette fois en visant l'*Epistola responsalis* de Jean de Schoonhoven (voir plus loin, col. 329).

Les deux lettres à Barthélemy Clantier ont été éditées critiquement par A. Combes, *Essai..*, t. 1, p. 615-635 et 790-804, qui en a fait une étude serrée aux pages 378-388 et 417-427.

A partir de 1401, Gerson a entrepris le commentaire de l'évangile de saint Marc. Plusieurs de ces leçons sont devenues des traités. Ceux qui commentent la vie de Jean-Baptiste au désert (*Marc* 1) concernent la vie spirituelle ou des observances religieuses : en novembre-décembre 1401, le *De comparatione vitae contemplativae ad activam* (t. 3, p. 63-77), puis le *De non esu carnium apud carthusienses* (p. 77-95); celui-ci fut envoyé comme traité indépendant à Jean de Gonnans, de la chartreuse de Lugny-les-Barbarans (on sait que Denys le chartreux répondit au chancelier dans son *De praeconio sive laude ordinis cartusiensis*, *Opera omnia*, t. 38, Tournai, 1909, p. 413-435). Cette leçon sur la *temperantia*, la *sobrietas* et la *castitas* des moines est appliquée ensuite aux prélats, *Super victu et pompa praelatorum* (*Oeuvres complètes*, t. 3, p. 95-103).

En 1402, le *De vita spirituali animae* (t. 3, p. 113-202) rassemble en un traité les six leçons que Gerson donna à ses étudiants de janvier à juillet; il sera complété plus tard, sans doute en 1424, par le *Centilogium de impulsibus* (t. 8).

Les *Notulae super quaedam verba Dionysii de coelesti hierarchia* (t. 3, p. 204-224; éd. A. Combes, dans *Gerson commentateur dionysien*, p. 28-47) sont, autant qu'on peut le voir et datant sans doute de l'été 1402, des notes jetées en vue de leçons à venir ou d'un commentaire sur le livre du pseudo-Denys; elles n'eurent d'ailleurs pas d'autre suite.

De l'année scolaire suivante, 1402-1403, date le *De mystica theologia speculativa*, constitué lui aussi par six leçons données en faculté de théologie. Plus tard, en septembre 1407, Gerson, alors à Gênes au retour de la grande ambassade, y ajoutera une seconde partie, complémentaire, la *Theologia mystica practica*. L'ou-

vrage ainsi constitué sera publié à Paris à la fin de mars 1408. Il sera révisé, mais sans grand changement, à Lyon en 1422, 1423, et peut-être encore en 1429. On lui trouve joint dans les manuscrits comme une bibliographie sommaire : *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt.* Il convient de rapprocher de ces textes les *Lectiones contra vanam curiositatem in negotio fidei*, des 8 et 9 novembre 1402 (t. 3, p. 224-249; A. Combes, *La théologie mystique de Gerson..*, p. 31-64).

Dans les *Oeuvres complètes*, le premier traité et l'*Annotatio* sont au tome 3, p. 250-292 et 293; le deuxième traité est au tome 8, avec le *De elucidatione*, dont il est parlé un peu plus bas.

André Combes a donné une édition critique de ces textes dans *Joannis Carlerii de Gerson De mystica theologia*, Lugano, 1958, en y adjoignant le *De elucidatione scolastica theologiae mysticae*, achevé en 1424. Voir le commentaire de l'*Annotatio* dans A. Combes, *Essai..*, t. 1, p. 652-664 et 822-824.

De mars 1409 date le *De passionibus animae* (*Oeuvres..*, t. 9). Le concile de Constance donnera naissance au *De probatione spirituum* (3 août 1415; t. 9) à l'occasion de la canonisation de sainte Brigitte de Suède; et en 1417 aux quatre traités *De meditatione cordis*, *De illuminatione cordis*, *De simplificatione seu mundificatione cordis* et *De directione cordis* (t. 8), ce dernier terminé le 28 juillet. Gerson achèvera plus tard un *Dialogus de perfectione cordis.*

En 1418, au château de Rathenberg, dans le Tyrol autrichien, Gerson composa sous forme de dialogue un *De consolatione theologiae* (t. 9), qui rappelle Boèce.

Avec sa retraite à Lyon, le style de Gerson va changer d'allure. Dans sa présentation d'abord : ce seront des *centiloquia*, *centilogia*, où, groupés par dix, amorcés par des mots et formules stéréotypés, les développements vont jusqu'à constituer des cinquantaines ou des centaines de paragraphes plus frappants. Gerson les rassemblera tous, en 1428, sous le titre général de *Collectorium septem sportarum*, à savoir (au t. 8) les *Centilogium de impulsibus* (1424), *de conceptibus* (1424), *de concordia mysticae theologiae* (ou *De elucidatione scolastica theologiae mysticae*, 1424), *de modis significandi* (1426), *de causa finali* (1426), *de meditatione crucis* (t. 4, p. 23-28), *de Gloria*, c'est-à-dire l'*Anagogicum de verbo et hymno Gloria in excelsis* (1428). Changement dans l'inspiration aussi : Gerson ira de plus en plus puiser ses comparaisons dans la musique, avec ses tonalités et ses accords; et souvent il mêlera, à l'exemple de Boèce, mètres et proses. Ainsi aura-t-on ses *Conférences spirituelles* (t. 7) ou *Canticordum du pèlerin* (1423 ou 1424), ses *Carmina super Magnificat* (1426; t. 4, p. 115-128) et, en 1428, son *Collectorium super Magnificat*, en douze traités (t. 8).

Sur ces entrefaites, Gerson avait répondu à des questions que lui posaient ses correspondants chartreux, et il avait traité en 1422 *De religionis perfectione et moderamine* (t. 2, p. 232-245), en 1423 *De laude scriptorum* et *De examinatione doctrinarum* (t. 9). En juin 1424, il composa un *Tractatus de oculo* (t. 8) et, en octobre 1425, il publie son *Admonitio in doctrinam Hubertini*, qui est une mise en garde contre la doctrine d'Ubertin de Casale (t. 2, p. 259-263).

Son dernier ouvrage enfin sera, le 9 juillet 1429, son *Tractatus super Cantica Canticorum* (DS, t. 2, col. 104).

Voir en particulier P. Glorieux, *Gerson et les chartreux*, déjà cité, p. 134-138; *Note sur le « Carmen super Magnificat » de Gerson*, RTAM, t. 25, 1958, p. 143-150.

Il n'est plus question, est-il besoin de le dire, de revendiquer pour lui la paternité de l'*Imitation de Jésus-Christ.*

3. DOCTRINE SPIRITUELLE

1° Vie surnaturelle et théologie mystique. — Il en est de la vie spirituelle comme de la vie du corps. Elle est commandée, ou mieux elle est constituée essentiellement par l'union du sujet avec ce qui est pour lui principe de vie, d'un côté avec l'âme, principe de la vie physique et acte substantiel du corps organique, de l'autre avec Dieu, principe vital et perfectif de l'âme. Plus est étroite l'union, plus intense et parfaite est la vie. Et comme la charité est, dans le domaine surnaturel, le lien qui unit à Dieu, le principe vital, essentiel, intrinsèque, c'est dans sa perfection que consiste la perfection de la vie spirituelle de l'âme.

Voir le *De consiliis evangelicis et statu perfectionis*, dans *Oeuvres..*, t. 3, p. 10-26, et le *De vita spirituali animae*, lect. 1, *ibidem*, p. 113-128.

Sur la doctrine de la charité chez Gerson et sa distinction entre l'amour servile, mercenaire et filial, cf art. Charité, DS, t. 2, col. 595-598 *passim*.

André Combes a commencé une étude importante de la doctrine mystique de Gerson, où il analyse les principaux traités mystiques et tente de retracer l'évolution de la pensée et de l'expérience gersoniennes. Nous renvoyons une fois pour toutes à *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, t. 1, Rome, 1963.

Grâce sanctifiante et charité infuse confèrent donc l'authentique vie surnaturelle qui, déposée en l'âme par le baptême, doit normalement, chez l'adulte doué de raison, passer à l'acte, s'épanouir et se perfectionner à travers l'activité humaine. Elle va mettre en jeu pour cela les puissances cognitives et affectives de l'âme, par lesquelles peut et doit s'établir l'union.

C'est l'œuvre de la théologie mystique que d'étudier et préciser les lois et les voies du progrès spirituel, en ajoutant aux données de la théologie spéculative sur l'existence, la nature et le rôle de la grâce et des vertus, les données multiples et diverses de l'expérience des spirituels et de la réflexion qu'elle provoque. Fréquemment même, et tel est le cas de Gerson dans la plupart de ses traités, on entend par théologie mystique l'expérience vécue elle-même de ces ascensions vers Dieu et de l'union qui s'y réalise. Ainsi la définira-t-il « cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum » (*Theologia mystica*, consid. 28, *Oeuvres..*, t. 3, p. 274).

Cette définition est développée dans le *Tractatus super Magnificat*, tr. 7. Ce développement est cité et commenté dans l'art. Dieu, DS, t. 3, col. 911, en même temps que des textes parallèles du *De oculo.*

2° Contemplation et vie contemplative. — C'est au plan des facultés, cognitives et affectives, que pour être vraie se situe et se réalise cette union; car il n'y a pas d'amour sans une certaine connaissance de l'objet aimé, encore que la clarté et la précision de la connaissance ne mesurent pas nécessairement le degré de l'amour et de l'adhésion.

Sur la « structure de l'âme » chez Gerson et sur son vocabulaire technique, voir DS, t. 1, col. 456-457, en tenant compte toutefois des remarques d'André Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, p. 105-107, notes 107 et 111.

1) Puissances de l'âme et vie contemplative. — L'homme, selon la psychologie gersonienne, possède

trois puissances cognitives : l'imagination, la raison et l'intelligence, auxquelles correspondent les trois puissances affectives que sont l'appétit sensitif, la volonté et la syndérèse ou appétit supérieur. L'activité des premières se traduira par la réflexion, la méditation et la contemplation, accompagnées respectivement du désir, de la dévotion (contrition, componction, oraison) et de la dilection extatique, anagogique, celle qui tire hors de soi et ravit en Dieu (*De theologia mystica*, consid. 9-19, t. 3, p. 256-265). La première et la troisième démarches impliquent une certaine facilité que ne connaît pas la seconde; car c'est dans la méditation surtout que résidera l'effort personnel, pour la recherche assidue de la vérité et le désengagement de ce qui est par trop sensible ou secondaire. Ainsi s'acquièrent les habitudes et se purifie l'œil de l'intelligence à mesure qu'il s'élève au-dessus des ténèbres de la connaissance sensible. La contemplation par contre, à laquelle conduit et aboutit la méditation, profite des habitudes ainsi acquises et s'épanouit d'autant plus que la grâce l'élève jusqu'aux spectacles divins. « La componction, principe de la contrition, est un acheminement à la contemplation », telle est la pensée de Gerson (DS, t. 2, col. 1316).

La *devotio* gersonienne, dont la notion est empruntée à saint Bernard et aux victorins, elle aussi « prépare l'âme à la contemplation » (art. Devotio, DS, t. 3, col. 713-714).

Sur les dons du Saint-Esprit chez Gerson (DS, t. 3, col. 1599), voir la *Lettre à ses sœurs*, publiée par E. Vansteenberghe (RSR, t. 14, 1934, p. 382-386), et le traité des dons signalé par P. Pascal (Paris, BN, ms fr. 2460, f. 25-64; M. Lieberman conteste son authenticité, dans *Romania*, t. 78, 1957, p. 149-154).

Pour arriver toutefois au fruit de la vie contemplative et à ses hauteurs, il faut franchir les trois degrés dont parle saint Bernard dans ses sermons sur le Cantique : l'humble pénitence qui dégage l'âme de l'amour du monde et de ses attraits; le silence et la solitude (entendue surtout de la retraite morale) où s'acquièrent la simplicité et l'unité, à la ressemblance de Dieu; enfin, la persévérance ou la stabilité (*La montagne de contemplation*, ch. 16-33, éd. P. Pascal, p. 59-85). Au premier degré, on languit d'amour; au second, on meurt d'amour; au troisième, on vit d'amour, savourant la bonté et douceur de Dieu, d'une connaissance si secrète qu'elle ne se peut communiquer et que seul la perçoit celui qui la possède. A ces sommets, ce que l'intellect ne peut voir, l'*affectus* non seulement l'atteint mais l'étreint. Toute la conduite divine tend à libérer la puissance affective de l'immixtion, ici indiscrète, qui appartient à la puissance intellective et qui l'enchaîne.

La doctrine gersonienne de la contemplation a été présentée à l'art. Contemplation, t. 2, col. 2012.

2) **Union, transformation, extase.** — Cet amour, qui est le propre de la théologie mystique, ravit, unit et rassasie (*De mystica theologia*, consid. 35-42, p. 282-289). Il ravit en Dieu souverainement aimé; les facultés inférieures, demeurant dans les ténèbres ou même dans l'extase, se trouvent incapables d'agir, car l'âme est immobilisée en sa contemplation. On est là au plus haut point de la simplification du cœur. Les étapes en sont retracées dans le *De simplificatione cordis* (*Oeuvres...*, t. 8).

Il unit à Dieu, faisant de l'esprit une seule chose avec lui, rendant la volonté de tout point conforme à la sienne, en un mot transformant l'âme en lui. Dans ces états supérieurs toutefois où se réalise ainsi l'union, y compris le rapt et l'extase, ni l'âme ne sort de son corps, ni elle ne se perd effectivement en Dieu. La transformation dont on parle ne se peut entendre que d'une assimilation dans laquelle, sans jamais perdre sa personnalité ni son être propre, le mystique ne fait un avec Dieu que par la conformité de son vouloir au sien, tout comme il est dit des amis qu'ils n'ont qu'un cœur et qu'une âme. Gerson rejette (*De mystica theologia*, consid. 41, p. 285-288) les fausses interprétations qu'on a pu donner à ce propos de la lettre *Ad fratres de Monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry (qu'il attribue encore à saint Bernard), les fausses doctrines aussi des amauriciens; celle également qu'il croit discerner chez Ruysbroeck dans le *De ornatu spiritualium nuptiarum*, encore que l'auteur, dit-il, soit revenu sur les formules incriminées pour en donner une explication acceptable. Voir sur ce dernier point, la correspondance échangée avec Barthélemy Clantier, et, sur tout le problème, André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 1, 2 et 3. Enfin, pas plus que Thomas a Kempis, Gerson n'admet la possibilité pour l'âme de contempler ici-bas l'essence divine dans la vision (cf *Tractatus super Magnificat*, tr. 7).

L'extase gersonienne est étudiée dans le DS, t. 4, col. 2137 : le *raptus in spiritu* est celui de la partie cognitive, le *raptus extra spiritum* est celui de la partie affective. Sur le caractère extatique de l'amour, voir DS, t. 2, col. 597-598.

La *fruitio Dei* d'après Gerson a été présentée à l'article Fruitio, DS, t. 5, col. 1565-1566 : les obstacles qu'elle rencontre, les remèdes, son aliment qui est l'eucharistie, son modèle qui est la Vierge, sa nature et sa gratuité.

A propos de la vision intuitive de Dieu sur terre, voir DS, t. 3, col. 911-912.

3) **La contemplation est offerte à tous** et, si l'on en excepte les états extraordinaires, qui ne lui sont d'ailleurs pas essentiels, elle est, avec l'aide de la grâce, à la portée de tous. Ni la science ni la grande instruction ne sont requises; et c'est pourquoi Gerson adresse à des gens tout simples, sans lettres, sans connaissance du latin et des auteurs spirituels, sa *Montagne de contemplation*.

Cette position cependant a été contestée. Voir en particulier P. Pourrat, *Jean Gerson et l'appel à la contemplation mystique*, dans *Revue apologétique*, t. 49, 1929, p. 427-438 (et DS, t. 2, col. 2153), où se voit invoquée telle déclaration du début de la *Theologia mystica practica*, consid. 1, éd. A. Combes, p. 129-136. Pourtant Gerson affirme que « ce don de la grâce s'accorde à ceux qui le cherchent diligemment et ardemment et qui s'y disposent ».

Sur cette discussion, étude et mise au point par A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, p. 130-179. — J.-B. Monnoyeur, *Gerson et l'appel général à la contemplation ou théologie mystique*, VSS, t. 30, 1930, p. 49-68.

Ce qui est vrai, c'est que certains états, certains tempéraments, certaines occupations sont moins favorables que d'autres pour se livrer à l'oraison et accéder à la contemplation. Mais nul n'est écarté à priori, arbitrairement. Toutefois, si tous les états de vie peuvent se prêter à l'invasion de la grâce, nulle méthode ne s'impose ni n'est infaillible; telle méthode ou tel milieu qui a pu faciliter l'ascension d'une âme ne rendra pas le même service à une autre; « il n'y a pas une manière unique de penser toujours; elle est très diverse selon les personnes, le lieu et le temps, et la grâce de Dieu, et la doctrine et la grâce que l'on a. L'un y va ainsi, l'autre autrement; voire le même aujourd'hui par une manière, l'autre par l'autre » (*La montagne de contemplation*, ch. 37). Certains séjourneront plus longtemps dans le

stade des commençants, ou celui des progressants, avant de parvenir à celui des parfaits.

3° Vie contemplative. Préparation et ascension. — 1) **Les « Industriae ».** — Dans son *De mystica theologia practica*, Gerson expose les moyens, *industriae*, par lesquels l'âme s'ouvre à la vie contemplative et s'y prépare. Il en énumère jusqu'à douze : a) attendre l'appel de Dieu; b) bien connaître son tempérament individuel; c) avoir égard à sa vocation et à son état; d) tendre sans cesse vers une vocation plus haute; e) ne point se laisser absorber par la multiplicité des occupations; f) écarter toute vaine curiosité ou vain désir de science; g) se tenir dans le calme et s'exercer à la patience; h) connaître l'origine des affections et passions; i) choisir le temps et l'endroit qu'il faut; j) éviter toute exagération dans le sommeil et la nourriture, tant excès que défaut; k) s'entretenir dans les pensées qui excitent de pieuses affections; l) écarter de son esprit toutes les images.

On retrouve dans ces conseils, et l'expérience du directeur de conscience qui a dû déplorer souvent imprudences ou exagérations d'âmes tendant à la perfection, et son bon sens averti qui le tient en garde contre les illusions ou vaines curiosités de son temps. Il insiste d'ailleurs sur le fait que la perfection vraie consiste dans l'acquiescement de tous les instants à la volonté de Dieu, que celle-ci s'exprime par les commandements ou par le devoir d'état. Aussi docilité et fidélité constituent-elles la règle sûre du progrès et de la sainteté. Tel est le sens de ses conseils aux diverses catégories de chrétiens, par exemple dans le *De modo vivendi omnium fidelium*, où il s'inspire de la prédication de saint Jean-Baptiste.

Il sait et redit, surtout dans ses lettres de direction aux religieux, ou même à des évêques comme Pierre d'Ailly ou Gilles Deschamps, que les états dits de perfection n'entraînent pas nécessairement la sainteté; ils la requièrent avec plus d'exigence, ils sont plus aptes à la procurer, mais ils réclament l'effort soutenu de celui qui s'est consacré à Dieu; et ceci plus encore dans les états dits *perfectionis acquisitae* que dans ceux *perfectionis acquirendae*.

C'est dans l'accomplissement des commandements, qui tous se résument en la charité, que se trouve la perfection. Mais à son tour le précepte de la charité n'a pas de limites, comme s'il requérait seulement un certain degré d'amour ou de vertu au-delà duquel commencerait le domaine des conseils. Toute l'ampleur de la charité, aussi bien en intensité qu'en extension, fait l'objet du précepte : *ex toto corde tuo, ex tota anima tua*. C'est pourquoi les conseils ne sont pas des éléments essentiels de la perfection chrétienne; ils sont uniquement des instruments qui la facilitent, qui y conduisent, qui la développent ou en écartent les obstacles. Aussi l'obligation des préceptes est-elle plus grande et plus efficace que celle des vœux.

Voir le *De consiliis evangelicis et de statu perfectionis*; cf la dissertation de Ch. J. Corcoran, *John Gerson, champion of parish priests. A study in the history of the states of perfection*, Rome, Université grégorienne, 1944.

2) **Ascèse.** — A la vie de grâce et de charité s'oppose le péché. Celui-ci est, de sa nature, mortel; s'il en est de véniels, ce n'est que par suite de la bienveillance et de la miséricorde de Dieu (*De vita spirituali animae*, lect. 1, coroll. 1-9, t. 3, p. 120-123). Cette thèse fut reprise plus tard par Michel Baïus (20e propos., Denzinger-Schönmetzer, 1920). Sur ce point, Gerson accepte la doctrine d'Occam; tout comme sur la nature du bien et du vrai, tout en ce domaine dépend de la libre volonté de Dieu qui en décide souverainement. Dans la pratique toutefois, il rejoint la doctrine commune pour ce qui est de la distinction de fait des péchés mortels et véniels. La rectitude morale résultera de la conformité de la volonté humaine, dans ses actes ou omissions, à la loi divine et à la droite raison.

L'effort requis dans ce but se heurte aux tendances mauvaises qui, dans l'état de nature déchue, se trouvent en l'homme, et aux tentations de « l'ennemi d'enfer » qui les exploite pour le perdre. D'où les mises en garde répétées du prédicateur dans ses sermons au peuple surtout, entre autres dans la série des *Poenitemini* (t. 7), contre les péchés capitaux et les tentations mauvaises. Les analyses en sont très pertinentes et les détails fort concrets, témoignant de son expérience de confesseur et de directeur. Voir en ce sens le *De passionibus animae* (t. 9), le *Traité des diverses tentations de l'ennemi* (t. 7), le *Remède contre les tentations de blasphèmes* (t. 7). Il ne s'en tient pas toutefois au stade purement négatif, mais le dépasse pour prêcher les vertus contraires et exhorter chaleureusement à leur conquête.

3) **La vie chrétienne.** — Pour maintenir son effort, l'âme a besoin de cadres et de soutiens; elle les trouvera dans les exercices spirituels, dans les dévotions, le recours aux sacrements, la direction spirituelle.

a) *Exercices spirituels.* — Les conseils pratiques que Gerson donne à ses sœurs, dans les nombreux opuscules français qu'il leur a dédiés, illustrent sa méthode. Il croit à la nécessité d'exercices, entendus au sens large, aussi bien jeûnes, disciplines, veilles, que formules de prières ou industries pratiques. Chacun doit choisir ce qui répond à ses besoins; aucune formule ne s'impose. Il y faut d'ailleurs de la mesure, autant pour ne pas tomber dans le formalisme ou la superstition, que pour ne pas se ruiner la santé par l'abus de ces démarches.

Sur la notion d'« exercices spirituels », sur la méditation et l'oraison, sur les « règlements spirituels » recommandés par Gerson (journée chrétienne, « pèlerinage spirituel », « modes de méditer », septénaires, et *industriae* diverses), voir art. Exercices spirituels, t. 5, col. 1916-1917, et aussi 1819. E. Vansteenberghe (RSR, t. 16, 1936, p. 33-46) a résumé la pensée de Gerson sur la méditation et ses méthodes, et donné le texte français d'une *Méditation sur l'Ascension*. M.-J. Pinet a également présenté « la doctrine de Gerson sur la prière » dans : *La Montagne de contemplation. La mendicité spirituelle. Étude de deux opuscules français de Gerson sur la prière*, Lyon, 1927.

Rappelons ici les lettres et petits traités que Gerson composa pour ses sœurs et où l'on trouve son enseignement spirituel pour les personnes de piété restant dans le monde :

Traité sur l'excellence de la virginité, vers 1395-1396 (éd. E. Vansteenberghe, RSR, t. 14, 1934, p. 205-211); *Lettre sur la méditation et les dévotions quotidiennes* (p. 382-386); *Neuf considérations ou avis pour la conduite chrétienne* (p. 211-214); *Piteuse complainte de l'âme dévote*, vers 1400 (RSR, t. 13, 1933, p. 392-410, et *Mendicité spirituelle*, éd. P. Pascal, p. 217-221); *Onze ordonnances de vie commune*, vers la fin de 1401 (RSR, t. 14, 1934, p. 216-218); *Douze considérations pour que soit exaucée la prière, Pour qu'on réfrène sa langue* (RSR, t. 15, 1935, p. 558-566); *Dialogue spirituel*, vers 1407, etc.

b) *Dévotions.* — Gerson recommande surtout la prière, comme nous venons de le voir. Il recommande aussi le recours aux saints du ciel et à l'ange gardien (cf DS, t. 1, col. 604, 618).

Toute la *Mendicité spirituelle*, avec les exemples de prière ou de « méditations » qui en constituent la seconde partie (éd. P. Pascal, p. 191-221), montre comment il faut se comporter en ce domaine où l'âme, connaissant sa misère, se retourne vers le secours d'en-haut.

On sait la dévotion toute spéciale que Gerson porte à saint Joseph. La *Josephina* (trad. française par M. Guillebert, Paris, 1645; par Avignon, Paris, 1874; éd. dans *Oeuvres complètes*, t. 4, p. 31-100) et plusieurs pièces de vers en témoignent, comme aussi l'*Office* composé en son honneur et la correspondance échangée en faveur de son culte (*Épître sur le culte de saint Joseph* à toute l'Église, 17 août 1413, *Considérations* sur saint Joseph, 1413), etc.

Voir en particulier la thèse de J. N. Maegawa, *La doctrine de Jean Gerson sur saint Joseph*, Rome, Antonianum, 1961; publiée tout d'abord en articles dans les *Cahiers de josépholog*ie, t. 7-8, 1959-1960. — M. Lieberman, *Lettre de Gerson au duc de Berry* (23 novembre 1413), dans *Cahiers de josépholog*ie, t. 9, 1961, p. 199-266; *Les sources josépholog*iques de Gerson et l'« *Office des carmes* », *ibidem*, t. 10, 1962, p. 17-57, 189-249.

Gerson, avec l'université de Paris, prend la défense de l'Immaculée Conception, et sa doctrine mariale est solide; il promeut une dévotion de bon aloi, qui va jusqu'à inclure une véritable mystique mariale.

Voir J. M. Bover, *Universalis Beatae Mariae Virginis mediatio in scriptis Johannis Gerson*, dans *Gregorianum*, t. 9, 1928, p. 244-268. — A. Combes, *La doctrine mariale du chancelier Gerson*, dans *Maria*, t. 2, Paris, 1952, p. 863-882.

Sur la dévotion de Gerson à la sainte Famille, DS, t. 5, col. 85.

Gerson insiste sur la dévotion à la Passion et à la croix. Il recommande la contemplation du Christ (sur sa méthode, voir DS, t. 1, col. 824). Reprenant une formule de la *Consolatio theologiae* de Gerson, É. Gilson, écrit : « Jesum imitari, imitandus est Jesus factus nobis a Deo sapientia. Voilà les thèmes franciscains que le chancelier de Paris remet en circulation et que d'autres après lui ne se lasseront plus de reprendre » (*La philosophie au moyen âge*, Paris, 1944, p. 717).

Tout cela doit favoriser et soutenir l'oraison, où s'exprime et s'alimente le besoin d'union à Dieu. Gerson y revient à maintes reprises dans les traités consacrés à ce thème : *De modo orandi* (t. 2, p. 169-174), *De valore orationis et de attentione* (t. 2, p. 175-191), *De orationis conditione atque sanctitate* (t. 2, p. 192-198), etc.

c) *Les sacrements* sont des moyens plus privilégiés encore. L'eucharistie devrait jouer un rôle prépondérant dans la vie mystique, ou plus simplement dans toute vie chrétienne. Ce contact avec la chair du Christ est fondamental; l'*osculum sacramentale* provoque à l'union, il rassasie les affamés, il enivre l'âme en quête de son Dieu. Les références à l'*Anagogicum de verbo et hymno Gloria*, au *Sympsalma 4 super Cantica Canticorum* et au *Tractatus super Magnificat*, sont données dans le DS, t. 4, col. 1602-1604. C'est dans le *Tractatus super Magnificat* (tr. 9) que Gerson applique à la Sainte Vierge les douze fruits de la communion : « Cibus iste restaurat, satiat, delectat, roborat, auget, obdormire facit, caro servit, mens dominatur, vim genitivam dat, transformat, inarrhat et unit » (éd. du Pin, t. 4, col. 428).

La doctrine de Gerson sur la réception fréquente de la communion a été rappelée au t. 2, col. 1266; cf col. 1224. Sa mystique eucharistique est longuement développée à l'art. Eucharistie, t. 4, col. 1602-1604.

La pénitence aussi est une des pièces maîtresses de la vie chrétienne. Gerson lui consacre plusieurs traités où s'exprime, à l'intention des confesseurs, son expérience. Il connaît les réticences des pénitents, leurs craintes, leurs hontes, surtout celles des jeunes enfants (sollicités très fréquemment, s'il faut l'en croire, par les adultes : nourrices, maîtres et même parents). Il déplore aussi la multiplicité des cas réservés, et s'efforce d'obtenir leur réduction, surtout, cette fois encore, pour les mineurs. Il s'efforce d'apaiser les consciences scrupuleuses, de les éclairer. Tels de ses traités, comme la *Doctrine contre la conscience trop scrupuleuse* (t. 7), ou le *De pollutione nocturna et praeparatione ad missam* (t. 9) destiné surtout aux prêtres, ont été reproduits en un nombre considérable de manuscrits.

4) **Direction et discernement spirituels.** — Avec la confession, la direction spirituelle est sans doute en dernier ressort l'instrument le plus efficace pour prémunir l'âme contre les nombreuses illusions de l'ennemi : formalisme, superstitions, fanatisme même, dans les premiers degrés, vaine curiosité, présomption, fausses révélations, dans les degrés supérieurs de la vie mystique. Gerson a consacré tout un traité au discernement des esprits, car les cas d'illusion sont chose fréquente alors; tels Jean de Varennes (1396), tels les Bégards et les Turlupins, ou Marie d'Arras, et les thèses aventureuses aussi que la faculté de théologie se doit de condamner.

De même que la vraie monnaie, dit-il dans son *De distinctione verarum revelationum a falsis* (t. 3, p. 38-39), se distingue de la fausse par son poids, sa malléabilité, sa solidité, son effigie et sa couleur, ainsi doit-il en être dans les révélations vraies, où le poids est donné par l'humilité, la malléabilité par le discernement et la prudence, la solidité par la patience, l'effigie par la vérité, et la couleur par la charité. Et dans son *De examinatione doctrinarum* (t. 9), écrit à Constance à propos de la canonisation de Brigitte de Suède (DS, t. 1, col. 1946), il traite des critères d'autorité auxquels on peut également recourir dans ce but; et l'on voit s'ébaucher là toute une doctrine sur la distinction des modes de discernement par charge officielle, autorité doctrinale, expérience et charisme spécial.

Quelle que soit cette autorité, elle se doit de tenir compte, pour porter ses jugements, des idées professées, de la condition de celui qui les propage, des auditeurs visés et du but poursuivi. On trouvera des applications concrètes de ces principes dans les jugements qu'il porta lui-même sur la vie de la bienheureuse Ermine, sur le *De ornatu* de Ruysbroeck, sur le solitaire du Mont-Valérien, sur les flagellants et même sur Jeanne d'Arc, dont le problème lui fut soumis, peut-être par Gérard Machet, quelques semaines seulement avant qu'il mourût (*De puella aurelianensi*, 14 mai 1429).

Les principes de direction spirituelle de Gerson et ses critères de discernement des esprits ont été exposés au t. 3, col. 1098 et 1262-1265, en parallèle avec le *De discretione* de Denys le chartreux.

P. Boland, *The concept of Discretio spirituum in John Gerson's « De probatione spirituum » and « De distinctione verarum visionum a falsis »*, Washington, 1959.

Gerson a longuement et durement bataillé contre les superstitions, les hérésies, les sectes ou l'enseignement de doctrines douteuses. Sa vie est jalonnée d'interventions de ce genre (traités, sermons, lettres, consultations). Nous pouvons en relever quelques-unes.

Il maintient avec vigueur ses positions et défend ses critères concernant les visionnaires : *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401), *Judicium de vita sanctae Erminae* (1408) ou lettre à Jean Morel, bénédictin, confesseur et biographe d'Ermine; *De probatione spirituum* (1415) et *De examinatione doctrinarum* (1423-1424; cf DS, t. 1, col. 1946).

Gerson lutte avec ténacité contre les doctrines du tyrannicide (A. Coville, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du* XVe *siècle*, Paris, 1932), ce qui lui vaut de ne pouvoir rentrer à Paris après le concile de Constance.

Alerté par les erreurs soutenues par Jean Hus, il l'attaque au concile. En 1417, il publie son *Tractatus contra sectam flagellantium* (DS, t. 5, col. 400-401), il s'en prend même à saint Vincent Ferrier. Il réfute aussi (*Propositiones contra Grabon*, *Oeuvres*, t. 10), le 4 avril 1418, les attaques dirigées par le dominicain Matthieu Grabow contre les frères de la Vie commune (St. Wachter, *Matthäus Grabow. Ein Gegner der Brüder vom gemeinsamen Leben*, thèse, Université grégorienne, Vienne-Mödling, 1939).

Il surveille avec soin l'enseignement de l'université et en écarte toute doctrine moins sûre. Dès 1387-1388, il prend parti contre le dominicain Jean de Monzon, opposé à l'Immaculée Conception. C'est le cas du lullisme, et la raison de son *Contra Raymundum Lulli* (1402, 1423; traité publié et commenté par E. Vansteenberghe, RSR, t. 16, 1936, p. 440-473). On pourrait en dire autant de ses *Notanda super doctrina Hubertini* (Ubertin de Casale, 1425; éd. et commentaire dans A. Combes, *Essai..*, t. 1, p. 835-843). C'est dans le même esprit qu'il avait publié son *Traité contre le Roman de la Rose* (1401; cf E. Langlois, dans *Romania*, t. 45, 1918-1919, p. 23-48).

En 1413, il avait soutenu certaines formes de dévotion populaire contre les allégations du servite de Marie Jacques de Bingen (lettre de Gerson aux chartreux de Bâle, 11 mars 1413; RSR, t. 13, 1933, p. 165-185). Il n'en luttait pas moins contre toutes les formes de superstitions populaires (voir, par exemple, RSR, t. 15, 1935, p. 532-542).

4. SOURCES ET INFLUENCE

1° Sources. — La doctrine spirituelle de Gerson est, dans ses grands traits tout au moins, fixée dès 1400, date de la *Montagne de contemplation*. Il a dû la puiser dans les auteurs qu'il cite (fin 1401) dans sa leçon *De comparatione vitae contemplativae ad activam* (*Oeuvres complètes*, t. 3, p. 68-69), à savoir : Denys l'Aréopagite, Augustin, Grégoire le Grand, Bernard, les victorins, Bonaventure et les pseudo-Bonaventure, Guillaume d'Auvergne. Il reprendra cette liste dans son *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt* (voir *supra*, col. 319).

Tout porte à croire que Gerson a dû aussi, dès cette époque, expérimenter personnellement ce qu'il enseigne. Expérience et lecture se porteront un mutuel appui; vie et réflexion se complètent et se corrigent. « Après avoir publié cette œuvre synthétique (le *De mystica theologia*), il ne s'est pas senti prisonnier de ses limites... Il a connu des expériences imprévues. Il n'a jamais cessé de chercher une interprétation doctrinale des faits nouveaux qui s'imposaient à lui. Il mourra en commentant le *Cantique des Cantiques* » (A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, p. 12).

André Combes distingue ensuite quatre phases principales dans cette évolution continue : d'abord la genèse du *De mystica theologia*, en second lieu la mystique de Gerson au concile de Constance, troisièmement la conversion de 1425, enfin les principales conséquences de cette conversion.

1) *Écriture.* — Gerson n'est pas un exégète. Certes, il a concentré pendant près de quinze ans ses cours magistraux sur l'exposition de l'évangile de saint Marc. Mais nous avons dit que nombre de ses leçons ont connu une heureuse fortune sous forme de traités indépendants. Ceci est un indice de la « manière » du chancelier. Le texte scripturaire est pour lui beaucoup plus une occasion de développements moraux et spirituels qu'une doctrine à expliciter pour elle-même. Il en va de même, et à fortiori, dans ses sermons. Le prédicateur puise dans l'Écriture citations, *exempla*, « sujets de doctrine et de morale pour mener aux sommets de la vie spirituelle » (F. Vandenbroucke, art. Écriture et vie spirituelle, DS, t. 4, col. 205-206). Voir cependant la leçon de Gerson *De sensu litterali sacrae Scripturae* (1414; *Oeuvres complètes*, t. 3, p. 333-340).

P. Glorieux, *L'enseignement universitaire de Gerson*, RTAM, t. 23, 1956, p. 88-113; *Les « Lectiones duae super Marcum » de Gerson*, RTAM, t. 27, 1960, p. 344-356.

L. Mourin (*Jean Gerson prédicateur français*, Bruges, 1952) a bien mis en lumière la méthode gersonienne : thèmes de prédication, citations, *exempla*, etc. — J. Stelzenberger (*Die Mystik des Johannes Gerson*, p. 10-23) a particulièrement souligné les liens de la mystique gersonienne avec l'Écriture.

2) C'est à la *tradition patristique* ancienne que Gerson se rattache principalement. En premier lieu, au pseudo-Denys, comme en témoignent les *Notulae super quaedam verba Dionysii de coelesti hierarchia* (voir *supra*, col. 318). Mais Gerson voit beaucoup plus Denys à travers les grands scolastiques que directement, à travers un Albert le Grand, un Bonaventure, qui ont commenté et interprété les textes dionysiens pour « les rendre assimilables par leur propre doctrine ». Peut-être Gerson a-t-il lu Denys à travers ces théologiens du 12e siècle que sont Hugues et Richard de Saint-Victor (cf DS, t. 3, col. 713-714) et ceux du 13e siècle, tels un Thomas Gallus et un Hugues de Balma, qualifiés volontiers de « spirituels dionysiens » (DS, t. 2, col. 1974).

La principale étude sur le dionysisme de Gerson est celle d'André Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, Paris, 1940, et son article dans le DS, t. 3, col. 365-375. « Gerson, écrit-il, ne s'est jamais trouvé seul en présence de l'Aréopagite » c'est « un dionysien albertisé » (col. 371, 372). Voir aussi *La théologie mystique de Gerson*, t. 1, p. 98 svv.

Il semble qu'entre tous Hugues de Balma, encore que son nom n'apparaisse pas dans les œuvres du chancelier avant 1424, ait exercé son influence sur Gerson. C'est à lui qu'il a emprunté sa notion même de théologie mystique comme positivité affective; de même, sa notion de transformation intégrale de l'âme en Dieu dans les états les plus hauts, toute la créature se fondant dans le Créateur, l'attraction de l'esprit par Dieu allant jusqu'à entraîner l'attraction du corps par l'esprit (cf DS, t. 1, col. 456; t. 2, col. 1977). D'où l'éloge qui est fait à plusieurs reprises du traité *De triplici via* ou *Viae Sion lugent*; également du *Stimulus amoris*, qu'il lui attribue.

Saint Bonaventure demeure cependant son modèle et maître avoué, « cujus opusculi (il s'agit de l'*Itinerarium mentis in Deum*), immo operis immensi laus superior est ore mortalium » (lettre *Ignem veni mittere* à un frère mineur, 7 décembre 1426, t. 2, p. 277). Cf DS, t. 1, col. 1095; t. 2, col. 1981.

Pour saint Bernard, cf DS, t. 3, col. 713-714. On a rappelé que la *Moralis admonitio pro sanctimonialibus* (éd. du Pin, t. 3, col. 237-240) était une adaptation du *Speculum monachorum* d'Arnould de Bohéries (DS, t. 1, col. 894). — J.-B. Monnoyeur, *La doctrine de Gerson : augustinienne et bonaventurienne*, dans *Études franciscaines*, t. 46, 1934, p. 690-697.

Les sources patristiques et médiévales de Gerson ont été présentées par J. L. Connolly (p. 330-354), J. Stelzenberger (p. 23-52), W. Dress, signalés à la bibliographie générale.

3) *Mystique rhénane.* — Gerson, on l'a vu déjà, se tient en garde contre les thèses des mystiques rhénans et fait des réserves expresses à l'endroit de Ruysbroeck. Celui-ci n'est pas l'inspiré que certains croient ou voudraient laisser entendre, mais plusieurs de ses thèses sont inacceptables, dans la mesure où elles impliqueraient la perte de l'homme en Dieu. La première lettre de Gerson à Barthélemy Clantier sur ce sujet, communiquée sans aucun doute par celui-ci, provoqua les réactions de l'abbaye de Groenendael, et donna lieu à une discussion où intervinrent l'auteur anonyme de l'*Epistola de caritate*, puis la *Commendatio libri fratris Ruusbroec*, et surtout l'*Epistola responsalis* de Jean de Schoonhoven (début 1408); et, après la seconde lettre de Gerson à Barthélemy, le *Sermo capitularis* de Jean de Schoonhoven à Windesheim en 1413.

Sur tout le déroulement de cette discussion, voir l'étude d'André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vol., Paris, 1945, 1948, 1959; un 4e volume est annoncé. Le « dossier documentaire » édite critiquement la *Commendatio* (t. 1, p. 684-716), l'*Epistola responsalis* (p. 717-771), l'*Epistola de caritate* (p. 772-790).

Cf DS, t. 1, col. 40, 742; t. 3, col. 732. Ce débat sera de nouveau évoqué aux articles Jean Ruysbroeck et Jean de Schoonhoven.

André Combes conclut (article Ciboule, DS, t. 2, col. 889) : « Instruit par une documentation plus abondante, par le progrès de sa réflexion et de son expérience, (Gerson) avait vu de plus en plus tomber ses anciennes préventions et finalement abandonné, dès sa retraite lyonnaise, jusqu'au souvenir de sa sévérité première ».

Plus tard les positions de Gerson sur la théologie mystique se virent à leur tour attaquées par le prieur de la chartreuse d'Aggsbach, Vincent, qui, dans son traité, achevé en juin 1453, l'accuse de n'être pas toujours d'accord ni avec le texte de l'Aréopagite, ni avec ses commentateurs autorisés, ni avec l'expérience, ni avec lui-même. Il lui reproche surtout de ne pas admettre « l'ascension ignorante », car l'absence de toute pensée concomitante est pour lui le propre de la théologie mystique et comme le fondement de cet art. Aussi est-il impossible que la mystique et la contemplation existent dans le même homme. Jean de Weilhaim, prieur de Melk, Conrad de Geissenfeld et Nicolas de Cues se trouvèrent mêlés à cette controverse. D'autres notes encore, dans le même sens, de Vincent d'Aggsbach, *Collectura contra magistrum Johannem Gerson de mystica theologia*, se virent réfuter avec beaucoup de pertinence par un anonyme, probablement Marquard Sprenger ou Jean de Weilhaim (ms Melk 59, f. 104-112v).

Voir E. Vansteenberghe, *Un traité de Vincent d'Aggsbach contre Gerson*, dans *Festgabe... Cl. Bäumkers*, Munster, 1913; *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14, Munster, 1914. — A. Combes, art. Denys et Gerson, DS, t. 3, col. 373-375. — M. de Gandillac, art. Denys et Nicolas de Cues, col. 375-378, et Docte ignorance, col. 1497-1501.

2° Influence. — Attaque et défense témoignent de l'extrême ascendant alors exercé par Gerson dans les milieux monastiques de Suisse et d'Europe centrale. Le manifestent également le nombre considérable de copies de ses œuvres qui se conservent encore dans les bibliothèques, et les éditions qui s'en multiplièrent très tôt.

Le *De probatione spirituum* de Gerson fut, on l'a dit, la source avouée du *De discretione* de Denys le chartreux. Mais, par-delà les célestins et les chartreux (RTAM, t. 28, 1961, p. 151-152), l'influence de Gerson s'est fait sentir profondément. On l'a noté chez les spirituels français du 16e siècle (art. France, t. 5, col. 895), chez les spirituels espagnols de l'âge d'or (art. Espagne, t. 4, col. 1156) et en particulier sur Cisneros (t. 2, col. 913-917), chez nombre d'auteurs de la Dévotion moderne, notamment sur Jean Mombaer (t. 3, col. 742-744), mais aussi sur Nicolas Kempf à la fin du 15e siècle (t. 4, col. 203), sur Frère Bonaventure, au 15e siècle aussi (t. 1, col. 1856-1857), et plus tard chez un François de Sales (t. 2, col. 104) et un Bossuet. Le succès prodigieux de l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont on l'a cru longtemps l'auteur et avec laquelle on imprimait des œuvres authentiquement gersoniennes, a contribué pour une part à la faveur rencontrée par les écrits spirituels du chancelier.

Sur l'influence que Gerson aurait exercée sur Luther et son évolution, voir les remarques de J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*, p. 356-371, et aussi W. Dress, *Gerson und Luther*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 52, 1933, p. 122-161.

Pour mieux entrevoir l'attachante personnalité de Jean Gerson, on pourrait tenter de l'éclairer par une comparaison avec saint François de Sales. On sait en quelle estime l'évêque de Genève portait la personne et l'œuvre du chancelier de Paris. « Certes, écrit-il, cet homme fut extrêmement docte, judicieux et dévot ». Et encore : « On ne peut discerner s'il a surpassé sa doctrine par la piété ou sa piété par la doctrine » (*Traité de l'amour de Dieu*, *Oeuvres*, t. 4, Annecy, 1894, préface, p. 4, et liv. 7, ch. 9, t. 5, p. 38-39). D'étroites affinités rapprochent, en effet, ces deux maîtres de la spiritualité, quelque différents qu'aient été leur rôle dans l'Église et la conjoncture historique où ils évoluèrent. De part et d'autre, mêmes préoccupations pastorales, même souci des « simples gens », même continuité entre la vie et la doctrine, entre l'expérience personnelle et son exposé théorique. Tous deux évitent la pure spéculation, tous deux se méfient des visionnaires et des faux spirituels; ils aiment également les dévotions traditionnelles de l'Église, et leur doctrine est sûre. Il n'est pas jusqu'au style de l'un, enfin, qui n'annonce l'autre.

1. *Éditions globales.* — Nous ne relevons ici que les éditions d'*Opera omnia*. L'édition princeps est celle de Cologne, 1483-1484, en 4 in-folios par J. Koelhoeff; ensuite : Strasbourg, 1488 par J. Geiler de Kaysersberg, et 1489, 1494; 1502 par Jacques Wimpheling, 1514; Nuremberg, 1489; Bâle, 1489, 1518; Paris, 1521, 1606 par Edmond Richer; Anvers, 1706, 5 in-folios, par Ellies du Pin, rééd. à La Haye en 1728.

L'édition d'Anvers est jusqu'à maintenant l'édition classique malgré ses énormes défauts relevés en particulier par A. Combes, dont le moindre n'est pas de n'avoir donné qu'en traduction latine bon nombre de textes originaux français. Présentation et analyse de ces différentes éditions dans A. Combes, *Essai..*, t. 1, p. 105-114; dans P. Glorieux, t. 1 *Introduction*, p. 71-72; analyse de l'édition du Pin, p. 39-70. Les éditions d'œuvres particulières, et leurs traductions françaises, sont recensées dans P. Glorieux, p. 72-86.

Une nouvelle édition d'*Oeuvres complètes* est en cours par les soins de P. Glorieux, Paris-Tournai, 1960 svv. Ont paru jusqu'ici : 1 *Introduction générale*; 2 (1960), *L'œuvre épistolaire*; 3 (1962), *L'œuvre magistrale*; 4 (1962), *L'œuvre poétique*; 5 (1963), *L'œuvre oratoire* (latine); 6 (1965), *L'œuvre ecclésiologique*. Nous renvoyons ordinairement à cette édition.

2. *Bibliographie générale.* — Abréviations. AHDLMA = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. —

RSR = Revue de science religieuse. — RTAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale.

Ellies du Pin, *Gersoniana*, dans *Opera omnia*, t. 1, Anvers, 1706, p. I-CXCVI. — C. B. Hundeshagen, *Ueber die mystische Theologie des Johann... Gerson*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 4, Leipzig, 1834, p. 79-165. — C. Jourdain, *Doctrina Johannis Gersonii de theologia mystica*, Paris, 1838.

L. Salembier, art. *Gerson*, DTC, t. 6, 1914, col 1313-1330. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1921, p. 406-433. — J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louvain, 1928. — J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson*, Breslau, 1928. — W. Dress, *Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung vom Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter*, Gutersloh, 1931. — J. Schneider, *Die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes nach Johannes Gerson*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 75, 1953, p. 1-53.

F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 526-530, et *passim*. — L. Barrey, *Essai sur la théologie mystique de Gerson*, thèse des facultés catholiques, Paris, 1960. — F. Poulet, *La pauvreté et les pauvres dans l'œuvre de Gerson*, diplôme d'études supérieures, Paris, 1963. — F. Scalvini, *Lo scrittore mistico Giovanni Gersone*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 32, 1963, p. 40-60. — A. Combes, *Théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, coll. Spiritualitas, t. 1, Rome-Paris, 1963.

Palémon GLORIEUX.

GERSTMAIR (GEORGES), bénédictin, † 1587. — On sait peu de choses de Georges Gerstmair qui fut abbé bénédictin de Neresheim (Bavière) de 1566 à 1584 et qui, d'après C. Khamm, mourut le 29 juillet 1587. Il rédigea en 1554 un *Rosengart*, sorte d'itinéraire du retour de l'âme à Dieu qu'il dédia à sa sœur Marguerite. On lui doit aussi des méditations sur les souffrances du Christ, sur les sept douleurs de Marie et des prières d'action de grâces. Ces œuvres, écrites en allemand, se lisent dans le ms Beuron 24, du 16e siècle, qui est sans doute de la main de Gerstmair; elles sont inédites.

C. Khamm, *Hierarchia augustana chronologica tripartita..*, t. 3, vol. 1 *Regularis*, Augsbourg, 1715, p. 316-317, 323. — U. Engelman, *Ein Zeuge der Mystik aus dem 16. Jahrhundert*, dans *Colligere fragmenta, Festschrift Alban Dold*, Beuron, 1952, p. 276-280.

Daniel MISONNE.

Gertrude. — Il convient de distinguer : 1. *Gertrude d'Altenberg* (bienheureuse), abbesse prémontrée, 1227-1297. — 2. *Gertrude de Delft*, voir Gertrude van Oosten. — 3. *Gertrude la Grande*, voir Gertrude d'Helfta. — 4. *Gertrude de Hackeborn*, 1220-1291, abbesse d'Helfta de 1251 à 1291. Voir la notice de Gertrude d'Helfta. — 5. *Gertrude d'Helfta* (sainte), 1256-1301/2. Voir sa notice. — 6. *Gertrude de Nivelles* (sainte), † 659, abbesse. Voir DS, t. 1, col. 59, 1436; t. 2, col. 834. — 7. *Gertrude van Oosten* (Oost) ou de Delft (sainte), † 1358. Voir DS, t. 1, col. 1672.

GERTRUDE D'HELFTA (sainte), moniale, 1256-1301/2. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*. — 3. *Doctrine*. — 4. « *Libertas cordis* ». — 5. *Inspiration*. — 6. *Culte et influence*.

1. Vie. — Gertrude est née le 6 janvier 1256. A l'âge de cinq ans, elle avait été confiée au monastère d'Helfta, près d'Eisleben (Saxe), mais on ne sait rien de sa famille, du lieu de sa naissance et des conditions de son entrée à Helfta. Les contemporains ne paraissent pas avoir été mieux renseignés. Les chroniques du monastère citent volontiers les noms de familles auxquelles appartenaient les moniales, car le monastère, fondé en 1229 par les comtes de Mansfeld, semble bien avoir eu un certain caractère « castral », c'est-à-dire que, sans avoir à proprement parler l'exclusivisme qu'auront les « monastères nobles » d'ancien régime, son recrutement était facilement assuré par un petit groupe de familles nobles de la région, sans doute plus ou moins apparentées entre elles. Or, pour Gertrude, non seulement aucune allusion n'est faite à sa famille, mais, à diverses reprises, les écrits trahissent un parti pris de silence, qui sert sans doute un dessein spirituel mais ne laisse pas d'être un peu énigmatique.

Cependant, la plupart des éditions du 17e siècle et une abondante iconographie ont fait d'elle une abbesse et même l'abbesse du monastère d'Helfta. L'erreur est aujourd'hui unanimement reconnue. Elle provient d'une fausse interprétation d'une phrase des *Révélations*, dont le texte a été ensuite altéré par les éditeurs, amenant une confusion entre notre Gertrude et son abbesse, Gertrude de Hackeborn, née en 1220 et qui a gouverné Helfta de 1251 à 1291. Cette erreur, répandue dès 1595 par le *Lignum vitae* d'Arnold Wion, mais très sûrement réfutée en 1874-1875 par W. Preger en Allemagne et par Louis Paquelin en France, n'a disparu de la légende du bréviaire qu'en 1953.

Un autre problème historique est posé, — peut-être d'ailleurs un peu à faux —, à propos de sainte Gertrude : celui de son appartenance bénédictine ou cistercienne. Il ne faut pas ici chercher l'appartenance à un ordre. L'institution monastique, surtout pour les femmes, échappe par nature à la centralisation. Dans l'esprit de particularisme qui est celui de la société en Allemagne au 13e siècle, le monastère des Mansfeld, dont les premières moniales vinrent des sœurs grises de Halberstadt, garde son indépendance sous la *Règle* de saint Benoît, mais, sans contredit, il entre dans le renouveau spirituel cistercien du temps, sans pourtant qu'il faille conclure à une juridiction cistercienne.

Entrée donc à Helfta à l'âge de cinq ans, Gertrude reçut dans le cloître, avec ses compagnes, sous la direction de Mechtilde de Hackeborn, sœur de l'abbesse, une formation très soignée. Son intelligence était très vive, ses dons de parole et son affabilité la faisaient aimer de toutes. Elle s'adonna avec passion à l'étude.

A l'âge de vingt-cinq ans, elle fit la découverte de la vie mystique, dans une vision initiatrice, le 27 janvier 1281, après complies. Il n'y a pas d'événements notables dans la vie de Gertrude autres que ceux de sa vie intérieure. Elle travaillait à la copie des manuscrits du *scriptorium* du monastère. Sa mauvaise santé la tenait souvent, surtout à la fin de sa vie, éloignée des offices du chœur. Néanmoins, elle fut seconde chantre aux côtés de sainte Mechtilde de Hackeborn. Celle-ci fut également favorisée de grâces mystiques et de révélations. Elles s'en firent la confidence et leurs deux noms sont inséparables dans l'histoire de la spiritualité. Mechtilde mourut en 1298, à cinquante-sept ans, et Gertrude le 17 novembre 1302 (ou 1301) à quarante-cinq ans.

2. Écrits. — Les écrits de Gertrude sont rédigés en latin. Les scribes connaissent, pour désigner l'auteur, les diminutifs familiers en Allemagne de Drudis, Druda, Trutha, etc. Ces écrits comprennent :

1° Les *Revelationes* (ou *Insinuationes*, ou *Legatus divinae pietatis*) en cinq livres. Le noyau essentiel

en est le livre 2 où la sainte elle-même a consigné en 1289 le souvenir de son expérience mystique. Dans les années suivantes, elle rédigea sans doute quelques fragments, dicta d'autres « révélations » ou simplement inspira maintes confidences. A sa mort, le tout fut rassemblé par une compagne très avertie, moniale du monastère, en trois autres livres (3, 4, 5), que la compilatrice fit précéder d'une sorte de notice biographique, portrait spirituel de la sainte; c'est le livre 1.

On ne connaît actuellement que quatre manuscrits de l'œuvre, dont deux incomplets. La première édition latine est celle des chartreux de Cologne, dite édition de Lanspergius (*Insinuationes..*, 1536). Aux 16e et 17e siècles, d'autres éditions latines ne firent que reprendre les éditions précédentes et en définitive celle de Lanspergius. Il y en eut cinq : Cologne, 1579 (Bredenbach); Madrid, 1599 (Castañiza) ; Salzbourg, 1662 (Clément); Paris, 1662 (N. Canteleu), et 1664 (J. Mège). — En 1875, les bénédictins de Solesmes (L. Paquelin, *Legatus...*) renouvelèrent l'édition par le recours à deux manuscrits. Une dernière édition, sur quatre manuscrits, est en préparation (texte latin et traduction française, coll. Sources chrétiennes) par les bénédictins de Wisques (livres 1, 2 et 3, sous presse).

Traductions. La première traduction allemande parut à Leipzig en 1505, faite par Paul de Weida. Autres traductions : (anonyme), Cologne, 1657, 1674; Sintzel, Ratisbonne, 1876; J. Weissbrodt, 1867, 1958 (15e éd.). Traductions néerlandaises : C. de Witte, Anvers, 1607, 1655; M. Molenaar, Bussum, 1951-1952. Traductions italiennes : V. Buondi, Venise, 1560; A. M. Bonelli di Rossiglione, 1681. Traductions espagnoles : Léandre de Grenade, Madrid, 1605, 1732; T. P. Ortega, Silos, 1932, et Buenos Aires, 1947; Barcelone, 1943. Traduction anglaise : M. F. Cusak, Londres, 1865 (dernière édition, 1953).

Les traductions françaises furent nombreuses : *Les insinuations de la divine piété*, par Denys de la Mère de Dieu, Paris, 1619; par J. Ferraige, Paris, 1623; par J. Mège, Paris, 1671; *Le héraut de l'amour divin*, par L. Paquelin, Paris-Poitiers, 1878; Paris, 1906, par les moniales de Wisques; *Le mémorial spirituel* (livre 2), par P. Doyère, Paris, 1954.

2° Les *Exercitia spiritualia.* — Le titre n'est vraisemblablement pas original. Il couvre des méditations affectives dirigées, au nombre de sept. Le choix de ce nombre, symbole de la perfection, est une indication précieuse sur le dessein de l'auteur. Les *Exercices* se présentent en effet comme un petit traité de la perfection spirituelle. Ils éveillent dans l'âme la conscience de l'œuvre de sanctification; le thème continu de ces affections est celui de l'union à Dieu de plus en plus parfaite. Cette union postule la mise en jeu des énergies du baptême (1) et de la vie religieuse : vêture (2), consécration (3), profession (4), énergies dont l'action conduit à l'harmonie de l'amour miséricordieux (5) et à la jubilation des noces mystiques (6); la mort en réalise l'éternelle et sublime consommation (7).

Aucun texte manuscrit des *Exercices* n'est actuellement connu. Ils ont été édités pour la première fois à la suite des *Révélations* par les chartreux de Cologne (1536). Ils ont été souvent réédités, soit avec les *Révélations* (en dernier lieu par L. Paquelin, Paris-Poitiers, 1875), soit séparément (en dernier lieu par J. Hourlier, coll. Sources chrétiennes, texte latin et trad. française, sous presse).

Traductions françaises. J. Jarry, Paris, 1580; R. Gaultier, Paris, 1621; J. Mège, Paris, 1671; P.Guéranger, Poitiers-Paris, 1863; P. Emmanuel, Paris, 1919; A. Schmitt, Paris, 1942.

Traduction italienne : R. Medici, Padoue, 1924.

3° Les *Preces gertrudianae.* — Composé par un jésuite anonyme de Cologne (1670), ce florilège n'est pas à proprement parler une œuvre gertrudienne. Il faut néanmoins le citer, car il a été très répandu et maintes fois réédité; beaucoup d'âmes n'ont connu et aimé la grande mystique d'Helfta qu'à travers ces pieuses effusions imprégnées de la pensée et du lyrisme propres à Gertrude, mais dont quelques-unes seulement reproduisent fidèlement des textes gertrudiens.

L'auteur des *Preces gertrudianae* a eu beaucoup d'imitateurs, plus ou moins heureux, qui se sont de plus en plus éloignés des textes authentiques de la mystique.

A. Castel a publié *Les belles prières de sainte Mechtilde et sainte Gertrude* (coll. Pax 20, Paris-Maredsous, 1925), qui recueille ses textes dans l'édition de 1875.

4° Comme il a été dit plus haut, les noms et les écrits de Mechtilde et de Gertrude sont inséparables et caractérisent la spiritualité d'Helfta. Il semble que les *Révélations* de sainte Mechtilde, sous le nom de *Liber specialis gratiae*, aient été plus répandues que celles de sainte Gertrude. Ce livre n'a pas été rédigé par Mechtilde, mais par une moniale qui recevait ses confidences; cette compagne est, selon toute vraisemblance, sainte Gertrude elle-même. Voir art. MECHTILDE.

5° Gertrude aurait composé en allemand de petits traités sur quelques passages de l'Écriture et recueilli des florilèges de pensées des Pères. Ces écrits sont aujourd'hui perdus.

Gertrude a puisé son inspiration et sa doctrine dans l'Écriture et dans la liturgie, dans la *Règle* de saint Benoît et les écrits bernardins (cf DS, t. 1, col. 1496); peut-être même pourrait-on relever quelques réminiscences dionysiennes (DS, t. 3, col. 357). Elle a connu aussi les courants spirituels franciscains et rhénans. Ce sont des dominicains qui assurent la direction spirituelle des moniales d'Helfta (cf DS, t. 1, col. 1425). La béguine Mechtilde de Magdebourg vit au monastère d'Helfta des environs de 1270 jusqu'à sa mort, vers 1292.

3. **Doctrine.** — La spiritualité des mystiques d'Helfta est essentiellement « christocentrique » et, sans donner trop d'importance ni trop de rigueur aux distinctions des théoriciens, elle est une *Brauptmystik* plutôt qu'une *Wesenmystik*. Le 13e siècle voit naître en Allemagne, par exemple dans certains cloîtres de moniales cisterciennes et parmi les béguines, une orientation spéculative qui aboutira aux tendances abstraites des mouvements spirituels rhénans et néerlandais. Sainte Gertrude, à Helfta, est à peu près étrangère à ce courant. Sa recherche de connaissance et d'amour de Dieu est toute commandée par une vie d'union totale et intime au Verbe incarné. L'initiation du 27 janvier 1281 a été une rencontre de personne à personne avec le Christ et les « révélations » qui suivront ne feront que développer, épanouir la grâce absolue de cette « conversion ».

A ce caractère d'expérience est due tout d'abord la tonalité affective des confidences spirituelles. Sans doute, les données du tempérament et les conditions d'un « genre littéraire » favorisent-elles cet accent. Mais c'est le pire des contresens de ne voir dans le témoignage gertrudien que le jeu d'une extrême sensibilité soit pour dénier à ces « puérilités » toute solide valeur, soit pour favoriser les trop banales effusions d'une dévotion mal éclairée.

Plus on pénètre ce mystique message, plus on découvre la qualité de la vie intérieure de Gertrude, la fermeté des assises théologiques, le zèle lucide de son enseignement, et qu'en définitive les profondes exigences de

sa piété ne relèvent pas tant de l'élan sentimental que de la certitude d'une foi très avertie et d'une doctrine spirituelle solide. Et l'expression affective a surtout pour dessein de traduire la réalité objective de l'amour qui unit l'âme et son Seigneur vivant.

Cette union, elle la vit donc dans la lumière de la doctrine de l'Incarnation, dans une perspective si ouverte vers la plénitude de l'assomption de la nature humaine par le Verbe que, maintes fois, les révélations de l'union peuvent en même temps s'entendre de la Nativité de Jésus, Fils de Marie, de l'Église et des noces avec l'âme. Le terme de « christocentrisme » appliqué à cette spiritualité ne doit pas être mal compris. Ce christocentrisme oriente et conduit vers la contemplation et la jouissance de la vie divine dans la « resplendissante et toute calme Trinité ». D'autre part, du seul mystère central du Verbe fait homme découlent tous les thèmes théologiques auxquels fait écho l'extrême richesse des grâces gertrudiennes. Évidemment, ces thèmes ne se trouvent pas exposés dans les *Révélations* d'une manière didactique, mais ils inspirent très visiblement les intuitions de sa prière comme le développement de sa méditation ou les exercices de son ascèse et de sa dévotion, aussi bien que son aisance dans l'accomplissement de l'office liturgique.

Il ne suffit pas de remarquer que l'ordonnance et les textes liturgiques sont le soutien constant de sa prière et qu'ils lui fournissent en même temps le meilleur de ses images poétiques et son lyrisme. La *liturgie* a, pour son expérience mystique, un sens plus profond. *Sacramentum fidei*, elle est le signe vivant et vécu de la présence du Seigneur, la voie authentique de l'union à la personne du Verbe incarné, Médiateur et Sanctificateur. Les mystères liturgiques les plus significatifs de cette union et qui, par là même, retiennent très spécialement l'attention de Gertrude sont *Noël*, où l'Église commémore la naissance à Bethléem et la naissance spirituelle dans notre âme : « Dominus in intimis nostris quasi spiritualiter natus » (*Revelationes*, lib. 4, c. 3, *in fine*), et l'*Ascension*, où, « in substantia nostra », revêtu de notre nature, le Christ se présente devant la Face du Père. Toute la liturgie a d'ailleurs son centre essentiel dans le sacrement de l'*Eucharistie*; c'est par lui que s'opère en l'âme de Gertrude l'union réelle avec l'Époux (cf DS, t. 4, col. 1616).

De la piété eucharistique dérive la dévotion à la *Passion*, aux *plaies* et au *Sacré-Cœur* (cf DS, t. 2, col. 345, 1027; t. 3, col. 1693). Le rôle des mystiques d'Helfta dans l'histoire de ce culte est considérable. Leur piété envers le Sacré-Cœur n'est pas un simple « dolorisme » devant la plaie conclusive de la Passion; elle ne met pas non plus l'accent principal sur ce thème de la réparation qui s'amplifiera par la suite. Le cœur, dans la spiritualité des cloîtres médiévaux, est non seulement le symbole et comme le siège de la vie affective, mais de tout l'être. C'est donc toute la personne du Verbe incarné que le désir d'union fait atteindre en son Cœur, « où est enclose toute la vertu de la divinité »; l'ultime et complet geste d'amour de Jésus est d'avoir voulu que le coup de lance ouvrît l'entrée de notre amour jusqu'à lui.

La *piété mariale* de sainte Gertrude se situe dans la même dépendance du mystère du Christ. De Marie, elle reçoit les faveurs essentielles de l'union au Verbe; l'Enfant nouveau-né lui est comme confié par sa Mère, consentant à l'associer à son privilège. Quelque surérogatoire que soit le mode réservé à la Mère de Dieu, c'est bien le même mystère d'union qu'elle transmet aux âmes en « Médiatrice du Médiateur » (*Revelationes*, lib. 2, c. 7). Et, à cause de cette union, Marie est Mère de nos âmes. « Jésus, dit-elle, est mon premier-né, parce qu'après lui, que dis-je, par lui, vous choisissant pour que vous soyez ses frères et mes fils, dans le sein de mon amour maternel, je vous ai, tous, engendrés » (lib. 4, c. 3). L'intensité de la dévotion mariale chez sainte Gertrude ne l'entraîne pourtant jamais aux abus qu'elle décèle un jour chez un prédicateur outrancier (lib. 3, c. 20), car elle ne supporte pas que l'hommage rendu à Marie puisse être, en quoi que ce soit, détaché de ce qui est, avant tout, dû au Fils, seul auteur de notre salut, de notre vie même.

Nous nous bornerons à cette courte analyse sur quelques grands thèmes, persuadé que l'attention porté sur d'autres thèmes d'importance inégale, tels que : corps mystique, anges (cf DS, t. 1, col. 588), purgatoire, pénitence, ascèse (cf DS, t. 1, col. 84-85, 978; t. 3, col. 87, 472-473), etc, permettrait la même constatation d'une authentique doctrine de leur rapport essentiel au mystère d'union.

4. **« Libertas cordis ».** — Dans l'abondance un peu touffue des révélations correspondant à des circonstances très diverses, il ne semble pas facile, au premier abord, de bien discerner toujours la pensée et le comportement de la sainte. Parfois même on peut être surpris, et il semble que l'entourage contemporain l'ait été, de la variété et de la souplesse de ses attitudes. Douée d'une grande perspicacité d'intuition et de jugement, d'une vive sensibilité surnaturelle à l'écoute de toutes les modulations des confidences divines, elle peut se montrer tantôt très rigoureuse, scrupuleuse, impatiente, tantôt condescendante, compréhensive, indifférente au formalisme de détail, nous dirions aujourd'hui non conformiste. La biographe du livre 1 du *Héraut* cherchant à ramener à l'unité d'une vertu foncière tout le caractère de sa compagne, reçoit du Seigneur cette explication que, si l'âme mystique de Gertrude parvient aux plus hauts sommets de la contemplation et de la charité, elle le doit à la *liberté du cœur*, c'est-à-dire à cette qualité qui la dispose à ne laisser aucun objet faire obstacle à son élan vers l'union divine (*Revelationes*, lib. 1, c. 11). Clé d'or d'une définition réelle de la liberté, affirmée dans son rapport essentiel à une finalité. Chez sainte Gertrude, ici encore, l'union au Seigneur livre tout son secret : il n'y a pour elle de vraie exigence que celle de l'union, et celle-ci commande toutes les autres. La pureté de la prière est dans l'exclusivité de la fin unique et, pareillement, la docilité à suivre la volonté du Seigneur. Avec le sens de la solitude dans l'amour, il y a chez sainte Gertrude, par tempérament humain et par vocation surnaturelle, une disposition à enseigner, à conseiller. C'est dans l'abandon aux conduites divines qu'elle concilie cette apparente antinomie entre la grâce mystique du ravissement ineffable et le besoin de révéler aux autres les richesses de l'amour divin (lib. 4, c. 2).

Une des conséquences de cette union les plus chères à Gertrude est la mise en commun des sentiments et des mérites, qui lui donne cette certitude qu'à toutes ses faiblesses, ses déficiences et ses négligences, le Seigneur *supplée*, en la faisant bénéficier du trésor de sa perfection infinie. Dans cette foi en la suppléance, s'harmonisent et le sens le plus humble de son indignité et l'aisance à parler d'autorité au nom du Seigneur.

L'expérience de sainte Gertrude illustre de façon éminente le caractère d'homogénéité de la spiritualité vécue dans le cloître, par constante interpénétration des occupations, depuis l'oraison et la *lectio divina* jusqu'aux plus humbles tâches manuelles et aux exercices d'apparence si menus et monotones. Ainsi l'accord entre l'observance ou même la prière chorale et le recueillement de la méditation ne pose pas alors de vrai problème, quoi qu'il en soit de tensions occasionnelles vite résolues (*Revelationes*, lib. 3, c. 44, 85).

5. **Inspiration.** — Les grandes faveurs d'union s'accompagnent parfois de phénomènes exceptionnels significatifs. C'est ainsi que Gertrude connaît, avec maints autres mystiques, la blessure d'amour, l'échange des cœurs, les stigmates intérieurs, etc. On peut déceler aussi, dans certains passages des écrits, la trace de ravissements extatiques, mais l'allusion reste discrète et jamais la sainte ne s'attarde à décrire ces « états ». Par contre, pour consigner et transmettre son message spirituel, elle recourt constamment au mode des apparitions et des colloques.

Les théologiens peuvent être tentés de se demander de quelle nature sont ces communications. Certains éditeurs ont même été amenés à appuyer de justifications théologiques l'attention à donner à de telles « révélations privées ». Maintes *scholiae* de l'édition espagnole de 1599 répondent à ce dessein, ainsi que, dans la première traduction française (Paris, 1619), l'adjonction d'un « traité théologique des divines révélations, visions, locutions et autres grâces semblables » par le carme Denys de la Mère de Dieu, traité généralement repris dans les traductions postérieures. On peut dire, d'ailleurs, que déjà la compilatrice du premier manuscrit était en garde contre les objections des théologiens et s'est efforcée de justifier certaines grâces par des « autorités scripturaires ou patristiques » citées en marge, en même temps qu'elle se couvrait de l'approbation de docteurs contemporains.

A vrai dire, le problème des révélations chez sainte Gertrude ne devrait pas soulever l'émoi des théologiens méticuleux. Il n'est sans doute pas facile de les classer dans des catégories rigoureuses, allant d'ailleurs du simple procédé littéraire jusqu'au phénomène mystique extraordinaire le plus caractérisé. Lanspergius, le premier éditeur de 1536, déclare ce classement parfaitement inutile pour prendre conscience du message et en bénéficier. L'essentiel dessein est ici d'exprimer la réalité objective de l'inspiration divine, soit que celle-ci ait pris parfois une forme précise et même extatique, soit qu'elle dérive d'une constante grâce d'union. Deux remarques de la moniale responsable de la composition du *Héraut* sont à cet égard très éclairantes. D'une part, la « mise en scène », si l'on ose dire, de l'action du Seigneur sur les méditations et les jugements de la sainte est au service du lecteur plutôt que de la sainte, plus constamment certaine et consciente de sa dépendance (*Revelationes*, prologue). D'autre part, plus la sainte avançait dans cette voie mystique d'abandon total, moins étaient nécessaires pour elle les confirmations positives de l'accord avec le Seigneur; l'intimité plus profonde de la vie d'union instruit par elle-même l'épouse des secrets de l'Époux (lib. 1, c. 17).

6. **Culte et influence.** — La rareté des manuscrits actuellement connus nous oblige à penser que les écrits ne se répandirent guère, même en Allemagne, avant l'édition de 1536 des chartreux de Cologne. Ceux-ci d'ailleurs sont bien conscients de tirer de l'oubli ce témoignage mystique. Les emprunts que fit Louis de Blois † 1566, abbé de Liessies, aux écrits d'Helfta dans son *Monile spirituale* firent connaître sainte Gertrude dans les milieux monastiques dès la fin du 16e siècle. Les étapes de son culte donnent une idée du mouvement de sa renommée.

Certains ont cru relever dans un document de 1360 une allusion à une fête de sainte Gertrude. Il ne s'agit certainement pas de sainte Gertrude la Grande, mais probablement de sainte Gertrude de Nivelles † 659.

La première fête particulière concédée le fut en 1606 aux bénédictines du monastère de Saint-Jean-Baptiste de Lecce (Italie méridionale); puis en 1609 à celles de la Concepcion à Mexico, en même temps que la sainte fut déclarée patronne des Indes occidentales. Les carmes espagnols lui portent une grande dévotion. En France, cette dévotion pénètre d'abord par la Bourgogne et la Lorraine, avec les *Exercices dévots*, édités par le chartreux Jean Jarry en 1580, et les florilèges composés par Françoise de Beauvilliers, abbesse d'Avenay : *Exercices religieux* (Châlons, 1615, etc), la *Pratique spirituelle* (Avenay, 1622, etc). Puis le *Héraut* se répand dans les milieux spirituels par l'édition espagnole avec l'arrivée des carmélites. En 1619, paraît la première traduction française, à laquelle Denys de la Mère de Dieu n'est pas étranger. On aura un aperçu de l'influence exercée par les écrits de sainte Gertrude en parcourant la liste des éditions, traductions et adaptations de ses œuvres, surtout depuis un siècle, présentée par U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur..*, cité *infra*, p. 41-53.

Les moines et les moniales de la congrégation du Mont-Cassin obtiennent la fête en 1654, ceux de la congrégation olivétaine en 1663, ceux du Portugal en 1670, de l'Espagne en 1673, et tout l'ordre bénédictin en 1674. L'inscription au Martyrologe est promulguée le 22 janvier 1678. La fête n'est consacrée en Saxe qu'en 1738, et elle est étendue à l'Église universelle en 1739.

1. *Biographies récentes.* — G. Ledos, *Sainte Gertrude*, coll. Les saints, Paris, 1900; 7e éd., 1924. — Gilbert Dolan, *St. Gertrude the Great*, Londres, 1912; trad. par les moniales de Dourgne, *Sainte Gertrude. Sa vie intérieure*, coll. Pax 5, Paris-Maredsous, 1922. — F. Vernet, DTC, t. 6, 1920, col. 1332-1338. — M. Molenaar, *Geertruid van Helfta*, Amsterdam, 1925. — M. Oliver, *St. Gertrude the Great*, Dublin, 1930. — A. Rojo, *Santa Gertrudis. La primera confidente del Sagrado Corazón*, Salamanque, 1930. — C. Poggi, *Vita e virtù della santa Geltrude la Grande*, Rome, 1934. — A. Volmer, *Die hl. Gertrud die Grosse von Helfta*, Kevelaer, 1936. — W. Lampen, *St. Gertrudis de Grote*, Hilversum, 1939. — LTK, t. 4, 1960, col. 761.

2. *Études.* — Consulter les introductions et préfaces des éditions et traductions déjà signalées : P. Guéranger, L. Paquelin, moniales de Wisques, G. Dolan, P. Doyère, etc.

Élie Perreul, *Le mariage de l'Agneau céleste avec sainte Gertrude*, Toul, 1641. — L. Cros, *Le cœur de sainte Gertrude*, Toulouse, 1869; *L'année de sainte Gertrude*, Toulouse, 1871. — W. Müller-Reif, *Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit, mit besondere Berücksichtigung Gertruds der Grossen von Helfta*, Berlin, 1921. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1921, p. 126-136. — J.-M. Besse, *Les mystiques bénédictins des origines au XIIIe siècle*, coll. Pax 6, Paris-Maredsous, 1922, p. 216-253. — U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de saint Benoît*, coll. Pax 10, Paris-Maredsous, 1923, p. 24-53. — R. Medici, *Questioni critiche intorno a S. Gertrude la Grande*, dans *Rivista storica benedittina*, t. 15, 1924, p. 256-263. — K. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, 2e éd., Munich, 1924, p. 87-94 et *passim*.

— A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 2, Paris, 1924, p. 109-152.

W. Lampen, *De spiritu S. Francisci in operibus S. Gertrudis magnae*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 19, 1926, p. 733-752. — J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris, 1926. — S. Couneson, *Sainte Gertrude et la spiritualité de notre temps*, dans *Revue liturgique et monastique*, t. 20 et 22, 1934-1937. — A. Gomez, *Santa Gertrudis la Magna y santa Matilde de Hackeborn en nuestros antiguos historiadores españoles*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 11, 1949, p. 227-239. — M. Jeremy, « *Similitudes* » *in the Writings of Saint Gertrude of Helfta*, dans *Mediaeval Studies*, t. 19, 1957, p. 48-54. — C. Vagaggini, *La dévotion au Sacré-Cœur chez sainte Mechtilde et sainte Gertrude*, dans *Cor Jesu*, t. 2, Rome, 1959, p. 29-48. — P. Doyère, *Sainte Gertrude et les sens spirituels*, RAM, t. 36, 1960, p. 429-446. — J. Leclercq, *Liturgy and mental prayer in the life of St. Gertrud*, dans *Sponsa Regis*, t. 31, 1960, p. 1-5; paru sous le titre *Méditation et célébration. A propos du Mémorial de sainte Gertrude*, dans *La liturgie et les paradoxes chrétiens*, coll. Lex orandi 36, Paris, 1963, p. 295-300. — F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 537-543. — C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie*, ch. 22 *Sainte Gertrude et la spiritualité liturgique*, t. 2, Bruges-Paris, 1963, p. 206-239.

Pierre Doyère.

GERTRUDE-MARIE, religieuse de Saint-Charles, 1870-1908. — Anne Bernier, née au Lion d'Angers (Maine-et-Loire), le 28 octobre 1870, entra dans la congrégation de Saint-Charles d'Angers en février 1887; elle y prit l'habit le 21 juin 1888 sous le nom de Gertrude-Marie. Elle enseigne d'abord (1892-1903) dans des écoles populaires, puis, en raison de sa santé déficiente, elle se voit confier la direction des travaux à l'ouvroir Saint-Charles, à Angers (1903-1905); elle rentre à la maison-mère (22 mai 1905), où elle meurt le 24 mai 1908, après de longues souffrances.

Ame de grande vertu : patiente, effacée, charitable, attirant presque invinciblement à Dieu, on assure qu'elle était équilibrée et de tempérament calme. Elle fût sans doute demeurée totalement inconnue si l'aumônier de la maison-mère, Stanislas Legueu, n'avait publié en 1910 *Une mystique de nos jours. Sœur Gertrude-Marie* (in-8°, xxviii-720 p.); cette autobiographie et les notes écrites sur l'ordre de l'aumônier montrent Gertrude-Marie favorisée, depuis sa première communion (1881), de grâces spéciales, ayant même atteint les sommets de la vie mystique, y compris l'alliance avec le Verbe et le Saint-Esprit. A travers ces pages, on devine Dieu infiniment pur, exigeant et miséricordieux; le Cœur de Jésus y réclame la sainteté des âmes consacrées et souhaite des âmes victimes et réparatrices; la confiance en Dieu et en la Vierge Marie paraît être une des attitudes spirituelles fondamentales qui se dégagent du volume. Les notes spirituelles, — abondantes surtout en 1907, année où les phénomènes mystiques extraordinaires se multiplient —, sont écrites avec simplicité et sans recherche : la sœur n'avait qu'une culture élémentaire et sa formation à la vie spirituelle lui vient des « catéchismes » faits à la communauté par l'aumônier, dont les « tendances mystiques » sont fort connues, et des conférences de la maîtresse du noviciat. Le volume fut salué par certains comme un livre de première valeur, ouvrant des horizons insoupçonnés sur la vie spirituelle et la mystique.

On reste stupéfait de la familiarité de la sœur avec Notre-Seigneur et de l'abondance de ses visions, imaginatives ou même intellectuelles : on demeure assez mal à l'aise devant certaines affirmations et d'étonnantes mises en scène que présente son alliance avec le Verbe. Certaines visions imaginatives reflètent une pitoyable imagerie, notamment celles de l'enfant Jésus et des anges. S. Legueu avait publié un petit volume sur chacun des trois archanges; dans ses papiers on retrouvera un travail inédit sur les anges. Il y a néanmoins des formules simples, imagées, pour parler des personnes divines, de l'union de l'âme avec Dieu, qui laissent deviner une âme limpide, profondément unie à Dieu, vivant dans le divin.

La publication d'*Une mystique de nos jours* et d'autres ouvrages de moindre ampleur fit connaître Gertrude-Marie en France et à l'étranger et la révéla à sa congrégation où personne, pas même les supérieures, n'avait rien soupçonné.

Un décret du Saint-Office, du 15 mars 1922, déclara le livre *reprobandum* (AAS, t. 14, 1922, p. 193); une lettre du secrétaire du Saint-Office, le 4 avril, invitait l'évêque d'Angers à prescrire, à la supérieure générale de Saint-Charles et aux supérieures des autres congrégations du diocèse, de retirer l'ouvrage. Il semble que le Saint-Office ait simplement voulu mettre en garde contre divers dangers : attribuer immédiatement à Dieu toute pensée et toute impulsion, un excès de familiarité avec Dieu et avec le Christ, une « épidémie » de visions et de pseudo-mysticisme.

S. Legueu, *Une mystique de nos jours. Sœur Gertrude-Marie, religieuse de la Congrégation de Saint-Charles d'Angers*, Angers, 1910; 4e éd., 1918; — *Les tendresses divines. Sœur Gertrude-Marie*, Angers, 1910; 3e éd., 1918; — *Vie de Sœur Gertrude-Marie..*, Angers, 1913. — Bède Camm, *The power of Prayer shown in the Conversions of Caldey and Saint Bride's* (1913). — G. Chapus, *L'inspiration littéraire d'une mystique contemporaine*, dans *Revue Montalembert*, février 1913. — A. Crosnier, *M. le Chanoine S. Legueu*, dans *Semaine religieuse d'Angers*, 1921. — Archives de la maison-mère de Saint-Charles, Angers.

Georges Blond.

GERVAIS, prémontré et évêque, † 1228. — Gervais, dit l'Anglais (de Chichester serait une méprise), fit profession dans l'ordre de Prémontré, devint en 1199 huitième abbé de Saint-Just-en-Chaussée (diocèse de Beauvais), en 1205, septième abbé de Thenailles (diocèse de Soissons). En 1210, il est élu abbé de Prémontré et, en cette qualité, abbé général de l'ordre. Ses prédécesseurs immédiats avaient été plutôt médiocres; Gervais s'imposa comme un administrateur et un supérieur religieux de grande classe.

Innocent III (1198-1216) trouva en lui un de ses plus fidèles serviteurs. Gervais fut un promoteur énergique de la quatrième croisade. Il participa au quatrième concile du Latran (1215). Restaurateur de la discipline ecclésiastique, il fut nommé commissaire de la cour pontificale en France et pénitencier d'Honorius III (1216-1227). Comme abbé général, il réforma l'abbaye de Saint-Quirice d'Antrodoco (diocèse de Rieti, en Italie centrale), que le pape Innocent III avait rattachée à Prémontré. Honorius III concéda à l'ordre un grand nombre de privilèges importants. Gervais eut un commerce épistolaire assidu avec les savants de son temps : Philippe le chancelier, Étienne Langton, Pierre de Northampton, etc. Le pape le nomma évêque de Séez; son sacre eut lieu, à Rome, le 18 juillet 1220. Il mourut le 18 février 1228. Gervais composa lui-même l'épitaphe de son tombeau.

Parmi les œuvres de Gervais, on cite généralement : *Commentarii litterales in psalmos*, *Commentarii in prophetas minores*, *Homiliae et conciones*, *In Malachiam prophetam*; une partie de ces manuscrits est conservée à Londres, au British Museum, Reg. 3 B x. Selon C. R. Cheney (*loco cit. infra*), ces œuvres seraient de la main d'un autre Gervais, de Chichester, distinct du prémontré.

Gervais composa des lettres d'un grand intérêt historique et spirituel. Elles furent éditées : 1) à Valenciennes, en 1663, par le prémontré Norbert Caillieu, 104 pages, d'après des mss de l'abbaye de Vicogne, près de Valenciennes; 2) par C. L. Hugo, dans ses *Sacrae antiquitatis monumenta*, t. 1, Étival, 1725, p. 1-122; ces 135 lettres, envoyées ou reçues par Gervais, sont publiées d'après les mss de l'abbaye de Steinfeld (diocèse d'Aix-la-Chapelle); 3) par C. R. Cheney (*loco cit. infra*), d'après le ms C 533 de la Bodleian Library, f. 27-116; au nombre de ces 101 lettres, six étaient inconnues des éditeurs précédents. Cette correspondance traite des problèmes ecclésiastiques du temps; elle manifeste un profond et ardent amour de l'Église et un grand attachement à la vie régulière de l'ordre de Prémontré.

J. Lepaige, *Bibliotheca praemonstratensis ordinis*, Paris, 1633, p. 924-925 (avec le texte de l'épitaphe). — *Gallia christiana*, t. 11, Paris, 1759, col. 693. — P.C.F. Daunou, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 18, Paris, 1835, p. 41-50. — C. Taiée, *Prémontré*, t. 1, Laon, 1872, p. 62-65. — L. Goovaerts, *Écrivains... de l'Ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 305-306. — C. R. Cheney, *Gervase, abbot of Prémontré, a mediaval letter-writer*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 33, 1950, p. 25-56. — J.-B. Valvekens, *Gervasius, abbas et dominus praemonstratensis*, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 28, 1952, p. 193-196. — E. Brouette, *Quand mourut Gervais dit l'Anglais, troisième abbé général de Prémontré?*, *ibidem*, t. 32, 1956, p. 337-340. — LTK, t. 4, 1960, col. 764 (N. Backmund).

Jean-Baptiste Valvekens.

GÉSUALDE DE SAINT-ANDRÉ, carme déchaux, 18e siècle. — De la vie de Gesualdo, carme de la province de Naples, on ignore à peu près tout. Il a laissé quelques volumes de prédications; ils se distinguent des publications de ce genre dans l'Italie du 18e siècle par la clarté de la doctrine et la relative simplicité du style. Le *Giornale degli eruditi* (novembre 1751, p. 757) le remarquait déjà lors de la parution des premiers sermons, *Orazioni sacre* (Naples, 1750); ceux-ci seront repris dans un ouvrage beaucoup plus ample, en trois volumes, *Orazioni sacre e Ragionamenti morali* (Naples, 1767). Le *Quaresimale* (Naples, 1777) de Gesualdo donne quarante prédications où l'enseignement des exigences de la morale chrétienne tient la part prépondérante et se trouve appuyé généralement par le rappel des fins dernières. Deux sermons seulement sont centrés sur la personne du Christ (vendredi saint et Pâques).

Cosme de Villiers, t. 1, col. 560. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis..*, t. 1, Savone, 1884, p. 240-241. — Valentino di Santa Maria, *L'Immacolata Concezione e la Congregazione d'Italia..*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 7, 1956, p. 42-44.

Ermanno Ancilli.

GEUSER (Marie-Antoinette de), laïque, 1889-1918. — Née au Havre le 20 avril 1889, Marie-Antoinette de Geuser appartenait à une famille profondément chrétienne; on compte parmi ses oncles et tantes un chartreux, deux jésuites, Anatole et Léonce de Grandmaison, un prêtre séculier et une carmélite; ses parents surent faire de leur foyer un milieu de vie chrétienne où s'épanouirent à leur tour quatre vocations religieuses et sacerdotales parmi leurs douze enfants. Marie-Antoinette était l'aînée; de santé fragile dès son enfance, une grave maladie (1906) interrompt ses études de collégienne; elle restera désormais au foyer familial, prenant une part très active dans l'éducation des plus jeunes. C'est de cette maladie qu'elle date sa « conversion » : soumission à la volonté de Dieu, confirmation de sa foi en Jésus dans l'eucharistie, décision de se donner à Dieu entièrement. Elle songea d'abord entrer à l'Adoration réparatrice (couvent de la rue d'Ulm, à Paris), puis s'orienta vers le Carmel et entra en relation suivie avec celui de Pontoise; c'est alors qu'elle choisit comme nom de religion Marie de la Trinité. On sait qu'elle lut en cette période de sa vie les œuvres de Jean de la Croix et des carmélites Marie-Aimée de Jésus † 1874, Élisabeth de la Trinité † 1906 et Thérèse de l'Enfant-Jésus † 1897, mais elle étudie aussi des ouvrages plus théologiques comme ceux de F. Prat, J. Lebreton et R. Garrigou-Lagrange.

De plus en plus, elle trouvera sa nourriture dans l'Écriture, en particulier dans saint Jean. Sa santé se détériore à nouveau en 1914 au point qu'elle paraît condamnée l'année suivante. Marie-Antoinette de Geuser ne se rétablit qu'en partie, elle mènera désormais une vie de malade, cloîtrée par une maladie dont la médecine ignora les causes. Sa vocation de carmélite, jamais abandonnée en dépit de l'impossibilité d'entrer dans un carmel, s'orienta vers une vie d'offrande de soi et de ses souffrances. Marie-Antoinette mourut le 22 juin 1918; d'après les témoignages recueillis, elle manifesta plusieurs fois, dans les dernières années de sa vie, les caractéristiques d'états mystiques; ce que corroborent ses écrits.

Marie-Antoinette de Geuser n'a laissé aucun traité spirituel. Raoul Plus a publié d'elle (*Consummata. Lettres et notes spirituelles*, Toulouse, 1921) quelques documents personnels notés à partir de 1907, et des lettres (de 1908 à 1918) adressées à son oncle Anatole de Grandmaison qui la suivait de loin et à l'abbé Lefort son confesseur habituel à partir de 1908. D'autre part, le carmel d'Avignon a publié (1930) les *Lettres de Consummata à une carmélite* (Marie-Thérèse du Sacré-Cœur † 1949, prieure de Pontoise). La biographie écrite par R. Plus cite encore des extraits de lettres à des membres de la famille ou à des amies.

Les *Lettres*, plus que les études de R. Plus ou de M.-Th. Guignet, permettent de déceler la vie et l'itinéraire spirituel de Marie-Antoinette, comme aussi l'existence concrète qu'elle mena et le milieu dans lequel elle vécut. Très tôt marquée par la grâce d'appels intérieurs, elle fut conduite par ses directeurs selon une spiritualité ignatienne dans le culte et la réalisation de la volonté de Dieu, quoi qu'il en coûte; — ce qu'elle inculquait à ses cadets et qu'elle vécut jusqu'à la fin. Lorsqu'elle comprit que la maladie s'installait définitivement en elle, elle entra dans la voie de l'abandon et de victime offerte à la volonté de Dieu, unie au Christ, *consummata*, comme elle aimait dire. Si l'on en juge d'après les textes, elle vécut sa vie spirituelle avec une lucidité et une limpidité remarquables qui rappellent parfois Marie de l'Incarnation l'ursuline.

R. Plus, *Marie-Antoinette de Geuser, vie de « Consummata »*, Toulouse, 1927, 1933. — G. Thibon, *Consummata..*, VS, t. 43, 1935, p. 271-287. — M.-Th. Guignet, *Une expérience mystique, Marie Antoinette..*, Paris, 1941 (cf VS, t. 67, 1942, p. 323-325). — G. Prado, « *Consummata* » (*Maria-Antonieta de Geuser*). *Vida y escritos*, Madrid, s d (470 p.); cf *Revista de espiritualidad*, t. 12, 1953, p. 277-306 et p. 522.

André Derville.

GEUSS (Jean; Geiz, Geus, Geyss, Gews ou Guess), prêtre, † 1440. — Né à Deining (Oberpfalz, Bavière), Jean Geuss est immatriculé le 14 avril 1412 à l'université de Vienne; il y enseigne à partir de 1416 et jusqu'en 1434 la philosophie, puis la théologie; il sera recteur en 1427 et 1435. Il obtint en 1433 un canonicat à la cathédrale Saint-Étienne de Vienne et fut le confesseur d'Élisabeth, sœur de l'empereur Sigismond et épouse du roi Albert. Jean Geuss mourut le 7 août 1440.

Il a laissé des traités et des sermons en latin qui, à une exception près, sont restés manuscrits. 1) *Tractatus de indulgentiis* (1439); *Expositio symboli apostolici*; *Quaestio, an in die Parasceves vinum infusum in calicem... post contactum partis hostiae consecratae in calicem missae in Christi sanguinem transmutetur* : mss à la bibliothèque nationale de Vienne; *De vitiis linguae*, Nuremberg, 1479 (Hain, n. 7759).

2) Sermons mss, Bayerische Staatsbibliothek de Munich. Parmi ces sermons, certains traitent de sujets dogmatiques d'une manière assez scolaire : ils concernent la grâce, la confession, le jugement particulier et général, les âmes des défunts, l'assomption de la Vierge; les autres, qui abordent des questions de morale, sont sévères dans leurs prises de position et précieux pour l'histoire des mœurs, surtout de la ville de Vienne.

De ornatu et vestitu decenti et superfluo; — *de ludo choreae et instrumentorum* (selon Geuss, la danse n'est permise qu'entre personnes de même sexe); — *de ludo alearum et taxillorum* (les jeux de hasard ne sont permis qu'aux laïcs, à des enjeux modérés et pour un but moralement bon, comme de chasser la mélancolie); — *de quadragesima* (attaque violente contre les débordements des clercs pendant le carnaval); — *de dedicatione* (contre la dégradation des réjouissances populaires à l'occasion de cette fête); — *de potatione vini, cui intingitur vel immergitur lignum sanctae crucis* (à quelles conditions on peut utiliser comme remède du vin bénit par l'immersion d'une relique de la croix); — *de praedicatoribus necnon auditoribus verbi Dei* (âpre critique des histoires burlesques qui émaillent, surtout au temps de Pâques, la prédication).

J. von Aschbach, *Geschichte der Wiener Universität*, t. 1, Vienne, 1865, p. 452-453. — A. Wappler, *Geschichte der theologischen Fakultät der... Universität zu Wien*, Vienne, 1884, p. 368. — A. Linsenmayer, *Johannes Geuss, ein Prediger des 15. Jahrhunderts*, dans *Theologisch-praktische Monatsschrift*, t. 3, Passau, 1893, p. 825-832. — N. Paulus, *Geuss und Nider über das Jubiläum...*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 24, 1900, p. 182-186. — E. Tomek, *Kirchengeschichte Oesterreichs*, t. 2, Innsbruck-Vienne, 1949, p. 182. — *Die Matrikel der Universität Wien*, t. 1, Gratz-Cologne, 1956, p. 91.

Friedrich Zoepfl.

GHERZI (Claire-Isabelle), clarisse, 1742-1800. — Née à Pontedecimo près de Gênes, le 23 octobre 1742, Angiolina Maria Gherzi fut baptisée le même jour en la paroisse de Saint-Cyprien.

A treize ans (elle le dira dans ses relations autobiographiques), saint François et sainte Claire lui apparurent et la prièrent d'entrer chez les clarisses du monastère de la Sainte-Trinité à Gubbio. Mais Francesco Maria, son père, n'y consentit que quelques années plus tard. Le 23 mai 1758, Angiolina quitta Pontedecimo et, après un pèlerinage à Lorette, entra, le 20 juin, au monastère de Gubbio, reçut l'habit le 8 décembre avec le nom de Chiara Isabella Benedetta della SS. Concezione, et fit profession le 8 décembre 1759. Le 17 septembre 1778, malgré son jeune âge et ses protestations d'indignité, elle fut élue abbesse. Elle s'appliqua à réformer la communauté et veilla particulièrement à l'observance de la pauvreté et à la vie commune. Elle prêchait d'exemple.

En la fête de la Trinité 1768, elle s'était liée par un cinquième vœu perpétuel, celui du plus parfait (« ad operar sempre il più perfetto ») et, le jour de l'Assomption de la même année, par un sixième vœu, celui d'agir en tout selon le bon plaisir de la sainte Vierge (« sempre eseguire quanto conoscerò essere in piacere a Maria »). En 1782, elle prit conscience de l'ingratitude de l'humanité envers Dieu et s'offrit en victime expiatoire. Peu après, en septembre 1782, elle fut frappée par un mal indéfinissable; de 1785 jusqu'à son décès, la maladie la retint au lit, en proie aux plus vives souffrances. Néanmoins on la réélut abbesse au terme de chaque triennat. Claire-Isabelle s'acquitta de sa tâche avec vigilance, par l'intermédiaire de sa vicaire. Dieu la combla des plus grandes faveurs : mariage spirituel, blessure d'amour, ravissements, extases, science infuse, don de prophétie. Elle mourut en odeur de sainteté, le 27 octobre 1800. Le procès de béatification est ouvert à Rome depuis le 12 juillet 1833 (liste chronologique des actes dans *Acta ordinis minorum*, t. 41, 1922, p. 234-235).

Les écrits de Claire-Isabelle sont à peu près tous restés inédits : 1) quatre relations autobiographiques rédigées sur l'ordre de ses confesseurs, dont l'une de 172 colonnes in-folio; — 2) plus de 500 lettres; — 3) méditations sur le *Pater*; — 4) prières et cantiques en l'honneur de Jésus et de Marie. La plupart des lettres sont adressées à Giuseppe de' Conti Beni † 1806, évêque de Carpentras, puis administrateur du diocèse de Pesaro, confident de la vénérable et auteur de plusieurs mémoires la concernant (mss aux archives du monastère de Gubbio, 9 fascicules). Les actes des deux procès ordinaire (1821) et apostolique sont aux archives de la postulation franciscaine à Rome (H 2, 1-2, 4-7), où l'on conserve aussi un bon nombre de lettres autographes (L 8, 1-3), le procès sur les écrits (H 2, 3) et l'imprimé des *Positiones* de 1821 à 1894 (n. 506-509).

L'ensemble de ces sources a été utilisé dans l'étude anonyme de Giovanni Tecca da Capestrano, ministre général des franciscains de 1824 à 1830 : *Nuovi prodigi di grazia del Dio Redentore nella Venerabile Serva di Dio Suor Chiara Isabella Gherzi dell' Immacolata Concezione, già abbadessa nel monastero delle Clarisse detto della SS. Trinità in Gubbio*, 2e éd., Assise, 1838 (in-4°, 420 p.). Cet ouvrage est résumé par Giovanni Francesco Marassi, dans *Vita della Venerabile Serva di Dio Sr. Chiara Isabella Ghersi da Pontedecimo Ligure, Abbadessa Clarissa nel monastero della SS. Trinità di Gubbio*, Gênes, 1875 (in-12°, 223 p.). — Emilio Rollero da Barcellona, *L'Agnello di Gubbio, Ven. Suor Chiara Isabella Ghersi*, Gênes, 1941 (vulgarisé, publie une lettre autographe de 1782, p. 233-236). — *Acta ordinis minorum*, t. 9, 1890, p. 186; t. 13, 1894, p. 193-195; t. 76, 1957, p. 148, n. 111. — *Martyrologium franciscanum*, Vicence, 1939, p. 417 (27 octobre).

Clément Schmitt.

Ghigini (Bernardo), pseudonyme de Ghirardi (Benigno).

GHIJBELS (Gilbert), prémontré, 1658-1716. — Né à Peer (Belgique) le 7 septembre 1658, Gilbert Ghijbels, entré à l'abbaye des prémontrés de Tongerlo, fut assez longtemps curé du béguinage de Diest; il fit profession en 1680. Il mourut le 16 novembre 1716. Gilbert Ghijbels publia (Louvain, 1713) sous le titre général de *Het Leven van den eerweerdighen vaeder... Nico-*

laus van Esch... : 1) la traduction néerlandaise de la biographie de Nicolas Eschius † 1578, son prédécesseur à Diest, écrite par Arnold Jans (p. 14-142); — 2) les *Godtvruchtighe Oeffeninghen...* (p. 143-253), traduction néerlandaise des *Exercitia* d'Eschius; — 3) le *Cort begrijp van dagelijksche oeffeningen* (pagination nouvelle, p. 1-111), qui est de Ghijbels; ce petit manuel de la vie chrétienne est fortement inspiré par Eschius : le ch. 4 donne différentes méthodes pour participer spirituellement à la messe; l'une d'elles consiste à mettre en rapport les diverses parties de la messe avec les principaux mystères de la vie du Christ.

Notice d'Eschius, DS, t. 4, col. 1060-1066 (A. Ampe). — DHGE, t. 15, col. 857 (S. Axters). — D. Stracke, *Over Nicolaas van Essche*, OGE, t. 25, 1951, p. 68-75. — A. Ampe, *Eschius-mengelingen*, OGE, t. 32, 1958, p. 311-319; t. 33, 1959, p. 12-14.

Jean-Baptiste Valvekens.

GHIKA (Vladimir), prêtre, 1873-1954. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. *Vie.* — Né le 25 décembre 1873 à Constantinople, appartenant à la famille princière de Moldavie (actuelle Roumanie), Vladimir Ghika fit ses études en France (Toulouse, puis Paris); il y découvrit l'Église catholique, dans laquelle il entra au cours d'un voyage à Rome en 1902.

En 1906, il fait aboutir l'introduction en Roumanie des lazaristes et des sœurs de Saint-Vincent de Paul; il y crée aussi des associations de Dames de charité dans un esprit semblable à celui des « Louise de Marillac ». Cette époque de sa vie est surtout marquée par l'apostolat de la charité, secondairement par des démarches diplomatiques durant la première guerre mondiale. De retour en France, après celle-ci, il hésite longtemps à s'engager dans la voie du sacerdoce, est ordonné prêtre le 7 octobre 1923. Incardiné au diocèse de Paris, il reçoit la charge de l'église des étrangers de la rue de Sèvres, mais son apostolat s'étendra rapidement à tous les continents, jusqu'au Japon où il fonde un carmel.

La France reste son port d'attache; il fréquente l'abbaye bénédictine de la Source à Paris et, par les réunions de Meudon autour de Jacques et Raïssa Maritain, il exerce un réel rayonnement spirituel sur ceux qui y participent; son apostolat s'étend du confessionnal de la rue de Sèvres au pavillon des lépreux de l'hôpital Saint-Louis et à Villejuif, dans la banlieue « rouge » de Paris. Il projeta une fondation mi-religieuse mi-laïque, sans règle écrite, destinée à répondre aux besoins les plus divers que l'événement présenterait; l'essai qui fut tenté à Auberive, dans le diocèse de Langres, aboutit à un échec (cf J. Daujat, cité *infra*, p. 177-187). Surpris en Roumanie par la seconde guerre mondiale, il y resta volontairement; surveillé, suspecté en raison de sa qualité de protonotaire apostolique que Pie XI lui avait conférée en 1931 et de sa fidélité à Rome, il fut accusé, jugé et condamné à trois ans de prison en 1952; incarcéré au fort de Jilava, il y mourut de privations et de mauvais traitements, le 16 mai 1954.

2. *Oeuvres.* — Vladimir Ghika, dont la culture philosophique, théologique, artistique était très vaste, projeta de nombreux ouvrages qu'il n'eut pas le temps de mener à bien. Ce qu'il a édité se compose de petits livrets, d'articles, dont la plupart sont d'ordre spirituel. L'essentiel est contenu dans les deux recueils suivants : *Pensées pour la suite des jours* (Paris, 1936) et *Entretiens spirituels* (Paris, 1961); ceux-ci groupent *La présence de Dieu* (1932), *La liturgie du prochain* (1932), *La souffrance* (1932), *L'heure sainte* (1928) et *La visite des pauvres* (1923).

Il édita en français *La messe byzantine dite de saint Jean Chrysostome* (Lille, 1924), des poèmes (*Les intermèdes de Talloires*, Paris, 1924), une pièce de théâtre (*La femme adultère, mystère évangélique*, Paris, 1931); etc.

Ses deux articles sur *La sainte Vierge et le Saint-Sacrement* (VS, t. 21, 1929, p. 129-144, 233-252) ont été édités à part (Saint-Maximin, 1929).

La spiritualité de V. Ghika est simple, mais elle a été vécue par lui avec une intensité remarquable. L'être de Dieu est l'authentique réalité. La vie spirituelle consiste fondamentalement à vivre dans cette réalité et à s'y rendre de plus en plus présent, au point que la part de Dieu dans l'âme soit tout; ceci n'exige aucunement que l'on se sépare de quoi que ce soit de ce qui est bon dans la vie personnelle et sociale. L'entrée dans la vie spirituelle consiste donc à chercher la présence de Dieu en soi comme en tout être; Ghika a développé ceci dans *La présence de Dieu*; ce qu'il dit de l'eucharistie dans *L'heure sainte* et du prochain dans *La visite des pauvres* en est l'application. La recherche et la rencontre de Dieu sont à la fois la source et le fruit de la prière continuelle, de la perception de l'amour dont Dieu nous aime et dont nous devons l'aimer. Cet échange d'amour, cette union à Dieu, dont tout peut être l'occasion, se réalise d'une manière privilégiée dans l'eucharistie et dans le service du prochain, par lesquels nous sommes en Jésus-Christ.

Bien des lettres de V. Ghika sont probablement dispersées chez ses correspondants, dont beaucoup vivent encore et qui donneront sans doute leur témoignage sur le spirituel et l'apôtre qu'il fut. D'autre part, on manque d'informations sur ses quinze dernières années en Roumanie. C'est dire qu'il est trop tôt pour connaître vraiment Vladimir Ghika, mais il apparaît déjà comme une grande figure spirituelle et apostolique de la France durant la période 1918-1939.

P. Gherman, *Le prince V. Ghika. Du palais à l'autel et à la geôle*, Bruxelles, 1955. — J. Daujat, *V. Ghika, l'apôtre du XXe siècle*, Paris-Genève, 1957. — M. de Galzain, *Une âme de feu, Mgr V. Ghika*, Paris, 1961. — Y. Estienne, *Une flamme dans le vitrail, souvenirs sur Mgr Ghika*, Paris, 1963.

Michel de Galzain.

GHILARDI (Faustin), frère mineur, 1858-1937. — Franciscain de la province Saint-Bonaventure de Toscane, Faustino Ghilardi, né à Pieve a Nièvole près de Pistoie, le 6 mai 1858, fit ses premières études au collège de Giaccherino (Pistoie) et prit l'habit de Saint-François au noviciat de San Cerbone (Lucques), le 5 août 1875, échangeant le prénom de Guglielmo contre celui de Faustino. Le 8 août 1876, il émit ses vœux simples, puis continua ses études dans les couvents de Bosco ai Frati (S. Piero a Sieve) et de Sienne, où il fit profession solennelle, le 6 novembre 1879; il fut ordonné prêtre, le 18 septembre 1880.

Ses supérieurs le destinèrent à l'enseignement des lettres classiques, tâche qu'il cumula à diverses reprises avec les charges de sous-maître des étudiants, de maître des novices ou de gardien dans les maisons de San Romano Valdarno (1881-1883), de San Vivaldo-Montaione près de Castelfiorentino où il passa la grande partie de sa vie religieuse (1883-1897, 1907-1937), de San Cerbone (1897-1898), de Giaccherino (1898-1901), de Fucecchio (1902-1904) et de Calvario près de Pistoie (1904-1907). Le 29 octobre 1890, après avoir passé à Assise le concours des études littéraires, il fut promu lecteur général (*Acta ordinis minorum*, t. 9, 1890, p. 163). De 1911 à 1914, il

fut définiteur provincial. De janvier à mars 1912, il présida à Castel S. Elia (Viterbe) la commission de rédaction des nouvelles constitutions générales de l'ordre.

Homme d'une profonde piété, F. Ghilardi avait trop le souci des âmes pour se laisser absorber exclusivement par l'enseignement et la formation des jeunes religieux. Il se dépensa sans compter auprès du peuple dans le ministère de la prédication, des confessions et de la direction spirituelle.

Il se fit l'initiateur ou l'animateur inlassable d'œuvres et d'associations pieuses comme la « Via crucis vivente », la « Pia unione Antoniana », la « Pia unione di S. Giuseppe pro moribundis ». Il propagea le culte de l'eucharistie, du Sacré-Cœur, de la sainte Vierge, de saint Antoine de Padoue, du bienheureux Ubald † 1320, ermite et tertiaire de Saint-François, qui avait donné son nom au sanctuaire et au couvent de San Vivaldo; il travailla à la cause de béatification du frère mineur Giuseppino Giraldi † 1889. Il lutta sans relâche, par la parole et la plume, pour extirper du peuple des campagnes la déplorable habitude du blasphème.

F. Ghilardi mourut à San Vivaldo, le 25 octobre 1937. La population le vénérait comme un saint; le procès ordinaire en vue de la béatification est en cours à Volterra (*Acta..*, t. 82, 1963, p. 90-91).

Faustino Ghilardi a laissé une série importante d'écrits qui témoignent de l'activité tant du professeur et de l'éducateur que de l'apôtre.

Nombre de publications, parmi les plus considérables, sont d'ordre historique ou hagiographique : *Il Santuario della Madonna di S. Romano*, Florence, 1887; *San Vivaldo in Toscana*, Florence, 1895; *S. Vivaldo, eremita del Terz'Ordine Francescano*, Florence, 1908; *Fra Giuseppino Giraldi, fratello converso dei Minori*, Pistoie, 1907; Quaracchi, 1912; *Giraldi Giuseppino. Lettere, Preghiere e Detti*, Quaracchi, 1923; *Il Beato Giacomo da Bitetto dei Minori*, Quaracchi, 1914; *Breve vita di S. Antonio*, Quaracchi, 1914 et 1923; *Il devoto di S. Antonio*, Quaracchi, 1923; *Il devoto di S. Teofilo*, Florence, 1930; *Breve vita di S. Lucchese da Poggibonsi, primo Terziario*, Quaracchi 1921-1923.

L'œuvre ascétique et mystique destinée en particulier à la diffusion de la dévotion eucharistique et à la formation de la jeunesse franciscaine classe F. Ghilardi parmi les auteurs spirituels les plus féconds et les plus avertis de sa génération : *Cento visite al Dio dell'amore*, 3e éd., Quaracchi, 1907, 406 p. ; *Sospiri al Dio dell'amore*, Quaracchi, 1891, 451 p.; *Il vero Frate Minore*, 2 vol., Quaracchi, 1898, 376 et 751 p., manuel de formation religieuse complété ultérieurement par un livre de prières et de méditations à l'usage des jeunes religieux : *Veni mecum del vero Frate Minore*, Quaracchi, 1910, 452 p.

A la série s'ajoutent les traductions italiennes d'ouvrages similaires des franciscains Gaudence Guggenbichler, *Introduzione alla vita seraphica* (inédit de 1895, ms au couvent de Fucecchio, 917 p.); d'Isidore Trienekens, *I voti e i precetti*, Quaracchi, 1914 (commentaire de la Règle), et de Raphaël Delarbre, *Meditazioni liturgiche*, 2 vol., Quaracchi, 1912-1914, cf DS, t. 3, col. 121; *Il Frate Minore risoluto*, Quaracchi, 1915, 242 p., etc.

Enfin F. Ghilardi a laissé un certain nombre d'inédits parmi lesquels il convient de signaler ceux qui tracent son portrait spirituel : *Regolamento di vita*, programme de vie composé à Sienne en 1880-1882; *I miei propositi*, autre programme de vie rédigé à San Cerbone en 1897; *Appunti spirituali*, journal autobiographique des années 1933-1935.

Acta ordinis minorum, t. 57, 1938, p. 104-105. — Igino Tarochi, *P. Faustino Ghilardi, O. F. M. (1858-1937)*, Pistoie, 1957, biographie exacte avec la liste quasi complète des écrits publiés et inédits, p. 189-199; cf *Archivum franciscanum historicum*, t. 51, 1958, p. 498.

Clément Schmitt.

GHIRARDI (Bénigne), chartreux, † 1714. — Bénigne Ghirardi, sur la vie duquel on sait peu de détails, fit sa profession religieuse à la chartreuse de la Padule, près de Marsico Nuovo, dans l'ancien royaume de Naples. Il fut plus tard envoyé dans l'Italie du nord; en 1678, il se trouve à la chartreuse de Gênes, où il publie la plupart de ses livres; on ignore quand il passa de là à la chartreuse de Savone (Ligurie); il y exerçait les fonctions de procureur lorsqu'il mourut en 1714.

Benigno Ghirardi se dissimule sous l'anagramme de Bernardo Ghigini; P. Dudon n'a pas réussi à déceler notre chartreux dans l'étude qu'il consacra à deux de ses ouvrages (citée *infra*); faute de quoi, certains de ses jugements sont à réviser, en particulier, semble-t-il, les suspicions de quiétisme; rien ne prouve que Ghirardi ait été disciple de Pier Matteo Petrucci. En tout cas, fait significatif, aucun des ouvrages de notre chartreux ne fut mis à l'index lors de la vague de condamnations antiquiétistes qui sévit à partir de 1687. L'analyse de P. Dudon est cependant fort utile, car les ouvrages de Ghirardi sont difficiles à atteindre. Nous signalons ceux qui intéressent la spiritualité.

Metra varia, Rome, 1677. — *Vita mortis abscondita sive mystica dissertatio in illud D. Pauli ad Colos. 3 : « Mortui enim estis et vita vestra abscondita est... »*, Gênes, 1678. — *Mystiche lezzioni sopra le sette parole che Giesù Cristo disse nella cathedra della Croce*, Gênes, 1678. — *Resurrectio perfectorum sive mystica enarratio de resurrectione animae fidelis ad vitam supereminentem sub figura Lazari a Bethania*, Gênes, 1682. — *Propositio S. Catharinae Adurnae Genuensis mystico-theologice elucidata : « Mi sento perduta la fede in tutto e la speranza morta... »*, Gênes, 1682, 32 p. (rééd., Gênes, 1706, à la suite de *Lux nova*). — *Lux nova per Incarnati Verbi mysterium sive mystica elucidatio de intima et arcana divini Verbi nativitate in essentia animae nostrae*, Gênes et Jesi, 1683; Gênes, 1706.

On garde, manuscrite, une *Epistola ad R.P... Innocentium Le Masson circa primo tomo Annalium ordinis cartusiensis nuper edito* (bibliothèque municipale de Grenoble, 1044; ancienne cote : 1123; 22 p.).

Nous présentons une brève analyse des trois derniers ouvrages cités, que nous avons pu trouver.

1. *Propositio S. Catharinae... « Mi sento perduta la fede in tutto »*. L'explication que donne Ghirardi de cette remarque de sainte Catherine de Gênes se situe sur le plan de la théologie mystique; elle découle de la distinction thomiste entre l'objet formel de la foi, l'*habitus* et l'acte de foi. C'est l'acte de foi que Catherine de Gênes dit avoir perdu en raison de son expérience extraordinaire de Dieu objet de la foi. Ghirardi rassure ceux qui en douteraient ou qui n'ont pas bénéficié de ces hauts états spirituels en montrant qu'il est donné en cette vie une contemplation qui est commencement de la béatitude future et en laquelle l'âme n'a plus à poser des actes de foi; il s'appuie sur saint Paul (2 *Cor.* 3, 18, avec les commentaires de Denys le chartreux et de Thomas Gallus sur ce passage). Il conclut : « Unio animae cum Deo (si vera unio est) in quamdam transfert eternitatem et absorbet quidquid per lumen creatum nobis innotescit ut in divino lumine divinum lumen contemplemur » (p. 12).

Cette sorte de contemplation est-elle durable? A son degré suprême, non; mais il existe un état spirituel très élevé où « une clarté vive.., efficace, ardente et pénétrante.., ouvre ce fond qui est comme l'œil simple de l'âme ». C'est l'amour divin qui ouvre et agrandit immensément cet œil de l'âme (p. 22-23). On reconnaît ici la doctrine de Ruysbroeck.

2. La *Lux nova* (citée ici *Lux*) est complétée par un *Compendium de arcana et intima divini Verbi nativitate in fundo animae celebrando* (cité *Compendium*). Ghirardi propose à ceux qui ont soif de perfection un chemin vers l'union mystique. Dieu réside par grâce dans l'essence de l'âme qui, seule, est créée à son image. En tant que « fond » distinct des facultés qui opèrent, l'âme vit dans le repos, au-dessus du temps, du lieu, de tout le créé, et tournée vers les choses divines (*Compendium*, ch. 1-5). Pour que l'union entre Dieu et l'âme s'accomplisse, une longue préparation, sauf exceptions, est nécessaire, et l'auteur s'y arrête longuement. Notons seulement ce qu'il dit des préparations prochaine et immédiate. Nous laissons de côté la préparation proprement ascétique (*Lux*, ch. 2-4).

L'âme chemine vers l'union dans la mesure où elle recherche le recueillement intérieur, la pureté de cœur, et où elle s'entretient dans le désir ardent de Dieu (*Lux*, ch. 19); l'affranchissement des images et l'entrée de l'âme dans son fond, qui sont nécessaires pour que l'irradiation divine soit donnée (*Compendium*, ch. 5), « ne s'acquièrent que par degrés mystiques » (*Lux*, ch. 5); c'est dire qu'ils sont dons de la grâce.

La préparation immédiate de l'âme à l'union mystique peut consister simplement en des purifications passives (*Lux*, ch. 9). Ordinairement, lorsque le fond de l'âme est suffisamment purifié, l'amant de Dieu s'y plonge, loin de toute créature, de lui-même et de tout exercice, « pour vivre plus intimement, plus profondément, plus superessentiellement en Dieu » (*Lux*, ch. 6).

La génération divine dans l'âme est don gratuit de Dieu. Or, Dieu opère selon ce qu'il est. Cette génération, immatérielle, continuelle et donc actuelle, est celle du Verbe dans l'âme (*Lux*, ch. 15); elle ne commence à être féconde que dans l'âme en état de grâce, et elle n'est vitalement perçue et savourée que dans « le propre fond de l'âme purifiée, disposée immédiatement et aimante » (*Lux*, ch. 6). « Cette génération s'opère dans le souverain silence, le souverain repos, la souveraine nudité d'esprit » (*Lux*, ch. 20); la mission invisible du Fils est alors la manifestation du Verbe à l'âme (*Lux*, ch. 17).

Pour recevoir le Verbe, que l'âme s'anéantisse en esprit : « L'amour embrasera alors comme un holocauste ce cœur contrit et s'élancera en une flamme qui transcende toute connaissance. L'esprit est intensément purifié et se trouve comme réduit à rien en Dieu. Cette vacuité appelle la plénitude de la Bonté divine, et le Père, en engendrant son Verbe, répand dans l'âme une nouvelle lumière » (*Lux*, ch. 17).

Le principal effet de cette génération dans l'âme est d'y faire surgir l'amour; elle ouvre en celle-ci un abîme que seul Dieu peut combler. L'âme vit et agit désormais en Dieu, son fond demeure paisible et tranquille malgré les occupations extérieures nécessaires (*Lux*, ch. 20, 23).

Les éclaircissements doctrinaux et les encouragements aux pusillanimes occupent dans *Lux nova* une place importante. Ghirardi se fonde sur saint Paul, sur saint Bernard et Hugues de Balma (il cite ce dernier sans bien le connaître), sur Ruysbroeck, Denys le chartreux, Louis de Blois et sainte Catherine de Gênes; mais son maître, ici, est Tauler (cf *Lux*, ch. 20-21).

3. L'*Epistola* à Innocent Le Masson, datée de 1689, s'insère dans la querelle qui opposa l'abbé de Rancé et le général des chartreux (cf DTC, t. 2, col. 2286; t. 13, col. 1653).

Rancé avait laissé entendre dans son ouvrage *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique* (2 vol., Paris, 1683) que les chartreux étaient en décadence par rapport à l'idéal monastique; Le Masson exposa la conception cartusienne de cet idéal dans ses *Annales ordinis cartusiensis* (1687). Ghirardi apporte son jugement sur l'objet du débat; il reconnaît des défaillances chez les chartreux de Ligurie, mais elles lui paraissent le fait des individus, non de l'ordre. Quant à l'esprit essentiel de la chartreuse, Ghirardi est en plein accord avec Le Masson : le chapitre 4 du premier livre des *Annales*, « âme de tout l'ouvrage », l'exprime parfaitement. Il n'y a pas à modifier cet esprit, mais à pallier les défaillances humaines par les moyens prévus : que les prieurs et les visiteurs veillent à la vie intérieure des religieux! Ghirardi se propose de s'expliquer plus au long dans un *De vera et perfecta observantia regulari*, mais on ignore s'il l'écrivit.

Bénigne Ghirardi est certainement un auteur spirituel de valeur, mais bien oublié de nos jours. Il expose dans ses petits livres une doctrine classique chez les grands mystiques, surtout chez les rhénans et chez Ruysbroeck. Il le fait avec une conviction et des expressions qui portent à croire qu'il en vivait. Son plaidoyer est assez remarquable, car il se situe à l'aube de la crise quiétiste et de la longue hostilité contre la vie mystique qui en résulte.

Grégoire Paravicini, *Acta monachorum et monialium ordinis cartusiensis pietate illustrium...* (1774), ms, Grande Chartreuse. — P. Dudon, *Un vieux livre sur la naissance du Verbe dans le cœur des parfaits*, RAM, t. 7, 1926, p. 63-73 (analyse la *Lux nova* et, très brièvement, les *Mistiche lezzioni*).

Bruno Richermoz.

GHISLIERI (Michel), théatin, 1563-1646. — Romain de naissance, Michel Ghislieri fit profession le 24 juin 1584 dans l'ordre des clercs réguliers (théatins) à Saint-Silvestre du Quirinal. Sous la conduite du célèbre exégète Antonio Agellio † 1608, son confrère, il devint l'un des commentateurs de l'Écriture les plus connus de son temps.

En 1610, le préposé général, Jean-Baptiste Angrisani, lui accordait l'exemption du chœur au profit de ses travaux scripturaires; le chapitre de 1615 lui confirmait cette autorisation et le chargeait de réviser le *Caeremoniale* composé par Andrea Castaldo † 1629, préposé général de 1612 à 1618. Dans sa ferveur pour la discipline régulière, il composa un traité de procédure criminelle ecclésiastique, que le chapitre de 1618 imposa à l'ordre; Ghislieri fut longtemps membre du tribunal chargé des « incorrigibles ». Confesseur du prélat espagnol Jean-Baptiste Vives † 1632, il lui conseilla la fondation romaine du collège de la Propagande; il en composa les premiers règlements et statuts. Il mourut à Rome le 27 juin 1646.

Les *Commentarii in Canticum canticorum Salomonis juxta lectiones Vulgatam, hebraeam et graecas* sont l'œuvre principale de M. Ghislieri; cet in-folio, publié à Rome en 1609, fut réédité à maintes reprises (Venise, 1613, 1617 [1057 pages de texte]; Anvers, 1614, 1619; Paris, 1618; édition citée, Lyon, 1620 : 108 pages de plans de sermons sur le *Cantique*, 940 pages de commentaire sur 2 colonnes, 45 pages de table). Chaque verset comporte quatre explications (DS, t. 2, col. 105) :

« iuxta sonum litterae », « de prima Sponsa, quae est Ecclesia sancta », « de secunda Sponsa, quae est anima iusti » envisagée au cours des trois voies spirituelles, « de tertia Sponsa, quae est Beata Maria ». Le commentaire de chaque verset est suivi d'un *appendix expositionum ex antiquis Patribus collecta.*

Cette œuvre remarquable mériterait à tous égards d'être étudiée. Le *Cantique* est expliqué par l'Écriture elle-même et par les Pères; c'est une véritable « chaîne » patristique. Sans négliger d'exposer ses principes exégétiques, Ghislieri présente, selon les occasions, les lignes essentielles de la christologie, de la mariologie, de l'ecclésiologie et de la théologie spirituelle.

Relevons, à titre d'exemple, les développements sur le progrès spirituel (*profectus*, *progressus*, *perfectio*), sur le juste, sur la croix et les *vulnera Christi*, sur la *meditatio*, l'*oratio* et la *contemplatio*. L'*ordinavit in me caritatem* permet d'exposer (p. 261-272) les sens et les dimensions de l'*amor*, de la *caritas* et de la *dilectio*; le *sub umbra illius quem desideraveram sedi* (p. 246-254), les noces mystiques du Christ avec l'Église, avec la Vierge et avec le juste; le *ubi pascas* (p. 106-120), la nourriture des bienheureux, la vision de Dieu. La *cella vinaria* (p. 255-260) est tour à tour *domus sapientiae*, *mysteria corporis Christi*, *ipsemet Christus*, *Ecclesia*, *sancta Scriptura*, *studium contemplationis*, *cœlum*, *locus ubi datur Spiritus sanctus*. La *vox dilecti* et l'*ecce iste venit saliens* (p. 296-306) annoncent la voix et la venue envahissante de l'Esprit dans l'Église, en Marie, dans l'âme. Enfin, rappelons que Ghislieri insiste avec force sur les exigences du gouvernement spirituel (*praelati*) et de la prédication de la Parole de Dieu (*praedicatores*).

De 1613 à 1618 il prépare son *In Jeremiam prophetam commentarii* (3 vol., Lyon, 1623). Seuls les quinze premiers chapitres sont commentés (t. 1-2). Le premier chapitre est présenté dans les sens littéral, mystique et moral, les autres dans les sens littéral et moral. L'ouvrage est accompagné d'une « chaîne » patristique « in Lamentationes Jeremiae et in Baruch ». Ghislieri enrichit le tome 3 d'inédits de la bibliothèque Vaticane : huit homélies d'Origène sur Jérémie et le *Dives quis salvetur* de Clément d'Alexandrie.

Dans ses *Commentarii paraenetici in praeludia doctrinae sacrae duplicis christianae et regularis* (Lyon, 1645), M. Ghislieri traite des vérités fondamentales de la doctrine chrétienne et des devoirs principaux de la vie religieuse. Dédiée à ses confrères, l'œuvre est également « omni hominum gradui perutile ac plane eruditum » (J. Silos, *op. cit.*, t. 3, p. 324).

En 1628, M. Ghislieri recueillit et laissa manuscrits des *Collectanea locorum communium e sacrae theologiae, tam positivae quam scholasticae, libris, qui sunt in bibliotheca S. Silvestri Clericorum Regularium in Monte Quirinali Almae Urbis Romae.* Il composa aussi une courte biographie d'Antonio Agellio et une présentation de ses mérites scripturaires, qui furent publiées par A. F. Vezzosi, *loco cit. infra*, t. 1, p. 6-18.

L. Allatius, *Apes Urbanae, sive de viris illustribus qui ab anno 1630 per totum 1632 Romae adfuerunt, ac typis aliquid evulgarunt*, éd. A. Fabricius, Hambourg, 1711, p. 273-276. — J. Silos, *Historia clericorum regularium*, t. 2, Rome, 1655, p. 458; t. 3, Palerme, 1666, p. 239-242, 321-324, 617-618. — B. Ferro, *Istoria delle missioni de' chierici regolari teatini*, t. 1, Rome, 1704, p. 402-410. — A. F. Vezzosi, *I scrittori de' cherici regolari detti teatini*, t. 1, Rome, 1780, p. 391-397. — C. De Rosa, *I teatini e le origini del collegio Urbano di Propaganda Fide*, dans *Regnum Dei*, t. 4, 1948, p. 277-304.

Bartolomeo Mas.

GIANNOTTI (Pierre), prêtre, 1695-1773. — Né en 1695 à Città di Castello, Pietro Giannotti fit ses études à Rome au collège fondé par son concitoyen Gian Antonio Fucciolo † 1623 dans le quartier de Sainte-Agathe des Monts; ordonné prêtre, il revient dans sa ville natale, est nommé curé de la cathédrale en 1734, où il succède à son frère Virgilio. Pietro gardera cette fonction jusqu'à sa mort, mais il sera aidé à partir de 1756 par Spiridione Berioli qui lui succédera. Il mourut le 28 janvier 1773.

Dans sa jeunesse, Pietro Giannotti a pu connaître sainte Véronique Giuliani † 1727, abbesse des capucines de Città di Castello, fort célèbre par ses vertus et ses dons extraordinaires; c'est peut-être là qu'il faut chercher l'origine de l'intérêt constant de Giannotti pour les questions de théologie spirituelle. Il joignit à l'étude de ces questions l'expérience qu'il acquit en dirigeant des âmes exceptionnelles, comme la capucine Angela Maria Moscani (1702-1756), entrée au monastère de Città di Castello en 1727.

Ses ouvrages sont justement le fruit de ses connaissances et de son expérience. Signalons d'abord deux biographies : *Narrazione istorica della vita e virtuose azioni della... Maria Mattia di Santi Pierini, del Terzo Ordine di S. Francesco, nativa di Corbara* (Lucques, 1747), et *Vita della buona serva di Dio suor Angela Maria Moscani...* (Pérouse, s d; après 1756). Ses deux autres livres sont plus théoriques : *Teologia mistica divisa in tre parti...* (3 vol., Lucques, 1751), et *Ristretto di mistica dottrinale ed esperimentale come pure dell' ascetica che dispone o accompagna alla mistica, con sufficienti regole per discernere gli spiriti* (Pérouse, 1758).

Pietro Giannotti peut être regardé comme l'un des plus doctes théologiens spirituels de son temps, bien que ses œuvres soient fort peu connues et rarement mentionnées aussi bien dans les répertoires bibliographiques que dans les traités de théologie spirituelle. Comme ses contemporains qui réagissent contre les erreurs de Molinos, il distingue clairement deux chemins vers la perfection, l'ascétique et la mystique, et il cherche à établir les lois et les directives respectives de ces deux chemins, ce qui ne va pas sans appesantir l'exposé. Comme on le remarque déjà dans les titres de ses livres, l'expression de théologie mystique est prise par l'auteur au sens large de théologie spirituelle en général, bien qu'on la trouve aussi au sens précis de l'union extraordinaire à Dieu par la contemplation infuse. En outre, Pietro Giannotti, comme le font les théologiens modernes, distingue justement dans la théologie spirituelle la doctrine et l'expérience, et il déclare nécessaire la première si l'on veut diriger avec profit et sûreté les âmes appelées à la vie mystique.

Les maîtres sur lesquels Giannotti s'appuie de préférence sont, avec l'Écriture et les Pères, saint Thomas, saint Bonaventure, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Dans son introduction à la *Teologia mistica*, il reproche aux auteurs antérieurs et à ses contemporains d'être trop brefs sur les questions de théologie mystique ou simplement de renvoyer à ceux qui en parlent; d'autres ne distinguent pas assez nettement le chemin ordinaire de l'extraordinaire, d'où naissent des confusions dommageables; d'autres enfin se contentent d'exposer leur propre expérience sans la confronter avec celle des maîtres et sans l'intégrer. Ces auteurs couraient de la sorte le risque de ne pas répondre aux exigences variées de la direction spirituelle. Pietro

Giannotti s'efforce d'éviter ces lacunes; il offre aux directeurs les richesses de ses connaissances doctrinales et expérimentales. Il puise les données de l'expérience chez les grands mystiques comme Bonaventure, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, dans les vies des saints ou même chez ses contemporains comme Paola Novelli della Volontà di Dio † 1742 et Chiara Isabella Fornari de Todi † 1744 (cf DS, t. 5, col. 716-718), et dans sa propre expérience de directeur (dans la *Vita* d'Angola Maria Moscani il déclare avoir été son confesseur, p. 288).

Chacun des trois livres de sa *Teologia mistica* est divisé en trois parties; le premier traite de la vie mystique en général, des purifications et des vertus, de l'amour divin et de la présence de Dieu; le second, de la contemplation en général, puis de la contemplation acquise et infuse; le troisième, des dons du Saint-Esprit, des béatitudes, enfin des fruits de l'Esprit Saint et des grâces personnelles extraordinaires *gratis datae*.

Le *Ristretto di mistica* est un compendium de l'ouvrage précédent, dans lequel apparaissent des références à l'expérience mystique de Véronique Giuliani (dont il cite les procès de béatification, vg p. 385, 497); l'autorité de la future sainte est aussi fréquemment invoquée dans la *Vita* d'Angela Maria Moscani (vg p. 173-174, 181, 198, 204-205, etc). En appendice du *Ristretto*, Giannotti en donne un court résumé doctrinal (p. 491-522) pour l'utilité pratique des directeurs spirituels.

G. Muzi, *Memorie ecclesiastiche e civili di Città di Castello*, t. 5, Città di Castello, 1843, p. 237.

Felice da Mareto.

GIANOTTI (Alphonse), jésuite, 1596-1649. — Né à Corregio le 24 février 1596 (et non le 28 janvier, comme l'écrit Sommervogel; cf Archives romaines SJ, *Ven.* 40, f. 18), Alphonse Gianotti étudia le droit, puis entra dans la compagnie de Jésus à Novellara le 20 octobre 1615. Il enseigna la rhétorique et la philosophie à Parme, fut maître des novices à Novellara (1630-1638), recteur à Reggio et à Bologne; c'est là qu'il mourut le 29 septembre 1649.

Homme de grande volonté, « d'une maîtrise et d'une paix inaltérables, même dans les événements les plus imprévus » (ARSI, *Vitae* 167, f. 48v), doué de grandes qualités pour l'apostolat (*Ven.* 40, f. 48), Gianotti semble avoir centré sa vie spirituelle sur l'union intérieure avec Dieu, non seulement par la prière, mais dans toute sa vie, cherchant à s'unir à Dieu à partir de tout le créé. Ses ouvrages spirituels reflètent cette recherche et y trouvent leur unité.

« On marche vers la sainteté par l'imitation du Christ. Le Christ fut uni hypostatiquement au Père. Donc.., si vous voulez aspirer à l'imitation de sa sainteté, vous devez commencer par appliquer votre âme à l'union avec votre Dieu ». Cette union se réalise à partir de nos trois puissances, selon la manière de chacune, et à partir de nos sens, dans la prière comme aussi « par le moyen des créatures et dans les créatures » (introduction du *Il mistico Girasole, cioè Industrie dell' anima amante per unirsi al Signore Iddio*, Bologne, 1641, 1666; trad. latine, *Mysticum heliotropium, hoc est selectae industriae..*, Ingolstadt, 1658; Cologne, 1665; Gratz, 1698, 1699).

Gianotti enrichit ses livres de considérations tirées des Pères de l'Église; elles illustrent chacune des « industries » ou exercices pratiques qui font habituellement la trame de ses livres : il s'agit de remplir l'esprit de la présence de Dieu, d'animer le cœur pour qu'il tende à Dieu au milieu même des occupations ordinaires. Gianotti propose donc un arsenal d'aspirations, d'oraisons jaculatoires, de brèves sentences qui pourront soutenir le chrétien dans sa recherche de l'union à Dieu. *Il mistico Girasole* propose exclusivement des dispositions intérieures. Deux autres ouvrages font une part assez large à la manière concrète de réaliser l'union à Dieu dans les diverses actions de la journée : *Diario religioso, cioè modi prattici di fare... l'operationi quotidiane della religione* (Bologne, 1647) et *Prattiche morali, cavate dalla dottrina ed essempi de' santi...* (Bologne, 1648, 1678; Venise, 1664, 1701).

La pratique de ces « industries » suppose, semble-t-il, une tension de l'esprit et du cœur, au moins pour les débutants; mais leur élévation spirituelle est évidente, surtout dans *Il mistico Girasole*. Gianotti connaît bien les ressources qu'offre la patristique à son propos et il possède une expérience spirituelle certaine. Il ne semble pas que l'*Heliotropium* (1627) de son confrère Jérémie Drexelius (DS, t. 3, col. 1715), en dépit de la similitude des titres, ait influencé le *Girasole*; l'ouvrage de Gianotti a pour centre la présence et l'union à Dieu, celui de Drexelius la volonté de Dieu et l'abandon.

Autres ouvrages : *Trattenimenti spirituali con Gesù* (Bologne, 1645; etc); *Modo di ben comunicarsi sacramentalmente, con un Trattato della comunione spirituale* (Bologne, 1646; etc); *La guerra christiana* (Bologne, 1646), dédié aux soldats; *Il modo di ben confessarsi...* (Bologne, 1653).

Gianotti a fait paraître ses premiers ouvrages sous le nom d'Alfonso Antonio.

Catalogues de la province des jésuites de Venise (Archives romaines SJ = ARSI, *Ven.* 38-40). — Éloge de Gianotti par Paolo Casati (*ibidem*, *Vitae* 167, f. 45-52). — G. Tiraboschi, *Biblioteca modenese*, t. 2, Modène, 1782, p. 402-403. — Sommervogel, t. 3, col. 1391-1393.

Ignacio Iparraguirre.

GIBBON (ou de Burgo; Augustin), ermite de Saint-Augustin, 1613-1676. — Né en Irlande en 1613, Augustin Gibbon vint faire ses études à Valladolid et à Salamanque. De retour en sa patrie, il en fut chassé par la persécution d'Olivier Cromwell et vint en Allemagne. Il fut affilié en 1653 au couvent des ermites de Saint-Augustin de Wurtzbourg et acquit le doctorat de théologie à l'université de cette ville. Vicaire du général de l'ordre pour la Thuringe et la Saxe en 1659, il apparaît ensuite comme prieur du couvent d'Erfurt et professeur de théologie à l'université. De 1668 à 1672, il est provincial de la Souabe rhénane; il meurt à Erfurt le 2 mars 1676.

Théologien de valeur, Augustin Gibbon a laissé les ouvrages suivants : 1) *Amphitheatrum sapientiae* (Wurtzbourg, 1656); n'ayant pu voir ce livre très rare, nous ne pouvons préciser s'il s'agit d'un écrit philosophique ou ascétique.

2) *De Luthero-Calvinismo schismatico quidem, sed reconciliabili* (Erfurt, 1663); cet écrit de controverse explique en quatre « disputes » la nécessité d'adhérer à l'unique véritable Église, la visibilité et l'indéfectibilité de l'Église, la faiblesse des arguments sur lesquels ses adversaires fondent leur schisme, et la « reconciliabilitas » des luthériens et des calvinistes avec l'Église mère.

3) *Speculum theologicum seu theologia scholastica ad mentem divi Thomae* (7 vol., Mayence, 1669; rééd. avec le précédent ouvrage par Benoît de Meyrelles, 6 vol., Coïmbre, 1740-1745).

4) *Probatica piscina naturae per peccatum lapsae morbos sanans, sive opus posthumum de virtute et sacramento poenitentiae, de extrema unctione et ordine* (2 vol., Wurtzbourg, 1687); les vingt-sept « disputes » composant l'ouvrage sont purement dogmatiques et morales; les aspects ascétiques sont à peine touchés.

A. Höhn, *Chronologia provinciae Rheno-Suevicae ordinis fratrum eremitarum S.P. Augustini*, Wurtzbourg, 1744, p. 289-294. — J.-F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 399. — J. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianae*, t. 3, Rome, 1860, p. 18-19. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de San Agustin*, t. 5, Madrid, 1920, p. 487-490.

Adolar ZUMKELLER.

GIBBONS (JAMES), cardinal-archevêque de Baltimore, 1834-1921. Voir DS, t. 4, col. 1440-1441; et aussi t. 1, col. 475-478, et t. 4, col. 1437-1438.

GIBERGUES (EMMANUEL MARTIN DE), évêque, 1855-1919. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits spirituels.*

1. *Vie.* — Né à Paris le 4 août 1855, Emmanuel Martin de Gibergues commença ses études au collège Stanislas; élève ensuite au lycée Saint-Louis à Paris, tout semble l'orienter vers l'école Polytechnique, mais il préfère suivre au lycée Henri IV le cours de philosophie d'Ollé-Laprune.

A la licence ès lettres (1875), préparée à l'école des Carmes, il venait de joindre la licence en droit (1877), quand il entra au grand séminaire d'Issy (octobre 1877). Après son ordination (17 juillet 1881), il parfait sa formation à Rome : théologie à la Minerve, droit canon à l'Apollinaire. De retour à Paris, il est vicaire à Auteuil (1883), puis à Saint-François-Xavier (1884).

En septembre 1886, le nouvel archevêque, François Richard, le prend comme secrétaire particulier. Sous-directeur des œuvres (1889), il fonde en 1890, avec Léon Lenfant († 1917, évêque de Digne; cf E. de Gibergues, *Un apôtre du 20e siècle, Mgr Lenfant*, Valence, 1917), les missionnaires diocésains, dont il sera supérieur; il prêche ou dirige, non sans affronter parfois de rudes adversaires, quelque cinq cents de ces missions qui « ont accompli de véritables merveilles dans la capitale et les grandes paroisses suburbaines » (E. Lecanuet, *L'Église de France sous la troisième République. La vie de l'Église sous Léon* XIII, Paris, 1930, p. 202). En même temps, il se distingue par ses retraites, surtout les retraites pascales aux hommes, dix ans de suite, dans les paroisses parisiennes de Saint-Philippe du Roule et de Saint-Augustin.

Le 7 février 1912, il est nommé évêque de Valence à la place de son ami Émile Chesnelong † 1931, promu archevêque de Sens. Malgré la brièveté de son épiscopat, il reste parmi les grands évêques de France de son temps, notamment par ses lettres pastorales et son *Petit catéchisme social* (Paris, 1920). Il mourut à Paris le 28 décembre 1919.

2. *Écrits spirituels.* — 1° Carêmes « aux hommes du monde » : *Mari, père, apôtre* (Paris, 1901), *Devoirs des hommes envers les femmes* (1903), *Nos responsabilités* (1904), *Réparation* (1905), *Croire* (1906), *Par l'espérance* (1907), *La doctrine de l'amour* (1908) et *La pratique de l'amour de Dieu* (1909). Il faut y ajouter *La chasteté* (1908), instructions à divers auditoires masculins. Le tout constitue un ensemble à la fois dogmatique, moral et spirituel, abondant en applications pratiques et éveillant aux exigences profondes de la foi et de la vie intérieure.

2° Instructions « aux dames et aux jeunes filles » : 1) *La simplicité d'après l'Évangile* (Lille-Paris, 1907). « La simplicité, ou la pureté d'intention, consiste à ne se proposer... qu'une seule et même fin, qu'un seul et même but, qui est de plaire à Dieu ou, plus exactement, de faire la volonté de Dieu » (p. 14). Avec elle, l'âme trouve, partout et en toute circonstance, « la joie et la liberté de l'esprit » (p. 36).

2) *La ferveur* (Paris, 1909) : sa nature, ses motifs et sa pratique, avec un appendice sur l'utilité du règlement de vie et de la direction spirituelle.

La ferveur est « une ferme et irrévocable détermination de la volonté de s'appliquer, généreusement et promptement, à tout ce qui plaît à Dieu » (p. 7). Les consolations spirituelles peuvent être très utiles et, quand Dieu les donne, il est loisible d'en « user avec humilité, reconnaissance, détachement et soumission » (p. 14-15). Cependant, « il faut plus encore peut-être savoir s'en passer, c'est-à-dire savoir se conduire dans la sécheresse, tombeau de la ferveur pour un si grand nombre d'âmes » (p. 20). La persévérance dans la ferveur n'est pas seulement affaire de ferme volonté, elle requiert surtout le recours à la prière et aux sacrements (cf p. 126).

3) *La sainte communion* (Paris, 1910), avec réponse aux objections contre la communion quotidienne.

3° Deux traités doctrinaux et spirituels : *La messe et la vie chrétienne* (Paris, 1911) et *Entretiens sur l'eucharistie* (Paris, 1912).

Instruire et faire progresser dans la vie intérieure, telle apparaît la double préoccupation de Gibergues dans ses écrits, ceux qu'il a publiés et qui connurent de fréquents tirages, comme dans les rares fragments parvenus jusqu'à nous (cf les divers articles cités *infra*) des nombreux autres restés inédits : il veut transmettre la substance de l'Évangile, il veut faire vivre de l'eucharistie. Sur ce dernier point, il a admirablement saisi la pensée de Pie x. De plus, un travail mûri par la réflexion et l'assiduité au confessionnal lui ont permis d'être un vrai directeur et un éveilleur d'âmes.

La *Vie* de Gibergues, annoncée en 1927, n'a jamais paru. — RHEF, t. 3, 1912, p. 244. — C.-P. Sagot du Vauroux, *Mgr de Gibergues. Les vingt-huit premières années*, VS, t. 15, 1926-1927, p. 197-234. — A. de Boissieu, *Mgr de Gibergues, directeur d'âmes*, VS, t. 19, 1928, p. 531-555. — G. Goyau, *Mgr de Gibergues. La fondation des missions diocésaines de Paris. Le missionnaire*, Paris, 1928 (paru en articles dans *La revue des Jeunes*). — René Bazin, *Les retraites de l'abbé de Gibergues*, dans *Études*, t. 198, 1929, p. 641-663. — *Histoire religieuse du diocèse de Valence*, Valence, 1930, p. 234-241. — Voir aussi M. Clément, *Vie du cardinal Richard*, Paris, 1924, p. 140 et 283-285.

Sur les missions diocésaines : *Assemblées des catholiques*, 19e année, Paris, 1890, p. 246-258 (rapport Lenfant); 20e année, 1891, p. 68-84 (rapport de Gibergues). — E. de Gibergues, *Vingt-trois ans de missions à Paris et aux environs*, Paris, 1909.

Paul BAILLY.

GIBIEUF (GUILLAUME), oratorien français, vers 1580-1650. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. **Vie.** — Les origines de Guillaume Gibieuf nous sont mal connues. Né à Bourges à une date incertaine vers 1580, il avait l'ensemble de sa parenté dans la magistrature. De ses premières études, nous ne savons rien. Il fut destiné tôt à l'état ecclésiastique et vint

terminer ses classes à Paris; reçu de la Société de Sorbonne en 1609, il fut docteur en 1612. Rien ne permet de penser qu'il ait effectivement reçu le titre d'abbé commendataire de Juilly que lui attribuent certains biographes : il doit y avoir là confusion avec un quasi homonyme, Pierre Gibier. Mais il fut en Sorbonne un élève brillant et qui donnait à ses maîtres les plus grands espoirs. Il s'attacha particulièrement la sympathie du célèbre Edmond Richer, théoricien du gallicanisme le plus intransigeant. Cependant, Gibieuf ne cherchait nullement à se faire une carrière, universitaire ou mondaine. Attiré par l'apostolat, il songea un temps à la compagnie de Jésus ou aux missions. Dans l'intervalle, en des circonstances ignorées de nous, Gibieuf avait fait la connaissance du futur cardinal Pierre de Bérulle, qui venait de fonder l'Oratoire en novembre 1611. Ce dernier désirait grandement amener à sa congrégation naissante des recrues de haute valeur intellectuelle; il pria et fit prier pour que le jeune Gibieuf y fixât son choix. Ses prières furent exaucées et le candidat désiré y entra aux alentours de Pâques 1612. A peu près en même temps, il fut suivi par son condisciple Claude Bertin, autre élève chéri de Richer. Ce dernier en conçut une vive irritation contre l'Oratoire, qui eut pour conséquence, à partir d'avril 1613, un pénible conflit entre l'Oratoire et la Sorbonne.

Gibieuf, semble-t-il, avait été amené à l'Oratoire par sa sympathie personnelle pour Bérulle, mais il était loin d'être avec lui en parfaite communauté de vues sur certains points. Imprégné de la formation reçue en Sorbonne, il était fortement porté vers la théologie scolastique et se souciait peu des Pères; d'autre part, il se montrait délibérément moliniste. Bérulle ne chercha pas à le heurter de front, mais il lui reprochait de ne point donner assez, dans ses vues personnelles, à la grâce de Jésus-Christ. Peu à peu, sous l'influence du milieu oratorien, les idées de Gibieuf évoluèrent : vers 1620, il découvrit l'augustinisme et s'y attacha fortement. De nombreuses lectures patristiques enrichirent sa pensée, qui se nuança également du platonisme alors courant dans le monde intellectuel. Enfin, l'empreinte sur lui de Bérulle devait se révéler profonde et définitive. Sa vie spirituelle se développa et s'intensifia, et lui valut dans tout son entourage la renommée d'une vertu solidement établie. Le fondateur de l'Oratoire ne lui marchanda ni son estime ni sa confiance : vers 1615, Gibieuf était devenu son bras droit; il le chargeait de nombreuses missions, parfois délicates, et se faisait suppléer par lui en ses fréquentes absences, usant ainsi de lui comme d'un véritable vicaire général. En outre, à partir de janvier 1616, Gibieuf fut supérieur de la maison de la rue Saint-Honoré, destinée à devenir la maison généralice de la congrégation. De 1622 à 1624, il revint à Bourges, sa ville natale, pour y fonder une maison de l'Oratoire. Il s'y trouvait donc lors des pénibles incidents qui opposèrent Bérulle aux carmélites de Bourges, soutenues par les carmes et les jésuites; il semble que ceux-ci aient attaqué publiquement Gibieuf qui avait pris fait et cause pour son supérieur. En juillet 1624, au moment de partir pour Rome, Bérulle le rappela rue Saint-Honoré, où il reprit ses fonctions. En fait, pendant la longue absence de Bérulle, qui de Rome passa presque sans intervalle en Angleterre, l'Oratoire fut pratiquement gouverné par Gibieuf. Même après son retour, Bérulle, de santé déclinante et absorbé par d'autres tâches, laissa au père Gibieuf le soin de régler le détail des affaires. Entre eux, l'intimité ne connut aucune éclipse : ce fut Gibieuf qui assista le cardinal en son agonie et lui donna les derniers sacrements, le 2 octobre 1629.

A la mort de Bérulle, Gibieuf occupait dans la congrégation une place de tout premier plan, qui lui avait valu des sympathies et quelques inimitiés : il eut encore la charge d'envoyer le 5 octobre la circulaire annonçant la mort du fondateur. De profondes divisions déchiraient alors l'Oratoire. Pour éviter une intervention de Richelieu, la maison de Paris décida de brusquer les événements et de réunir dès le 29 octobre tous les Pères qu'on pourrait atteindre pour élire le nouveau général : on ne saurait dire la part exacte que prit Gibieuf à cette manœuvre.

Les voix se partagèrent également entre lui, Claude Bertin et Achille Harlay de Sancy. Alors Gibieuf et Sancy se retirèrent, et le lendemain une majorité se fit sur le nom de Charles de Condren † 1641, belle âme, mais de tempérament indécis : chacun des deux partis espérait plus ou moins gouverner sous son nom. Les circonstances placèrent Gibieuf à la tête de l'une des factions, celle qui eût voulu transformer l'Oratoire en une société fortement centralisée, dont les membres émettraient les vœux de religion. Le groupe adverse, mené par François Bourgoing † 1662 et Bertin, entendait rester sur ce point fidèle à la tradition bérullienne et se refuser à l'introduction des vœux. Bien que Condren inclinât par sympathie personnelle vers le second parti, il ménagea d'abord Gibieuf, lequel demeura supérieur de la maison de Paris et continua à suppléer le général pendant ses absences : il semble que Gibieuf ait profité de l'autorité qui lui était laissée pour placer dans la région parisienne ses sympathisants et éloigner ses adversaires. Mais Bourgoing se servit de l'entremise d'un ami commun, Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, pour agir sur l'esprit de Condren et contrebalancer l'influence de Gibieuf, dont la position à l'Oratoire devint de plus en plus délicate.

Les affaires des carmélites y contribuèrent pour une large part. La prieure du Grand-Couvent, Madeleine de Saint-Joseph de Fontaines-Marans † 1637, fille spirituelle très intime de Bérulle, était peu favorable à Condren, qu'elle estimait sans doute insuffisamment compréhensif à l'égard du Carmel. A la mort du cardinal, qui était à la fois visiteur et co-supérieur du Carmel, pour évincer Condren, elle fit élire Gibieuf par les deux autres co-supérieurs, Duval et Gallemant. Or, de par une bulle de 1614, Condren, en tant que général de l'Oratoire, était de droit visiteur du Carmel; il estimait, et beaucoup d'oratoriens avec lui, que la charge de supérieur eût dû lui revenir aussi. Froissé de l'élection de Gibieuf, il tenta de faire déposer Madeleine de Saint-Joseph, puis refusa d'exercer son droit de visite. L'affaire fut réglée à la première assemblée générale de l'Oratoire, qui commença le 1er août 1631, et où les partisans de Gibieuf furent rapidement en minorité. Les vœux de religion furent définitivement écartés et il fut interdit aux oratoriens, sous peine d'exclusion, d'être supérieur ou visiteur des carmélites. Gibieuf supplia à genoux ses confrères d'ajourner leur décision, mais il n'obtint rien, et même certains membres de l'assemblée proposèrent son exclusion. Cependant, sur les instances de la mère Madeleine, Condren fit ajouter au procès-verbal manuscrit une clause d'exception en faveur du P. Gibieuf qui ne fut pas reproduite dans les exemplaires imprimés.

A la suite de sa défaite, Gibieuf dut quitter la maison de la rue Saint-Honoré et se retirer au séminaire de Saint-Magloire, dont il fut nommé supérieur de 1641 jusqu'en 1647. Il vécut désormais en marge de l'Oratoire, n'ayant plus aucune réelle influence dans la

congrégation. Cependant il manifesta sa vénération à la mémoire de Bérulle en préparant ses œuvres, et spécialement ses papiers inédits, pour la publication. Voulant situer la renommée du cardinal sur un terrain indiscuté, Gibieuf a volontairement atténué les aspects platonisants et dionysiens de sa pensée, évitant ainsi qu'il fût atteint par le discrédit qui frappait de plus en plus le mysticisme abstrait hérité des rhéno-flamands. Il semble que Gibieuf ait terminé son travail avant 1637, mais on ne pouvait guère publier du vivant de Richelieu ce monument à la gloire de Bérulle, et ce fut Bourgoing qui le fit paraître après la mort du ministre, en 1644.

Après 1631, Gibieuf consacra aux carmélites la majeure partie de son activité. A sa charge de supérieur, il joignit à partir de mars 1633 celle de visiteur, qu'il partagea d'ailleurs avec un autre oratorien, Jacques Duchesne, nommé comme lui à titre exceptionnel. Du reste, les mesures excluant les oratoriens du gouvernement des carmélites furent annulées à l'assemblée de 1648. Ses fonctions l'obligèrent à d'innombrables et incessants voyages, et il visita jusqu'à six fois les quelque soixante monastères que comportait alors le Carmel français. A l'égard des religieuses, il se montra d'un dévouement sans limites, cependant que sa piété et son austérité lui valaient une vénération universelle : levé dès quatre heures du matin, il faisait chaque jour quatre heures d'oraison et usait largement des mortifications corporelles. Plus tard, comme supérieur de Saint-Magloire, il se montra austère et exigeant, mais il inculqua aux séminaristes une conception très élevée du sacerdoce : sur ce point, il rejoignait Jean-Jacques Olier et saint Vincent de Paul, qui furent ses amis. Ses premiers biographes pensent qu'il est à l'origine du traité écrit par Paul Metezeau, *De sancto sacerdotio* (Paris, 1631), où est exposée une théorie éminemment hiérarchique et dionysienne de la fonction sacerdotale.

Le progressif affaiblissement de sa vue et un début de paralysie le contraignirent à donner sa démission de supérieur de Saint-Magloire en 1647. Il usa ses dernières forces à lutter contre le jansénisme et à tenter d'en préserver les carmélites : une lettre circulaire qu'il leur envoya en avril 1648 est consacrée à ce sujet et leur interdit sévèrement toute lecture sur les matières contestées. Vers le même temps, il voulut faire écrire par Denis Amelote « l'histoire de cette hérésie naissante ». Le projet n'eut pas de suites, mais nous possédons encore le mémoire qu'il lui remit à cette intention (Bibliothèque de l'Arsenal, ms 2009). Ce document contient quelques détails curieux, mais il est gâté par une hostilité personnelle et systématique à l'égard de Saint-Cyran, qui avait été l'appui de son adversaire Bourgoing. Gibieuf mourut à Saint-Magloire le 6 juin 1650. Les carmélites recueillirent des mémoires pour faire composer sa biographie, mais le projet n'aboutit pas et les documents se perdirent.

2. **Oeuvres.** — En comparaison de nombre de ses contemporains, Gibieuf a relativement peu écrit, puisque son œuvre publiée se borne à trois titres. En outre, il nous reste de lui quelques textes destinés aux carmélites, le mémoire mentionné plus haut et de rares lettres. Cependant, ses qualités intellectuelles furent tenues en haute estime. On en peut trouver la preuve dans ses relations suivies avec Descartes, qui semblent avoir commencé dès 1626. Il est peu probable que Gibieuf ait réellement influencé le philosophe, mais il lui fournit des conseils et des indications. D'autre part, Descartes aimait à reconnaître une certaine parenté entre ses vues et celles de Gibieuf.

1° Ce dernier débuta, en effet, dans la carrière par un traité philosophico-théologique du plus haut intérêt : *De libertate Dei et creaturae libri duo* (Paris, 1630). Ce ne sont que les premiers mots d'un très long titre où Gibieuf se place sous le patronage de saint Augustin, de saint Thomas, de Duns Scot, de saint Bonaventure et d'autres théologiens. L'ouvrage n'intéresse pas directement la spiritualité, mais, écrit du vivant de Bérulle et avec son accord, il constitue une sorte de complément à sa pensée, que ce dernier a sans doute approuvé, au moins en très grande partie. Gibieuf y attaque la théorie aristotélicienne de la liberté d'indifférence, reprise par les molinistes. C'est en Dieu même qu'il place le type suprême et achevé de la liberté, et il la fait consister dans la surabondance ou éminence de l'essence divine, dans l'amplitude infinie de l'être transcendant : par conséquent, la possibilité de pécher n'y tient aucune place. Assurément, la liberté humaine ne saurait en aucune manière revêtir ces caractéristiques, mais, puisque l'homme est orienté vers Dieu souverain bien, il garde le pouvoir d'en retrouver quelque chose. Sur les conséquences de la chute, Gibieuf adopte les conclusions augustiniennes les plus sévères : à ses yeux, l'homme est entièrement détourné de Dieu par le péché. Il faut donc que Dieu intervienne et nous convertisse pour nous élever jusqu'à l'idéal auquel nous aspirons. Pour le pécheur livré au mal et à la concupiscence, il n'y a point de vraie liberté : il n'est capable que du péché. Mais à mesure que la grâce nous régénère, notre liberté renaît et se développe : loin donc d'être indifférence, elle est à la fois grâce et reconquête. Nous sommes d'autant plus libres que nous adhérons davantage à Dieu, liberté suprême, et en même temps nous devenons moins capables de pécher. Toujours imparfaite sur la terre, cette liberté se consommera dans la gloire de la vie éternelle, où les êtres individuels, rentrant dans l'Unité, retrouveront en Dieu l'immensité de leur amplitude.

En dépit d'un solide rattachement aux thèmes augustiniens, toute cette vision doit beaucoup au néoplatonisme et au pseudo-Denys. On comprend que Jansénius et Saint-Cyran y aient donné des approbations officielles élogieuses, mais nuancées de quelques vagues réserves; plus tard, dans l'*Augustinus*, Jansénius devait attaquer quelques-unes des vues de Gibieuf, sans le nommer. D'autre part, l'ouvrage devait provoquer toute une polémique avec les jésuites, spécialement avec François Annat et Théophile Raynaud. Ce dernier eut le mérite de bien voir, en particulier, tout ce que les idées de Gibieuf devaient à Ruusbroec. Il est probable que les attaques posthumes de l'*Augustinus* ne sont pas étrangères au retournement de Gibieuf contre le jansénisme.

2° Le second des ouvrages de Gibieuf intéresse au contraire directement la spiritualité. Il s'intitule *La vie et les grandeurs de la Très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu* (2 vol., Paris, 1637). L'ouvrage avait été écrit spécialement pour les carmélites, et il portait une approbation d'André Duval, qui semble être demeuré constamment l'ami de Gibieuf, même au temps de ses démêlés avec Bérulle; d'après un témoignage contemporain, le travail aurait été demandé à Gibieuf par Madeleine de Saint-Joseph. Il est extrêmement étendu, puisqu'il couvre plus de quinze cents pages. Visiblement,

Gibieuf s'est inspiré à la fois des *Grandeurs de Jésus* et de la *Vie de Jésus* de Bérulle, mais en adoptant une organisation beaucoup plus systématique. Chacun de ses chapitres suit méthodiquement les mystères de la vie de Marie dans l'ordre chronologique, et le plan en est très net. Cependant, Gibieuf n'oublie pas qu'il écrit un ouvrage de piété : le ton devient souvent parénétique, et il ne craint pas de descendre aux détails pratiques. Le développement considérable des données spéculatives ne lui fait pas oublier les éléments d'ordre affectif. Il s'efforce de donner à la dévotion envers la Vierge un fondement solide, scripturaire et théologique, et sur les points qui lui paraissent historiquement plus fragiles, par exemple la Présentation ou les funérailles de la Vierge, il multiplie les appels aux autorités et les références.

Les premiers chapitres sont particulièrement caractéristiques de sa manière. Il s'efforce d'y établir la place de la Vierge dans l'Incarnation et montre qu'on ne peut envisager les grandeurs de Marie qu'à travers ce mystère. Pour l'expliquer, des thèmes platoniciens interviennent. L'idée de maternité divine est un archétype qui préexiste éternellement en l'intelligence divine et qui vient se réaliser concrètement en Marie : ce n'est pas « une créature humaine élevée à la dignité de Mère de Dieu », c'est « la dignité incomparable de Mère de Dieu établie dans une nature humaine » (t. 1, p. 207). La prédestination de Jésus inclut dans une même perspective la prédestination de Marie et c'est pourquoi l'Église applique aussi bien à l'un qu'à l'autre les textes scripturaires concernant la Sagesse incréée. Dieu prédestine la Vierge à engendrer dans le temps le fils qu'il a engendré dans l'éternité, « comme vraie mère de ce fils unique et consubstantiel qui doit être engendré temporellement et nouvellement », et Jésus doit « procéder d'une mère temporellement en la terre comme il procède éternellement d'un père dans le ciel » (t. 1, p. 21). A ce titre, elle est « en l'Idée de Dieu comme la plus belle espèce qui soit entre toutes les personnes créées » (t. 1, p. 29). Dieu la choisit pour être « source féconde de divinité » (p. 37) dans le temps comme il l'est dans l'éternité. Conformément au schéma de l'exemplarisme trinitaire cher à Bérulle, le fait de la maternité divine se concrétise en une « seconde Trinité » qui embrasse Dieu, Jésus et Marie (t. 2, p. 669).

Cet exemplarisme amène Gibieuf à établir une sorte de parallélisme entre le rôle du Père à l'égard de la divinité du Verbe et le rôle de Marie à l'égard de l'humanité de Jésus : de même que le Verbe a procédé « du sein paternel sans ouverture », de même Jésus a procédé « du sein virginal de sa très pure mère, ce sein demeurant clos comme auparavant » (t. 2, p. 256). Le lien qui unit le Père et la Vierge est celui d'un « mariage sacré » et Marie est « son épouse au regard de la génération de son fils » (t. 1, p. 563). Ainsi Gibieuf ne reprend pas le thème classique qui fait de la Vierge l'épouse du Saint-Esprit : elle en est seulement « le temple et le sanctuaire » (t. 1, p. 112). En tant qu'épouse du Père, elle le supplée, pour ainsi dire, dans les rôles que sa divinité ne lui permet point d'assumer. C'est ainsi qu'au calvaire le Père ne peut pas souffrir avec Jésus, mais que Marie souffre « au nom et de la part de son Père » (t. 2, p. 499).

Lorsqu'il analyse le rapport qui unit Marie et son Fils, Gibieuf insiste sur son aspect physique : c'est vraiment sa chair virginale qui se prolonge en cette « humanité déifiée », et Gibieuf emploie sans hésitation ce terme qu'on avait jadis reproché à Bérulle. Mais il insiste plus encore sur le lien intérieur, psychologique et moral, qui les unit. Naturellement, Gibieuf adopte sans réserves la théorie bérullienne des « états » du Verbe incarné; il montre que chacun d'eux se prolonge en la Vierge, qu'elle est dans une « parfaite conformité à Jésus », qu'elle lui « ressemble en tous ses états » (t. 2, p. 468). L'analyse de ces « états de Marie » emplit longuement l'ouvrage. C'est surtout sous l'angle mystique que Gibieuf envisage la vie intérieure de la Vierge : son union habituelle avec Dieu était totale, et, à de certains moments, elle a dû connaître le ravissement et être élevée à « une très haute et très parfaite contemplation de cette lumière incréée et incompréhensible » (t. 2, p. 82). Conformément aux vues de Bérulle, Gibieuf accorde une particulière importance au moment de l'Annonciation. Le *fiat* de la Vierge y est associé au *fiat lux* de la création, dont il est l'émanation, et à cet instant Marie « est tirée dans la connaissance du conseil de Dieu qui se veut revêtir de sa substance mortelle » (t. 1, p. 606). La Vierge connut également un autre de ces instants privilégiés au moment de la Nativité, où elle fut élevée « au plus haut degré de contemplation auquel aucune créature ait jamais été élevée, hors de la manifestation de la gloire » (t. 2, p. 269). Là, elle a participé à « l'amour extatique » et au « vouloir admirable » dont Dieu a aimé le monde. Cependant, en l'âme parfaitement pure de Marie, ces manifestations mystiques ont eu lieu « sans perte ni altération aucune des sens, ce qui n'arrive que par la faiblesse de la créature » (t. 2, p. 271).

Cette interprétation mystique de Gibieuf, relativement personnelle, est du plus haut intérêt. Elle n'est pas infidèle à Bérulle, et d'ailleurs Gibieuf n'a pas hésité à emprunter à peu près littéralement certains passages des papiers inédits du cardinal qu'il avait entre les mains. Cependant, elle trahit l'empreinte très marquée des rhéno-flamands : la manière dont il présente Marie comme le modèle d'une vie à la fois contemplative et active n'est point sans faire songer à la « vie commune » de Ruusbroec. Enfin, on y discerne une incontestable influence thérésienne, fort explicable par les relations de Gibieuf avec le Carmel. Cette interprétation ne lui fait d'ailleurs point oublier le point de vue pratique. A ses yeux, Marie demeure en tout le modèle et le type idéal du chrétien, et il ne cesse de le rappeler, en même temps qu'il exhorte son lecteur à user de la puissance d'intercession de Marie. Il veut le conduire à une « adhérence » à la Vierge qui comprend « l'imitation de ses vertus et l'union de notre âme à l'honneur qu'elle rend à Dieu » (t. 2, p. 774). Il parle longuement de la « souveraineté universelle » de Marie et ne craint pas de reprendre, à ce propos, la formule bérullienne de « servitude »; il propose même (t. 2, p. 702-705) un acte d'oblation pour s'offrir à la Vierge en qualité d' « humble esclave », d'inspiration analogue au « vœu de servitude » de Bérulle, mais de formule beaucoup plus simple et où le mot « vœu » n'intervient pas.

Malgré leur richesse doctrinale et spirituelle, *La vie et les grandeurs de Marie* ne sont point sans défauts. La longueur de l'ouvrage est décourageante. Gibieuf s'y montre souvent prolixe, parfois diffus, et les redites y abondent. Le style en est relativement clair, et l'on y rencontre de belles pages, mais les tournures y sont marquées d'un archaïsme qui très vite a vieilli. Cela explique sans doute pourquoi l'ouvrage eut appa-

remment peu de succès : il ne fut jamais réédité et on l'oublia rapidement. Vers 1720, dans une notice biographique sur Gibieuf, Edme Cloyseault lui consacre à peine quatre lignes assez réticentes. Aujourd'hui nous inclinerions à y voir une des grandes œuvres de la littérature mariale française.

3° Pendant les deux dernières années de sa vie, Gibieuf composa une *Catéchèse de la manière de vie parfaite à laquelle les chrétiens sont appelés..*, qui fut publiée après sa mort, à Paris, en 1653. C'est une sorte de manuel de spiritualité assez banal et de médiocre intérêt, qui n'eut aucun succès et dont les exemplaires sont devenus fort rares (DS, t. 2, col. 284; t. 3, col. 1121; t. 4, col. 709). Détail amusant lorsqu'on connaît les opinions de Gibieuf, cet opuscule fut ultérieurement taxé de jansénisme par Jean-Baptiste Duchesne, jésuite, dans son *Histoire du baïanisme* (Douai, 1731).

P. de Bérulle, *Correspondance*, éd. J. Dagens, 3 vol., Paris-Louvain, 1937-1939, cf table. — Ch. de Condren, *Lettres*, éd. P. Auvray et A. Jouffrey, Paris, 1943, cf table. — C.-E. Cloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, éd. A. Ingold, t. 1 *Généralats du cardinal de Bérulle et du P. de Condren*, Paris, 1882, p. 137-153. — L. Batterel, *Mémoires domestiques*, éd. A. Ingold, t. 1, Paris, 1902, p. 233-260.

É. Gilson, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913, p. 296-368. — Ch. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature au commencement du* XVIIe *siècle*, Paris, 1916, p. 60-81. — G. Marafini, *Agli albori del giansenismo : Guglielmo Gibieuf e il suo pensiero intorno alla libertà*, Rome, 1947. — J. Orcibal, *Néo-platonisme et jansénisme : du De libertate du P. Gibieuf à l'Augustinus*, dans *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, coll. Analecta gregoriana 71, Rome, 1954, p. 33-57. — A. Rayez, *La dévotion mariale chez Bérulle et ses premiers disciples*, dans *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, t. 3, Paris, 1954, p. 61-72. — R. Notonier, *Le P. Guillaume Gibieuf*, dans *Oratoriana*, nouvelle série, n. 1, mai 1960, p. 18-45; n. 2, novembre 1960, p. 132-150; n. 4, novembre 1961, p. 157-179.

Les principaux personnages qui furent en rapport avec Gibieuf ont déjà été traités dans ce Dictionnaire : Bérulle, Bourgoing, Condren, Duval, Gallemant. — Quelques textes de Gibieuf se trouvent dans A. Molien, *Les grandeurs de Marie*, Paris, 1936.

Louis COGNET.

GIESEL (INNOCENT), théologien orthodoxe russe, † 1683. — D'origine allemande et né dans le luthéranisme, Innocent Giesel fit, encore tout jeune, profession de foi orthodoxe, devint moine et plus tard (1656) archimandrite de la célèbre laure des Grottes de Kiev. Il fut un prédicateur fort goûté, et le métropolite Pierre Moghila l'estimait beaucoup.

On lui doit trois ouvrages, dont nous traduisons les titres : *La vraie foi antique de l'Église d'Orient*, traité dogmatique anti-catholique (inédit?; ms à Kiev, d'après M. Jugie, cité *infra*); une *Synopse de la nation slave* (Kiev, 1674), qui est un travail historique. Son principal ouvrage est *La paix avec Dieu* (Kiev, 1669-1671), qui est nettement dépendant de la théologie morale catholique; on y rencontre par exemple des définitions scolastiques de la conscience, de la grâce, de la justification, du mérite; de même, la théologie des sacrements en général et en particulier. Innocent Giesel est très « catholique » quand il distingue le pouvoir d'ordre du pouvoir de juridiction ou quand il parle du secret de la confession. L'ouvrage traite principalement du sacrement de pénitence, mais on y trouve nombre de pages sur la vie intérieure : l'action de grâces, le silence en vue de la prière, l'obéissance. Comme les catholiques, Giesel professe l'indissolubilité du mariage. et cela en grande partie pour des raisons spirituelles. A travers ces pages, il apparaît assez proche de saint François de Sales; on peut regretter que les notes spécifiques de l'authentique spiritualité orientale n'y résonnent que faiblement. Giesel est un théologien pravoslave de l'école de Kiev, fortement influencé par la théologie scolastique, mais très « orthodoxe » sur des points de doctrine comme le *Filioque* et la primauté du pape.

Dictionnaire encyclopédique de Efron-Brockhaus (en russe), t. 13, 1894, p. 219. — Martin Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. 1, Paris, 1926, p. 567. — S. Tyszkiewicz, *Moralistes de Russie*, Rome, 1951, p. 35-39.

Stanislas TYSZKIEWICZ.

GIFFORD (WILLIAM, ou GABRIEL DE SAINTE-MARIE), bénédictin et évêque, 1554-1629. — Né dans le Hampshire, en avril 1554, d'une famille illustre d'origine normande, William Gifford ou Giffard fut élève d'abord à Oxford (Lincoln college), en 1569; il dut gagner le continent à cause de la persécution (1573); il resta quatre ans à Louvain, où il suivit les cours de saint Robert Bellarmin. En 1578, la révolte des Pays-Bas contre l'Espagne l'en chassa; il passa à Paris et à Reims, mais fut envoyé bientôt au collège anglais de Rome. C'est là qu'il fut ordonné prêtre, en mars 1582.

Revenu à Reims, le 23 juin suivant, il n'eut guère le temps d'être le théologal de saint Charles Borromée, comme on l'a prétendu. A Reims, il enseigna la théologie au collège anglais et obtint le doctorat à Pont-à-Mousson, en décembre 1584. Il se signala par son opposition au P. Parsons, partisan résolu de l'Espagne, appuyant au contraire les gallois et les écossais, groupés autour d'Owen Lewis, évêque de Cassano. Après le transfert du collège anglais de Reims à Douai, il partit à Rome, comme théologal du cardinal W. Allen, qui mourut dès le 14 octobre 1594. Gifford fut alors nommé doyen de la collégiale Saint-Pierre de Lille et y resta onze ans (1595-1606), menant toujours la même action, qui finalement le fit bannir des Pays-Bas espagnols.

Réfugié à Reims et bénéficiant de la protection des Guise, qui le firent nommer recteur de l'université, il ne tarda pas à s'agréger aux bénédictins anglais et fit profession à Dieulouard, le 11 juillet 1609, sous le nom de Gabriel de Sainte-Marie.

Ce fait marque le sérieux de son caractère et de ses convictions religieuses, dont certains ont paru douter, en voyant son activité politique. Prieur et fondateur des maisons anglaises de Saint-Malo (1611) et de Paris (1617), il déploie une intense activité apostolique, en particulier auprès des moniales de Fontevrault et de Montmartre, sur laquelle nous sommes peu renseignés. Orateur recherché, il prêcha à Paris, surtout en 1618. C'est alors que les Guise, ses protecteurs, lui firent attribuer la coadjutorerie de Reims, avec le titre d'évêque d'Archidalie, puis la succession (en « confidence »). Il prit possession de son siège épiscopal en décembre 1622 et se signala par sa charité et ses activités réformatrices, notamment en y introduisant la congrégation de Saint-Maur dans son diocèse. Il mourut à Reims, le 11 avril 1629.

En dehors de la contribution qu'on lui prête à des ouvrages de controverse antiprotestante et de quelques oraisons funèbres, Gifford n'a publié que des *Conciones adventuales super Missus est, in quibus honor Deiparae*

propugnatur... et praerogativae Divae Virginis ample explicantur... (Reims, 1625). L'introduction explique qu'il s'agit de sermons donnés à Paris, en français (« balbutiendo »), aussi préfère-t-il recourir au latin. Ces vingt-six sermons sur *Luc* 1, 26-38 suivent le texte pas à pas, s'attardant davantage sur certains versets. Si le point de vue polémique antiprotestant n'est pas absent, il est loin d'être la note dominante. Gifford examine à la lumière de la théologie des questions comme celles-ci : science et sagesse de Marie (p. 316 svv), culte dû à la Vierge (p. 377 svv); parfois aussi il fait intervenir la science du temps (sur la conception virginale, p. 450 svv). De nombreuses citations, groupées en mosaïque, genre cher à l'époque, témoignent de vastes lectures. Le ton est celui de la piété filiale. L'ouvrage est paru sous le nom de Gabriel de Sainte-Marie.

Il existe à la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, un exemplaire, peut-être unique, d'un ouvrage de Gabriel de Sainte-Marie : *Traité pour l'éclaircissement et résolution de quelques controverses de ce temps, spécialement touchant la prédestination et l'autorité de la sainte Écriture*, Saint-Malo, 1613.

Notices : *Gallia christiana*, t. 9, Paris, 1751, col. 159-160. — M.-H. Fisquet, *La France pontificale, Reims*, Paris, s d, p. 175-178. — G. Marlot, *Histoire... de Reims*, t. 4, Reims, 1846, p. 535-541. — A. Haudecœur, *William Gifford..*, dans *Travaux de l'académie nationale de Reims*, t. 103, 1, 1897/1898, Reims (1899), p. 291-314. — E. Hautcœur, *Histoire... de Saint-Pierre de Lille*, surtout t. 3, Lille-Paris, 1899, p. 7-9, 27-35. — *Dictionary of national biography*, t. 7, Oxford, 1921, p. 1185-1187. — J. Gillow, *Bibliographical dictionary of the english catholics*, t. 2, Londres-New-York, s d, p. 457-461. — *Catholic Record Society*, 1933, p. 200-202.

Travaux plus approfondis mais polémiques : J. H. Pollen, *Dr William Gifford in 1586*, dans *The Month*, t. 103, 1904, p. 243-258. — A. J. Loomie, *The Spanish Elizabethans. The English exiles at the court of Philip* II, New-York, 1963. — L. Hicks, *Some aspects of the careers of two exile-adventurers*, Londres, 1964; *The exile of Dr William Gifford in 1606*, dans *Recusant history*, t. 7, 1964, p. 214-238.

Yves Chaussy, *Les bénédictins anglais réfugiés en France au 17e siècle* (à paraître).

Yves Chaussy.

GIGLI DE MONTEPULCIANO (Alexandre), frère mineur, † 1631. — Né à Montepulciano en Toscane, dans la seconde moitié du 16e siècle, Alexandre Gigli entra chez les frères mineurs conventuels et s'y distingua par sa science, sa piété et sa fidélité dans l'observance de la Règle. Il était supérieur du couvent des Douze-Apôtres à Rome, quand, en 1618, le ministre général Jacques Montanari de Bagnacavallo le convoqua au chapitre provincial de Montepulciano, le promut docteur en théologie et l'institua secrétaire de la province de Toscane. Au terme de sa charge, il se consacra à la direction des âmes et à la rédaction d'ouvrages spirituels. Retiré à Modène, lors d'une épidémie de peste, il contracta le mal au service des malades et mourut en 1631.

Les écrits spirituels d'Alexandre Gigli sont de caractère pratique : 1) *Congregazione spirituale del divino amore*, Bologne, 1624 (destiné à une communauté de religieuses de Bologne). 2) *Regno del divino amore e Paradiso delle anime spirituali secondo li tre gradi purgativo, illuminativo, unitivo*, 2 vol., Modène, 1626 et 1627 (dialogue entre l'ange et l'âme appelant celle-ci à fuir le monde et le péché, et à s'unir au Christ). 3) *Cura spirituale per l'infermi e esercizio quotidiano per i sani, in 12 visite, considerando 12 misteri della Passione*, Modène, 1628. 4) *Via della Croce, cioè orationi e meditationi per la croce, divise in quindici stationi, o fermate fatte dal Signore in portarla al Calvario*, Bologne, 1629 (destiné à la diffusion de la dévotion au chemin de croix). D'autres écrits lui sont attribués, mais n'ont pas été retrouvés.

Giovanni Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali ch'anno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, p. 28. — Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores*, t. 1, Rome, 1908, p. 21, n. 64. — Antonio Benoffi, *Memorie minoritiche dal 1560 al 1776*, dans *Miscellanea francescana*, t. 33, 1933, p. 355-356. — *Annales minorum*, t. 26, Quaracchi, 1933, p. 569, n. 61; t. 27, 1934, p. 403-404, n. 88.

Clément Schmitt.

1. GIL BECERRA (Benoit), frère mineur, 18e siècle. — Comme c'est souvent le cas pour les personnages du 18e siècle, nous savons peu de choses de Benito Gil Becerra. Lui-même précise, dans l'introduction à ses *Asserta theo-subtilia*, qu'il fut « castrizerensis »; ce qui signifie probablement qu'il naquit à Casar de Caceres, village qu'un manuscrit du 17e siècle appelle « Castrum Caesaris » (V. Barrantes, *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, t. 2, Madrid, 1875, p. 230). Il appartint à la province franciscaine de Saint-Michel, où il fut deux fois lecteur, gardien du couvent de San Francisco de Badajoz (1729) et custode de la province. Il occupa aussi les charges de qualificateur du Saint-Office et d'examinateur synodal dans les diocèses de Plasencia, Coria et Badajoz. Gil, qui vécut en pleine période du baroque espagnol, ne commença à publier qu'une fois retiré de l'enseignement. On lui doit les ouvrages suivants :

1° *Paraiso de oraciones sagradas, en cuyo campo se hallan los frutos abundantes del arbol de la vida de Jesús y de la excelsa palma de Maria* (Madrid, 1729; Barcelone, 1739), sermonnaire au style très conceptuel, qui était alors à la mode; il exalte les principales fêtes annuelles du Seigneur et des saints. Deux sermons sont consacrés à la Vierge; le second expose la grâce de Marie dans sa conception, la grandeur et l'espèce de cette grâce; la doctrine mariale y est fortement imprégnée de symbolisme.

2° Le *Quaresma y sagrados vespertinos* (Barcelone, 1733), comme le *Paraiso*, présente la doctrine chrétienne; ces sermons donnés les après-midi de carême étaient alors courants en Espagne et, dit-on, fort fréquentés. Le style est ici plus simple et moins conceptuel; on peut penser que ce *Quaresma* est un reflet plus fidèle que le *Paraiso* de ce que Gil prêchait.

3° *Asserta theo-subtilia, vel theologica systhemata de essentia et efficatia voluntatis divinae, et moralitate humanae* (2 vol., Barcelone, 1737, et Llerena, 1745).

De peu postérieur aux scotistes franciscains français Sébastien Dupasquier † 1705, Claude Frassen † 1711 (DS, t. 5, col. 1157-1158) et Barthélemy Durand † 1720, Gil Becerra est avec ce livre un des protagonistes du scotisme en Espagne (cf DTC, t. 6, 1913, col. 852). Le tome premier comprend quatre traités : sur la volonté divine, sur la moralité des actes humains, sur le péché et les vertus; le second tome aborde des questions alors très débattues : le baptême des enfants des infidèles, le baptême forcé des adultes infidèles, la question des rites chinois.

Gil Becerra, à travers son style trop chargé, est un bon représentant de nombre d'écrivains religieux de son époque.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 198. — *Diario de los literatos de España*, t. 3, 1737, p. 188-189. — N. Diaz y Pérez, *Historia de Talavera la Real, villa de la provincia de Badajoz*, 2e éd., Madrid, 1879, p. 241. — Hurter, t. 4, 1910, col. 1019.

Manuel de Castro.

2. GIL DE ZAMORA (Jean), frère mineur, † après 1318. — 1. *Vie*. — 2. *Oeuvres*.

1. *Vie*. — D'après le peu de données que nous avons, Juan Gil naquit à Zamora vers le milieu du 13e siècle; il appartenait à un noble lignage et reçut une solide formation dès son enfance. Étant donné que la *Vita sancti Isidori agricole* (BHL, n. 4494; éd. dans *Boletin de la Real Academia de la historia* = BRAH, t. 9, 1886, p. 97-157) est son œuvre, on pense qu'il était à Madrid en 1266, déjà diacre mais pas encore franciscain. Il serait entré dans l'ordre vers 1269; il étudia à Paris où il fut le disciple de Raymond de Godefroid et de saint Bonaventure. Selon plusieurs historiens, Gil aurait négocié le traité de paix entre la noblesse et la bourgeoisie de Zamora en 1278. A partir de cette date, il fit partie de la cour littéraire d'Alphonse x le Sage, roi de Castille, fut son secrétaire et aida probablement le monarque à composer la *Crónica general* de son règne et ses célèbres *Cantigas*, qui sont si proches par le thème de son propre *Liber Mariae*. Précepteur de l'infant, le futur Sanche iv de Castille, il composa pour la formation de son disciple le *De preconiis Hispanie* entre 1278 et 1282. Dans sa province franciscaine de Santiago, Gil fut *custos custodum* à Zamora, vicaire provincial et ministre provincial vers 1300. Il mourut fort âgé, après 1318.

Les manuscrits originaux des œuvres de Gil de Zamora, qui étaient conservés au couvent de San Francisco de Zamora, ont disparu en 1835, à la suite de l'exclaustration du couvent. En 1707, Miguel Ordoñez, qui en avait été le gardien, copia une bonne partie de ces manuscrits, vu leur mauvais état de conservation; cette copie, disparue elle aussi, servit à Enrique Florez (DS, t. 5, col. 435) pour son *España sagrada*. Florez chargea son copiste, Francisco Mendez, de prendre note de ce qui intéressait la composition de son grand ouvrage. C'est ce manuscrit (Madrid, bibliothèque nat., ms 2763) qui nous sert de base pour reconstituer l'œuvre de Gil de Zamora.

2. *Oeuvres*. — 1° *Archivum, Armarium scripturarum, Historia canonica et civilis* ou *Mare magnum*; tous ces titres sont donnés par l'auteur; nous pensons que c'est son premier ouvrage et qu'il le composa à Zamora pour ses frères franciscains; il s'agit d'une sorte d'encyclopédie qui suit l'ordre alphabétique, où l'on traite des peuples, des hommes, des animaux et des minéraux. Des 23 livres qui la composaient, il ne nous reste que cinq folios donnant les titres des articles des lettres C, D, E, I, Z (Madrid, Bibl. nat., ms 2763).

2° Le *Liber illustrium personarum* est un extrait de l'ouvrage précédent fait par Gil pour ses frères; il comprend aussi 23 livres suivant l'ordre alphabétique. Tel qu'il est copié dans le manuscrit 2763 de Madrid (f. 6-219v), il ne comporte que ce qui intéressait E. Florez pour son *España sagrada*; mais d'autres manuscrits permettent de le compléter.

1) On trouve entier le livre 9 du *Liber illustrium personarum* dans un seul ms (Burgo de Osma, province de Soria, Cathédrale, ms 18, 174 f., 15e siècle). Ce livre est un des plus intéressants, car il comprend (f. 15b-115b) le *Liber de Iesu nazareno*, que l'on estimait naguère être un ouvrage indépendant; on trouve encore le *Liber de Iesu*, mais seul, dans deux autres mss du 14e siècle (Salamanque, université, ms 2081; Florence, bibl. centrale, *Conv. Soppr.* B. 7.8).

2) Le *Liber Mariae* fait partie du livre 12 du *Liber illustrium*.., puisqu'il figure à cette place dans le ms 2763 de Madrid sous le titre *Maria, multiplex* (f. 183). Nous connaissons de ce *Liber Mariae* deux copies du 14e siècle. Celle de Madrid (Bibl. nat., ms 9503, 220 f.) comporte l'*Officium almiflue Virginis* (f. 198-213), que Gil composa sur la demande d'Alphonse le Sage, auquel il est dédié; F. Fita l'a publié (*Monumentos antiguos de la Iglesia compostelana*, Madrid, 1882, p. 158-183), comme aussi différentes « légendes » du même *Liber Mariae* (BRAH, t. 6, 1885, p. 381-429; t. 7, 1885, p. 54-142; t. 13, 1888, p. 188-225). La seconde copie connue est à la cathédrale de Burgo de Osma (ms 110).

3) D'autres fragments manuscrits perfectionnent notre connaissance du texte primitif. Celui de l'université de Salamanque (ms 2319) a été publié en partie (BRAH, t. 5, 1884, p. 308-319; t. 6, 1885, p. 60-71).

3° *Historia naturalis*, dont nous ne possédons que le livre 1er dans deux manuscrits du 14e siècle (Tubingue, université, ms latin f. 62; Escorial, ms P. i. 10). — 4° *Liber de preconiis Hispanie*; nous en avons fait l'édition critique sur la base de onze manuscrits (citée *infra*). — 5° *Ars dicendi*, inédit (Salamanque, université, ms 2128, 14e siècle). — 6° *Proslogion seu de accentu et de dubilibus Biblie*, sorte de grammaire dont il existe d'assez nombreux manuscrits : Paris, bibl. nat., ms latin 523; Merville, bibl. du château, ms 778; Todi, bibl. communale, ms 114; Florence, bibl. laurentiana, xxv, 4, 3; Saint-Omer, bibl. municipale, ms 70; Bâle, bibl. université, B. vii, 31.

7° *Sermones sanctorum*, ms conservé à Assise (bibl. communale 414, 14e siècle). — 8° *Liber contra venena et animalia venenosa* (bibl. vaticane, Urbinates, latin 1404). — 9° *Liber de arte musica*, publié par le bénédictin Martin Gerbert dans ses *Scriptores ecclesiastici de musica sacra* (t. 2, Saint-Blaise, 1784, p. 370-393), d'après le manuscrit incomplet de la Vaticane (H 29).

Gil de Zamora est donc un polygraphe, mais il parle d'histoire, de musique ou de grammaire avec cet esprit franciscain que l'on trouve dans les écrits de saint Bonaventure et de saint Antoine de Padoue. Les livres qui composent chacune des deux grandes œuvres, l'*Historia naturalis* et le *Liber illustrium personarum*, sont précédés d'une dévote prière. Le *Liber* donne une grande place à l'hagiographie, et surtout aux saints qui jouissent alors d'une grande popularité; les fidèles de ce temps faisaient leurs délices de ce genre d'écrits, à la fois simples et merveilleux. Mais les deux ouvrages de Gil qui intéressent particulièrement la spiritualité sont le *Liber Iesu* et le *Liber Mariae*. Le premier est un ample traité qui nous donne, sur la base de l'Écriture, des apocryphes et des Pères, une vie pieuse du Christ, de sa naissance à l'ascension. Le *Liber Mariae*, inspiré de Vincent de Beauvais († vers 1264) et du bénédictin Pothon de Prüfening, 12e siècle (BHL, n. 5357), est aussi une vie, mais la part qui est faite aux miracles de la Vierge en faveur de ses dévots est grande. Il faut remarquer surtout dans cet ouvrage les poésies latines à la louange de Marie; à l'exception des deux dernières, qui sont détachées de l'ensemble, elles forment l'*Officium almiflue Virginis*; leur rythme se rapproche beaucoup des formes de la versification populaire d'alors, bien que les rimes riches prédominent. Les vers suivants rappellent par leur structure les deux *Stabat* attribués à Jacopone de Todi :

Quid vigoris, quid amoris, / Quid affectus, quid dulcoris / Habet nomen Virginis!

Dicant illi qui damnati, / Sed ad vitam revocati / Sunt Mariae precibus.

Dicat ille desperatus / Vitae domnus, sed salvatus / De inferni faucibus.

Dicant omnes tribulati / Et peccatis onerati / Ubi sit refugium.

Ad petendum, ad habendum / Certe, tute, recurrendum / Ad Mariae gremium...

N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, t. 2, p. 108-111 et 356; *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, p. 5. — Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, p. 25-27.

J. Cirot, *De operibus historicis Iohannis Aegidii Zamorensis*, Bordeaux, 1913. — Manuel de Castro, *Fr. Juan Gil de Zamora. De preconiis Hispanie. Estudio preliminar y edición crítica*, Madrid, 1955, CCXXIII et 428 p. (on y trouvera toute la bibliographie jusqu'à cette date); — *Las ideas políticas y la formación del príncipe en el De preconiis Hispanie..*, dans *Hispania*, t. 22, 1962, p. 507-541; — Notice dans *Catholicisme*, t. 6, 1964, col. 645-647. — M. C. Diaz y Diaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Madrid, 1959, n. 1421-1431.

Manuel de Castro.

1. GILBERT CRISPIN, bénédictin, † 1117. — Moine bénédictin au Bec, puis abbé de Westminster de 1085 environ à 1117, Gilbert Crispin fut souvent en relations avec saint Anselme, dont il subit fortement l'influence, tout en gardant sa personnalité intellectuelle. Probablement durant l'hiver 1092-1093, il rencontra à Londres, avec Anselme, un juif de Mayence, ce qui lui donna l'occasion d'écrire une *Disputatio iudaei et christiani* qui est le plus important de ses ouvrages. Il composa aussi divers opuscules, historiques ou doctrinaux, en particulier *De simoniacis*, *De Spiritu Sancto*, *De casu diaboli*, *De anima*, *Disputatio christiani cum gentili*, un sermon pour le dimanche des Rameaux, et deux consultations sur les trois Marie de l'Évangile et sur la vie et la profession monastiques. Auteur habile, plus à l'aise dans l'exégèse biblique et le maniement des arguments de sens commun que dans la spéculation philosophique, il est de ceux qui aident à saisir ce que fut l'influence d'Anselme sur son propre milieu, sur ses disciples et ses amis. Dans son ouvrage *De anima*, il essaye même de compléter l'enseignement de son maître sur un sujet que celui-ci avait eu l'intention de traiter. Ces textes, et en particulier celui par lequel il intervint dans la controverse avec les juifs, donnent une idée, — et c'est là leur principal intérêt —, de l'atmosphère intellectuelle dans laquelle Anselme écrivit le *Cur Deus homo* et le genre de problèmes auxquels celui-ci avait voulu répondre.

Dans l'histoire de la spiritualité, Gilbert Crispin prend surtout place à cause de la biographie du bienheureux Herluin † 1078, fondateur de l'abbaye du Bec, dont il sut faire un texte très vivant, plein de notations psychologiques et de détails concrets qui évoquent tout un milieu, et de quelques écrits mineurs : le sermon pour le jour des Rameaux, l'opuscule sur les trois Marie de l'Évangile, et surtout la consultation sur le sens de la vie monastique. Un correspondant, qui est peut-être Raoul d'Escures, autre disciple de saint Anselme, l'avait interrogé sur ce dernier point. Gilbert lui répond que la vie monastique est l'accomplissement des promesses faites au baptême : comme un second baptême, elle obtient la rémission des péchés. Elle est fondée sur l'Évangile, et saint Benoît n'a fait qu'en régler l'observance. Parce qu'elle est la manière la plus parfaite de mener la vie chrétienne, elle est la norme dont tout chrétien devrait se rapprocher : plus il pratiquera les vertus chrétiennes, plus il imitera la vie des moines. Gilbert Crispin résume à ce propos le symbolisme de l'habit du moine. Puis il revendique pour tout homme la liberté de suivre cette vocation : les évêques eux-mêmes ne peuvent y faire opposition, lorsque des clercs désirent devenir moines. Gilbert cite, en ce sens, des textes de la tradition. Il prend ainsi position dans une controverse qui revêtait alors une certaine actualité : nombreuses étaient les demandes de *transitus*, c'est-à-dire de passage de l'état clérical ou de celui des chanoines réguliers à l'état monastique. Sur ce point comme sur d'autres, Gilbert Crispin, peu original, mais fervent et écrivant avec simplicité, est le représentant de ces disciples de saint Anselme, dont aucun n'égala le génie du maître, mais qui tous prolongèrent son influence.

1. Les *œuvres* de Gilbert Crispin sont en partie inédites. — *Vita Herluini*, éd. critique par J. A. Robinson, *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, Cambridge, 1911, p. 87-110; texte moins pur dans PL 150, 695-714; trad. française par M.-P. Dickson, *Gilbert Crispin. La vie de saint Herluin*, Le Bec, 1962. — *De nobili Crispinorum genere*, PL 150, 735-744. — *Disputatio Iudaei cum christiano*, PL 159, 1005-1036, d'après l'éd. de Gabriel Gerberon, Paris, 1675; éd. Clement C. J. Webb, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, t. 3, 1954, p. 55-77, et B. Blumenkranz, Utrecht-Anvers, 1956; voir aussi B. Blumenkranz, *La Disputatio Judei cum christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminster*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 237-252, et t. 5, 1949, p. 149-150.

Opuscules mineurs édités en partie ou entièrement par Robinson, *op. cit.*, et R. W. Southern, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, t. 3, p. 99-115; l'épître sur la vie monastique a également été éditée par J. Leclercq, dans *Analecta monastica* 2, coll. Studia anselmiana 31, Rome, 1953, p. 118-123.

2. *Études.* — L'ensemble le plus récent d'indications biographiques et bibliographiques est dans R. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge, 1963, p. 86-91 et 205-209. Pour plus de détails sur la carrière de Gilbert, voir Robinson, *op. cit.* Sur la place de son enseignement monastique dans celui de l'école du Bec, cf J. Leclercq, *Une doctrine de la vie monastique dans l'école du Bec*, dans *Spicilegium Beccense*, t. 1, Paris, 1959, p. 477-488. Sur le caractère de Gilbert Crispin, voir G. A. Luff, *Norman Sense and Sensibility. Abbot Gilbert Crispin at Westminster*, dans *Wiseman Review*, t. 235, 1961, p. 374-384.

Jean Leclercq.

2. GILBERT FOLIOT, bénédictin et évêque, vers 1110-1187. — Né vers 1110 d'une famille anglo-normande, Gilbert Foliot était le neveu de l'évêque Robert de Lincoln et parent de Milon, comte d'Hereford. Il fut d'abord le pupille de Robert Pullen, le futur cardinal chancelier de l'Église romaine, puis entra comme moine à Cluny, au temps de Pierre le vénérable. Il fut successivement prieur à Abbeville et, en 1139, abbé de Saint-Pierre de Gloucester. Élu évêque d'Hereford en 1148, il fut transféré en 1162 au siège de Londres, qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1187. Gilbert a joué un rôle important dans la longue querelle qui opposa le roi Henri II et Thomas Becket; il fut le principal adversaire de l'archevêque et le ferme soutien du roi; nous ne nous étendrons pas sur cet aspect de la personnalité de Gilbert qui intéresse davantage l'histoire de l'Église d'Angleterre.

Gilbert Foliot n'a guère écrit. En dehors de ses lettres qui ont peu d'intérêt directement spirituel, il a composé un volume de sermons qu'il envoya à l'abbé cistercien Haymon de Bordesley avec une lettre qui seule nous est parvenue (PL 202, 1305-1306). Trois œuvres

nous restent, chacune conservée dans un seul manuscrit, ce qui est significatif d'une influence restreinte; elles sont de pieux commentaires de textes scripturaires et sont datables de l'épiscopat londonien. Les manuscrits sont de la fin du 12e siècle ou du début du 13e.

Deux de ses œuvres sont restées manuscrites : 1) des *Homélies* (British Museum, Royal 2, D. xxxii) qui pourraient bien avoir été écrites pour saint Aelred de Rievaulx, vers 1163-1167; — 2) un commentaire du *Pater noster* (Worcester Cathedral Library, Q 48, f. 60v-69), dédié à Walter, ancien archidiacre de Shropshire, vers 1178-1187.

3) Le commentaire sur le *Cantique des cantiques* (British Museum, Royal 2, E. vii) fut probablement dédié à Robert Foliot, évêque d'Hereford (1174-1186); il a été édité par J. Junius (Londres, 1638) et, sur cette base, réédité par Migne (PL 202, 1147-1304). L'ouvrage manque d'originalité et de profondeur spirituelle; Gilbert ne cherche pas à approfondir, à partir du *Cantique*, les relations du Christ et de l'âme, du Christ et de son Église; il se contente d'une méditation sur les vérités de la foi et les exigences de la vie chrétienne où l'ascèse a beaucoup plus de part que la mystique; ses sources citées se limitent, à part l'Écriture, aux saints Ambroise et Grégoire le Grand. Ce commentaire du *Cantique*, et d'ailleurs les deux autres ouvrages spirituels de Gilbert Foliot, ne sont pas sans onction ni sans habileté dialectique, mais ils ne peuvent soutenir la comparaison avec les bons représentants du même genre.

Le témoignage de Pierre de Cornouailles, cependant, montre que l'évêque de Londres était capable d'animer son clergé et de l'intéresser aux nouvelles méthodes de l'exégèse; Pierre assista au synode diocésain dans lequel Gilbert Foliot donna un sermon qui est l'un des premiers exemples évidents de l'emploi de la méthode de la *distinctio* (voir R. W. Hunt, dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 4e série, t. 19, 1936, p. 33-34).

Notons enfin que J. Leland (*De rebus britannicis collectanea*, éd. T. Hearne, t. 4 (3), Oxford, 1715, p. 150) a signalé des *Omeliae Gileberti episcopi Herefordensis* existant à Forde Abbey.

Les anciennes éditions des lettres de Gilbert Foliot par J. A. Giles (*Gilberti epistolae*, Oxford, 1845) et par J. C. Robertson (*Materials for the History of Thomas Becket*, t. 5-7, Londres, 1881-1885) sont remplacées par les ouvrages de A. Morey et C.N.L. Brooke : *Gilbert Foliot and his Letters* (Cambridge University Press, 1965) et *The Letters and Charters of Gilbert Foliot* (*ibidem*, à paraître).

DS, t. 2, col. 101. — *Dictionary of national biography*, t. 7, Oxford, 1921, p. 358-360. — David Knowles, *The Episcopal Colleagues of Thomas Becket*, Cambridge University Press, 1951. — Fr. Ohly, *Hohelied-Studien... bis um 1200*, Wiesbaden, 1958, p. 264-268. — H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren..*, Munster, 1958, p. 199-201. — Quelques notations sur Gilbert Foliot dans H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, coll. Théologie, 4 vol., Paris, 1959-1964 (voir tables).

Adrian Morey et C. N. L. Brooke.

3. GILBERT DE HOYLAND, cistercien, † 1172.

— 1. *Oeuvres.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

L'histoire ne nous donne que très peu de renseignements sur la vie de Gilbert; le *Chronicon clarevallense* (PL 185, 1248c) le dit abbé de Hoyland, en Angleterre, auteur de sermons sur le *Cantique* et mort en 1172 au monastère de Larivour, près de Troyes. Plus précisément, Gilbert fut abbé du monastère de Swineshead. Cette fondation (1134) de l'abbaye bénédictine de Furness adopta en 1147 le mode de vie des moines blancs et reçut vraisemblablement alors un petit groupe de cisterciens pour faciliter son adaptation; on pense que ce groupe dut être envoyé par Aelred de Rielvaux (DS, t. 1, col. 225-234). Il est possible que Gilbert de Hoyland ait fait partie de ce groupe. S'il est certain qu'il fut en contact personnel avec Aelred, on n'en peut dire autant de ses relations avec saint Bernard.

Bien que certains fixent la date de son abbatiat à 1163, il faut reculer cette date avant 1150, et il était encore à la tête de son abbaye en 1167; Gilbert fut donc longtemps en charge. Il s'occupa de moniales du voisinage, comme le montrent certains de ses sermons sur le *Cantique* (vg *Sermones* 16-19, PL 184, 80-102). On ignore s'il se démit de sa charge pour se retirer au monastère de Larivour pendant les dernières années de sa vie, ou s'il y mourut au cours d'un voyage.

1. *Oeuvres.* — Le nom de Gilbert de Hoyland est attaché à celui de saint Bernard parce qu'il fut le continuateur du commentaire sur le *Cantique* que l'abbé de Clairvaux laissa inachevé à sa mort, en 1153 (cf DS, t. 1, col. 1468 et 1494); aux 86 sermons bernardins, Gilbert en ajouta 48.

La rédaction des trente premiers doit se situer entre 1154 et 1164, en raison d'une allusion à l'antipape Victor † 1164 que l'on trouve au sermon 30 (PL 184, 158c); le 41e (216c) indique la mort de Aelred, janvier 1167; les derniers sermons seraient postérieurs à cette date. J. Leclercq (*Revue bénédictine*, t. 62, 1952, p. 290), étudiant la tradition manuscrite, discerne les vestiges d'une première rédaction, « bref exposé que Gilbert a ensuite développé, mis en forme ».

Ce commentaire partiel du *Cantique* (de *Cant.* 3, 2, à *Cant.* 5, 10) a été édité pour la première fois à Florence en 1485; parmi les nombreuses éditions postérieures, la meilleure, due à J. Mabillon, a été reprise par Migne (PL 184, 9-252).

Gilbert de Hoyland a laissé encore sept opuscules traitant surtout de la prière, un bref sermon sur la Parole de Dieu et quatre lettres. Le tout a été édité par Mabillon et repris par Migne (PL 184, 251-298). — L'ensemble de son œuvre a été traduit avec celle de saint Bernard (*Oeuvres complètes de saint Bernard*, éd. Vivès, t. 5, Paris, 1867; *Oeuvres de saint Bernard*, trad. A. Ravelet, t. 4, Bar-le-duc, 1870).

Notons que A. Manrique (*Annales cistercienses*, t. 2, Lyon, 1642, p. 425) attribue à notre cistercien d'autres ouvrages, en particulier des commentaires scripturaires; la critique contemporaine ne les a pas encore identifiés (F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, p. 344; J. Leclercq, *Écrits monastiques sur la Bible..*, dans *Mediaeval Studies*, t. 15, 1953, p. 102-103, n. 13).

2. *Doctrine spirituelle.* — Bien que l'œuvre spirituelle de Gilbert n'ait pas l'ampleur et la profondeur de celle de saint Bernard, elle constitue un des fleurons de l'école cistercienne du 12e siècle. Au long de son commentaire, Gilbert trace l'itinéraire spirituel de l'âme humaine vers Dieu. Son anthropologie est traditionnelle, mais on peut noter le rôle prépondérant qu'il donne à la *memoria* dans la recherche de la présence divine. Le fondement ontologique de l'homme est en lui l'image de Dieu, mais sa condition terrestre est marquée par la chute d'Adam, d'où lui vient son état misérable et pécheur; l'homme déchu n'a cependant pas perdu la *libertas* naturelle (vg sermon 39, 3-5,

PL 184, 204d-206d) dans laquelle s'enracine et germe la grâce libératrice. Celle-ci, don gratuit de Dieu, est vue tout entière comme le fruit de la Rédemption par le sang du Christ. Gilbert contemple l'histoire du Salut à un double plan : d'une part sa réalisation historique dans le Christ, et d'autre part son application à l'âme. Ici, la méditation des mystères de l'humanité du Christ, la dévotion tendre et affectueuse envers lui, l'accent mis sur sa Passion, l'insistance sur sa Parole qui est nourriture de l'âme et sur sa personne humaine qui est l'unique modèle à imiter ne laissent aucun doute sur le caractère christocentrique de la spiritualité de Gilbert. C'est par le Christ que l'âme fait retour à Dieu, entre dans la connaissance divine et répond à l'amour de Dieu par son amour, jusqu'à l'unité avec Dieu; telle est la fin de l'ascension spirituelle.

Les moyens pour y atteindre sont ceux de la *vita monastica*, puisque Gilbert écrit pour des moines; ceux-ci ont choisi la voie étroite qui les voue à la perfection (sermon 37, 3, 194b). Les observances ne sont que la monnaie des deux grandes obligations de l'état monastique : la vie de communauté dans la charité et la recherche de Dieu dans la contemplation. Bien que les remarques de Gilbert au sujet des grandeurs et des tentations du cloître soient d'un grand intérêt et pleines de sagesse, mieux vaut insister ici sur son enseignement de la recherche de Dieu. Il la présente de préférence comme une recherche amoureuse; il utilise l'image du *circuitus* de l'Épouse du *Cantique* (3, 2) sur les traces du Bien-aimé, pour exprimer à la fois l'alternance du *desiderium* et de la *delectatio* spirituels, et la continuité de cette quête de la présence de Dieu dans la grâce de la contemplation. Voir, par exemple, sermon 4, PL 184, 26-32; 8, 8, 52bc.

Comme toute la tradition spirituelle, Gilbert insiste sur la nécessaire *purgatio* de l'âme : fuite des soucis *(curae)* qui troublent la paix intérieure, exercice des vertus, surtout de l'humilité, méditation des vérités de la foi. La nature de la contemplation est conçue par lui soit comme une révélation de la vérité, soit comme une expérience de la douceur ou de la joie divine. Dans les deux cas, elle doit se muer en amour, car c'est par l'amour que l'âme est unie à Dieu. D'ailleurs, à tous les étages de sa doctrine spirituelle, Gilbert donne un rôle prépondérant à l'élément affectif. L'amour est le sommet de l'édifice spirituel, il est la fin de tous les exercices, y compris de la contemplation. Notons que l'intériorisation spirituelle, l'imprégnation progressive des puissances de l'âme par l'objet contemplé, est pour Gilbert une intériorisation du Salut donné en Jésus-Christ, une conformité progressive au Christ, jusqu'à l'expérience de l'union mystique.

Les sources de Gilbert sont surtout saint Augustin, qu'il utilise dans sa théologie du péché originel, de la grâce et de la liberté, de la prédestination; la Règle bénédictine lui sert de guide en ce qui concerne son enseignement monastique. Il semble avoir lu Jean Cassien, et saint Grégoire le Grand lui est très familier, mais dans sa doctrine spirituelle son maître incontesté est saint Bernard, qu'il ne plagie cependant jamais.

Voir DS, t. 2, col. 101-102 (commentaires contemporains du *Cantique*), 1950 (sur la contemplation chez Gilbert); t. 3, col. 1407-1408 (sur sa doctrine de la divinisation).

Beaucoup d'auteurs parlent de Gilbert de Hoyland à propos de saint Bernard, d'Aelred et de l'école cistercienne, mais, en dehors de notices de dictionnaires (*Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 9; LTK, t. 4, 1960, col. 890; etc), il n'existe comme monographies qu'un article de E. Mikkers, *De vita et operibus Gilberti...* (dans *Cîteaux*, t. 14, 1963, p. 33-43) et notre thèse, dont le présent article n'est qu'un court résumé : J. Vuong-Dinh-Lam, *Doctrine spirituelle de Gilbert de Hoyland d'après son commentaire sur le Cantique...* (thèse dactylographiée de la faculté de théologie de Saint-Anselme, 2 vol., Rome, 1963). — Voir aussi H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren..*, Munster, 1958, p. 169-172 et tables. — P. Miquel, *Les caractères de l'expérience religieuse d'après Gilbert de Hoyland*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 27, 1965, p. 150-159.

Jean Vuong-Dinh-Lam.

4. GILBERT DE SEMPRINGHAM (saint), fondateur des gilbertins, vers 1083-1189. — Fils d'un chevalier normand, seigneur de Sempringham (Lincolnshire), Gilbert alla étudier à Paris. Destiné à la carrière ecclésiastique, il reçut en bénéfice les églises de Sempringham et de West-Torrington dont son père était le patron. Plus tard, il entra dans la maison de l'évêque de Lincoln, Robert Bloet, puis dans celle de son successeur Alexandre, reçut les ordres majeurs, mais refusa une charge d'archidiacre. A la mort de son père, il voua son patrimoine à Dieu dans le service des pauvres et reprit la tâche d'éducateur qu'il avait naguère assumée près des jeunes gens et jeunes filles de la contrée, mais pour les orienter vers la vie religieuse. Gilbert édifia un cloître contigu à l'église paroissiale Saint-André de Sempringham et y établit en recluses sept de ses filles spirituelles, sous la règle de saint Benoît.

Autour de cette cellule initiale fondée avant 1131, puis érigée vers 1139 en prieuré Sainte-Marie sur des terres voisines, se développèrent plusieurs branches : pour le service des « recluses du Christ » et l'exploitation de leurs terres, Gilbert établit des sœurs laies sur le conseil de Guillaume, premier abbé de Rievaulx; ensuite furent organisés des frères lais, sous l'habit et les usages des frères cisterciens. Les vocations affluèrent, jeunes filles de toutes conditions et serfs des alentours auxquels la discipline religieuse, pour si dure qu'elle fût, apportait l'émancipation et conférait des responsabilités nouvelles, sans pour autant altérer leur condition rurale et la forme coutumière de leur travail. De nombreuses filiales durent être édifiées dans le Lincolnshire et le Yorkshire; on en dénombrait treize à la mort du fondateur.

Dès les années 1140, Gilbert songeait à asseoir sur des bases durables la direction spirituelle des moniales. L'ordre cistercien, auquel il désirait rattacher ses fondations à l'instar d'Étienne d'Aubazine et de Vital de Mortain, se récusa lors du chapitre général de 1147; c'était l'époque où les « maisons doubles » réunissant moines et moniales sous une même règle étaient tenues en suspicion, où périclitaient les communautés féminines que les prémontrés s'efforçaient dès lors d'établir à part. C'est pourtant, à ce qu'il semble, sous l'influence des fils de saint Norbert, dont la première maison anglaise fut implantée en 1143 à Newhouse (Lincolnshire), que Gilbert se résolut à créer la quatrième branche de son ordre, celle des chanoines réguliers de Sempringham, pour le gouvernement spirituel de l'ordre.

1. *Écrits gilbertins.* — La spiritualité gilbertine n'a pas laissé de témoignages directs. Les écrits du fondateur sont perdus, entre autres le *De fundatione* ou *De constructione monasteriorum*, si tant est qu'il s'agisse

d'un ouvrage distinct des *Institutions*. Celles-ci traitent autant des dispositions à observer dans la construction des monastères gilbertins que des coutumes de l'ordre. Les *Institutions* nous sont parvenues sous une forme considérablement amplifiée, attestant plusieurs stratifications, mais portant témoignage d'une rédaction primitive des premiers chapitres, de la main même de Gilbert. Il ne reste que d'infimes écrits provenant de gilbertins, sans doute en raison des interdictions strictes de l'ordre qui rejetaient toute vanité d'auteur, tout artifice de style. On ne saurait juger de leur culture exégétique d'après le traité encore inédit (Bodl. ms *Hatton* 92, f. 1-38) que Maurice, chanoine augustinien et prieur de Kirkham, dédia à Gilbert pour combattre la thèse des *Salomites* qui soutenaient que [Marie] Salomé était un homme, le troisième mari de sainte Anne.

Seules, les *Institutions*, véritable coutumier de l'ordre, avec la *Vie* du fondateur et les lettres incluses au procès de canonisation, permettent quelque approche de la spiritualité de saint Gilbert. L'ordre eut-il des mystiques à la grande époque des mystiques anglais? Rien en tout cas n'en fut conservé; la raison en est peut-être que, n'ayant jamais essaimé sur le continent, l'ordre fut voué à une destruction totale lors de la dissolution des monastères ordonnée par Henri VIII (1538).

2. L'*observance* gilbertine est très proche de l'observance cistercienne, tout en accusant certaines notes particulières. Le coutumier fait à plusieurs reprises référence aux usages cisterciens, notamment dans la section relative aux frères lais et aux responsables des « granges », et dans l'institution du chapitre général. Deux traits sont spécifiques de l'ordre de Sempringham: les monastères doubles, destinés essentiellement à promouvoir la vie religieuse féminine, et la convergence des deux grandes règles d'Occident, celle de saint Benoît et celle dite de saint Augustin, dans les usages gilbertins.

Guillaume de Newburg décerne à Gilbert « la palme parmi tous ceux qui entreprirent alors d'instituer et de régir un ordre féminin » (*Historia rerum anglicarum* I, 16, éd. H. C. Hamilton, t. 1, Londres, 1856, p. 46). A la différence des fontevristes, le chef d'ordre était le « maître », non l' « abbesse », et les offices avaient lieu dans l'église unique et commune; la séparation des religieux et religieuses y était assurée par un mur. Les *Institutions* prévoient dans le menu détail et avec un luxe inouï de précautions la ségrégation des sexes, tout en assurant l'unité économique et spirituelle de chaque monastère double où doivent collaborer les quatre branches de l'ordre; celui-ci est comparé au char d'Aminadab : les quatre roues sont les clercs et les laïques du sexe masculin, les moniales lettrées et les sœurs sans lettres; les deux bœufs : la discipline cléricale ressortissant à la règle augustinienne et la discipline monastique ressortissant à la règle bénédictine (*Vita*, p. IX).

Gilbert précisa et consigna dans ses écrits maints usages inspirés des coutumes de la vie monastique (*Vita*, p. IX); dans toutes les maisons de l'ordre, il unifia la liturgie et les usages, de telle sorte que tous puissent entendre d'une même manière les deux règles de base dans une même et unique observance. Les livres liturgiques sont partout identiques, les offices solennels sont communs; vêtement, nourriture, comportement sont les mêmes (*Institutions*, p. XXXI).

3. La *spiritualité gilbertine* vise à rechercher « la voie de perfection dont le fondement est la profondeur de l'humilité qui est mépris de sa propre excellence » (*Vita*, p. VII). L'enseignement comme la vie de Gilbert reposent sur « la doctrine évangélique et apostolique » (p. IX), qui inspire la stricte observance de la discipline propre à chaque branche de l'ordre, l'austérité et la simplicité prescrites à tous ses membres. Le fondateur exige des convers et converses qui viennent du siècle le mépris du monde, le rejet de toute appropriation, l'abnégation de la volonté propre, un travail continu, un repos bref, de nombreuses veilles, un sommeil léger, des jeûnes fréquents, une nourriture vile, un vêtement rude, le silence perpétuel, la prière et la méditation, la pauvreté, voire la mendicité, pour le salut des âmes (*Vita*, p. VIII), enfin l'engagement sous le lien de la profession de subvenir aux besoins des servantes et épouses du Christ (*Institutions*, p. XLIX). Ils doivent « vivre du leur ». Chanoines et moniales sont moins durement astreints, mais ils ont l'obligation du chœur, pour laquelle la mémoire devra connaître psautier, hymnaire et antiphonaire; ils pratiquent même abstinence et mêmes jeûnes, participent au travail manuel et assurent la direction de l'ordre.

Quant à la pauvreté, à l'instar de Cîteaux, la règle condamne les sculptures et peintures superflues dans les églises et les officines; seules, les croix peintes, en bois (*Institutions*, p. XXXI), sont autorisées; on ne pourra travailler la soie que pour les ornements liturgiques. Il est interdit d'acheter ou de louer des terres, d'en prendre en gage, d'en recevoir à ferme, de trafiquer, etc.

Séparé du monde, surveillé dans ses relations par la présence de *solatia*, ou « doubles », le gilbertin doit trouver réconfort dans l'amour de Dieu. Aux moniales, le fondateur « a imposé et enseigné une loi telle qu'elles plaisent au céleste Époux.., afin qu'elles fassent de leur esprit et de leur corps des instruments de sainteté et pourvoient elles-mêmes à leur salut » (*Vita*, p. VII). L'office choral, les sacrements, la contemplation dans le travail, la mortification habituelle, tels étaient leurs appuis. Si le sacrement de pénitence, outre les coulpes au chapitre, était ordinairement pratiqué au sein des cloîtres gilbertins, la communion sacramentelle n'y était pas fréquente : sauf cas de maladie, on y communiait lors de huit fêtes annuelles seulement. Il semble pourtant, d'après les recueils de *Miracula*, que l'eucharistie ait été en grande dévotion parmi les filles de saint Gilbert : dans les visions qui accompagnent parfois les guérisons obtenues par son intercession, le saint apparaît sous les traits d'un vieillard vénérable, soit un bâton de pèlerin à la main, soit plus fréquemment revêtu de l'aube, les mains pleines d'hosties consacrées.

Bref, la spiritualité gilbertine n'est pas essentiellement différente de celle de Cîteaux : elle s'enracine dans le même milieu où sévissaient simonie, mariage des clercs majorés, plaies du régime des bénéfices. Comme elle, elle s'inscrit en réaction particulièrement austère contre le siècle et la complaisance en soi-même et se tourne vers la personne du Christ. Mais elle a manqué d'un saint Bernard pour exprimer et sa force et sa suavité.

Sources manuscrites. — British Museum, *Cotton Cleopatra* B. I, f. 33-168; *Harleian* 468; Oxford, Bodl. *Digby* 36; *Hatton* 92; *Linc. Lat.* XXVII (recueil de lettres relatives à l'histoire doctrinale et littéraire de l'ordre de Sempringham).

Éditions. — W. Dugdale, *Monasticon anglicanum*, 2e éd., t. 6, 2, Londres, 1846, p. V-LVI (*Vita* et *Institutions* auxquelles renvoient nos références). — R.M. Woolley, *The Gilbertine rite*, Henry Bradshaw Society 59 et 60, Londres, 1921 et 1922. — F.M. Stenton, *Transcript of charters relating to the Gilber-*

tine house of Sixle, Ormsby, Cattley, Bullington and Alvingham' Lincoln Record Society 18, Horncastle, 1922. — R. Foreville, *Un procès de canonisation à l'aube du* XIIIe *siècle. Le livre de saint Gilbert de Sempringham*, Paris, 1943.

Travaux. — R. Graham, *Saint Gilbert of Sempringham and the Gilbertines. A History of the only English monastic Order*,l Londres, 1901. — M. R. James, *The Salomites*, dans *Journa of theological Studies*, t. 35, 1934, p. 287-297. — R. Foreville, *op. cit.*, introduction. — D. Knowles, *The Monastic Order in England*, Cambridge, 1949, p. 205-207, et *passim*. — D. Knowles et J. K. St. Joseph, *Monastic sites from the air*, Cambridge, 1952, n. 112-115 (Sempringham, Watton, Mattersey, Cattley).

Voir aussi les dictionnaires, comme le *Dictionary of national biography*, t. 7, Oxford, 1921, p. 1194-1196.

Raymonde FOREVILLE.

5. GILBERT DE STANFORD, moine, deuxième moitié du 12e siècle. — Gilbert est l'auteur d'un *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, dont quelques fragments sont publiés, d'après un des cinq mss connus (Paris, bibl. nat., lat. 14512, f. 91-148). Il est certainement moine, le genre de son commentaire en fait foi (voir J. Leclercq, *Le commentaire de Gilbert..*, p. 205-209; *Études..*, p. 121-124). Est-il bénédictin? plutôt cistercien. Il ne désire pas, en tout cas, enseigner, moins encore se faire valoir aux yeux des hommes. Il cherche seulement à expérimenter la douceur de l'amour divin, et à l'exprimer pour en jouir davantage : « ob internam mentis custodiam ut ad qualemcumque spiritualis dulcedinis gratiam tali valeam profectu pertingere » (éd. J. Leclercq, p. 226). L'Écriture se présente tout spontanément à lui pour chanter cet amour. Avant lui, bien d'autres ont commenté le *Cantique*, Gilbert le sait et en cite plusieurs : Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand, Bède, la *Glossa*, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard. Mais pourquoi cela l'empêcherait-il d'en faire autant? l'Écriture est une source inépuisable de sens spirituels, elle est un pré où chacun peut cueillir des fleurs à souhait. Il sait aussi que le *Cantique* a un sens ecclésiologique (il l'appelle mystique) : « Sancta ecclesia Domino Iesu Christo in occulto est uxor, quia occulte atque in abscondito spirituali quodam secreto anima humana inhaeret Verbo Dei ut sint duo in carne una » (*ibidem*, p. 224, n. 104). Pour atteindre au baiser suprême, il faut au préalable, et toujours du reste dans la suite, pénitence, pureté, ferveur spirituelle, qui obtiennent de Dieu pardon, illumination de l'esprit, accroissement des vertus. En tous les dons de Dieu et du Christ, il s'agit bien moins de jouir de ces dons que de se nourrir de la présence du donateur. Finalement, nous sommes destinés à vivre en sa présence, mais ici-bas l'expérience spirituelle suprême est toujours furtive, fugitive, sorte d'éclair rapide, un peu, dit-il ailleurs, comme le poisson qui un moment prend l'air, puis retombe dans l'eau.

Gilbert estime que l'action est inférieure à la contemplation (DS, t. 2, col. 1958), laquelle est l'ornement de la maison que les actifs doivent construire. Il admet aussi que le contemplatif doit être détaché de tout, même de la contemplation, et se donner à l'action s'il en est requis.

J. Leclercq, *Le Commentaire de Gilbert de Stanford sur le Cantique des Cantiques*, dans *Analecta monastica* 1, coll. Studia anselmiana 20, Rome, 1948, p. 205-230 (p. 225-230 = édition des fragments); *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 9, 1953, p. 121-124 : le genre littéraire des *Sermones in Cantica*; *Écrits monastiques sur la Bible aux* XIe-XIIIe *siècles*, dans *Mediaeval Studies*, t. 15, 1953, p. 98, n. 1 [Gilbert = moine de Widthorp?]. — H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Munster, 1958, p. 174-175. — F. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, 1958, p. 197-199. — A. Gransden, *The Peterborough customary and Gilbert de Stanford*, dans *Revue bénédictine*, t. 70, 1960, p. 625-638 [Gilbert = bénédictin à Peterborough?].

Maur STANDAERT.

6. GILBERT DE TOURNAI. Voir GUIBERT DE TOURNAI.

GILIBERTI (VINCENT), théatin, 1562-1656. — Né en 1562 à Saponara, petite ville du Salentino, dans la partie méridionale de l'Italie, Vincent Giliberti fit profession chez les théatins de Naples le 22 mars 1587.

Au chapitre général de 1607, il était le délégué de la communauté de S. Giuseppe de Palerme, secrétaire de l'assemblée, et il fut nommé supérieur de la maison de Modène. Il fut successivement définiteur en 1610, consulteur général en 1615, supérieur à Florence (1618-1621) et préposé général de 1621 à 1627. Pendant son généralat, les théatins s'établirent hors d'Italie (à Madrid et en Géorgie). Il promulgua de nouveaux règlements pour les études ecclésiastiques, et s'intéressa surtout à l'enseignement des langues orientales et de l'Écriture sainte. Prédicateur renommé, il prêcha dans la plupart des principales villes d'Italie. Il mourut le 10 janvier 1656.

Vincent Giliberti publia, en plus de ses sermons, plusieurs ouvrages de piété. Destinés aux simples fidèles, ils mettent l'accent sur la vie ascétique et dévotionnelle; leur style oratoire en rend aujourd'hui la lecture pénible. 1° *La Città d'Iddio Incarnato descritta sopra il salmo « Magnus Dominus », ove pienamente si tratta della predestinazione, concezione... ed eccellenze di Maria Vergine* (3 parties, Modène, 1608-1610-1614; Brescia, 1609; Venise, 1re et 2e p., 1611; 3e p., 1615; 7e éd., Venise, 1621; et une traduction française), ou sermons sur les privilèges et grandeurs de la Vierge. — 2° *L'Aio overo gli ammaestramenti del cristiano, ove s'insegna il modo di far orazione, di confessarsi, di comunicarsi, di mortificar le passioni, e d'ordinare l'hore* (Modène, 1609, 1613; Naples, 1645); l'influence du *Combat spirituel* de Laurent Scupoli y est évidente, notamment lorsqu'il est traité de la lutte contre les passions. — 3° *Ammaestramenti spirituali per l'avvento* (Florence, 1619). — 4° *Il torchio del purgatorio fabbricato sulla base del salmo 83 « pro torcularibus filiis Core » Quam dilecta tabernacula tua, Domine* (Florence, 1620), sermons. — 5° *La pietosa intrecciatura della Passione di Giesù e di Maria* (Naples, 1635). — 6° *Le dodici stazioni che il Signore fondó dal Pretorio infino al sacro Sepolcro* (2 vol., Naples, 1654, 1655). — 7° *Caeli davidici variae versiones psalmorum commentariis et moralibus conceptibus stellatae* (4 vol. in-folio, Naples, 1639, 1641, 1644, 1650) : l'introduction et le commentaire du psaume 1 occupent le tome 1; l'ouvrage est illustré de nombreux textes des Pères et des commentateurs.

8° *Le sacre corone dell'anno ecclesiastico* sont un recueil de prédications pour les dimanches de l'année et les féries de carême : *Dell'avvento a quinquagesima* (Venise, 1620), *Tempo di quaresima* (1re partie, Rome, 1625; 2e partie en 2 volumes, Naples, 1632, 1634), *Tempo pasquale e dopo Pentecoste* (Modène, 1617; Venise, 1618; Rome, 1625). — 9° *L'aureole di vari fiori sopraposte alle sacre corone* (Naples, 1638) est un manuel pour les prédicateurs, précédé d'un traité sur la prédication, le *Canone del Giliberto* (p. 1-46).

Acta capitulorum generalium congregationis clericorum regularium, archives des théatins, Rome, mss 6-7, *passim*. — *Definitorio e consulta del generale P. D. Vincenzo Giliberti*, *ibidem*, mss 18-19.

J. Silos, *Historia clericorum regularium*, t. 2, Rome, 1655, p. 438-441, 447-448, 479-480; t. 3, Palerme, 1666, p. 2, 653-654. — A. F. Vezzosi, *I scrittori de' clerici regolari detti teatini*, t. 1, Rome, 1780, p. 398-402. — M. Praz, *Studies in seventeenth-Century Imagery*, t. 2, Londres, 1947, p. 67-68.

Bartolomeo Mas.

1. GILLES D'ASSISE (bienheureux), franciscain, † 1262. — 1. *Vie*. — 2. *Personnalité spirituelle*. — 3. *Les Dits*.

1. Vie. — Gilles était d'Assise. Le 16 avril 1209, Bernard Quintavalle et Pierre Catani avaient vendu leurs biens et distribué le prix aux pauvres pour suivre François, qui deux ans auparavant avait renoncé à tout pour servir Dieu. Le 23 avril, Gilles se présentait à Sainte-Marie de la Portioncule.

Ses premières années de vie religieuse furent des plus actives. François l'emmène en Marche d'Ancône. Au printemps 1210, il est à Rome avec les onze autres pour promettre obéissance devant Innocent III. Au début de l'hiver suivant, François invite les siens à s'en aller prêcher de parole et d'exemple; Gilles accompagne d'abord Bernard à Florence, puis continue seul jusqu'à Compostelle au milieu de pénibles souffrances physiques et morales. Durant l'automne 1211, il loge à Rome, chez les moines des Quatre-Saints-Couronnés, vivant de son travail. Ses dévotions satisfaites, il se rend au Mont-Gargan, puis à Bari et embarque à Brindisi pour la Terre sainte. D'Acre, il regagne l'Italie, débarque à Ancône et rejoint la Portioncule. François d'Assise ne pouvant, après la Pentecôte 1212, se rendre en Orient pour évangéliser les musulmans, chercha des volontaires. Gilles se présenta et embarqua pour Tunis avec plusieurs autres en 1213 ou au début de 1214; devant l'attitude menaçante des sarrazins, tous regagnent l'Italie. En mars 1215, Gilles est envoyé à l'ermitage de Favarone, où il fait pénitence et se remet aux travaux manuels : c'est alors l'appel à la vie contemplative et le don des extases, avec quelque infestation diabolique.

A l'été 1225, nous le rencontrons à Rieti, commensal du cardinal Nicolas Chiaramonti; François y séjourne à la même époque pour se faire soigner, mais ne reste peu de temps, alors que Gilles s'y trouve encore en février 1226; à cette date, il se rend près de Deruta, sur une colline déserte, où il passe le carême avec un compagnon. Son héroïsme attire des recrues. Au début d'octobre, François se meurt à la Portioncule; Gilles accourt et sera présent jusqu'aux funérailles. Aussitôt après, il se trouve à l'ermitage de Cetona, près Chiusi, pour le carême de la Saint-Martin. En s'y rendant, il eut une vision à Cibottola. A Cetona, c'est une succession de visions et d'états mystiques, surtout de Noël à l'Épiphanie : Jésus se manifeste à lui. Dès lors, comme il le dira plus tard, il n'a plus ni foi ni espérance, car il connaît et aime. Il renonce à toute activité extérieure et vit dans la solitude.

La chronologie de 1227 à 1234 est difficile à préciser : à Spolète, il a affaire avec le diable; à Agello, au nord-ouest de Pérouse, il donne aux confrères une conférence spirituelle demeurée célèbre et un exemple d'obéissance; à Assise, il interrompt le sermon d'un maître en théologie et désapprouve la construction du grand couvent faite par le frère Élie; à Prepo, au sud de Pérouse, il surmonte une tentation de vaine gloire.

Il se trouvait à Pérouse en octobre 1234 à l'arrivée de Grégoire IX. Le pape, se rendant chez l'humble frère, le vit en extase. Vers 1240, un compagnon lui fut donné, le frère Gratien, qui fournira sans doute maint détail biographique au frère Léon. Sa retraite pérugine du Monte Ripido voit se succéder cardinaux, ministre général, provinciaux. Ses compagnons le questionnent en 1258 sur les faits merveilleux de Cetona. En septembre 1260, Bonaventure vient lui demander ses souvenirs pour la biographie de saint François. Il enthousiasme le vieillard en lui affirmant qu'une pauvre femme sans lettres peut aimer Dieu plus qu'un maître en théologie.

Les forces de Gilles déclinent depuis 1261. Les autorités locales insistent pour qu'il soit transféré au couvent *intra muros*. Il s'y éteignit dans la nuit du samedi 22 au dimanche 23 avril 1262. On le déposa dans un sarcophage antique, sur lequel était représentée l'histoire de Jonas. Quoique les miracles ne manquèrent pas, aucun procès canonique ne fut entrepris. Chaque année toutefois, au 23 avril, on célébrera solennellement la Saint-Georges en son honneur. En 1777, Pie VI concédait son culte aux familles franciscaines.

2. Personnalité spirituelle. — Gilles est le plus important des compagnons de saint François pour ses qualités naturelles, sa fidélité à la grâce et les faveurs surnaturelles dont il fut comblé. Ses propos, pleins de doctrine et de vie, frappaient l'entourage.

Le frère Léon énumère les sept vertus principales de Gilles : il était catholique, respectueux, dévot, charitable, actif, obéissant et reconnaissant. L'énumération n'est nullement limitative. Gilles apparaît, en effet, comme une âme joyeuse, un grand travailleur, un humble, un grand zélateur de la pauvreté et de la pénitence, enfin un homme de prière et de contemplation. François aimait Gilles; il l'appela un jour « son chevalier de la table ronde ». Le frère Gilles se montra l'un des opposants les plus décidés aux adaptations imposées à l'ordre au temps du frère Élie.

Cette âme fidèle fut comblée de faveurs spirituelles; ses extases et ses visions sont nombreuses. Grégoire IX et saint Bonaventure constatent en lui le don de sagesse et de science. Il fit des miracles pendant sa vie et après sa mort.

3. Les « dits » du frère Gilles. — Ses compagnons notaient volontiers ses propos et même ses célèbres boutades. Beaucoup ont été transmis par les récits biographiques, ou sous forme de collections. De la tradition manuscrite émergent deux collections principales.

La première est constituée par les collections *a* et *d* de l'édition de Quaracchi. La collection *a*, attribuée au frère Léon, est très brève et sans prologue; elle figure en appendice au résumé de la vie de Gilles (éd. Lemmens et Seton). La collection *d* (mss Assise 403 et 676) figure en finale dans l'édition de Quaracchi (appendice 2) : après un court prologue, tous les textes de *a* sont intercalés, dans leur ordre, parmi les textes propres à *d*. On tendrait à croire que *a* est extrait de *d*; *d* a pour titre : *doctrina*; *a : quedam verba valde notabilia*. Peut-être avons-nous en *d* le texte léonin, mais les manuscrits d'Assise n'en disent rien.

La seconde comprend les collections *c* et *b*. La collection *c*, dont le témoin le plus ancien est un ms de la Laurentienne, est intitulée *Verba fratris Egidii*, et le prologue : *Quia sermo Domini est vivus* (mal édité dans l'édition de Quaracchi). Vient ensuite une série de propos dans le plus grand désordre, comme s'ils

avaient été recueillis au fur et à mesure des circonstances; *c* est anonyme.

La collection *b*, la plus célèbre, sans doute postérieure à la précédente, a paru tout d'abord dans la compilation avignonnaise. Elle joue le rôle d'une nouvelle édition, mieux ordonnée, embellie, qui rejette dans l'ombre un texte primitif, auquel doit aller tout l'intérêt de l'historien. Cette collection contient les propos de la collection *c*, en ajoute d'autres, répartit l'ensemble entre divers chapitres suivant l'argument traité. Gilles y apparaît vivant, impulsif, plein d'esprit; *b* est attribué aux compagnons et familiers de Gilles. Sans prologue, *b* n'a pas la prétention d'être complète : « De multis pauca et valde notabilia scribemus », formule voisine de celle de *a*.

On possède deux recensions de cette collection. La première figure dans les témoins avignonnais, la seconde en des recueils tardifs. Cette dernière substitue à la finale avignonnaise un ensemble qui a sa beauté mais dont l'origine gillienne est des plus douteuses.

Les dits abordent successivement les thèmes suivants : les vertus et les vices, la foi, la charité, l'humilité, la crainte de Dieu, la patience, la sollicitude et la garde du cœur, le mépris du monde, la chasteté, la lutte contre les tentations, la pénitence, la prière et ses fruits, la contemplation (« ignis, unctio, ecstasis, contemplatio, gustus, requies, gloria »; texte primitif et contexte historique dans *Chronica* XXIV *generalium*, éd. des *Analecta franciscana*, t. 3, Quaracchi, 1897, p. 107), la vie active, la prudence, la science et les prédicateurs, les bonnes et les mauvaises paroles, la persévérance dans le bien, la vie religieuse, l'obéissance, la pensée de la mort, la *fuga mundi*, la persévérance dans l'oraison, des grâces et des vertus reçues ou acquises en l'oraison, etc.

Sur la contemplation du frère Gilles, voir DS, t. 2, col. 1969-1970, 1976.

1. **Biographie.** — On possède six textes principaux.

1° *Ad excitandam* (ou *exercendam*), édité d'après trois mss différents : L. Lemmens, *Documenta antiqua franciscana*, t. 1, Quaracchi, 1901, p. 37-63, d'après le ms 1/63 du collège Saint-Isidore de Rome; — W. Seton, *Blessed Giles of Assisi*, Manchester, 1918, p. 52-88, selon Oxford, Bodl. Canonici, miscell. 528; — H. Bulletti, *De Vita B. Aegidii assisiensis, auctore fratre Leone, iuxta novum codicem* (Sienne, Bibl. communale, ms F. XI, 9), dans *Archivum franciscanum historicum* [AFH], t. 8, 1915, p. 12-22. Le premier ms est incomplet et interpolé. Cette vie, résumé du texte du frère Léon, a été insérée dans la compilation avignonnaise et celles qui en dépendent, ainsi que dans les compilations de la bibliothèque de Greifswald, en Poméranie (cf AFH, t. 18, 1925, p. 213; Barcelone, Bibl. centrale, ms 645, f. 25r-35v).

2° *Quia salutifera... Vir erat*, édité par D. Papebrock, AS, avril, t. 3, Anvers, 1675, p. 220-227, d'après un ms du couvent de Saint-François de Pérouse, perdu. Ce ms contenait aussi l'*Anonymus perusinus* (éd. F. van Ortroy, dans *Miscellanea francescana*, t. 9, 1902, p. 35-48), sorte de première édition de la *Legenda trium sociorum*, où il est permis de voir la main du frère Jean, compagnon de Gilles; les deux textes ont des passages communs. — 3° *Quia salutifera... Ut autem*. Ce texte figure dans tous les mss de la *Chronica* XXIV *generalium* (*Analecta franciscana*, t. 3, p. 74-115). Alors que les textes précédents donnent à part *Vita* et *Verba*, ici la *Vita* est farcie de *verba*; c'est la même chose dans le texte suivant; — 4° *Hic gloriosus vir*. Ce texte se trouve dans le *De conformitate* de Barthélemy de Pise (*Analecta franciscana*, t. 4, 1906, p. 205-213). Le compilateur a tenté de présenter les faits dans un ordre chronologique. — 5° *Currens post odorem* (éd. F.-M. d'Araules, AFH, t. 1, 1908, p. 274-277, d'après une compilation tardive du 16e siècle au couvent des cordeliers, ms 23 1 60, Fribourg, Suisse); résumé sans importance, mais qui ne dépend pas uniquement du texte *Ad excitandam*. — 6° *Quando iste sanctus* (ms 1/73 de Saint-Isidore, Rome; éd. L. Lemmens, *loco cit.*, p. 66-72) résume *Ad excitandam*; négligeable.

L'attention doit se concentrer sur les rapports des textes 1, 2 et 3 d'une part, et sur ceux de 2 et de l'*Anonymus perusinus*, d'autre part. Pour apprécier ici le rôle du frère Jean, on consultera un précieux fragment de Rome, Bibl. Vaticane, Ottob. 522 (*Analecta franciscana*, t. 1, 1885, p. 418-419). On constatera aussi qu'en 1262 le gardien de Pérouse se nommait Jean (AS, *loco cit.*, p. 245, n. 113). Nier l'existence d'un Jean, compagnon de Gilles, c'est, avec van Ortroy, nier toute valeur historique à la lettre des compagnons de Crescent (*Analecta bollandiana*, t. 23, p. 383, et t. 26, p. 368).

Des traductions italiennes anciennes signalons celle, fragmentaire, du texte 1, dans Florence, Bibl. Riccardiana, ms 1670 (AFH, t. 13, p. 359-360). C'est en 1718 avec Buonarrotti qu'elle figure pour la première fois en supplément aux *Fioretti*. Deux traductions plus ou moins complètes du texte 3 ont été faites dans la deuxième moitié du 15e siècle : une de Jacques Oddi de Pérouse (*Franceschina*, éd. N. Cavanna, t. 1, Florence, 1931, p. 259-292); l'autre de Feo Belcari (mss : Rome, Bibl. Vallicellane, F 31; Florence, Magliabechi XXXV, 206).

2. **Les « Dits ».** — De nombreuses éditions des *Dits* ont été publiées depuis les premiers incunables (cf Hain, n. 104-105), ordinairement sous le titre de *Dicta aurea*. Les traductions sont également nombreuses. Ces textes n'étaient pas critiques. Voici l'état des sources :

1° *Provide verba*, en appendice à l'abrégé de la vie léonine. — 2° *Ut possis assequi*, des mss Assise, bibliothèque communale 403 et 676. — 3° *Quia sermo Domini est vivus*, représenté par les mss Florence, XIX, 10; Munich, Clm 11354; Pérouse, Saint-François, aujourd'hui perdu, mais dont Papebrock a édité titre et prologue (AS, *op. cit.*, p. 227-229). Cette collection a été sous-évaluée dans l'édition de Quaracchi. — 4° *Gratiae Dei et virtutes*, nombreux mss (éd. Quaracchi, p. XII-XIII), qui se subdivisent en 2 groupes principaux d'après leur finale.

Des collections 2 et 4, bonne édition, Quaracchi, 1905 (réimpr., 1939), *Dicta beati Aegidii assisiensis*, coll. Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi; trad. O. Englebert, y compris l'introduction.

3. **Miracles.** — Un seul texte connu, le ms (perdu) de Saint-François de Pérouse, éd. par Papebrock (AS, *op. cit.*, p. 243-247) et par Édouard d'Alençon (Rome, 1906).

4. **Études d'ensemble.** — D'excellents travaux ont paru depuis 1905. — G. Menge, *Der selige Aegidius von Assisi : sein Leben und seine Sprüche*, Paderborn, 1906. — P. Robinson, *The golden Sayings of the Blessed Brother Giles of Assisi*, Philadelphie, 1907. — R. Brown, *Franciscan Mystic. The Life of Blessed Brother Giles of Assisi, companion of St. Francis*, Garden City (New-York), 1962. — A. Lopez, *Máximas de un Santo, Sentencias piadosas del Beato Gil*, Madrid, 1910. — O. Englebert, *Les propos du frère Égide*, Paris, s d (vers 1930); rééd., 1950. — L. Cellucci, *Le Leggende francescane del s.* XIII *nel loro aspetto artistico*, Rome, 1929, p. 120-141. — N. Vian, *Beato Egidio di Assisi, I Detti*, Brescia, 1933; rééd., Milan, 1964; c'est le meilleur travail.

Jacques CAMBELL.

2. GILLES LI MUISIS (ou LE MUISIT), bénédictin, chroniqueur et poète, 1272-1353. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*.

1. *Vie*. — Né en janvier 1272, de Jean Li Muisis et de Marguerite, bourgeois tournaisiens, Gilles fit ses premières études dans sa ville natale. On ne sait au juste si vers sa quinzième année il fut à l'université de Paris. Quoi qu'il en soit, sa vie laïque fut brève, puisque, le 2 novembre 1289, ayant fait son année de probation, il fut « rechius et vestis d'abit de religion » à l'abbaye bénédictine de Saint-Martin de Tournai. On ignore quand exactement il fut ordonné prêtre. Il fut « en custode lonc temps », et il précise « priès de sept ans ». En 1300, en compagnie de Guillaume Castagne et de Nicolas de Cambrai, deux de ses confrères, il fit le pèlerinage romain de la première année sainte.

Vers 1305, il fut présent à la reddition des comptes de son abbaye, « au kief de l'anee », prouvant qu'à ce moment déjà il s'intéressait à l'administration et à la gestion du monastère. Dans un acte du 24 octobre 1315, il paraît comme grenetier du couvent. En 1330, on le trouve à Paris, où, en tant que prieur et second de l'abbé, il défendit les intérêts matériels de sa maison contre les créanciers. Le 30 avril de la même année, il fut élu abbé, charge qu'il accepta le 26 mai suivant. A la suite d'intrigues menées sournoisement par l'évêque de Tournai, Guillaume de Ventadour, il ne fut béni que le 25 octobre 1332.

A ce moment-là, l'abbaye se trouvait au bord de la ruine. La communauté, qui en 1289 comptait 69 religieux, était réduite à 22, presque tous excommuniés; les édifices claustraux tombaient en ruine; les meubles et les objets précieux avaient disparu; les emprunts et les dettes se montaient à plusieurs dizaines de milliers de livres; des 8880 livres que le domaine rapportait normalement, l'abbaye en percevait encore tout au plus un cinquième. Gilles sut admirablement œuvrer à la restauration de sa maison. Après une vingtaine d'années de sage administration, vers 1350, la situation était pratiquement redevenue normale. Esprit pondéré, positif et droit, notre abbé, dès son avènement, entrevit la situation avec bon sens et intelligence et n'eut de cesse de l'avoir améliorée tant au spirituel qu'au temporel.

2. *Écrits.* — Malgré une activité qu'on peut aisément deviner débordante, Gilles prit soin d'annoter régulièrement les faits et gestes de son existence et de son entourage. Il écrivit quatre *tractatus*, deux mémoires administratifs, et plusieurs milliers de vers, transcrits dans quatre manuscrits contemporains conservés à Courtrai, Bruxelles et Paris.

Le codex 135 de la bibliothèque communale de Courtrai contient un mémoire administratif ou *Compotus abbreviatus* et trois *tractatus*; le ms 13706 de la bibliothèque royale de Bruxelles constitue à lui seul le quatrième *tractatus*; le ms IV, 119 de la même bibliothèque est rempli de poésies interrompues par une dissertation en prose intitulée *Ch'est de l'estat*; quant au ms 1789 des Nouvelles acquisitions françaises de la bibliothèque nationale de Paris, ou *Liber compilatus*, il comporte un second mémoire administratif, complémentaire de celui rédigé à la fin du codex courtraisien.

On retiendra surtout les poésies et le *tractatus secundus* qui ont une signification et une portée spirituelles. Dans les premières, Gilles s'attache d'abord à décrire l'état moral et social de la société tournaisienne tout en se penchant de temps à autre sur lui-même pour décrire son état d'âme, ses espoirs et découragements, ses passions et faiblesses. Du point de vue formel, ces versifications sont trop délayées et fatiguent rapidement : de ces dizaines de milliers de vers on retiendra tout au plus, et avec beaucoup de bonne volonté, une trentaine de pages. Le fond de ces « poésies » est plus intéressant, pour l'historien du moins, surtout s'il recherche ce que pense un abbé bourgeois du milieu du 14e siècle de la mentalité de la société et du comportement des clercs séculiers et réguliers; ou s'il s'inquiète de savoir quelles pouvaient être la spiritualité et la dévotion d'un moine bénédictin cultivé du bas moyen âge. Ce que Gilles nous dit de la société dans laquelle il vit, reflète surtout l'opinion d'un septuagénaire en fin de carrière, malade et *laudator temporis acti* : il y aurait donc grand danger à prendre pour monnaie courante ses critiques de la jeune génération et ses louanges du « bon vieil tempore ». Ce qu'il nous confie accidentellement sur sa spiritualité et sa dévotion a plus de chance d'être vrai et sincère; ce n'est que plus décevant : dévotions, touchantes certes mais quelque peu infantiles, pour l'ange gardien et la Vierge; peur continuelle et obsédante du diable et de l'enfer; ascèse forcenée mais tardive et forcée pour ce vieux bourgeois dont la bonne chère a hâté la sclérose et les maladies de vieillesse; vocation assez banale puisque dictée par le souci de plaire aux parents (Gilles était cadet de famille), etc.

Que pense-t-il de son ordre? A vrai dire, il s'en ouvre rarement et s'est surtout préoccupé d'en commenter la *Règle* en mettant par écrit les coutumes en usage à Saint-Martin à la fin du 13e siècle. Dans son *Tractatus secundus*, en effet, Gilles esquisse un tableau de la vie quotidienne des moines de son couvent; systématiquement, office par office, il passe en revue tout ce qu'il sait. De la *Règle*, il ne cite que quelques extraits : lui et ses confrères la connaissaient par cœur et la bibliothèque de l'abbaye en conservait plusieurs exemplaires manuscrits. Il insiste davantage sur les coutumes non écrites, celles qui, de génération en génération, étaient appliquées par habitude et risquaient de se perdre.

La spiritualité de Gilles Li Muisis, celle qu'on retrouve dans ses écrits du moins, n'a rien que de très banal. Elle n'en est que plus intéressante pour celui qui tient à se faire une idée de ce que pensait, au bas moyen âge, du ciel et de l'enfer, de la vie d'ici-bas et de l'au-delà, de l'âme et de Dieu, un homme médiocrement cultivé, un moine moyennement dévot, un bourgeois et prélat tournaisien du 14e siècle.

Éditions. — *Tractatus primus*, éd. J.-J. Desmet, dans *Corpus chronicorum Flandriae*, t. 2, Bruxelles, 1841, p. 115-130 (fragments). *Tractatus secundus* ou *Tractatus de consuetudinibus* (1347), éd. A. D'Haenens, dans *Bulletin de la commission royale d'histoire*, t. 125, 1959, p. 143-195. Version picarde faite par Gilles Li Muisis, *Ch'est de l'estat dou monastere Saint-Martin et des boines coustumes, comment on s'y soloit et doit maintenir*, éd. J. Kervyn de Lettenhove, *Poésies de Gilles Li Muisis*, t. 1, Louvain, 1882, p. 121-141. *Tractatus tertius et quartus*, 3 éd. : J. Goethals, *Chronicon Egidii Li Muisis..*, Bruges, 1824; J.-J. Desmet, dans *Corpus chronicorum Flandriae*, t. 2, p. 136-448; H. Lemaître, *Chronique et Annales de Gilles Li Muisis (1272-1352)*, Paris, 1906. — *Chronique dite de Jacques Muevin*, éd. J.-J. Desmet, dans *Corpus chronicorum Flandriae*, t. 2, p. 455-471. — *Poésies de Gilles Li Muisis*, éd. J. Kervyn de Lettenhove, 2 vol., Louvain, 1882. — *Comptes privés de Gilles Li Muisis (1331-1353)*, éd. A. D'Haenens, dans *Comptes et documents..*, cités *infra*, p. 159-196. — *Mémoires administratifs.., ibidem*, p. 581-772.

Études. — A. Scheler, *Étude lexicologique sur les poésies de Gillon Le Muisit*, dans *Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie royale... de Belgique*, t. 37, Bruxelles, 1886. — P. A. du Chastel de la Howarderie, *Notes pour servir à l'histoire de la famille Li Muisis ou Le Muisi*, Tournai, 1891. — P. Wagner, *Gillon Le Muisi, abt von Sint-Martin in Tournai, sein Leben und seine Werke nach den Quellen bearbeitet*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden*, t. 17, 1896, p. 547-577; t. 18, 1897, p. 44-57, 252-263, 396-441. — G. Caullet, *Les manuscrits de Gilles Le Muisit et l'art de la miniature au XIVe siècle*, dans *Bulletin du cercle historique et archéologique de Courtrai*, t. 5, 1907-1908, p. 200-225. — A. Coville, *Gilles Li Muisis, abbé de Saint-Martin de Tournai, chroniqueur et moraliste*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 37, Paris, 1938, p. 250-324.

A. D'Haenens, *Gilles Li Muisis, pèlerin de la première Année Sainte (1300)*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. 30, 1957, p. 31-48; — *La date exacte de la naissance de Gilles Li Muisis (janvier 1272)*, dans *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 280-284; — *Gilles Li Muisis historien, ibidem*, t. 69, 1959, p. 258-286; — *Un autographe de Gilles Li Muisis, abbé de Saint-Martin à Tournai († 1353)*, dans *Scriptorium*, t. 13, 1959, p. 233-236; — *Gilles Li Muisis, abt van de St-Maar-*

tensabdij te Doornik, en zijn oogheelkundige operatie in 1351, dans *De Leiegouw*, 1960, p. 199-220; — *Une œuvre à restituer à Gilles Li Muisis : la chronique dite de Jacques Muevin*, dans *Bulletin de la commission royale d'histoire*, t. 127, 1961, p. 1-32; — *L'abbaye Saint-Martin de Tournai de 1290 à 1350. Origines, évolution et dénouement d'une crise*, Louvain, 1961; — *Comptes et documents de l'abbaye de Saint-Martin de Tournai sous l'administration des gardiens royaux*, coll. de la commission royale d'histoire, Bruxelles, 1962.

Albert D'Haenens.

3. GILLES DE ROME, ermite de Saint-Augustin, théologien et évêque, 1243-1316. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres spirituelles.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Gilles naquit à Rome, ou dans les environs, vers 1243; il n'est pas sûr qu'il appartînt à la famille des Colonna. Il embrassa la vie religieuse au couvent de Santa Maria del Popolo, à Rome, vers 1258; deux ans après, il fut envoyé comme étudiant à Paris; il y resta jusqu'on 1278 et habitait dans la maison qui se trouvait près de la porte Montmartre. Vers 1266, il était *magister artium*; il fut disciple de saint Thomas d'Aquin dans les années 1269-1272; en 1276, il était *baccalaureus formatus*, c'est-à-dire qu'il expliquait les *Sentences* de Pierre Lombard.

Il poursuivait les exercices scolaires qui le préparaient au « magistère », lorsque, le 7 mars 1277, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamna l'aristotélisme, en y impliquant quelques doctrines de Thomas d'Aquin. Gilles les soutenait aussi, et il réfuta même la rétractation demandée par l'évêque, aussi dut-il partir. « L'affaire de Gilles est une suite de la réaction contre Aristote qu'avaient provoquée les excès des « artistes » et les menées publiques et secrètes des averroïstes; son procès n'est que la suite logique et pratique de la condamnation du 3 mars 1277 avec laquelle elle est intimement liée. On reprochait à Gilles, comme à frère Thomas, dont on poursuivait en ce moment la mémoire, d'être trop favorable au payen Aristote » (E. Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 4, 1932, p. 58).

De 1279 à 1285, la présence de Gilles en Italie est attestée par les preuves continuelles d'estime que lui témoignent ses supérieurs dans les chapitres généraux et provinciaux de Rome (cf *Analecta augustiniana*, t. 2, 1907, p. 230, 245, 247-248, 280) : il est définiteur de la province en 1281 et 1283.

Pendant l'été de 1285, Gilles retourna à Paris, muni d'une lettre d'Honorius IV pour le nouvel évêque Ranulphe d'Homblières (H. Denifle et É. Châtelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, n. 522, p. 633). En conformité avec la teneur de la lettre, Gilles fit la rétractation demandée, fut proclamé maître en théologie et, de 1285 à 1291, enseigna à l'université, « qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur » (*ibidem*, t. 2, 1891, n. 539, p. 10; cf P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIIIe *siècle*, t. 2, Paris, 1933, p. 293-308).

Le 6 janvier 1292, Gilles fut élu prieur général de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, auxquels Philippe le Bel donna en 1293 le couvent parisien dit « des frères sachets », « ob favorem potissimum dilecti et familiaris nostri fratris Egidii Romani » (Denifle-Châtelain, *Chartularium*.., t. 2, n. 583, p. 61; pour les autres fondations faites sous son bref généralat (1292-1295), voir F. Lajard, *Histoire littéraire de la France*, t. 30, Paris, 1888, p. 433).

Le 25 avril 1295, Gilles fut préconisé archevêque de Bourges (*Les registres de Boniface* VIII, t. 1, Paris, 1907, n. 70). Le 5 mars 1296, Gilles réunit un synode provincial à Clermont pour rétablir la discipline et réveiller la vie chrétienne dans le clergé et chez les fidèles (F. Lajard, *loco cit.*, p. 435). Quatre mois plus tard, Boniface VIII l'appelait à Rome et lui accordait la faculté, « ut possit, quamdiu apud Sedem apostolicam morabitur, per idoneos vicarios, unum vel plures, dioecesim visitare » (*Les registres*.., t. 1, n. 1139; autres autorisations concernant son diocèse, n. 1138 et 1864). Il eut enfin congé, comme il le désirait, de retourner dans son diocèse le 1er août 1299 (« cum autem nunc.., post moram quam apud dictam Sedem de mandato apostolico aliquamdiu contraxit, ad ecclesiam suam reverti cupiat », *ibidem*, t. 2, 1904, n. 3162).

Honoré également par Philippe le Bel et par Boniface VIII, Gilles, dans le conflit qui opposa les deux souverains, prit le parti du pape; à la fin de 1302, il intervint au concile de Rome où il écrivit son *De ecclesiastica potestate* (dont Boniface VIII se servit dans la composition de la bulle *Unam sanctam*). Il resta aux côtés du pontife jusqu'à la mort de celui-ci, survenue le 11 octobre 1303. Il retourna peu après à Bourges. Le 25 février 1304, l'université de Paris rassembla, pour la commodité des étudiants, un *librorum pretium* comportant treize œuvres de Gilles (Denifle-Châtelain, *Chartularium*.., t. 2, n. 642, p. 107-112). En 1305, Gilles excommunia l'archevêque de Bordeaux, Bertrand de Got, qui cherchait à se soustraire à la juridiction du primat de Bourges (G. Lizerand, *Clément* V *et Philippe* IV *le Bel*, Paris, 1910, p. 28-29). Cette nécessaire défense de ses droits lui coûta cher.

En effet, Bertrand de Got, le 5 juin 1305, était élu pape sous le nom de Clément V, et un contemporain raconte qu'en février 1306, pendant son voyage de Lyon à Bordeaux : « Per Matisconem, Divionem, Bituricas... et Lemovicas [Mâcon, Dijon, Bourges, Limoges] iter faciens, tam religiosorum quam saecularium ecclesias et monasteria tam per se quam per suos satellites depredando, multa et gravia[Papa] intulit eis damna; unde et frater Aegidius, bituricensis archiepiscopus, per huiusmodi depredationes ad tantam devenit inopiam quod tanquam unus de suis simplicibus canonicis ad percipiendum quotidianas distributiones pro vitae necessariis horas ecclesiasticas frequentare coactus sit » (rapporté par Étienne Baluze, *Vitae paparum avenionensium*, éd. G. Mollat, t. 2, Paris, 1928, p. 36).

Quoi qu'il en soit, la conduite de Gilles à l'égard du pape fut correcte et conforme à sa doctrine : « Quod summus pontifex est tantae potentiae, quod ipse est illa potestas sublimis, cui omnis anima debet esse subiecta.., quia nemo mortalis sibi dominatur » (*De ecclesiastica potestate*, lib. 1, c. 3).

Au consistoire tenu à Poitiers le 29 mai 1308 et au concile de Vienne (1311-1312), Gilles se montra l'adversaire des templiers; il ne réclamait pas leur suppression, mais leur soumission à la juridiction épiscopale (G. Lizerand, *op. cit.*, p. 265). L'activité doctrinale de Gilles au concile de Vienne fut grande; il semble qu'elle fut décisive dans le procès et la condamnation de Pierre de Jean Olivi (DS, t. 4, col. 1001; t. 5, col. 1168, 1327). En 1311, avant de se rendre à Vienne, Gilles avait tenu un synode provincial à Bourges; il en réunit un autre en 1315 (F. Lajard, *op. cit.*, p. 439).

Le 29 mars 1315, il fit son premier testament, dans lequel il témoigne sa reconnaissance à son ordre (Denifle-Châtelain, *Chartularium*.., t. 2, n. 715-716, p. 172). A l'automne 1316, il se présenta devant le pape Jean XXII, à Avignon; il y fut gravement malade. Le 19 décembre, dans un second testament, il laissait au couvent des augustins de Paris « omnes libros philosophicos, theologicos et iuridicos ac omnes alios cuius-

cumque facultatis existant » (L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. 2, Paris, 1874, p. 247; *Analecta augustiniana*, t. 23, 1954, p. 232-234). Gilles mourut à Avignon le 22 décembre 1316; il fut enseveli dans l'église de son ordre; par la suite, sa dépouille fut transportée dans l'église des Grands-Augustins de Paris, où l'épitaphe se lisait encore en 1792 (DTC, t. 6, col. 1361).

Après avoir rappelé la carrière du professeur et de l'évêque, et les avatars de l'année 1306, F. Lajard concluait (*op. cit.*, p. 437) : « Ces rudes épreuves, jointes à la régularité de ses mœurs, donnèrent à Gilles de Rome un caractère et une réputation de sainteté qui lui ont valu de la part de quelques écrivains le titre de bienheureux » (sur ce titre, voir N. Mattioli, *Studio critico sopra Egidio Romano*, Rome, 1896, p. 46).

De ses mérites de penseur, le jugement le plus juste et le plus autorisé semble être celui de E. Hocedez : « Gilles est beaucoup plus indépendant qu'on ne le dit communément; s'il fut l'élève de saint Thomas et professa pour lui une estime extraordinaire, jamais il ne lui vint à l'esprit de s'inféoder à une école, fût-elle celle de son maître vénéré... Gilles est un penseur original, profond et audacieux, et ce n'est pas sans raison que les contemporains et les siècles suivants l'ont salué comme un maître de la scolastique » (dans l'édition des *Theoremata de esse et essentia* de Gilles, Louvain, 1930, p. 44, 117). L'on peut ajouter que la liste de ses écrits théologiques est notablement plus longue que celle de ses plus illustres contemporains, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines ou Jean Duns Scot. Comme philosophe et comme interprète d'Aristote, il n'a que deux rivaux dans l'histoire de la scolastique, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, auxquels, par bien des aspects, il n'est pas inférieur.

2. Oeuvres spirituelles. — Gilles n'a pas eu la chance de ces grands docteurs ni celle de saint Bonaventure : nous ne possédons pas une bonne édition de ses *opera omnia*.

Celles qui existent sont anciennes, d'accès difficile et toujours incomplètes. Voir DTC, t. 6, col. 1361-1365; P. Glorieux, *Répertoire..*, t. 2, p. 294-308; G. Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, Florence, 1936; *Analecta augustiniana*, t. 24, 1961, p. 331-355, et aussi *Giornale critico della filosofia italiana*, 1961, p. 310-323. Des œuvres proprement spirituelles, peu nombreuses d'ailleurs, nous citons l'édition de Rome, 1554-1555, et nous renvoyons à un seul manuscrit pour les inédits.

1° Le *De laudibus divinae sapientiae, in ps.* 44 (Rome, 1555), répond à la question qui lui avait été posée (c. 1): « Qualiter est credendum. Qualiter sperandum. Qualiter confitendum et de peccatis poenitendum. Qualiter debemus Deum diligere. Quomodo debemus eum timere ac sibi obedire. Qualiter pro susceptis beneficiis debeamus sibi gratias agere. Et ultimo, qualiter debemus sibi servire ». Il explique le psaume *Eructavit cor meum verbum bonum* et décrit l'action des dons du Saint-Esprit dans l'âme qui tend à la perfection.

2° L'*Explicatio in Canticum canticorum* (Rome, 1555) fut plusieurs fois éditée avec les œuvres de saint Thomas d'Aquin. L'authenticité de ce commentaire de Gilles est bien attestée par la tradition manuscrite et par la liste officielle de ses œuvres entérinée par l'université de Paris en 1304.

Le prologue affirme que le *Cantique* est tout entier ordonné au profit spirituel des âmes : « quia hic exprimuntur debitae affectiones et cogitationes cuiuscumque animae sanctae, vel etiam totius Ecclesiae, secundum quas intendit gustare divinam dulcedinem et habere sui Sponsi consortium.., propter bonitatem affectionum et cogitationum, et ratione ipsius gratiae; nam gratia Dei, in essentia animae existens, reddit animam bonam et opera eius Deo grata ».

3° D'après F. Stegmüller (*Repertorium biblicum*, t. 2, Madrid, 1950, n. 915-916), l'*In orationem dominicam* et l'*In salutationem angelicam explanatio* (Rome, 1555) seraient probablement d'Augustin Moreschini † 1559, mais ses preuves ne sont pas convaincantes. Moreschini et Fabiano de Gênes, tous deux augustins, sont les éditeurs de l'in-folio imprimé à Rome en 1554-1555. L'ouvrage comprend vingt œuvres de Gilles, dix-huit d'entre elles sont authentiques. Pourquoi ces deux commentaires, expressément attribués à Gilles par Moreschini, seraient-ils de l'éditeur? Dans l'*In salutationem* Gilles résume, avec piété et doctrine, les gloires de Marie (à noter que les deux parties de l'*Ave Maria* sont commentées, mais avec cette variante : *nunc et semper. Amen*); il rejette l'Immaculée Conception à peu près dans les termes qu'il employait déjà dans son *Quodlibetum* 6, q. 20, et dans son commentaire du 3e livre des *Sentences*. Cette négation serait inconcevable chez un augustin, qui, comme Moreschini, écrivait après le décret tridentin sur le péché originel.

Le ms Vatican lat. 1277 ne contient pas ces deux commentaires, malgré l'affirmation de P. Glorieux (*Répertoire..*, t. 2, n. 400aj, ak). En revanche, le ms 73, f. 63-102v, de la bibliothèque universitaire de Strasbourg, daté de 1420, a pour titre *Aegidii Romani speculum beatae Mariae in angelica salutatione*. Ce *Speculum* se trouve également, sous le nom de Gilles, à la bibliothèque universitaire de Liège, ms 393.

4° D'autres commentaires de Gilles ne sont pas sans intérêt pour dégager sa doctrine spirituelle, par exemple, l'*In epistolam ad Romanos* (Rome, 1555), l'*Expositio in Ecclesiasten* (Prague, bibliothèque universitaire, mss 467 et 1262), les *Sententiae super Lucam* (Crémone, bibliothèque d'État, ms 122).

A Crémone encore, on conserve (ms 84, f. 176-190v) trois *Sermones* « de tribus vitiis mundi » sur 1 *Jean* 2, 16 : « Quoniam omne quod est mundo, concupiscentia carnis est... ». Les *Sermones de tempore* de Gilles se trouvent à la bibliothèque de Lilienfeld, ms 26. On ne connaît pas de manuscrit des *Sermones ad clerum*, attribués à Gilles par Jourdain de Saxe, qui étudia à Paris dans les années 1319-1322, mais Gilles écrivit, à propos de ses devoirs de pasteur, que l'évêque « debet tale exemplum dare et talia opera facere, quod subditi sint inde aedificati..; habet etiam praelatus alium humerum, verbum sive doctrinam, ut sic suos subditos doceat, ut per ignorantiam nullus se valeat rationabiliter excusare » (*Contra exemptos*, c. 3).

5° Le *De regimine principum* n'est pas un ouvrage ascétique; il a été composé pour la formation morale et politique de son élève, l'héritier du trône, Philippe le Bel, et il lui fut dédié vers 1280. Ce traité, on le sait, exerça une grande et bienfaisante influence sur les princes et seigneurs de l'Europe jusqu'à la fin du 16e siècle. Gilles prenait garde de compléter la morale aristotélicienne par les principes de la vie chrétienne.

L'ouvrage connut une très large diffusion : dès 1282, il fut traduit en français par Henri de Gauchy (cf L. Delisle, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 30, Paris, 1888, p. 620), en italien en 1288; au 14e siècle en castillan, en portugais, en catalan, en anglais, en allemand et en hébreu. G. Bruni (*Le opere..*, p. 75-108) n'énumère pas moins de 194 mss médiévaux du texte latin, 16 en français, 8 en italien, 5 en anglais, 9 en castillan, 1 en catalan, 4 en allemand et 2 en hébreu. Et la liste n'est pas close.

6° Gilles composa aussi des prières en prose et en vers; ce ne sont pas des textes doctrinaux proprement dits,

mais plutôt des manifestations de piété. Beaucoup de ces prières en prose se trouvent placées à la fin de ses ouvrages de théologie et même du traité *De formatione corporis humani*, qu'il écrivit un peu contre sa volonté et « multis coactus precibus ».

Il achève par exemple par cette prière ses *Theoremata de corpore Christi* : « Domine Iesu, ad cuius laudis et honoris praeconia eucharistiae mysterium, quod inter cetera sacramenta devotione suavius, intelligentia pulchrius, continentia sanctius per quinquaginta theoremata, te auxiliante, descripsi... Per hanc ergo refectionem sanctissimam me, famulum tuum, a diaboli potestate redemptum, perducas ad gloriam et ad vitam delectabilem... : ad quam nos ordinat tui corporis et sanguinis sacramentum ».

Gilles composa les hymnes *Patris sapientia* et *Salve, sancta facies* (cf U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, t. 2, Louvain, 1897, n. 14725 et 18189; éd. F.-J. Mone, *Hymni latini medii aevi*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 106-110, 155-156). Nous avons dit déjà (DS, t. 4, col. 1001) pour quelle raison Gilles pourrait être considéré comme l'auteur de l'*Anima Christi*.

3. **Doctrine.** — Beaucoup plus qu'un auteur spirituel, Gilles de Rome est un philosophe et un théologien scolastique; mais, comme théologien précisément, il déploie pendant plus de quarante ans une activité scientifique qui lui permit d'exercer, directement ou indirectement, une réelle influence sur la doctrine spirituelle. Accusé en 1277 d'être trop aristotélicien, il avait écrit vers 1270 son *De erroribus philosophorum*, qui, au jugement de ses deux derniers éditeurs, servit de guide et de frein dans l'introduction de la philosophie païenne dans les écoles chrétiennes (P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au* XIIIe *siècle*, Louvain, 1911; J. Koch et J. O. Riedl, *Giles of Rome. De erroribus philosophorum*, Milwaukee, 1944). Dans l'âpre polémique que Gilles soutint entre 1286 et 1292 contre Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, ce ne sont pas seulement des problèmes philosophiques qui sont en jeu, mais aussi des problèmes théologiques qui touchent à la vie spirituelle : le concept de liberté et de péché, les forces de l'homme pour faire le bien et la nécessité de la grâce élevante (cf J. de Blic, *L'intellectualisme moral chez deux aristotéliciens de la fin du* XIIIe *siècle*, dans *Miscellanea moralia in honorem... Arthur Janssen*, t. 1, Louvain, 1949, p. 45-76; A. Trapè, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 16-40).

En 1305, Gilles contribua pour sa part à la condamnation des erreurs de Jean Quidort † 1306 sur la doctrine eucharistique (Denifle-Châtelain, *Chartularium...*, t. 2, p. 120). Dans la censure des vingt-quatre articles de Pierre de Jean Olivi † 1298, examinés au concile de Vienne, non seulement Gilles clarifia les questions théologiques en jeu, mais il écrivit des pages fort pondérées sur le problème alors très discuté des rapports entre la profession de la pauvreté et la vie de perfection (L. Amoros, *Aegidii Romani impugnatio doctrinae Petri Joannis Olivi an. 1311-1312*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 27, 1934, p. 420-451; avec le texte de l'*Impugnatio*).

Nous avons signalé déjà (DS, t. 4, col. 999, 1004-1005) quelques thèses de la théologie de Gilles de Rome, qui montrent bien ses tendances spirituelles. Gilles affirme le primat de la grâce dans la justification et la sanctification de l'homme, mais il rappelle avec insistance la nécessité de correspondre fidèlement à l'action divine. Il affirme le mérite surnaturel des bonnes œuvres des justes, mais il avertit tous les chrétiens, et les « parfaits » eux-mêmes, de se maintenir toujours dans la crainte de Dieu, car « multae hic videntur esse iustitiae, quae in iudicio finali apparebunt esse culpae » (*De laudibus divinae sapientiae*, c. 7). Il exhorte enfin à se défier de soi-même pour ne se confier pleinement qu'à Dieu, qui n'abandonne jamais : « Dicendum quod nos, si nobis ipsis relinquamur, semper declinamus ad illecebra et conformamur saecularibus rebus.., sed tamen, per auxilium divinum possumus haec vitare. Verum quia Deus, quantum est de se, semper est paratus, ideo dicitur hoc esse in potestate nostra : quia utinam ita essemus parati facere quod in nobis est, sicut Deus paratus est facere quod in se est » (*In epist. ad Romanos*, 12, 2, lect. 39).

Il n'existe aucune étude d'ensemble sur la spiritualité de Gilles de Rome. Suivent quelques études générales utiles pour la présente notice.

F. Lajard, *Gilles de Rome*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 30, Paris, 1888, p. 421-566. — DTC, t. 6, 1914, col. 1358-1365 (N. Merlin). — D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 1, Florence, 1929, p. 237-256. — J. Koch, *Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Johannis Olivi*, dans *Scientia sacra* (*Festschrift Kard. Schulte*), Cologne, 1935, p. 142-168, avec édition critique de l'*Impugnatio*. — G. Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, Florence, 1936. — F. Richeldi, *La cristologia di Egidio Romano*, Modène, 1938. — A. Trapè, *Il concorso divino nel pensiero di Egidio di Roma*, Tolentino, 1942. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, p. 20-23. — LTK, t. 1, 1957, col. 194 (F. Lang). — *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 20-23 (C. Dumont). — G. Bruni, *Saggio bibliografico sulle opere stampate di Egidio Romano*, dans *Analecta augustiniana*, t. 24, 1961, p. 331-355.

David Gutiérrez.

GILLET (Servais), cistercien, 1599-1669. — Né à Beaumont (Hainaut), Servais Gillet fut maître des novices et prieur de l'abbaye de Villers, en Brabant, aumônier des cisterciennes de Florival et premier président du collège universitaire de Villers, à Louvain. Il porta le titre honorifique de prieur titulaire de Hemelspoort, couvent supprimé, près de Harlem (Hollande).

1. En 1660 paraît à Louvain *Galenus moralis ac mysticus, praescribens alexipharmaca et amuleta ad utriusque hominis sanitatem praeservandam, restaurandam..*; la réédition de 1661 compte 5000 vers.

Sous 65 titres, l'auteur range les remèdes du Galien spirituel, à l'usage des moines, mais les laïcs ne sont pas oubliés. En tête figurent des textes tirés surtout de l'Écriture, des Pères, de saint Bernard, et aussi de saint Benoît, de saint Thomas d'Aquin, de l'*Imitation*, de la vie et des écrits de sainte Thérèse d'Avila, de saint Jean de la Croix et d'auteurs récents. Ces vers, trop recherchés à notre goût, font preuve de fine psychologie et de beaucoup de sagesse. Ils sont supérieurs à bien des productions contemporaines de ce genre.

2. A Louvain encore paraît, en 1667, un petit volume contenant trois traités : 1° *Prior claustralis* : 46 chapitres, inspirés surtout de saint Benoît et de saint Bernard, traitent de la vie d'union à Dieu indispensable au prieur, de ses rapports avec l'abbé et la communauté, des qualités et vertus requises pour cette fonction. Le dernier chapitre contient une liste de livres anciens et récents, utiles à lire pour ceux qui ont charge d'âme. — 2° *Regula nova* : groupement systématique, en six classes, des chapitres de la *Règle* de saint Benoît. — 3° *Manuale magistri novitiorum* : qualités requises du maître des novices et avis salutaires. Ce traité est particulièrement intéressant pour connaître l'esprit et les

usages de Villers à cette époque. Le volume se termine par la litanie des bienheureux de Villers.

3. Servais Gillet mentionne plusieurs œuvres qui ne nous sont pas parvenues : *Theriaca scrupulorum*; *Novitius expergescens vel monachus incipiens*; *Conceptus morales et mystici*; *Politia regularis*; et un règlement pour les novices.

S. Gillet est un représentant qualifié de la vie cistercienne dans les Pays-Bas méridionaux, et notamment de l'abbaye de Villers au 17e siècle; il témoigne d'une culture intellectuelle soignée, d'une vie spirituelle fervente et d'un ressourcement renouant avec les traditions de l'ordre.

C. de Visch, *Auctarium ad bibliothecam scriptorum ordinis cisterciensis*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 39, 1927, p. 68. — J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 1092. — M. Lecouvet, *Du mérite littéraire des poètes latins nés dans le Hainaut*, dans *Mémoires de la société des sciences du Hainaut*, 2e série, t. 6, 1856-1857, p. 294-299. — J. Stecher, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. 7, col. 774-775. — A. van Iterson, *Servatius Gillet, monnik van Villers*, dans *Citeaux in de Nederlanden*, t. 9, 1958, p. 177-188, 245-261.

Albert VAN ITERSON.

GILLETTE DE SAINT-FRANÇOIS, carmélite, 1600-1647. — Née le 22 janvier 1600, très probablement dans le diocèse de Saint-Brieuc, Gillette était la plus jeune des quatre enfants de Claude du Rufflay, sieur de la Cornilière, et de Gillette du Plumaugat. Le 12 mai 1617, elle entra au monastère des carmélites de Nazareth à Vannes (DS, t. 5, col. 1121); le 2 juin 1619, elle fit sa profession solennelle. Le 13 avril 1622, nous la retrouvons parmi les sept religieuses qui partent de Vannes pour fonder, sous la conduite de Philippe Thibault † 1638, le monastère du Saint-Sépulcre à Rennes. Gillette y mourut le 16 janvier 1647.

Déjà depuis le mois de novembre 1615, « ayant ressenti au fond de l'âme une lumière et un attrait puissant, qui lui emportait l'esprit à adorer les grandeurs de Dieu », Gillette s'était donnée avec grande ferveur à une vie d'austérité et à la pratique de l'oraison. Traversant de longues périodes de purification, sa vie spirituelle atteignit un degré très élevé. Ses confesseurs, déroutés par ses grâces extraordinaires, confièrent la direction de leur pénitente à un de leurs confrères du couvent de Rennes dont nous ignorons le nom.

La spiritualité de Gillette a été sans doute fort influencée par la réforme des carmes de Touraine, à laquelle appartenaient les confesseurs de la communauté du Saint-Sépulcre. Les carmélites, en effet, entretenaient des contacts réguliers avec Ph. Thibault, leur supérieur pendant de longues années, Dominique de Saint-Albert † 1634, Bernard de Sainte-Madeleine † 1669, Valentin de Saint-Armel † 1680, et d'autres religieux de premier plan de la réforme de Touraine. Le mystique aveugle Jean de Saint-Samson † 1636 considérait, semble-t-il, Gillette comme sa fille spirituelle, au même titre que Valence de Sainte-Claire † 1628 (voir S.-M. Bouchereaux, *La réforme..*, p. 332-333).

Nous reconnaissons facilement l'influence de la réforme de Touraine dans la profonde dévotion de Gillette à l'Enfant Jésus (*ibidem*, p. 80-81). L'Enfant Jésus était pour elle le maître du noviciat de sa vie, qui la préparait à la profession du ciel. Chaque jour elle disait ses coulpes devant son image, qu'elle gardait dans sa cellule. L'axe de sa vie spirituelle était le Christ. C'était son union au Christ qui déterminait ses rapports avec le Père éternel et la Vierge Marie. Le Saint-Esprit était « son ami, son intime », les deux se communiquant mutuellement leurs secrets. Elle se voyait élevée par le Verbe et le Saint-Esprit devant la majesté de Dieu le Père, et présentée à celui-ci pour être adoptée comme son enfant d'une manière spéciale.

« Ensuite de la nouvelle adoption du Père éternel, elle se regarda longtemps comme un petit enfant qui ne faisait que de naître, avec pureté et innocence, regardant aussi le Verbe dans son Incarnation comme son modèle, ayant rapport à lui par cette nouvelle grâce, lui étant comme associée dans le sein de son Père, dans le sein de sa Mère, et dans ses états humbles étant sa sœur et son épouse ».

Cette vie d'intimité divine ne l'empêchait pas de se savoir unie à toutes les créatures qui ont toutes « besoin d'assistance en quelque état de perfection qu'elles soient étant en cet exil ». Elle vivait au cœur de l'Église ne sachant que répéter : « Mon Dieu, je vous offre votre Église ».

Son *Traité de l'état et union de l'Église* lui attira contradictions et humiliations de la part de ses supérieurs et de ses compagnes, qui la trouvaient « présomptueuse de ce qu'elle s'ingérait à écrire de l'Église, et à gémir devant Dieu pour les nécessités de la sainte Église ». Cet écrit sur l'Église est perdu; nous n'avons pas retrouvé non plus ses autres manuscrits : *De la divine Providence*, *Des mystères de la Très Sainte Trinité et de l'Incarnation*, *De la solitude du Carmel*, *Des louanges de la Sainte Vierge*.

Il existe quelques courtes biographies de Gillette de Saint-François restées manuscrites, dont la traduction italienne d'un *Extrait de la vie de la vén. Mère Renée Gilette (sic) de Saint-François du Ruflay, religieuse carmélite*, est la plus complète.

Daniel de la Vierge, *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 558, n. 999; *Speculum carmelitanum*, t. 2, Anvers, 1680, p. 1056, n. 3651. — Jacques de la Passion, *De stralen van de Sonne van den H. Vader en Propheet Elias deze loopende eeuw verspreydt door de Rycken van Italien en Vranckryck*, Liège, 1682, p. 199-201. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 7-8. — S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950.

Vital WILDERINK.

GILLOTTE (COLOMBAN), tertiaire régulier de Saint-François, mort vers 1721. — Nous n'avons sur cet auteur d'autres renseignements biographiques que ceux qui sont fournis par ses ouvrages; il y apparaît constamment comme lecteur en théologie morale; on peut conjecturer qu'il mourut en 1721 ou 1722.

Son principal ouvrage est *Le directeur des consciences scrupuleuses examinant tous leurs scrupules, et enseignant la manière de les guérir, selon la doctrine de Gerson, des théologiens et des Pères de la vie spirituelle*, Paris, 1697 (Bibl. nat. D. 13771); il aura un durable succès (rééd. : 1698, 1709, 1722, 1738, 1753,1765). Dans l'édition de 1709, Gillotte ajoute une épître dédicatoire au vicaire général de la Merci, le P. Berthier; par contre, celle de 1722, qui paraît avec un avis du libraire Huart, laisse supposer que l'auteur est mort.

Ces éditions comportent des remaniements; les deux premières éditions ont huit chapitres sous forme de réponses à une ou deux questions introductoires et quatre articles additionnels; les suivantes ont dix chapitres, les articles y ont disparu et une abondante table analytique complète l'ouvrage. Ces remaniements n'affectent en rien la manière et la doctrine de Gillotte. Il suit surtout Gerson (d'après l'édition de Paris, 1606).

Le livre fait aussi un large appel au carme Jean de Jésus-Marie le calagurritain † 1615 en donnant le texte latin et la traduction française d'une partie de son *Ars bene moriendi*

(d'après les *Opera*, Cologne, 1621). Gillotte publiera d'ailleurs, du même auteur, le *Traité des tentations auxquelles les âmes chrétiennes, particulièrement celles qui ont la conscience scrupuleuse, peuvent être sujettes..*, traduit et augmenté... par le R.P.C.G. (Paris, 1719; l'épître est signée Gillotte; Bibl. nat. D. 13715).

Gillotte, dans son *Directeur des consciences scrupuleuses* (cité ici d'après l'édition de 1698), définit le scrupule comme saint Antonin de Florence : un doute avec crainte sans fondement qui afflige l'esprit et fait appréhender le péché là où il n'y en a pas.

Avec Martin Becanus (*Summa theologiae scolasticae*, 2ª pars, tract. 1, c. 4, q. 10, n. 1, Paris, 1666, p. 239a), il distingue doute spéculatif et doute pratique. Mais, avec Gerson, l'auteur admet des fondements psychologiques du scrupule : « le naturel mélancolique et froid » et « la mauvaise disposition du cerveau, notamment de sa partie antérieure, qui est le siège de l'imagination » (p. 9-11). C'est surtout au chapitre 3e que sont traités les remèdes au scrupule : après une juste connaissance de soi, il faut retenir l'oraison persévérante, la communion confiante, l'obéissance aveugle au directeur, l'interprétation bénigne de la loi de Dieu, le mépris des scrupules et du démon, l'effort de faire le contraire de ce que proposent les scrupules et, si le scrupuleux est un malade mental, le médecin.

Le chapitre 4e touche à une matière plus spirituelle, les scrupules qui proviennent des sécheresses et des distractions dans l'oraison. Gillotte fait remarquer que la sainteté n'est pas dans la ferveur, mais dans « l'amour pur qui s'élève au-dessus des sens et ne cherche que Dieu seul » (p. 88). Il cite Harphius et renvoie à l'expérience vécue par saint Bernard. Par quoi, sans insister davantage, il semble apparenter le scrupule (psycho-moral) à la tristesse spirituelle (épreuve). Le reste de l'ouvrage offre surtout une série de consolations aux scrupuleux; la plus importante semble celle-ci (ch. 5, p. 130-131 et 134) : le support des scrupules est une source de mérites, et on gagne plus à méditer sur la miséricorde de Dieu que sur sa justice (ch. 6, p. 192).

Bien informé, ayant des lectures étendues et bien assimilées, observateur psychologue, Gillotte montre à la fois son expérience pastorale et sa science théologique. Son court traité témoigne d'un souci pastoral ouvert sur la tradition savante et l'observation personnelle, et expose un problème particulier sans le couper de l'ensemble de la morale et de la spiritualité.

Gillotte laissa encore manuscrit un traité, terminé en 1721, *De la puissance spirituelle du Pape*, Paris, Bibl. Mazarine, ms 1361 (3083).

WILLIBRORD DE PARIS.

GINHAC (PIERRE-PAUL), jésuite, 1824-1895. — Né au Mazel de Serverette (Lozère) le 31 mai 1824, Paul Ginhac entra dans la compagnie de Jésus en 1843. D'abord maître des novices à Vals (Haute-Loire) de 1854 à 1858, avant le troisième an fait à Liesse sous la direction de S. Fouillot (1858-1859), il cumule ensuite ces mêmes fonctions avec celle de supérieur, au noviciat établi à Toulouse (1861-1869). Désigné comme instructeur de troisième probation en 1869, il le restera jusqu'à sa mort (Castres, 9 janvier 1895).

Arthur Calvet a publié de nombreux témoignages sur le rayonnement profond de cette vie toute d'humilité, de prière souvent héroïque, de mortification et de zèle. Paul Ginhac eut principalement affaire dans son apostolat à ses frères en religion; prédications, retraites, direction spirituelle le mirent toutefois en relation avec un plus large cercle : prêtres et religieuses surtout, quelques laïcs. P. Ginhac n'a pas produit d'écrit destiné à l'impression; il semble que ses instructions et conférences se soient ressenties parfois d'un certain manque de culture ou de la fatigue consécutive à de grandes mortifications.

L'efficacité de sa parole se retrouve encore dans les *Lettres de direction* publiées par A. Calvet et J. Thermes. La doctrine n'en est généralement pas référée aux écrits des grands maîtres : tout au plus quelques allusions à saint François de Sales et à sainte Thérèse. Pourtant P. Ginhac encourageait vivement les travaux de spiritualité de Marcel Bouix, Augustin Carayon, Élesban de Guilhermy (traduction des lettres de saint Ignace et de saint François Xavier, de la vie de Balthasar Alvarez, etc). Son enseignement reflète avant tout une tradition orale et vécue : celle qui s'enracine dans le renouveau spirituel de la compagnie de Jésus après 1814 et dont Jean Roothaan fut un des plus zélés protagonistes.

Paul Ginhac revient toujours sur les thèmes de l'abnégation, de la mortification, du renoncement. Il pense disposer ainsi les âmes à une action divine devant laquelle il s'efface au point de n'en décrire que très sobrement les modalités positives. Cette discrétion a sa grandeur : nulle trace d'éloquence ou de lyrisme; contenu mais fervent, le dynamisme surnaturel vivifie les directives mortifiantes et minutieuses. Il n'est guère question d'expérience mystique, mais le directeur se montre prêt à encourager l'abandon à une action divine suspendant l'activité psychologique naturelle, quand les garanties suffisantes lui semblent réunies.

P. Ginhac eut à conseiller, entre autres, deux fondatrices de congrégations religieuses : Marie de Jésus (institut de Marie-Réparatrice) et la bienheureuse Marie-Thérèse de Soubiran (institut de Marie-Auxiliatrice). Lors de difficultés dramatiques suscitées à cette dernière, il se laissa tromper par les artifices d'une prétendue religieuse, aventurière déséquilibrée. Les circonstances ne favorisaient certes pas un discernement plus habile, et d'autres partagèrent une erreur que le Père reconnut par la suite. Quant à Marie de Jésus, longtemps sous le coup d'une désolation que ne soulageait guère la direction de Ginhac, elle fut plus heureusement guidée par le P. Semenenko. Rien de cela ne saurait discréditer la manière de P. Ginhac : la même religieuse a proclamé son entière reconnaissance envers lui, tout comme Marie-Thérèse de Soubiran et bien d'autres.

La sainteté de vie fut le premier et principal facteur de l'influence sacerdotale de Paul Ginhac. Sa cause a été introduite à Rome en 1924, après que les procès diocésains eussent abouti à le déclarer serviteur de Dieu. Son corps repose maintenant dans la chapelle des jésuites de la rue des Fleurs à Toulouse.

1. *Écrits.* — *Lettres de direction* avec documents recueillis par Arthur Calvet, t. 1 (seul paru), Roulers (Belgique), 1913. — *Choix de lettres de direction* (en partie nouveau), par Joseph Thermes, Toulouse, 1927. — *Un pensiero del R. P. Paolo Ginhac per ogni giorno dell'anno*, Pescia, 1913. — A. Oraa, *El Principio y Fundamento expuesto por el P. Pablo Ginhac*, dans *Manresa*, t. 12, 1936, p. 62-71. Cf A. de Vassal, *Le Père Paul Ginhac. Ses lettres de direction*, VS, t. 18, 1928, p. 452-481.

Sont conservés à la bibliothèque des jésuites de Chantilly : *Retraite de 1878, Grande retraite aux tertiaires, Retraite aux scolastiques* (Uclès, 1894), *Retraite aux religieuses de Marie-Réparatrice.*

2. *Études biographiques.* — En dehors de courtes notices parues dans le *Messager du Sacré-Cœur* (t. 67, 1895, p. 402-403; t. 78, 1903, p. 309-310; t. 79, 1904, p. 402-413, par F. Alric;

t. 101, 1926, p. 565-567), il convient de retenir : A. Calvet, *Le Père Paul Ginhac, de la Compagnie de Jésus*, Toulouse, 1901 (rééd. : Toulouse, 1901; Tournai, 1904, 1906, 1916; abrégé par J. Thermes, Toulouse, 1929). Traductions : allemande par O. Werner, Fribourg-en-Brisgau, 1910; espagnole par M. Garcia Estébanez, Barcelone, 1912; italienne par F. Diamanti, Rome, 1913; anglaise par W. Doyle, Londres, 1914. — F. Alric, *Vie abrégée du P. Paul Ginhac*, Tournai, 1907; trad. flamande, Tournai, 1908, et italienne, Rome, 1911. — *Articles pour le procès ordinaire informatif..*, Toulouse.

P. Suau, *La Mère Marie de Jésus... (1818-1878), fondatrice de la Société de Marie-Réparatrice*, Tournai-Paris, 1909. — H. Monier-Vinard, *La Mère Marie-Thérèse de Soubiran, fondatrice de la Société de Marie-Auxiliatrice (1834-1889), d'après ses notes intimes*, Paris, 1936. — M.-T. Delmas, *Marie-Thérèse de Soubiran..*, Paris, 1955.

Henri de Gensac.

GINKIEWICZ (ou Ginkevicius, Michel), jésuite, 1594-1663. — Né en Lithuanie en 1594, Michel (Mykolas) Ginkiewicz entra dans la compagnie de Jésus le 20 juillet 1615. Après ses études, il enseigna la philosophie et la théologie et, le 13 juillet 1636, il émit ses vœux solennels et fut reçu docteur de l'académie de Vilna. Nommé peu après pénitencier à Saint-Pierre de Rome, il remplit pendant sept ans cette charge. A son retour en Lithuanie (1644), il fut recteur du collège de Niasviz (Nesvyzius), supérieur des maisons professes de Varsovie et de Vilna, professeur de théologie à l'académie de Vilna, dont il fut aussi le recteur de 1660 jusqu'à sa mort, le 4 août 1663.

A côté de sermons et d'oraisons funèbres édités ou restés manuscrits, dont Sommervogel donne la liste, Ginkiewicz a écrit deux livres intéressant la spiritualité : 1) *Rationes septem ob quas sacerdotes saeculares obligantur ad vitam cum majore virtute ducendam* (Vilna, 1651 ou 1654), que nous n'avons pas vu. — 2) *Zodiacus stellarum* XII *sexies ambiens Mariam...* (2 vol., Dantzig, 1707); il s'agit d'un commentaire du *Salve Regina* en douze chapitres sur les douze titres donnés à la Vierge par ce cantique; chaque titre est médité selon six mystères de la vie de la Vierge : sa conception, sa naissance, l'annonciation, la visitation, la purification et l'assomption.

Ce qui permet à l'auteur de dire que son ouvrage est utilisable par les prédicateurs pour ces six fêtes mariales. En fait, Ginkiewicz aborde à peu près tous les sujets dans les nombreuses subdivisions de ses chapitres, et cette diversité se retrouve dans ses autorités : Bible, Pères, théologiens scolastiques et modernes, poètes anciens, philosophes païens, etc. Le style est touffu et la lecture déroutante; Ginkiewicz allégorise volontiers, mais sans bonheur, dans ses fréquents recours à la Bible.

Sommervogel, t. 3, col. 1420-1421. — S. Rostowski, *Lituanicarum Societatis Jesu historiarum libri decem*, Paris, 1877, p. 243, 399, 422, 433, 462.

Antanas Liuima.

GINOULHIAC (Jacques), évêque de Grenoble et archevêque de Lyon, 1806-1875. — 1. *Vie et activité épiscopale.* — 2. *Oeuvres.*

1. *Vie et activité épiscopale.* — Originaire de Montpellier où il naquit le 3 décembre 1806, Jacques Ginoulhiac fut ordonné prêtre le 27 mars 1830 et aussitôt chargé d'enseigner au grand séminaire. En 1839, il fut choisi comme vicaire général par Joseph Bernet † 1846, archevêque d'Aix-en-Provence, et le resta jusqu'à sa nomination au siège épiscopal de Grenoble (1853); à partir de 1845, il s'occupe du carmel d'Aix et dirige Marie de la Conception qui en sera plusieurs fois la prieure et avec qui il maintiendra en relations épistolaires.

Dès sa nomination à Grenoble, Jacques Ginoulhiac se trouve plongé dans les querelles qui divisaient son clergé et l'opinion publique au sujet des apparitions de la Salette : « La majorité du clergé de l'Isère ne croyait pas à ces miracles » (J. Maurain, cité *infra*, p. 165); on en était aux libelles, aux procès et aux interdits ecclésiastiques. Après un an d'enquêtes et de réflexions, l'évêque se prononce en faveur de l'authenticité des apparitions dans deux documents qui contribuent beaucoup à affermir la Salette et son pèlerinage, comme aussi à pacifier les esprits (*Instruction pastorale... portant condamnation du livre intitulé « Affaire de la Salette... »*, Grenoble, 1854; *Lettre circulaire... sur le fait et la dévotion de Notre-Dame de la Salette*, Grenoble, 1857). Il fréquente le pèlerinage, y prêche et, en 1869, approuve la fondation des religieuses de Notre-Dame de la Salette.

L'épiscopat de J. Ginoulhiac à Grenoble fut fécond : trente et une paroisses et trente-quatre vicariats nouveaux sont fondés; il appelle ou accueille dans le diocèse : olivétains, petites sœurs des pauvres, basiliens, trinitaires et trappistes; il compose un petit catéchisme (1861), tient un synode diocésain (1863) et, en 1869, établit la liturgie romaine.

Au premier concile du Vatican, l'évêque de Grenoble fit partie de la minorité qui jugeait inopportune la définition de l'infaillibilité pontificale; ses lettres de 1867 à Mgr Félix Dupanloup montrent que cette position était chez lui assez ancienne (lettres citées par J. Maurain, p. 811, 884); il prit plusieurs fois la parole au concile, notamment pour exposer son « inopportunisme »; il quitta Rome avant le 18 juillet avec nombre de minoritaires français. Il avait été nommé le 2 mars à l'archevêché de Lyon; il y arriva le 11 août 1870. Dès le 16, il envoyait au pape son adhésion au dogme de l'infaillibilité pontificale.

Ayant fait le vœu de construire une basilique à Fourvière si la ville n'était pas envahie, il en posa la première pierre en 1872. Jacques Ginoulhiac mourut à Montpellier le 17 novembre 1875.

2. *Oeuvres.* — On trouvera la liste des écrits de Jacques Ginoulhiac dans *L'épiscopat français..*, cité *infra*. Si nous laissons de côté ses lettres pastorales dont les plus importantes concernent la Salette d'une part et de l'autre la défense de la foi (vg à propos de la *Vie de Jésus* de Renan, Grenoble, 1863, ou du *Syllabus*, Grenoble, 1865), il faut signaler trois ouvrages. — 1) L'*Histoire du dogme catholique* (2 vol., Paris, 1852; 2e éd. augmentée, 3 vol., 1866) traite de Dieu, de sa nature, de ses attributs, de la trinité des Personnes, à partir des Pères anténicéens; l'introduction comporte des développements intéressants sur la méthode de l'histoire des dogmes; l'ouvrage fut complété après la mort de J. Ginoulhiac par les deux volumes des *Origines du christianisme* (Paris, 1878), publiés d'après les manuscrits de l'auteur par son secrétaire P.-P. Servonnet † 1909. — 2) *Les épîtres pastorales, ou réflexions dogmatiques et morales sur les épîtres... à Timothée et à Tite* (Paris-Grenoble, 1866). — 3) *Le sermon sur la montagne avec des réflexions dogmatiques et morales* (Lyon, 1872). Ces deux derniers ouvrages sont des commentaires, assez semblables de ton et de méthode, qui offrent une lecture paraphrasée et pieuse de l'Écriture.

Les textes plus directement spirituels de J. Ginoulhiac sont ses lettres de direction dont quelques-unes sont publiées dans la *Vie de la R.M. Marie de la Conception*

(*Athénaïs d'Olivary, 1802-1881*), Aix, 1900 (4e éd., Aix-Paris, 1923, p. 340-346, 355-361, 403-413); les originaux étaient à cette date conservés au carmel de Lambesc. Il est probable que d'autres correspondances spirituelles de Jacques Ginoulhiac dorment dans les archives.

L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation, Paris, 1907, p. 263-264, 316-318. — E. Mangenot, DTC, t. 6, 1914, col. 1371-1373. — J. Maurain, *La politique ecclésiastique du second Empire*, Paris, 1930, *passim*. — V. Hostachy, *Les évêques de la Salette*, Paris-Bruges, 1931, p. 135-241 (bibliographie). — Sur Jacques Ginoulhiac et la Salette, voir A. Nicolas, *La Salette devant la raison et le devoir d'un catholique*, Lyon, 1857, p. 411-419, et *passim*; V. Hostachy, *Histoire séculaire de la Salette*, Grenoble, 1946, p. 190-219; et généralement les ouvrages sur les origines de la Salette.

Paul Broutin.

GINTHER (ou Günther; Antoine), prêtre séculier, 1655-1725. — Né à Friedberg, près d'Augsbourg, Anton Ginther fit vraisemblablement ses études chez les jésuites du collège Saint-Sauveur à Augsbourg. Son biographe J. J. Claus dit qu'une hernie l'empêcha d'être reçu dans divers ordres religieux et qu'il se résolut à entrer dans le clergé séculier. Ordonné prêtre en 1679, il reçut la même année la cure de Biberbach, près d'Augsbourg, et il l'occupa jusqu'à sa mort. Son église paroissiale possédait un crucifix du 13e siècle considéré comme miraculeux et qui était vénéré par de nombreux pèlerins; il fit rebâtir, en partie de ses deniers, cette église. Dans un pèlerinage à Rome en 1685, il fut reçu par Innocent xi et en obtint les reliques de cinq martyrs qu'il ramena à Biberbach, où elles sont encore vénérées.

En dehors de petits écrits de circonstance, Ginther a laissé quatre gros ouvrages spirituels en latin, destinés d'abord aux prêtres et aux religieux, et tous souvent réédités au 18e siècle.

1. Le *Speculum amoris et doloris in sacratissimo ac divinissimo corde Jesu incarnati, eucharistici et crucifixi...* (Augsbourg, 1706; 4e éd. 1743) groupe cinquante *considerationes* qui suivent le déroulement de la vie du Christ. Il en a été parlé plus haut (DS, t. 4, col. 1650), à propos du Cœur eucharistique; Ginther emploie cette expression au sujet de l'institution de l'eucharistie (*considerationes* 26-30). Bien qu'il connaisse sainte Marguerite-Marie, — il la cite dans son *Ad lectorem*—, sa doctrine du cœur du Christ est bien davantage dans la ligne médiévale; ses auteurs sont Gertrude, Bernard, Bonaventure. Le cœur de chair et la réparation trouvent peu de place chez Ginther. Il explique ce qu'il entend par cœur : « Est autem cor origo vitae per membra omnia diffusae... Sol inter sidera, sic cor in suo microcosmo... camera Omnipotentis Regis » (dédicace); ainsi le Cœur du Christ est-il « centrum divini amoris omniumque cordium... » (*Ad lectorem*); en fait, il parle de la même manière du cœur incarné, eucharistique ou crucifié, et, pour lui, « cor Jesu... optimum objectum nostri cordis meditationi praefigitur » (*consid.* 20); nous avons à être devant lui, à le regarder, à lui rendre amour pour amour, à l'adorer, à l'imiter; nous devons tendre à ce que le Cœur du Christ soit l'origine et le centre de tout notre amour (*consid.* 45).

Ginther avait conscience que son ouvrage était le premier qui traitait du Cœur du Christ à l'adresse des prêtres et des prédicateurs (*Ad lectorem*). Le *Speculum* eut du succès (plusieurs éd.; trad. allemande, Vienne, 1883; espagnole, Barcelone, 1901) et il a certainement contribué à répandre la dévotion au Cœur du Christ dans les pays allemands.

2. Le *Mater amoris et doloris, quam Christus in cruce moriens omnibus ac singulis suis fidelibus in matrem legavit...* (Augsbourg, 1711; trad. française par St. Truchot, 2 vol., Paris, 1875) comprend soixante-dix *considerationes* qui suivent la vie de la Vierge; un *index concionatorius* les répartit selon les dimanches, les fêtes de l'année liturgique et les féries de carême. Ginther, dans ces méditations, considère la Vierge comme celle qui nous introduit à la connaissance, à l'imitation, à l'amour du Christ : « Beata Virgo et Mater dolorosa liber est ex cujus lectione... omnes possunt fieri docibiles Dei » (titre de la *consid.* 1).

3. *Currus Israel et auriga ejus, ducens hominem christianum per vias rectas et in sacra Scriptura fundatas in caelum* (Augsbourg, 1717, 2 vol.). Le corps du livre est constitué par cent treize considérations sur la vie chrétienne; le premier volume suit les dimanches, le second les fêtes de l'année. Pour le vendredi saint, Ginther donne sept méditations sur les sept paroles du Christ en croix. A la fin du second volume, la dernière considération est un sermon prononcé à une messe de prémices en 1716 : *De sacrificio missae et dignitate sacerdotis eam offerentis*. Le titre de l'ouvrage est emprunté au récit, placé en tête, de la conservation du crucifix miraculeux de Biberbach; profané, dit-on, au cours du soulèvement des paysans du Wurtemberg en 1525, il fut sauvé par un chrétien et amené en terre catholique, à Biberbach.

4. L'*Unus pro omnibus, hoc est Christus Jesus Dei Filius pendens in ligno pro homine* (Augsbourg, 1726; 3e éd., 1743), paru après la mort de Ginther, est une longue méditation de la Passion en cent soixante-trois considérations qui tirent généralement leur argument des différents types du Christ souffrant dans l'ancien Testament; mais l'auteur ne s'y attarde pas; ayant ainsi mis en lumière tel ou tel aspect du mystère de la croix et de l'histoire du Salut, il passe aux devoirs moraux et ascétiques de la vie chrétienne et à la nécessité de suivre le Christ jusque dans ses souffrances : « Christus crucifixus bibliotheca nostra et horologium nostrum ». Si l'ouvrage suit le déroulement de la Passion, en particulier dans le bloc des considérations 39-108, ce plan est assez lâche et Ginther s'attarde à tel péché ou à telle vertu. Remarquer les deux considérations (37-38) sur la manière de méditer le Christ crucifié, celles sur la dévotion aux Cinq Plaies (113-114, 136, 140-141), sur la conformité au Christ en croix (139, 152), sur la confiance en lui (116-118) qui nous appelle à répondre à son amour par le nôtre (154).

En général, si les considérations de Ginther sont un peu verbeuses et alourdies de continuelles citations, elles n'en sont pas moins riches, pénétrantes et profondes; elles s'enracinent dans la Bible et dans la patristique, à quoi il faut ajouter les grands docteurs, surtout saint Bernard et saint Bonaventure. Quand Ginther utilise l'ancien Testament, c'est-à-dire presque à chaque page, il le fait le plus souvent selon son sens typique allégorique; ce qui donne à ses ouvrages une allure médiévale. Malheureusement, si l'on trouve partout d'excellentes choses, chaque considération est un peu gâchée par la manière de Ginther, et il n'en changea pas! Il donne, pêle-mêle, des *exempla*, de l'exé-

gèse spirituelle allégorisante, des autorités, de la morale, etc. Ce qui domine cependant c'est une spiritualité centrée sur le Christ et le ton affectif avec lequel elle s'exprime.

Notons enfin que tous les livres de Ginther utilisent des emblèmes (cf DS, t. 4, col. 607) surmontés de maximes au premier abord énigmatiques; chaque considération se présente de la même manière que, par exemple, la vingt-cinquième du *Mater amoris et doloris* : un titre (« La Mère douloureuse priait avec Jésus priant au Jardin, était en agonie avec Lui en agonie »); un emblème (ici, deux cœurs sous un même pressoir et dont le sang jaillissant se réunit en un même flot, avec la maxime « cogit in unum »); enfin un texte biblique en exergue (ici, « Mon esprit est anxieux au-dedans de moi, mon cœur est troublé en moi »).

Registrum ordinandorum dioecesis augustanae 1564-1788, établi par A. Stegmeyr (ms, Ordinariatsarchiv, Augsbourg). — J. J. Claus, *Epitome vitae... Antonii Ginther*, publié à la suite du livre posthume de Ginther, *Unus pro omnibus*. — F. A. Veith, *Bibliotheca augustana*, t. 1, Augsbourg, 1785, p. 39, note a. — A. M. Kobolt, *Baierisches Gelehrten-Lexikon*, Landshut, 1795, p. 262-263.

Friedrich Zoepfl.

Giordano. Voir Jourdain.

GIRARD (Antoine), jésuite, 1603-1679. — Né en 1603 à Corbigny (Nièvre), Antoine Girard entra dans la compagnie de Jésus le 7 septembre 1621. Il passa la plus grande partie de sa vie religieuse au collège de Clermont à Paris : écrivain, surtout traducteur, la nature et le genre de certains de ses ouvrages, tous édités d'abord à Paris, laissent entendre qu'il eut aussi à s'occuper de congrégations mariales. En 1674, il fut envoyé au collège Henri iv de La Flèche où il mourut le 16 décembre 1679.

1. *Traductions* ou adaptations de traités spirituels.

Jérémie Drexel (DS, t. 3, col. 1714-1717), *Tableau de la justice divine* (1638 et 1656), *Tableau des joyes du paradis* et *Peinture de la miséricorde divine* (1639), *Tableau des mystères de l'Héliotrope ou de l'union et conformité de la volonté humaine avec la divine* (1640 et 1659; Mons, 1642); — *Imitation de Jésus-Christ* (1641), attribuée, du moins dans les premières éditions, à Gerson; version rééditée près de cinquante fois aux 17e et 18e siècles (A.-A. Barbier, *Dissertation sur soixante traductions de l'Imitation..*, Paris, 1812); — Louis de Blois (DS, t. 1, col. 1730-1738), *Institution spirituelle et consolation des affligés, des imparfaits et des pusillanimes* (1642, 1650, 1658, 1673 et 1688; Mons, 1694; Bruxelles, 1800 et 1892; traduction flamande, Saint-Nicolas, 1852); le dernier chapitre est « extrait de Lansperge et de quelques autres bons auteurs ».

Platus (= Jérôme Piatti s j, 1545-1591), *Traité du bonheur de la vie religieuse* (1644; 4 vol., Avignon, 1848, et Lyon-Paris, 1859); — Léonard Lessius (1554-1591), *Le chemin du ciel tracé sur quelques considérations des noms divins* (1648 et 1651) et *Les deux maximes fondamentales du salut, l'une de la vérité de Dieu, l'autre de la vérité d'une religion* (1663); — François Arias (DS, t. 1, col. 844-845), *De l'imitation de Nostre-Dame et de ses vertus* (1650 et 1652); — François Veron (1578-1649), *Manuel de la congrégation de Nostre-Dame* (1651 et 1664); — Hubert de Wiltheim (1590-1665), *L'art de bien gouverner selon les exemples de Nostre-Seigneur et de S. Ignace...* (1661); — Jean Bona (DS, t. 1, col. 1762-1766), *Le chemin du ciel suivant la morale des saints Pères et des sages de l'Antiquité* (1664; Douai, 1665).

La Bibliothèque municipale de Chartres, ms 360 (provenant des génovéfains de Saint-Jean-en-Vallée), possède une *Explication du livre de Job par le R. P. Antoine Girard*, qui est une traduction de Drexel.

Girard publia intentionnellement en pleine crise janséniste deux traductions qui firent grand bruit (G. Hermant, *Mémoires*, éd. Gazier, t. 1, Paris, 1905, p. 441-442 et 457) : *De la vocation des gentils* de Prosper d'Aquitaine, *où la doctrine catholique de la liberté et de la grâce est déclarée contre les erreurs des hérétiques et de ceux qui favorisent leur party* (1649), et une *Lettre* d'Amolon, archevêque de Lyon, au moine Gotescalc (1650), « contenant un souverain remède contre la maladie de certains esprits qui se plaisent aux nouveautés et font profession de les embrasser et de les suivre ». Antoine Arnauld, qui se sentait visé, répliqua par son *Apologie pour les saints Pères de l'Église* (*Oeuvres*, t. 18, Paris, 1778), allant jusqu'à incriminer l'attribution du traité en question à Prosper d'Aquitaine.

2. *Ouvrages de piété.* — 1° *Tableau de l'innocence, fondée sur la fuite du péché mortel* (1641 et 1646; Lyon, 1650, 1667 et 1750; traduction italienne par Alexandre Cenami, Lucques, 1657; traduction allemande par Amédée Carl, ermite de Saint-Augustin, Munich et Salzbourg, 1752). Girard invite la jeunesse à garder la pureté de l'âme par une quadruple considération : ce que nous apporte le péché, l'outrage qu'il inflige à Dieu, les peines qui le suivent, les remèdes (en particulier l'amour de Jésus-Christ, la dévotion à la Vierge, à l'ange gardien, et la fréquentation des sacrements). L'auteur donne trop de place à « quelques agréables histoires » d'authenticité discutable, aux dépens de l'essentiel, qui souffre déjà de l'emphase, voire même de la préciosité, du style.

2° *Les peintures sacrées sur la Bible* (in-folio, 1653, 1657, avec un *Discours historique de la vie, de la passion et de la mort de N.-S. Jésus-Christ*, et 1665; 3 vol. in-8°, 1682, 1686, 1688, 1696 et 1700), ornées de gravures sur bois; l'auteur a choisi des passages dans tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament et les a commentés « un peu plus sur l'histoire que sur la morale, qui n'est pas pourtant oubliée ».

3° Autres œuvres : *Conduites particulières pour plusieurs actions de piété* (1645), *La peinture de l'innocence fondée sur la garde de la grâce* (1645 et 1646), *Recueil des épîtres et des évangiles de toute l'année* (1661), avec courtes explications marginales tirées des Pères de l'Église et de quelques modernes; et *Miroir de la vie dévote* (1662).

3. *Hagiographie.* — *La vie du dévot frère Alphonse Rodriguez...* (1654; Liège, 1656); — le *Recueil de la vie et des miracles nouvellement faits par saint François Xavier...* (1662; Bruxelles, 1806); — des traductions et, sans qu'il soit aisé de préciser sa collaboration, un apport certain à la réédition de l'œuvre de Pierre Ribadeneira et André Duval, *Les fleurs de la vie des saints..*, « remises dans la pureté de notre langue » (2 vol., 1659, 1667 et 1687; Rouen, 1668 et 1692; Bordeaux, 1699; cf Sommervogel, t. 6, col. 1744-1751; DS, t. 3, col. 1861).

Girard a certes perçu les aspirations religieuses de ses contemporains et l'urgence d'y répondre. Qu'il y soit parvenu, le succès de nombre de ses publications en apporte le témoignage.

Sommervogel, t. 3, col. 1434-1443, et Appendice, p. xiii-xiv; t. 9, col. 413; Rivière, col. 21, 207 et 1087. — Ph. Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, t. 1, Dijon, 1742, p. 251-253. — Moréri, t. 5, p. 209-210. — J. Simonin, *Bibliothèque douaisienne des écrivains de la Compagnie de Jésus*, Douai, 1890, p. 163. — G. Dupont-Ferrier, *Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand*, t. 3, Paris, 1925, p. 33.

Paul Bailly.

GIRARD DE VILLETHIERRY (Jean), prêtre, 1641-1709. — Né en 1641, probablement à Paris, Jean Girard, « prêtre, sieur de Villethierry », vécut dans la

capitale et y mourut le 15 janvier 1709; on ignore quelles fonctions ecclésiastiques il remplit. Ses ouvrages de piété et de morale comptent dix-sept titres et sont publiés d'abord à Paris et souvent anonymement; on peut distinguer dans cette œuvre volumineuse trois groupes différents.

D'une part, Girard a présenté la condition chrétienne en commentant plusieurs parties du psautier : les psaumes de la pénitence dans *Le véritable pénitent* (2 vol., 1689, 1699, 1709, 1722); les psaumes graduels dans *Le chemin du ciel* (1690, 1707); divers psaumes d'affliction et d'espérance dans *Le chrétien étranger sur la terre* (1696, 1697, 1709, 1771, 1782).

Dans une seconde série, il a composé comme une « morale complète » présentant « les devoirs et obligations » des chrétiens dans les divers états de vie (cf DS, t. 5, col. 946) : *La vie des vierges*, spécialement pour celles qui n'entrent pas en religion (1693; sept éd. au moins au 17e siècle et au 18e; refonte sous le titre *Miroir des vierges chrétiennes*, Lyon, 1841; 7 éd. jusqu'en 1874); *La vie des gens mariés* (1695; 7 autres éd.); *La vie des veuves* (1697; 4e éd., 1736); *La vie des religieux et des religieuses* (1697; 4e éd., 1724); *La vie des riches et des pauvres* (1700, 1740); *La vie des clercs* (1710).

On peut rattacher au même groupe *Le chrétien dans la tribulation et l'adversité. Le chrétien malade et mourant* (1704, 1720, 1735, dont la première partie fut rééditée sous le titre *Consolation du chrétien*, Bordeaux, 1847). Deux traités de portée plus générale complètent cet ensemble : *La vie des justes*, sur la vertu de justice (1707, 1724), et *Des vertus théologales et cardinales* (1710).

A côté de la *Vie de saint Jean de Dieu* (1691), Girard a étudié des sujets plus restreints, toujours dans la même tonalité de piété austère et moralisante : *Deux traités, l'un de la flatterie et des louanges, l'autre de la médisance* (1701, 1741); *Des églises et des temples des chrétiens* (1706); *La vie de Jésus-Christ dans l'Eucharistie et la vie des chrétiens qui se nourrissent de l'Eucharistie* (1702; 4 éd. au 18e siècle). Dans ce dernier livre, Girard, tout en insistant sur les dispositions de foi, de pénitence et de zèle, n'exclut de la communion que les pécheurs impénitents et invite les chrétiens à communier « le plus souvent qu'il est possible »; mais chaque communion comporte une exigence nouvelle de sainteté.

Les auteurs jésuites du *Dictionnaire des livres jansénistes* (t. 1, Anvers, 1755, p. 247-248) parlent de Girard comme d'un « écrivain janséniste ». Le reproche semble peu justifié : les formules incriminées peuvent s'entendre de façon acceptable. Girard a un sentiment très vif de la fragilité de l'homme et de l'incapacité naturelle du pécheur à se relever et à demeurer stable dans sa conversion. Il se sait sévère, mais pense bien ne pas tomber dans une morale outrée (préface du *Véritable pénitent*). Sa manière reste constante, du début à la fin de son œuvre; il appuie largement ses exposés sur l'autorité de nombreux textes scripturaires, patristiques ou conciliaires; son style est terne et sa pensée sans originalité.

Son *Traité de la vocation à l'état ecclésiastique* (1695, 1707) est dirigé contre les ambitieux et les téméraires qui choisissent la cléricature pour les avantages que procurent les bénéfices. Girard indique comme critères de la « vocation bonne et légitime » : le conseil des personnes de piété, l'action des supérieurs qui manifestent la volonté de Dieu, l'acceptation des bénéfices « pauvres et laborieux », les aptitudes de corps et d'esprit, enfin l'intention de ne chercher que le service de Dieu. La préface, rédigée après coup, s'en prend à Louis Thomassin qui, dans sa *Vetus et nova Ecclesiae disciplina* (Paris, 1688), admet que l'on puisse « se destiner soi-même à l'état ecclésiastique » et accéder « de son propre mouvement » aux ordres mineurs : opinion blâmable, selon Girard, car elle donne à croire que l'accès aux ordres majeurs et même à l'épiscopat ne requiert pas « la vocation extérieure des pasteurs ».

Des bibliographes attribuent à Girard de Villethierry *L'homme du monde confondu dans le delay de sa conversion... pour se disposer à gagner le jubilé*, par M. Girard (Paris, 1700). Cette attribution ne se soutient pas.

Mémoires de Trévoux, novembre 1701, p. 178-188; novembre 1707, p. 1925-1931. — L. Moréri, *Le grand dictionnaire..*, t. 5, Paris, 1759, p. 210. — Depuis Moréri, tous les biographes et bibliographes (Feller, Hœfer, Quérard, Michaud, etc) le répètent sans rien apporter de neuf.

Irénée Noye.

GIRAUD (Sylvain-Marie), missionnaire de la Salette, 1830-1885. — 1. *Vie*. — 2. *Oeuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. **Vie.** — Né à Éguilles, près d'Aix-en-Provence, le 30 septembre 1830, Sylvain Giraud est ordonné prêtre le 17 décembre 1853. Quelques lignes tracées au sortir de l'ordination expriment l'intuition fondamentale que toute sa vie et son œuvre développeront : « Me voilà prêtre, mon Dieu, ô Très Sainte Trinité! Je vous renouvelle le seul désir qu'il y a au fond de mon âme, celui d'être comme vos saints, autant victime que prêtre » (*Archives*, E 21).

Orateur remarqué, il reçoit les conseils d'immolation que lui donne l'abbesse des capucines d'Aix, mère Sainte-Claire. Cette influence est certaine, beaucoup plus que celles qu'on essaye de déceler en ses écrits de quelques âmes mystiques rencontrées plus tard, mais elle ne s'exerce pas sur un plan doctrinal.

« Dans un sentiment de profonde reconnaissance, nous dirons humblement que la R.M. Marie Sainte-Claire... a été pour nous, au commencement de notre vie sacerdotale, une vraie mère (spirituelle). Ce que nous lui devons devant Dieu ne peut s'exprimer » (*Immolation et charité*, préface, p. xii. L'auteur joint à son livre un *Précis des vertus et des enseignements spirituels* de la capucine). Il mourra vingt ans après elle, jour pour jour, le 22 août, octave de l'Assomption (1865-1885).

Il trouve sa voie à la Salette au cours d'une retraite d'élection commencée le 15 août 1857. « La Très Sainte Vierge, ma bonne Mère, veut que je devienne le missionnaire de ses larmes et de ses douleurs. Jamais conviction aussi intime, aussi bienfaisante... Ainsi commence cet avenir de travail, de souffrances et d'épreuves dont vous parle la feuille de mon ordination » (lettre à mère Sainte-Claire, 24 août 1857).

Il obtient, non sans peine, de s'agréger à la récente communauté des missionnaires de la Salette. Desservants du pèlerinage et missionnaires diocésains, ces prêtres choisis par leur évêque s'orientaient en tâtonnant vers la vie religieuse. Sylvain Giraud est le premier qui demande à faire son noviciat et il s'offre ainsi à son Père Maître : « Regardez-moi comme de l'argile et pétrissez-moi comme vous voudrez ». Il prononce ses vœux de religion « avec un incomparable bonheur », le 2 février 1860. La découverte mystique de Marie, « copie parfaite de Jésus », conflue désormais avec l'inspiration victimale qu'il tient de Jean-Jacques Olier depuis son séminaire.

Supérieur du pèlerinage et de la petite communauté des pères de la Salette de 1865 à 1876, à travers ses multiples activités (les *Annales de la Salette* sont lancées en 1865), il partage avec tous ce qu'il considère comme la grâce de cette apparition. « Tout doit être communiqué à son peuple, mais surtout le récit de ses douleurs, de ses larmes, de son état d'anéantissement et d'immolation devant la Majesté de Dieu et devant le Cœur outragé de son divin Fils : en un mot son esprit de victime » (*De l'union à N.-S. Jésus-Christ dans sa vie de victime*, p. 437).

Il s'entretient de cet esprit avec des fondatrices d'instituts voués à la réparation : Marie-Véronique du Cœur de Jésus (Caroline Lioger † 1883), Marie de Jésus (Marie Deluil-Martiny † 1884), Marie de Jésus (Émilie d'Hooghvorst † 1878), fondatrice des réparatrices, Marie du Sacré-Cœur (Marie-Anne Bernaud † 1903, visitandine), initiatrice de la Garde d'honneur. Mais une petite ouvrière (mademoiselle Soppey) peut aussi bien ressentir le choc de cette adjuration : « Mon enfant, que faites-vous sur terre si vous n'êtes victime? Dites, que faites-vous? » (*Archives*, A 87).

Le rêve de S. Giraud aurait été de voir éclore dans le rayonnement de la Vierge en pleurs un institut de religieuses-victimes et un institut de prêtres-victimes. Mais l'évêque de Grenoble et les pères eux-mêmes concevaient plutôt les œuvres naissantes autour de la Salette sous la forme active que contemplative. Contradictions et résistances furent douloureuses à ce cœur très sensible, mais acceptées comme « des maîtres de la main de Dieu »; ainsi, du reste, toutes les croix dont sa vie est parsemée, à commencer par la mauvaise santé.

« Me tenir toujours dans l'obscurité... M'abandonner avec simplicité à ses desseins. Pour cela ne pas sortir du moment présent. La grâce accompagnera toujours tout nouvel événement... M'appliquer à me perdre entièrement de vue dans les œuvres de zèle et à n'avoir d'amour que pour les intérêts de Dieu et de Notre-Seigneur ». Ces notes de retraite sont caractéristiques de sa grâce propre (*Archives*, E 74, 81).

De 1876 jusqu'à sa mort, en 1885, Sylvain Giraud fut supérieur de la résidence de Vienne. Il y composa son maître livre : *Prêtre et hostie*. L'énumération serait longue de toutes les retraites sacerdotales et religieuses qu'il prêcha alors et qui ont laissé de longs échos, notamment dans les diocèses de Grenoble, d'Aix, de Besançon. C'est au retour d'une retraite sacerdotale à Fontfroide qu'il dut s'arrêter à Tarascon et demander asile à « l'Hospice de la Charité » où il mourut, comme il l'avait souhaité, dans « la maison des pauvres ».

2. **Oeuvres.** — Son œuvre écrite est considérable. Elle s'inaugure par deux ouvrages de piété mariale : *Pratique de la dévotion à Notre-Dame Réconciliatrice de la Salette* (La Salette, 1863) et *De la vie d'union avec Marie, Mère de Dieu* (La Salette, 1864; 8e éd., 1920); elle se termine par une étude sur le « Sacerdoce mystique de Marie, Mère de Dieu », que lui-même nous présente, à la fin de *Prêtre et hostie* (p. 547-587), comme « le couronnement de l'œuvre ». Il est intéressant de le noter, d'abord parce que ces deux premières œuvres, où éclate constamment l'effusion filiale, témoignent de la joie de l'homme qui a trouvé sa voie : « O Marie, c'est à vous de choisir.., de choisir vos victimes » (*Vie d'union*); mais surtout parce que l'itinéraire qu'il va suivre, jusqu'à des conséquences peut-être excessives, se trouve déjà esquissé : est victime l'être offert à la gloire de Dieu, est prêtre celui qui est qualifié par Dieu pour offrir. Dans la *Pratique de la dévotion*, Marie apparaît comme la victime du Cœur de Jésus; dans la *Vie d'union*, on voit déjà poindre l'idée de son sacerdoce mystique; ce n'est toutefois qu'un thème entre les autres et qui ne devrait pas faire oublier les belles pages consacrées à la médiation dans le sillage des auteurs médiévaux.

Trois ouvrages fondamentaux constituent l'axe de la pensée de Sylvain Giraud : *De l'union à N.-S. Jésus-Christ dans sa vie de victime ou Traité de l'esprit et de la vie de victime, considérés comme fondement et caractère essentiel de la vie chrétienne, suivi de divers sujets relatifs à la perfection de la vie de victime* (La Salette, 1870); *De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux* (La Salette, 1873; 15e éd., 1929; trad. anglaise par H. Thurston, New-York, 1905); *Prêtre et hostie. Notre-Seigneur Jésus-Christ et son prêtre considérés dans l'éminente dignité du sacerdoce et les saintes dispositions de l'état d'hostie* (2 vol., Lyon-Paris, 1885; 5e éd., Paris, 1924).

Lui-même, dans la préface de *Prêtre et hostie*, établit la continuité de cette trilogie qui fait reposer sur la participation au sacerdoce de Jésus-Christ la nécessité de participer à son état d'hostie.

« Tout chrétien est prêtre, non point pour offrir d'office le Corps et le Sang de Jésus-Christ; mais il est prêtre parce qu'il est fait participant, par le droit de son baptême, de cette divine oblation, y concourant de diverses manières; et il est prêtre, afin de s'offrir lui-même en victime en union avec le sacrifice de Jésus-Christ, devant la Majesté du Père » (p. XVI). « Pareillement, par une conséquence aussi rigoureuse, tout religieux, obligé en vertu de la profession des saints vœux de tendre à la perfection de la grâce du christianisme, est tenu de tendre à la perfection de la vie de victime » (p. XVII).

A plus forte raison, l'excellence de la grâce sacramentelle de l'ordre appelle-t-elle dans le prêtre une excellence correspondante de l'état et des dispositions d'hostie, à l'imitation de Jésus-Christ, unique Prêtre du Père qui a fait de la perfection de son Humanité l'Hostie de son sacrifice (*Prêtre et hostie*, liv. 1, ch. 7 et 8; liv. 2, ch. 3 et 6).

D'autres ouvrages illustrent cette doctrine tantôt sur le mode contemplatif, tantôt sur un mode plus pratique. Au traité *De l'union* se rattachent deux volumes de méditations sous le titre *Jésus-Christ, Prêtre et Victime. Méditations sur les mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ considérés au point de vue de son sacerdoce et de son état de victime* (2 vol., La Salette, 1878). Au traité *De l'esprit et de la vie de sacrifice* correspond un art de gouverner dans cet esprit une communauté religieuse : *Immolation et charité dans le gouvernement des âmes. Lettres à une supérieure de communauté* (La Salette, 1875; 7e éd., 1920). De même, la mystique de *Prêtre et hostie* devait recevoir un prolongement sur le terrain de l'apostolat dans un ouvrage dont il n'a pu esquisser que le plan et qui aurait eu pour titre : « Le prêtre dans ses relations avec l'Église et les âmes, pour faire suite à Prêtre et hostie ».

La brochure *Pour les âmes du purgatoire* (Lyon, 1872), le *Vœu de dévouement au Saint-Siège* (La Salette, 1872, mais rédigé à la veille du concile du Vatican), la *Vie de la bienheureuse Marguerite-Marie, religieuse de la Visitation Sainte-Marie*, écrite par elle-même (La Salette 1873, année du centenaire de la bienheureuse; ce fut pour Ernest Hello la source d'un portrait dans *Physionomies de saints* [2e éd., Paris, 1876], où il ne cache pas son admiration pour S. Giraud), enfin, le *Petit traité de l'oraison mentale* (La Salette, 1879), ont un caractère plus épisodique, bien que l'inspiration fondamentale y affleure sans cesse.

3. **Doctrine.** — Dans le développement qu'il a donné à son idée fondamentale : victime autant que prêtre, Sylvain Giraud est bien autre chose qu'un adaptateur d'Olier et de Condren. Ce qu'il leur doit, il le dit toujours et simplement. Mais il remonte lui-même aux sources : l'Écriture, les Pères. Dès ses premiers écrits, on remarque la couleur biblique de maintes phrases : « Vous ne pourriez pas dire ce que cette Mère incomparable a préparé à ceux qui l'aiment » (*Vie d'union*, p. XII). — « A proprement parler, Jésus-Christ est seul le modèle absolu de toute sainteté, comme il est seul la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde » (*La sainte Apparition*, Archives, J 192). D'emblée, par son attention aux données scripturaires, — « Jésus seul est le Médiateur unique et nécessaire entre Dieu et les hommes » (*Vie d'union*, ch. 2, p. 9) —, il situe la dévotion mariale dans son authentique perspective et s'assure d'avance contre les exagérations auxquelles n'échappent pas toujours ses contemporains. Quand il écrit *Prêtre et hostie*, sa culture biblique s'est approfondie et sa lecture des Pères est immense. Le cardinal Manning l'en félicitait : « L'accumulation de citations et d'autorités dépasse immensément tout autre livre que je connaisse ». L'on n'a pas pour autant l'impression d'une marqueterie; suivant la méthode de la théologie positive, il a si bien assimilé la tradition qu'elle entre spontanément dans le discours de sa pensée.

Il en résulte qu'aux environs du premier concile du Vatican ses lecteurs étaient fondés à croire que la doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ n'était pas une vague métaphore, mais une réalité perçue par l'Église au cours de son histoire et qui lui permet de se définir, et avec elle chacun de ses membres, non par un statut juridique, mais par son être de grâce. Il n'est pas besoin de souligner le mérite d'une telle conception à cette époque.

On peut regretter que pour cerner le mystère de Dieu et de la vie du ciel, il adopte des opinions d'école où les catégories de sacerdoce, de sacrifice et de religion envahissent et diluent d'autres notions qu'il importe de maintenir fermement.

C'est ainsi que, poussant à la limite le principe du sacerdoce qu'il s'est donné dès le départ et s'appuyant sur Louis Thomassin † 1695 et quelques Pères, il écrit que le Fils exerce dès l'éternité « une sorte de sacerdoce sublime » à l'égard du Père (parce qu'il est l'image et la gloire du Père) (*Prêtre et hostie*, t. 1, p. 4). Il parle même d'un sacerdoce du Père (parce qu'il se donne ce Fils pour qu'il soit sa gloire) (p. 8 et *passim*). De même, « il se rangerait volontiers à l'avis » de l'abbé A. Martinet *(Theologia moralis)*, qui définit la vertu de religion comme l'union de la foi, de l'espérance et de la charité inclinant l'homme à rendre à Dieu le culte qui lui est dû (*Prêtre et hostie*, t. 1, p. 91). C'est pourquoi sans doute il peut recevoir avec tant de ferveur l'idée chère à Olier que le sacrifice du Christ se perpétue au ciel (p. 186), ce qui est une précision discutée, on le sait, de la perspective de l'Épître aux Hébreux sur le sacerdoce céleste du Christ.

Mais en tout cela, comme lorsqu'il exalte le sacerdoce mystique de Marie, d'infinies précautions de style nous assurent qu'il a toujours conscience de parler analogiquement. Sa synthèse théologique s'est construite autour des idées qui lui paraissent les plus aptes à exprimer la gloire de Dieu. Elle est pour lui une échelle de contemplation. « Penser à ces hautes et attrayantes vérités, les dire, les adorer, c'est la joie de la vie présente » (t. 1, p. 233). On ne peut lire *Prêtre et hostie* sans être frappé par cet accent.

Appliquée à la vie du chrétien sur terre, une doctrine toute centrée sur le sacrifice risque de paraître désuète, parce que trop négative, aux hommes d'aujourd'hui. Les termes d'immolation, d'anéantissement reviennent en effet avec insistance sous la plume de Giraud. Mais les chapitres qu'il consacre à « l'union de l'âme avec Jésus dans son état de Victime glorifiée » devraient rassurer son lecteur (liv. 1, ch. 20-24). Il est bien clair qu'on ne peut vider l'action, l'apostolat de leur substance humaine, mais il s'agit d'en purifier la source, suivant l'impératif le plus formel de l'Évangile.

Immolation et charité dans le gouvernement des âmes est à cet égard significatif. Il est vraiment dommage que ce livre n'ait pas été plus remarqué. L'édition courante porte encore cet avertissement : Destiné aux prêtres et aux supérieures de communauté, il ne peut être vendu à aucune autre personne. C'est pourtant celui qui nous convainc le mieux de l'humanité de cette mystique austère. Sans illusion sur les défauts de l'esprit qu'on peut rencontrer dans une communauté religieuse ni sur les mille détours du cœur humain, l'auteur nous persuade que l'humilité est encore ce qu'il y a de plus raisonnable en même temps que de meilleur pour la vie surnaturelle. Il frappe des maximes du plus pur style classique : « La subtilité de l'amour-propre est plus extraordinaire que celle de l'air et des fluides les plus pénétrants »; mais peu s'en faut qu'il ne fasse de l'affabilité (le *grati estote* de saint Paul selon lui) l'attitude la plus caractéristique de l'âme vraiment mortifiée.

L'unité de l'œuvre et de la vie chez Sylvain Giraud a fortement impressionné ses contemporains. Elle explique cette présence de tout l'être à tout ce qu'il dit, qu'on sent toujours à le relire. Elle ressortirait peut-être encore mieux d'une biographie qui saurait interpréter l'œuvre publiée par les inédits les plus révélateurs de sa psychologie et de sa grâce.

Selon Henri Bremond, Sylvain Giraud a été « un des plus grands spirituels des temps modernes ». Historiquement, il fut le guide sûr et très écouté des âmes ferventes, religieuses surtout, qui aspiraient à la vie de victime durant la seconde moitié du 19e siècle.

Des textes inédits de Sylvain Giraud se trouvent aux Archives des Missionnaires de Notre-Dame de la Salette, à Rome : Lettres, Notes de retraites ou papiers du séminaire, Cahiers spirituels de vie religieuse, Recueil de sermons, Recueil de retraites ecclésiastiques, etc.

L'intérêt de ces textes serait surtout d'éclairer l'évolution spirituelle de S. Giraud. C'est à partir de ces documents et dans un but d'édification qu'a été publié l'ouvrage posthume : *Vers les hauteurs spirituelles. Recueil inédit des enseignements du fondateur des religieuses de la Salette*, Lyon-Paris, 1936.

Dans les ouvrages restés à l'état d'ébauche *(Catéchisme de Marie, Le livre des Exercices spirituels de Notre-Dame de la Salette pour le noviciat)* on ne trouverait guère de germe de doctrine qui n'ait été développé dans l'œuvre publiée. Mais « Le prêtre dans ses relations avec l'Église et avec les âmes » devait, d'après le dernier plan, s'ouvrir par deux chapitres dont l'intuition est pénétrante : le mystère de l'Église comme épouse du Christ, l'Esprit Saint dot de l'Église.

Louis Carlier, *Un vrai fils de Marie, le R.P. Giraud, missionnaire de la Salette, ancien supérieur général de la congrégation*, Grenoble, 1922, d'après une vie manuscrite composée par C. Abeau. — V. Hostachy, *Le R. P. S.-M. Giraud, le mystique*, Grenoble, 1942. — M.-A. Valentin, *Le Père Giraud, sa vie et sa mission dans l'Église*, Lyon, 1943.

E. Hello, *Physionomies de saints*, 2e éd., Paris, 1876, p. 398-403. — H. Bremond, *Manuel de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours*, Paris, 1925, p. LXII et XCV. — R. Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, 2 vol., Paris, 1952 et

1953 (étudie Giraud dans la constellation des écrivains qui ont traité du sacerdoce mystique de la Vierge). — DS, t. 5, col. 981-982.

V. Hostachy, *Les missionnaires de la Salette*, Paris, 1930. — J. Jaouen, *Les missionnaires de Notre-Dame de la Salette*, Paris, 1953; *La grâce de la Salette au regard de l'Église*, Paris, 1964.

Jean JAOUEN.

GIRAUDEAU (BONAVENTURE), jésuite, 1697-1774. — Né à Saint-Vincent-sur-Jard (Vendée) le 1er mai 1697, Bonaventure Giraudeau entra dans la compagnie de Jésus le 14 juillet 1716 au noviciat de la province d'Aquitaine à Bordeaux.

Avant et après la prêtrise, il enseigna sept ans la grammaire, les humanités et la rhétorique au collège de La Rochelle. De 1734 à 1740, François Retz, alors général de l'ordre, le prit à Rome comme secrétaire. De retour en France, Giraudeau est envoyé au pensionnat de Puygarreau à Poitiers (1740-1741), puis au grand séminaire de La Rochelle, que l'évêque Charles Frézeau de la Frézellière avait confié aux jésuites en 1694; directeur spirituel et professeur de théologie morale, il y fonde, en 1743, une chaire d'hébreu où, près de vingt ans, il se révélera « un vrai savant mais aussi un original peu ordinaire » (L. Garriguet, *op. cit. infra*, p. 23); il publia une grammaire grecque (Rome, 1739) et une grammaire hébraïque (La Rochelle, 1757), qui furent fort appréciées. Il était depuis peu père spirituel au collège de La Rochelle, quand la compagnie de Jésus fut supprimée en France (1762). Il se retira dans le diocèse de Luçon et mourut aux Sables-d'Olonne le 14 septembre 1774, après avoir consacré ses dernières années à deux ouvrages qui connurent une remarquable diffusion.

1. *Histoires et paraboles* (Paris, 1766) : quarante petits récits fictifs, destinés à faire saisir quelque vérité religieuse ou morale. On en dénombre, jusque 1880, près de 60 éditions françaises (l'une, 1845, avec des pensées et maximes de l'*Évangile médité* mises en leçons par E.-A. Giraudeau, neveu de Bonaventure), parfois remaniées et augmentées d'autres paraboles, composées notamment par les anciens jésuites Charles Champion de Nilon (1724-1795) et Pierre Doré (1733-1816).

2. *Évangile médité et distribué pour tous les jours de l'année...* (Paris, 1773-1774, 12 vol.; nombreuses rééditions, corrigées, jusque 1877; trad. allemande, italienne, espagnole, flamande et polonaise). Nous avons dit (DS, t. 3, col. 1838-1839) comment l'œuvre a été parachevée et publiée par l'abbé Arnaud Duquesne, qui dut sur ordre exprès de Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, taire le nom de Giraudeau, à qui appartenaient au moins « le plan et les matériaux ».

Dans les éditions parues après la mort de Beaumont (12 décembre 1781), Duquesne eut à cœur de « rendre publiquement » à Giraudeau « un témoignage que, ajoutait-il, je lui ai toujours rendu dans le particulier ». Il avait déjà écrit (25 avril 1777) en réponse à une lettre de félicitations d'Isaac Nallat, ministre protestant à Saint-Pierre de Guernesey : « Je n'ai fait que mettre en œuvre un plan admirable et de précieux matériaux qui m'ont été fournis par mon auguste prélat (de Beaumont) et dont un homme célèbre, qu'il ne m'est pas permis de nommer, est l'auteur ».

Tel qu'il est édité, l'ouvrage présente trois cent soixante méditations qui suivent le déroulement de l'Évangile depuis l'annonciation jusqu'à la pentecôte. L'un de ses côtés attachants est qu'il base ses méditations sur les gestes et les paroles du Christ ou de ses interlocuteurs; mais il se tourne assez facilement vers des considérations morales. L'auteur reste au ras du texte, peut-être parce qu'il destinait son œuvre au grand public.

Mémoires de Trévoux, 1751, p. 1090-1098; 1757, p. 2420-2439. — P.-D. Rainguet, *Biographie saintongeaise*, Saintes, 1852, p. 270-272. — Michaud, t. 16, p. 579-581. — C. Merland, *Le P. Bonaventure Giraudeau*, dans *Revue de Bretagne et de Vendée*, t. 25, Nantes, 1869, p. 417-432. — Sommervogel, t. 3, col. 1446-1455; t. 8, col. 413; Rivière, col. 1088. — L. Garriguet, *Le grand séminaire de La Rochelle*, La Rochelle, 1913, p. 22-23. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 533-534. — *Dictionnaire des lettres françaises. Le 18e siècle*, t. 1, Paris, 1960, p. 508. — J. Dehergne, *Le Bas-Poitou à la veille de la Révolution*, Paris, 1963, p. 214.

Paul BAILLY.

GIROULT (THOMAS), prêtre, début du 17e siècle. — Thomas Giroult, qui fut « principal du collège de Verneuil », publia trois ouvrages actuellement difficiles à trouver. — *La Manne divine prêchée en l'octave sainte*, par M.T.G.P., Paris, Matthieu Le Maistre, 1609, est un recueil de neuf sermons sur l'eucharistie (bibliothèques municipales de Troyes et d'Amiens). — *L'Aigle françois ou conceptions divines sur le premier chapitre de saint Jean*, prêchées en un avent par Maitre Thomas Giroult, vernolien, Paris, S. Cramoisy, 1611; cet ouvrage, dédié comme le précédent à Guillaume Péricard, évêque d'Évreux, comprend vingt-six sermons (852 p.; bibliothèques d'Amiens, Troyes et Bordeaux). — *Le sacré paranymphe des deux amours de Jésus et de l'âme* (Paris, Fr. Huby, 1616; Bibl. nationale, D. 36090); Giroult y est dit « curé de la Madeleine et principal du collège de Verneuil »; il s'agit d'une nouvelle édition augmentée. Cet ouvrage, dédié au comte de Thillières, comprend deux traités : *Paranymphes de la croix ou Tribulations* (120 f.) et *La flamme de l'amour divin* (158 f.); Giroult disant lui-même qu'il a déjà donné « ce petit œuvre en deux tomes », on peut penser qu'il s'agit de deux éditions signalées par le *Dictionnaire de bibliographie* de Fr. Pérennès (t. 2, Paris, 1859, col. 251 et 521), *Le Paranymphe de la croix*, à Paris, 1606, et *La flamme de l'amour..*, Paris, 1607.

André DODIN.

GIRY (FRANÇOIS), minime, 1635-1688. — Fils de l'avocat Louis Giry (1596-1666), humaniste réputé, qui fut l'un des quarante premiers membres de l'Académie française, François Giry naquit à Paris le 15 septembre 1635, fit ses études au collège d'Harcourt et, non sans s'être d'abord heurté à l'opposition de sa famille, entra le 19 novembre 1652 au noviciat des minimes à Nigeon (Chaillot), où le suivra son frère aîné Louis (mort de la peste à Soissons). Durant sa philosophie et sa théologie au couvent de la place Royale, il eut un moment comme directeur Nicolas Barré (DS, t. 1, col. 1252). Prédicateur très apprécié, il se voit confier des charges importantes dans son ordre : professeur de philosophie puis de théologie, maître des novices, supérieur du couvent de Soissons, définiteur et provincial de France. A la demande expresse de N. Barré, leur fondateur, il assuma, après la mort de celui-ci (1686), la direction spirituelle des maîtresses charitables du Saint-Enfant Jésus, dites dames de Saint-Maur. Giry mourut à Paris le 20 novembre 1688.

Ses ouvrages méritent d'être retenus, moins pour l'originalité de leur doctrine spirituelle qu'en raison de leur grande diffusion ou parce qu'ils servirent de manuels à deux groupes religieux.

1. *La Règle du tiers-ordre des Minimes* (Paris, 1672, 1683, 1697), traduite en français avec des notes et des *Avis contenant quelques réflexions importantes.*

Quant à l'oraison, « il seroit à souhaiter que vous ne passassiez point de jour où vous ne luy donnassiez quelque demy-heure » (éd. 1697, p. 149). « La meilleure méthode de méditer est celle que saint François de Sales (patron du tiers-ordre minime auquel il adhéra) a enseignée » (p. 150).

Ce manuel des tertiaires séculiers comporte encore des *Méditations sur treize vertus principales de S. François de Paule* pour les « treize vendredis » en son honneur.

2. *Les vies des saints dont on fait l'office dans le cours de l'année* (Paris, 1683-1685, 2 vol. in-folio; 2e et 3e éd. revues et corrigées par l'auteur, 1696 et 1715; 4e éd. revue et corrigée par Claude Raffron, minime, qui inclut notamment une biographie de Giry, 1719, 3 vol. in-folio; nouvelles éditions amendées au 19e siècle par les abbés Paul Guérin, Paris, 1858-1860, 4 vol., et Guillaume, Bar-le-duc, 1874, 4 vol.; *Les petits bollandistes* se réclament encore de Giry). C'est son œuvre la plus considérable et la plus connue. Giry reprend l'ouvrage, paru antérieurement (Paris, 1648), du minime Simon Martin † 1653, qui avait puisé chez Lippomani, Surius et Ribadeneira : il cherche à contrôler les sources, élague certaines légendes, rajeunit le style et ajoute, avec des *Discours sur les mystères de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge*, « six vingt » vies nouvelles de saints de France « dont le martyrologe romain ne fait pas mention » ou de « dévotes personnes » contemporaines.

Certaines de ces biographies ont eu des éditions séparées, entre autres *La vie de saint François de Paule* (Paris, 1681, 1682; 7e éd., avec les *Méditations sur treize vertus..*, Bruxelles, 1738; traductions flamandes) qu'avait précédée une *Dissertatio chronologica...* (Paris, 1680) établissant la date exacte, encore controversée, de la naissance du saint; celles du *R.P. Pierre Moreau, premièrement avocat en parlement puis fondateur et religieux du couvent des minimes de Soissons* (1687), de *M. Jean-Jacques Olier* (1687) et de la *vénérable Mère Catherine-Mechtilde du Saint-Sacrement* (après 1719).

3. Dix *Méditations pour les sœurs maîtresses des écoles charitables du S. Enfant Jésus* (Paris, 1687), sur les devoirs de leur état. Sans doute s'agit-il d'exhortations faites par Giry. Elles consistent en une suite de réflexions propres à susciter un examen de conscience en vue d'augmenter l'esprit de foi et de s'acquitter avec plus de pureté d'intention, de zèle et de diligence d'une vocation éducatrice dont l'importance au service de l'Église est bien soulignée.

Les notices consacrées à Giry ajoutent trois petits traités que nous n'avons trouvés nulle part. Nous les indiquons d'après Roberti (*op. cit. infra*, p. 573), bien que le *Journal des Sçavans* déclarait en 1691 (p. 298) que le premier « n'a pas encore vu le jour » : *Traité de la sainte Enfance de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Paris, 1670); — *Entretiens de Jésus-Christ avec l'âme chrétienne* (Paris, 1674), suivis d'*Aspirations amoureuses de l'âme*, en vers français; — *Livre des cent points de l'humilité* (Paris, 1679), dédié à la duchesse de Ventadour, qui en assura la diffusion : il « est entre les mains de tout le monde » (*Journal des Sçavans*, 1691, p. 299).

C. Raffron, *La vie du R.P. François Giry*, Paris, 1691, et dans *Les vies des saints..*, 4e éd., Paris, 1719, t. 3, supplément, p. c-cx. — *Le journal des Sçavans*, 1691, p. 297-300. — R. Thuillier, *Diarium... Minimorum provinciae Franciae*, t. 2, Paris, 1709, p. 241-250. — Moréri, t. 5, p. 221. — J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 3, Paris, 1830, p. 381. — H. de Grèzes, *Vie du R.P. Barré*, Bar-le-duc, 1892, p. 301 et 341-351. — G.-M. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine de' Minimi*, t. 2, Rome, 1900, p. 349-355 et 573-575. — DTC, t. 6, 1914, col. 1377-1379. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954. — F. Russo, *Bibliografia di san Francesco di Paola*, Rome, 1957.

Sur Giry hagiographe, voir les articles de L. Gautier, dans la *Bibliographie catholique*, t. 22, 1859, p. 358-361, et de Quinard, dans *L'ami de la religion*, t. 186, 1859, p. 238-239; la préface de P. Guérin, en tête de son édition de 1860; et R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953, p. 359, 370.

Paul Bailly.

GISELHER DE SLATHEIM, dominicain, 14e siècle. — Né à Slatheim (près d'Erfurt), entré chez les frères prêcheurs, Giselher est un mystique du cercle d'Erfurt réuni autour de Maître Eckhart; il fut lecteur à Cologne et à Erfurt; on garde de lui des sermons, donnés entre 1323 et 1337 et conservés manuscrits dans plusieurs collections de sermons de divers auteurs unis par la même tendance spirituelle. L'une de ces collections porte le titre de *Paradisus animae intelligentis*. On ignore la date de sa mort.

Giselher ne cesse de citer les prédicateurs contemporains qui ont déjà parlé devant le même public (cf W. Preger, cité *infra*, p. 94-95), et parmi eux Eckhart. Ceci nous donne une idée de la méthode alors en faveur : les prédicateurs se répondaient d'un sermon à l'autre; des discussions sur les thèmes de la vie mystique et de la béatitude céleste s'instauraient ainsi dans ces sortes de dialogues, mais restaient cependant bien éloignées de la *disputatio* ou du débat public.

Ces sermons sur les évangiles et les épîtres de l'année liturgique et sur la vie des saints sont parsemés d'allusions intéressantes aux mœurs et coutumes des pays étrangers que Giselher a visités. Il s'y élève contre le clergé mondain, par exemple; dans la querelle opposant Jean XXII aux frères mineurs (DS, t. 5, col. 1167-1188, *passim*), il prend position en faveur des franciscains; parlant de celle qui affronte Louis de Bavière au même pape, il expose les cas où une excommunication papale ne porte pas effet; ainsi, selon lui, une communauté entière ne saurait être excommuniée, car il risque de se trouver parmi elle plus d'un membre qui ne le mérite pas. Plus important que ces contestations, qui voulaient amenuiser la crainte de ces excommunications collectives du moyen âge, Giselher montre où trouver a source de la consolation spirituelle dans ce genre d'épreuves : dans la passion du Christ; elle a dans les cœurs chrétiens des racines si profondes que ni les anges, ni les hommes, ni les démons ne peuvent l'en arracher; ni le pape, ni les évêques, ni les curés n'ont de pouvoir sur elle; si l'accès aux sacrements et même aux églises est interdit, tous ont libre accès au souvenir de la passion du Christ, dont la présence continuelle dans le cœur constitue le chemin le plus sûr vers la vie éternelle. La compassion intérieure aux souffrances du Christ est si noble qu'elle surpasse toute action extérieure. Une autre manière d'entrer dans la passion du Christ est de la contempler dans sa source et ses règles éternelles : comment, de toute éternité, elle est décidée dans la volonté du Père qui veut la voir endurer par son Fils et l'accomplir par son Esprit Saint dans le Christ.

Dans ses sermons, Giselher aborde aussi des questions difficiles, comme la présence locale du Christ dans l'eucharistie, ce qui supposait chez ses auditeurs de sérieuses connaissances scolastiques. Quant aux enseignements plus directement spirituels, c'est surtout la naissance du Verbe éternel dans l'âme qui le préoccupe. Notons enfin que, selon lui, la béatitude éternelle consiste dans la connaissance (*Jean* 17, 3) et non dans l'amour; celui-ci tend à s'unir au Bien-Aimé, mais ne veut pas

perdre son autonomie, son essence; la raison, au contraire, devient en Dieu totalement une avec ce qu'elle connaît.

Éditions. — F. Pfeiffer, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. 8, 1851, p. 211 svv; Ph. Strauch, dans *Archiv für deutsches Altertum*, t. 9, 1883, p. 144 svv, et *Paradisus animae intelligentis*, coll. Deutsche Texte des Mittelalters 30, Berlin, 1919. — Extraits dans W. Preger, cité *infra*, p. 447-455.

Études. — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. 2, Leipzig, 1881, p. 91-102, 160-165. — P. von Loe, *Statistisches über die Ordensprovinz Saxonia*, Leipzig, 1910, p. 32. — M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 1, Munich, 1926, p. 486. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, col. 52. — G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Fribourg, Suisse, 1946, p. 41. — G. Gieraths, *Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts*, Dusseldorf, 1956, p. 41; *Abgrund des Lichts. Texte deutscher Mystik*, Einsiedeln, 1964, p. 53-54, 122-123. — Cf A. Walz, *Compendium historiae ordinis Praedicatorum*, Rome, 1948, p. 154, 248, 261.

Gundolf Gieraths.

GISOLFO (Pierre), membre des Pii Operarii, 1620-1683. — Né à Naples le 6 décembre 1620, Pietro Gisolfo fut pieusement élevé par sa mère, elle-même dirigée par Carlo Carafa † 1633, fondateur des Pii Operarii. Il fit ses études au collège des jésuites de Naples; inscrit à l'Oratorio des étudiants fondé par Domenico Cenatempo, des Pii Operarii, il mérita de faire partie de la congrégation secrète qui réunissait les meilleurs des membres de cet oratoire. Après avoir été ordonné prêtre, il entra chez les Pii Operarii, le 10 octobre 1648, sur le conseil d'Antonio de Colellis, un des fondateurs de cette congrégation. Prédicateur brillant, Gisolfo fut nommé directeur du séminaire par le cardinal Ascanio Filomarino, archevêque de Naples, et il assuma cette charge jusqu'à ce que la peste de 1656 ait décimé sa congrégation. Sous son influence, celle-ci refleurit rapidement; il fut maître des novices, supérieur de diverses maisons et trois fois préposé général. Selon le but de sa congrégation, il participa à de nombreuses missions rurales; c'est lui qui, le premier à Naples, introduisit la pratique des exercices spirituels prêchés publiquement dans une église, et qui rétablit la congrégation des « dottori, togati e cavalieri », fondée par Colellis, mais éteinte lors de la peste de 1656. Gisolfo mourut le 22 avril 1683 et fut enterré dans l'actuelle église napolitaine de San Nicola alla Carità.

Gisolfo édita les biographies édifiantes des deux fondateurs de sa congrégation (*Vita del P. D. Antonio de Colellis..*, Naples, 1663; *Vita del P. D. Carlo Carafa..*, Naples, 1667), une *Instruttione per ben missionare* (Naples, 1674, 1717) et un opuscule mis à l'Index le 22 mai 1683, *Prodigio di mature virtù nella vita di Nicola de Fusco, fanciullo di tre anni e mesi* (Naples, 1682).

Son ouvrage plus important est la *Guida dei peccatori* (t. 1, Naples, 1677 et 1681; t. 2, 1680); mise à l'Index « donec corrigatur » le 11 mai 1683, après la mort de Gisolfo, la *Guida* fut corrigée, puis réimprimée plusieurs fois (Rome, 1694; Venise, 1711, avec une biographie de Gisolfo).

L'auteur, en soixante-dix discours, cherche à conduire le pécheur à la haine du péché sous toutes ses formes en lui montrant ce qu'il lui fait perdre, en particulier l'amitié de Dieu en ce monde et l'union divine dans l'autre.

Mais Gisolfo se hasarde à des descriptions des jouissances sensibles de la béatitude céleste, qu'il base sur une interprétation littérale de certains passages de l'Écriture. Massimo Petrocchi (cité *infra*) voit en Gisolfo « un exemple typique de la religiosité baroque » et de ses déviations : amplification verbale, sensibilité lyrique et une certaine tendance innée au quiétisme. Notons que Félicité de Lamennais goûtera fort la *Guida* de Gisolfo (*Oeuvres inédites*, éd. A. Blaize, t. 1, Paris, 1866, p. 96).

Quelques autographes de Gisolfo sont conservés aux archives de la congrégation des Pii Operarii (Naples, San Nicola alla Carità). — Les papiers de la famille Gisolfo sont à l'Archivio di Stato di Napoli (Fondo monasteri soppressi, S. Nicola alla Carità, f. 4227-4279).

N. Toppi, *Biblioteca napoletana*, Naples, 1678, p. 247. — M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del seicento*, Rome, 1948, p. 73-75, 117-120, 135. — M. Escobar, *Ordini e congregazioni religiose*, t. 2, Turin-Milan, 1953, p. 933-938.

Domenico Vizzari.

GIULIO (Jean-Dominique), prêtre, 1747-1831. — Né le 2 avril 1747 à San Giorgio Canavese (Piémont), Jean-Dominique Giulio, docteur en droit de l'université de Turin, était depuis le 30 septembre 1772 novice de la compagnie de Jésus quand celle-ci fut supprimée par Clément xiv (21 juillet 1773). Avec Nicolas de Diesbach (DS, t. 3, col. 881-883), dont il traduira en italien plusieurs ouvrages, et le comte Benvenuto di San Raffaele, il se distingue alors parmi les promoteurs de la *Pia Associazione* pour la diffusion de livres de doctrine et de piété et s'établit en juin 1777 à Fribourg (Suisse).

De retour en Piémont en 1780 et prêtre en 1783, on le trouve successivement aumônier dans un monastère à Chieri, professeur de théologie pendant cinq ans et vicaire général à l'abbaye de San Benigno (1793), trésorier du chapitre cathédral de Suse et vicaire général du diocèse (1794), dans des circonstances que l'occupation française rend vite impossibles. Arrêté puis relâché, il réside, en février 1802, à Rome chez les religieux de la Doctrine chrétienne, devient précepteur des fils du prince Altieri et, en février 1804, aumônier de Charles-Emmanuel iv, ancien roi de Sardaigne, lui aussi réfugié à Rome. Après le bref rétablissant la compagnie de Jésus dans les Deux-Siciles (30 juillet 1804), Giulio tente en 1805 de gagner Palerme, mais, bientôt traqué par les français, il revient à Rome. Il y resta jusqu'en 1827, protégé par le cardinal Brancodoro et le roi Victor-Emmanuel ier. Il mourut à San Giorgio Canavese le 11 décembre 1831.

J.-D. Giulio, en plus de traductions et d'ouvrages qui relèvent de l'apologétique et de la polémique, a écrit notamment : 1) *Le Notti di santa Maria Maddalena penitente* (Fribourg, Suisse, avant 1780; Verceil, 1785, etc; Vicence, 1940; traductions françaises, Paris, 1791, et Marseille, 1830, allemandes et espagnoles), huit méditations sur la nature et les effets d'une contrition sincère. — 2) *Le Veglie di san Agostino* (Verceil, 1786; rééditions et traductions, française, à Paris, 1803, 1814 et 1826, allemande et espagnole), seize méditations sur le bienfait d'une véritable conversion. — 3) *L'Orazione dominicale esposta in affetti e preghiere a forma di colloquii* (Turin, 1792). — 4) *Meditazioni per ciascun giorno dell'anno, ricavate da un verseto de'Salmi e disposte coll'ordine degli Esercizi di san Ignazio...* (4 vol., Turin, 1797). — 5) *Versione poetica di tutti gl'Inni della Chiesa secondo il Breviario Romano...* (Turin, 1816). — 6) *Esposizione della Salutazione angelica...* (Turin, 1828).

L'ensemble des œuvres de Giulio a été réuni dans une *Raccolta delle migliori produzioni...* (5 vol., Verceil, 1831).

T. Vallauri, notice, dans E. de Tipaldo, *Biografia degli Italiani illustri..*, t. 4, Venise, 1837, p. 17-21. — Sommervogel, t. 3, col. 1480-1484; Rivière, col. 480. — A. Monti, *La com-*

pagnia di Gesù nel territorio della provincia Torinese, t. 2, Chieri, 1915, p. 728-730. — C. Bona, *Le « Amicizie », società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Turin, 1962, p. 42-45 et 200-202, signale des biographies inédites et des documents d'archives.

Paul Bailly.

GIUSTINELLI (Pierre), jésuite, 1579-1630. — Né à Brescia le 13 août 1579, Pietro Giustinelli entra au noviciat des jésuites de Novellara, le 31 octobre 1600 selon son biographe Arnaldi, le 6 novembre 1599 selon les catalogues de la compagnie de Jésus. Il étudia la philosophie à Parme, fut régent au collège de Venise et fit sa théologie à Milan. Après ses études, il resta à Milan, d'abord comme directeur de la congrégation mariale des jeunes gens, puis comme ministre du grand collège de Brera. En 1611, il devint l'aide du maître des novices à Novellara jusqu'en 1614; nommé alors recteur de Castiglione, il occupe ce poste jusqu'à sa mort, le 13 juillet 1630, alors qu'il assistait des pestiférés.

Les écrits de Giustinelli sont traditionnels et ne prétendent qu'à éduquer la foi et les mœurs chrétiennes; ils sont souvent des livrets ne dépassant pas quelques dizaines de pages, mais la plupart ont été réédités fréquemment. On y trouve une grande attention aux détails concrets, aux tentations et aux difficultés quotidiennes de la vie, que l'auteur s'efforce de résoudre.

Un premier groupe d'écrits concerne les divers sacrements, la messe, la dévotion mariale; vg : *Stimolo alla confessione* (Brescia, 1609); *Corona di varie salutazioni alla Beata Vergine* (Milan, 1612); etc. — Un deuxième groupe donne des instructions du même genre sur des sujets de morale : *Trionfo della castità* (Milan, 1610); *Antidoto contro le cattive conversazioni* (Modène, 1609); *Instruzione a' padri e madri di famiglia* (Venise, 1624). — Les deux ouvrages qui connurent le plus d'éditions sont consacrés aux clercs : *Modo di celebrar divotamente la messa* (Milan, 1611), et *Instruttione circa il modo di recitare l'officio del Signore...* (Bologne, 1613).

Les rééditions comme les traductions latines faites en Allemagne et en Pologne modifient souvent les titres des premières éditions que nous avons donnés ou regroupent en un seul volume divers opuscules.

Orazio Arnaldi, *Vita del P. Pietro Giustinelli* (ms aux Archives romaines des jésuites, *Vitae* 122, f. 244-301). — J. E. Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, 2e éd., t. 5, Bilbao, 1890, p. 369-372. — Sommervogel, t. 3, col. 1485-1489. — I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, p. 192.

Ignacio Iparraguirre.

1. GIUSTINIANI (Laurent), chartreux, † vers 1526. — Originaire de Ligurie et probablement de Gênes, Giustiniani, que les bibliographes latinisent en Justinianus, fit profession à la chartreuse de Pavie sous le nom de Laurent. On ne sait rien de sa vie. Il est signalé au nécrologe de 1526 et mourut donc, soit à la fin de 1525, soit au début de 1526. On lui doit un *Hortus delitiarum, hoc est loci communes de vitiis ac virtutibus...* (Milan, 1515), paru anonymement. L'éditeur Bracelli, dans son épître dédicatoire, attribue formellement l'ouvrage à notre chartreux. Il s'agit d'un recueil de textes ordonnés alphabétiquement et qui concernent, non seulement les vertus et les vices, mais des sujets plus spirituels comme l'âme, la béatitude, le chrétien, le Christ, Dieu, l'Écriture, l'exemple, l'homme, le moine, le recteur ou prélat, la sagesse, etc. Un index, à la fin du volume, répartit la matière à l'usage des prédicateurs.

Ce recueil n'a rien d'original. Giustiniani utilise l'Écriture et les Pères, surtout Augustin et Grégoire le Grand; parmi les auteurs médiévaux, à côté de saint Bernard et de Hugues de Saint-Victor, saint Bonaventure et les pseudo-Bonaventure sont fréquemment mis à contribution. Jean Trithème † 1516 est chronologiquement le dernier spirituel cité. Enfin, Giustiniani a recours aussi à Cicéron et à Sénèque.

A la fin de son alphabet, un complément (f. cxl-clxxxi) donne quelques brefs opuscules bonaventuriens, comme le *Tractatus de regimine praelatorum*, appelé aussi *De sex alis Seraphim* (quelques extraits), une *Expositio super Orationem dominicalem* qui est tirée de la *Theologia mystica* de Hugues de Balma, l'*Alphabetum religiosorum incipientium* (DS, t. 1, col. 1845), etc.

Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana..*, Cologne, 1609, p. 145-146, 222-224. — R. Soprani, *Li scrittori della Liguria*, Gênes, 1667, p. 197-198. — C. J. Morotius, *Theatrum chronologicum sacri cartusiensis ordinis..*, Turin, 1681, p. 117. — DS, t. 2, col. 765.

Bruno Richermoz.

2. GIUSTINIANI (Paul), camaldule, 1476-1528. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Sources.* — 5. *Influence.*

1. *Vie.* — De la famille patricienne des Giustiniani de Venise, Thomas, — tel devait être son nom de baptême —, naquit en cette ville en 1476. Il fit de longues études, d'abord en sa patrie, puis à Padoue, auprès de l'université, enfin dans l'île de Murano, près de Venise, où il s'était retiré pour jouir d'un loisir complet. Humaniste entièrement donné à la fréquentation des auteurs grecs et latins de l'antiquité, en particulier des philosophes stoïciens, menant une existence qu'il décrira plus tard comme livrée au plaisir, il fut touché par la grâce à l'occasion de la lecture des écrits moraux de Cicéron et de Sénèque. Travaillé par le désir de se consacrer à Dieu dans la vie religieuse, et afin d'éclairer sa vocation, il entreprit un voyage en Terre sainte.

A trente-quatre ans, en 1510, il entre comme novice à l'ermitage de Camaldoli, en Toscane, où il reçoit le nom de Paul, et où il sera bientôt rejoint par son ami et confident, Vincent Quirini, noble vénitien lui aussi, destiné à mourir prématurément peu d'années plus tard. Un an et demi après son arrivée, il fait profession, puis bientôt, avec Quirini, entreprend de réformer l'ordre camaldule, non sans y rencontrer des résistances. Peut-être son effort était-il prématuré; peut-être surtout l'action et l'intervention de Quirini à Rome furent-elles trop énergiques, voire inopportunes. Toujours est-il qu'en 1520, Giustiniani quitte Camaldoli et va, près d'Ancône, mener la vie solitaire dans un extrême dénuement, accompagné ou rejoint par quelques disciples avec lesquels il fonde la compagnie des ermites de Saint-Romuald, qui subsiste sous le nom de congrégation des ermites camaldules de Monte Corona; sur l'un des ermitages qu'il occupa alors, en cette région des Marches qui possédait depuis longtemps une tradition érémitique, voir J. Leclercq, *Une Vie de Jérôme d'Ancône par Ludovico Brunori*, dans *Traditio*, t. 19, 1963, p. 371-409. Il mourut en 1528. Depuis, ses fils lui ont toujours décerné le titre de bienheureux. Sa biographie est retracée dans J. Leclercq, *Un humaniste ermite. Le bienheureux Paul Giustiniani (1476-1528)*, Rome, 1951.

2. *Oeuvres.* — Paul Giustiniani a beaucoup écrit, soit en latin, soit, — et de plus en plus, vers la fin de sa vie —, en italien, dans des genres divers : lettres, traités, dialogues, notes de lecture, élévations spirituelles surtout. Son œuvre, en majeure partie inédite, emplit douze volumes, presque entièrement autographes, qui sont conservés aux archives du Sacro Eremo Tuscolano, à Frascati, près de Rome.

L'inventaire des écrits a été donné par J. Leclercq, *Un humaniste ermite..*, p. 147-176. Une description détaillée des manuscrits et de leur contenu a été établie par E. Massa, *Beato Paolo Giustiniani. Trattati, lettere e frammenti*, t. 1 *I manoscritti originali custoditi nell'eremo di Frascati*, Rome, 1965; les éditions des quelques œuvres imprimées y sont indiquées. Le 2e volume, *I trattati maggiori dell'amor di Dio*, Rome, 1965, contient les traités *Della vera felicità* (p. 1-62) et *Secretum meum mihi* (p. 63-176), avec, en appendice, les rédactions et les schémas provisoires de chacun de ces textes. Le *Secretum meum mihi*, sur l'amour de Dieu, avait déjà été publié, avec préface d'A. Stolz, par les camaldules de Tuscolano (Frascati, 1941).

Particulièrement importante pour l'histoire institutionnelle et spirituelle des camaldules de Toscane et de ceux de Monte Corona est la *Regula vitae eremiticae*, éditée à Camaldoli en 1520 (trad. italienne par S. Razzi, Florence, 1575). L'édition de Venise, 1753, groupe le *De' dodici gradi de obedientia* et le *Della vera felicità*.

3. *Doctrine.* — Presque tout l'enseignement de Paul Giustiniani est d'orientation érémitique (cf DS, t. 4 col. 969-970); toutefois, il inclut beaucoup d'éléments qui sont d'une portée universelle. Le bienheureux est persuadé qu'il est important que, dans l'Église, existent des institutions de vie solitaire où ceux que Dieu appelle à cette existence puissent la réaliser sans s'exposer aux dangers d'une solitude non contrôlée. Il voit dans l'œuvre de saint Romuald et dans l'ordre camaldule des moyens excellents, que Dieu a choisis pour permettre la réalisation d'un tel idéal conformément à la tradition monastique bénédictine. La vocation à un tel genre de vie doit être discernée avec prudence et selon des critères qu'il indique. Il pense qu'elle assure au solitaire le moyen d'exercer, en se retirant totalement du monde et en donnant l'exemple d'une vie austère, purement contemplative, un apostolat efficace, ce qu'il appelle une « prédication sans paroles ». La vie en ermitage admet d'ailleurs elle-même un degré supérieur, la réclusion : le moine, alors, ne sort même plus de sa cellule pour aller célébrer l'office avec les autres ermites. L'ascèse du solitaire consistera surtout dans la garde de la cellule, la pratique du silence, — le recueillement n'excluant pas tout « colloque spirituel » —, le jeûne et d'autres pratiques de mortification corporelle, mais toujours avec modération. Les occupations de l'ermite seront les exercices de la vie de prière : oraison, méditation, lecture, élévations jaculatoires, examen de conscience, rédaction de notes spirituelles, travail manuel, moyennant quoi il ne sera jamais oisif.

Paul Giustiniani exige un dépouillement intérieur absolu : lutte contre la tentation, maîtrise des passions et des pensées, purification des intentions, effort pour conserver toujours la joie spirituelle. Il doit résulter de toute cette ascèse une pauvreté de l'âme, vidée de tout attachement terrestre, qui se manifestera dans la pauvreté extérieure, dans la simplicité du genre de vie. L'obéissance aussi devra être totale, se traduisant par une soumission de tous les instants à la volonté du supérieur et aux observances de l'ermitage. La prière s'alimentera dans la lecture et l'étude de l'Écriture sainte et des commentaires qui en ont été donnés : c'est ainsi que l'on se mettra à l'école du Christ, « le maître unique ». Les psaumes, ces « divines cantilènes », fourniront à cet état de prière son expression la plus normale, soit dans la liturgie, soit à l'occasion de la récitation privée du psautier (cf DS, t. 4, col. 222-223). L'oraison se fera sans méthode fixe.

C'est au sujet de l'amour de Dieu que l'enseignement de Paul Giustiniani est le plus original, le plus spéculatif, parfois le plus subtil (cf E. Massa, *I trattati*, introduction, p. I-XLI). Le bienheureux montre qu'en se renonçant parfaitement, l'on peut participer à l'amour universel qui est en Dieu; ce qu'il appelle « l'anéantissement » ou « l'annihilation de l'âme » (en un sens dont l'orthodoxie est assurée) conditionne une « transformation » de l'âme par la charité : le don de soi, l'union au Christ, rendent possible un martyre intérieur qui est fécond pour toute l'Église et grâce auquel l'ermite joue un rôle efficace dans l'œuvre du salut du monde.

Il n'est possible ici que de signaler ces quelques aspects d'un ensemble doctrinal qui est vaste et varié, toujours profond, généralement marqué d'une extrême simplicité. Une analyse de tout cet enseignement se trouve dans J. Leclercq, *Seul avec Dieu. La vie érémitique d'après la doctrine du bienheureux Paul Giustiniani*, avec préface de Thomas Merton, coll. Tradition monastique, Paris, 1955 (trad. anglaise, New-York, 1961).

4. *Sources.* — Paul Giustiniani est tributaire de toute la tradition monastique d'Occident : *Apophtegmes* et *Vies des Pères du désert*, *Conférences* de Jean Cassien, *Règle* de saint Benoît, écrits de saint Pierre Damien (dont il a compilé un recueil d'extraits; cf J. Leclercq, *Le jugement du bienheureux P. Giustiniani sur S. Pierre Damien*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 11, 1957, p. 423-426). Il cite et recommande Origène, les saints Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, et plusieurs Pères latins, en particulier Jérôme, Augustin et Grégoire le Grand. Il se réfère souvent à saint Bernard ou à des écrits pseudo-bernardins, spécialement à l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry. Il connaît et estime saint Thomas d'Aquin. Par son amour de la pauvreté et de la simplicité, il est proche de la tradition franciscaine; il avait grande dévotion envers saint François et se plaisait à considérer les aspects érémitiques de sa vie et de son œuvre (J. Leclercq, *Seul avec Dieu. La vie érémitique..*, p. 163-167).

5. *Influence.* — Paul Giustiniani fut en relation avec plusieurs de ces hommes de Dieu, humanistes aussi, qui, à Rome et en d'autres villes d'Italie, et surtout à Florence, demandèrent la réforme de l'Église et la préparèrent; de ce point de vue, sa vaste correspondance, quand elle aura été publiée, constituera un document important. Déjà le *Libellus ad Leonem* X qu'il composa avec Quirini montre qu'il avait devancé bien des vœux dont certains ne furent réalisés que plus tard, et parfois trop tard (texte édité par J. B. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales camaldulenses*, t. 9, Venise, 1773, col. 612-719).

Le rôle des spirituels, dont il est l'un des plus éminents, fut d'affirmer sans cesse, en pleine renaissance italienne, la primauté de la vie d'union à Dieu sur toutes les autres formes de culture humaine. Par toute son œuvre écrite et son action, le bienheureux s'insère dans le mouvement réformateur qui, au début du 16e siècle,

donnait parfois lieu à des formes aberrantes d'érémitisme : il essaya de discipliner et d'animer d'une sève authentique ces tendances excessives (et souvent purement négatives) à la protestation contre les abus dont trop d'hommes d'Église donnaient le spectacle; voir J. Leclercq, *Le bienheureux Giustiniani et les ermites de son temps*, dans *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padoue, 1960, p. 225-240 (réimprimé dans *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris, 1965, p. 341-360).

De plus, Paul Giustiniani fut en rapport avec les premiers capucins, qu'il aida; il ne fut pas sans influence sur la constitution de leur ordre (cf Édouard d'Alençon, dans *Annales capuccinorum*, t. 25-35, *passim*; Burchard de Wolffenschiessen, *De influxu legislationis camaldulensium in ordinem minorum capuccinorum*, dans *Collectanea franciscana*, t. 1, 1931, p. 59-78). Enfin, les idées du bienheureux continuent d'alimenter la spiritualité de la congrégation qu'il a fondée et qui possède des ermitages en Italie, en Espagne, en Pologne et aux États-Unis (cf *Alone with God*, Holy Family Hermitage, Mc Conneloville, Ohio, 1960, préface de S. Fulton Sheen).

Aux ouvrages de J. Leclercq et E. Massa, déjà cités, ajoutons G. De Luca, *La storia della pietà nell' umanesimo : il beato Paolo..*, dans *Letteratura di pietà a Venezia dal '300 al '600*, Florence, 1963, p. 43-59.

Parmi les ouvrages plus anciens, voir : Augustinus Fortunius, *Historiarum camaldulensium libri tres*, Florence, 1575. — Agostino Fiori, *Vita del B. Paolo Giustiniani*, Rome, 1724. — M. Ziegelbauer, *Centifolium camaldulense*, Venise, 1750, p. 43-50. — P. T. Lugano, *La congregazione camaldolese degli eremiti di Monte Corona*, Rome-Frascati, 1908. — DS, t. 2, col. 52-53, 59.

Jean Leclercq.

GIUSTINIANO DE BERGAME (Innocent), bénédictin, puis camaldule, † 1563. — Connu sous le nom de Giustiniano (Justinien) de Bergame, Innocent étant son nom de religion, ce personnage a été rattaché à tort à la célèbre famille patricienne des Giustiniani, qui compta des hommes renommés (Laurent, patriarche de Venise, † 1456; Paul, réformateur des camaldules, † 1528; etc). Né à Bergame à la fin du 15e siècle, il devint profès de l'abbaye bénédictine de Sainte-Justine de Padoue le 11 janvier 1515. A l'âge de vingt-deux ans, il se fit ermite à Camaldoli, sous la direction de Paul Giustiniani, et y séjourna huit ans; puis il suivit son maître spirituel dans la congrégation camaldule de Monte Corona, d'observance plus stricte, où il vécut quarante ans, renommé par son austérité, son goût de la réclusion et sa valeur intellectuelle. Il exerça à diverses reprises le supériorat général et mourut le 10 août 1563; on lui attribue, chez les camaldules, le titre de vénérable et même de bienheureux.

Ses écrits spirituels ont presque tous été accidentellement brûlés, de son vivant.

Étant bénédictin, il avait composé un *De vera et falsa amicitia dialogus* et un *De contemptu mundi dialogus*. A Camaldoli et à Monte Corona, il rédigea d'autres opuscules, perdus eux aussi : *De differentiis peccatorum*; *De scandalo*; *De oratione eiusque faciendae modo libellus*; *Elucidatio locorum difficilium Sacrae Scripturae*. L'ermitage camaldule de Frascati (Rome) a conservé un cahier manuscrit autographe d'Innocent (ms 201; folios non numérotés, 15 × 11), contenant, en plus de citations patristiques et d'extraits d'auteurs spirituels, plusieurs brefs écrits à tendance moralisante : *Regulae quinque cognoscendi peccatum mortale a veniali*; *De septem vitiis capitalibus*; *Regula de correctione fraterna*; *Novem regulae ad cognoscendum mortale*.

D'autres pages de ces notes intimes sont plus spirituelles : l'*Alphabetum perfectionis* et surtout les *Memoralia generalia*. Cet opuscule de peu d'étendue (18 pages) donne vingt-cinq règles de perfection destinées aux jeunes moines : nécessité de la mortification, du support des épreuves, de l'humilité, de la garde des sens, de la solitude, de la prière et de la dévotion à la Vierge, de l'obéissance et de la charité. Une conclusion rappelle que l'unique désir du moine est la participation à la béatitude éternelle. Les sources utilisées sont principalement le *De doctrina christiana* de saint Augustin et le *De triplici via* de saint Bonaventure. Il cite ce traité sous les titres de *Stimulus amoris* et *De mystica theologia*; il lui emprunte la doctrine de la triple voie spirituelle (purgative, illuminative et unitive) et du triple mode de prière (méditation, oraison et contemplation). On trouve dans les écrits d'Innocent des emprunts aux saints Ambroise, Jérôme, Jean Chrysostome, Isidore, Benoît et Bernard, à Richard de Saint-Victor et à saint Thomas d'Aquin. Le même manuscrit a conservé aussi quelques conférences spirituelles rédigées en italien, ainsi que des prières où se remarquent l'insistance sur la nécessité d'une parfaite connaissance de soi et l'accent mis sur l'aspect sensible de la dévotion. L'ensemble constitue un témoin suggestif de la vie spirituelle d'un ermite du 16e siècle.

Luc d'Espagne, *La Historia romoaldina overo eremitica dell' Ordine camaldolese di Monte Corona*, Venise, 1590, livre 4, ch. 7, p. 110-113; livre 5, ch. 6, p. 156. — M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis sive scriptorum casinensis congregationis alias S. Justinae Patavinae*, t. 2, Assise, 1732, p. 63-64. — J.-B. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales camaldulenses*, t. 8, Venise, 1764, p. 54-55, 120-121. — P.T. Lugano, *La congregazione camaldolese degli eremiti di Monte Corona*, Rome-Frascati, 1908, p. 282-283. — A. Pagnani, *Storia dei Camaldolesi*, Sassoferrato, 1949, p. 56 (à utiliser avec précaution).

Réginald Grégoire.

1. GLABAS (Isidore), métropolite, 1342-1396. — Né en 1342, Isidore se fit moine en 1375 et devint métropolite de Thessalonique en 1380. Il a laissé une collection d'homélies, dont le principal intérêt, en dehors de quelques renseignements historiques épars, est de nous offrir un spécimen de la prédication courante de son époque.

PG 139, 12-164. — B. Laourdas, Ἰσιδώρου... ὁμιλίαι εἰς τὰς ἑορτὰς τοῦ ἁγίου Δημητρίου, Thessalonique, 1954 (Supplément n. 4 à la revue Ἑλληνικά). — L'homiliaire d'Isidore, *Paris*, gr. 1192, est décrit dans A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, t. 1, fasc. 3, TU 52, 1943, p. 709-713. — R.-J. Loenertz, *Isidore Glabas, métropolite de Thessalonique*, dans *Revue des études byzantines*, t. 6, 1948, p. 181-187. — M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale*, Rome, 1952, p. 263-275.

Jean Darrouzès.

2. GLABAS (Michel), † vers 1307. — On a présenté Michel Glabas comme l'auteur d'une chaîne scripturaire. En réalité, les termes employés par Manuel Philès pour décrire cette œuvre perdue, ou du moins non identifiée, désignent plutôt un florilège ascétique; il n'est nullement question d'exégèse, et le choix des auteurs montre clairement le but de la collection qui

est de renseigner sur la nature des vertus. Nous y trouvons Basile, Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Maxime, Grégoire de Nysse, Jean Climaque, Nil, Hésychius (le sinaïte plutôt que le hiérosolymitain), Nicétas Stéthatos, Philotée (le sinaïte et non le patriarche postérieur). Ajoutons que Glabas est connu comme fondateur (ou simplement restaurateur) d'un monastère et nous aurons un nouvel indice sur la nature réelle de l'ouvrage, simple recueil de textes ascétiques.

E. Miller, *Manuelis Philae carmina*, t. 2, Paris, 1855, p. 230-233. — H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur..*, p. 711 (d'après Krumbacher-Ehrhard, p. 212). — Sur la carrière de Michel Glabas, voir la notice de R. Guilland, dans *Revue des études byzantines*, t. 3, 1945, p. 191-194; et R. Janin, *Églises et monastères* (de Constantinople), Paris, 1953, p. 217-218.

Jean Darrouzès.

GLAPION (Jean), franciscain, 1460-1522. — Né vers 1460 à La Ferté-Bernard, docteur de la faculté de théologie de Paris, Jean Glapion devint, en 1508, gardien du couvent des observants à Bruges : il y fut un ardent promoteur de l'observance dans les Pays-Bas en face de Boniface de Ceva, champion des conventuels (DS, t. 1, col. 1857-1859; t. 6, col. 18). Puis vint le temps des grands emplois à Rome (1516-1519) : commissaire général pour la partie ultramontaine de l'ordre, procureur de l'ordre tout entier en 1518. De 1519 à 1521, il revient en France comme provincial d'une des deux régions formées par la nouvelle répartition de la France franciscaine. On ne saurait sous-estimer son rôle politico-religieux de confesseur et de conseiller de Charles Quint aux premières heures de l'explosion luthérienne (1520-1522), ni ses relations étroites avec Érasme qui l'honorait de son amitié. Alors qu'il se préparait à partir vers le Nouveau Monde comme missionnaire, il fut atteint d'une infection maligne; il mourut le 14 septembre 1522, à Valladolid.

On n'a plus que des lambeaux de sa correspondance avec les grandes personnalités du temps; parmi les cinq sermons restés manuscrits, le plus intéressant est l'énorme carême prêché à Nancy en 1520. En fait, c'est plus qu'une station : une encyclopédie moralisante et probablement le fonds commun de ce qu'il a prêché ici et là. Le tableau qui s'en dégage montre une société satisfaite et corrompue, très ignorante dans ses couches populaires plutôt qu'inquiète religieusement. Outre trois règlements disciplinaires et des écrits polémiques touchant la réforme de l'observance, signalons une Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ représentée dans les cérémonies de la messe, un Mémoire touchant les erreurs dogmatiques les plus grandes contenues dans le *De captivitate babylonica* de Luther, qui fut présenté à Grégoire Brück † 1557, chancelier de Frédéric de Saxe, à l'occasion des négociations de la diète de Worms (1521).

L'écrit le plus intéressant du cordelier est le *Passe-temps du pèlerin de la vie humaine*. Cet opuscule, destiné à préserver « le poure peuple... touchant plusieurs erreurs qui ont esté semées depuis peu par la crestienté » (préface à Charles Quint), nous est parvenu en cinq manuscrits de langue française et une traduction néerlandaise, imprimée vers 1540 et mise à l'index de la faculté de théologie de Louvain en 1546. S'appuyant sur une affabulation chère aux contemporains toujours friands de pèlerinages et de septénaires, l'auteur répartit sa matière en sept journées : vendredi, la crainte de Dieu; samedi, la foi; dimanche, espérance « messagière de notre cœur qui court la poste jusques à paradis », et charité; lundi, imitation de Jésus-Christ et de « sa céleste philosophie »; mardi, l'oraison qu'il faut aborder « avec préparation de son cœur », car « pour néant parle la langue si le cœur n'est avec Dieu »; mercredi, la patience; jeudi, la préparation à la mort.

Le *Passe-temps* ne relève pas d'un genre littéraire bien déterminé; il se situe entre le traité théologique de vulgarisation et le recueil de spiritualité. Inanité de nos œuvres, foi en la justice procurée par le sang de Jésus, rôle primordial de la vertu d'espérance, réhabilitation du culte modéré des saints sont les éléments essentiels de l'ouvrage. Tout l'exposé s'ordonne autour du problème de la justification au sens augustinien, formulé en des termes voisins de ceux qu'utilisera au concile de Trente Jérôme Seripando, général des ermites de Saint-Augustin, brillant défenseur de la théorie de la double justice. Par ailleurs, le thème du pèlerinage correspond assez, théologiquement, à la justification que saint Thomas compare à un *motus*. C'est Dieu qui sanctifie, par le Christ crucifié (1er jour). La source de la révélation n'est autre que l'Écriture interprétée par l'Église (2e jour). La réponse de l'homme à ces initiatives divines se résume en crainte filiale, foi, charité, mais, à la différence de Luther, Glapion rattache la certitude du salut à l'espérance (3e jour). Finalement, notre adhésion aux réalités de la grâce et notre fidélité aux réalités de la vie chrétienne (prière, patience, mort; 5e, 6e, 7e jours) s'ordonnent et culminent dans l'imitation du Christ, placée intentionnellement au milieu de la semaine, au cœur de l'œuvre. Le ton et le contenu du *Passe-temps* en font un remarquable exemple d'apologétique populaire accueillante à l'adversaire.

Ici, comme dans le carême de Nancy et dans les entretiens de 1521 avec Brück, Glapion, rigoriste de tempérament, se montre fidèle à l'irénisme érasmien devant Luther. Autre contraste : ce réaliste est très influencé par le mysticisme joachimite déclinant. Son zèle missionnaire unit curieusement le service du roi des Indes et un vif sentiment eschatologique. Dans ses statuts conventuels, il n'a garde d'oublier la part de la vie intérieure, faisant une place de choix à l'oraison mentale; ce qui corrige l'impression de formalisme dégagée par ces règlements.

Glapion a tenu une place importante à son époque. Il y était préparé par ses dons naturels pour la diplomatie, sa renommée de prédicateur, une culture intellectuelle dont les bases étaient médiévales, mais qui restait suffisamment accueillante à l'humanisme chrétien de la Renaissance, une ténacité passionnée au service de son ordre et de Charles Quint, enfin par son total désintéressement et une vie religieuse exemplaire de régularité.

Civitas cordis divini. anno Cristi 1520. La cité du cueur divin. L'an de nostre Seigneur 1620 (Nancy, Bibliothèque municipale, ms 74 [93]). — *La passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ représentée dans les cérémonies de la messe*, qui constitue la seconde partie du ms Besançon 231 (f. 75r-145v). — *Die artikel, welche der kaiserliche Beichtvater Joh. Glapio aus Luthers Buche « de captivitate babylonica »... (Februar 1521)*; ce mémoire est édité en double recension par C. E. Förstemann, *Neues Urkundenbuch zur Geschichte der Evangelischen Kirchenreform*, t. 1, Hambourg, 1842, p. 37-45. — *Le Passe-Temps du Pèlerin de vie humaine* (cinq mss : Besançon 231; Arras 379; Saint-Omer 320, 410, 428; trad. néerlandaise, Anvers, vers 1540, *Een seer suyverlijc Tractaetken, gemaect by broeder Jan Glappion... die Tijtcortinghe der Pelgrimagien des menschelijken levens..*, Bruxelles, Bibliothèque royale, Réserve, II 33261). — *Sermon du jour des Cendres cinquiesme de mars*

mil cinq cens vingt et deux, faict sur Pater noster et recueilly soubs le révérend père confesseur Jehan Glapion.., édité en 1523 par Nicolas Volcir dans *Collectaneorum poligraphi libellus*, Paris (Bibliothèque nationale, Réserve D. 67938).

H. Lippens, *Jean Glapion, défenseur de la réforme de l'observance, conseiller de l'empereur Charles Quint*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 44, 1951, p. 3-70; t. 45, 1952, p. 3-71. — A. Godin, *La société au XVIe siècle vue par J. Glapion, confesseur de Charles Quint*, dans *Revue du Nord*, t. 46, n. 182, juillet-septembre 1964, p. 341-370.

André Godin.

GLIELMO (ou Ghielmo, Antoine), de l'Oratoire de Naples, 1596-1644. — Né à Naples le 29 octobre 1596, Antoine Glielmo fut élevé par sa mère qui se soucia davantage de sa piété que de sa culture humaine. Ayant échappé à la mort dans un accident, il résolut à dix-huit ans de se donner à Dieu dans la congrégation de l'Oratoire de Naples; mais celle-ci le refusa à cause de sa trop faible culture. Glielmo combla cette lacune au collège napolitain des jésuites et il fut reçu le 20 février 1616 à l'Oratoire. Ordonné prêtre, il enseigna la philosophie et la théologie, et devint un prédicateur de renom; comme directeur de l'Oratoire des jeunes gens, il composa de nombreux petits ouvrages, en prose ou en vers, le plus souvent sur la vie des saints. Il mourut le 19 novembre 1644.

Glielmo a laissé des ouvrages qui eurent du succès. D'abord des poèmes sacrés (*L'Incendio del Monte Vesuvio del 1631*, Naples, 1632 et 1635; *Il Diluvio universale*, appelé encore *Il Diluvio del mondo*, Naples, 1639; Venise, 1665 et 1678; *Il Calvario laureato*, Naples, 1646; Venise, 1665), qui sont le plus souvent édités avec les ouvrages dont nous allons parler.

Glielmo a consacré deux gros livres à la gloire de la Sainte Trinité qui se présentent comme des commentaires de deux poèmes : *Le grandezze della Santissima Trinità* (2e éd., Naples, 1639; Venise, 1643, 1647, 1650, 1658, 1665) et *Li Riflessi della SS.ma Trinità* (Naples, 1646; Venise, 1650-1651, 1659, 1665); ces dernières réflexions sont inachevées à cause de la mort de l'auteur. Pour une autre édition posthume, *Ghirlanda de' titoli gloriosi alla SS. Trinità* (Naples, 1653), nous ignorons s'il s'agit d'un poème ou d'un ouvrage en prose.

Dans ses commentaires, Glielmo traite autant de l'économie du Salut que de la vie trinitaire des trois Personnes. Son style est à la fois oratoire et coloré; il est difficile de voir quel peut être le plan de ces ouvrages, comme de saisir une conception originale de la vie spirituelle dont il semble que Glielmo parle peu.

G. Marchese di Villarosa (*Memorie degli scrittori filippini*, t. 1, Naples, 1837, p. 141-143) signale un volume de sermons restés manuscrits.

L. Crasso, *Elogi de gli huomini letterati*, t. 2, Venise, 1666, p. 285-287. — N. Toppi, *Biblioteca napoletana*, Naples, 1678, p. 27-28. — *Catalogue général de la Bibliothèque nationale*, t. 61, Paris, 1929, col. 275-276.

Antanas Liuima.

GLOIRE DE DIEU. — Nous traiterons ici de la *gloire de Dieu* qui, au sens biblique de l'expression, désigne l'être même de Dieu en tant qu'il se manifeste et se communique sans cesser d'être transcendant, et de la *glorification de Dieu*, qui est la confession et la louange, par la créature, de la gloire essentielle de Dieu.

La gloire de Dieu peut être ainsi considérée comme l'une des catégories fondamentales de la pensée biblique et patristique : le but de tout le dessein créateur et rédempteur de Dieu est de manifester et de communiquer sa gloire à ses créatures, dans son Fils; en retour, les créatures lui « rendent gloire », c'est-à-dire proclament la grandeur de son être dans une admiration extasiée qui est en même temps la plus grande joie qu'elles puissent connaître.

Quelques sondages dans la littérature théologique et spirituelle postérieure montreront, sous un revêtement conceptuel et une problématique parfois assez différents, la continuité substantielle jusqu'à notre époque d'une tradition dont la connaissance intéresse particulièrement la spiritualité.

La plupart des réalités que recouvre le thème de la gloire de Dieu font l'objet de notices particulières dans le Dictionnaire; on se reportera notamment aux articles Divinisation, Épiphanie, Esprit Saint, Grace, Jésus-Christ, Vision béatifique.

I. *Dans l'Écriture.* — II. *Chez les Pères de l'Église, jusqu'à saint Bernard.* — III. *Au temps de la scolastique.* — IV. *Du 16e au 18e siècle.* — V. *Du 19e siècle à nos jours.*

I. DANS L'ÉCRITURE

A. DANS L'ANCIEN TESTAMENT

1. LA NOTION BIBLIQUE DE GLOIRE. — Dans les versions françaises de la Bible, le terme de gloire est la traduction la plus ordinaire du grec δόξα et de l'hébreu *kâbôd*.

Dans le grec non biblique, le mot δόξα, dérivé de δοκέω, signifie : ce que l'on pense, l'opinion. Il peut s'agir de l'opinion que l'on s'est formée au sujet d'une réalité quelconque, présente ou à venir, et dans ce sens la *doxa* sera dans la langue des philosophes un mode de connaissance intermédiaire entre la science (*épistèmè*) et l'ignorance (cf Platon, *Banquet*, 202a); le « paradoxal » sera ce qui déjoue toute attente. Le mot *doxa* signifiera également l'opinion (surtout avantageuse) que les hommes ont de quelqu'un, la réputation, la renommée.

Très différente est la signification de la *kâbôd* biblique, généralement rendue par *doxa* dans les Septante et le nouveau Testament. Jamais, dans la Bible, ces mots n'ont le sens d'opinion subjective. La signification de « renom », « célébrité » existe, mais n'est pas primitive. La *kâbôd* a une valeur beaucoup plus objective : le mot évoque l'idée de poids et désigne d'abord le fondement réel de la renommée, l'être même du sujet, en tant que fondement de sa consistance et de sa stabilité, et aussi en tant qu'aptitude à agir efficacement sur les personnes et les événements. La *kâbôd* pourra ainsi signifier : les entrailles ou le foie, organes de la pensée et du sentiment, et donc la personne elle-même en tant que vivante et agissante (cf *Ps.* 7, 6; 16, 9; 30, 13, etc); — le rang social élevé occupé par quelqu'un et la puissance qu'il lui confère (*Gen.* 45, 12-13); — la richesse (*Gen.* 13, 2; 31, 1); — la beauté, comprise moins comme une harmonie et un rapport de proportions que comme la manifestation de la valeur, de la puissance et de la fécondité (*Is.* 35, 2; 60, 13).

Les conceptions bibliques de l'*être* et de la *gloire* étant étroitement connexes, la gloire ne pourra appartenir en propre qu'au Dieu de l'exode et de la création, qui a proclamé : « Je suis celui qui suis » (*Ex.* 3, 14). La gloire de Dieu est la splendeur de l'Être par excellence. Dieu seul possède par lui-même valeur et puissance. Nulle créature ne peut se glorifier devant lui : « Moi, dont

le nom est Yahvé, je ne céderai pas ma gloire à un autre » (*Is.* 48, 11). La confrontation entre la gloire de Dieu et la gloire usurpée de l'homme, laquelle s'exprime dans la suffisance, l'esprit de domination et l'idolâtrie de ses propres œuvres, ne peut aboutir qu'à l'effondrement de celle-ci (*Is.* 2, 6-22). Mis en présence de la gloire de Dieu, l'homme ne peut que ressentir un effroi sacré, procédant non seulement de la conscience de son impureté morale, mais aussi du sentiment de sa fragilité radicale, ontologique : « On ne peut voir Dieu sans mourir » (*Ex.* 33, 20; cf 3, 6; 19, 21; *Deut.* 4, 33; *Juges* 6, 23, et 13, 22). Les séraphins eux-mêmes se voilent la face devant sa gloire (*Is.* 6, 2). Pourtant, si Dieu manifeste sa gloire, c'est en définitive par amour et miséricorde; à la créature qui avoue sa pauvreté radicale et se laisse arracher à sa suffisance, au faible et à l'opprimé qui reconnaissent ne rien pouvoir pour eux-mêmes, Dieu communique une stabilité et une puissance qui ne doivent rien à la chair et au sang; il les consacre en les introduisant en quelque sorte dans sa sphère propre. Il devient leur gloire (*Ps.* 3, 4; *Jér.* 2, 11). Tout le destin d'Israël se joue autour de l'histoire de cette présence divine.

2. LA MANIFESTATION DE LA GLOIRE DE DIEU. — Liée d'abord aux grands moments de l'histoire d'Israël, la manifestation de la gloire de Dieu deviendra finalement chez les prophètes et dans les écrits apocalyptiques la grande caractéristique des temps eschatologiques.

1° Dans l'histoire d'Israël et dans la création. — 1) Dieu manifeste sa gloire dans les hauts faits qui jalonnent la sortie d'Égypte : la victoire sur Pharaon (*Ex.* 14, 17-18; 15, 7), le don des nourritures miraculeuses (*Ex.* 16, 7). Voir la gloire de Dieu, ce sera donc faire l'expérience de sa puissance salutaire (*Nomb.* 14, 21-22), découvrir quelque chose de son être intime à travers les *mirabilia* accomplies en faveur de son peuple. Mais en de nombreux textes, et notamment dans les récits de la théophanie du Sinaï, l'intervention de la puissance de Dieu s'accompagne de phénomènes apparentés à ceux de l'orage (*Ex.* 19, 16-19; cf *Ps.* 18, 8-16; 29, 3-9; 77, 17-19). La relation ainsi établie entre la gloire de Dieu et l'orage n'implique aucune confusion entre la puissance divine et les forces de la nature : les phénomènes cosmiques qui accompagnent l'intervention divine expriment seulement la puissance irrésistible de Dieu et la fragilité essentielle de toute créature devant lui, et par conséquent l'inconsistance des puissances terrestres qui essaient de s'opposer à son dessein de salut.

La nuée et le feu (tradition yahviste) ou la nuée seule (tradition élohiste) resteront les symboles de la présence de Dieu tout au long de l'exode (cf *Ex.* 13, 21-22; 33, 9; *Nombr.* 11, 24; 12, 5); mais seule la tradition sacerdotale donne à une manifestation lumineuse associée à la nuée le nom de « gloire de Yahvé ». Cette gloire de Yahvé est un mode de la présence divine distinct de la colonne de feu et de nuée, qui accompagne constamment le peuple (*Nombr.* 9, 15; 35, 34). La manifestation de la gloire, au contraire, est le signe d'une rencontre temporaire de Dieu et de son peuple, liée à la médiation de Moïse (cf *Ex.* 33, 7). Le lieu de cette rencontre est la tente de réunion, « la demeure » (*Ex.* 29, 42-43). La gloire a l'aspect d'un feu éclatant et se distingue de la nuée qui l'enveloppe (*Ex.* 24, 15-18; 40, 34-35; *Nombr.* 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6). La nuée signifie à la fois la présence et la transcendance de Dieu : Yahvé réside au ciel, mais il « vient », ou « remonte », sur la nuée (cf *Ex.* 33, 9; *Nombr.* 11, 25; 12, 5); celle-ci le voile en même temps qu'elle révèle son approche. C'est pourquoi, même s'il est dit que le peuple voit Yahvé « face à face », c'est-à-dire fait l'expérience d'une relation personnelle et réciproque avec Dieu (*Nombr.* 14, 14), il ne perçoit cependant aucune « forme » (*Deut.* 4, 15) et par conséquent ne peut lier la présence de Dieu à une image qu'il façonnerait de ses mains et dont il pourrait disposer à son gré.

Le caractère paradoxal de la gloire de Yahvé, voilée en même temps que manifestée, était exprimé d'une façon encore très anthropomorphique dans la théophanie yahviste de *Ex.* 33, 18-23 : Yahvé abrite Moïse de la main tandis que passe sa gloire, et Moïse ne peut le voir que de dos. Le Code sacerdotal rapporte par ailleurs que Moïse, après ses entretiens avec Yahvé, était comme transfiguré et portait sur son visage le reflet de la gloire (*Ex.* 34, 28-35).

C'est avec raison sans aucun doute que la tradition a vu dans Moïse le premier des mystiques :

> Moïse connaît ce que la tradition mystique a appelé la nuit obscure, cette proximité divine qui abolit la clarté du soleil terrestre pour inonder de la lumière véritable l'âme du contemplatif. Ce Dieu de feu du Sinaï prive Moïse de toutes les « lumières » de ce monde; c'est dans une « nuée » qu'il se cache. Son mystère est d'autant plus impénétrable qu'il a recours au feu céleste pour se révéler. Le symbole de l'éclair, lumière absolue, qui déchire la nuée où le regard ne peut plus rien, sert admirablement à évoquer la transcendance du Dieu qui descend pour sauver son peuple... Lorsque les récits de l'*Exode* rapportent que Moïse vécut quarante jours et quarante nuits sans manger ni boire en compagnie de Dieu sur le Sinaï, et que la peau de son visage rayonnait quand il descendit, nous reconnaissons sans peine, dans ce langage stylisé, l'ascèse du mystique et les marques extérieures, les stigmates, de l'événement exceptionnel qu'il a connu (F.-J. Leenhardt, *La Parole et le Buisson de feu*, Neuchâtel, 1962, p. 45-46 et 98).

Après l'exode, la colonne de feu et de nuée cesse d'accompagner Israël. Mais l'arche reste le garant de la présence de Dieu au milieu de son peuple; elle est « la gloire d'Israël » (1 *Sam.* 4, 21-22). Cette présence ne se manifeste pas par des phénomènes lumineux, mais par la puissance sacrée et la parole qui émanent de l'arche (cf 3, 3-21; 4, 3-7; 5, 1-12; 2 *Sam.* 6, 6-11).

La gloire apparaît de nouveau en forme de nuée lors de la dédicace du temple salomonien, qui sera désormais la demeure permanente de Dieu (1 *Rois* 8, 10-13; cf *Ex.* 16, 10) et le lieu où réside sa gloire (*Ps.* 26, 8). Mais cette gloire, en dehors de la théophanie de l'inauguration, ne comporte plus aucun phénomène lumineux. On vient au temple pour y contempler Dieu et y voir sa gloire (*Ps.* 63, 3; 102, 17-18); mais cette révélation de son être s'accomplit à travers les faveurs qu'il accorde à ses fidèles, en renouvelant pour eux les merveilles de l'exode (*Ps.* 36, 8-10; cf *Ps.* 23). La magnificence des cérémonies liturgiques révélait aussi quelque chose de la splendeur de Dieu (*Eccli.* 50, 1-21). Les psaumes qui chantent l'amour du temple (vg *Ps.* 26) ou la nostalgie d'en être éloigné (*Ps.* 42-43) répercutent au long de l'histoire d'Israël l'imploration de Moïse : « Fais-moi voir ta gloire » (*Ex.* 33, 18).

2) *La création.* — Les manifestations historiques de la gloire de Yahvé sont à l'origine de l'expérience religieuse d'Israël. Mais peu à peu, surtout dans la tradition sacerdotale, l'intérêt se portera aussi sur la

création. On y verra la première des interventions de Yahvé en faveur des hommes, et l'image mythique de la victoire du créateur sur l'abîme primordial en fera comme une préfiguration du passage de la Mer rouge (cf *Is.* 51, 9-10; *Job* 7, 12). Et le mystère du temple prend lui aussi des dimensions cosmiques (*Is.* 66, 1) : c'est tout l'univers qui est rempli de la gloire de Dieu (*Nombr.* 14, 21; *Ps.* 8; 19, 2-7; 104; *Eccli.* 42, 15, à 43, 33).

Plus encore que la création matérielle, le monde angélique porte le reflet de la gloire de Dieu. L'expression « l'Ange de Yahvé » désigne d'ailleurs dans la tradition biblique non pas un ange au sens ordinaire de l'expression, mais Dieu lui-même en tant qu'il se manifeste; le vocable est donc un équivalent de la gloire de Yahvé, mais avec une insistance plus grande sur le caractère personnel de la manifestation (cf *Gen.* 16, 7; 22, 11; *Juges* 2, 1; 6, 11-24; 13, 3-23, etc). La plus célèbre apparition de l'Ange de Yahvé est l'épisode du buisson ardent, où est admirablement évoquée cette présence brûlante de Dieu qui transfigure la créature sans porter atteinte à son intégrité (*Ex.* 3, 1-6). Mais les anges eux-mêmes, tels qu'on les entrevoit dans l'ancien Testament, sont comme des buissons ardents : ce sont des créatures transfigurées par la gloire, et qui forment comme le rayonnement créé de la présence de Dieu. Cette irradiation divine fonde leur double ministère de liturges du temple céleste et de messagers auprès des hommes. Ils glorifient Dieu et le manifestent tout ensemble. Leur apparition présente les caractères d'une théophanie, au point que plusieurs traits de la description de l'ange de *Daniel* (10, 5-8) pourront être appliqués au Fils de l'homme dans l'*Apocalypse* (1, 13-15).

Malgré les multiples manifestations de la gloire de Yahvé dont elle est jalonnée, l'histoire d'Israël est celle d'une longue infidélité, qui aboutira finalement à la catastrophe de l'exil. Mais la révélation aura fait un pas décisif, à l'époque de la rédaction du *Deutéronome*, avec l'idée que, pour que l'homme reconnaisse effectivement la gloire de Dieu, les interventions extérieures de la puissance divine ne suffisent pas : il faut encore que Yahvé lui donne « un cœur pour connaître, des yeux pour voir, des oreilles pour entendre » (*Deut.* 29, 1-3; 30, 6-14; cf *Jér.* 31, 31-34; *Sag.* 9, 13-18). Ce sera l'un des traits qui marqueront la restauration future d'Israël, vers laquelle s'oriente l'attente des prophètes.

2° La manifestation eschatologique de la gloire de Dieu. — Le rétablissement messianique sera la parfaite manifestation de Dieu : sa gloire remplira toute la terre, comme l'entrevoyait par avance Isaïe dans sa vision inaugurale (6, 3). Jérusalem restaurée sera elle-même une théophanie, parce que Dieu lui aura communiqué quelque chose de sa propre sainteté, en la délivrant de ses ennemis, en rassemblant son peuple, en lui assurant la prospérité matérielle, et surtout en y faisant régner la justice, qui est comme une participation de sa propre nature (*Is.* 1, 26; 4, 2-3; 5, 16).

En de grandioses visions qui rappellent les théophanies du Code sacerdotal, mais où la gloire de Dieu s'identifie mystérieusement à « un être ayant apparence humaine » (*Éz.* 1, 26), Ézéchiel voit la gloire divine obligée, par les « pratiques abominables » de la maison d'Israël, de quitter le sanctuaire (8-11), puis y revenir après la restauration et resplendir sur toute la terre d'Israël (43), à partir du temple idéal où elle résidera. « Et le nom de la ville sera désormais : Yahvé est là » (48, 35). En même temps qu'il reprend l'idée du *Deutéronome* et de Jérémie sur la recréation du cœur, Ézéchiel souligne fortement l'aspect épiphanique de la restauration d'Israël : elle sera une manifestation de la gloire et de la sainteté de Yahvé, à la face des nations : « Je manifesterai ma grandeur et ma sainteté et je me ferai connaître aux yeux des nations nombreuses, et ils sauront que je suis Yahvé » (38, 23; cf 20, 41-44; 28, 22-26; 36, 23-47; 37, 13-14; 39, 13 et 21-29).

La seconde et la troisième partie d'Isaïe reprennent l'imagerie de l'*Exode* pour décrire la restauration eschatologique. La gloire de Dieu, évoquée à la manière du Code sacerdotal, resplendira sur Jérusalem (*Is.* 4, 5-6; 35, 2; 40, 3-5; 60, 1-3; 62, 1-3; 66, 18-19). Il ne s'agit évidemment pas, dans la pensée du prophète, d'un phénomène lumineux matériel : la splendeur et la puissance de Dieu, en même temps que sa fidélité et sa miséricorde, sont manifestées de façon éclatante par le rassemblement d'Israël et l'établissement à Sion du règne de la paix et de la justice. Israël restauré est dans le monde une manifestation de Dieu; toutes les nations voient la gloire de Dieu, c'est-à-dire reconnaissent Yahvé pour ce qu'il est à travers le signe qui leur est ainsi présenté.

Les chants du Serviteur rattachent cette gloire eschatologique aux souffrances du Serviteur, chargé des péchés de son peuple, mais à qui il reviendra de faire rayonner la gloire divine sur toutes les nations (*Is.* 49, 3-6; 50, 5-7; 52, 13, à 53, 12).

Dans les psaumes du Règne de Yahvé (*Ps.* 47; 93; 96-99), comme dans *Is.* 34, 4 (postexilien), *Aggée* 2, 6-7, 21-22, et *Habaquq* 3, 3-19, l'imagerie traditionnelle de l'orage, élargie aux dimensions de l'univers, sert à décrire l'intervention décisive de Yahvé en faveur de son peuple et la ruine de ses adversaires. *Zacharie* (2, 9; 12, 6), *Malachie* (3, 19), *Abdias* (18) montrent l'Israël des derniers temps pénétré du feu de la gloire divine qui le protège et consume ses ennemis comme le chaume.

La transposition des thèmes de l'*Exode* sur la restauration eschatologique d'Israël aura pour effet de donner une signification eschatologique à la fête des tabernacles et aux divers éléments de son rituel, qui évoqueront ainsi la gloire des derniers temps (*Zach.* 14, 16; cf J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 9-30, 49-63).

Dans les cercles de scribes qui, après l'exil, cultivent le genre sapientiel, une partie des espérances eschatologiques d'Israël et des thèmes qui leur étaient traditionnellement liés sont reportés sur la sagesse; celle-ci est censée devoir remplir, dans le présent, un rôle quasi messianique. A l'origine, la sagesse n'était qu'un savoir-faire, en matière de technique artisanale ou de gouvernement des hommes, et un savoir-vivre résultant d'une bonne éducation. En Israël, on eut assez tôt conscience que la sagesse était un don de Dieu (cf *Ex.* 31, 3; 1 *Rois* 3, 9). Mais après l'exil, dans divers écrits, la sagesse est transposée en Dieu : elle est en quelque sorte la nature divine en tant qu'elle se manifeste et agit dans le monde, une sorte de savoir-faire divin quasi hypostasié. Très voisine des notions de Parole et d'Esprit de Yahvé, elle s'identifie à la gloire des récits de l'*Exode*, elle est « une effusion toute pure de la gloire du Tout-Puissant, un reflet de la lumière éternelle » (*Sag.* 7, 25-26; cf 9, 11), et ceux qui y participent resplendiront au dernier jour comme Moïse descendant du Sinaï (3, 7).

Le Fils de l'homme de *Daniel* se rapproche davantage

de la figure classique du Messie; pourtant, ce personnage semble bénéficier « de tout l'apport théologique des sages sur la Sagesse hypostasiée » (A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, dans *Revue biblique*, t. 60, 1953, p. 327). Il est « une sorte de manifestation visible du Dieu invisible... (Il) appartient nettement à la catégorie du divin et est comme une sorte d'incarnation de la gloire divine, au même titre que la silhouette humaine contemplée par Ézéchiel » (*ibidem*, p. 187 et 189). Rapprochés, les trois oracles de *Daniel* (7, 13-14; 8, 14, et 9, 24) laissent pressentir qu'au temple matériel profané par Antiochus Épiphane se substituera un sanctuaire spirituel, formé par le peuple des saints et assuré de la présence divine par la venue sur les nuées du Fils de l'homme (*ibidem*, p. 197-198). Les justes, persécutés comme le Serviteur d'Isaïe, seront finalement transfigurés à l'image du Fils de l'homme (*Dan.* 12, 3).

Il est indéniable que ces conceptions ont préparé les voies à la doctrine du nouveau Testament sur l'incarnation et sur le Christ révélateur du Père et nouveau temple.

Néanmoins, ce n'est pas sans beaucoup de précautions, semble-t-il, que l'on peut employer le terme d'hypostase à propos de la Sagesse, de la Gloire, de la Parole ou de la Schekina (la « Demeure », présence de Dieu dans le monde) du judaïsme postérieur. Ne serait-on pas plutôt en présence de catégories propres à la pensée biblique qui, sans introduire encore en Dieu une pluralité d'hypostases, distinguerait en lui comme une sphère d'*ad intra* inaccessible et incommunicable, et une sphère d'opération *ad extra*, qui n'est qu'un autre aspect de lui-même, mais sous lequel il entre réellement en communication et en participation avec ses créatures?

3. LA GLORIFICATION DE DIEU. — Dieu se manifeste donc à travers ses hauts faits. Ces *mirabilia*, assurément, sont des bienfaits, des « bénédictions » qu'il accorde aux siens. Pourtant, l'ancien Testament dans son ensemble montre que la piété d'Israël s'arrête moins au bienfait comme tel qu'au Dieu qui s'y manifeste. Ce qui jaillit spontanément du cœur de l'israélite fidèle devant les interventions de Dieu, c'est moins la joie reconnaissante pour le bienfait, que l'admiration enthousiaste devant le Dieu dont les œuvres manifestent la puissance et l'amour.

L'admiration devant Dieu, la joie de voir que Dieu est Dieu, la louange où ces sentiments s'expriment, apparaissent comme la fin de toutes les œuvres de Dieu, la raison d'être de la vie humaine et la valeur suprême pour l'âme israélite, qui témoigne ainsi d'un sens contemplatif affiné (cf *Ps.* 33, 2; 34, 2; 92, 2-7; 104, 33-34; 145, 1-2; 146, 2; 147, 1). Si le pieux israélite aime à fréquenter le temple où Dieu lui portera secours dans ses épreuves, ce n'est pas seulement dans une vue intéressée, c'est aussi et surtout dans le désir de voir la gloire de Dieu. Il aime à répéter inlassablement les merveilles de l'histoire d'Israël et de la création, car « qui pourrait se lasser de contempler sa gloire » (*Eccli.* 42, 25)? Cette « méditation » qui s'épanouit en louange est un véritable sacrifice spirituel; elle est une glorification de Dieu préférable aux sacrifices sanglants (cf *Ps.* 50, 14 et 23; 107, 22), et elle introduit le fidèle dans une communion savoureuse avec son Dieu mieux que la participation aux viandes immolées (*Ps.* 63, 6; 38, 8-10).

A la gloire que Dieu manifeste, répond la joyeuse admiration de l'homme qui « rend gloire » à celui dont il a entrevu la splendeur. Cette glorification n'apporte rien à Dieu, mais elle est l'expression de la joie suprême, en même temps que pleinement désintéressée, de l'homme qui se rapporte tout entier à Dieu. La manière la plus simple dont ce sentiment se traduit est la « bénédiction » (vg *Gen.* 24, 26-27; *Ex.* 18, 9-10); elle comporte un cri d'admiration devant Dieu : « Béni soit Yahvé », et un bref énoncé du signe à travers lequel la splendeur de Dieu vient de se manifester.

Les hymnes de louange, dont les psaumes offrent tant d'exemples, ont une structure analogue, mais plus développée. Ils débutent par une exclamation admirative ou un appel à la louange; vient ensuite l'énoncé des faits à travers lesquels se manifeste la gloire de Dieu; le psalmiste conclut en revenant (*inclusio*), par une doxologie, à la louange proprement dite. Le peuple s'associait aux chantres par des refrains et des acclamations qui revêtaient une grande importance dans le culte (*alleluia*, *hosanna*, *amen*).

L'ancien Testament n'ignore pas l'action de grâces au sens strict, bien que, très souvent, l'expression « rendre grâces », dans les versions, soit un simple équivalent de « bénir » et « louer ». L'action de grâces n'est d'ailleurs pas plus intéressée que la louange; elle en diffère moins par l'attention portée au bienfait reçu que par l'accent mis sur la gratuité de l'intervention divine; elle est admiration extasiée devant un Dieu qui se révèle générosité inconditionnée et fidélité absolue. C'est pourquoi l'action de grâces sera en quelque sorte la forme propre au nouveau Testament de la glorification de Dieu.

La louange et l'action de grâces sont une manière de reconnaître la seigneurie du Dieu dont on a contemplé les merveilles; elles sont une confession de foi. Mais, ordinairement, le psalmiste proclame en même temps ces merveilles devant des témoins, qu'il veut entraîner dans le même mouvement de louange et de foi (cf *Ps.* 35, 18; 40, 4 et 10-11). C'est en proclamant les délivrances de Dieu que l'Israël eschatologique accomplira sa mission universelle, et la conversion des nations aura pour conséquence et pour fin leur participation à la louange de Yahvé (cf *Is.* 12, 4-6; 42, 10-12; 60, 6; *Ps.* 9, 12 et 15; 96, 2-3 et 7-9; 105, 1; 22, 23-32). La louange liturgique revêt ainsi une dimension missionnaire.

La parole et le chant ne sont d'ailleurs pas les seules expressions de la louange et de l'action de grâces. Le *Lévitique* prévoyait des sacrifices rituels ayant la même signification (7, 11-22; 22, 17-29; cf *Deut.* 12, 6 et 17; *Jér.* 17, 26; 33, 11; *Amos* 4, 5). Mais le sacrifice n'a de valeur que s'il traduit une disposition de l'âme qui doit influer sur toute la vie, et une vie sainte animée par l'esprit de l'alliance sera une manière éloquente de reconnaître la gloire de Dieu et un sacrifice plus agréable à Dieu que les holocaustes (cf *Eccli.* 35, 1-3; *Prov.* 14, 31; *Osée* 6, 6; *Amos* 5, 21-24).

B. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Le nouveau Testament demeure fidèle aux catégories de l'ancien Testament, dont il accomplit le message. La gloire de Dieu signifie toujours l'Être du Dieu invisible en tant qu'il se communique librement. L'*Apocalypse* montre la réalisation, à la fin des temps, de la prophétie d'*Isaïe* 60, 11 : la Jérusalem nouvelle « possède en elle la gloire de Dieu... Les nations marcheront à sa lumière, et les rois de la terre viendront lui porter leurs trésors » (*Apoc.* 21, 1-27). Mais, au texte d'Isaïe, le voyant ajoute un trait où s'exprime la nouveauté essentielle de l'Alliance définitive : « L'Agneau lui tient lieu de flambeau » (21, 23). La gloire du nouvel Israël est une participation à « la gloire de Dieu qui est

sur la face du Christ » (2 *Cor.* 4, 6); le message des apôtres est « l'Évangile de la gloire du Christ, qui est l'Image de Dieu » (2 *Cor.* 4, 4).

1. LA MANIFESTATION DE LA GLOIRE DE DIEU DANS LE CHRIST. — 1° La gloire du Christ et la Parousie. — L'enseignement commun du nouveau Testament est que la manifestation plénière de la gloire du Christ s'accomplira à la Parousie; c'est même uniquement à propos de cet événement que Matthieu et Marc parlent de cette gloire : « Alors on verra le Fils de l'homme venir dans des nuées avec grande puissance et gloire » (*Marc* 13, 26; cf 8, 38; *Mt.* 19, 28; 25, 31; 1 *Pierre* 4, 13). La Parousie sera la « révélation » (1 *Cor.* 1, 7), l'« épiphanie » (*Tite* 2, 13; 2 *Tim.* 4, 1 et 8) du Seigneur. Dans 1 *Tim.* 6, 14-16, saint Paul laisse entendre que cette manifestation de la gloire du Christ sera en même temps la manifestation aux hommes, dans son Fils, du Père « qui habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir ».

La Parousie occupe ainsi une place unique dans la perspective du nouveau Testament. C'est seulement avec elle que s'inaugurera la phase définitive du dessein divin. La vie chrétienne est essentiellement une attente de cet achèvement, attente qu'aucune anticipation présente ne saurait combler. C'est alors seulement que le Christ transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps glorieux (2 *Thess.* 1, 10; *Phil.* 3, 20-21), que nous verrons face à face et que nous connaîtrons comme nous sommes connus (1 *Cor.* 13, 12).

2° La gloire pascale du Christ et la gloire présente du chrétien. — La gloire du Christ n'est pas réservée cependant pour la Parousie. Les premières annonces de la Passion, dans les Synoptiques, comportaient aussi l'annonce de la résurrection trois jours après (*Marc* 8, 31; *Mt.* 16, 21; *Luc* 9, 22). La gloire est ainsi comprise comme succédant à la passion et à la mort, en vertu du mystérieux dessein énoncé en *Luc* 24, 26. Cette conception est partout présente chez Paul. L'humanité du Christ, qui, durant sa vie terrestre, était passible et mortelle, marquée par les suites du péché d'Adam (*Rom.* 8, 3; *Gal.* 3, 13; 2 *Cor.* 5, 21), a été ressuscitée par la gloire du Père (*Rom.* 6, 4; cf 1, 4); elle est maintenant entièrement spiritualisée (6, 9-10), c'est-à-dire vivifiée par la puissance divine (*pneuma*), et non plus par un principe vital naturel (*psychè*). Cette spiritualisation de tout l'être implique une participation du corps lui-même à la sphère du divin.

Une telle conception n'est évidemment intelligible qu'à partir des catégories propres de la Bible, pour laquelle l'esprit, — c'est-à-dire ici la nature et la puissance divines —, se situe au-delà de la distinction entre être matériel et être immatériel, et peut s'assujettir et transfigurer l'un et l'autre. Pour la pensée grecque qui identifie l'esprit et le divin avec l'immatériel, la notion biblique de résurrection soulève d'insurmontables difficultés, comme en témoigne l'argumentation de saint Paul dans 1 *Cor.* 15 (cf L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951, p. 62-65).

La gloire dont le Christ ressuscité est revêtu le constitue Image de Dieu; elle le manifeste pleinement dans ses prérogatives de Fils de Dieu; il possède alors le Nom au-dessus de tout nom, c'est-à-dire qu'il participe même dans son humanité à l'Être divin (cf *Rom.* 1, 4; 2 *Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15; *Phil.* 2, 9; *Hébr.* 1, 3). Il existe une étroite connexion entre ces expressions; le terme d'image notamment est très voisin de celui de gloire. Dans le milieu biblique aussi bien que dans le monde hellénistique, l'image, dans sa perfection, implique non seulement ressemblance et manifestation éclatante, mais encore rapport d'origine et participation ontologique (cf G. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, 1961, p. 179-213). Dire que le Christ ressuscité possède la gloire, ou est l'Image de Dieu, c'est dire qu'en lui le Père, — le « Dieu invisible » (*Col.* 1, 15; 1 *Tim.* 1, 17; *Rom.* 1, 20; *Hébr.* 11, 27) —, se manifeste et se rend présent aux hommes.

Le Christ ressuscité est ainsi l'Adam céleste qui inaugure une création nouvelle, spirituelle et incorruptible, pénétrée de cette gloire divine que le premier Adam avait perdue pour toute sa descendance (*Rom.* 3, 23; 5, 12, 21; 1 *Cor.* 15, 20-28). Cependant, seule la foi, en plaçant l'homme sous l'influence effective du Christ ressuscité, lui permettra de recevoir l'Esprit Saint qui le transformera à l'image du Christ (*Rom.* 8, 14-17 et 29) et lui révélera les secrets de Dieu (1 *Cor.* 2, 10-16). La connaissance de Dieu dans le Christ à laquelle nous sommes appelés dès ici-bas n'est pas en effet une vision extérieure qui n'engagerait pas la personne. Le chrétien connaît Dieu à travers l'action que le Christ exerce sur lui pour le configurer à son image par son Esprit (cf L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, p. 334-341). Éprouver cette transformation intérieure, c'est faire la rencontre intime et personnelle du Christ qui vit en nous (*Gal.* 2, 20). C'est cette expérience, qui surpasse de beaucoup la transfiguration de Moïse redescendant du Sinaï, et dont la vision de Paul sur le chemin de Damas fut en quelque sorte le prototype (cf *Gal.* 1, 16), que font les ministres de l'Alliance nouvelle, et à leur suite les chrétiens, si leur foi est intense (2 *Cor.* 3, 7-18).

Paul est ainsi amené à affirmer, notamment dans son midrash sur la transfiguration de Moïse, que le chrétien est configuré dès ici-bas, d'une certaine façon, dans son corps et dans son âme, au Christ ressuscité :

> La gloire de la résurrection nous est donnée dès maintenant. Comme la lune est lumineuse de la lumière du soleil, par le fait que nous regardons et réfléchissons dans nos regards la lumière de gloire qui brille sur la face du Christ, — image du Dieu de gloire —, nos faces sont illuminées de la même gloire. Un phénomène comparable à la transfiguration du Christ se produit donc en nous et cette gloire qui nous transfigure d'une façon permanente n'est pas une gloire éphémère distincte de Dieu, simple création de Dieu comme la gloire de Moïse dans l'ancien Testament. Elle est mystérieusement gloire de Dieu, éternelle, divine, communiquée à nos corps. Évidemment, cette transmutation de nature, la chair devenant esprit et gloire, n'est pas visible, mais elle est aussi réelle que si elle était visible (L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 70).

Paul rejoint ainsi le thème prophétique du temple des derniers temps et du rassemblement eschatologique des croyants. Parce que la gloire divine, ou l'Esprit Saint qui nous en communique les prémices, réside en eux et parce que cette gloire est celle du Christ qui les identifie en quelque sorte à son corps ressuscité, les chrétiens ne sont plus qu'un seul corps, et forment, individuellement et collectivement, le temple spirituel (spirituel étant toujours opposé à charnel, et non à corporel) de la nouvelle Alliance (cf 1 *Cor.* 3, 16; 6, 15-20; *Rom.* 8, 11; 2 *Cor.* 6, 16; *Éph.* 2, 21-22).

Dans les épîtres de la captivité, Paul revient, avec une insistance plus marquée, sur le lien déjà établi dans les épîtres aux Corinthiens entre configuration au Christ glorieux et connaissance de Dieu. Le Mystère, c'est-à-dire le dessein de Dieu concernant le salut des gentils,

révélé en ces derniers temps dans le Christ, apparaît comme la manifestation par excellence de la grâce et de la gloire de Dieu. Ce qui caractérise le chrétien, c'est son intelligence de ce mystère (cf *Éph.* 1, 17-23). Cette intelligence (épignose) requiert une illumination du cœur (1, 18; 5, 14), une transfiguration de l'homme intérieur par une effusion de la surabondante gloire de Dieu (*Éph.* 3, 16-17; *Col.* 3, 9-10 : l'homme intérieur, ou l'homme nouveau, est moins la partie immatérielle du composé humain, que l'homme tout entier en tant qu'il est déjà animé réellement, quoique d'une façon cachée aux yeux de la chair, par le *pneuma*; cf 2 *Cor.* 4, 16; *Col.* 3, 10; 1 *Pierre* 3, 4).

L'épignose des épîtres de la captivité est un épanouissement de la foi qui caractérise la maturité chrétienne; elle est le propre des « parfaits » (*Phil.* 1, 9-11; *Éph.* 4, 12-13; *Col.* 1, 28; 4, 12; cf *Hébr.* 5, 13-14; 6, 1).

Loin de s'opposer à la charité, elle est étroitement liée à sa croissance (cf L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 465-467). On est en droit d'y reconnaître une véritable connaissance mystique, au sens que ce mot a reçu dans la tradition chrétienne :

« Une mystique de ce genre est « intellectuelle », ce qui n'est pas une condamnation. Elle n'est pas à proprement parler « mystique du Christ », mais simplement mystique de Dieu, car c'est Dieu que l'on atteint dans la sagesse admirable de son plan de salut. Si l'on contemple la sagesse sur le visage du Christ, c'est que le Christ est le médiateur, comme l'Esprit Saint est celui qui illumine les intelligences » (L. Cerfaux, p. 468).

Pourtant, si notre participation actuelle à la gloire divine est déjà réelle, au point que Paul en viendra à écrire, dans les épîtres de la captivité, que nous sommes déjà ressuscités avec le Christ et assis aux cieux avec lui (*Éph.* 2, 6; *Col.* 2, 12; 3, 1-4), cette gloire n'éclate pas encore en nous. Ce qui est présentement manifesté en nous, c'est la souffrance et la mort du Seigneur, non sa gloire (*Col.* 3, 3; cf 1 *Cor.* 4, 9-13; 2 *Cor.* 4, 7-10). Nous ne possédons celle-ci que *in mysterio*; aussi le chrétien vit-il dans une attente que toute la création partage avec lui (*Rom*, 8, 18-25); il ne saurait s'arrêter en rien de ce qu'il possède déjà, mais, tendu de tout son être, il doit vivre dans un perpétuel dépassement (*Phil.* 3, 13-14).

3° La gloire dans la vie terrestre de Jésus. — Saisi par le Christ ressuscité sur le chemin de Damas, *Paul* dirige habituellement toute son attention sur la gloire du Christ ressuscité. Dans sa perspective, le Christ n'exerçait pas durant sa vie terrestre son activité spirituelle de nouvel Adam et de Fils de Dieu. Les épîtres pastorales reconnaissent un caractère épiphanique à la première venue du Christ dans la chair (*Tite* 2, 11; 3, 4), mais l'influence de Luc n'y est peut-être pas étrangère.

Chez les évangélistes, l'attention se porte vers la vie de Jésus selon la chair. *Marc* et *Matthieu* réservent la manifestation de la gloire du Seigneur pour la Parousie; pourtant, ils veulent montrer que la puissance du Royaume est déjà secrètement présente et agissante en Jésus. Cette présentation des faits contient un message pour l'Église, analogue à celui que Paul tirait de la contemplation du *Ressuscité* : à travers les épreuves présentes des chrétiens, la gloire est déjà là *in mysterio*, comme elle l'était en Jésus durant sa vie terrestre et sa passion.

La scène inaugurale du baptême (*Marc* 1, 9-10; *Mt.* 3, 13-17) annonce déjà le lien mystérieux qui unit la gloire et la croix : la théophanie révèle la nature céleste de Jésus, mais celui-ci apparaît en même temps comme le Serviteur qui prend sur lui le péché du monde. La première partie du ministère de Jésus est une manifestation de puissance et de gloire : ses miracles et son enseignement témoignent de la présence en lui d'une force divine victorieuse du péché et de la mort; mais le secret messianique dont il veut couvrir ses miracles, le caractère parabolique et déconcertant de son enseignement, jettent un voile sur cette manifestation : la gloire de Jésus n'est pas de ce monde, elle ne saurait éclater en un triomphe terrestre.

Seule la foi, — qui implique une révélation du Père —, permet aux disciples de percevoir la vraie nature de Jésus et de son œuvre (cf *Marc* 8, 27-30), et de connaître le Père à travers lui (*Mt.* 11, 25-27). Aussi, après la confession de Césarée, Jésus se consacre-t-il à l'éducation de la foi du petit groupe des siens, en leur révélant que la manifestation de sa gloire, entrevue dans la théophanie de la transfiguration (*Marc* 9, 2-8), suppose d'abord sa mort sur la croix (8, 31-33; 9, 30-32; 10, 32-34). La scène de la crucifixion, qui emprunte certains de ses traits, — comme celles du baptême et de la transfiguration —, au décor traditionnel des théophanies et des intronisations royales, achève de montrer comment la gloire est déjà mystérieusement présente dans la croix.

Dans l'évangile de *Luc*, la présence actuelle de la gloire divine en Jésus est plus marquée encore. Luc veut montrer que le mystère de Jésus ne consiste pas seulement en un contraste entre la croix et la résurrection, mais « aussi en une compénétration de l'Esprit et de la chair » (L. Legrand, *L'arrière-plan néo-testamentaire de Luc, 1, 35*, dans *Revue biblique*, t. 70, 1963, p. 187). Il « nous donne à contempler la Gloire et la Puissance du Seigneur dans les origines mêmes de la vie de Jésus » (*ibidem*).

Le récit de l'annonciation montre que, « parce que Jésus est conçu par la Puissance et l'Esprit de Dieu, il en est pénétré au plus profond de son être » (p. 165). La scène de l'annonce aux bergers (*Luc* 2, 9), littérairement si proche des récits de la résurrection (cf *Mt.* 28, 2-3) et de la transfiguration (*Luc* 9, 28-36), manifeste la tendance de Luc à suggérer que « les biens eschatologiques sont déjà substantiellement donnés, contenus qu'ils sont dans la personne de Jésus » (L. Legrand, p. 175). On a remarqué que Luc utilise à propos de la venue du Christ dans la chair certains thèmes traditionnellement liés à la fête des tabernacles (cf J. Daniélou, *Les origines de l'Épiphanie..*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 52, 1964, p. 547).

La contemplation de la gloire de Jésus à travers sa vie terrestre caractérise surtout l'évangile de *Jean*. Comme Paul, Jean affirme l'invisibilité de Dieu : « Nul n'a jamais vu Dieu » (*Jean* 1, 18; 6, 46; 1 *Jean* 4, 12); mais Dieu s'est rendu accessible dans le Christ, qui nous révèle le Père (*Jean* 1, 18; 3; 17, 6). Parlant du Verbe incarné, Jean pourra écrire : « Nous avons vu sa gloire » (*Jean* 1, 14), et voir la gloire de Jésus, c'est voir le Père (12, 45; 14, 7-9; 17, 26). La gloire de Jésus dans le quatrième évangile n'est pas un éclat lumineux extérieur; c'est la puissance spirituelle dont Jésus est pénétré, qui lui a été « donnée » par le Père, et qui lui permet de vivifier, ou de juger, toute créature. Cette puissance éclate dans les miracles; ils sont des signes à travers lesquels se révèle la gloire de Jésus, ils symbolisent toute son œuvre spirituelle : guérison du péché, communication de la vie éternelle. Et ces « œuvres » de Jésus sont inséparablement les « œuvres » du Père, puisqu'il est la source de la puissance par laquelle Jésus les accomplit.

Aussi, « quand nous voyons un miracle de Jésus, nous voyons en réalité, déployée devant nous, l'activité du Père, cette activité qui est vie et vivification (5, 21). Et voir l'acti-

vité du Père, c'est voir le Père qui est en train d'agir et c'est donc contempler le Père dans son être propre (cf 14, 9). C'est le Père présent dans le Fils d'une manière essentielle, qui exerce sa propre activité à travers les œuvres de celui-ci » (L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu selon l'évangile de saint Jean*, dans *L'attente du Messie*, Bruges, 1954, p. 137).

La gloire de Dieu est pour Jean, comme pour toute la tradition, la manifestation de l'Être intime de Dieu. Mais Jean sait que Dieu est Amour (1 *Jean* 4, 8 et 16). Voir la gloire de Jésus, c'est en définitive découvrir à travers ses œuvres son amour pour les hommes (*Jean* 13, 1; 15, 9 et 13; 17, 23). La Passion est pour Jean la glorification de Jésus (12, 23; 13, 31), ou son « exaltation » (3, 14; 8, 28; 12, 32-34), non seulement parce qu'elle s'achève dans la résurrection et ne forme avec elle qu'un seul mouvement vers la gloire plénière, mais aussi parce qu'elle est elle-même la manifestation suprême de l'amour de Jésus pour les hommes et de l'amour du Père pour Jésus : elle est en effet l'œuvre par excellence que le Père a confiée à Jésus, et le principe de ce don est l'amour du Père pour le Fils (3, 35; 5, 20; 15, 9). En même temps, par sa Passion, Jésus glorifie le Père et nous manifeste son Nom (12, 28; 13, 31-32; 17, 1, 6), parce qu'elle révèle l'amour du Père pour les hommes (3, 16; 17, 23; 1 *Jean* 4, 7). Passant d'une signification à l'autre du mot « gloire », Jean nous montre Jésus attendant uniquement la gloire, — au sens biblique —, que le Père lui donne, et renonçant à la gloire, — au sens grec —, venant des hommes, que lui procurerait une manifestation messianique terrestre (*Jean* 8, 50 et 54).

C'est donc en voyant ses œuvres que l'on peut contempler la gloire de Jésus. Mais il faut aussi posséder la foi, qui seule permet de lire les signes. Cette foi présuppose le don de l'Esprit, qui rend dans nos cœurs témoignage à Jésus (14, 26; 16, 7-14), et l'Esprit n'a été donné qu'après la mort de Jésus (7, 39). L'évangile de Jean est donc une contemplation de la vie terrestre de Jésus à la lumière du don pascal de l'Esprit : Jean peut rendre témoignage à la gloire du Christ, non seulement parce qu'il a vu Jésus vivre et agir, mais parce que sa foi lui a fait percevoir la mystérieuse réalité de sa personne. A la différence des apôtres, les chrétiens qui viendront dans la suite des temps devront croire sans voir, en se fondant sur le témoignage consigné dans les évangiles (cf *Jean* 20, 29-31 : cette finale de Jean n'est pas un blâme adressé à Thomas, elle a pour but de situer la foi des chrétiens par rapport au témoignage des apôtres).

En un sens cependant, les chrétiens qui n'ont pas été témoins de la vie terrestre du Seigneur sont appelés à refaire l'expérience des apôtres. L'évangile de Jean contient en effet de nombreuses allusions aux sacrements; or, le Christ, pour attester sa présence en Esprit, y apparaît sous des formes *matérielles* qui se réfèrent aux événements de sa vie historique... Les deux sacrements (baptême et eucharistie) ont ceci de commun que, dans le temps qui suit la résurrection, ils prennent la place des miracles opérés par Jésus du temps de l'incarnation » (O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris, 1951, p. 85).

Tous les disciples de Jésus pourront donc voir ainsi la gloire de Jésus et, en lui, connaître le Père (*Jean* 17, 3). Connaissance qui n'est pas d'ordre seulement intellectuel, mais qui consiste en une participation à la nature même de Dieu, qui est Amour. La gloire communiquée aux disciples à travers le corps glorifié de Jésus, qui est le temple nouveau de la nouvelle Alliance (*Jean* 2, 21; 4, 21-24) et la demeure de Dieu qu'entourent les anges (1, 51), réalisera le grand rassemblement eschatologique du Peuple de Dieu, en donnant à ceux qui auront cru d'être un comme le Père et le Fils (17, 23; 13, 35; 1 *Jean* 1, 7; 2, 3-11). Comme chez Paul, l'exercice de la foi pleinement épanouie prend pour Jean l'aspect d'une véritable expérience mystique (vg 1 *Jean* 2, 20 et 27); mais la relation entre cette connaissance et la charité fraternelle est fortement soulignée. Puisque c'est par l'offrande de sa vie pour nous que Jésus nous a fait connaître le Père, le seul critère auquel on reconnaîtra l'authenticité de notre connaissance de Dieu et la vérité de notre participation à la gloire de Jésus, sera le don de notre propre vie pour nos frères (1 *Jean* 3, 16; 4, 7-12). Nous anticipons ainsi *in mysterio* la manifestation parousiaque de notre filiation divine : alors « nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 *Jean* 3, 2).

4° La gloire du Christ dans sa préexistence. — Malgré des formules comme celles de *Rom.* 1, 4, la christologie de Paul n'était nullement adoptianiste. Il attribue clairement au Christ la préexistence (vg 1 *Tim.* 1, 15; 3, 16), en vertu de laquelle il possède la gloire de droit (*Phil.* 2, 6). C'est en vertu de cette préexistence que le Christ, vraie Sagesse de Dieu (cf *Hébr.* 1, 3; *Sag.* 7, 25-26) qui remplit toutes choses (*Col.* 1, 19; cf *Sag.* 1, 7, et *Is.* 6, 3), a pu jouer un rôle d'intermédiaire dans la création (*Col.* 1, 15-16). Il semble toutefois que, dans la pensée de Paul, c'est en tant qu'incarné et glorifié, dans la prescience divine, que le Christ a rempli dès la première création le rôle d'Image; l'univers naturel a ainsi reçu une empreinte de la gloire de Dieu (cf déjà *Rom.* 1, 19-20) qui l'ouvrait en quelque sorte sur un au-delà de lui-même : la glorification eschatologique de toutes choses (*Rom.* 8, 19-22).

On retrouve un enseignement analogue chez Jean, qui identifie lui aussi le Verbe à la Sagesse divine de l'ancien Testament (*Jean* 1, 2-3).

Il n'est pas absolument certain que des textes comme *Jean* 6, 62; 17, 5; 17, 24, doivent s'entendre de la gloire du Christ considéré dans sa préexistence; il pourrait s'agir seulement de la gloire future du Ressuscité, qui lui était destinée dès avant la création du monde dans la pensée divine, et qui pouvait être entrevue dans des visions prophétiques. Le sens le plus obvie des textes semble bien être cependant que la gloire que le Christ reçoit dans son exaltation est un retour à sa condition première « auprès de Dieu », le corps étant introduit à sa manière dans cette *forma Dei*.

2. LA GLORIFICATION DE DIEU. — Selon le nouveau Testament, tout le dessein du salut trouve son accomplissement dans la glorification de Dieu par les hommes, devenus ses fils adoptifs en Jésus-Christ. La louange émerveillée et joyeuse des créatures qui découvrent le visage de Dieu, qui est Amour, à travers les dons de sa grâce, est le but ultime de toute l'économie rédemptrice : « Tel fut le bon plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce » (*Éph.* 1, 6, 12 et 14; cf 2 *Cor.* 4, 15). L'action de grâces est en quelque sorte le nom propre de la louange dans le nouveau Testament, parce que, dans cette économie nouvelle, c'est à travers la totale gratuité de la faveur divine que se manifeste l'Être intime de Dieu.

On comprend donc que, pour décrire l'objet de l'espérance eschatologique de l'Église, saint Jean ait recouru à des thèmes liturgiques et doxologiques.

L'existence des élus dans la cité céleste, resplendissante de la gloire de Dieu, est une éternelle fête des tabernacles et un dimanche perpétuel, célébré dans le temple définitif (cf le symbolisme des tentes, des palmes, des couronnes; d'autre part, l'*axios ei* de *Apoc.* 4, 11; 5, 9 et 12, le *sanctus* de 4, 8, la doxologie de 5, 13-14, évoquent le style des anaphores eucharistiques). La louange apparaît ainsi comme l'élément essentiel de la condition des élus (cf E.-L. Mascall, *Primauté de la louange*, dans *Dieu vivant*, n. 19, 1951, p. 112-113).

Puisque l'œuvre du salut est déjà radicalement accomplie dès à présent, toute la vie terrestre du chrétien sera marquée par ce climat de louange eschatologique. Celle-ci s'exprimera avant tout dans la célébration eucharistique et dans le culte, mais elle devra imprégner l'existence entière.

On a pu écrire que l'action de grâces est la catégorie-clef de la morale chrétienne (A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Londres, 1958, p. 282). Éclairé par l'Esprit Saint « qui nous fait connaître les dons que Dieu nous a faits » (1 *Cor.* 2, 12), le chrétien découvre sans cesse, dans la joie et l'admiration, que tout est grâce. Aussi doit-il sans cesse bénir Dieu et lui adresser, dans le même Esprit et au nom du Seigneur Jésus (*Éph.* 5, 19; *Col.* 3, 16), les louanges et les actions de grâces qui constituent la meilleure part de cette prière continuelle que Paul recommande inlassablement (1 *Thess.* 5, 16-18; *Éph.* 5, 4, 18-20; *Col.* 2, 7; 3, 15-17; *Hébr.* 13, 15).

Les épîtres de Paul, comme l'*Apocalypse*, nous fournissent de nombreux exemples de bénédictions et de doxologies, qui nous font connaître le style de la prière chrétienne primitive, liturgique ou privée. Comme dans la synagogue, l'assemblée s'associait à la prière par l'*Amen*; mais celui-ci prend une signification nouvelle : l'accord de l'assemblée qu'il exprime se fonde sur la certitude qu'en Jésus-Christ le salut promis nous a été donné en plénitude (cf 2 *Cor.* 1, 20).

A côté de la louange verbale, c'est toute la vie morale du chrétien, membre d'un peuple sacerdotal, qui constitue une liturgie spirituelle à la gloire de Dieu (1 *Pierre* 2, 5; *Rom.* 12, 1; *Phil.* 2, 17; 3, 3; 4, 18; 2 *Tim.* 1, 3; 4, 6; *Hébr.* 9, 14; 12, 28). En effet, accueillir dans la foi le don sanctifiant de Dieu et le faire fructifier en nous par le consentement de notre liberté (cf *Jean* 15, 8), c'est bien une manière de rendre gloire, dans le don émerveillé de notre cœur, à celui qui veut exercer sur nous sa seigneurie en nous communiquant sa gloire. En même temps d'ailleurs, dans la mesure où les croyants reflètent dans toute leur vie les traits du Père céleste, ils provoquent la glorification de Dieu chez tous ceux qui les voient (*Mt.* 5, 16; 1 *Pierre* 2, 12; 1 *Cor.* 10, 31).

Pour ceux qui ont été appelés à remplir un ministère dans l'Église, l'exercice de leur fonction apostolique a également une portée liturgique, en tant qu'elle est directement ordonnée au culte spirituel que ceux qui en bénéficieront rendront à Dieu par leurs louanges et leur vie sainte (*Rom.* 1, 8; 15, 16; 2 *Cor.* 4, 15). On doit en dire autant de l'exercice des charismes pour ceux qui en sont favorisés (1 *Pierre* 4, 11).

A. von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Giessen, 1900. — W. Caspari, *Die Bedeutung der Wortsippe KBD im Hebräischen*, Leipzig, 1908. — G. P. Wetter, *Verherrlichung im Johannesevangelium*, dans *Beiträge zur Religions-Wissenschaft*, t. 2, Leipzig, 1915, p. 32-113; *Phôs. Eine Untersuchung über die hellenistische Frömmigkeit*, Uppsala, 1915. — I. Abrahams, *The Glory of God*, Cambridge, 1925. — G. H. Boobyer, « *Thanksgiving* » *and the* « *Glory of God* » *in Paul*, Leipzig, 1929. — J. Schneider, *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Gutersloh, 1932. — H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes..*, Giessen, 1934. — G. von Rad, art. *Doxa*, dans Kittel, t. 2, 1935, p. 236-256. — W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2, Leipzig, 1935, p. 9-12. — H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique*, Lund, 1937. — B. Stein, *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, Emsdetten, 1939.

B. Zielinski, *De Doxa Christi transfigurati*, dans *Verbum Domini*, t. 26, 1948, p. 291-303. — J. Dupont, *Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2 Cor. 3, 18*, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 392-411. — A. D. Leeman, *Gloria*, Rotterdam, 1949. — A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, Londres, 1949; trad. M. Maillé, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*, coll. Lectio divina 40, Paris, 1965. — J. Dupont, *Essai sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, p. 233-293. — L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951, *passim*. — J. Pinsk, *Hoffnung auf Herrlichkeit*, Colmar, 1943; trad. française, *Spes gloriae. L'espérance de la gloire*, Paris, 1952. — T. Crisan, *De notione Doxa in Evangelio S. Joannis in luce Veteris Testamenti*, Rome, 1953. — A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, dans *Revue biblique*, t. 60, 1953, p. 170-202, 321-346. — J. Comblin, *La liturgie de la Jérusalem nouvelle*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 29, 1953, p. 24-40. — Ch. Mohrmann, *Note sur Doxa*, dans *Sprachegeschichte und Wortbedeutung, Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, p. 321-328 (= *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, Rome, 1958, p. 277-286). — P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris-Tournai, 1954, p. 212-220. — L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu, selon l'Évangile de saint Jean*, dans *L'attente du Messie*, Paris-Bruges, 1954, p. 131-138.

J. Duplacy, *L'espérance de la gloire de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 8, décembre 1954-février 1955, p. 40-54; *La gloire de Dieu et du Seigneur Jésus dans le Nouveau Testament*, *ibidem*, n. 9, mars-mai 1955, p. 7-21. — L. H. Brockington, *The Septuagintal Background of the New Testament Use of Doxa*, dans *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, 1955, p. 1-8. — W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile*, dans *L'évangile de Jean*, Paris-Bruges, 1958, p. 131-145. — L. Bouyer, *La Schékinah : Dieu avec nous*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 20, décembre 1957-février 1958, p. 7-22. — T. Tatsuyana, *A Study of Doxa and Christology*, Boston, 1958. — R. Schnackenburg, art. *Doxa*, LTK, t. 3, 1959, col. 532-534. — E. Jeanneret, *La gloire de Dieu à travers la Bible*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 3e série, t. 11, 1961, p. 135-149. — L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, *passim*. — D. Mollat, art. *Gloire*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, de X. Léon-Dufour, Paris, 1962, col. 412-419. — H. Schlier, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff*, dans *Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus* (1961), t. 1, Rome, 1963, p. 45-56. — J. de Fraine, *La* « *gloire* » *dans l'Ancien Testament*, dans *Assemblées du Seigneur*, n. 28, 1963, p. 45-63. — M. Carrez, *De la souffrance à la gloire. De la* « *doxa* » *dans la pensée paulinienne*, Neuchâtel, 1964. — R. Baracaldo, *La gloria de Dios, según san Pablo*, Madrid, 1964.

II. DES PÈRES DE L'ÉGLISE A SAINT BERNARD

1. LA NOTION DE GLOIRE DE DIEU CHEZ LES PÈRES. — La notion biblique de gloire de Dieu est presque totalement absente de la patristique jusqu'au troisième siècle. Il semble que ce soit surtout à Origène que revient le mérite d'avoir clairement discerné l'écart qui sépare les acceptions profanes du mot gloire de la notion biblique, et d'avoir réintroduit celle-ci, avec la plénitude de son sens, dans la patristique.

Après le concile de Nicée, la gloire est parfois la nature divine elle-même, que le Père communique au Fils. Déclarer que le Verbe possède la gloire en ce sens, c'est affirmer sa consubstantialité, mais au moyen d'un terme qui conserve une saveur biblique et concrète que ne possèdent pas les mots empruntés à la langue philosophique. Plus souvent, et d'une façon plus conforme à la signification biblique du mot, la *doxa* (ou ses équi-

valents latins *gloria*, *claritas*, *maiestas*) désigne ce que Dieu révèle et communique de lui-même, sans cesser d'être transcendant. La gloire est une réalité proprement divine, mais qui, en vertu de la condescendance de Dieu, devient accessible aux créatures, d'une manière qui leur est proportionnée.

La gloire est aussi, pour les Pères, la gloire rendue à Dieu. Pour définir la gloire entendue dans ce sens, saint Augustin a repris les expressions mêmes des auteurs profanes : *frequens de aliquo fama cum laude* (*In Iohannem* 105, 3, CC 36, 605), et *clara cum laude notitia* (*Contra Maximinum* II, 13, 2, PL 42, 770); elles demeureront classiques en Occident. La gloire de Dieu peut être aussi chez les Pères la gloire que l'homme acquiert aux yeux de Dieu, lorsqu'il mérite par sa conduite d'être approuvé et loué par lui. Cette signification n'est pas ignorée des grecs (qui opposent cette gloire de Dieu à la vaine gloire; vg Jean Chrysostome, *Homilia in Matthaeum* 58, PG 58, 572-573), mais elle est surtout propre aux auteurs latins des premiers siècles.

On constate fréquemment chez les Pères un glissement insensible d'une signification à l'autre du mot gloire. Cependant, leur familiarité avec les textes bibliques a considérablement influencé l'usage qu'ils ont fait de ce terme. Malgré les confusions et les contresens de détail, la signification biblique de la *doxa* a été le plus souvent sauvegardée (cf le cas de Cyrille d'Alexandrie, dans A. Dupré La Tour, p. 93).

E. C. E. Owen, *Doxa and cognate words*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 33, 1932, p. 132-150. — C. Gombos, *Theologia claritatis apud sanctum Augustinum*, Colocz, 1940. — L. Turrado, *Doxa en el Evangelio de S. Juan según S. Cirilo de Alejandria*, Rome, 1939. — M. Steinheimer, Die δόξα τοῦ Θεοῦ *in der römischen Liturgien*, Munich, 1951. — Z. Alszeghy et M. Flick, *Gloria Dei*, dans *Gregorianum*, t. 36, 1955, p. 361-390. — A. J. Vermeulen, *The semantic development of Gloria in early christian latin*, Nimègue, 1956. — A. Dupré La Tour, *La Doxa du Christ dans les œuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 48, 1960, p. 521-543, et t. 49, 1961, p. 68-94. — A. Fierro, *Sobre la Gloria en San Hilario*, Rome, 1964.

U. Knoche, art. *Gloria*, dans *Thesaurus linguae latinae*, t. 6, col. 2062-2086.

2. LA MANIFESTATION DE LA GLOIRE DE DIEU. — Les Pères utilisent le concept biblique de gloire de Dieu surtout lorsqu'ils parlent de la fonction révélatrice du Verbe incarné, de la divinisation du chrétien, de la contemplation et de la vision béatifique. Ces divers sujets étant étudiés pour eux-mêmes dans d'autres articles de ce Dictionnaire, on ne s'attachera qu'aux auteurs et aux courants spirituels qui se sont servis du terme de gloire avec une insistance particulière et d'une façon relativement homogène aux emplois bibliques de l'expression.

1° La gloire du Dieu inaccessible. — La doctrine selon laquelle Dieu est inaccessible en lui-même, mais se rend accessible à ses créatures par les manifestations de sa gloire (théophanies), est chez les Pères un héritage de la pensée biblique plus que de la philosophie grecque. Des expressions caractéristiques à cet égard se trouvent déjà dans Philon d'Alexandrie, qui, le premier, interprète l'entrée de Moïse dans la ténèbre du Sinaï comme une expérience de l'incompréhensibilité de l'Être de Dieu (cf J. Daniélou, introduction à : Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28, Paris, 1951, p. 15-16).

1) Une influence syrienne et iranienne est peut-être à l'origine de la terminologie apophatique qui deviendra classique en Orient à partir du 4e siècle. Cette terminologie est largement utilisée, sur un fond dualiste, par certains systèmes gnostiques, notamment celui de Valentin. Tandis que les premiers alexandrins, Clément et Origène, réagiront en insistant davantage sur le caractère lumineux de la connaissance de Dieu, saint *Irénée* († vers 202) assume, mais dans une perspective pleinement orthodoxe, les expressions valentiniennes. Il redresse cet apophatisme en éliminant tout dualisme et en mettant en pleine lumière la « condescendance » divine. Il a ainsi élaboré une formulation du mystère remarquablement équilibrée, et qui passera en substance dans la patristique grecque.

« Selon sa grandeur et sa gloire admirable, « personne ne peut voir Dieu et rester en vie » (*Ex.* 33, 20), car le Père est incompréhensible. Mais selon son amour, sa condescendance et sa toute-puissance, il accorde cette grande chose à ceux qu'il aime : voir Dieu. C'est ce qu'annonçaient les prophètes. Ainsi, « ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu » (*Luc* 18, 27). L'homme, en effet, de lui-même, ne peut voir Dieu. Mais Dieu, s'il le veut, est vu par les hommes, par ceux qu'il veut et quand il veut et comme il veut » (*Adversus haereses* IV, 20, 5, PG 7, 1035a; cf III, 20, 2, 943-944; IV, 20, 1, 1032).

Cet enseignement capital d'Irénée a été ainsi commenté par E. Lanne, *La vision de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée* (dans *Irénikon*, t. 33, 1960, p. 311-320) : « Irénée, sans aucun doute, veut affirmer simultanément le caractère incommunicable de la transcendance divine et les manifestations de son amour par lesquelles l'homme peut participer réellement à Dieu. Cette participation cependant semble ne se rapporter qu'aux opérations divines, au rayonnement de sa vie *ad extra*, qui ménagent toujours l'inaccessibilité de sa transcendance...

Un terme paraît ambivalent dans cette doctrine de la vision de Dieu : celui de gloire. La gloire de Dieu est inaccessible, elle est un attribut de sa transcendance (IV, 20, 5). Toutefois, les prophètes de l'ancienne Alliance ont vu les « gloires du Père », adaptées aux diverses étapes de l'économie (IV, 20, 6). D'après le contexte de ce dernier passage, il s'agit non d'une vision de la gloire, mais, comme semble l'indiquer le pluriel, de manifestations de la gloire divine » (p. 319-320).

2) *Les cappadociens* et *Jean Chrysostome* † 407 n'auront pas à forger des catégories entièrement nouvelles lorsqu'ils voudront défendre contre Eunome la doctrine catholique de la connaissance de Dieu. Cette controverse a eu néanmoins un rôle déterminant dans l'élaboration de la terminologie qu'utilisera la tradition byzantine. Selon Eunome, le concept d'inengendré (*agennétos*), qui nous est fourni par la révélation, exprime adéquatement l'essence divine. En face de cette erreur, les défenseurs de l'orthodoxie affirment l'inaccessibilité absolue de l'essence divine, même pour les anges et les bienheureux :

« C'est le comble de la folie que de s'acharner à connaître Dieu dans son essence » (Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* 1, 4, PG 48, 705a; SC 28, 1951, p. 90-91). « Ce n'est pas pour notre race seulement, mais aussi pour les Vertus d'en-haut que Jean a dit : « Personne n'a jamais vu Dieu » (4, 3, 731a; p. 224-225). « L'essence de Dieu est inconnaissable pour toute créature » (4, 4, 732d; p. 232-235).

Cette conviction fonde l'apophatisme de la théologie orientale. Dieu étant inaccessible dans sa majesté, la montée de Moïse sur le Sinaï et son entrée dans la ténèbre symbolisent la seule voie selon laquelle l'homme peut connaître Dieu selon son essence :

« 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 connaissance de celui qu'il cherche, en effet, et sa vraie vision consistent à voir qu'il est invisible, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre. C'est pourquoi Jean le mystique, qui a pénétré dans cette ténèbre lumineuse, dit que « personne n'a jamais vu Dieu », définissant par cette négation que la connaissance de l'essence divine est inaccessible non seulement aux hommes, mais à toute la nature intellectuelle. Donc, lorsque Moïse a progressé dans la gnose, il déclare qu'il voit Dieu dans la ténèbre, c'est-à-dire qu'il connaît que la divinité est essentiellement ce qui transcende toute gnose et qui échappe aux prises de l'esprit. « Moïse entre dans la ténèbre où Dieu se trouvait », dit l'histoire. Quel Dieu? « Celui qui a fait de l'obscurité sa retraite », comme dit David, lui aussi initié dans ce même sanctuaire secret aux mystères cachés » (Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, SC 1 bis, 1955, p. 81-82; PG 44, 377a).

Mais la voie négative ne serait qu'un simple exercice dialectique, relevant de la philosophie profane, si toute participation à la nature divine était exclue par sa transcendance. En fait, elle est pour les Pères un sens expérimental de l'inaccessibilité de l'essence divine, parce qu'elle se fonde sur une participation réelle, mais toujours limitée et toujours en progrès. L'homme qui a été saisi par la « sobre ivresse » de l'amour divin se trouve engagé dans la voie d'un perpétuel dépassement, d'une perpétuelle négation vécue, de ce qu'il possède actuellement, pour se tendre de tout son être vers ce qui est en avant. C'est seulement dans une telle négation, — l'*épectase* de Grégoire de Nysse (cf art. Épectase, t. 4, col. 785-788) —, que consiste la véritable connaissance apophatique de l'essence divine.

Du fait de la possibilité d'une participation réelle à la nature divine, il existera donc aussi une connaissance positive de Dieu, que promet la béatitude des cœurs purs (*Mt.* 5, 8) et qui résout l'antinomie des textes bibliques sur la vision de Dieu, déclarée tantôt possible, antôt inaccessible (*Ex.* 23, 20; *Jean* 1, 18).

La promesse est telle qu'elle dépasse toutes les limites de la béatitude... Connaître signifie ordinairement, dans l'Écriture, posséder... Par conséquent, celui qui voit Dieu possède, par cette vision, tous les biens que l'on peut énumérer : la vie sans fin, l'incorruptibilité éternelle, le règne à jamais, la vraie lumière, la douce mélodie spirituelle, la gloire inaccessible (Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus* 6, PG 44, 1264c-1265b).

Mais cette vision a pour objet les manifestations libres et gratuites de Dieu, ses opérations ou « énergies », et non son essence : « Celui qui est invisible par nature devient visible par ses énergies, et on le contemple dans ce qui est autour de lui » (1269a). De même chez saint Basile (*Ep.* 234, 1, PG 32, 869).

La gloire est l'une de ces énergies divines (cf Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium* III, PG 45, 601b) qui peuvent être communiquées à l'homme, comme en témoigne la transfiguration de Moïse descendant du Sinaï (II, 522ab). Elle est la manifestation divinisante de l'Être divin :

Comment donc Dieu sera-t-il vu des hommes dans la vie incorruptible?.. dans une figure? Non, mais dans la vertu de gloire; c'est pourquoi, ceux qui doivent en être jugés dignes seront constamment dans la lumière, jouissant toujours, dans la gloire, de l'amour de Dieu, mais incapables de concevoir en quoi consiste la nature de la lumière de Dieu qui les éclaire; de la même façon, en effet, que Dieu se limite où il veut, tout en restant illimité, de même aussi il se fait voir quand il veut, tout en restant invisible (Diadoque de Photicé, *Vision*, 13-14; trad. É. des Places, SC 5 bis, 1955, p. 172-173).

La seule manifestation de cette gloire plonge dans la stupeur et l'admiration la créature, qui n'en peut soutenir la vue; c'est pourquoi un sens aigu de Dieu, un climat de crainte sacrée, un profond respect du mystère imprégneront toujours en Orient la piété personnelle, la vie liturgique et la spéculation théologique (Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* 3, 5, PG 48, 723d; SC 28, p. 184-185; Grégoire de Nysse, *In Ecclesiasten*, hom. 7, PG 44, 732bd; Diadoque de Photicé, *Catéchèse* 5, SC 5 bis, p. 181).

Les contours de la doctrine se préciseront dans la suite, mais l'affirmation selon laquelle les anges et les bienheureux eux-mêmes contemplent Dieu, non dans son essence, mais dans ses énergies et dans sa gloire, est assez générale dans la patristique grecque à partir de la seconde moitié du 4e siècle. Par ailleurs, l'enseignement des mêmes auteurs sur la déification, comprise par eux d'une façon très réaliste, montre clairement qu'ils n'entendent en rien mettre en cause le caractère immédiat de la participation du chrétien à la nature divine et de la vision eschatologique.

3) Étranger à la problématique des Pères orientaux, saint *Grégoire le Grand* † 604 devait prendre argument de la simplicité divine pour rejeter la distinction entre la gloire de Dieu et son essence :

Certains ont dit que, même dans la béatitude, Dieu sera contemplé dans sa gloire, mais ne sera pas vu dans sa nature. Assurément, ils ont été induits en erreur par manque de réflexion. Car, pour cette essence simple et immuable, la nature ne peut être une chose, et la gloire une autre; mais sa nature est sa gloire, et sa gloire est sa nature (*Moralia in Job* XVIII, 54, 90, PL 76, 93cd).

Grégoire cependant emploie volontiers le vocabulaire biblique de la gloire pour parler de la contemplation.

Il résout de deux façons l'apparente contradiction des textes qui tantôt affirment qu'il est impossible de voir Dieu, tantôt déclarent cette vue accessible : d'une part, si certains personnages de l'ancien Testament ont vu Dieu, ce n'était pas « dans la lumière sans limites de l'éternité », mais par le moyen de certaines images créées et limitées (*ibidem*, 54, 88, col. 91d-92d). D'autre part, s'il est dit que la lumière divine est inaccessible à tout « homme », il faut entendre par ce mot ceux qui ne sont que des hommes, ceux qui vivent encore charnellement et sont attachés à ce monde; il n'est pas exclu que, dès la vie présente, un degré très élevé de vertu permette à certains de contempler la gloire éternelle de Dieu (54, 89 et 91, col. 93ac et 94c-95a).

De toute façon, en cette vie, cette gloire du Royaume céleste reste pour nous comme couverte d'une nuée, car notre corps corruptible nous empêche de la voir telle qu'elle est (XVII, 27, 39, col. 29a; cf 28, 41, col. 30b). Et même dans l'au-delà, aucune créature humaine ou angélique ne peut comprendre la hauteur de sa gloire (col. 29b). Nul ne pourra jamais voir Dieu comme il se voit lui-même (XVIII, 54, 92-93, col. 95a-96a). La vision qui nous est accessible implique par ailleurs l'imitation du « repos » et de l'éternité de Dieu, et la participation à Dieu (col. 96a).

4) *En Orient*, la distinction entre l'essence inaccessible et les énergies manifestatrices se retrouve chez le *pseudo-Denys* (5e-6e siècle), qui donne aux énergies les noms de

distinctions, processions, manifestations, vertus (cf *Noms divins* I, 2, et II, 5 et 11; PG 3, 588-589, 641 et 652); l'itinéraire spirituel qu'il décrit, très proche de celui de la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse, s'achève dans la voie négative (cf *De mystica theologia* I, 3, PG 3, 1000c-1001a).

Maxime le confesseur † 662, héritier des cappadociens et de Denys, reprend à son tour les distinctions classiques : « Dieu et les choses de Dieu sont connaissables à un certain point de vue, inconnaissables à d'autres. Il est connaissable quant à la contemplation de ce qui l'entoure, et inconnaissable quant à son essence » (*Centuries sur la charité* IV, 7, PG 90, 1050ab. Cf II, 27, 992c; *Capita theologica et oeconomica* II, 76, PG 90, 1160). Toutefois, si Maxime est tributaire de la terminologie forgée par ses devanciers à l'occasion de la controverse anoméenne, il est lui-même aux prises avec l'hérésie monothélite; ceci l'amène, comme on le verra plus loin, à envisager la doctrine de la déification de la nature humaine par l'énergie divine dans une perspective essentiellement christologique. La doctrine de saint Jean Damascène est sur ce point un écho de celle de Maxime.

On peut en dire presque autant de *Grégoire Palamas* † 1359, qui ne fait guère que développer systématiquement la pensée des théologiens byzantins antérieurs, en s'efforçant de fonder sur elle la spiritualité monastique telle qu'elle était développée dans les milieux athonites. Selon Grégoire, Dieu reste inaccessible dans son essence, mais opère *ad extra* selon deux modes nettement différenciés : soit en produisant des effets créés à partir desquels l'intelligence humaine pourra acquérir par ses propres forces une connaissance naturelle de Dieu, soit en faisant participer la créature à sa propre nature incréée; cette participation fonde alors une connaissance de la gloire de Dieu qui est moins l'acte particulier d'une faculté, qu'une communion personnelle de tout l'homme avec Dieu.

« Comment possédons-nous donc et voyons-nous cette gloire de la nature divine?.. Tout homme qui possède la connaissance des êtres ou qui voit à travers elle... (la) possède... comme par analogie. Quant à celui qui mystérieusement possède cette lumière et qui la voit, il connaît Dieu et le possède en lui-même, non plus par analogie, mais dans une contemplation véritable et transcendante à toutes les créatures, car il ne se sépare jamais de la gloire éternelle » (Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, éd. Jean Meyendorff, Louvain, 1959, p. 418).

Cet achèvement de la connaissance de foi se réalise « d'après la lumière incréée, qui est la gloire de Dieu, du Christ-Dieu et de ceux qui ont atteint la destinée conforme au Christ... Cette lumière aujourd'hui resplendit en partie, comme un gage; en ce jour-là, elle déifiera d'une façon manifeste les fils de la résurrection, qui jouiront de l'éternité et de la gloire, en communion avec celui qui a donné à notre nature une gloire et un éclat divins. Mais même dans le domaine créé, la gloire et l'éclat ne sont pas l'essence. Comment alors peut-on penser que la gloire de Dieu est l'essence de Dieu, de ce Dieu qui, tout en étant imparticipable, invisible et impalpable, devient participable par sa puissance suressentielle, se donne, resplendit et devient un Esprit avec ceux qui le rencontrent avec un cœur pur » (cf *Jean* 17, 21) (p. 525).

La véritable connaissance cataphatique et apophatique consiste donc non dans des affirmations et des négations d'ordre simplement conceptuel, mais dans « une vision dans l'Esprit » et une négation « subie » (p. 438).

On verra plus loin que l'Occident médiéval n'est pas resté entièrement étranger à la doctrine orientale des énergies. Toutefois, la pensée occidentale dans son ensemble est beaucoup plus proche des catégories de Grégoire le Grand.

Des théologiens même récents se sont montrés sévères pour les thèses orientales sur les énergies, qu'ils attribuent d'une façon trop exclusive à Grégoire Palamas (cf M. Jugie, art. *Palamas*, DTC, t. 11, 1932, col. 1760-1765). Dans une large mesure, ces critiques viennent de ce qu'on n'a pas lu les textes dans leur perspective propre et de ce qu'on a prêté à cette doctrine une précision conceptuelle à laquelle elle ne prétend pas et qui est particulière à la méthode scolastique latine. La pensée orientale reste assez près des catégories bibliques.

L'inaccessibilité de l'essence divine signifie que la créature ne saurait atteindre Dieu en quelque sorte par effraction; Dieu n'est pas un objet qui s'offrirait de soi et indépendamment de son libre vouloir aux prises des intelligences créées. Dire que Dieu n'est connaissable et participable que dans ses énergies, c'est dire que toute connaissance et toute participation de son Être sont entièrement dépendantes de sa libre initiative. Dieu ne peut être atteint que moyennant une manifestation gratuite de sa part, *ad extra*. En affirmant le caractère incréé de cette gloire divine révélée et communiquée aux créatures raisonnables, les théologiens byzantins veulent sauvegarder le réalisme de la divinisation : celle-ci ne se réduit pas à la simple production dans la créature d'un effet créé; elle implique une union opérative réelle de la créature et de l'incréé.

Les énergies ne peuvent donc être identifiées puremen et simplement avec les attributs divins de la théologie latine. Encore moins sont-elles des substances incréées distinctes de l'essence divine et jouant en quelque sorte un rôle d'intermédiaire entre Dieu et la création. Elles ne sont pas « autre chose » que Dieu, mais Dieu lui-même en tant qu'il opère et se communique librement *ad extra*. Par conséquent, dans cette perspective, la vision de la gloire divine, dans l'au-delà, demeure pleinement une vision immédiate et face à face.

Une confrontation de la doctrine orientale des énergies et du thomisme a été esquissée par M.-J. Le Guillou (*L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe*, Paris, 1961, p. 84-86 et 122-123). Bien que formulée dans des catégories très différentes, la doctrine thomiste de la grâce veut certainement rendre compte des mêmes affirmations fondamentales.

2° **Le Christ et la gloire divine.** — Quelle qu'ait été l'influence de la controverse eunomienne sur la manière dont les Pères grecs ont formulé leur enseignement sur la participation de la créature à la gloire de Dieu, leur doctrine sur ce point ne peut être exactement comprise que si l'on tient compte de ses présupposés christologiques. Des textes comme *Jean* 17, 5 et 22, comme 2 *Cor.* 3, 7-18, et les récits de la transfiguration, ont d'ailleurs fourni très ordinairement aux Pères, tant en Orient qu'en Occident, le cadre ou l'illustration biblique de leurs développements sur la divinisation du chrétien. Les controverses qui ont préparé ou suivi les conciles de Nicée (325) et de Chalcédoine (451) ont joué ici également un rôle déterminant.

Puisque la notion de la gloire de Dieu a servi à exprimer, dans la patristique comme dans la Bible, la révélation et la communication que Dieu fait de lui-même aux hommes, il est normal que la théologie de la gloire interfère sans cesse avec celle de l'incarnation rédemptrice. Le Verbe incarné est le Révélateur par excellence du Père; mais s'il le révèle, c'est parce qu'il est, dans son humanité même, pénétré de la gloire divine, et qu'il peut nous la communiquer. Durant sa vie terrestre, cette gloire était encore voilée et n'était accessible qu'à la foi; tant que nous vivons nous-mêmes en une chair non glorifiée, c'est seulement aussi à travers

le voile de la foi et des sacrements que nous avons accès à cette divine lumière. Mais dans le Seigneur ressuscité, la chair ne fait plus en rien écran à la gloire, et la contemplation face à face du Christ dans sa forme divine ne fait qu'un avec la vision bienheureuse dont l'exercice normal et définitif implique la glorification corporelle de l'homme.

Tels sont les divers aspects d'une doctrine qui se retrouve, avec des nuances diverses, à travers toute la patristique, mais qui s'est exprimée d'une façon privilégiée chez les auteurs qui dépendent d'une façon ou d'une autre de la théologie alexandrine. Il est difficile de dissocier, dans une telle doctrine, ce qui se rapporte directement aux thèmes christologiques de ce qui concerne la participation des chrétiens à la gloire du Christ. Pour la commodité de l'exposé, on tentera d'en traiter en deux paragraphes distincts.

1) Dans la théologie des TROIS PREMIERS SIÈCLES, la doctrine de la révélation du Père par le Verbe tient une place considérable : « Le Christ est alors, principalement, celui qui fait connaître Dieu » (M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 78). Mais il ne faut jamais perdre de vue que la connaissance de Dieu, dans cette perspective, implique toujours une participation ontologique; comme le notait J. Lebreton, cette connaissance « n'est pas un concept qu'on transmet et qu'on reçoit : c'est une pénétration de l'âme par Dieu; elle est comme plongée en lui, imprégnée de sa lumière et, par là même, vivifiée » (*Histoire du dogme de la Trinité*, t. 2, Paris, 1928, p. 535). Il y a donc une étroite connexion entre le thème du Christ révélateur et celui du Christ agent de divinisation, ce second thème étant lui-même lié à la conception « physique » de la rédemption.

a) *Irénée* a déjà trouvé, pour exprimer cette théologie, des formules qui inspireront la réflexion des Pères aux âges suivants. Afin de défendre l'ancien Testament contre les gnostiques, il présente les théophanies anciennes comme des manifestations voilées du Verbe qui préludait ainsi à son incarnation, manifestation suprême de Dieu ici-bas. Dans une perspective très johannique, Irénée voit dans la vie terrestre du Seigneur moins une humiliation préalable à la gloire, qu'une manifestation de la gloire divine que le Verbe possède par nature, manifestation tempérée cependant par sa condescendance et destinée à disposer l'homme d'une manière progressive à la pleine vision de la « lumière paternelle » dans l'au-delà. Le Christ révèle donc le Père, non parce qu'il serait par nature moins invisible que le Père, mais parce que, incarné, il se manifeste dans une humanité qui nous est connaturelle, et qui est cependant imprégnée de la gloire divine (cf *Adversus haereses* IV, 20, 2, PG 7, 1033b; cf 4 et 6, 1034 et 1036).

Notre-Seigneur, dans les derniers temps, récapitulant en lui-même toutes choses, est venu à nous, non comme il le pouvait, mais comme nous pouvions le voir. Quant à lui, en effet, il pouvait venir à nous dans sa gloire ineffable, mais nous ne pouvions pas supporter la grandeur de sa gloire. Et c'est pourquoi, comme à des enfants, lui qui était le pain parfait du Père, il s'est donné à nous comme du lait par sa venue en tant qu'homme, afin que, comme allaités de sa chair et accoutumés par cette lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous puissions nous aussi garder en nous le pain d'immortalité qui est l'Esprit du Père (*ibidem*, 38, 1, 1105d-1106b).

b) Chez les apologistes, comme chez Clément d'Alexandrie et Origène, la doctrine du Verbe révélateur du Père est formulée d'une manière moins satisfaisante. Ils cherchent, en effet, à fonder le rôle révélateur du Christ moins sur son incarnation que sur sa réalité hypostatique elle-même. Alors que le Père est le Dieu absolument transcendant, infini et inconnaissable, le Verbe possède une limitation qui fait de lui l'Image connaissable, le visage personnel du Dieu invisible. Cette conception est due pour une part à l'influence de l'hellénisme, soucieux de ménager des intermédiaires entre l'Un et le monde multiple; mais elle procède aussi de l'ancien Testament : les termes d'Ange de Dieu, de Gloire, de Parole, de Sagesse, sont appliqués au Verbe dans un sens extrêmement voisin de celui qu'ils avaient dans la Bible (cf Justin, *Dialogue avec Tryphon* 61, éd. Th. de Otto, Iéna, 1877, p. 212-214; pour Origène, cf H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 87-90).

Chez *Origène* † 245, le Verbe incarné remplit cependant un rôle important dans la révélation de Dieu aux hommes. Par l'incarnation, le Verbe s'est « amoindri » pour que l'homme puisse le saisir; elle est une adaptation pédagogique de la divinité aux capacités de l'homme, afin que celui-ci puisse saisir, comme à travers un reflet, la *claritas luminis*, la *gloria lucis* : « Il les rend ainsi capables de percevoir la gloire de la lumière, jouant le rôle d'un médiateur entre les hommes et la lumière » (*Peri archôn* I, 2, 7; éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 37).

L'humanité du Christ, selon une image empruntée aux Lamentations (4, 20) et que reprendra la postérité d'Origène jusqu'à saint Bernard, est l' « ombre » qui voile et révèle tout ensemble la réalité. Cette conception s'inscrit dans une vision du monde qu'Origène exprime en des formules inspirées de l'exemplarisme platonicien. Le problème est de savoir quel rapport exact il établit entre le symbole et la réalité véritable.

L'humanité du Christ est certainement pour Origène plus qu'un pur symbole dont tout le rôle serait de renvoyer à une réalité autre, à savoir le Verbe dans sa divinité considéré comme dépouillé de la chair. L'âme du Christ est pénétrée par la divinité du Verbe, comme le fer rouge l'est par le feu, et par l'intermédiaire de l'âme, le corps lui-même est divinisé.

« Ainsi en est-il de cette âme qui, comme le fer dans le feu, a toujours été plongée dans le Verbe, dans la Sagesse, en Dieu. Tout ce qu'elle fait, tout ce qu'elle veut, tout ce qu'elle connaît est Dieu : aussi ne peut-on plus dire qu'elle est changeante et muable, elle qui possède l'immutabilité parce qu'elle est ignifiée par son union avec le Verbe de Dieu. On doit admettre que quelque chose de cette chaleur est parvenu à chacun des saints; mais il faut croire que dans cette âme le feu divin a reposé lui-même substantiellement, et que c'est de là que quelque chaleur est venue aux autres » (*Peri archôn* II, 6,6, éd. citée, p. 145).

Ce passage est d'une extrême importance; il nous introduit au cœur de ce qui sera plus tard la théologie de saint Maxime le confesseur et de saint Bernard. La déification de la nature humaine, dans le Christ et dans ses membres, est une union de volonté, une « unité d'esprit »; mais celle-ci n'est pas une réalité purement morale : elle implique une imprégnation de l'humain par le divin, une compénétration ontologique de l'agir humain par l'agir incréé.

En même temps, ce texte nous aide à comprendre ce que signifie le passage de l'humanité du Christ à

sa divinité, de la connaissance du Christ selon la chair à celle du Christ selon l'esprit, auquel Origène convie sans cesse son lecteur. Ce qui doit être dépassé, c'est l'humanité du Christ dans sa forme d'esclave, laquelle n'a qu'une valeur provisoire et pédagogique; mais la chair glorifiée du Christ ne saurait faire écran à la divine lumière : il n'y a pas lieu de s'en abstraire pour contempler la divinité du Verbe.

2) La définition de la consubstantialité du Verbe AU CONCILE DE NICÉE met fin aux hésitations des penseurs chrétiens des premiers siècles. Le Verbe est, certes, Image de Dieu par nature, mais c'est seulement en vertu de son incarnation qu'il se rend accessible aux hommes et leur communique quelque chose de sa gloire.

a) *Hilaire de Poitiers* † 367 parle souvent de cette gloire du Christ. Dans sa préexistence, le Verbe possédait la *forma Dei*, c'est-à-dire toutes les prérogatives de la divinité; en assumant une nature humaine passible et mortelle, le Verbe a cessé d'être, en toute sa personne, dans la *forma Dei*, pour revêtir la *forma servi* : par cette kénose, sa nature divine comme telle n'a pourtant rien perdu de ses privilèges; même alors, le corps du Christ possédait une certaine gloire résultant de son union à la nature divine, et qui se manifestait par les miracles (*De Trinitate* XI, 42, PL 10, 426b-427a; VII, 36-37, 230ab). Pourtant, cette gloire n'était accessible qu'aux yeux de l'intelligence, et ce qui, dans le Christ, n'était encore que corporel et charnel ne pouvait être d'aucune utilité pour contempler en lui la forme et l'image du Dieu incorporel (*ibidem*). Mais, par la résurrection, la condition de l'humanité du Christ est complètement changée : il lui est donné de participer à la gloire préexistante du Verbe (*In Ps.* 53, 4, PL 9, 339ab; *De Trinitate* IX, 55, PL 10, 326c), et « la nature humaine et la chair corruptible, changées par cette gloire, sont transformées en une substance éternelle » (*In Ps.* 143, 7, PL 9, 847a); « la forme de Dieu a absorbé la forme de l'esclave » (*In Ps.* 1, 13, 258a). Entièrement soumis à Dieu, le Christ glorifié est désormais Dieu tout entier (cf 1 *Cor.* 15, 28); son corps n'a pas été cependant détruit, mais seulement changé par la gloire (*De Trinitate* XI, 40, PL 10, 423ab); « ce qui était charnel a été englouti dans la nature de l'esprit » (*De Trinitate* XII, 49, 432b; cf *In Ps.* 118, PL 9, 518ab; *In Ps.* 2, 27, 278a), le terme d'esprit ayant ici, comme chez saint Paul, le sens de divin. Ces expressions n'ont pas une saveur monophysite, mais elles supposent une divinisation réelle de la chair, que suggérait déjà la doctrine paulinienne de la résurrection.

b) *Cyrille d'Alexandrie* † 444 présente une théologie voisine de celle d'Hilaire, mais plus élaborée sur certains points. Pour lui, « la gloire par excellence du Père, la plus adéquate manifestation du Père, c'est le Christ » (A. Dupré La Tour, *La Doxa du Christ.., loco cit.*, p. 527). La gloire du Christ est proprement divine et incréée; elle s'identifie avec l'énergie de la nature divine. Le Verbe la possédait dans sa préexistence (références, *ibidem*, p. 525-527); si le Christ révèle le Père et divinise les hommes, c'est parce qu'il communique d'abord cette gloire incréée à son humanité et la rend ainsi vivifiante.

« On peut voir dans l'image du charbon ardent que le Verbe de Dieu s'est uni à l'humanité, sans rien perdre de ce qu'il était, mais bien plutôt en la changeant, elle qui lui était unie, en sa gloire et en son énergie » (*Scholia de incarnatione Unigeniti* 9, PG 75, 1380ab).

Le corps du Christ ressuscité « est le corps de la vie, c'est-à-dire du Fils unique; il est revêtu d'une gloire telle qu'il convient à la divinité et il se présente comme le corps de Dieu... Nous disons que le corps du Christ est divin, parce qu'il est le corps de Dieu, resplendissant d'une gloire ineffable, incorruptible, saint, vivifiant » (*Ep.* 45, PG 77, 236).

Mais si, pour Cyrille, la gloire du Christ n'est pleinement manifestée qu'à la résurrection, le Seigneur néanmoins « n'était pas sans gloire » durant sa vie terrestre (*In Isaiam* I, 4, 4, PG 70, 129b) : non seulement ses signes et ses miracles témoignaient de cette gloire, mais aussi sa souffrance et son humiliation, car à travers elles se manifestaient la sagesse, la puissance victorieuse, la bonté et l'amour pour les hommes du Verbe et du Père dont il est l'image (*In Joannem* XI, 6, PG 74, 496a). La croix du Christ est « glorieuse », parce qu'elle est l'instrument de sa victoire (*In Isaiam* II, 2, PG 70, 328b; texte cité par Dupré La Tour, p. 85).

La gloire du Christ en sa vie terrestre consiste, comme après son exaltation, dans l'énergie divine qui pénètre son humanité et lui fait accomplir des œuvres qui ne sont pas œuvres de la chair (cf *Thesaurus* 23, PG 75, 388c). Cyrille parle à ce propos d'une « seule et même énergie » (*In Joannem* IV, 2, PG 73, 577d) : l'expression devra être précisée, mais sera admise dans un sens orthodoxe, en Orient, par des chalcédoniens convaincus.

c) C'est une théologie assez différente que l'on trouve chez saint *Augustin* † 430. Son interprétation de *Jean* 17, 5 nous le montre étranger à l'idée d'une compénétration de l'humanité du Christ par l'énergie divine. La gloire que le Christ demande à son Père pour cette humanité ne saurait être la gloire incréée dont il jouissait dans sa préexistence : dans ce cas, selon Augustin, la nature humaine se changerait en celle du Verbe et la nature humaine disparaîtrait. Aussi la gloire du Christ ressuscité ne peut-elle être qu'une *claritas humanae naturae* qui n'existait de toute éternité que dans la prédestination divine (*In Johannem* 105, 6-7, PL 35, 1906-1907; CC 36, 606-607). Augustin a sans doute voulu s'écarter de certaines spéculations ariennes, mais les formules d'Hilaire, qui se retrouvent chez Ambroise (« Tunc secundum carnem homo, nunc per omnia Deus », *De excessu fratris sui* 2, 91, PL 16, 1341), lui ont sans doute causé quelque malaise.

Saint *Léon* † 461, qui chante comme Cyrille la gloire de la croix (*Sermo in Passione Domini* 8, 6-7, PL 54, 340-341), est moins explicite qu'Augustin; cependant, le soin avec lequel il distingue la gloire corporelle du Christ transfiguré, « éclat royal qui convient spécialement à la nature humaine assumée », de « la vision ineffable et inaccessible de la divinité elle-même, vision réservée aux cœurs purs dans la vie éternelle et que des êtres encore revêtus d'une chair mortelle ne peuvent en aucune façon contempler ni voir » (*Sermo in sabbato ante dominicam 2 quadragesimae* 2, PL 54, 310b), dénote un climat de pensée assez différent de celui d'Alexandrie. Le rôle théophanique de l'incarnation n'en est pas moins l'une des notions-clés de la théologie de saint Léon (cf G. Hudon, *La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon*, Paris, 1959, p. 104).

Les partisans d'un dyophysisme extrême, comme Théodoret de Cyr, insisteront vigoureusement eux-mêmes sur le rôle révélateur du Verbe incarné : l'essence divine est inaccessible à toute créature, mais, après l'incarnation, Dieu se révèle aux anges et aux hommes non plus seulement à travers des visions, mais à travers le voile de l'humanité du Christ, « éclatante, resplendis-

sante et glorieuse, immortelle et libérée de la corruption, en vertu de la divinité qui l'habite » (*In Ezechielem* 1, PG 81, 836b; cf *In ep. 1 ad Corinthios* 13, 12, PG 82, 338a; *Dialogus* 1, PG 83, 49a-52b, 58a, 71cd). Nestorius († vers 440) voit lui aussi l'humanité du Christ divinisée (*Le livre d'Héraclide de Damas*, trad. F. Nau, Paris, 1910, p. 141; cf p. 138). Malgré les insuffisances de sa christologie, l'école d'Antioche a certainement contribué à rendre la théologie orientale plus sensible au rôle de l'humanité du Christ dans la doctrine de la vision de Dieu.

3) La controverse monothélite sera, au 7e siècle, l'occasion pour les orientaux d'expliciter la doctrine du concile de Chalcédoine dans un sens conforme à l'esprit de saint Cyrille. Contre les monothélites qui ne reconnaissaient dans le Christ qu'une volonté et qu'une énergie, saint Maxime le confesseur affirme que le Christ a assumé, en même temps que la nature humaine, une volonté humaine, car l'œuvre de la Rédemption ne pouvait atteindre son but qu'à la condition de réparer cette volonté même, qui avait été la cause de la chute. La volonté du Christ ne pouvait être, en vertu de l'union hypostatique, que parfaitement conforme à la volonté divine, entièrement exempte de tout dérèglement passionné (cf *Ambiguorum liber*, PG 91, 1076c; *Opuscula theologica et polemica*, *ibidem*, 33-36). Comme l'avait vu Origène, dont Maxime dépend, cette union de volonté n'est pas purement morale; il s'opère une véritable périchorèse (circumincession, compénétration) du divin et de l'humain. L'agir humain est pénétré par l'énergie divine et opère avec elle dans une union aussi inséparable que celle du fer rouge et du feu : le fer ignifié coupe et brûle tout ensemble (*Opuscula theologica et polemica*, 189c-191a; *Disputatio cum Pyrrho*, *ibidem*, 337d-340a). En ce sens, on peut employer l'expression d' « énergie théandrique » qui vient du pseudo-Denys (*Ep.* 4, PG 3, 1072c) et qui donne un sens orthodoxe à l' « unique énergie » (*Ambiguorum liber*, PG 91, 1056bc).

Saint *Jean Damascène* † 749 fait sienne cette doctrine. La divinisation de la volonté et de la chair même du Christ vient de ce qu'elles sont pénétrées par les énergies divines qui sont la gloire de la divinité. Ainsi plongée dans la gloire, la chair du Seigneur, sans perdre sa nature, peut être dite « déifiée, devenue Dieu » (*De fide orthodoxa* III, 7, PG 94, 1012c; 17, 1068b-1069b; 19, 1081). Manifestée lors de la résurrection, cette divinisation de l'humanité du Christ est déjà réelle durant sa vie terrestre, quoique invisible aux yeux de la chair. Ceci conduit Jean Damascène à donner une exégèse du récit de la transfiguration qui, bien que partiellement neuve, prolonge authentiquement les intuitions de la théologie alexandrine (*Hom. in Transfiguratione* 2, 4 et 12, PG 96, 545b-563c). Cette exégèse sera reprise textuellement par Grégoire Palamas; on verra plus loin les applications qu'il en tire pour la vie spirituelle des chrétiens.

4) Le monachisme occidental du moyen âge a témoigné lui aussi un intérêt particulier pour le mystère de la transfiguration, qui est souvent reproduit selon les canons iconographiques byzantins sur les fresques et les vitraux des églises médiévales. Saint Anselme † 1109 a consacré à ce mystère un long sermon, où il reprend, à propos de la gloire du Christ sur le Thabor, les expressions mêmes de saint Léon (*Homélie* 4, PL 158, 602d-616d).

a) Beaucoup plus originale est l'initiative prise par *Pierre le vénérable* † 1156, abbé de Cluny : il introduit dans les monastères de son ordre la fête de la transfiguration, à l'imitation des églises orientales, et plus de trois siècles avant l'adoption de cette fête par l'Église de Rome; il estimait que « l'admirable Transfiguration du Christ n'est inférieure à aucune autre solennité, hormis la Nativité et la Résurrection du Christ » (*Statuta* 5, PL 189, 1027c). Il rédigea à cette occasion un sermon remarquable, qui devait fournir les leçons des vigiles de l'office qu'il avait composé.

« La lumière recouverte de la nuée de la chair a resplendi aujourd'hui, en glorifiant la chair elle-même et en révélant sa déification aux apôtres, et par eux au monde. C'est cette lumière éternelle qui pour toi resplendit de la face du Seigneur... C'est dans cette lumière que tu verras la lumière éternelle » (*Sermo in Transfiguratione Domini*, PL 189, 959-960).

Pierre le vénérable a certainement subi sur ce point l'influence de l'Orient chrétien. Celle-ci s'est exercée sur le monachisme occidental par diverses voies : pèlerinages en Orient et croisades, rapports avec les moines grecs de l'Italie du sud, renouveau d'intérêt pour les œuvres d'Origène et pour les textes de Denys, de Maxime le confesseur, de Grégoire de Nysse naguère revélés à l'Occident par Jean Scot Érigène au 9e siècle.

b) *Saint Bernard* † 1153 nous offre précisément une doctrine dont les thèmes majeurs viennent dans une large mesure d'Origène et de Maxime, bien qu'ils aient été assimilés d'une façon très personnelle et enrichis de l'expérience liturgique quotidienne de Bernard et de l'apport de sa sensibilité d'homme du 12e siècle.

Lorsqu'il pense à la gloire du Christ, Bernard ne tourne pas son regard vers la Transfiguration, mais plutôt vers les deux extrêmes de la vie du Seigneur, les mystères de l'enfance et l'Ascension, laquelle pourrait être considérée comme la clé de voûte de sa théologie spirituelle. Il ne fait pas porter sa considération sur les deux natures prises abstraitement, mais sur les deux états successifs du Verbe incarné; il distingue en lui un élément divin, la *majestas*, qui comprend la personne du Verbe avec sa nature divine et la nature humaine elle-même pour autant qu'elle participe aux prérogatives divines, et un élément « kénotique », la condescendance, qui est non la nature humaine comme telle, mais la condition terrestre humble et souffrante du Christ. Cette humiliation du Christ est déjà une révélation de Dieu, adaptée aux possibilités de l'homme encore charnel. En effet, une âme liée à un corps non encore spiritualisé ne peut s'unir sans intermédiaire à l'incréé, en avoir la claire vision. C'est pourquoi, le Christ s'est revêtu d'une chair mortelle et passible, dans laquelle nous pouvons atteindre la divinité par la foi. L'homme mortel est ainsi protégé par l' « ombre » de la chair du contact immédiat avec Dieu.

« Le Verbe était incompréhensible et inaccessible, invisible et totalement insaisissable. Mais il a voulu être désormais compris, vu, pensé » (*In Nativitate B. Mariae* 11, PL 183, 443d).

« Depuis lors, nous avons vu sa gloire, mais la gloire que le Fils unique reçoit de son Père... Ce n'est pas la gloire de la puissance et de la splendeur du Père, mais la gloire de sa bonté paternelle, la gloire de sa grâce » (*In vigilia Nativitatis Domini* 6, 6, 112c; cf *In Circumcisione* 3, 2, 137bd).

« Le Seigneur des Apôtres s'est montré aux Apôtres de telle manière que ce ne soit plus par le moyen des créatures qu'ils contemplent ce qui est invisible en Dieu, mais qu'ils voient face à face le Créateur de toutes choses lui-même. Cependant.., il s'adapta à leur capacité par l'ombre de son corps, pour que,

mis en présence de la chair vivifiante, ils voient le Verbe dans la chair... C'est pourquoi, la Vertu du Très-Haut couvrit même la Vierge de son ombre, de crainte que, écrasé sous une splendeur excessive, son regard d'aigle ne puisse supporter l'éclat fulgurant de la divinité. Il présenta donc sa chair à ses disciples, afin d'arracher leur pensée aux choses humaines et de l'attacher à sa chair.., ainsi, il les ferait passer de la chair à l'esprit » (*In Ascensione* 3, 3, 305c-306a).

Nous sommes ici au cœur de la théologie spirituelle de Bernard : il ne saurait être question pour lui de s'arrêter à une dévotion attendrie envers le Christ considéré seulement en ce qu'il a d'humainement attirant; cette émotion encore charnelle ne peut être qu'un premier pas vers la contemplation du Christ spirituel. Dans sa *forma servi* elle-même, il faut découvrir avec les yeux de la foi ce qu'elle révèle de proprement divin, la miséricorde et l'amour du cœur du Père. Quant à la vision du Christ ressuscité, revêtu de la gloire divine (cf *In Cantica* 76, 4-5, PL 183, 1151-1152), entièrement déifié dans tout son être, elle est réservée pour l'au-delà et ne peut être anticipée que de façon fugitive et partielle : car en lui, « l'humanité semble absorbée dans la divinité; la substance n'est pas changée, mais tous les mouvements de l'âme (l'*affectio*) sont déifiés » (*In dom. infra octavam Assumptionis* 1, PL 183, 429d; cf *In Cantica* 28, 10, 926). Nul monophysisme en cela; mais Bernard apparaît ainsi comme le dernier grand représentant de la théologie grecque en Occident.

3° La participation des chrétiens à la gloire du Christ. — 1) En raison de la connexion signalée plus haut (col. 439) entre la connaissance de Dieu et la participation à sa nature, le rapport entre le chrétien et la gloire du Christ s'exprime à la fois en termes de VISION et de PARTICIPATION. Saint Irénée est déjà très explicite à cet égard.

Ceux qui voient la lumière sont dans la lumière et perçoivent sa clarté : ainsi ceux qui voient Dieu sont en Dieu et perçoivent sa clarté. La clarté les vivifie; ceux qui voient Dieu reçoivent donc la vie. Et c'est pourquoi celui qui est insaisissable, incompréhensible et invisible s'est rendu visible, compréhensible et saisissable pour les hommes, afin de vivifier ceux qui le perçoivent et le voient... Il est impossible de vivre sans la vie; or la vie ne se soutient que par la participation à Dieu; or la participation à Dieu consiste à le voir et à jouir de sa bonté.

Les hommes verront donc Dieu afin de vivre en devenant immortels par la vision et en parvenant jusqu'à Dieu... Si la manifestation de Dieu qui se fait par la création donne la vie à tout ce qui vit sur la terre, combien plus la manifestation du Père qui se fait par le Verbe donne-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu (*Adversus haereses* IV, 20, 5-7, PG 7, 1035b-1037b).

Chez Irénée, la doctrine de la vision de Dieu s'inscrit dans une considération historique du dessein de Dieu sur l'humanité. Origène nous livre une conception analogue de la pédagogie divine; celle-ci distribue les « gloires » de façon progressive à l'humanité au cours des temps, pour la préparer au face à face de la Parousie (Origène, *Comm. in Ep. ad Romanos* 4, 8, PG 14, 990d-992). Cependant, chez les grands alexandrins, l'intérêt se porte davantage sur l'itinéraire personnel du chrétien. Pour eux, comme pour saint Paul, la foi est appelée à s'intérioriser, tout en restant toujours soumise aux énoncés extérieurs de la révélation tels que l'Église les propose. Elle doit s'épanouir en un sens intime de Dieu et du mystère du Christ. Cette « connaissance » comporte une part de spéculation intellectuelle, mais celle-ci est soutenue et vivifiée par la foi contemplative d'un cœur purifié par l'ascèse. Dans leur gnose, Clément et surtout Origène ont intégré des éléments fort contestables hérités de l'apocalyptique juive et judéo-chrétienne et de la philosophie hellénistique : les auteurs orthodoxes postérieurs les élimineront; mais c'est d'Origène que les représentants d'un très vaste courant de la pensée chrétienne auront appris à découvrir sous la lettre de l'Écriture le visage glorieux du Christ qui nous transfigure dans sa lumière.

De même que le soleil et la lune illuminent nos corps, ainsi le Christ et l'Église illuminent nos esprits. Du moins les illuminent-ils si nous ne sommes pas des aveugles spirituels... Encore tous ceux qui voient ne sont-ils pas illuminés également par le Christ, mais chacun l'est à la mesure dont il peut recevoir la lumière... Plus notre esprit montera et s'élèvera près du Christ et s'offrira de près à l'éclat de sa clarté, plus magnifiquement et plus brillamment aussi il sera irradié de sa lumière...

Ce n'est cependant pas de la même manière que nous allons tous à lui, mais chacun y va selon ses possibilités propres. Ou bien nous allons à lui avec les foules et il nous restaure en paraboles (*Mt.* 13, 34) pour que nous ne défaillions pas à jeun sur la route; ou bien continuellement nous restons à ses pieds, ne nous préoccupant que d'écouter sa parole sans nous laisser troubler par les divers soins du service, choisissant la meilleure part qui ne nous sera pas ôtée (*Luc* 10, 39). A s'approcher ainsi de lui, on reçoit bien davantage sa lumière. Et si, comme les apôtres, sans nous éloigner jamais, si peu que ce soit, nous sommes fidèles à demeurer avec lui dans toutes les tribulations (*Luc* 22, 28), alors, ce qu'il avait dit aux foules, il nous l'explique en secret (*Mt.* 13, 36), et c'est avec plus de clarté encore qu'il nous illumine. Enfin, si l'on est capable d'aller avec lui jusqu'au sommet de la montagne, comme Pierre, Jacques et Jean, on n'est plus seulement illuminé de la lumière du Christ, mais de la voix du Père lui-même (*Hom. sur la Genèse* 1, 7, SC 7, 1943, p. 72-73).

Ainsi, la divinisation du chrétien est une participation à la gloire du Christ; elle culmine dans une expérience analogue à celle des apôtres au Thabor, expérience qui correspond à la forme la plus élevée d'exégèse spirituelle de l'Écriture; c'est dans cette perspective qu'Origène, à diverses reprises, commente le récit de la Transfiguration (cf M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 250-254). La connaissance spirituelle du Christ se fonde cependant sur la participation aux vertus du Christ, qui ne sont pas envisagées comme de simples qualités morales, mais comme la vie même du Christ présent en nous (cf *In Ep. ad Romanos* 5, 10, PG 14, 1048-1056; *Peri archôn* IV, 4, 1-4, éd. P. Koetschau, GCS 5, p. 348-355). La vie morale chrétienne doit s'interpréter, chez Origène, par une périchorèse entre le chrétien et le Christ, analogue à celle que l'alexandrin reconnaissait entre l'âme humaine du Christ et le Verbe.

2) L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE. — Divers courants doctrinaux avec lesquels la doctrine d'Origène a dû composer au cours des 4e et 5e siècles ont contribué à redresser ce qu'elle comportait de trop intellectualiste, et ont par là même assuré la survie du meilleur de cette doctrine dans la théologie spirituelle de l'Orient.

a) Le *pseudo-Macaire* d'Égypte a joué à cet égard un rôle important, probablement au tournant du 5e siècle, mais peut-être plus tôt. On retrouve chez lui de nombreux traits origéniens, notamment le lien entre l'incarnation du Verbe et la déification de la nature humaine, comprise comme une unité d'esprit. Mais, comme l'autre grand docteur monastique disciple d'Origène, Évagre le Pontique, Macaire déplace l'accent de la lecture spirituelle de l'Écriture vers l'expérience intérieure. Le climat où se meut sa pensée est cependant

très différent de celui d'Évagre, qui accuse encore l'intellectualisme d'Origène. Macaire enseigne dans un milieu messalien, dont il s'efforce de rectifier les tendances hétérodoxes, mais dont il intègre la part d'expérience spirituelle authentique. La contemplation n'est pas pour lui un acte de l'intellect entièrement dépouillé du sensible, mais plutôt une rencontre consciente de l'homme tout entier avec Dieu qui transfigure tout son être, y compris sa sensibilité. Cette divinisation s'opère par la communication de la gloire du Christ, laquelle ne peut s'interpréter ici que dans le sens des énergies divines de la tradition orientale; ici-bas elle n'affecte que l'homme intérieur, mais elle prépare et anticipe la spiritualisation eschatologique du corps.

Le Dieu infini et incompréhensible, dans sa bonté, s'est rapetissé lui-même, a revêtu les membres de ce corps et s'est éloigné de sa gloire inaccessible. Par bienveillance et amour des hommes, il s'est métamorphosé et s'est incarné, il s'est mélangé aux âmes saintes, agréables à Dieu et fidèles, les a prises avec lui et est devenu avec elles un esprit (cf 1 *Cor.* 6, 17). L'âme (divine), pour ainsi parler, devient (pour l'homme) une (seconde) âme, et la substance (divine une seconde) substance, afin que l'âme puisse vivre dans la divinité, sentir la vie immortelle, goûter l'immortalité et participer à la gloire incorruptible, pour autant qu'elle est digne de Dieu et lui est agréable...

Celui qui est comme il veut et ce qu'il veut... s'assimile, en s'incarnant, aux âmes saintes, dignes et fidèles, se met à leur portée, afin que l'Invisible soit vu d'elles et que l'Impalpable soit palpé d'une manière appropriée à la nature subtile de l'âme. De la sorte, elles sentent sa douceur, éprouvent, par leur propre expérience, la jouissance ineffable de sa bienfaisante lumière. S'il le veut, il devient un feu qui dévore toute passion mauvaise.., il se fait repos ineffable et indicible.., ou bien il devient joie et paix, en réchauffant l'âme et en la choyant (*Homélie* 4, 10-11, PG 34, 480-481).

L'âme et la substance divine dont il est ici question ne sont pas l'âme humaine du Christ ni la nature divine, mais l'énergie divine (appropriée à l'Esprit Saint; cf *Hom.* 52, 5, éd. G.L. Marriott, *Macarii anecdota*, coll. Harvard theological Studies 5, Cambridge, 1918, p. 26-27) qui vient animer et diviniser la nature humaine du Christ et, par extension, la nature humaine des chrétiens (cf Irénée, *Adversus haereses* v, 6, 1, PG 7, 1136-1138). C'est cette vie divine communiquée qui est gloire et douceur spirituelle.

« Le bienheureux Moïse a donc préfiguré à la fois la gloire lumineuse et la nourriture spirituelle que l'Esprit accordera aux vrais chrétiens au jour de la résurrection et qu'ils possèdent déjà intérieurement dès cette terre. Mais un jour tout cela se manifestera aussi corporellement » (*Hom.* 5, 11, PG 34, 516bc).

« Comme le corps du Seigneur, lorsqu'il s'en alla sur la montagne, fut glorifié et transfiguré en la gloire divine et en la lumière infinie, ainsi les corps des saints seront glorifiés et resplendiront... : la vertu du Christ qui était cachée en eux débordera sur leurs corps. Car ils participent dès maintenant dans leur esprit à l'essence et à la nature du Christ... Il faut que les corps des saints, étant membres du Christ, deviennent ce qu'est le Christ lui-même » (*Hom.* 15, 38, 601c).

Après la consommation des siècles.., les justes vivront toujours dans le royaume, dans la lumière et la gloire; ils ne verront plus rien d'autre que le Christ en gloire, assis pour toujours à la droite du Père. De la même manière, ceux qui dès à présent sont ravis vers ce monde et sont captivés par lui, voient les beautés et les merveilles qui s'y trouvent. Nous sommes encore en effet sur la terre, mais... nous vivons dans l'autre monde par l'esprit et l'homme intérieur... L'esprit parfaitement pur voit continuellement la gloire lumineuse du Christ; il est uni au Seigneur jour et nuit, comme le corps du Christ, étant lié à la divinité, est toujours uni au Saint-Esprit. Mais les hommes n'atteignent pas tout de suite ce degré, qui demande beaucoup d'épreuves, de tribulations et de luttes » (*Hom.* 17, 3-4, 625).

Ces textes exerceront une influence considérable sur la mystique byzantine. La mystique macarienne de la gloire a certainement contribué notablement à résorber les équivoques qui pouvaient naître de l'usage de la terminologie platonicienne. Il ne s'agit plus de renoncer universellement au sensible pour contempler Dieu avec la seule intelligence, mais de dépasser toutes les perceptions particulières des diverses facultés de l'âme, devenues comme étrangères et extérieures les unes aux autres du fait de la dissociation intime introduite dans l'homme par le péché, pour faire place à une perception totale, procédant d'un cœur pur, c'est-à-dire du faisceau des facultés humaines réunifiées dans leur racine et déjà mystérieusement transfigurées. C'est pourquoi, une mystique de la gloire ainsi comprise présuppose une ascèse de transfiguration, telle que le monachisme l'avait élaborée (cf P. Deseille, *Pour un renouveau du monachisme : une spiritualité de transfiguration*, VS, t. 112, 1965, p. 448-450).

Pour Macaire, la gloire divine ne transformera le corps des saints que dans l'au-delà. Alors, les bienheureux seront tellement pénétrés de cette gloire qu'ils deviendront les uns pour les autres de véritables théophanies (*Hom.* 34, 2-3, PG 34, 745). En outre, dans un passage vraisemblablement autobiographique, il relate une expérience transitoire de transfiguration corporelle dès ici-bas (*Hom.* 8, 3, 529ac). Des faits semblables, aussi caractéristiques de cette spiritualité que les stigmatisations le sont de certains courants dévotionnels modernes en Occident, sont assez fréquents dans la littérature du désert (*Apophtegmes*, Silvain 12, PG 65, 412c; Arsène 27, 95c; Joseph de Panépho 6-7, 230c; Pambo 1 et 12, 368c et 371a; Sisoès 9 et 14, 393c et 396c; Jean Moschus, *Le pré spirituel*, SC 12, 1946, n. 37, 51, 69, 87, 104, 123).

b) *Diadoque de Photicé*, au 5e siècle, se situe dans le sillage de Macaire, dont il redresse certaines expressions malencontreuses, telles la coexistence dans l'âme de l'Esprit Saint et de Satan. Il fonde la doctrine de la glorification du chrétien sur la plus stricte orthodoxie chalcédonienne (*Sermon* 6, SC 5 bis, p. 168). Comme Macaire, il s'écarte de l'intellectualisme d'Évagre et enseigne que « le but unique est d'arriver à aimer Dieu en un sentiment total de certitude du cœur »; quand l'intellect « commence à être fréquemment sous l'influence (*energeistai*) de la divine lumière, il devient tout entier transparent, au point de voir lui-même l'opulence de la lumière » (*Cent chapitres* 40, SC 5 bis, p. 108). Mais cette sensation spirituelle doit être soigneusement distinguée de toute expérience sensible naturelle, procédant d'une sensibilité non transfigurée : « Que personne, en entendant parler de sens de l'intellect, n'aille espérer que la gloire de Dieu lui apparaisse visiblement » (*ibidem*, 36, p. 105). Voir DS, t. 3, col. 817-834.

3) Les sacrements du Christ. — A côté de l'apport des maîtres spirituels, la théologie orientale de la gloire a bénéficié aussi de celui des grands évêques des 4e et 5e siècles. Si les premiers ont corrigé l'intellectualisme origénien, les seconds ont souligné plus vigoureusement les bases sacramentelles de la spiritualité chrétienne. La lutte contre l'arianisme leur avait fait prendre une conscience plus vive du rôle capital rempli par la chair du Christ dans notre divinisation, et par suite de l'importance des sacrements. En s'incarnant, le Verbe a communiqué radicalement sa gloire à toute la masse humaine; mais pour que cette gloire puisse se répandre

effectivement en chacun des membres du Christ, il faut qu'un contact s'établisse entre eux et l'humanité glorieuse du Seigneur par les sacrements. C'est seulement sur la base de la restauration de l'image divine dans l'âme par l'illumination baptismale et de l'union corporelle contractée par le chrétien avec le Christ dans la communion eucharistique, que pourra se développer la vie spirituelle, moyennant la synergie de la grâce et de la liberté.

Voir l'art. DIVINISATION, DS, t. 3, col. 1381 sur saint Athanase, col. 1394-1395 sur les saints Hilaire et Ambroise. Hilaire insiste surtout sur la participation eschatologique du corps des élus à la gloire du Christ; Ambroise, au contraire, ne parle guère que de la vision de la divine lumière (A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario*, p. 183 svv).

J. Daniélou (*Platonisme et théologie mystique*, 2e éd., Paris, 1954, p. 23-35) a indiqué la place capitale qui revient à saint Grégoire de Nysse dans l'élaboration de cette mystique sacramentelle qui était déjà en germe chez Clément et Origène et qui sera au cœur de la théologie byzantine. Saint Cyrille d'Alexandrie explique ainsi la glorification du chrétien grâce à l'eucharistie :

Le Seigneur a dit : « Cette grâce et cette gloire que tu m'as données, Père, et en vertu desquelles je suis un avec toi, je les leur ai données, pour qu'ils soient un comme nous sommes un »... Le Christ en effet vit en nous à la fois corporellement, comme homme, en se mélangeant et en s'unissant à nous par l'eulogie mystique, et spirituellement, comme Dieu, par l'énergie de la grâce de son Esprit, qui restaure notre esprit en vue d'une vie nouvelle et nous rend participants de sa nature divine. Ainsi donc, le lien de notre union avec notre Dieu et Père, c'est manifestement le Christ : il nous unit à lui en tant qu'il est homme, mais, étant Dieu, il demeure par nature dans son Père. Nous ne pouvions atteindre autrement à l'incorruption, que si la nature qui est au-dessus de toute corruption et de tout changement descendait vers nous, nous élevant en quelque façon à sa propre excellence, nous qui étions déchus, nous détachant, pour ainsi dire, de la condition de choses créées par la communion et le mélange avec elle, et nous façonnant à son image, nous qui, par nature, ne sommes pas tels. Nous sommes consommés dans l'unité avec notre Dieu et Père, par la médiation du Christ. En effet, en recevant en nous, corporellement et spirituellement, celui qui est le Fils véritable et par nature, substantiellement uni au Père, nous sommes glorifiés en participant et en communiant à la nature suprême (*In Joannem* XI, 12, PG 74, 564c-565a).

On a vu plus haut que chez le pseudo-Denys, qui utilise largement le symbolisme de la lumière, les « processions » divines correspondent assez exactement aux énergies et à la « gloire » telles que les entendait la tradition grecque depuis les cappadociens. Dans son système, le Christ est le principe de toute opération divinisante (*De hierarchia ecclesias tica* 1, 1, PG 3, 372a). Celles-ci ne nous atteignent qu'à travers des médiations hiérarchiques savamment étagées et, ici-bas, le divin ne peut être perçu qu'à travers des symboles qui l'adaptent à notre capacité.

Denys n'a pas su se libérer assez de l'influence de Proclus pour sauvegarder explicitement, dans son système hiérarchique, le caractère immédiat des rapports de chaque chrétien avec le Christ; seuls les échelons supérieurs de chaque hiérarchie semblent pouvoir communiquer sans intermédiaire avec le Verbe. Par contre, sa conception symbolique de la vision de Dieu ici-bas pourrait être retenue, pourvu que l'on entende par « symboles » non de purs symboles intelligibles sans contenu réel, mais la réalité divine elle-même en tant qu'elle se rend accessible à notre capacité. C'est en ce sens que Maxime le confesseur a interprété la doctrine de Denys, et il pourra dire que, « par amour des hommes, Dieu s'est fait sur le Thabor son propre type et symbole » (*Ambiguorum liber*, PG 91, 1165d). Mais cette exégèse de Denys peut être contestée; il oppose précisément la contemplation du Christ transfiguré, dont les élus ne jouiront que dans l'au-delà, à la connaissance symbolique d'ici-bas (*Noms divins* 1, 4, PG 3, 592a-593a).

4) C'est à MAXIME LE CONFESSEUR qu'il allait revenir de formuler définitivement, dans une géniale synthèse, la doctrine byzantine de *la divinisation de l'homme tout entier* par la gloire divine. Son enseignement sur ce point est en étroite continuité avec sa christologie : la divinisation du chrétien, comme celle de l'humanité du Christ, se réalise par l'amour; selon l'expression déjà employée par Origène, elle est une « unité d'esprit », une union des volontés divine et humaine. Mais ceci implique une « périchorèse » d'ordre ontologique entre le vouloir humain et l'agir divin. Maxime s'en est expliqué dans une page importante, où Gilson a reconnu l'une des sources de la pensée de saint Bernard (É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 38-42).

Par une libre décision, (l'homme qui aime Dieu) accepte volontairement d'être salutairement circonscrit tout entier (par Dieu), pour être tout entier qualifié (ou « affecté ») par celui qui tout entier le circonscrit, de telle sorte qu'il ne veut plus rien de lui-même, étant en mesure de se connaître tout entier circonscrit, mais par celui qui le circonscrit, tel l'air tout entier illuminé par la lumière et le fer tout entier pénétré par le feu...

C'est là cette soumission dont parle le divin Apôtre quand il dit que le Fils se soumettra au Père, soumission de ceux qui se soumettent volontairement, et après laquelle et grâce à laquelle le dernier ennemi sera détruit, la mort (1 *Cor.* 15, 26-28). C'est la soumission de Celui qui, de son propre gré, est venu jusqu'à nous en subissant pour nous la puissance de la corruption, s'effaçant complètement devant Dieu, et qui a régné heureusement en étant soumis au règne (du Père), en s'abstenant de vouloir quoi que ce soit en dehors de ce que Dieu veut. C'est ce que le Sauveur dit au Père, en réalisant en lui-même le type de ce que nous devons être : « Non pas comme je veux, mais comme tu veux » (*Mt.* 26, 39). Et après lui, l'admirable Paul disait, comme s'il se reniait lui-même et ne savait plus s'il avait une vie à lui : « Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 20).

Que ce que je dis là ne vous trouble pas : je ne prétends pas que la libre disposition de soi soit enlevée; au contraire, elle est plutôt rétablie selon la nature d'une façon ferme et stable... (L'homme) est en possession de l'énergie divine, ou plutôt il est devenu Dieu par la déification, et il se réjouit d'être ravi hors de ce qu'il est et connaît naturellement, parce que la grâce de l'Esprit triomphe en lui, et qu'il est manifeste qu'il n'a plus que Dieu seul opérant en lui; ainsi, il n'y a plus en toutes choses qu'une seule et même énergie commune à Dieu et à ceux qui sont dignes de Dieu, ou plutôt cette énergie est celle de Dieu seul puisque tout entier il compénètre ceux qui en sont dignes, selon qu'il convient à sa bonté (*Ambiguorum liber*, PG 91, 1073d-1076c).

Cette énergie ou « gloire » divine transfigure non seulement l'âme, mais aussi le corps (*ibidem*, 1088c; cf *Capita theologica* II, 88, PG 90, 1168a). Cette transfiguration du corps s'opère en rectifiant les passions par les vertus de tempérance et de douceur, qui mettent toutes les richesses de la sensibilité au service de l'amour de Dieu, tout le terrestre étant converti en divin (*Centuria de caritate* II, 48, cf III, 72; PG 90, 1000c et 1040b). L'être entier étant ainsi réunifié, l'homme accède à la contemplation du Christ transfiguré, ayant dépassé la « lettre » de l'Écriture, et dans le Verbe voit le Père (cf *Capita theol.* II, 13-17 et 73, 1129c-1133a et 1157bc).

Le plus grand des mystiques byzantins, *Syméon le*

Nouveau Théologien † 1022, nous livre un enseignement analogue, non plus sous le mode spéculatif, mais comme une description de sa propre expérience de spirituel nourri de Macaire et de Diadoque. Son disciple et biographe, Nicétas Stéthatos, a raconté en ces termes l'une des visions les plus caractéristiques de son père spirituel :

> Dans une extase totale, de toute son intelligence il fixait la lumière qui lui apparaissait : elle s'accroissait peu à peu, faisait briller l'air de plus en plus, et il se sentit lui-même sorti, avec tout son corps, des choses terrestres. Comme cette lumière continuait à briller de plus en plus vivement, et devenait au-dessus de lui pareille au soleil dans la splendeur de son midi, il s'aperçut qu'il était lui-même au centre de la lumière et tout rempli de joie et de larmes par la douceur qui, de si près, envahissait son corps tout entier. Il vit la lumière elle-même s'unir d'une façon incroyable à sa chair et pénétrer peu à peu ses membres... et le rendre lui-même tout feu et lumière... Il se voyait... devenu avec tout son corps tout lumière, une lumière sans forme, sans figure, immatérielle; il sentait bien que son corps lui était présent, mais incorporel en quelque sorte et comme spirituel : il n'avait ni pesanteur, ni épaisseur aucune, lui semblait-il, et il fut stupéfait de se voir comme incorporel dans un corps (*Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, trad. I. Hausherr, Rome, 1928, p. 95-97). Voir les récits de Syméon lui-même dans ses *Catéchèses* (16 et 22, SC 104, 1964, p. 245-251 et 373-375).

C'est pour défendre la méthode de prière hésychaste, pratiquée par les moines de l'Athos et critiquée par des humanistes byzantins, qu'un moine de la Sainte Montagne, *Grégoire Palamas*, fut amené à se faire le docteur de la transfiguration de l'homme tout entier, corps et âme, par la gloire divine. Tous les éléments de sa doctrine sont empruntés à Maxime, à Denys, et, au-delà, aux cappadociens et à Macaire. Mais Grégoire les a organisés de manière à fournir une justification doctrinale à la méthode de vie spirituelle répandue dans son entourage, et qui plongeait elle-même ses racines dans la tradition issue des Pères du désert et des premiers artisans de la prière de Jésus.

Selon Palamas, tandis que l'âme encore liée à un corps terrestre et « psychique » (au sens de 1 *Cor.* 15, 44) est en quelque sorte « corporéifiée », après la résurrection le rapport sera inversé; le corps devenu « spirituel » sera « tellement subtil qu'il n'apparaîtra plus comme matériel et ne s'opposera plus aux énergies intellectuelles; c'est pourquoi, les élus jouiront de la lumière divine avec leurs sens corporels eux-mêmes » entièrement spiritualisés (*Défense des saints hésychastes* I, 3, 36, trad. J. Meyendorff, p. 188; cf II, 2, 9, p. 334). La lumière qui illumina les apôtres sur le Thabor était « le gage et le prélude » de cette vision eschatologique; elle n'était pas « sensible au sens propre du terme » (I, 3, 37, p. 190), et si les apôtres purent la contempler, c'est parce que leurs yeux ont été « ouverts », selon l'expression de Jean Damascène, c'est-à-dire spiritualisés : « Miraculeusement, ils voient avec les sens ce qui dépasse les sens, et avec leur intelligence ce qui dépasse l'intelligence, car la puissance de l'Esprit pénètre leurs facultés humaines et leur permet de voir ce qui nous dépasse » (III, 3, 10, p. 714; cf III, 1, 22, p. 596-598).

Cette lumière thaborique, qui n'est rien d'autre que l'énergie de la nature divine transfigurant la nature humaine du Verbe, resplendit encore aujourd'hui et ceux qui ont reçu le don de la déification la contemplent, par une anticipation de la gloire eschatologique, comme les trois apôtres témoins de la transfiguration. En vertu du don eucharistique, la condition présente des chrétiens est même privilégiée par rapport à celle des apôtres. « Car alors ce corps, source de la lumière de la grâce, n'était pas encore uni à nos corps : il illuminait du dehors ceux qui en approchaient dignement et envoyait l'illumination à l'âme par l'intermédiaire des yeux sensibles; mais aujourd'hui, puisqu'il est confondu avec nous et existe en nous, il illumine l'âme justement de l'intérieur » (I, 3, 38, p. 192).

C'est donc dans le miroir du cœur purifié et illuminé par la gloire du Christ que le chrétien qui a apporté, par l'ascèse et la prière incessante, sa coopération à l'œuvre de la grâce pourra contempler la divine lumière (I, 3, 39, p. 194; 44, p. 206-208). C'est cette présence intime du Christ glorieux qui donne son sens au « retour en soi » prôné par les maîtres de l'hésychasme (I, 2, 3-4, p. 81). La contemplation n'est donc pas simplement le fruit d'un dépouillement et d'une intériorisation par lesquels l'âme s'élèverait au-dessus de tout le sensible pour atteindre Dieu par un acte de l'intelligence : « elle est, au-delà du dépouillement, une participation aux choses divines, elle est un don et une possession », « elle n'est le produit ni de l'imagination, ni de la raison » (I, 3, 17-18, p. 145-149). Comme dans la vision du Thabor, les sens y ont leur part, mais seulement en tant qu'ils sont spiritualisés. « Ceux qui ont élevé leur esprit vers Dieu et exalté leur âme par la passion de Dieu, voient leur chair se transformer, s'élever également, partager la divine communion.., car elle ne possède plus de désirs contraires à l'esprit » (I, 2, 9, p. 92; cf I, 3, 31, p. 177-179).

5) Si d'Orient nous passons EN OCCIDENT, nous retrouvons dans le monachisme médiéval, bien avant l'époque de Palamas, des échos de la tradition grecque sur la divinisation et la transfiguration même corporelle de l'homme spirituel.

a) *Saint Bernard*, sans utiliser explicitement la distinction essence-énergies, reprend en substance la doctrine de Maxime sur la divinisation : celle-ci se réalise non par une communication de l'essence divine, mais par une unité de vouloirs : « Dieu et l'homme demeurent l'un dans l'autre non par la confusion de leurs essences, mais par le consentement de leurs vouloirs. Leur union est l'accord des volontés et la communion dans l'amour » (*In Cant.* 71, 10, PL 183, 1126b). Cette union, comme chez Origène et Maxime, n'est pas d'ordre purement moral; elle entraîne une compénétration ontologique. Dieu et l'homme sont à ce point *inviscerati alterutrum sibi* par la charité (*ibidem*) que Bernard peut reprendre, pour décrire cette *unitas spiritus*, les grandes comparaisons traditionnelles du fer rouge et de l'air pénétré par la lumière. Voir DS, t. 3, col. 1405-1406.

La parfaite unité d'esprit ne pourra se réaliser que dans l'au-delà. Beaucoup moins intellectualiste qu'on ne le croit souvent, Bernard lie indissolublement la glorification de l'âme à celle du corps (*De diligendo Deo* 10, 29, et 11, 30-33, PL 182, 992 et 993-994). La théologie postérieure ne retiendra pas l'idée d'un retard de la vision béatifique jusqu'à la Parousie; mais on sait gré à Bernard de rappeler que la glorification du corps ne saurait être considérée comme un simple surcroît accidentel apporté à une béatitude déjà complète en elle-même. Dès ici-bas, cependant, l'unité d'esprit peut être anticipée d'une façon partielle et transitoire (*De diligendo Deo* 10, 27, PL 182, 990; *In Cantica* 23, 15, PL 183, 892c-893a), en de courts instants où l'âme ne goûte vraiment plus que Dieu en toutes choses. Bernard ne parle pas explicitement d'une participation du corps à l'expérience mystique : il sentait trop le poids de sa

« misère » présente; cependant, par les vertus qui transforment l'âme et la sensibilité elle-même, « le Christ s'empare de l'homme tout entier, lui qui l'a créé tout entier, racheté tout entier, et tout entier le glorifiera, lui qui au jour du sabbat l'a guéri tout entier » (*Sermo 5 in Adventu* 3, PL 183, 51c). C'est cette transfiguration de l'homme intérieur qui fonde la possibilité de la connaissance mystique (*In Cantica* 74, 6; 31, 6; 37, 4; PL 183, 1141, 943, 972).

b) *Guillaume de Saint-Thierry* † 1148 et *Aelred de Rievaulx* † 1166, dont l'enseignement sur la divinisation a été étudié plus haut (DS, t. 3, col. 1408-1411), ont insisté plus que Bernard sur le rejaillissement, dès ici-bas, de la gloire de l'âme sur le corps.

L'âme sage porte au-dedans d'elle-même comme l'éclat de la lumière éternelle et le miroir de la majesté de Dieu; ainsi, quand elle se montre à une autre créature, elle exprime et présente l'image de la bonté et de la justice de Dieu. Et de même qu'intérieurement elle est imprégnée de la vertu de Dieu, de même elle répand à l'extérieur l'émanation de la clarté et de la charité de Dieu... (De tels hommes) sentent que toutes les contradictions de la chair sont si bien disparues que leur corps tout entier n'est plus pour eux que l'instrument de leurs œuvres bonnes... Leurs sens eux-mêmes reçoivent une grâce nouvelle et quasi spirituelle... En vérité, ils ébauchent ici-bas la gloire future de leur corps par la pureté de leur conscience et le charme de leurs rapports mutuels (Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* 14, PL 184, 405d-406b).

De son côté, Aelred commente la scène de la transfiguration (*Sermones inediti*, éd. C. H. Talbot, Rome, 1952, p. 110), et son biographe, Walter Daniel, rapporte comment l'abbé de Rievaulx était transfiguré corporellement, comme Moïse, lorsqu'il était favorisé « des manifestations de la divine lumière et des *theoriae* célestes » (*Vita Ailredi* 43; éd. F. M. Powicke, Manchester, 1922, p. 50-51; cf 58, p. 62-63).

c) Dans son *Échelle des cloîtriers*, Guigues II le chartreux parle lui aussi de la transfiguration du corps dans la contemplation, en des termes singulièrement proches de ceux qu'emploiera Grégoire Palamas :

De même qu'il est des actes charnels où l'âme est si fortement enchaînée par la concupiscence qu'elle en perd tout usage de la raison et que l'homme devient en quelque sorte tout entier charnel, ainsi dans cette divine contemplation, au contraire, les instincts du corps sont tellement consumés et absorbés par l'âme que la chair ne combat plus en rien l'esprit et que l'homme devient comme tout entier spirituel (*Scala claustralium* 6, PL 184, 479b).

4° L'univers et la gloire de Dieu. — Dans les perspectives des Pères, la glorification du Christ et, en lui, de l'humanité, ne peut être envisagée indépendamment de celle du cosmos entier. L'univers a été créé dans le Verbe; chaque être porte ainsi son empreinte, qui constitue ce que les Pères appellent les *logoi* des créatures. Ces *logoi* sont les idées et les intentions divines inscrites dans leur nature et qui constituent leur loi immanente. Selon l'expression de Maxime le confesseur, le Verbe s'est incarné, en quelque sorte, de trois façons : dans la chair, dans la lettre de l'Écriture, et aussi dans les *logoi* des êtres (*Ambiguorum liber*, PG 91, 1285c-1288a).

La création est ainsi une manifestation de Dieu, elle chante sa gloire. « L'admirable harmonie du monde publie la sagesse qui éclate dans l'univers et raconte la grandeur de la gloire de Dieu qui se manifeste dans les choses visibles, selon la parole : Les cieux racontent la gloire de Dieu » (Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse* II, 168, SC 1 bis, 1955, p. 83). Cette manifestation est accessible à l'homme naturel, moyennant la pureté de cœur requise pour opérer le dépassement nécessaire : « Celui dont l'oreille du cœur est purifiée perçoit ce son, — j'entends par là la contemplation de l'univers d'où sort la gnose de la puissance divine —, et par lui est conduit à pénétrer en esprit là où est Dieu » (*ibidem*; cf *De beatitudinibus* 6, PG 44, 1269b). En fait, cependant, la contemplation naturelle, telle que les Pères orientaux l'ont comprise (DS, t. 2, col. 1818-1825), est beaucoup plus qu'une simple mystique naturelle. Elle est, sans doute, un retour de l'homme à sa vraie nature et une perception intuitive de la vraie nature des êtres; mais elle est aussi, concrètement, le fruit de la restauration de la ressemblance divine dans l'âme et elle anticipe l'accomplissement eschatologique, où Dieu sera tout en tous, c'est-à-dire apparaîtra seul à tous en toutes choses.

« Ce sont des yeux nouveaux que l'Esprit rénovateur lui procure, et de même des oreilles nouvelles. Désormais.., il contemple les choses sensibles spirituellement et comme des images des choses invisibles; et les formes qu'elles présentent sont pour lui comme sans forme et sans figure. Ce qu'il entend, ce n'est pas, comme on le dirait, une voix ou des voix d'hommes, mais le seul Verbe vivant » (Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèse* 14, SC 104, p. 211-215).

Le monde entier devient pour l'homme un immense buisson ardent où il contemple « ce feu ineffable et prodigieux caché dans l'essence des choses » (Maxime, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1148c).

En effet, de même que, dans le dessein concret de Dieu, — que les Pères considèrent toujours, plutôt que l'ordre abstrait des essences —, l'image divine inscrite dans la nature de l'homme est ordonnée à s'accomplir surnaturellement dans la divinisation, de même aussi l'immanence secrète du spirituel dans les créatures, — comme « une roue dans une roue », selon Maxime (*Mystagogia* 2, PG 91, 669c) —, est ordonnée à la transfiguration eschatologique du cosmos entier. Pénétrés de l'idée biblique de la solidarité de l'humanité et de la création matérielle, les Pères estiment que celle-ci doit participer à sa façon au mystère du salut dans le Christ (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse* 15, 3, PG 33, 873a; cf Hilaire, *In psalmum* 55, 12, et 148, 2, PL 9, 362a et 879-880; Maxime, *Mystagogia* 7, PG 91, 685c).

Cette glorification du cosmos est déjà radicalement acquise dès l'incarnation du Christ (cf J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur*, Paris, 1957, p. 217-229). Les Pères associent dès lors le cosmos aux divers mystères du Christ.

A la transfiguration : « Réjouis-toi, ô Créateur de toutes choses, Christ-Roi, Fils divin tout resplendissant de lumière, qui a transfiguré à ton image toute la création et qui l'a recréée de façon merveilleuse » (Anastase le sinaïte, *Sermon sur la Transfiguration*, trad. M. Coune, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 43, 1962; cf BHG, n. 1999, p. 235). A la résurrection : « En Lui, le monde est ressuscité! » (S. Ambroise, *De excessu fratris sui* 2, 102, PL 16, 1344).

La sanctification de la matière dans les sacrements et le culte des images, « sanctifiées par le nom de Dieu et de ses amis, et, à cause de cela, recouvertes de la grâce de l'Esprit divin » (Jean Damascène, *De imaginibus* 2, 15, PG 94, 1300), est aussi, dans le prolongement du mystère de l'incarnation, prélude à la transfiguration eschatologique de la création.

3. LA GLORIFICATION DE DIEU. — 1° La gloire de Dieu et la fin de la création. — Alors que dans la théologie occidentale moderne, la considération de la gloire rendue à Dieu par les créatures raisonnables *(gloria subiectiva seu formalis)* est étroitement liée au

problème de la fin de la création, cette connexion est peu explicite chez les Pères. Assurément, la gloire de Dieu est bien pour eux la fin de la création, mais le mot « gloire » est alors pris davantage dans son acception biblique fondamentale de manifestation et de communication de l'être divin.

Irénée écrivait : « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu » (*Adversus haereses* IV, 20, 7, PG 7, 1037b).

Selon Grégoire de Nazianze, « lorsque le Fils immortel, pour se faire une nouvelle gloire, eut créé l'homme, il lui donna pour fin d'être lui-même Dieu » (*Carmina* I, 1, 8 *De anima*, vers 97 svv, PG 37, 454).

Ce qui glorifie Dieu, c'est de faire des participants de sa gloire : « Le créateur de la nature humaine n'a été amené par aucune nécessité à créer l'homme, mais il a ménagé la naissance d'un tel être, dans la surabondance de son amour. Sa lumière en effet ne devait pas rester invisible, ni sa gloire sans témoin, ni sa bonté sans profit, ni non plus inactives toutes les autres choses dont s'entoure à nos yeux la nature divine... L'homme est donc appelé à la vie pour prendre part aux biens de Dieu » (Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica* 5, 3-4, PG 45, 22c).

Maxime pourra donc dire : « Si Dieu nous a créés, c'est afin que nous recevions communication de la nature divine, que nous participions à son éternité et que nous apparaissions semblables à lui selon la déification par grâce; c'est dans ce but que la totalité de ce qui est a été constitué et dure » (*Capita theol.* I, 42, PG 90, 1193d).

Dieu a créé l'univers non par besoin, mais par bonté ; son but n'était pas d'obtenir les louanges et l'hommage de ses créatures, mais de les faire participer à sa joie. Il n'en est pas moins dans l'ordre des choses que la gloire communiquée par Dieu à ses créatures raisonnables remonte vers lui en hymnes de louange et d'action de grâces, bien qu' « il soit tout aussi impossible d'augmenter l'éclat de Dieu en le louant que de lui nuire en l'outrageant » (Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* 3, PG 48, 719c). L'homme sauvé ne peut prendre conscience des dons de Dieu et de la grandeur du Donateur sans éclater en hymnes de louange et en doxologies : « Ceux qui ont connu sont remplis d'admiration et font remonter la gloire, en confessant qu'il est le Roi et le Seigneur de l'univers » (Cyrille d'Alexandrie, *In Isaiam* II, 24, 23, PG 70, 556a). La louange est le fruit parfait de la divinisation et de la contemplation, comme en témoigne notamment l'œuvre des grands hymnographes de Byzance : Romain le Mélode, André de Crète, Jean Damascène et Cosmas le Mélode, sans oublier l'œuvre poétique plus personnelle de Syméon le Nouveau Théologien.

L'homme divinisé est un être doxologique, comme les anges : « Illuminé, l'homme atteint les sommets éternels... Et même sans être au ciel, il concourt avec les forces célestes dans le chant incessant; se tenant sur terre tel un ange, il conduit à Dieu toute créature » (Grégoire Palamas, *De passionibus*, PG 150, 1081ab; cf Grégoire de Nazianze, *Hymnus ad Christum*, PG 37, 1327).

2° La louange divine et le culte. — La glorification de Dieu trouve ses exemplaires les plus élevés dans la Sainte Trinité d'abord, puis dans le monde angélique.

Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils pour toujours, et par l'Esprit Saint, qui est la sagesse du Père de toutes choses; et leurs puissances, — à savoir de ce Verbe et de cette Sagesse —, qui sont appelées Chérubin et Séraphin, glorifient Dieu par des chants qui ne cessent pas; et tout ce qui existe, autant qu'il en est dans les cieux, rend gloire à Dieu le Père de toutes choses (S. Irénée, *Démonstration de la prédication apostolique* 10, SC 62, 1959, p. 46-48; cf *Adversus haereses* IV, 14, 1, PG 7, 1010).

Les Pères n'ont pas insisté, en général, sur cette glorification intra-trinitaire des personnes divines, peut-être à cause du danger de subordinatianisme auquel Origène n'avait pas échappé en parlant du culte rendu à Dieu par le Verbe et l'Esprit Saint (cf *Peri archôn* I, 3, 4, GCS 5, p. 52-54). Par contre, c'est un lieu commun de la patristique que de voir dans la louange divine le principal office des anges. Le culte terrestre, particulièrement la liturgie eucharistique, est une participation à ce culte angélique (cf É. Peterson, *Le livre des anges*, Paris, 1954).

Les syriens ont été particulièrement sensibles à cet aspect du mystère liturgique. « Songe à côté de qui tu te tiens, en compagnie de qui tu vas invoquer Dieu : en compagnie des chérubins! Considère ceux qui forment ce chœur avec toi.., tu as pourtant été jugé digne de célébrer avec les Puissances incorporelles le commun Seigneur de tous! » (Jean Chrysostome, *De l'incompréhensibilité de Dieu* 4, PG 48, 734c; Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* 16, 7-9, coll. Studi e Testi 145, Cité du Vatican, 1949, p. 545-549).

Les anaphores eucharistiques sont le plus précieux témoin de la prière de louange dans l'Église ancienne. Leur genre littéraire est étroitement apparenté à la bénédiction juive. Le prêtre « y reprend, en quelque sorte, le chant de David : Glorifiez avec moi le Seigneur » (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagogique* 5, 6, PG 33, 1113b) et célèbre « la miséricorde ineffable répandue sur nous, à cause de laquelle (Dieu) manifesta l'économie (divine) par le Christ » (Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* 16, 10, éd. citée, p. 549). Cette œuvre du salut est rendue présente au bénéfice de l'Église dans l'anamnèse qui en est célébrée, par la venue de l'Esprit Saint sur les oblats, et c'est pourquoi la demande et l'intercession se mêlent à la louange au cours de la grande prière eucharistique. Mais l'anaphore se termine toujours par une doxologie, qui forme *inclusio*, comme dans les hymnes d'Israël.

La doxologie est partout présente dans la vie de l'Église ancienne : elle termine non seulement presque toutes les prières, mais aussi les homélies, les actes des martyrs et les écrits hagiographiques, les traités doctrinaux. Les deux très anciennes hymnes qui nous ont été conservées, le *Gloria in excelsis* et le *Phôs hilaron*, n'en sont guère que des formes développées. C'est pourquoi, lors des controverses anti-ariennes, « la forme de la doxologie fut un des terrains les plus âprement disputés » (J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 2, Paris, 1928, p. 618).

J. Lebreton *(ibidem)* a montré que la plus ancienne forme de doxologie ne mentionne qu'une seule personne, ordinairement le Père, parfois le Fils, « à qui soit la gloire (et la puissance), dans les siècles des siècles. Amen ». Parfois, à l'hommage rendu au Père s'ajoute la mention du Fils par qui cet hommage est rendu : « ... à qui soit la gloire (et la puissance) par Jésus-Christ, dans les siècles des siècles. Amen ». Un second type de doxologie, qui mentionne les trois personnes, apparaît à partir du milieu du 2e siècle. Il revêt lui-même deux formes principales : tantôt le Père est glorifié « par le Fils, dans (ou : par) le Saint-Esprit », tantôt on glorifie « le Père, le Fils et le Saint-Esprit », ou « le Père, avec le Fils et le Saint-Esprit ».

Dans son *Traité du Saint-Esprit*, saint Basile s'efforce de rendre compte de ces deux formes de doxologies trinitaires, dont la première suggère davantage l'ordre des personnes divines dans la réalisation de l'économie

du salut, et dont la seconde se situe proprement sur le plan de la théologie intra-trinitaire et équivaut à une affirmation de consubstantialité (*Traité du Saint-Esprit* 7, 16, SC 17, 1947, p. 132).

3° **Doxologie et théologie.** — Quels qu'aient été les motifs de prudence qui ont suggéré à saint Basile de préférer l'expression *homotimos*, « glorifié avec », à l'affirmation explicite de l'*homoousios*, à propos du Saint-Esprit, il est extrêmement significatif que ce soit en termes doxologiques que la consubstantialité de l'Esprit ait été proclamée dans le symbole de Nicée. Il existe en effet, pour les Pères, un lien intrinsèque entre la rectitude de la foi et la glorification de Dieu. Un ancien « miroir du moine » recommande de « glorifier Dieu droitement » en « récitant le symbole de la foi orthodoxe » (*Discours très utile au sujet de l'abbé Philémon*, dans *Philokalia tôn hierôn neptikôn*, t. 2, Athènes, 1958, p. 245). La foi est par elle-même une glorification de Dieu : « Le fait d'accueillir ses paroles sans examen équivaut à le glorifier... Celui qui fait confiance à Dieu lui rend gloire » (Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* 2, SC 28, p. 141). L'énoncé des mystères de la foi et la réflexion sur le donné révélé sont toujours soutenus, chez les Pères, par une perception contemplative, un sens aigu des réalités divines, qui transforme aisément l'exposé dogmatique en « confession », en « théologie admirative », comme le dira Jean Leclercq à propos des auteurs monastiques occidentaux du moyen âge (introduction à : Baudouin de Ford, *Le sacrement de l'autel*, SC 93, 1963, p. 47-51). « Le sens du mystère est la forme théologique de la vertu de religion » (J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, p. 273; cf p. 263-276); c'est l' « effroi » sacré qui donne au théologien le sens de la mesure et de la discrétion : « Celui qui craint ne scrute pas, mais adore; il n'entreprend pas des recherches indiscrètes, mais il bénit et glorifie » (Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* 2, SC 28, p. 147).

4° **La glorification de Dieu dans la vie du chrétien.** — La glorification de Dieu ne saurait se limiter aux moments destinés à la prière liturgique. Sans doute, la tradition de l'Église a consacré certaines heures à la prière, le jour et la nuit, « afin de commémorer d'une façon spéciale des bienfaits particuliers de Dieu » (S. Basile, *Grande règle* 37, 3, PG 31, 1013b), à savoir les principaux moments de l'histoire du salut. Mais ce n'est là qu'un minimum, et le précepte de la prière continuelle, et donc de la louange continuelle, s'adresse à tous. Mais comment louer Dieu sans cesse? Une première réponse consiste à montrer que toute la vie chrétienne est par elle-même une louange de Dieu.

Comme les œuvres de la vertu et l'accomplissement des préceptes font partie de la prière, il prie sans cesse celui qui unit la prière aux œuvres obligatoires et les œuvres louables à la prière. Ainsi seulement nous pouvons regarder comme réalisable le « Priez sans cesse ». Il revient à envisager toute la vie du saint comme une seule grande prière, dont ce qu'on nomme habituellement la prière n'est qu'une partie; et celle-ci doit se faire trois fois par jour (Origène, *De oratione* 12, 2, PG 11, 452cd). Saint Augustin (*Enarrationes in psalm.* 148, 1-2, CC 40, p. 2165-2166) et saint Jean Chrysostome (*In ps.* 150, PG 55, 497-498) développeront le même enseignement.

Cette façon de concevoir la vie vertueuse comme un sacrifice spirituel incessant a d'autant plus marqué le monachisme cénobitique que la consécration du moine à Dieu rejaillissait sur toutes les activités du monastère.

Horsièse, l'un des successeurs de saint Pacôme, recommandait déjà dans ses *Règlements* : « Toute chose, qu'il importe de faire conformément à notre vocation, faisons-la pour la gloire de Dieu, soit dans la nourriture, soit dans le travail des champs, la collecte, la conversation avec les séculiers que nous rencontrerons sur le chemin, à la conciergerie, ou que nous irons trouver pour une affaire importante du couvent; en un mot, en toute action et en toute parole, pour la gloire de Dieu » (*Oeuvres de saint Pacôme et de ses disciples*, trad. L.-Th. Lefort, CSCO 160, 1956, p. 97).

Saint Basile ne voulait pas que le travail accompli par un frère avec orgueil ou murmure soit mêlé au travail des autres et utilisé pour la communauté, « non plus qu'un sacrifice impur » (*Grande règle* 29, PG 31, 992a). Saint Benoît exhortait à fuir toute âpreté au gain dans les transactions, « afin qu'en toutes choses Dieu soit glorifié » (*Regula* 57), et demandait que tous les instruments du monastère soient regardés « comme les vases sacrés de l'autel » (*Regula* 31). Dans les *Catéchèses* de Théodore Studite à ses moines, « le travail est fréquemment présenté comme le service de Dieu, une liturgie, une messe, un sacrifice agréable à Dieu plus que tout autre » (J. Leroy, *La vie quotidienne du moine studite*, dans *Irénikon*, t. 27, 1954, p. 36, n. 6).

Mais si la vie fervente est elle-même une prière, il n'en est pas moins souhaitable qu'elle s'accompagne, dans toute la mesure du possible, de prière explicite.

« Que vous mangiez, que vous buviez, ou quoi que ce soit que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 *Cor.* 10, 31). Assis à table, prie; prenant du pain, remercie celui qui te le donne; fortifiant par le vin la faiblesse de ton corps, souviens-toi de celui qui te fait ce don pour réjouir ton cœur et soulager ta faiblesse. Le besoin de manger est-il passé? N'abandonne pas pour autant le souvenir de ton bienfaiteur. Mets-tu ta tunique? Remercie celui qui te la donne (S. Basile, *Homilia in martyrem Julittam* 3, PG 31, 244ab).

Si, dans d'autres domaines, il est un temps pour chaque chose, comme le dit l'Ecclésiaste, il n'est point de temps qui ne soit propre à la prière et à la psalmodie... Ainsi, tandis que nos mains travaillent, nous pouvons louer Dieu par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels, soit de bouche, quand cela est possible et a chance d'édifier, soit au moins dans notre cœur... Autrement, comment pourrions-nous concilier ces deux paroles de l'Apôtre : « Priez sans cesse » (1 *Thess.* 5, 17), et « Travaillant nuit et jour » (2 *Thess.* 3, 8)? (*Grande Règle* 37, 2-3, PG 31, 1012b-1013a).

Le second de ces textes vise les moines; mais Basile considère ses communautés comme le modèle de toute vie chrétienne fervente. La prière explicite aussi continuelle que possible n'est pas, aux yeux de la plupart des maîtres spirituels anciens, l'apanage exclusif des moines. Ceux-ci sont seulement placés dans des conditions particulièrement favorables, grâce à leur vie sans partage, pour réaliser l'idéal de tout chrétien. Le perpétuel souvenir de Dieu auquel tend le moine n'est d'ailleurs pas, de prime abord, une prière où domine la louange et l'action de grâces : c'est plutôt, dans un très large courant de la tradition, représenté aussi bien par les maîtres orientaux de l'hésychasme que par saint Benoît, le patriarche des moines d'Occident (*Regula* 7, 12e degré d'humilité), la supplication du publicain. Mais cette repentance active est loin d'être dépourvue de toute résonance doxologique : n'est-elle pas plutôt le frémissement de la créature mise en présence de la gloire divine, tel Isaïe dans le temple? Et la mention du nom de Jésus

que comporte en Orient la prière monologique est une confession explicite de la seigneurie du Christ.

Conclusion. — On ne saurait mieux résumer cette enquête patristique sur la gloire de Dieu qu'en citant quelques lignes d'un sermon d'un lointain héritier de cette tradition, le métropolite Philarète de Moscou (1784-1861) :

« La gloire est la révélation, la manifestation, 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... Dans cette gloire propre, intrinsèque, Dieu vit dans une félicité parfaite, au-dessus de toute gloire, sans avoir besoin d'aucun témoin, sans pouvoir admettre aucun partage. Mais comme dans sa clémence et son amour infinis, il désire communiquer sa béatitude, se faire des participants bienheureux de sa gloire, il suscite ses perfections infinies, et elles se dévoilent dans ses créatures; 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 ».

Philarète montre ensuite que toute l'économie de l'incarnation rédemptrice n'a eu d'autre fin que de nous « rappeler à sa gloire » (*Choix de sermons et discours*, trad. A. Serpinet, t. 1, Paris, 1866, p. 3-10).

Placide Deseille.

III. AU TEMPS DE LA SCOLASTIQUE

La doctrine des scolastiques demande un traitement spécial, tant à cause des particularités qu'elle peut offrir que de l'influence qu'elle a exercée sur la théologie postérieure.

1. Conception de la gloire de Dieu. — Lorsque les scolastiques parlent de la gloire en général, ils se réfèrent communément à la définition augustinienne (citée *supra*, col. 437) : « Gloria est clara cum laude notitia » ou « frequens de aliquo fama cum laude ». Cette définition, d'ordre philosophique, est empruntée à Cicéron (*De inventione* II, 55, 166). Valable sans doute de la gloire purement humaine, elle ne correspond en fait qu'à un aspect de la notion scripturaire de gloire (voir *supra*, ch. I). Elle risque, utilisée d'une manière trop unilatérale, d'induire la théologie dans une conception peu adéquate et assez anthropomorphique de la gloire de Dieu.

Le sens complexe que revêt l'expression biblique de gloire divine n'est cependant pas méconnu des scolastiques. Témoin, par exemple, le texte suivant de *Guillaume d'Auvergne* † 1249. Appliqué à Dieu, le mot *gloire* signifie deux choses, qui ne sont pas sans relation, car la première fonde la seconde.

« Secundum unam (intentionem) nihil aliud est gloria Dei, quam supereminentissima ipsius magnificentia, sive nobilitas, et haec est gloria Dei in se, sive apud se, propter quam debetur ei laus, et glorificentia, et gloria, ac cultus omnis. Secundum aliam vero intentionem gloria ejus dicitur, qua glorificatur, hoc est honoratur, praedicatur, laudatur, colitur ab electis, vel quibuscunque aliis ». C'est pourquoi saint Augustin, commentant le « *ipsi gloria*, à lui la gloire » de l'Épître aux Romains (11, 36), dit : « Quid est *ipsi gloria*, nisi ipsi sublimis, clara et lata fama? » (*De retributionibus sanctorum*, dans *Opera omnia*, t. 2, Paris, 1574, p. 320, col. 2h).

Plus brièvement, mais non moins clairement, *Denys le chartreux* † 1471 avertit son lecteur que le terme de gloire se prend dans l'Écriture de diverses manières : « interdum pro majestate, interdum pro clara cum laude notitia, interdum pro beatitudine seu laetitia, interdum pro quacumque excellentia seu opere magno » (*Enarratio in caput 1 Joannis*, art. 5, *Opera omnia*, t. 12, Montreuil-sur-mer, 1901, p. 288ab). Denys est sans doute un commentateur de la Bible et des Pères, un auteur spirituel, mais aussi un théologien scolastique.

2. Gloire de Dieu et fin de la création. — Pour se faire une idée de la doctrine des scolastiques sur la gloire de Dieu, il faut normalement se reporter aux endroits de leur œuvre où ils traitent de la fin de la création, autrement dit de la raison d'être du monde et des créatures, considérée tant du point de vue de Dieu (pour autant qu'on puisse assigner un motif à l'action divine) que du point de vue des êtres créés. A cet égard, une citation scripturaire revient constamment : « Universa propter semetipsum operatus est Dominus, le Seigneur a tout fait pour lui-même » (*Prov.* 16, 4). La question n'est pas ici d'ordre purement spéculatif. Elle concerne le sens même de la vie humaine.

S'appuyant sur Augustin, Bernard *(De diligendo Deo)* et Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard établit que la créature spirituelle (car c'est elle avant tout dont la destinée intéresse le théologien) a été faite « propter Dei bonitatem, et suam utilitatem » (*Sententiae*, lib. II, dist. 1, c. 4, t. 1, Quaracchi, 1916, p. 309).

Cette affirmation sera commentée par l'ensemble des scolastiques, qui en développeront et préciseront le contenu doctrinal.

Dieu n'est pas seulement la cause efficiente et exemplaire des créatures, mais aussi leur cause finale : il a tout ordonné à lui-même, et tout le désire et tend à lui (Alexandre de Halès, *Summa theologica*, lib. II, 1ª p., inq. 1, tr. 1, sect. 1, q. 2, tit. 1, m. 3, t. 2, Quaracchi, 1928, p. 23-26), ainsi qu'il convient au Bien infini (Duns Scot, *De rerum principio*, q. 1, a. 3, § 3-4, Quaracchi, 1910, p. 14-16).

Il a créé, non par indigence et pour acquérir quelque chose, mais par amour de sa propre bonté, pour la communiquer, la dilater, en sorte que les créatures y participent (Gilles de Rome, *In* II *Sent.*, 2ª p., q. 1, a. 2-3, Venise, 1581, p. 77-82), l'imitent d'une certaine manière (Richard de Mediavilla, *In* II *Sent.*, dist. 1, a. 5, q. 1-2, Brescia, 1591, p. 23-25), la fassent reluire et la manifestent (Durand de Saint-Pourçain, *In* II *Sent.*, dist. 1, q. 6, Venise, 1571, f. 131). Car c'est une ombre de la bonté, de la beauté, de la douceur première qui resplendit en chacune d'elles (S. Albert le Grand, *Summa theologica*, 1ª p., tr. 13, q. 55, m. 3, *Opera*, t. 17, Lyon, 1551, p. 321-322).

Telle est, sous une forme ou sous une autre, la pensée commune des scolastiques, à quelle école qu'ils appartiennent. Il serait facile de montrer que l'on trouve par là chez eux tous les éléments d'une théologie de la gloire de Dieu. Mais cette théologie, on ne peut pas dire qu'ils l'aient vraiment faite, au moins directement. En effet, ils n'emploient guère, la plupart jamais, le mot même de gloire, là où spontanément on l'attendrait. Théologiens avant tout spéculatifs, ils interprètent le donné révélé selon les catégories platoniciennes de Bien et de Bonté suprême, souverainement diffusive de soi, celles de participation et d'image, en fonction aussi des concepts aristotéliciens de cause efficiente, exemplaire et finale, sans se préoccuper outre mesure de faire voir comment ces termes empruntés

à la philosophie peuvent servir à traduire dans un autre registre les notions scripturaires, comment en particulier on pourrait par ce biais rendre légitimement compte de la notion, si prégnante, de gloire de Dieu. Peut-être également étaient-ils gênés par une conception trop étroite de la gloire de Dieu, qui avait quelque peu perdu contact avec la Bible.

Il faut faire néanmoins une exception pour saint Bonaventure et saint Thomas.

3. **Saint Bonaventure** † 1274. — Très explicitement et assez longuement, à la différence d'autres scolastiques, Bonaventure met en relation la fin ou le motif de la création avec le thème de la gloire de Dieu.

Le mot *bonitas*, qui semblait avoir chez le maître des Sentences un sens plutôt moral, est pris ici par le docteur séraphique, comme du reste par les scolastiques en pareille matière, au sens de perfection ontologique, et pour synonyme, — ce qui est plus notable —, de gloire : « *Dei gloria*, dit-il, *sive bonitas* » (*In* II *Sententiarum*, dist. 1, pars 2, a. 2, q. 1, *conclusio*, t. 2, Quaracchi, 1885, p. 44). Dieu a créé toutes choses pour sa gloire, « propter suam gloriam », non certes dans le but de l'acquérir ou encore de l'augmenter, mais dans celui de la communiquer et de la manifester, « non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam communicandam » (*ibidem*). La fin à laquelle se trouve ainsi ordonnée la créature est la participation et la manifestation de la gloire de Dieu ou de sa perfection ontologique. « Quamvis gloria Dei sit sine rebus factis, non tamen communicatur vel manifestatur nisi per res productas » (*ibidem*, ad 3, p. 45). Mais en créant toutes choses pour sa gloire, à communiquer et à manifester, Dieu eut aussi en vue le plus grand bien de la créature, car c'est dans cette participation et manifestation de la gloire divine que consiste la glorification de la créature ou sa béatification, « in cujus (Dei gloriae) manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlicet ejus glorificatio sive beatificatio » (p. 44). Rien, en effet, d'égoïste en ce dessein du Créateur. Au contraire, bien suprême et source dont tout bien procède, il ne pouvait, dans son amour, agir avec plus de rectitude à l'égard de la créature, « caritas Dei omnia rectissime fecit et convertit ad se » (ad 1, p. 44). Cf DS, t. 1, col. 1819 svv.

Cependant, la glorification de la créature par participation à la gloire même de Dieu ne constitue pas la fin ultime de la créature, car dans cet état de glorification, au moins lorsqu'il sera parvenu à son terme au ciel, « l'âme se réjouira plus de l'honneur et de la gloire de Dieu que de sa propre glorification » (ad 4, p. 45). La gloire formelle ou la louange rendue à Dieu par la créature est donc pour elle une fin qui l'emporte sur son propre bien. « Natura vero perfecta amore caritatis sursum elevatur, et multo magis improportionaliter Dei gloriam desiderat quam utilitatem propriam » (ad 2, p. 44). Il reste pourtant que c'est dans cette louange désintéressée, fruit de la charité, que la créature trouvera son bonheur le plus élevé.

4. **Saint Thomas d'Aquin** † 1274. — Ce sont des vues analogues que l'on rencontre chez saint Thomas. Dispersées en différents lieux de ses écrits, elles se laissent synthétiser de la façon suivante.

La fin que Dieu se propose en créant ne peut être qu'un bien, car il n'y a que le bien à mouvoir la volonté, même divine. Mais il ne s'agit pas pour Dieu d'un bien à acquérir, rien d'extérieur à lui ne pouvant l'enrichir. C'est donc un bien à communiquer. Ce bien, c'est lui-même, sa *bonitas*, sa perfection ontologique, unique réalité capable en fait comme en droit de l'inciter à agir et de constituer la raison de son action. C'est cette perfection qu'il veut répandre hors de lui dans la mesure où elle peut être reçue dans une multiplicité d'êtres finis. Il crée pour se communiquer, pour faire que d'autres aient en eux quelque participation, ressemblance, similitude de son infinie perfection. Tandis que les agents finis et imparfaits reçoivent tous quelque chose en même temps qu'ils donnent, Dieu seul est tel qu'en agissant il ne puisse rien recevoir. S'il agit, il ne peut agir que pour donner, se donner. Et voilà pourquoi il est le seul qui soit souverainement libéral, généreux. « Ipse solus est maxime liberalis : quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem » (*Summa theologica*, 1ª q. 44 a. 4).

Quant à la créature, son rôle est de recevoir la bonté, la perfection ontologique que Dieu veut lui communiquer. La fin à laquelle elle est ordonnée, c'est donc la bonté, la perfection divine, mais à acquérir, à s'approprier, à participer. Ce faisant, elle s'assimile à Dieu.

« Propter hoc omnia facta sunt, ut divinae bonitati assimilentur » (*Compendium theologiae*, 101). « Ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum (Deum) et assimiletur ei, quantum potest » (*Summa theologica*, 1ª q. 103 a. 2 ad 2). « Unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium » (1ª q. 44 a. 4).

Cependant, si la fin à laquelle tendent toutes choses est la même, le mode selon lequel chaque créature atteint cette fin n'est pas le même. Chaque créature en effet s'assimile à Dieu selon son essence propre et ses capacités. Les créatures raisonnables, anges et hommes, s'assimilent à Dieu d'une manière plus parfaite que les créatures irrationnelles. Car elles le font par la connaissance et l'amour (*Contra gentiles* III, 25, 5). Ainsi les anges et les hommes sont de vivantes images de Dieu, qui est lui-même connaissance et amour de soi. Cette assimilation réalise son sommet dans la vision béatifique, où la créature raisonnable participe à la connaissance et à l'amour que Dieu a de lui-même (*Compendium theologiae*, 103 et 106).

Voir P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1924, p. 26-32. — R. Orlandis, *El último fin del hombre en Santo Tomás*, dans *Manresa*, t. 14, 1942, p. 7-25; t. 15, 1943, p. 34-53. — G. Padoin, *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso*, Rome, 1959.

Mais dans la mesure même où les créatures participent la perfection de Dieu et s'assimilent à lui, elles manifestent cette perfection et glorifient le Créateur. C'est une même chose pour elles de s'assimiler à Dieu et de le glorifier, « per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei » (*Summa theologica*, 1ª q. 65 a. 2).

Toutefois, l'expression *gloire de Dieu* est assez rare chez saint Thomas (pour quelques exemples, voir *Summa theologica*, 1ª q. 63 a. 7 ad 2; 3ª q. 1 ad 3; *In* I *Sent.*, dist. 48 q. 1 a. 2). Dans le passage de la *Somme théologique* (1ª q. 65 a. 2), l'un des plus caractéristiques, la gloire de Dieu apparaît comme la manifestation externe de la perfection divine, diffusée dans les créatures qui y participent et la représentent.

Saint Thomas n'ignore pas cependant qu'il y a une gloire

interne de Dieu, qui s'identifie avec son être même, avant de se répandre dans les créatures qui la manifestent.

« Gloria Dei dupliciter dicitur, uno modo, quo Deus in se gloriosus est, et sic homo non est gloria Dei, sed potius Deus est gloria hominis... Alio modo dicitur gloria Dei claritas ab eo derivata... Et hoc modo dicitur quod vir est gloria Dei in quantum claritas Dei immediate super virum refulget » (*Expositio in epist. 1 ad Corinthios* 11, 2).

Si d'autre part saint Thomas n'insiste pas non plus spécialement sur la gloire formelle ou la louange que la créature doit rendre à Dieu, il n'en passe pas pour autant sous silence cet aspect de la doctrine révélée. Commentant les paroles de saint Paul « in laudem gloriae gratiae suae », il écrit :

« Communicatur divina bonitas creaturae rationali proprie, ut ipsa rationalis creatura eam cognoscat; et sic omnia, quae Deus in creaturis rationalibus facit, creat ad laudem et gloriam suam.., ut scilicet cognoscat bonitatem et cognoscendo laudet eam. Et ideo subdit apostolus : « In laudem gloriae gratiae suae », id est, ut cognoscat, quantum Deus sit laudandus et glorificandus » (*Expositio in epist. ad Ephesios* 1, 1).

C'est finalement, assure saint Thomas, dans cette connaissance de la bonté ontologique de Dieu, connaissance qui n'est pas autre chose que la gloire même rendue à Dieu, que consiste la béatitude de la créature raisonnable.

« Gloria Dei non est ad aliquid aliud referenda, sed proprium ipsius Dei est, ut gloria ejus propter seipsam quaeratur. Nullius autem creaturae bonum sua cognitione facit creaturam rationalem beatam, unde nulla creaturae gloria est propter seipsam quaerenda, sed propter aliud » (*De malo*, q. 9 a. 1 ad 4).

On ne saurait pourtant affirmer qu'il y a chez saint Thomas une théologie de la gloire de Dieu, étudiée pour elle-même.

On ne trouvera pas davantage cette théologie chez les grands commentateurs et théologiens de l'école thomiste. Si l'on excepte Cajetan † 1534 (*Commentaria in Summam theologicam*, 1ª q. 65 a. 2 n. 4; éd. léonine de saint Thomas, t. 5, Rome, 1889, p. 150), c'est en vain que l'on cherche une allusion directe au vocable de gloire de Dieu dans les endroits où ils traitent de Dieu et de la création. Dieu a créé, se contentent-ils de déclarer, pour communiquer sa bonté.

Voir par exemple : Sylvestre de Ferrare † 1528, *Commentaria in Summam contra gentiles*, III, 64, 9, éd. léonine de saint Thomas, t. 14, 1926, p. 182; — C.-R. Billuard † 1757, *Tractatus de opere sex dierum*, diss. 1, art. 2, Supplément au *Cursus theologiae*, t. 3, Wurtzbourg, 1760, p. 3; — les *Salmanticenses*, *Cursus theologicus*, tr. 8 De ultimo fine, disp. 2, dubium 4-5, t. 5, Paris-Bruxelles, 1878, p. 74-90.

A cette idée traditionnelle fera écho de son côté le *Catéchisme du concile de Trente*, œuvre d'excellents théologiens scolastiques : « Le seul motif qui a porté Dieu à l'acte de la création, c'est le désir de faire partager sa bonté aux êtres qui allaient recevoir de lui l'existence » (*De fide et symbolo*, art. 1). La gloire de Dieu n'est pas mentionnée.

Ce rapide tour d'horizon suffit à montrer que les scolastiques en général ne mettent pas très en relief, au niveau tout au moins de l'expression verbale, cette notion de gloire de Dieu, si caractéristique de la pensée biblique. Mais on ne doit pas s'arrêter aux apparences. Il faut aller jusqu'au contenu de la doctrine. On y découvrira alors en partie l'équivalent, sous une forme sans doute différente. Une attention, cependant, une fidélité plus grande au langage même de l'Écriture aurait peut-être aidé les scolastiques à mieux valoriser et analyser un concept propre à la révélation, dont l'importance est considérable.

IV. DU 16e AU 18e SIÈCLE

Le thème de la gloire de Dieu, à cette époque, se retrouve chez tous : théologiens, spirituels, sermonnaires et même philosophes.

Il est permis de se demander s'il ne faudrait pas voir dans ce fait une certaine influence du milieu culturel et sociologique. C'est alors en effet que se constituent et s'établissent les grands états absolutistes de droit divin. La gloire du « prince » est une des réalités du temps, qui a pu aider à faire prendre conscience de celle de Dieu, parfois conçu à la manière d'un souverain autoritaire, avide de renommée et désireux de faire reconnaître ses droits.

L'exposé des doctrines n'est pas facile, car elles n'offrent pas de fil conducteur. Il faut se contenter d'esquisser quelques monographies, en classant les auteurs par catégories, forcément sommaires.

On consacrera plus loin un paragraphe spécial à saint Ignace et à sa spiritualité de « la plus grande gloire de Dieu ».

1. Théologiens protestants. — La gloire, l'honneur de Dieu est une des pièces maîtresses de la théologie et de la spiritualité de Jean *Calvin* † 1564 (DS, t. 2, col. 23-34). Nous ne connaissons vraiment Dieu, dit-il, que quand nous comprenons « ce qui est utile pour sa gloire » (*Institution de la Religion chrétienne*, livre 1, ch. 2, n. 1, *Opera omnia*, t. 3, Brunswick, 1865, col. 43). En effet, « il est impossible d'apercevoir clairement quel est Dieu, sans le cognoistre source et origine de tous biens ». Aussi, « l'ame bien reiglée », qui « le tient pour Seigneur et Père », en conclura-t-elle aisément que « c'est bien raison de luy donner la supériorité qui luy appartient, honnorant la majesté d'iceluy, procurant que sa gloire soit avancée » (n. 2, col. 45-46). « La somme de la vie chrestienne » est de savoir que « nous sommes consacrez et dediez à Dieu, pour ne plus rien penser d'oresnavant, parler, mediter, ne faire, sinon à sa gloire » (livre 3, ch. 7, n. 1, t. 4, 1866, col. 184). Qu'en conséquence « nostre principale volonté soit de servir à sa volonté, et avancer sa gloire en toutes choses » (ch. 14, n. 9, col. 281).

Tel est du reste le dessein fondamental de la création. « Combien que Dieu n'ait faute de rien, si est-ce que la principale fin qu'il a eue de créer les hommes a été que son nom soit glorifié » (*Traité de la prédestination*, t. 8, 1870, col. 293; *Le catéchisme de l'Église de Genève*, t. 6, 1867, col. 9). La gloire de Dieu est en même temps la fin souveraine de notre salut.

C'est là « une doctrine qui doit nous mettre en une assurance toute résolue ». Car il est certain que « Jésus-Christ ne peut maintenir la gloire de son Père que quant et quant il se déclare nostre Rédempteur. Ce sont choses qui ne se peuvent séparer. Et en cela voyons-nous l'amour infinie de nostre Dieu envers ses fidèles, quand il se conjoint tellement à eux, que tout ainsi qu'il ne peut mettre en oubli sa gloire, aussi ne fait-il nostre salut ».

De ce point de vue, la souveraineté absolue de Dieu et son corollaire, l'absolue dépendance de la créature, loin de signifier un écrasement de l'homme, sont pour lui, grâce à la médiation de la gloire de Dieu, le motif d'une joyeuse espérance de salut, « vu que Dieu y a intérêt et que c'est sa propre cause » (*Sermon du dernier avènement*, dans *Oeuvres de Calvin*, t. 3, Paris, éd. « Je Sers », 1936, p. 266).

É. Doumergue, *Jean Calvin*, t. 4, Lausanne, 1910, livre 1, ch. 1 L'honneur de Dieu. — L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*, Paris, 1954, ch. 4 Soli Deo gloria.

Si la doctrine de Martin *Luther* † 1546, beaucoup moins théocentrique que celle de Calvin, ne semble rien offrir à glaner, on trouve par contre des choses intéressantes chez les théologiens tant « réformés » que luthériens du 17e siècle. Ils ont souvent dans leurs œuvres théologiques, d'inspiration assez biblique, quoi-

que de forme encore scolastique, un chapitre consacré à la gloire de Dieu, à propos des attributs et des perfections divines, ce qui n'arrive guère chez les théologiens catholiques de l'époque.

Signalons quelques-unes de leurs définitions de la gloire de Dieu : « Essentialis gloria Dei sunt virtutes in ipso Deo existentes et in operibus ejus relucentes » (A. Polanus von Polansdorf † 1610, *Syntagma theologiae christianae*, Hanau, 1610, col. 1213). « Gloria Dei nihil aliud est, quam Dei essentia et essentiales ejus proprietates » (J. Gerhard † 1637, *Loci theologici*, locus 2, c. 8, sect. 18, t. 1, Leipzig, 1885, p. 366). « Non est autem gloria Dei, nisi infinitae eminentiae fulgor, agnoscendus et manifestandus » (Pierre de Maestricht † 1706, *Theoretico-practica theologia*, lib. 2, c. 22, Utrecht, 1724, p. 226).

2. **Théologiens catholiques.** — 1° Il revient à Léonard *Lessius* † 1623 d'avoir introduit dans la pensée catholique posttridentine une théorie de la gloire de Dieu qui exerça une grande influence aussi bien sur la théologie que sur la spiritualité. Selon Lessius (*De perfectionibus moribusque divinis*, livre 14 De ultimo fine, Anvers, 1620), la fin que Dieu se propose en créant, c'est principalement sa gloire *extrinsèque* ou externe : gloire *objective* par la manifestation de ses perfections dans les créatures dénuées de raison, mais surtout gloire *formelle* par la louange des créatures intelligentes. Celles-ci sont ordonnées immédiatement à la gloire de Dieu, conçue au sens de « clara cum laude notitia », car elles seules sont capables d'apporter à Dieu le tribut conscient d'hommage digne de sa majesté; les autres médiatement, parce qu'elles ne font que servir aux créatures dotées de raison à connaître les perfections divines.

Sans doute, Dieu veut aussi le bien des créatures, car il lui est impossible de vouloir sa gloire extrinsèque sans vouloir en même temps ce bien. La gloire objective en effet ne peut s'obtenir, Dieu étant inconnaissable en soi, que par la communication qu'il doit faire de ses perfections à la créature. Or, cette communication est nécessairement un bien pour tous ceux qui y participent. Quant à la gloire formelle, elle requiert au moins que la créature participe à la vie de l'intelligence, ce qui est manifestement pour elle un très grand bien; en outre, au cas où Dieu voudrait que la créature l'aime de l'amour dont il s'aime lui-même (le seul qui vraiment lui convienne), il faudra qu'elle soit élevée à l'ordre surnaturel et à la vision béatifique : Dieu alors recevra de la créature une gloire spécifiquement divine, mais la créature jouira de son côté d'un bonheur spécifiquement divin. Cependant, ce n'est que secondairement, indirectement, que Dieu veut le bien des créatures, dans la mesure où un tel bien est, en fait, indissolublement lié à l'obtention de sa propre gloire.

En faisant ainsi de sa propre gloire la fin de la création, Dieu au reste n'agit pas d'une manière désordonnée, mais ne fait que suivre les exigences de son infinie perfection, exigences qui ne lui permettent pas d'avoir d'autre fin que lui-même :

« (Deus) in omni sua operatione externa necessario intendit aliquod bonum suum. Nullum autem est genus bonorum imaginabile quod Deus possit sibi acquirere, praeter gloriam extrinsecam, quae etiam inter bona externa est praestantissimum » (lib. 14, c. 3, n. 56, Paris, 1881, p. 551).

Lessius, on le voit, n'éprouve aucune répugnance à considérer la gloire extrinsèque de Dieu comme un bien pour Dieu, bien que Dieu acquerrait par la création. Mais comment concilier ce désir de concupiscence avec l'infinie suffisance de Dieu? Comment concevoir Dieu agissant pour acquérir un bien, même non nécessaire et non réellement profitable pour lui, même le plus éminent et le plus spirituel?

2° François *Suarez* † 1617 a parfaitement senti le point faible de cette théorie. « Gloria Dei est aliquid distinctum ab ipso Deo; ergo non potest ab ipso Deo ut finis intendi ». De plus, « Deus non operatur ut aliquid acquirat » (*De gratia*, lib. 8, c. 1, n. 10, *Opera omnia*, t. 9, Paris, Vivès, 1858, p. 311).

En réalité, il faut dire que Dieu crée pour communiquer sa bonté, sa perfection ontologique. Cette bonté, qu'il veut communiquer, est la fin *objective* de son action, autrement dit le bien même qu'il a en vue en agissant, bien qui est pour lui, non à acquérir évidemment, mais à diffuser à l'extérieur et à répandre. Quant à la participation effective qu'en reçoit la créature, elle est la fin *formelle* de l'action de Dieu, autrement dit ce par quoi il obtient la réalisation de sa volonté de se communiquer au dehors.

Une telle communication tend sans doute ultérieurement à manifester à l'homme la bonté de Dieu, afin que, par la connaissance que l'homme en prend, il glorifie Dieu. Mais, dans cette glorification, la bonté de Dieu à connaître, aimer, louer comme elle le mérite, est corrélativement la fin *objective* de l'activité de l'homme, tandis que la gloire qu'il rend à Dieu en est la fin *formelle* ou ce par quoi l'homme atteint en quelque sorte la fin objective à laquelle il est ordonné (n. 11-12, p. 311-312).

Il est certes difficile de rendre plus claire qu'elle n'est la pensée de Suarez, avec ses subtiles distinctions. On discerne cependant aisément son propos. Il se refuse à faire de la gloire extrinsèque de Dieu la fin proprement ultime, soit de l'action divine, soit de l'activité de l'homme. Communication et manifestation créées, participation et glorification finies sont naturellement voulues par Dieu, mais en tant qu'elles rendent possibles l'obtention de la fin objective, qui est la bonté divine elle-même, à communiquer et à manifester du côté de Dieu, à participer et à glorifier du côté de la créature. Dieu lui-même, et non quelque chose de distinct de lui, reste en dernière analyse la fin objective et ultime, soit de l'acte même de création, soit de l'activité de la créature.

C'est entre ces deux théories, celle de Lessius et celle de Suarez, que se partageront en général les préférences des théologiens modernes. Aucune des deux d'ailleurs ne s'impose. Mais qu'on ne croie pas que ces questions, d'aspect fort spéculatif, soient sans importance pour la spiritualité. Ce n'est pas en effet exactement la même chose d'assigner à l'homme comme fin ultime la gloire extrinsèque de Dieu ou Dieu lui-même, de dresser devant son regard un Dieu qui ne semble désirer en créant que révéler sa grandeur et provoquer par là l'hommage, ou un Dieu qui crée avant tout pour se communiquer, nous appelle à participer sa perfection, et ne veut notre louange que parce qu'elle constitue le moyen de mieux nous unir à lui.

3. **Spirituels et sermonnaires.** — Il est peu d'auteurs spirituels ou de sermonnaires qui ne fassent allusion à la gloire de Dieu (voir, par exemple, la place que lui donne saint Gaétan de Thiene † 1547, DS, t. 6, col. 35-36). Nous ne nous attacherons qu'à ceux chez qui la pensée de la gloire de Dieu joue un rôle plus grand, ou dont la doctrine sur ce point offre quelque particularité notable.

1° Louis de Grenade † 1588 met plusieurs fois en relation la gloire de Dieu avec l'œuvre divine de notre salut.

« La gloire de Dieu ne brille nulle part avec autant d'éclat que dans les bienfaits magnifiques dont il comble le genre humain. Oui, c'est sa gloire, sa très grande gloire, de rappeler les hommes de la mort à la vie, et de les enrichir de ses dons les plus précieux » (1er *sermon pour la fête de la Visitation*, dans *Oeuvres complètes*, éd. Vivès, t. 7, Paris, 1864, p. 386). « Admirez cette bonté merveilleuse avec laquelle Dieu a si intimement uni sa gloire à l'œuvre de notre salut, que l'une doit servir à procurer l'autre » (2e *sermon pour le dimanche dans l'octave de l'Épiphanie*, t. 1, 1862, p. 419). « Toutes les créatures publient la grandeur de Dieu. Mais la gloire qu'elles lui rendent n'est rien en comparaison de la gloire que le mystère de la rédemption lui a procuré » (2e *sermon pour le 4e dimanche de l'avent*, t. 1, p. 183; cf *Supplément au mémorial de la vie chrétienne*, ch. 1, t. 13, 1864, p. 208).

A l'imitation du Sauveur, l'homme juste « n'a rien de plus à cœur, et il ne désire rien plus vivement que de glorifier Dieu par sa vie » (2e *sermon pour le vendredi après le 4e dimanche de carême*, t. 3, 1865, p. 72).

« L'on peut glorifier Dieu, soit par des psaumes et des cantiques de louange, soit par la pureté de vie, soit en affrontant courageusement les épreuves d'une vie vertueuse et mortifiée, soit par la confiance en la bonté et en la Providence divine, soit en supportant pour lui plaire les persécutions du monde. Mais ce qui procure le mieux la gloire du Seigneur, c'est de mourir pour l'accomplissement de sa loi » (*Introduction au symbole de la foi*, 2e p., ch. 17, t. 14, 1864, p. 366; 3e p., traité 1, ch. 24, t. 15, 1865, p. 141-145).

Le martyre est ainsi la plus grande gloire que l'homme puisse rendre à Dieu (cf 1er *sermon pour la fête de saint Jean*, t. 6, 1863, p. 500).

2° On trouve couramment chez sainte Thérèse d'Avila † 1582 l'expression *gloria de Dios* au sens théologique de gloire extrinsèque ou de louange (*Vida*, c. 14, *Obras*, éd. Silverio, t. 1, Burgos, 1915, p. 105; c. 16, p. 121; c. 18, p. 131; c. 37, p. 321; etc), mais aussi le mot *gloria* dans un sens mystique, désignant un état où l'âme « goûte », expérimente quelque chose de la gloire céleste, de la béatitude des bienheureux. C'est Dieu qui « commence à se communiquer à cette âme et veut qu'elle sente ce mode de communication » (c. 14, p. 102). Ce don « surnaturel » est une sorte de participation au bonheur divin, qui peut se répandre accidentellement jusqu'au corps (c. 17, p. 127), absorbe parfois toutes les activités de l'âme (c. 18, p. 133), si bien que *gloria* devient synonyme d'extase (c. 39, p. 356). Cf L. Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946, p. 349-354.

3° Saint Jean de la Croix † 1591 connaît aussi ce « sentiment de gloire », qu'il décrit en particulier dans *La vive flamme d'amour*.

Lorsque la vive flamme d'amour, « qui n'est autre que le Saint-Esprit », flamboie en l'âme, l'attaque et l'investit, elle « semble la glorifier et la rendre jouissante d'une douce et puissante gloire » (str. 1, vers 1, *Les œuvres spirituelles*.., trad. Cyprien de la Nativité, t. 2, Paris, 1947, p. 958-959). « Quoique ces mouvements du Saint-Esprit soient de grande efficace pour absorber l'âme en un abîme de gloire, toutefois ils n'en viennent pas à bout jusqu'à ce qu'elle arrive au temps qu'elle sorte de... la vie de cette chair » (str. 3, vers 2, p. 1027). Déjà, néanmoins, l'âme « goûte la gloire de Dieu en l'ombre de sa gloire, qui lui fait savoir la propriété et la mesure de la gloire de Dieu » (*ibidem*, p. 1030). Mais la nature humaine a besoin d'être soutenue par Dieu pour ne pas être accablée par cette gloire, c'est-à-dire par la splendeur et l'éclat de l'Être divin.

« Comme Dieu montre à l'âme sa grandeur et sa gloire, pour la réjouir et l'exalter, ainsi la favorise-t-il, afin qu'elle n'en reçoive aucun dommage, tenant la nature sous sa protection, montrant à l'esprit sa grandeur avec affabilité et amour, et garantissant la nature, sans que l'âme sache si cela se passe dans le corps ou hors du corps. Ce que Dieu peut faire aisément, lui qui garantit Moïse avec sa main, afin qu'il vît sa gloire » (str. 4, vers 2, p. 1089). Car autrement, « la nature se romprait et l'homme mourrait, la partie inférieure n'ayant pas de quoi souffrir un feu de gloire si grand et si relevé » (str. 1, vers 5, p. 979). En effet, « la gloire accable celui qui la regarde quand elle ne le glorifie pas » (str. 4, vers 2, p. 1088).

4° Saint François de Sales † 1622 (DS, t. 5, col. 1057-1097) distingue, de manière classique, « la gloire essentielle ou intérieure » de « la gloire extérieure et attribuée » ou « appropriée », « qui vient à Dieu, non de ses ouvrages interieurs mays exterieurs » (*Sermon pour la fête de la Sainte Trinité*, 21 mai 1595, *Oeuvres*, t. 7, Annecy, 1896, p. 261-264; *Pour le 1er dimanche de l'Avent*, t. 8, 1897, p. 203-206). Mais son originalité est de faire de la gloire extrinsèque que nous devons rendre à Dieu le principal effet de l'amour de bienveillance.

Parce que, selon nostre apprehension ordinaire, l'honneur est estimé l'un des plus grans effectz de nostre bienveuillance envers les autres, et que par iceluy non seulement nous ne presupposons point d'indigence en ceux que nous honnorons, mais plustost nous protestons qu'ilz abondent en excellence, partant nous employons cette sorte de bienveuillance envers Dieu; qui non seulement l'aggree, mais la requiert comme conforme à nostre condition, et si propre pour tesmoigner l'amour respectueux que nous luy devons, que mesme il nous a ordonné de luy rendre et rapporter tout honneur et gloire, 1 *Cor.* 10, 31 (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 5, ch. 8, t. 4, 1894, p. 282).

Ce désir de louer, magnifier et glorifier Dieu, que la « sainte bienveuillance » excite dans notre cœur, est, de soi, « insatiable ». C'est cet amour de bienveillance qui nous fait aspirer à l'autre vie, « où on loue si parfaitement le Bienaymé » (*ibidem*, ch. 10), appeler toutes les créatures à la louange de Dieu (ch. 9), monter par elles de degré en degré jusqu'à rencontrer « la tressainte Vierge, laquelle d'un air incomparable loue et magnifie la Divinité », et même passer plus avant pour inviter « le Sauveur de louer et glorifier son Père éternel de toutes les benedictions que son amour filial luy peut fournir » (ch. 11). Mais la louange du Sauveur, en tant qu'il est homme, reste finie, comme est finie sa nature humaine. Là nous découvrons que Dieu ne peut être loué comme il le mérite que par lui-même.

Alhors nous exclamons : « Gloire soit au Père, et au Filz, et au Saint Esprit »; et affin qu'on sçache que ce n'est pas la gloire des louanges creées que nous souhaittons a Dieu par cet eslan, ains la gloire essentielle et éternelle qu'il a en luy mesme, par luy mesme, de luy mesme, et qui est luy mesme, nous adjoustons : « Ainsy qu'il l'avoit au commencement, et maintenant et tous-jours, et es siecles des siecles, Amen »; comme si nous disions par souhait : Qu'a jamais Dieu soit glorifié *de la gloire* qu'il avoit *avant toute creature*, en son infinie eternité et eternelle infinité (ch. 12, p. 297-298).

Nous pouvons croire François de Sales quand il écrit à Jeanne de Chantal : « Nostre maistresse, la gloire de Dieu, l'a ainsy disposé, et vous sçavez quelle

fidelité nostre cœur tres uniquement un luy a voüee » (février 1611, t. 15, 1908, p. 21). C'est au point que pour l'évêque de Genève amour et gloire de Dieu s'identifient en quelque sorte. « Nostre cœur a pour sa souveraine loy la plus grande gloire de l'amour de Dieu. Or, la gloire de ce saint amour consiste a brusler et consumer tout ce qui n'est pas luy mesme, pour reduire et convertir tout en luy » (fragment de lettre, t. 21, 1923, p. 2).

Notre désir de la gloire de Dieu doit être aussi désintéressé que l'amour qui l'inspire : « Pourveu que Dieu soit glorifié, nous ne nous devons pas soucier par qui » (*Les vrays Entretiens spirituels* 8, t. 6, 1895, p. 128). Il suffit que « nous soyons enfans de Dieu par dilection, pour rendre tout ce que nous faisons entierement destiné à sa gloire » (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 12, ch. 8, t. 5, 1894, p. 332).

5° L'Oratoire. — 1) La spiritualité du cardinal Pierre de *Bérulle* † 1629 (DS, t. 1, col. 1539-1581), toute centrée sur « la grandeur de Dieu », appelle naturellement le thème de la gloire de Dieu. Parce que Dieu est grand, il a souverainement droit à notre adoration, hommage, louange (*Oeuvres de piété*, n. 115, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1137). « Sa majesté veut service, et sa bonté demande amour » (n. 165, § 13, col. 1213). « La vie de l'homme est de s'abaisser et s'anéantir en soi-même, se référer à Dieu, s'unir à Jésus, vivre et opérer en Jésus. Dieu est la fin des fins, Jésus est le moyen des moyens, et le moyen qui contient et enclôt la fin » (n. 5, col. 914).

Aussi, ce que Bérulle souhaite, c'est, à l'égard de Dieu et du Verbe incarné, « un esprit d'honneur et d'amour » (*Lettre aux religieuses carmélites* 2, n. 8, col. 1351), « de révérence et de dépendance » (*Narré des persécutions soulevées par les vœux*, n. 29, col. 622; n. 31, col. 625). Dans les *Collationes* encore inédites l'expression : tout faire « à la gloire de Dieu » revient comme un refrain. Cf M. Dupuy, *Bérulle. Une spiritualité de l'adoration*, Tournai, 1964, p. 45-47, 134; Cl. Taveau, *Le cardinal de Bérulle, maître de vie spirituelle*, Paris, 1933, 1e p., ch. 1 La souveraineté de Dieu.

2) C'est le même théocentrisme que respirent les méditations sur les *Vérités et excellences de Jésus-Christ Notre-Seigneur* de François *Bourgoing* † 1662 (DS, t. 1, col. 1910-1915), compagnon de Bérulle et éditeur de ses œuvres.

Dès le début, nous sommes avertis qu' « une des premières et plus nécessaires dispositions à l'oraison est la *pure intention*, par laquelle nous donnons et rapportons toute notre oraison, non à notre profit et utilité spirituelle, mais à la seule gloire de Dieu... Nous devons purement prier que Dieu soit glorifié et adoré.., nous conjouir de ce qu'il est glorieux en soi, quand bien nous ne devrions jamais être participants de sa gloire » (Paris, 1630, 5e avis, non paginé; cf aussi 6e avis).

La première méditation, « qui est fondamentale, a pour sujet le conseil éternel de Dieu sur la création de l'homme ».

Le Seigneur fait toutes choses pour soi-même, dit le Sage, tant parce que chaque créature va regardant, manifestant et adorant quelque perfection, qui est en Dieu, et lui rend gloire et hommage selon le degré de sa nature, tant parce que toutes choses tendent à la manifestation de la bonté de Dieu. D'où il s'ensuit que la fin, comme proposée par la nature même à toute créature, est d'honorer et glorifier Dieu, chacune en sa manière (1er point, p. 4).

Bourgoing tient que le premier motif de l'incarnation est le salut des hommes, le second « la grandeur et excellence » même de ce mystère, « qui est le suprême entre les œuvres de la divinité »; mais le troisième en est la gloire de Dieu. « O motif très excellent de l'incarnation, à savoir la gloire infinie de Dieu! » (3e méd., 1er point, p. 14).

3) Que les compagnons et disciples de Bérulle aient vécu cette doctrine de la gloire de Dieu, c'est ce que montre la vie de Charles de *Condren* † 1641 (DS, t. 2, col. 1373-1388).

Denis Amelotte (DS, t. 1, col. 472-474) écrit de lui : « Il ne se proposait point d'être plus ou moins parfait, ni d'être quelque chose; il désirait seulement que Dieu fût servi, aimé, et honoré, sans bornes et sans limites par toute créature » (*La vie du Père Charles de Condren*, Paris, 1643, 1e p., ch. 26, p. 188).

Et lui-même disait : « Je ne veux être que pour Dieu, et quoique je ne voie pas comme je suis pour sa gloire, je le suis néanmoins puisqu'il me conserve. Et bien que je sois infiniment indigne de servir à sa gloire, ni qu'il soit en moi, l'un et l'autre ne laisse pas d'être, parce qu'il est infini et en gloire, et en immensité; tellement qu'il est impossible que quelque chose soit éloignée de luy, et qu'elle ne soit pas pour lui » (*ibidem*, p. 189-190).

6° Les jésuites. — Quand on sait la place que tient dans la spiritualité de saint Ignace de Loyola † 1556 le motif de la gloire de Dieu (voir art. Gloire, *infra*, col. 487-494), on doit s'attendre à le retrouver chez les auteurs de la compagnie de Jésus.

Chercher Dieu, sa gloire, son service, purement et en toutes choses, ces expressions de Louis *Lallemant* † 1635 sont empruntées au vocabulaire ignatien. « Le mot de saint Ignace, *ad majorem Dei gloriam*, veut dire qu'en matière de perfection et de sainteté nous ne mettions jamais de bornes à nos desseins » (*Doctrine spirituelle*, coll. Christus 3, Paris, p. 104). Ce qui tend au plus grand service de Dieu, voilà ce qui est à la plus grande gloire de Dieu.

Or, « agir en toutes choses pour la plus grande gloire de Dieu, c'est la fin la plus noble qu'on puisse imaginer. Tout ce que Dieu peut donner au plus haut séraphin, sans cela, est moindre que cela; et il n'est pas possible que Dieu élève une créature à une fin plus sublime que celle-là, quand même cette créature serait mille fois plus parfaite que le plus haut séraphin » (p. 86-87).

Agir en ayant toujours en vue la plus grande gloire de Dieu, *majorem Dei gloriam semper intuendo*, c'est une maxime ignatienne que cite Jean-Joseph *Surin* † 1665. Si l'on veut parvenir, dit-il, à la perfection de la vie chrétienne, il faut se pénétrer de cette idée qu'on peut et doit « chercher Dieu en toutes choses, lui rapporter toutes choses » et « arriver enfin à ne prétendre que sa gloire » (*Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu*, Paris, 1930, p. 25).

Selon Gaspard *Druzbicki* † 1662 (cf DS, t. 3, col. 1723-1726), c'est l'attention à la volonté divine et sa parfaite exécution, qui est la voie la plus rapide pour atteindre à la perfection. Mais il n'y a pas à établir d'opposition entre cette voie et la recherche de la plus grande gloire de Dieu. Car chercher la gloire de Dieu et faire sa volonté sont en réalité une seule et même chose (*De brevissima ad perfectionem via*, c. 9, dans *Opera omnia*, Ingolstadt, 1732, p. 62-63).

L'homme est créé pour la gloire de Dieu, affirme Jean-Eusèbe *Nieremberg* † 1658, et désintéressée doit être la recherche de cette gloire. Mais « la gloire de Dieu et l'utilité de l'homme sont sœurs... Dieu ne fait rien pour sa gloire qui ne soit aussi pour l'utilité de l'homme... Il n'y a que ce qui est glorieux à Dieu qui soit utile aux hommes » (*De adoratione in spiritu et veritate*, lib. 2, c. 21 Gloria Dei quaerenda est semper, 2e éd., Anvers, 1642, p. 249-258).

Dans le cadre d'une retraite de trente jours prêchée aux pères de la troisième probation, Zacharie *Trinckellius* (1602-1665) a tenté de présenter le thème de la plus grande gloire de Dieu comme la fin propre du jésuite : *Major Dei gloria, finis ultimus, imo unicus veri socii Jesu, per exercitia spiritualia S. P. Ignatii...* (Vienne, 1656). Cet essai mériterait d'être étudié.

C'est cependant François *Guilloré* † 1684 qui offre, parmi les jésuites, la doctrine la plus personnelle. La première de ses *Conférences spirituelles pour bien mourir à soi-même* est une invitation à nous consumer entièrement pour la gloire de Dieu. Jésus-Christ est le grand exemple, « dont nous devons imiter la consomption par la nôtre ». Active, elle consiste à rendre volontairement à Dieu tout ce que nous en avons reçu; passive, à accepter les épreuves auxquelles il lui plaira de nous soumettre. Les petites choses ne contribuent pas moins que les grandes à cette consomption de tout notre être à la gloire de Dieu; ce qui la met à la portée de tous.

Néanmoins, « la parfaite consomption n'est que pour les âmes choisies; car, ne s'opérant que par la peine, c'est elle aussi qui, comme un glaive, les sacrifie et les détruit pour en faire de continuelles et vivantes victimes ». « O qu'une âme qui cherche Dieu en vérité est pleine et transportée de ces deux mots seulement, gloire de Dieu et consomption de son être! Ces deux mots seuls, à un grand cœur, tiennent lieu d'une infinité de motifs et de raisonnements » (t. 1, Paris, 1683, p. 1-34).

Cf A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. 3, Paris, 1929, p. 265-267.

7° Le culte de la gloire de Dieu n'est le privilège ni de l'Oratoire ni des jésuites. Témoin le récollet Pascal Rapine de Sainte-Marie † 1673. Il consacre à ce sujet plusieurs chapitres de son grand ouvrage sur *Le christianisme florissant dans la primitive Église* (3 vol.).

« Dieu connaît son excellence infinie, et conséquemment il a une estime infinie de soi-même : sa connaissance est son Verbe; ce Verbe est sa propre gloire; et ce Verbe glorieux et glorifiant est le grand intendant de la gloire de son Père » (t. 2 *De l'adoration en esprit et vérité*, Paris, 1666, p. 9). Ce Fils de dilection lui donne trois sortes de gloire : une gloire objective, par sa propre perfection; une gloire formelle, par le récit qu'il fait de ses excellences; une gloire de désirs, qui l'oblige à lui susciter d'autres « officiers » capables de lui rendre une adoration parfaite (p. 10).

La vie divine du Verbe n'est qu'un long panégyrique du Père, commencé dans l'éternité et continué dans le temps. Ayant en effet créé les anges et les hommes pour être avec lui les « organes » de la gloire du Père, « et jugeant qu'ils ne contentaient pas le désir de gloire qui est en Dieu, et que leurs louanges n'égalaient pas le mérite de son excellence, il est venu prendre leur place et s'est incarné pour achever ce grand ouvrage de gloire » (p. 43). Telle est la fin de l'incarnation. Nous ne sommes pas pour autant dispensés de glorifier Dieu. Le Verbe nous demande de « nous joindre à lui pour accomplir son ministère ». « De même qu'il est venu pour suppléer à notre imperfection, nous avons aussi à profiter de son exemple et de sa communion » (p. 52).

8° Il est certain que le thème de la gloire de Dieu se prête aussi à d'admirables développements oratoires. Pour Bossuet † 1704 (cf DS, t. 1, col. 1874-1883), la justice et la miséricorde se présentent comme les deux attributs de Dieu qui révèlent le mieux sa gloire. Voir *Sermon pour l'exaltation de la sainte Croix*, dans *Oeuvres oratoires*, t. 1, Lille-Paris, 1890, p. 425-426; *Sermon pour le 3e dimanche après la Pentecôte*, t. 2, 1891, p. 70; *Sermon sur l'honneur*, t. 5, 1892, p. 57.

9° La doctrine de Fénelon † 1715 (DS, t. 5, col. 151-170) sur la gloire de Dieu est d'une rare austérité.

L'être infiniment parfait est infiniment juste. « Il se doit donc à lui-même tout ce qu'il fait... Telle est sa grandeur, qu'il ne peut agir que pour lui seul. Il se nomme lui-même le *Dieu jaloux* (*Exode* 20, 5; 34, 14). La jalousie... est la justice suprême en Dieu. Il dit, comme il le doit : « Je ne donnerai point ma gloire à un autre » (*Isaïe* 48, 11). Il se doit tout, il se rend tout. Tout vient de lui, il faut que tout retourne à lui; autrement l'ordre serait violé » (*Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, lettre 2, ch. 1, n. 1, *Oeuvres*, t. 1, Paris, 1851, p. 101).

« Le rapport de la créature au Créateur est la fin essentielle de la création : car Dieu... n'a pu créer que pour lui. Ce rapport est ce que nous appelons sa gloire ». Il est différent suivant les différentes natures. Puisque mon rapport à Dieu suit mon être, et que mon être est la pensée et la volonté, mon rapport à Dieu est un rapport de pensée et de volonté. « Le rapport de pensée est de connaître Dieu, vérité suprême. Le rapport de volonté est d'aimer Dieu, bonté infinie » (lettre 3, n. 1, p. 116).

« En ne cherchant que la gloire de Dieu, notre paix s'y trouvera... Dieu ne veut être glorifié que par l'anéantissement entier de la nature et par l'abandon à son esprit... Prêtons-nous seulement, comme des instruments morts, à la conduite de sa providence... Celui qui est ainsi... ne saurait être ébranlé, puisqu'il ne veut que Dieu, et que Dieu fait tout » (*Manuel de piété*, n. 23 De quelle manière Dieu veut être glorifié, t. 6, 1850, p. 48).

Ce Dieu, gardien jaloux de « l'ordre » et de « ses droits », qui « tire de sa créature ce qu'il peut en tirer », qui « ne veut être glorifié que par l'anéantissement entier de la nature », ne ressemble guère, à première vue, au Dieu-amour de la révélation chrétienne. Mais l'expression dépasse peut-être ici chez Fénelon la pensée. Disons au moins, pour ne pas créer de fausses oppositions, qu'une telle image de Dieu et de sa gloire est quelque peu incomplète. Elle semble cependant assez caractéristique d'une certaine mentalité religieuse et spirituelle de l'époque.

4. Philosophes. — 1° C'est l'atmosphère spirituelle de l'Oratoire qu'a respirée, jeune prêtre, Nicolas *Malebranche* † 1715. Ainsi s'explique sans doute que la gloire de Dieu ait été le thème essentiel et comme l'intuition fondamentale de sa philosophie.

« Dieu aime sa substance invinciblement... Il ne peut rien aimer que par la complaisance qu'il prend en lui-même, rien que par rapport à lui » (*Traité de l'amour de Dieu*, dans *Oeuvres complètes*, t. 14, Paris, 1963, p. 7). « En Dieu, en un mot, tout autre amour que l'amour-propre serait déréglé » (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* 9, § 3, éd. A. Cuvillier, t. 2, Paris, 1948, p. 8).

C'est cet amour-propre divin, cet égoïsme transcendant, dirait-on, que Malebranche appelle *gloire de Dieu*, lorsqu'il le considère comme le motif de la conduite de Dieu. « Dieu n'agit que pour sa gloire, que pour l'amour qu'il se porte à lui-même ». Et Malebranche ajoute : « Je conçois que ce principe renferme bien des conséquences » (§ 7, p. 16).

En effet, il éclaire d'abord le pourquoi de la création. Dieu n'a créé l'univers ni par utilité, car il se suffit, ni par pur amour de nous-mêmes, car il ne peut avoir d'autre fin que soi, mais pour la gloire, d'ailleurs désintéressée, qu'il en tire.

« Lorsqu'un architecte a fait un édifice commode et d'une excellente architecture, il en a une secrette complaisance, parce que son ouvrage lui rend témoignage de son habilité dans son art. Ainsi on peut dire que la beauté de son ouvrage lui fait honneur, parce qu'elle porte le caractère des qualitez dont il se glorifie, des qualitez qu'il estime et qu'il aime, et qu'il est bien aise de posséder. Que s'il arrive de plus, que quelqu'un s'arrête, pour contempler son édifice, et pour en admirer la conduite et les proportions, l'architecte en tire une seconde gloire, qui est encore principalement fondée sur l'amour et l'estime qu'il a des qualitez qu'il possède ».

Toutes proportions gardées, il en est pareillement pour Dieu. « Son ouvrage portant le caractère des attributs dont il se glorifie, il lui fait honneur. Dieu s'estimant et s'aimant invinciblement, il trouve sa gloire, il a de la complaisance dans un ouvrage qui exprime en quelque manière ses excellentes qualitez » (§ 4, p. 10-11).

Le même principe de la gloire de Dieu rend compte ensuite de l'incarnation. La seule gloire que Dieu tire des perfections des créatures « ne peut être un motif suffisant de le faire agir, s'il ne trouve le secret de rendre divin son ouvrage ». Grâce à l'incarnation du Verbe, Dieu « rend divin son ouvrage par l'union d'une personne divine aux deux substances, esprit et corps, dont il se compose. Et par là, il le relève infiniment, et reçoit de lui, à cause principalement de la divinité qu'il lui communique », une gloire « d'un éclat infini... Et lorsqu'il naît en Bethléem, c'est alors que voilà Dieu glorifié; c'est alors que le voilà satisfait de son ouvrage » (§ 6, p. 13-14). « C'est pour cela, précise Malebranche, que je ne crois point que le péché ait été la seule cause de l'incarnation du Fils de Dieu » (§ 5, p. 12). C'est dans la gloire infinie que lui procure l'incarnation que Dieu « trouve un motif suffisant pour prendre la qualité de Créateur : qualité peu digne de lui sans ce dénouement » (*Réflexions sur la prémotion physique*, § 22, t. 16, 1958, p. 129).

Enfin, il n'est pas jusqu'à la théorie des « causes occasionnelles », dont Malebranche ne voit le fondement ultime dans le principe de la gloire de Dieu. A ses yeux, en effet, semble-t-il, il n'y a qu'un monde où les créatures sont privées de toute « efficace » propre, qui puisse vraiment chanter la puissance du Créateur et lui rendre hommage. « Comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre et qu'il faut aimer en elles, soli Deo honor et gloria » (*Recherche de la vérité*, liv. VI, 2e p., ch. 3, *Oeuvres complètes*, t. 2, 1962, p. 311).

L'on peut certes se demander dans quelle mesure la métaphysique de Malebranche n'a pas appauvri la doctrine et la spiritualité de ses maîtres bérulliens.

H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Paris, 1926, p. 123-128 (Le conseil de Bérulle); *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 2e éd., Paris, 1948, 1re partie : La gloire de Dieu. — A. Bremond, *Le théocentrisme de Malebranche*, dans *Archives de philosophie*, t. 6, cahier 4, 1928, p. 281-303. — P. Blanchard, *Bérulle et Malebranche*, RAM, t. 29, 1953, p. 44-47. — É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2e éd., Paris, 1944, ch. 7 La gloire de Dieu, p. 147-148.

2° Chez *Leibniz* † 1716, le thème de la gloire de Dieu ne tient pas une place aussi importante que chez Malebranche. Il s'y rencontre cependant au titre de motif philosophique. La gloire de Dieu, c'est l'ordre, le bien général ou l'harmonie universelle qui règne dans ce monde, le meilleur possible, lorsque cette harmonie, dont l'origine et le siège se trouvent en Dieu, est connue par nos esprits.

Entre l'harmonie universelle et la gloire de Dieu, il y a la même différence qu'entre corps et ombre, personne et image, rayon direct et réflexe, par cela que ce que l'un est par *le fait*, l'autre l'est dans l'*âme* de ceux qui le connaissent. Car Dieu n'a créé les créatures raisonnables que pour être un miroir où viennent se refléter et se multiplier à l'infini les rayons de l'harmonie infinie (*Plan de la création d'une société des arts et des sciences en Allemagne*, § 9, dans *Oeuvres*, éd. A. Foucher de Careil, t. 7, Paris, 1875, p. 33-34).

L'harmonie parfaite culmine dans la « cité divine » ou « assemblage de tous les Esprits », dont Dieu est le « Monarque ».

Cette cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle, est un Monde Moral, dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu : et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point, si sa grandeur et sa bonté n'étaient connues et admirées par les esprits (*Principes de la philosophie ou Monadologie*, § 86, éd. A. Robinet, Paris, 1954, p. 123).

Il est sans doute permis de soutenir que Dieu possède de toute éternité, et avant toute création, une gloire qui ne peut ni croître ni diminuer. Une telle proposition « n'est pas moins philosophique que théologique ». Cependant, tout dépend de la signification que l'on donne au terme de gloire.

« L'on peut dire, avec quelques-uns, que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connaissance de ses propres perfections; et dans ce sens Dieu la possède toujours; mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connaissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connaître à des créatures intelligentes : quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par là un nouveau bien, et que ce sont plutôt les créatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu » (*Essais de théodicée*, 2e partie, § 109, éd. C. Gerhardt, t. 6, Berlin, 1885, p. 163).

Aimer Dieu n'est pas autre chose que comprendre la gloire de Dieu et, pour autant qu'il est en nous, l'augmenter. Ce qui revient à aimer le bien général, l'harmonie universelle, et à contribuer à faire du monde et de l'humanité une œuvre toujours plus harmonieuse (*Plan de la création..*, § 9, p. 33).

Certainement, Leibniz a vécu lui-même cette conception de la gloire de Dieu.

« Je trouve partout Dieu et sa gloire » (lettre à Morell, 1er octobre 1697, citée par J. Baruzi, *Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1905, p. 3, note 2). « Chez moi, la pierre de touche de la véritable lumière est une grande ardeur pour contribuer autant qu'il est possible à la gloire de Dieu et au bien général » (lettre à Morell, 10 décembre 1696, citée par J. Baruzi, *Leibniz*, Paris, 1909, p. 338-339).

J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907, p. 427-509; *Leibniz*, Paris, 1909, p. 100-103. — Cl. Piat, *Leibniz*, 1915, p. 297-298. — É. Ravier, *Le système de Leibniz et le problème des rapports de la raison et de la foi*, Caen, 1927, p. 145-173.

3° Jean-Christian *Wolf* † 1754, disciple de Leibniz et représentant qualifié de « la philosophie des lumières », consacre plusieurs paragraphes de sa *Theologia naturalis* à la question de la gloire de Dieu. Dieu, explique-t-il, a créé le monde pour se faire connaître, lui-même et sa perfection souveraine, aux créatures raisonnables. Le monde est ainsi le moyen et le signe naturel, « medium », « signum naturale », par lequel Dieu manifeste son infinie perfection (pars 1, c. 4, § 608-609, Vérone, 1738, p. 303-304). Ce qui revient à dire que Dieu a créé le monde pour manifester sa gloire.

Qu'est-ce en effet que la gloire de Dieu? sinon « l'ensemble des attributs divins, reconnus pour tels par les créatures raisonnables ».

« Unde *gloriam suam manifestare* dicitur Deus, quatenus perfectionem suam absolute summam... hominibus revelat. Et homo dicitur *promovere gloriam divinam*, quatenus verbis et factis testatur, se agnoscere perfectionem Dei absolute summam... Atque hinc est, quod gloria divina dicatur ipsa summa Dei perfectio ad judicium creaturae rationalis relata » (§ 610, p. 304).

Bref, « la fin de la création est la manifestation de la gloire de Dieu » (pars 2, sect. 1, c. 4, § 371, p. 174-175).

On pourrait penser ici à saint Bonaventure. Mais celui-ci ajoutait : Dieu crée aussi pour communiquer sa gloire, c'est-à-dire sa propre perfection, et par là glorifier et béatifier la créature. La position de Wolf est assez caractéristique d'une certaine conception appauvrie, et commune alors, tant de la notion de gloire divine que de la raison de la création.

V. DU 19e SIÈCLE A NOS JOURS

Au début du 19e siècle, apparaît chez quelques auteurs une manière nouvelle de concevoir la relation que supposent entre elles gloire de Dieu et fin de la création.

1. **Kant, Hermès, Gunther.** — Avec Emmanuel Kant † 1804, il s'agit d'un renversement presque complet des perspectives admises jusqu'alors. « Ce n'est que dans l'homme, déclare Kant, et en celui-ci comme sujet seulement de la moralité, que l'on peut trouver... la fin ultime *(Endzweck)* à laquelle la nature entière est subordonnée téléologiquement ». Quant à l'homme, considéré comme être moral, « on ne peut demander pourquoi *(quem in finem)* il existe » (*Critique du jugement*, n. 398-399, Akademische Ausgabe, t. 5, Berlin, 1914, p. 435-436, trad. J. Gibelin, Paris, 1942, p. 232; cf n. 421-422, p. 448-449). Cependant, Kant n'en répudie pas pour autant toute considération de la gloire de Dieu.

Il écrit au contraire : « Suivant nos conceptions de liberté dans la causalité, la bonne et la mauvaise conduite dépendent de nous; mais nous voyons en ceci la plus haute sagesse du gouvernement universel que l'occasion de la première et les conséquences de l'une et de l'autre résultent des lois morales; et voilà qui est proprement la gloire de Dieu que les théologiens ont à juste titre nommée la fin dernière *(letzte Zweck)* de la création » (n. 422 note, p. 449; trad. Gibelin, p. 243).

La difficulté de ces textes réside dans le fait que Kant semble assigner une double fin à la création : l'homme et la gloire de Dieu. Il n'emploie pas la même terminologie dans les deux cas. *Fin dernière (letzte Zweck)* paraît avoir chez lui un sens moins fort que *fin ultime (Endzweck)*, qui a un caractère absolu. Aussi, peut-être faut-il interpréter sa pensée de la façon suivante. L'homme sans doute existe pour lui-même. Mais que la félicité soit liée à la bonne conduite morale de l'homme et le châtiment à la mauvaise, c'est ce qui manifeste la très haute sagesse du gouvernement divin, et constitue la gloire de Dieu. Cette gloire est une conséquence de l'ordre établi par Dieu, ordre en effet glorieux pour Dieu. On peut légitimement la considérer comme une fin de la création, fin dernière, car elle n'est pas moyen par rapport à une autre fin, mais fin pourtant, dirions-nous, secondaire, indépendante et de surcroît, car il reste que c'est bien l'homme qui est le centre, la fin suprême et ultime à laquelle tout dans le monde de la nature est ordonné, du moins « l'homme sous les lois morales », l'homme en tant que sujet de moralité, et lui-même n'est subordonné à rien, pas même à la gloire de Dieu; son existence contient en soi sa propre raison.

Quoi qu'il en soit, dans ses *Reflexionen* sur la *Métaphysique* de A. G. Baumgarten † 1762, manuel classique, d'inspiration leibnizienne et wolfienne, qu'il expliquait à Iéna, Kant revient fréquemment, sous une forme ou sous une autre, sur l'idée que la fin de la création est seulement à chercher dans l'homme, dans la plus haute félicité de celui-ci, conforme à l'idéal de la moralité, et non à proprement parler dans la gloire de Dieu (t. 17 et 18, *Reflexionen*, n. 4143, 5551, 6138-6139, 6147, 6153-6154, 6452-6453).

C'est une conception analogue que défendent deux théologiens catholiques, formés à l'école de la philosophie kantienne, Georges Hermès † 1831 et Antoine Gunther † 1863. D'après Hermès (*Einleitung in die christkatholische Theologie*, 1 *Philosophische Einleitung*, 2e éd., Munster, 1831, p. 470-484) et d'après Gunther (*Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*, 2e éd., *Gesammelte Schriften*, t. 2, Vienne, 1882, p. 136-149), que nous réunissons ici pour simplifier, malgré les nuances qui peuvent les distinguer, la fin que Dieu se propose en créant est de faire le bonheur des êtres raisonnables, pratiquement celui de l'homme. En effet, ce serait prêter à Dieu un égoïsme que les exigences morales de la raison pratique condamnent que de l'imaginer créant pour sa gloire.

L'idée d'un Dieu qui cherche sa gloire en créant pouvait à la rigueur se concevoir dans une société de type féodal, où le serf était subordonné au bien de son seigneur. Mais elle n'est plus admissible dans la société moderne, où s'est instaurée une notion plus élevée des rapports des hommes entre eux, et où par conséquent la véritable paternité de Dieu se laisse mieux comprendre. La personne humaine ne peut jamais être un moyen, même au regard de la gloire de Dieu. En réalité, Dieu a créé l'homme pour l'homme, et tout le reste dans le monde se rapporte à l'homme, est ordonné à sa félicité. Ce qui ne veut pas dire que l'homme n'ait pas le devoir de remercier son bienfaiteur, et de le glorifier comme il le mérite, en le connaissant et en l'aimant. Mais cette louange n'est pas la vraie fin que Dieu aurait en créant; il ne faut y voir qu'une conséquence du fait de la création, une suite nécessaire sans doute mais non précisément visée par Dieu, dont le désintéressement est absolu, ou tout au plus une fin secondaire, qui ne porte pas ombrage à la fin primaire du bonheur des créatures raisonnables.

2. **Le concile du Vatican** (1870). — Ce sont ces assertions d'Hermès et de Gunther qu'a en vue le concile du Vatican, quand il déclare que Dieu a créé le monde « dans sa bonté et par sa vertu toute-puissante, non pour augmenter sa béatitude ni pour acquérir sa perfection, mais pour la manifester par les biens qu'il accorde aux créatures » (session 3, ch. 1, Denzinger, n. 3001 [1782]).

Les Pères du concile cependant n'étaient pas tous satisfaits du schéma qui leur avait été soumis (*Acta et decreta... Collectio lacencis*, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1890, col. 98-120). Finalement, le concile approuva que le décret restât tel quel. Des explications données il découle que, selon les intentions des Pères, les mots *par les biens qu'il accorde aux créatures* indiquent que Dieu a créé pour communiquer sa propre bonté ou perfection ontologique. Ainsi, dans la création, la manifestation de la perfection divine se fait par le moyen de la communication de cette même perfection; manifestation et communication sont l'une et l'autre voulues par Dieu.

Vient ensuite un canon qui affirme que « le monde a été créé pour la gloire de Dieu, ad Dei gloriam » (c. 5, Denzinger, n. 3025 [1805]). L'expression *gloire de Dieu* est à prendre selon la terminologie des théologiens contemporains du concile. Elle comprend à la fois la gloire *objective*, qui résulte de la communication que Dieu fait de sa propre perfection aux créatures, communication par laquelle il manifeste sa perfection, et la gloire *formelle* ou louange que doivent rendre les créatures raisonnables à Dieu par suite de cette manifestation.

H. Pinard, art. *Création*, DTC, t. 3, 1910, col. 2191-2192. — L. Orban, *Theologia guntheriana et concilium vaticanum*, t. 1, Rome, 1942, p. 171-186. — Ph. J. Donnelly, *The Doctrine of the Vatican Council on the End of Creation*, dans *Theological Studies*, t. 4, 1943, p. 3-33.

3. **Les théologiens catholiques postérieurs au concile.** — Les déclarations du concile du Vatican s'en tiennent volontairement au plan des généralités. Elles n'entendent pas résoudre tous les problèmes théologiques que pose la notion de gloire de Dieu. Dès lors, rien d'étonnant si les théologiens ne sont pas entièrement d'accord entre eux, même après le concile, dans leur manière d'expliquer le rapport de la gloire de Dieu à la fin de la création, plus précisément la façon dont il convient de dire que les créatures raisonnables ont été créées à la gloire de Dieu.

1° *La doctrine la plus commune* reste longtemps celle de Lessius. Les uns la suivent purement et simplement : Dieu crée ayant pour fin ultime sa gloire extrinsèque, à laquelle le monde et les créatures raisonnables sont de leur côté ordonnés comme à leur fin suprême.

1) C'est la thèse de beaucoup de manuels de théologie (D. Palmieri, L. Janssens, É. Hugon, etc), ou d'articles de dictionnaires (H. Pinard; A. Michel, art. *Gloire de Dieu dans la théologie*, DTC, t. 6, 1914, col. 1386-1388). On la retrouve, plus ou moins adaptée, dans de nombreux exposés spirituels.

2) D'autres, sans abandonner complètement la théorie de Lessius, la modifient partiellement.

Ainsi, J. Kleutgen † 1883 croit pouvoir distinguer entre la fin de Dieu créateur, qui est sa bonté même, sa perfection, sa gloire intrinsèque, dans laquelle il se complaît et qu'il veut pour cela communiquer, et la fin du monde créé, qui serait la gloire extrinsèque de Dieu (*Die Theologie der Vorzeit*, t. 1, Munster, 1867, p. 640-692). Ce n'est guère autrement que parle M. J. Scheeben † 1888 (*Handbuch der katholischen Dogmatik*, liv. 2, § 95 svv; liv. 3, § 132).

3) Cependant, il ne manque pas de théologiens qui refusent la conception lessianienne d'un monde ordonné finalement à la pure gloire extrinsèque de Dieu.

Louis Billot † 1931 repousse avec vivacité une telle idée et se réfère à saint Bonaventure, qu'il commente (*De Deo uno et trino*, 7e éd., Rome, 1935, p. 247-252). J. Stufler, pour sa part, s'efforce de revenir à saint Thomas, mais s'inspire en fait de Suarez. Voir plus haut, col. 470.

J. Stufler, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 41, 1917, p. 657-700; *Why God created the World, or the Purpose of the Creator and of Creatures. A Study in the teaching of St. Thomas Aquinas*, trad. Ed. F. Sutcliffe, Stanbrook Abbey, 1937.

C'est une explication très semblable quant à l'essentiel que l'on trouve chez divers auteurs récents : Ph. J. Donnelly, *Saint Thomas and the ultimate Purpose of Creation*, dans *Theological Studies*, t. 2, 1941, p. 53-83; L. Lercher, J. Sagüés, C. Boyer, etc.

Mais J. M. Dalmau critique cette explication parce qu'elle réduit la gloire extrinsèque de Dieu au niveau d'un moyen (*La bondad divina y la gloria de Dios, fin de la creación*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 20, 1946, p. 509-533). Il en revient en fait à la position de Lessius. Quant à U. Thiesen, il essaie de prouver que la doctrine de Lessius ne diffère pas en réalité essentiellement de celle de saint Thomas (*O fim da criação nos escritos de Leonardo Lessio*, Porto Alegre, 1950).

2° Enfin, certains estiment, et ils ont sans doute raison, que le défaut des explications précédentes est d'insister d'une façon trop unilatérale sur la gloire de Dieu prise au sens de *clara cum laude notitia*, et en même temps de ne pas mettre assez en relief que la gloire formelle de Dieu réside avant tout dans *la connaissance et l'amour de Dieu*, qui *fondent sa louange*. Il faudrait revenir à une conception plus adéquate et plus compréhensive de la gloire de Dieu, celle que l'on trouve dans l'Écriture et chez les Pères. Là, en effet, la gloire de Dieu ne signifie pas seulement la *clara cum laude notitia* que Dieu a de lui-même et que les créatures raisonnables peuvent avoir de Dieu, mais aussi la bonté ontologique, la perfection divine en tant qu'elle se communique aux créatures et la communication de cette bonté en tant qu'elle est reçue par les créatures : ces deux significations, loin de s'opposer, concourent au contraire à former harmonieusement une unique et plénière notion de la gloire de Dieu.

La raison profonde qui permet d'expliquer la fusion, dans les sources de la révélation, de ce double aspect de la gloire de Dieu, est facile à assigner : il n'y a aucune distinction réelle entre la bonté divine considérée en elle-même et la louange que les trois personnes de la Trinité lui rendent par la connaissance et l'amour bienheureux qu'elles en ont, puisqu'en Dieu être, connaître et aimer s'identifient substantiellement.

Si maintenant on tourne son regard vers le monde, on s'aperçoit que c'est pratiquement la même chose d'affirmer que les créatures raisonnables sont semblables à Dieu et de dire qu'elles le connaissent, l'aiment et le louent. La seconde formule ne fait qu'exprimer d'une manière explicite et plus déterminée ce qui constitue la similitude spéciale à laquelle ces créatures sont en fait appelées.

On en conclura que l'expression : « Dieu a créé le monde pour communiquer sa bonté » doit être tenue comme équivalente de cette autre : « Dieu a finalement créé le monde pour sa gloire ». En effet, la communication de la bonté divine au monde a pour corollaire la participation du monde à cette bonté, son assimilation à Dieu, sa ressemblance avec lui. Or, la plus grande ressemblance avec Dieu dont le monde puisse jouir se révèle dans la connaissance et l'amour de Dieu, qui sont par vocation le partage des créatures raisonnables : en connaissant Dieu, en l'aimant et en le louant, elles imitent la vie trinitaire, la connaissance, l'amour et l'estime que Dieu a de lui-même. C'est une image de cette vie interne de Dieu qui reluit en elles. La participation de la bonté divine à laquelle le monde tend comme à sa fin suprême consiste donc en dernière analyse dans la louange rendue à Dieu par les créatures raisonnables, et tout dans le monde est ordonné à cette louange, non en réalité parce qu'elle procurerait à Dieu on ne sait quel tribut extrinsèque d'hommage dont il n'a personnellement que faire, mais parce que dans l'acte même où les créatures raisonnables connaissent Dieu, l'aiment et le louent se trouve participée au plus haut degré possible de perfection la bonté que Dieu veut communiquer au monde pour autant que le monde est capable de la recevoir.

C'est l'explication que proposent Z. Alszeghy et M. Flick : *Gloria Dei*, dans *Gregorianum*, t. 36, 1955, p. 361-390; *Il*

Creatore. L'inizio della salvezza, 2e éd., Florence, 1961, p. 150-176.

Déjà Pierre Rousselot faisait remarquer que saint Thomas semblait attribuer au monde une double finalité : l'assimilation représentative de la bonté divine et la connaissance parfaite de Dieu accordée dans la vision béatifique aux élus. Et il notait qu'il n'y a aucune opposition entre ces deux points de vue, car la vie déifique des créatures raisonnables est comme telle la plus complète ressemblance à Dieu susceptible d'exister; d'autre part, rien dans le monde, êtres irrationnels et événements, qui ne soit ordonné à la réalisation de cette très haute similitude destinée à resplendir dans les élus (*L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1924, p. 26-32).

La vision béatifique en effet est à situer théologiquement dans la catégorie de l'assimilation divine. Elle en est le mode le plus élevé. C'est la plus parfaite ressemblance avec lui-même que Dieu puisse communiquer à la créature, et la fin de toutes ses œuvres dans l'économie actuelle du salut. Or, dans la vision béatifique, nous connaîtrons Dieu comme il se connaît, l'aimerons de l'amour dont il s'aime. A ce niveau, il est évident que participation à la vie divine et glorification formelle de Dieu ne font qu'un. Mais cela est vrai aussi de notre état présent dans la mesure justement où le règne de la grâce tend à celui de la vision bienheureuse comme à son terme, et en constitue déjà, dans la foi, le commencement.

4. **Philosophes.** — Ed. von Hartmann ironise sur le Dieu des théologiens, qui aurait créé par égoïsme et vanité, « parce qu'il éprouvait le besoin d'avoir un public qui puisse le louer et lui rendre hommage » (*Phänomenologie des sittlichen Bewustseins*, Berlin, 1879, p. 781, note). Mais on se demande si cette conception de Dieu a jamais été soutenue.

C'est elle, en tout cas, qui obsède l'esprit de Lucien *Laberthonnière* † 1932. Philosophe chrétien, il la repousse avec vigueur. Ce faisant, il s'imagine combattre saint Thomas. En réalité, il est moins éloigné qu'il ne le croit de la doctrine scolastique.

Il faut nécessairement choisir, dit-il, entre « un Dieu qui est égoïsme transcendant, *maître* qui ne peut être que maître, *César* éternel », nous créant « pour avoir des *instruments* dont il se sert pour se manifester à lui-même sa gloire et sa puissance », et « un Dieu *amour*, un Dieu *bonté*, un Dieu *Père* », qui nous a créés « *pour nous*, par bonté et afin que nous participions à son être et à sa vie ». « Les conséquences qui en résultent, au point de vue de l'attitude à prendre, sont radicalement opposées » (*Annales de philosophie chrétienne*, 4e série, t. 11, p. 109, note).

Laberthonnière ne prétend pas pour autant qu'il faille nécessairement choisir entre la gloire de Dieu bien comprise et le « pour nous » de la création. Il nie au contraire une telle opposition. Ce dont il ne veut pas, c'est d'un Dieu qui ne nous aurait créés que comme des « instruments » en vue de sa propre gloire, comme « subordonnés à une fin plus haute ».

Car « le monde n'est pas à la gloire de Dieu comme un empire est à la gloire du César qui en est le maître... La gloire n'est toujours qu'un reflet, un rayonnement; elle n'existe pas plus par elle-même que pour elle-même; mais elle existe par quelque chose et pour quelque chose qu'on admire ». En l'occurrence : l'amour, la bonté de Dieu pour nous, qui en est venu jusqu'à l'incarnation, « *propter nos homines, et propter nostram salutem* » (p. 286-291).

Avec plus de nuances, ce sont des vues identiques que soutient Maurice *Blondel* † 1949 dans *L'Être et les êtres* (Paris, 1935). Le problème des êtres contingents revêt en fait un aspect tout différent de celui qu'évoque trop souvent la formule ambiguë : « L'Être a créé des êtres pour sa gloire qui n'admet pas d'autre fin que lui-même ». Faudrait-il comprendre cette parole à double entente en ce sens que « les êtres sont un spectacle que Dieu se donne, une occasion pour lui d'exercer son pouvoir, une possibilité accrue de faire admirer sa propre sagesse et sa générosité »? Interprétation « terrible »! En réalité, la création « ne peut consister qu'à produire des êtres... capables de participer à des degrés divers aux perfections du seul être : *omnia intendunt assimilari Deo* ». De ce point de vue, « sublime », « c'est donc la gloire de Dieu, dans son rayonnement accidentel et contingent, de faire des êtres pour eux-mêmes, puisque c'est dans la mesure où ils peuvent imiter Dieu ou même s'unir à lui qu'ils célèbrent la bonté créatrice et ressemblent ou participent en quelque mesure à la génération du Créateur » (p. 201-202).

« Assurément c'est une foncière vérité à maintenir que celle qui rapporte tout à Dieu comme principe et comme fin; mais c'est aussi une salutaire vérité concourante à la précédente que celle d'une divine Providence pourvoyant au bien des êtres et trouvant son triomphe à faire des bons et des heureux, *propter nos et omnia propter electos*. Dieu donne à ses créatures de le glorifier, mais c'est en les gloriflant elles-mêmes » (p. 202-203).

Sans doute, « rien ne peut être créé que pour Dieu, comme tout a été fait par Dieu. Mais cette nécessité métaphysique implique aussi que la vraie gloire accidentelle de Dieu suppose chez les créatures l'hommage de leur libre et aimante soumission et de la part du Créateur le dessein de communiquer quelque chose de sa propre félicité » (p. 203).

Ce que Blondel critique, en en forçant peut-être les traits, c'est une conception du type de celle de Lessius. Sa solution rejoint pour l'essentiel, mais par des voies et un langage personnels, la pensée des grands scolastiques. Cf Henri de Lubac, *Le motif de la création dans « L'Être et les êtres » de M. Blondel*, NRT, t. 65, 1938, p. 220-225.

5. **Théologiens protestants.** — Se référant volontiers aux « scolastiques » protestants du 17e siècle, Karl *Barth* consacre de nombreuses pages de sa *Dogmatique* à la notion de gloire de Dieu (vol. 2, t. 1, ch. 6, 2e éd., Zollikon-Zurich, 1946, p. 722-764; trad. franç., Genève, 1957, p. 396-435). Il en donne plusieurs définitions, qui se complètent mutuellement.

« La gloire de Dieu est la totalité de ses perfections devenant visibles; elle est la plénitude de la divinité de Dieu, l'expression, l'extériorisation et la manifestation de tout ce qu'il est; ou encore l'essence de Dieu dans la mesure où elle est en elle-même une essence qui se donne à connaître » (p. 399). « La gloire de Dieu est Dieu lui-même dans la vérité, dans le pouvoir et dans l'action par lesquels il se manifeste comme Dieu. Cette vérité, ce pouvoir et cette action sont le triomphe de sa liberté dans ce qu'elle a de plus intime, c'est-à-dire en tant qu'elle est liberté d'aimer » (p. 397). « Sa gloire est en effet la somme de l'amour par lequel il ne se lasse jamais de se démontrer, de se manifester et de se communiquer » (p. 409). « La gloire de Dieu est efficace parce qu'elle est beauté » (p. 408).

C'est ce que les théologiens catholiques posttridentins appelleraient sans doute la gloire extrinsèque objective de Dieu. Mais il y a aussi une gloire de Dieu qui est glorification de Dieu par la créature, car « il est de l'essence de Dieu de n'être pas seulement gloire mais glorification » (p. 424), — ce que les théologiens catholiques nommeraient la gloire extrinsèque formelle de Dieu. De ce point de vue, la gloire de Dieu est

« la réponse, suscitée par Dieu lui-même, de la louange que lui offre sa créature, dans la mesure où cette louange de nature créaturelle est l'écho de la voix divine » (p. 424).

En quoi consiste la glorification de Dieu par la créature?

« La glorification de Dieu est identique à la vie d'obéissance de la créature qui reconnaît son Seigneur. La créature n'a plus qu'une seule possibilité : remercier Dieu et le servir. Par là, elle ne fait rien d'autre que s'offrir elle-même à Dieu, rien de plus mais aussi rien de moins! Cet acte ne peut avoir qu'un sens: que l'existence créée devienne une parabole de la perfection divine. Il n'est possible que parce que la créature connaît Dieu; mais, par là même, il devient nécessaire. S'offrant à Dieu conformément à son appel et à la connaissance qu'elle en a, la créature peut désormais l'honorer en accord avec lui et avoir ainsi part à sa gloire » (p. 431).

Car la glorification de Dieu par la créature, en tant qu'elle est réponse à la gloire manifestée de Dieu, semble bien constituer pour Barth une certaine participation, une certaine image, une « parabole » de la perfection divine qui se révèle, et en même temps la véritable fin de l'existence humaine.

D'une manière plus concise, Émile *Brunner* estime que « la gloire n'appartient pas aux concepts désignant l'essence de Dieu en elle-même », « mais c'est son essence dans sa révélation »; c'est Dieu en tant que se rendant présent, se révélant et se communiquant. « Ce concept, comme aucun autre, met en évidence ce que la pensée biblique de Dieu a de tout à fait particulier : que Dieu veut se communiquer lui-même, que la révélation fait partie de son essence ». Mais il faut noter la résonance fortement eschatologique d'une telle notion : « Elle désigne avant tout la pleine révélation de la fin des temps, la manière dont l'être divin se manifestera, quand le but réservé à l'univers sera atteint, que la souveraineté de Dieu et la communion avec lui seront parfaites, que *Dieu avec nous* et *Dieu en nous* toucheront à leur plénitude ». Enfin, la gloire de Dieu n'est pas seulement un concept objectif, « car la présence de Dieu ne saurait être purement objective », mais un concept subjectivo-objectif, car la présence de Dieu appelle « la pleine reconnaissance de sa souveraineté, la pleine affirmation, la louange jubilante de sa présence et de son amour entonnée par la créature » (*Dogmatik*, t. 1, 1e p., ch. 21, Zurich, 1946, p. 309-313; trad. franç., Genève, 1964, p. 312-315).

6. **Spirituels.** — Glorifier Dieu, Jésus, le plus possible, en y consacrant toutes les forces de notre âme et de notre corps, comme au seul but de notre vie, et pour cela l'aimer le plus que nous pouvons, faire en tout sa volonté, prier pour le salut des hommes, nous perfectionner nous-mêmes et les autres, accepter amoureusement de sa main toute souffrance involontaire, telles sont la demande, la résolution, la consigne qui reviennent fréquemment dans les écrits spirituels de Charles de *Foucauld* † 1916, et représentent certainement un trait caractéristique de sa spiritualité.

Voir, par exemple : *Directives spirituelles*, dans *Oeuvres spirituelles*, Paris, 1958, p. 581; *Considérations sur les fêtes de l'année*, 4 avril, p. 304, et 15 octobre, p. 319; *Méditations sur le « Pater »*, p. 587; *Directoire de l'union*, art. 15, p. 479, et art. 21, p. 486; *Notes de retraites*, Béni-Abbès, p. 549. Cf DS, t. 5, col. 729-741.

C'est le désir de voir Dieu, Jésus, « partout aimé et glorifié », et la pensée douloureuse de savoir qu'il ne pourra jamais recevoir de l'enfer un seul acte d'amour, qui inspire un jour à sainte *Thérèse de l'Enfant-Jésus* † 1897 l'étrange sentiment de dire à Dieu que pour lui faire plaisir elle consentirait à y être plongée, « afin qu'il soit aimé éternellement dans ce lieu de blasphèmes ». « Je savais que cela ne pouvait pas le glorifier, puisqu'il ne désire que notre bonheur, mais quand on aime, on éprouve le besoin de dire mille folies » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, « A », p. 127-128). Plus tard, malade, elle se consolera à l'idée que, avec ceux qui ne peuvent faire davantage, « souvent le Seigneur se contente du désir de travailler pour sa gloire »; et « bien grands » sont ses désirs à cet égard (« C », p. 255-256).

Mais le témoignage peut-être le plus frappant est celui d'*Élisabeth de la Trinité* † 1906. « *Laus gloriae* » était à la fin de sa courte vie le nom nouveau et personnel qu'elle s'était donné. « Mon rêve est d'être *la louange de sa gloire*. C'est dans saint Paul que j'ai lu cela et mon Époux m'a fait entendre que c'était là ma vocation dès l'exil, en attendant d'aller chanter le *Sanctus* en la cité des saints » (lettre, 1er janvier 1906). « Je vous lègue cette vocation qui fut la mienne au sein de l'Église militante et que je remplirai désormais incessamment en l'Église triomphante : *Louange de gloire de la Sainte Trinité* » (billet à sa prieure). Et dans un texte, cité ici partiellement, elle explique :

Une louange de gloire, c'est une âme qui demeure en Dieu, qui l'aime d'un amour désintéressé... C'est une âme de silence qui se tient comme une lyre sous la touche mystérieuse de l'Esprit Saint... C'est une âme qui fixe Dieu dans la foi et la simplicité. C'est un réflecteur de tout ce qu'il est; c'est comme un abîme sans fond dans lequel il peut s'écouler, s'épancher; c'est aussi comme un cristal au travers duquel il peut rayonner et contempler toutes ses perfections et sa propre splendeur... Enfin, *une louange de gloire* est un être toujours dans l'action de grâces. Chacun de ses actes, de ses mouvements, chacune de ses aspirations, en même temps qu'ils l'enracinent plus profondément dans l'amour, sont comme un écho du *Sanctus* éternel (*Écrits spirituels*, Paris, 1948, p. 203-204).

M.-M. Philipon, *La doctrine spirituelle de sœur Élisabeth de la Trinité*, Bruges-Paris, 1939, ch. 4 La louange de gloire. — H. Urs von Balthasar, *Élisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, trad. franç., Paris, 1952, p. 151-173 Louange. — DS, t. 4, col. 590-594.

Gérard Manley *Hopkins* † 1889 est avant tout connu comme poète. Mais c'est dans son expérience intérieure de religieux et de prêtre qu'il a incontestablement puisé ce sens de la louange et de la glorification de Dieu qu'expriment en maints endroits ses admirables et difficiles poèmes. Cf J. C. Ritz, *La glorification de Dieu dans les poèmes de G. M. Hopkins*, dans *Travaux et jours*, 14-15, juillet-décembre 1964, p. 3-23; D. A. Downes, *Gerard Manley Hopkins. A Study of his ignatian Spirit*, Londres, 1960, p. 73-114.

Si Pierre *Teilhard de Chardin* † 1955 ne développe pas directement le thème de la gloire de Dieu, on trouve cependant chez lui, notamment dans *Le Milieu divin*, une insistance tout à fait caractéristique de sa pensée sur l'importance de la résurrection du Christ comme étape dernière de l'œuvre du salut : la résurrection du Christ marque le véritable commencement de son action universelle et spirituelle sur l'ensemble des êtres humains et sur l'univers entier, qui est préfigurée par la transfiguration; l'univers à spiritualiser progressivement offre, en cette dernière étape de l'histoire, comme un champ d'expansion à la gloire du Christ ressuscité, que la parousie révèlera pleinement. Le Christ apparaît parfois à Teilhard pour ainsi dire

revêtu de toute la beauté du monde, *amictus mundo*. Mais cette gloire du Christ doit équilibrer, et nous permettre de dépasser, la gloire ambiguë et équivoque du monde purement naturel :

> O Jésus, déchirez les nues de votre éclair! Montrez-vous à nous comme le Fort, l'Étincelant, le Ressuscité! Soyez-nous le Pantocrator qui occupe, dans les vieilles basiliques, la pleine solitude des coupoles! Il ne faut rien moins que cette Parousie pour équilibrer et dominer dans nos cœurs la gloire du Monde qui s'élève. Pour que nous vainquions avec vous le Monde, apparaissez-nous enveloppé de la Gloire du monde (*Le Milieu divin. Essai de vie intérieure*, Paris, 1957, p. 158).

A côté de ces témoignages personnels, il ne manque pas dans la littérature spirituelle de ces dernières décennies d'articles ou de livres qui traitent, d'une manière plus systématique, de la gloire de Dieu. Il ne faut pas néanmoins y chercher toujours une grande originalité de doctrine. Mais est-ce bien l'originalité qui importe ici en premier lieu?

Quelques-uns continuent à s'inspirer de la théologie de Lessius (Fr. Pollien et J. Tissot, *La vie intérieure simplifiée et ramenée à son fondement*, Paris, 1894, p. 35-45; J. de Guibert, *Pour la gloire de Dieu*, RAM, t. 13, 1932, p. 8-16), d'autres sont plus près de saint Thomas (A. Richard, *Notes sur l'amour de Dieu. Comment entendre que Dieu nous a créés pour sa gloire et son service*, VS, t. 35, 1933, p. 40-45; J.-H. Nicolas, *Connaître Dieu*, Paris, 1947, ch. 2 La gloire de Dieu, p. 44-52), tandis que certains envisagent plus spécialement la gloire de Dieu sous l'angle de la louange (J. de Puniet, *La louange divine*, VS, t. 4, 1921, p. 443-452; J. de Monléon, *L'œuvre de Dieu*, dans *Priez sans cesse*, Paris, 1953, p. 7-17), ou bien étudient d'un point de vue spirituel le problème des rapports de la gloire de Dieu et du salut de l'homme (J. Huby, *Salut personnel et gloire de Dieu*, dans *Études*, t. 204, 1930, p. 513-528; A. Brien, *La gloire dans la vie chrétienne*, dans *Christus*, n. 27, 1960, p. 329-341), la recherche de la gloire de Dieu dans l'apostolat (Y. Raguin, *Gloire de Dieu et action apostolique*, dans *Christus*, n. 11, 1956, p. 381-392).

Beaucoup enfin ont entrepris de nous faire redécouvrir les richesses spirituelles de la notion biblique de gloire de Dieu : A. Plé, *La gloire de Dieu*, VS, t. 74, 1946, p. 479-490; O. Rousseau, *La gloire du Christ*, p. 491-501; J. Guillet, *La gloire du Sinaï*, dans *Christus*, n. 11, 1956, p. 293-309; D. Mollat, *Nous avons vu sa gloire*, p. 310-327; J. Duplacy, *L'espérance de la gloire de Dieu dans l'ancien Testament*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 8, décembre-février 1954-1955, p. 40-54, et *La gloire de Dieu et du Seigneur Jésus dans le nouveau Testament*, n. 9, mars-mai 1955, p. 7-21; C. Ferrière, *Glorifie le Seigneur*, n. 33, mai-juin 1960, p. 62-67.

On a fait remarquer que nos contemporains ne sont guère en général touchés par l'idée de la gloire de Dieu (J. Duplacy, *Bible et vie chrétienne*, n. 8, p. 40). Cela tient peut-être à la façon dont cette idée leur a été souvent présentée dans le passé. A cet égard, on ne saurait dire l'importance que peuvent avoir les études de théologie biblique et patristique. Malgré leur caractère parfois très technique, elles offrent le plus grand intérêt spirituel. Car c'est à leur contact que doit se revivifier et s'enrichir la doctrine de la gloire de Dieu, dont le chrétien d'aujourd'hui a besoin.

La bibliographie a été donnée dans le corps de l'article.

Pierre Adnès.

GLOIRE (« LA PLUS GRANDE GLOIRE DE DIEU »). — La devise de saint Ignace de Loyola † 1556 est devenue classique. Il a semblé bon de la présenter ici dans le contexte de l'article Gloire de Dieu. — 1. *Naissance de l'expression.* — 2. *Signification spirituelle de la « mayor gloria ».*

1. Naissance de l'expression. — Dès la conversion de saint Ignace de Loyola, à l'âge de vingt-six ans (1521), on voit se développer chez lui, dans ses premiers écrits, ou dans les récits plus tardifs de tous ses biographes, un double courant spirituel.

1° Le *premier courant* correspond au désir de se livrer entièrement au service de notre Seigneur. Jusque dans la façon d'exprimer sa décision, Ignace utilise un vocabulaire caractéristique : encore sur le lit où le converti soignait ses blessures, il sentait, racontera-t-il plus tard, « un très vif élan pour *servir notre Seigneur* » (*Récit du pèlerin*, n. 11). Ce fut, dit Jacques Lainez, « l'occasion et le principe de sa conversion » (*Fontes narrativi*, t. 1, p. 72, n. 2). Sans pouvoir citer tous les témoignages qui en font foi, il est cependant facile de relever, au cours de son premier itinéraire spirituel, les mots les plus fréquents dans lesquels se coule son idéal : ramené sur une civière de Pampelune à Loyola, il commence, dit Jérôme Nadal, « à penser à la *gloire* de Dieu.., ainsi qu'à se convertir et convertir les autres » (*Fontes*, t. 2, p. 64, n. 33); puis, quittant Loyola pour Manrèse, il est décidé à « se vouer au *service* de Dieu » (J. Lainez, *Fontes*, t. 1, p. 76, n 7; cf *Récit..*, n. 21). Toujours selon J. Lainez, faisant allusion à l'« illustration » du Cardoner, Ignace est alors « intérieurement formé et illuminé par la divine *Majesté* » (*Fontes*, t. 1, p. 80, n. 10). Il découvre dans cette phase de conversion que son ancien « attrait pour les honneurs du monde » (J. Nadal, *Fontes*, t. 2, p. 5, n. 8) doit devenir soif de l'*honneur* de Dieu. C'est l'époque enfin où, pour résumer, il est conduit à une première rédaction des *Exercices*, dominés par les deux méditations du Règne et des Étendards (J. Nadal, *Fontes*, t. 1, p. 307, n. 6; Olivier Manare, *Exhortationes super Instituto et regulis Societatis Iesu*, éd. B. Losschaert, Bruxelles, 1912, p. 344), et engage le retraitant à suivre le Christ en marche vers la gloire du Père, en s'offrant lui-même au Seigneur, « pourvu que ce soit votre plus grand service et votre plus grande louange » (*Exercices*, 98).

Gloire, service, honneur, louange, Majesté (à quoi il faut ajouter le désir d'*aider les âmes*, *Récit..*, n. 45, 54, 63, 70, etc), on a déjà les notions essentielles qui vont commander et exprimer les dominantes de la vie spirituelle d'Ignace jusqu'à sa mort en 1556. On peut remarquer qu'il s'agit, à l'origine, d'un vocabulaire de cour comme on pouvait s'y attendre chez l'ancien page d'Arevalo. Tout naturellement, cependant, s'y coulera un contenu biblique, comme en témoignent les expressions mêmes de service de *notre Seigneur*, Majesté *divine*, gloire du *Père*, etc.

2° Mais on voit aussi se dessiner un *second courant*, d'abord parallèle au premier, et qui ne tardera pas à le rejoindre pour définir une vie spirituelle très personnelle, appelée à devenir aussi celle de la compagnie de Jésus à partir de sa fondation. Il s'agit d'une soif perpétuelle de dépassement, de souci de faire en tout le meilleur, et qu'il est traditionnel de résumer dans le mot *magis*, *más*, davantage, idée liée à celle d'un choix et à la découverte progressive des lois du discernement des esprits. De nouveau, nous rencontrons plus de textes qu'on n'en peut citer. Le *Récit du pèlerin*, où Inigo raconte sa conversion, commence par une allusion au « grand et vain désir » qu'il avait de

gagner un nom (n. 1), puis parle du désir de faire, comme saint François et saint Dominique, des « entreprises difficiles et pénibles » (n. 7, 9). Le désir du *magis* est déjà présent, car, si aveugle qu'il fût encore dans le domaine des choses de Dieu et ne sachant qu'imaginer de « grandes œuvres extérieures » (n. 14), il se proposait d'imiter la pénitence des saints et même d'en faire « plus encore ». Désir imparfaitement spirituel, commente J. Lainez, car « alors, avec une bonne intention, il lui semblait que la sainteté se mesurait à l'austérité, de sorte que *plus* il ferait pénitence, *plus* il serait saint au regard de Dieu notre Seigneur » (*Fontes*, t. 1, p. 74, n. 4; cf Nadal, t. 2, p. 150, n. 6-7). Mais désir lié à un choix, c'est-à-dire à un discernement, comme le rappelle Jean Polanco, évoquant l'épisode où Ignace poursuit un maure qui a injurié la Vierge et se demande ce qui est davantage agréable à Dieu : « perplexus, quod *magis* B. Virgini honorificum esset ac Deo *magis* gratum facere cupiens, nec satis utrum ex duobus dictis *magis* conveniret discernens » (*Fontes*, t. 2, p. 521, n. 11).

3° C'est précisément de la rencontre de ces deux courants, comme deux affluents qui ne forment plus qu'un seul fleuve, que va naître la fameuse formule de « plus grande gloire », *gloria mayor*. Elle apparaît dans les *Exercices*, sans qu'il soit facile d'en déterminer la date, s'agissant d'un texte qui a été plus d'une fois revu et retouché. On peut au moins affirmer avec certitude que l'expression n'apparaît pas dans les textes les plus anciens, c'est-à-dire ceux dont la rédaction remonte à Manrèse, Barcelone, Alcala ou Salamanque. On la trouve par contre dans des passages dont l'amorce peut bien remonter à Manrèse, mais qui ont été retouchés à Paris entre 1528 et 1535 (H. Pinard de la Boullaye, *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace*, 7e éd., Paris, 1950). C'est le cas pour la méditation des trois groupes d'hommes, des règles pour l'élection, des « manières de prier » et des règles pour la distribution des aumônes (*Exercices*, 152, 179, 180, 185, 189, 240, 339). Mais les dernières recherches de V. Larrañaga, en attendant la nouvelle édition critique des *Exercices* (MHSI), proposent de ramener jusqu'à la période romaine la plupart de ces retouches ultimes (*La revisión total de los Ejercicios por San Ignacio*, AHSI, t. 25, 1956, p. 396-415). C'est alors jusqu'à 1538-1541 qu'il faut redescendre pour être sûr de l'insertion d'expressions aussi précises que « ad majorem Dei gloriam » dans le texte des *Exercices*.

4° Cette conclusion paraît très vraisemblable quand on recherche la naissance de la même formule dans les *Lettres* d'Ignace. La première que nous possédons est écrite de Barcelone en 1524 (*Epistolae*, t. 1, p. 71-72). On y rencontre déjà la mention de la louange et du service du Seigneur. A partir de 1532, c'est-à-dire pendant la période des études à Paris, on trouve sans cesse les mots de gloire, louange, service, honneur, Majesté. Il faut attendre cependant 1537 pour voir paraître expressément le terme de « mayor gloria ». Déjà, il s'agit de la naissance de la compagnie : Ignace, alors à Venise avec les premiers compagnons, invite Pierre de Verdolay (qui de fait entrera plus tard dans l'ordre) à se joindre au petit groupe : « Si vous y trouvez un plus grand service et une plus grande gloire de Dieu, je désire beaucoup notre rencontre » (t. 1, p. 119). L'idée revient en 1538, lorsque Ignace raconte à Isabelle Roser les persécutions subies à Rome (p. 143). Enfin, à partir de 1542, à une époque où la compagnie est définitivement fondée et approuvée, nous remarquons pour la première fois dans une lettre à Simon Rodriguez, la formule précise « pour une plus grande gloire de Dieu », *mayor gloria de Dios nuestro Señor* (p. 198), que le latin transcrira : « ad majorem Dei gloriam ». L'expression se rencontrera dès lors partout dans la correspondance d'Ignace, de plus en plus abondante. Comme précédemment, le courant de la gloire a rejoint définitivement le courant du *magis*, et ce n'est pas un hasard que le phénomène se soit produit au même rythme et à la même époque que dans les *Exercices*.

5° C'est désormais, en effet, dans les textes où se définit la fin de la compagnie, que l'expression va revenir comme un leitmotiv. Nous la lisons déjà dans les documents préparatoires aux *Constitutions*, par exemple dans les deux projets parallèles de 1541 et 1544, sur la fondation de collèges pour les jeunes religieux (*Constitutiones*, t. 1, p. 51). On la trouve partout dans les *Constitutions* elles-mêmes (pars II, c. 1, n. 7; c. 3, n. 4; etc) et Nadal nous rappelle que, même lorsque le mot « mayor » n'est pas explicitement associé au mot « gloria », il faut le sous-entendre, comme faisant partie de la pensée ignatienne (*Scholia in Constitutiones*, Prato, 1883, p. 279). Ce sera une des idées revenant constamment dans les explications que le même Nadal donnera à travers l'Europe : le principe, la fin, la grâce propre de tout l'Institut fondé par Ignace se résument en ces quelques mots : « A propos de la fin de la compagnie, comprenons et sentons ce qui en est le véritable esprit : *ad majorem Dei gloriam* » (*Fontes*, t. 2, p. 8, n. 20; cf p. 5, n. 10; p. 6, n. 14; p. 79, n. 70; p. 157, n. 25; p. 187, n. 5; p. 188, n. 5, etc).

Il faudra encore attendre, cependant, pour que la formule, ou son abréviation « AMDG », soit considérée comme la devise ignatienne par excellence. Ce n'est que cinquante ans après la mort de saint Ignace, à notre connaissance, qu'on la trouve imprimée pour la première fois dans un texte officiel de la compagnie. Jusque là on rencontrait seulement le monogramme du Christ IHS, surmonté d'une croix et orné de trois clous, par exemple dans la page de titre de l'édition des *Constitutions* par Claude Aquaviva en 1583. Sur la page de titre de l'édition suivante, en 1606, le symbole comporte, avec le traditionnel IHS, un cœur percé de trois clous, puis, sous le portrait de saint Ignace, la devise « ad majorem Dei gloriam ».

2. Signification spirituelle de la « mayor gloria ». — D'après ce que nous venons de voir, il est facile de comprendre que la notion de « mayor gloria » ne puisse vraiment nous livrer sa richesse spirituelle que si elle est analysée en relation avec toutes les notions voisines qui sont apparues simultanément et se trouvent parfois comme accumulées à plaisir dans une phrase ou un paragraphe : *honor*, *honra*, *alabanza*, *servicio*, *majestad* (vg *Epistolae*, t. 1, p. 138).

1° Le premier lien qu'il est bon d'étudier est sans doute celui qui se rencontre très souvent entre *gloire* et *Majesté* : « pour une plus grande gloire de la divine Majesté ». S'il est vrai que la notion traditionnelle de « gloire » comporte deux aspects inséparables, la perfection objective de Dieu qui existe en lui et rayonne dans les créatures, et d'autre part la gloire ou louange que l'homme rend à Dieu, il faut dire que, chez saint Ignace, le mot « gloire » a presque uniquement le second sens de louange (et de service). La splendeur qui émane de Dieu, telle qu'elle est contemplée au chapitre 6

d'*Isaïe*, est exprimée de préférence par le mot « Majesté », qui domine tout, et vers laquelle remonte toute gloire, tout honneur et toute louange, comme à leur lieu naturel. C'est peut-être par là, soit dit en passant, que s'expliquerait l'absence quasi-totale du mot « gloire » dans le *Journal spirituel* : dans ces notes écrites pour lui seul, Ignace relate ce qu'il a vu et contemplé, et ce sont les mots de Personne, Trinité, Majesté, qui expriment alors le terme de sa vision. C'est seulement quand il veut réunir les deux sens relevés plus haut, qu'il parle du « service de la divine Majesté » (n. 159, 16 mars 1544).

2° L'autre lien que nous essaierons de préciser est celui qui existe entre *gloire* et *service*. C'est à la fois le plus fréquent et le plus complexe. Il arrive parfois sans doute que les deux mots soient pratiquement équivalents et que l'on passe de l'un à l'autre dans une transposition ou une traduction (vg *Chronicon Polanci*, t. 1, Madrid, 1900, p. 50). Tout en ayant conscience de la difficulté, il nous faut donc pourtant tenter de préciser rapidement le rapport. Un premier point est clair : alors que le mot « gloire » a Dieu seul pour terme, le « service » est tantôt service de Dieu, tantôt service de l'homme, au moins à un premier niveau d'analyse.

Le souci, par exemple, de servir les pauvres ou de servir dans les hôpitaux fait partie des premiers désirs et des premières expériences d'Ignace (cf Lainez, *Fontes*, t. 1, p. 110, n. 35, 36; p. 122, n. 45). Tout en gardant ce projet, la compagnie naissante soulignera qu'elle s'engage à la fois au service de Dieu et du Souverain Pontife (*Constitutiones*, t. 1, p. 296); et il y a là déjà un appel au service universel qui s'exprimera constamment dans la volonté d' « aider les âmes » (Nadal, *Fontes*, t. 2, p. 155, n. 19; *Récit..*, n. 98) en employant pour cela tous les moyens possibles, naturels ou surnaturels. Par là, service de Dieu et service des hommes apparaissent étroitement liés et inséparables, inséparables aussi de la gloire de Dieu. Si les deux termes sont ainsi associés, c'est que la fin poursuivie est unique et que la dualité de l'expression ne fait qu'exprimer la dualité dans laquelle nous vivons : il ne nous est pas encore possible d'aider tous les hommes dans notre poursuite de la gloire et chacun ne peut s'attaquer qu'à des buts particuliers, tout en visant déjà l'universel. Mais c'est bien la mystique de la gloire de Dieu à poursuivre qui en fait l'unité : par elle, le service des hommes nous entraîne vers le service de Dieu, et le service de Dieu, dans le même mouvement, nous ramène sans cesse à l'amour du prochain. Les deux phases de l'action qui en naît sont liées en une seule : nous sommes au service de la gloire de Dieu.

Ainsi s'éclaire le sens du service, même le plus humain en apparence. Plus précis, plus lié aux activités humaines ou aux fins médiates de l'action, le service est englobé dans la fin dernière de la gloire poursuivie (cf *Constitutiones*, pars VI, c. 2, n. 2, 6, 7, G, 8, 12, 13, 15, M). Il est le lieu où, dans le travail apostolique, s'opère l'œuvre de la gloire, la rencontre de la gloire descendante qui rayonne de la Majesté divine, et de la gloire ascendante, de la louange rendue par l'homme et faisant remonter à Dieu ce qui descend de lui. Mais ce n'est là qu'un terme où nous tendons. La « Contemplation pour obtenir l'amour » dans les *Exercices*, par exemple, exprime bien que l'amour n'est pas encore jouissance, mais service, et que la grandeur de notre tâche est d'être serviteurs de la gloire (230, 233).

3° En situant mieux l'une par rapport à l'autre ces deux notions de gloire et de service, nous sommes prêts à mieux comprendre aussi le vrai sens de la « mayor gloria » ignatienne, dans l'histoire du Salut où nous sommes engagés. Elle transparaît d'abord dans la *création*, comme la puissance de l'Être divin qui enveloppe toutes choses et se manifeste à travers elles (*Récit..*, n. 11; *Exercices*, 235), si bien que l'acte même de la *création* n'est que débordement de la gloire du Père (*Récit..*, n. 29). Elle est un courant qui naît de Dieu; et la vocation de l'homme est de la faire remonter à lui, parce que l'homme, créé à l'image de Dieu, est sans cesse appelé à le reconnaître et à le servir en lui-même et dans ses frères : « Regardez votre prochain comme l'image de la Très Sainte Trinité et *capable de sa gloire*, que sert tout l'univers » (*Epistolae*, 7 mai 1547, t. 1, p. 503; cf *Constitutiones*, pars III, c. 1, n. 4).

4° La gloire se manifeste aussi dans le mystère de la *rédemption*. Elle apparaît sur la face du Christ, venu du Père et nous emportant dans la gloire du Père (*Exercices*, 95), étant lui-même le plus beau et le plus lumineux reflet de la gloire (*Récit..*, n. 29, 41, 42, etc). Dans son mouvement de la gloire éternelle qui était au commencement, à la gloire accomplie dans le Royaume restauré, le Christ est médiateur de la gloire : gloire du Christ dans son combat, gloire où nous sommes appelés à entrer par notre coopération à ce combat rédempteur. C'est là que J. Nadal voit le fondement même de la compagnie : « Et maintenant quelques mots sur *ad majorem Dei gloriam*...; le fondement de la compagnie, c'est le Christ crucifié » (*Fontes*, t. 2, p. 8-10). Plus nous entrons profondément dans ce mystère du Christ, par une adhésion lucide, voulue librement, plus nous nous conformons, en un mot, à la passion du Christ, par l'abnégation et les travaux de la charité, plus aussi nous sommes coopérateurs de l'œuvre de salut et travaillons à l'œuvre de la gloire, qui est en définitive à la fois salut de l'homme et glorification de la Trinité.

5° Car il y a là, en vérité, le sens profond de notre adhésion et de notre coopération. Ce qui fait l'unité du service et des œuvres entreprises pour le service, c'est qu'elles servent la gloire de Dieu et que leur pôle ultime est la vie de Dieu même en sa très Sainte Trinité, foyer lumineux de tout amour et de toute action. Une mystique de la gloire de Dieu est nécessairement une mystique *trinitaire*.

6° Mais de ces hauteurs, nous sommes sans cesse renvoyés à l'action quotidienne, à l'*existence chrétienne*. A ce point de vue, la rencontre des deux notions de *gloria* et de *magis* est capitale, car elle signifie que nous devons toujours chercher l'union de la contemplation, dans la gloire inachevée, et de l'action, dans l'effort pour faire toujours « le meilleur ». Placés entre Dieu et le monde, c'est aussi dans le monde que nous devons chercher la gloire. Ou plutôt, il s'agit moins de chercher que d'agir et d'user des créatures pour la gloire de Dieu. La « major gloria » est alors principe de choix et de discernement. C'est pourquoi, dans les *Exercices*, l'expression revient si souvent au moment de l'élection, ou même des choix mineurs que demande l'action quotidienne (179-189, 338, 339). La gloire, vocation même du chrétien, désir qui attise toujours sa soif de Dieu et l'emporte vers de nouvelles tâches, reste une fin à poursuivre, et dans la devise ignatienne « ad majorem Dei gloriam », il faudrait souligner le *ad*, pour indiquer que le but n'est pas encore atteint.

7° Pour la même raison, il faut insister aussi sur le

comparatif (*majorem*), que ne rend pas toujours adéquatement la traduction « la plus grande gloire de Dieu », qui risque d'évoquer l'idée d'un superlatif. L'absence du mot « maxima » est pourtant caractéristique de saint Ignace, alors qu'on le trouve parfois même chez ses plus proches disciples (vg Nadal, *Fontes*, t. 2, p. 7, n. 18; S. Pierre Canisius, « ad summam summi Dei gloriam », lettre de 1548, éd. O. Braunsberger, *Epistulae et acta*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 260). La « gloria major » suppose un but qui n'est pas réalisé; elle est un appel à mieux choisir et à travailler davantage à l'œuvre du Salut universel, par plus d'élan et plus d'amour, par une évangélisation plus complète et plus profonde de toutes nos puissances. C'est pourquoi, elle porte sur l'avenir immédiat, sans jamais aucune complaisance, ni aucun repos en ce qui est déjà fait.

8° Cela n'empêche pas chez l'apôtre une aspiration, jamais assouvie mais constante, vers l'accomplissement. Au plan de l'histoire universelle du salut, comme au plan, inséparable du premier, de notre existence chrétienne, le travail dans l'Église militante vise toujours à l'entrée dans l'Église triomphante, et la notion de « major gloria » est toujours chargée de cette valeur *eschatologique*. Le but final est bien ce que Jérôme Nadal appelle la « gloria sempiterna » (*Fontes*, t. 2, p. 7, n. 18), ou saint Ignace lui-même : « la fin ultime pour laquelle nous sommes créés » et rachetés (vg *Constitutiones*, pars II, c.1, n. 8; etc). Au terme du service, il y aura le repos de toutes choses en Dieu, la perfection du Royaume, du Temple où Dieu viendra se reposer parmi les siens. Toute gloire lui aura été rendue, et sa gloire, ce sera à la fois nous-mêmes, et lui se glorifiant en nous (*Epistolae*, 14 janvier 1548, t. 1, p. 687-688).

Pour témoin de cette signification eschatologique, nous avons un texte très riche : la finale de l'ancienne préface des *Constitutions*. A ce document, qui n'est pas de saint Ignace lui-même (mais sans doute de Pierre de Ribadeneira), une main inconnue a ajouté tardivement un membre de phrase significatif, où se résume le but dernier vers lequel tend l'action de tout apôtre, uni à Dieu et mort au monde : « magnis itineribus ad coelestem patriam et ipsi contendant, et alios etiam quacumque possunt ope studioque compellant, maximam Dei gloriam semper intuentes » (*Regulae Societatis Iesu*, Rome, 1963, p. 341).

On peut donc dire, pour résumer et pour conclure, que chez saint Ignace la devise « ad majorem Dei gloriam » exprime à la fois le mystère de la présence de Dieu, au cœur de la création toujours en enfantement, le mystère de la rédemption toujours actuelle pour nous, même si elle est déjà réalisée dans le Christ ressuscité, et enfin le mystère de sanctification universelle où nous sommes avec lui compagnons de peine et compagnons de gloire. C'est de là que naît pour nous une certitude lumineuse qui éclaire nos choix au fil des jours. Rien ne le dit mieux, peut-être, qu'un passage des *Constitutions*, où, à propos d'une question pratique (la renonciation du religieux à ses biens), nous voyons s'ordonner toutes les fins, se nouer tous les fils, de ce que saint Ignace a voulu réaliser en fondant la compagnie de Jésus :

> On doit désirer un bien plus grand et plus universel de la compagnie, qui est ordonnée à un plus grand service de Dieu, à un bien plus universel et à un plus grand profit spirituel des âmes. On doit donc laisser juger celui qui a la responsabilité de l'ensemble.., car il peut, mieux que personne, se rendre compte de ce qu'il y a à faire et des cas urgents qui se présentent en tous les secteurs de la compagnie... On arrivera ainsi à une plus grande édification de tous, à un plus grand profit spirituel des âmes et à une plus grande gloire de Dieu (pars III, c. 1, n. 9).

Dans un contexte d'élection, c'est-à-dire du meilleur choix à faire, apparaît la hiérarchie qui commande toute l'œuvre : profit spirituel des âmes, bien universel, plus grande gloire divine. La répétition même du mot gloire, à travers l'embarras du style, indique la fin poursuivie, qui ne s'obtient que par la recherche du bien de tous à partir des choix et des sacrifices de chacun, dans la plus grande charité et le plus grand amour de la divine Majesté.

« Ad majorem Dei gloriam » : devise infiniment riche, qui exprime autant que faire se peut l'ineffable contenu d'une mystique personnelle, inséparable d'un idéal apostolique.

AHSI = revue : Archivum historicum Societatis Iesu. — MHSI = collection : Monumenta historica Societatis Iesu.

1. *Documents ignatiens.* — S. Ignace de Loyola, *Le récit du pèlerin. Autobiographie de S. Ignace*, trad. A. Thiry, 3e éd., Bruges-Paris, 1956 (rédigé en 1555 par Luis Gonçalves de Camara, d'après les entretiens du saint); cité : *Récit.* — *Journal spirituel*, trad. M. Giuliani, coll. Christus 1, Bruges-Paris, 1959. — *Exercices spirituels*, trad. F. Courel, Bruges-Paris, 1960; cité : *Exercices*, avec renvoi aux numéros. — *Epistolae et instructiones*, MHSI, t. 1, Madrid, 1903; cité : *Epistolae.* — *Constitutiones Societatis Iesu*, MHSI, t. 1 Documenta praevia, Rome, 1934; t. 2 Textus hispanus, Rome, 1936; t. 3 Textus latinus, 1938; cité : *Constitutiones.* — *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola*, MHSI, 3 vol., Rome, 1943, 1951, 1960.

2. *Études.* — J. de Guibert, *Pour la gloire de Dieu*, RAM, t. 13, 1932, p. 3-16. — W. Bernhardt, *Die Major Dei Gloria im Exerzitienbuch des hl. Ignatius*, ZAM, t. 9, 1934, p. 337-348. — E. Przywara, *Deus semper major. Theologie der Exerzitien*, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1938-1940. — H. P. Rohlman, *Ad Majorem Dei Gloriam*, dans *Woodstock Letters*, t. 70, 1941, p. 254-259. — P. de Leturia, *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)*, AHSI, t. 10, 1941, p. 16-59. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, surtout p. 165-170, 591-599. — D. Mollat, *Le Christ dans l'expérience spirituelle de saint Ignace*, dans *Christus*, n. 1, 1954, p. 23-47. — Z. Alszeghy et M. Flick, *Gloria Dei*, dans *Gregorianum*, t. 36, 1955, p. 360-390. — F. Courel, *Saint Ignace et la gloire plus grande de Dieu*, dans *Christus*, n. 11, 1956, p. 328-348.

Le meilleur commentaire de la formule ignatienne est sans doute celui d'Achille Gagliardi † 1607, *De plena cognitione Instituti*, 3e éd., Bruges, 1882, p. 9-16 De fine societatis. — Sur la doctrine de la gloire de Dieu chez d'autres jésuites, voir *supra*, col. 474-475.

François Courel.

GLOIRE (Vaine gloire). — Un répertoire des auteurs et des textes qui parlent de la vaine gloire serait sans intérêt. On a préféré insister sur la vaine gloire, péché capital selon la tradition orientale, et circonscrire la recherche au monde monastique : la vaine gloire, « péché du moine », a trouvé, parmi les moines, ses analystes et ses « médecins ». La littérature occidentale a semblé beaucoup plus banale. Aussi nous contenterons-nous d'un survol rapide.

En deux chapitres, différents de ton et d'ampleur, on traitera donc de la vaine gloire dans la *tradition monastique orientale* (I) et dans la *littérature morale et spirituelle de l'Occident* (II), en son ensemble.

I. Tradition monastique orientale

1. **Introduction.** — 1° *Auteurs.* — Notre enquête portera sur un certain nombre d'auteurs ascétiques grecs du 3e au 14e siècle. Les étudier selon l'ordre chro-

nologique aurait entraîné d'inutiles répétitions; les distinguer par aires géographiques ne se légitimait pas, la vaine gloire étant décrite de la même manière au Sinaï, en Palestine ou à l'Athos; établir un cadre systématique, puis essayer d'y faire entrer vaille que vaille les témoignages recueillis aurait faussé les perspectives. On a donc adopté une présentation plus souple : grouper autour d'un thème plus fréquemment évoqué les divers textes qui l'illustrent, sans tenir compte de la chronologie ou de la géographie. La tradition orientale, ici comme en bien d'autres domaines, est semblable à une icône ancienne : sans doute peut-on décaper les différentes couches, mais c'est aux dépens de l'homogénéité de la tradition, qui retouche et ajoute, sans jamais rien effacer.

Nous mentionnerons surtout quelques écrivains représentatifs : Basile de Césarée † 379, Évagre † 399, Jean Cassien † 435, Jean Climaque † 649, Maxime le confesseur † 662, les recueils des *Apophtegmata patrum* et des *Vitae patrum*, et quelques écrits introduits dans la *Philocalie* de Nicodème l'hagiorite (d'après l'édition d'Athènes, 5 vol., 1957-1962). Si Jean Chrysostome † 407 n'est qu'accessoirement évoqué, bien qu'il aborde souvent le sujet, c'est parce qu'il se contente habituellement de paraphraser le texte scripturaire (cf les citations fournies par le DTC, art. *Gloire*, t. 6, 1914, col. 1432).

Sur quoi s'appuient ces auteurs pour condamner la vaine gloire? Moins sur des raisons de bon sens soulignant le ridicule du vaniteux, comme le ferait un moraliste ou un satiriste, que sur l'expérience de la vie monastique et les textes de l'Écriture. Parmi ceux-ci, on relève en particulier *Isaïe* 40, 6 (texte de la Septante ou de la Vulgate) : « Toute chair est comme l'herbe et toute gloire humaine comme la fleur des champs » (cf entre autres Basile, dans son *Hexaméron* 5, 2, PG 29, 97c); « Qu'as-tu que tu n'aies reçu? et si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu? » (1 *Cor.* 4, 7), et « Si quelqu'un se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur » (2 *Cor.* 10, 17, d'après *Jérémie* 9, 22), enfin et surtout *Matthieu* 6, 1-18, qui est la charte de la discrétion chrétienne en matière d'aumône, de prière et de jeûne : ne pas agir pour un public, mais pour Dieu qui seul récompense.

2° *Vocabulaire.* — Pour exprimer les diverses nuances de la vaine gloire, le vocabulaire grec est particulièrement riche. L'ἀλαζονεία désigne la vantardise, οἴησις ou οἴημα la présomption, καύχησις ou καύχημα la forfanterie. Deux autres termes font image : τῦφος évoque les fumées ou les fièvres de l'orgueil, et φυσιάω ou ἐμφυσάω l'enflure (cf 1 *Cor.* 5, 2). Trois mots employés dans le grec profane paraissent beaucoup moins utilisés par les auteurs chrétiens : αὐθάδεια, l'infatuation, δοξάριον, la gloriole (cf Origène, *Contre Celse* 7, 9, PG 11, 932b, ou 7, 48, 1492b), et μεγαλοφροσύνη, le sentiment de sa propre dignité, revers de la grandeur d'âme. Plus rares encore sont : φιλοτιμία, l'amour de l'honneur, pouvant se muer en amour des honneurs et en ambition, et φιλοπρωτεία, le désir des premières places, le besoin de dominer. On rencontre surtout : ὑπερηφανία, l'orgueil, φιλοδοξία, la recherche de la gloire et de la renommée, κενοδοξία, la vaine gloire, et δόξα ἀνθρωπίνη, la gloire humaine, par opposition à la gloire divine.

Deux passages des *Petites règles* de Basile rassemblent la plupart de ces acceptions :

« A mon sens, l'homme vain (κενόδοξος) est celui qui désire obtenir la gloire mondaine auprès de ceux qui le voient agir ou l'écoutent parler. Celui qui veut plaire aux hommes (ἀνθρωπάρεσκος, cf *Éph.* 6, 6; *Col.* 3, 22) est celui qui se règle sur le vouloir d'autrui pour s'en faire bien voir, quand bien même s'agirait-il d'un acte répréhensible » (52, PG 31, 1117b).

« L'homme hautain (ὑψηλόφρων) et qui s'élève lui-même, est celui qui se fait une haute idée de ses vertus, s'exalte lui-même comme le pharisien et se détourne des humbles. On peut dire de lui qu'il est enflé d'orgueil (πεφυσιωμένος), selon le reproche adressé aux Corinthiens (1 *Cor.* 5, 2). Le vantard (ἀλαζών) est celui qui n'observe pas les lois établies et qui, au lieu d'avoir les mêmes sentiments et de demeurer avec les autres dans la même règle, invente des voies particulières pour marcher selon son caprice. Le superbe (ὑπερήφανος) est celui qui fait ostentation de ses belles qualités et cherche à paraître au-dessus de ce qu'il est réellement » (56, 1120cd).

Dans un « herbier spirituel » du monastère de Vatopédi, d'origine récente mais s'inspirant sans doute d'une tradition ancienne, l'orgueil est figuré comme la racine d'une plante dont les feuilles s'étagent, par couples :

οἴησις	(présomption)	ψόγος	(critique)
μεγαλαυχία	(jactance)	παρακοή	(indépendance)
ὑπόκρισις	(pose)	ἀφροσύνη	(inconscience)
ἀλαζονεία	(excentricité)	καύχησις	(gloriole)
κενοδοξία	(vaine gloire)	σκυθρωπότης	(aigreur)

ὑπερηφανία (orgueil)

L'opposé de la vaine gloire est la modestie (μετριοφροσύνη), dont le *Dictionnaire* de Littré donne une définition qu'apprécieraient nos auteurs : « C'est la retenue dans la manière de penser et de parler de soi ». On rencontre aussi μισόδοξος (qui méprise la gloire), terme plus précis mais assez rare. Enfin, ταπεινοφροσύνη, l'humilité, mais qui est l'antithèse à la fois de la vaine gloire et de l'orgueil. Comme en bien d'autres cas, le vocabulaire de la vertu est moins riche que celui des vices.

2. **Vaine gloire et péchés capitaux.** — Que la vaine gloire fasse explicitement ou non partie du catalogue des péchés capitaux, elle est mise en rapport habituel avec plusieurs d'entre eux, notamment l'orgueil, la cupidité, l'envie et l'impureté.

1° Avec l'*orgueil* d'abord. — Évagre, un pseudo-Nil (qui n'est pas Évagre) et Jean Cassien admettent huit péchés capitaux et par conséquent distinguent la vaine gloire de l'orgueil.

« La vaine gloire, dit le pseudo-Nil (*De octo vitiis*, PG 79, 1460c), diffère de l'orgueil : il y a vaine gloire quand on agit bien par souci de la gloire humaine. Il y a orgueil, quand nous estimons que les choses que nous faisons sont grandes et élevées, et que nous méprisons les autres ».

En revanche, Jean Climaque estime qu'il n'y a pas lieu de les distinguer l'une de l'autre :

Il y en a qui font un traité particulier de la vaine gloire, ayant accoutumé de la distinguer d'avec l'orgueil. Et c'est ce qui leur fait dire qu'il y a huit péchés capitaux qui sont les principes de tous les autres. Mais Grégoire le théologien et quelques autres pères avec lui n'en ont marqué que sept; et je suis de leur avis. Car qui est celui qui, ayant vaincu la vaine gloire, est encore vaincu par l'orgueil? Certes, il n'y a point d'autre différence entre ces deux vices, que celle qui se rencontre dans la nature entre un enfant et un homme, et entre du froment et du pain. Car la vaine gloire est le commencement de l'orgueil et l'orgueil est la fin et la consommation de la vaine gloire (*Échelle*, degré 21, PG 88, 947d, trad. A. d'Andilly).

2° Avec la *cupidité*. — Le rapprochement de la vaine gloire et de l'avarice s'explique fort bien, l'une et l'autre représentant un désir analogue d'accroître son « avoir ».

« Vaine gloire et avarice s'engendrent mutuellement, écrit Maxime le confesseur (*Centuries sur la charité* III, 83, PG 90, 1041d); dans le monde, le vaniteux amasse de l'argent, le riche est vaniteux; le moine, lui, s'il est pauvre, en tire encore plus de vanité, et s'il est riche, il le cache, honteux ».

Beaucoup d'auteurs associent l'amour de l'argent (φιλαργυρία), l'amour de la gloire (φιλοδοξία) et l'amour du plaisir (φιληδονία) comme constituant la triple racine de toutes les passions. Cf Marc l'ermite, *De lege spirituali* 107 (PG 65, 917d), *Consultatio* (PG 65, 1105d); Jean Damascène (?), dans *Philocalie*, t. 2, p. 233; Thalassios, *ibidem*, t. 2, p. 221; Théodore d'Édesse (alias Évagre), *ibidem*, t. 1, p. 321 et 314; etc.

3° Avec l'*envie*. — Le lien avec l'envie s'exprime déjà dans 4 *Maccabées* 2, 15, chez saint Paul (*Gal.* 5, 26, et *Phil.* 2, 3), ou chez Philon d'Alexandrie (*Legatio ad Gaium* 16, éd. Cohn-Wendland, Berlin, t. 6, 1915, p. 176). On le retrouve affirmé dans la lettre de saint Clément de Rome (35, PG 1, 277b), et saint Basile voit dans la vaine gloire l'origine de l'envie et des rivalités : « Rivalités et envie n'ont pas leur source en elles-mêmes, mais leur racine c'est l'amour de la gloire, la recherche de la renommée » (*Regulae brevius tractatae* 289, PG 31, 1285b). Jean Cassien fait une constatation que l'on ne cessera de répéter : « De la vaine gloire naissent les disputes, les hérésies, la jactance et l'amour des nouveautés » (*Conférences* V, 16, PL 49, 634b; SC 42, p. 209).

4° Avec l'*impureté*. — Ces deux vices capitaux s'opposent, non seulement parce que l'un relève de l'esprit et l'autre de la chair, mais parce qu'ils semblent habituellement s'exclure. Déjà Évagre soulignait cette incompatibilité et estimait qu'on pouvait en tirer profit : « Un clou chasse l'autre » (*Practicos* II, 58, PG 40, 1248c).

C'est aussi ce qu'affirme Jean Cassien (*Conférences* V, 12, PL 49, 627b; SC 42, p. 202) : « En un cas seulement, la vanité peut être utile. Je veux parler des commençants, de ceux-là du moins que harcèlent encore les vices de la chair. Un exemple : dans le moment que l'esprit de fornication les presse le plus vivement, leur souvient-il de la dignité sacerdotale qu'ils ambitionnent, ou de l'opinion commune qui les tient pour saints et sans péché, les ardeurs impures de la concupiscence pourront alors apparaître infâmes et indignes, ou de l'estime que l'on fait d'eux, ou de l'honneur du sacerdoce; et cette pensée du moins fera qu'ils s'en détourneront. Un moindre mal leur servira à en étouffer un plus grand ».

Voir aussi Jean Climaque (*Échelle*, degré 14, PG 88, 864d) ou le pseudo-Nil (*De octo vitiis*, PG 79, 1461bc).

Mais si la vaine gloire peut être un moyen de combattre la luxure, il lui arrive aussi, par le sentiment de suffisance qu'elle entretient, d'y pousser inexorablement. C'est ce qu'exprime Maxime le confesseur à propos des relations d'amitié entre Hérode et Pilate (*Luc* 23, 12) : « Le démon de la vaine gloire, en feignant de posséder la connaissance spirituelle, envoie au démon de l'impureté et le démon de l'impureté, en feignant d'être pur, envoie au démon de la vaine gloire » (*Capita theologica* I, 72, PG 90, 1109b).

3. **Caractères de la vaine gloire.** — On peut retenir quatre aspects complémentaires de la vaine gloire mis en relief par les maîtres spirituels.

1° *Fausse opinion*. — Le substantif κενοδοξία désigne la vaine gloire, mais le verbe κενοδοξεῖν signifie avoir des opinions vaines ou mal fondées. La vaine gloire est, en effet, une fausse opinion de soi, et cette sur-estime de soi a pour conséquence une mésestime des autres, un jugement fondé sur un étalon mal choisi ou mal connu. Dans la *Sagesse* (14, 14, seul cas où la Septante emploie le mot), la κενοδοξία est cause de ce que les idoles ont fait leur entrée dans le monde, et il s'agit plutôt de fausse opinion que de vanité. Chez Ignace d'Antioche, on rencontre les deux acceptions (cf *Lettres aux Magnésiens* 11, 1, et *aux Philadelphiens* 1, 1, PG 5, 772b et 820a). Un pseudo-Nil (qui n'est pas Évagre) attribue l'origine des hérésies à la vaine gloire (*De octo vitiis* 4, PG 79, 1144c) : κενοδοξία αἱρέσεων ἀρχηγέτις; mais le contexte ne permet pas de déterminer si l'auteur pense que la vaine gloire provoque les hérésies ou si l'opinion fausse se mue en hérésie. Plus explicitement, Irénée avait déjà signalé le lien entre la vaine gloire et les sectes, les hérésies, les pseudo-prophéties (cf *Adversus haereses* III, 3, et IV, 26, 33, PG 7, 849a, 1054a, 1076a).

2° *Anti-naturelle*. — Plusieurs auteurs condamnent la vaine gloire, parce qu'elle est une hypocrisie, une attitude contre-nature. Ainsi Clément d'Alexandrie, dans son *Pédagogue* (2, 1, PG 8, 380b), affirme que « poussés par la vaine gloire, les hommes méprisent tout ce qui est simple, frugal, naturel dans la nourriture », et il remarque ailleurs : « Le gnostique n'a pas reçu le don de gnose pour faire étalage de vaine gloire, il le sait bien, mais il se rappelle qu'il est gnostique » (*Stromates* VII, 13, PG 9, 513b). Jean Climaque y décèle une duplicité : « La vaine gloire est rejet de la simplicité et guide de la feinte » (*Échelle*, degré 21, PG 88, 956d).

L'auteur des *Capita theologica et oeconomica* (V, 7, PG 90, 1349d-1352a) est du même avis, en reprochant au vaniteux de vivre dans l'artificiel et l'irréel, et il dit ailleurs (II, 1-2, 1221ab) : « C'est la vertu qui est pour la vérité, non la vérité pour la vertu! Qui pratique la vertu pour la vérité n'est pas atteint par les traits de la vaine gloire, mais qui pratique la vérité pour la vertu est voisin de la vaine gloire. La vertu, c'est le combat pour la vérité ».

3° *Source d'illusions*. — Avoir une opinion avantageuse de soi-même entraîne une foule d'illusions, dont la plus redoutable est l'illusion spirituelle. D'après Évagre, les démons mettent à profit cette faille de la vaine gloire pour abuser le moine par des visions dont il croit être le bénéficiaire, alors qu'il en est la victime : « L'origine de l'illusion de l'intellect, c'est la vaine gloire : c'est elle qui pousse l'intellect à essayer de circonscrire le divin dans des figures et des formes » (*De oratione* 116, PG 79, 1193a; voir encore n. 72 et 73, 1181-1184, et *Antirrheticus* VII, 31, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, p. 535).

4° *Vaincue par la gnose*. — La vraie gnose est d'abord connaissance de soi et de sa propre vanité : elle est par conséquent le meilleur remède à la vaine gloire. Il y a là un leitmotiv de la spiritualité chrétienne.

« Qui a atteint la gnose, dit un texte attribué à Évagre (*Philocalie*, t. 1, p. 58), et a joui du plaisir qui en découle ne peut plus être désormais séduit par le démon de la vaine gloire lui présentant tous les plaisirs du monde », et Maxime complète heureusement l'idée d'Évagre, lorsqu'il écrit : « Jugé digne de la divine connaissance et pourvu, grâce à la charité, de son illumination, jamais plus on ne se laissera emporter par l'esprit de la vaine gloire » (*Centuries sur la charité* I, 46, PG 90, 969a).

4. Les remèdes de la vaine gloire. — Si la vaine gloire est une tentation permanente de la vie spirituelle, elle est d'autant plus périlleuse qu'elle a plus de raisons de se manifester chez les « parfaits » que chez les « commençants ». La plus grande illusion serait d'oublier ce fait.

1° *Le dernier ennemi à vaincre.* — On a beaucoup insisté sur cette ultime phase du combat spirituel, dont, à la suite d'Évagre (cf PG 79, 1217a), on a cru trouver l'illustration dans la parabole de *Matthieu* 12, 43-45.

Le même Évagre note, dans le *Practicos* (II, 57, PG 40, 1248b, cf aussi II, 31, 1244c) : « Il y a deux états paisibles, l'un germe des semences naturelles, l'autre résulte de la retraite des démons. Le premier s'accompagne d'humilité et de componction, de larmes, d'un immense amour de Dieu et d'un zèle sans mesure pour l'action. Le second, de vaine gloire et d'orgueil, survient, après la défaite des autres démons, pour séduire le moine ».

Jean Cassien (*Conférences* V, 10, PL 49, 225b), Maxime le confesseur (*Centuries sur la charité* III, 59-60, PG 90, 1036b), Élie l'ecdicos (dans *Philocalie*, t. 2, p. 295; cf PG 90, 1457c-1460a, sentences 235-236) reprennent et développent la même idée.

Si, selon l'heureuse formule de Jean Climaque (*Échelle*, degré 21, PG 88, 949b), « la vaine gloire attend que la richesse (des vertus) soit amassée » pour se déclarer, elle a pour conséquence de « parasiter les vertus » (Évagre, *De octo spiritualibus vitiis*, PG 79, 1160d) et de remettre en cause tout l'édifice spirituel :

« Lorsque je jeûne, j'en ai de la vanité, et lorsque je romps mon jeûne, afin de cacher mon abstinence, j'en ai encore de la vanité, et je m'en glorifie moi-même comme d'une adresse sainte et louable. Lorsque je me vois magnifiquement vêtu, j'en suis tout vain et glorieux. Et lorsque je quitte ces habits magnifiques pour en prendre de pauvres et misérables, je le suis encore. Si je parle, je tire gloire de mes discours, et si je me tais, j'en tire encore de mon silence » (Jean Climaque, *Échelle*, degré 21, 949bc).

2° *Diagnostic et thérapeutique.* — La vaine gloire est le dernier ennemi à vaincre, mais si elle n'est pas vaincue, les autres vices ont tôt fait de reprendre pied. Aussi est-il important d'en connaître à la fois les symptômes et les remèdes.

1) *Symptômes.* — Parmi les critères traditionnellement invoqués, le plus sûr est encore celui qu'indique Jean Chrysostome (*In epist. ad Colossenses* 11, 4, PG 62, 379) : « Ce n'est pas le fait de la vaine gloire de se réjouir du bien qui arrive à autrui ». Il rejoint une pensée chère à Évagre (*De oratione* 122, PG 79, 1193b) : « Bienheureux le moine qui regarde le salut et le progrès de tous comme le sien propre, en toute joie ». En revanche, d'après Maxime le confesseur (*Centuries sur la charité* IV, 41, PG 90, 1057a) : « C'est le fait d'un homme encore épris de vaine gloire, ou attaché à un objet matériel, que d'éprouver de l'amertume envers les hommes à cause des biens temporels et de leur garder rancune ». Les *Centuries* de Calliste et Ignace Xanthopoulos (14e siècle, cf *Philocalie*, t. 4, p. 225) ajoutent, ce qui est traditionnel aussi, que l'absence de componction est un signe de vaine gloire.

2) *Thérapeutique.* — Les auteurs spirituels prescrivent trois remèdes principaux susceptibles de guérir la vaine gloire. D'abord, la pratique cachée des vertus : faire le bien sans témoin est une garantie d'authenticité.

Ainsi Maxime : « Dur combat que celui qui délivre de la vaine gloire. On s'en affranchit par la pratique cachée des vertus et une oraison plus fréquente. Le signe de la délivrance, c'est de ne plus garder rancune à qui a dit ou dit du mal de vous » (*Centuries sur la charité* IV, 43, PG 90, 1057b; cf aussi III, 62, 1036b; et Thalassios, *Centuries* I, 18, dans *Philocalie*, t. 2, p. 206).

Ensuite, l'humiliation, à condition d'être acceptée dans des sentiments d'humilité (cf Maxime, *Centuries sur la charité* I, 30, 965d). Enfin, la recherche de la simplicité; une certaine forme de non-conformisme et d'originalité favorise souvent la vaine gloire.

C'est ce que dit une page classique de Jean Cassien (*Institutions* XI, 18, PL 49, 419-420) :

Fuyons aussi avec soin tout ce qui n'est point, dans la vie des frères, du train et de l'usage communs, comme relevant de la jactance; évitons de même ce qui serait de nature à nous faire remarquer parmi les autres et à nous gagner les louanges des hommes, comme étant seuls à le faire. C'est en effet à de tels indices que le poison de la vanité révèle surtout sa présence en nous. Mais il nous sera bien facile d'y échapper, par cette considération que, si nos travaux ont la vaine gloire pour objet, non seulement nous en perdrons entièrement le bénéfice, mais, coupables d'un grand crime, nous serons punis, en qualité de sacrilèges, des éternels supplices : car ce que nous aurions dû faire pour Dieu, nous aurons mieux aimé l'accomplir en vue des hommes; mais celui à qui nous faisons cette injure connaît les secrets les plus cachés, il nous convaincra de lui avoir préféré les hommes et d'avoir mis la gloire du monde au-dessus de sa gloire.

3) *Médecine préventive.* — Mieux vaut prévenir que guérir, et c'est pourquoi certains moines vont au-devant de l'humiliation pour éviter la vaine gloire ou feignent d'avoir des défauts qu'ils n'ont pas. Si Évagre conseillait de combattre la vaine gloire en donnant l'apparence d'être tenté par l'impureté, les *Vitae patrum* (vg PL 73, 1034-1035) ne manquent pas d'anecdotes savoureuses ou saugrenues concernant des solitaires simulant la crainte, la gloutonnerie, la folie, à seule fin d'écarter les louanges humaines. Cf DS, t. 5, col. 752-770. D'où la remarque, d'ailleurs sujette à caution, de l'abbé Zénon (PL 73, 1035a) : « Les égyptiens cachent les vertus qu'ils ont et exhibent les vices qu'ils n'ont pas; les syriens et les grecs étalent les vertus qu'ils n'ont pas et camouflent les vices qu'ils ont ».

Notons toutefois que le vrai remède à la vaine gloire est davantage d'ordre mystique qu'ascétique. C'est dans la mesure où l'on ne vit plus que pour la gloire de Dieu, que l'on se libère des ambitions égoïstes.

5. Conclusion. — Ce qui précède montre qu'il existe une tentation de vaine gloire spécifiquement monastique et qui peut revêtir deux formes : se glorifier de sa fidélité à l'observance religieuse, désirer paraître dans le ministère apostolique.

Saint Antoine l'ermite recommandait la fuite de la vaine gloire aussi instamment que la pratique de l'oraison perpétuelle (S. Athanase, *Vie de S. Antoine* 55, PG 26, 921b), et la littérature spirituelle ne manque pas d'exemples de pseudo-héroïsme et d'illusions auxquels a conduit la vaine gloire. Marc l'ermite notait que « certains, loués pour leur vertu, en ont éprouvé du plaisir et ont pris cette joie vaniteuse pour une consolation spirituelle » (*De his qui putant...* 10, PG 65, 932b), et Jean Cassien a retenu quelques traits pittoresques trop réalistes pour qu'on en sourie (cf *Institutions* XI, 13-14, PL 49, 411-415; *Conférences* V, 12, 627-629). La tentation du moine, ayant tout quitté et se croyant assuré de sa perfection, est souvent aussi de vouloir prématurément retourner dans le monde pour

enseigner les autres : « Tant que nous n'avons pas acquis la santé de l'âme, il faut repousser la suggestion de vaine gloire qui nous inspire de faire la leçon aux frères et aux gens du monde » (Évagre, *Antirrhétique* VII, 9, éd. Frankenberg, p. 535; voir aussi *De diversis malignis cogitationibus* 15, PG 79, 1217b). Certaines ambitions apostoliques peuvent d'ailleurs camoufler une lâcheté spirituelle, et Diadoque de Photicé note fort justement : « Nous préférons la théologie à la prière, parce que la théologie nous permet de beaucoup parler et de donner libre cours à la vaine gloire, tandis que la prière nous tire des larmes et donne l'humilité » (*Cent chapitres*, n. 68 résumé, éd. É. des Places, SC 5 bis, p. 118).

Si monastique ou cléricale qu'elle soit, la tentation de vaine gloire n'épargne personne.

La sagesse antique l'avait souligné : « Celui qui feint des qualités qu'il n'a pas est un fanfaron et un vaniteux », dit Épictète (*Entretiens* III, 24, 43, éd. J. Souilhé et A. Jagu, t. 3, Paris, 1963, p. 101), et Lucien rapporte que Pérégrinus était accusé de vaine gloire pour avoir voulu sortir de la vie par le feu (*Pérégrinus* 4, éd. C. Jacobitz, coll. Teubner, Leipzig, t. 3, 1913, p. 272; cf aussi l'empereur Julien, *Discours* IX [6], 180d-181a, 190c, éd. G. Rochefort, t. 2, Paris, 1963, p. 144 et 157, à propos de Diogène et des cyniques).

Mais la κενοδοξία des hommes illustres de Plutarque et des héros de Polybe est plus de la *vanité* que de la *vaine gloire*, en ce sens que l'une est sans référence à Dieu, alors que l'autre n'en peut pas faire abstraction, et c'est ce qui en fait le danger et la gravité : elle exprime, implicitement du moins, une préférence.

L'évangile de saint Jean l'a fort bien mis en évidence : « Si je me glorifiais moi-même, ma gloire ne serait rien; c'est mon Père qui me glorifie » (8, 54). « Celui qui parle de lui-même cherche sa propre gloire, mais celui qui cherche la gloire de Celui qui l'a envoyé, celui-là est véridique » (7, 18). « Comment pourriez-vous croire, vous qui tirez les uns des autres votre gloire et n'avez aucun souci de la gloire de Dieu? » (5, 44; cf encore 8, 50; 12, 42-44; 17, 5 et 22).

Si conscients des ravages de la vaine gloire dans les âmes les plus vertueuses, les maîtres spirituels orientaux n'ont que rarement évoqué ces textes pour fonder théologiquement leur doctrine, et les justifications qu'ils apportent ne se situent pas explicitement au niveau où se place saint Jean. Constatons-le, sans en tirer d'autre conséquence.

Appendice. La Règle de saint Benoît. — Sur le thème de la vaine gloire, la tradition monastique occidentale ne diffère guère de l'orientale. Les textes, au demeurant, sont rares, et sans grande originalité. Jean Cassien en est la source principale et le porte-parole. Prenons pour exemple la *Règle* bénédictine.

La *Règle* de saint Benoît ne consacre aucun chapitre particulier à la vaine gloire, pas plus d'ailleurs qu'aux autres péchés capitaux. Ses perspectives sont essentiellement positives : elle parle de l'obéissance (5, PL 66, 349) et non de la désobéissance, du silence (6, 355) et non du bavardage, de l'humilité (7, 371) et non de l'orgueil. Mais le souci d'éviter la vaine gloire dans le monastère transparaît partout.

Si l'abbé « doit se souvenir sans cesse du nom qu'il porte » (2, 263), ce n'est point pour s'en prévaloir, mais afin que la gloire en revienne au Christ dont il tient la place. Le prieur reconnu « enflé du mauvais esprit de superbe » (65, 893) sera déposé. L'une des qualités du cellérier est d'être « non elatus » (31, 533). Les conseillers de l'abbé devront donner leur avis « en toute humilité et soumission » (3, 287); ils seront destitués s'il leur arrive d'être gonflés de leur importance (21, 485).

Si l'un des artisans du monastère, infatué de son savoir-faire personnel, se prévaut des avantages qu'il s'imagine procurer au monastère, il sera relevé de son emploi jusqu'au jour où l'abbé, le voyant revenu à d'humbles sentiments, l'autorisera à reprendre sa tâche (57, 801). Déjà le chapitre sur l'humilité recommandait au moine « de se regarder comme un piètre ouvrier et un incapable aux travaux où on l'emploie » (7, 374). Le lecteur de table ne doit se prévaloir ni de sa belle voix ni de sa culture : au début de sa semaine, « il sollicitera la prière de tous, afin que Dieu le préserve de l'esprit de suffisance » (38, 603). Cette humilité, cette révérence, cette crainte religieuse sont recommandées à tous ceux qui ont à chanter ou à lire à l'office divin (47, 700).

Les clercs qui postuleraient leur admission dans la communauté monastique sont avertis de n'avoir pas à se prévaloir de leur dignité sacerdotale ou cléricale : la vaine gloire ecclésiastique est plus que toute autre redoutable (60, 847). Quant aux moines que l'abbé appellerait aux ordres, ils devront se prémunir contre l'élèvement et l'orgueil (62, 863). Les novices venant de la condition libre ne devront pas se glorifier du privilège de leur naissance (2, 263c).

Au nombre des instruments des bonnes œuvres, la *Règle* place : « ne pas être superbe », « fuir l'élèvement », et « ne pas chercher à passer pour un saint avant de l'être, mais le devenir d'abord afin qu'on puisse le dire avec plus de vérité » (4, 297-298). Le huitième degré d'humilité est qu'un moine ne fasse rien qui ne soit conforme à la règle commune du monastère ou encouragé par la tradition des anciens (7, 374). Le non-conformisme est ainsi condamné comme un symptôme de vaine gloire.

Pendant le carême, le moine se fixera une pénitence personnelle supplémentaire en plus de l'observance de la communauté, mais « ce qu'on offre personnellement à Dieu sera d'abord proposé à l'abbé pour être accompli avec son agrément et l'appui de sa prière. Ce qu'on entreprendrait sans la permission du père spirituel serait imputé à présomption et vaine gloire et ne mériterait nullement récompense » (49, 738).

On voit combien la *Règle* de saint Benoît, sans parler explicitement de vaine gloire, sauf en ce dernier texte, en prévient avec soin la contagion, en s'attaquant au vice fondamental qu'est la volonté propre. Quand on oppose son vouloir à celui de Dieu, ou bien l'on vit dans une opposition stérile qui s'exprime par le murmure, ou bien l'on cherche sa gloire personnelle et non celle de Dieu. La vaine gloire n'est, en fait, qu'une séquelle de la volonté propre.

Pierre MIQUEL.

II. Littérature occidentale

Dans sa façon de concevoir la vaine gloire, la tradition occidentale manifeste deux traits importants. D'une part, une *homogénéité* où l'on ne décèle aucune histoire, aucun développement, quels que soient la période et les courants envisagés. D'autre part, une *identité* substantielle par rapport à ce que nous offre la tradition grecque. La tentation de vaine gloire constitue manifestement un phénomène trop constant de l'expérience spirituelle pour donner lieu, malgré les divergences de situation et de psychologie, à des variantes

notables d'interprétation et de systématisation. Contentons-nous ici de relever quelques caractéristiques d'ensemble.

1. **Sources.** — Il n'est pas indifférent de constater que tous les théoriciens ayant consacré un traité à la vaine gloire s'inspirent, en dernière analyse, d'un petit nombre d'auteurs anciens, inlassablement cités et exploités. Ce sont, parmi les grecs, Basile de Césarée, Jean Chrysostome, tardivement Jean Climaque, et parmi les latins Julien Pomère († après 498), Grégoire le Grand et surtout Jean Cassien, plus rarement Ambroise, Jérôme et Augustin.

Le fait se vérifie, bien entendu, dans des œuvres qui n'ont pas d'autre prétention que d'être des florilèges, comme les *Sentences* de Tajon de Saragosse (7e siècle, PL 80, 928-931), le *Liber scintillarum* de Defensor de Ligugé (7e siècle, PL 88, 646-647), les divers *De vitiis et virtutibus* d'Alcuin († 804, PL 101, 635-637), d'Halitgaire de Cambrai († 830, PL 105, 661-662) et de Raban Maur (9e siècle, PL 112, 1351-1358), ou leurs modernes amplifications telles que sont la *Sylva locorum communium...* de Louis de Grenade († 1588, éd. de Lyon, 1693, p. 597-603), le *Panarion* de Jean Busée († 1611, Mayence, 1608, p. 102-109), le *Thesaurus moralis* de François Labata († 1631, t. 1, Cologne, 1652, p. 1274-1276), l'*Ethica sacra* de Jérôme Dandini († 1634, Césène, 1651, p. 265-275) et la *Bibliothèque des prédicateurs* de Vincent Houdry († 1729, t. 2, Lyon-Liège, 1716, p. 518-548), pour ne mentionner que quelques titres dans un genre particulièrement fécond.

On retrouve les mêmes sources chez ceux-là même qui ont accordé à la vaine gloire des considérations plus systématiques et plus personnelles, qu'il s'agisse d'œuvres aussi différentes d'allure que la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin (2^a 2^{ae}, q. 132; cf le *De malo*, q. 9) et celle de saint Antonin de Florence († 1459, pars 2, tit. 4, c. 1, Venise, 1582, p. 172-176), le *De perseverantia religionis* de l'humaniste Maffeo Vegio († 1458, cf *Maxima bibliotheca veterum patrum*, t. 26, Lyon, 1677, p. 698-704), le monastique *De vitiis et virtutibus* de Denys le chartreux († 1471, *Opera omnia*, t. 39, Tournai, 1910, p. 131-140), ou le *De extinctione vitiorum* du jésuite J. Alvarez de Paz († 1620, *Opera*, t. 3, Paris, 1875, p. 187-195).

Malgré sa dette vis-à-vis de Grégoire le Grand, l'Occident n'a connu, en réalité, qu'*un seul* traité sur la vaine gloire, celui de Jean Cassien. Certes, il pourra, à certaines époques, y inclure des questions connexes (la légitimité de l'honneur et de la réputation, par exemple) ou l'insérer dans un contexte et des perspectives que ne comportent pas les *Institutions cénobitiques*; mais il lui emprunte sa terminologie, l'essentiel de ses développements, ses exemples, et parfois même son appareil scripturaire. Et à travers Jean Cassien, c'est la tradition monastique orientale, en particulier Évagre le Pontique, qu'il avalise, assimile et vulgarise.

2. **Indécisions.** — Les modifications apportées à la liste des péchés capitaux (sept, au lieu de huit selon le schéma classique oriental) sont le reflet de certaines hésitations doctrinales. Si beaucoup d'auteurs maintiennent la vaine gloire comme péché capital et voient dans l'orgueil, à la suite de l'*Ecclésiastique* (10, 15), plutôt qu'un vice particulier, la racine de tous les vices, d'autres préfèrent identifier pratiquement orgueil et vaine gloire ou les traiter ensemble *per modum unius*. Il y a là moins une question de cataloguage que de définition.

Déjà Jean Climaque estimait qu'entre vaine gloire et orgueil il n'existait qu'une différence de degré, et Grégoire le Grand, en évoquant les *soboles* de chacun des vices, reconnaît l'impossibilité de leur assigner des frontières précises (*Morales* XXXI, 45, PL 76, 620-623). Aussi saint Bonaventure peut-il écrire : « Prout inanis gloria dicit appetitum dignitatis et excellentiae, sic est idem cum superbia et est capitale vitium; prout inanis gloria dicitur appetitum laudis, sic est filia, quia non desideratur laus humana, nisi propter excellentiam » (*In 2 librum Sententiarum*, dist. 42, dub. 3, *Opera omnia*, éd. Vivès, t. 3, Paris, 1865, p. 597); et le *Centiloquium* du pseudo-Bonaventure (*ibidem*, t. 7, 1866, p. 361) affirme explicitement que vaine gloire et orgueil ne diffèrent pas *secundum rem*, mais seulement *ratione*.

Même les définitions minimalistes qui limitent la vaine gloire à « un appétit désordonné d'être loué et estimé des autres pour ce que l'on possède ou ce que l'on fait » (Louis du Pont, *La guide spirituelle*, tr. 4, ch. 6, t. 4 *De la mortification...*, Douai, 1613, p. 137) ou au « plaisir qu'on prend dans une gloire vaine et passagère » (J.-J. Surin, *Dialogues spirituels*, t. 2, livre 2, ch. 1, Paris, 1723, p. 84) n'évacuent pas l'ambiguïté. D'après V. Houdry (*La bibliothèque des prédicateurs*, t. 2, Lyon-Liège, 1716, p. 529), la vanité est à distinguer de l'orgueil « en ce qu'elle recherche plutôt l'opinion des autres que la nôtre propre, et que ne se souciant pas beaucoup de ce que nous pensons de nous-mêmes, elle nous fait rechercher l'estime de tous ceux qui nous peuvent connaître ou qui entendent parler de nous ».

Ce souci du paraître au mépris de l'être, que la psychologie empirique constate plus qu'elle ne l'explique, est à peine une antinomie : en fait, la vaine gloire n'est vaine (objectivement) que parce qu'elle est gloire (subjectivement) ou, si l'on préfère, parce qu'elle implique comme composante fondamentale la complaisance en soi (cf J.-J. Surin, *ibidem*). Il lui manque une certaine lucidité pour être pleinement de l'orgueil.

3. **Constantes.** — Dans ses *Réflexions chrétiennes*, (t. 2, Paris, 1710, p. 27), Jean Croiset note : « ...On a beaucoup d'esprit. Si cela est, on a donc peu de vanité. L'orgueil n'est que rarement le vice des grands génies » (voir aussi A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 1 *Culture et sainteté*, Paris, 1961, p. 82-83). Assertion généreuse, mais que ne ratifieraient pas de grands esprits comme Augustin (*Confessions* X, 35, PL 32, 804-805) ou Grégoire le Grand (*Morales* IX, 25, PL 75, 878-879), ni sans doute l'expérience.

Au demeurant, la tradition spirituelle est unanime pour considérer la vaine gloire comme la tentation la plus habituelle et la plus subtile de toute vie chrétienne. Elle menace le médiocre comme l'âme la plus sainte, car tout lui sert de prétexte : situation, biens matériels, influence, qualités, dons intellectuels, vertus, réussites apostoliques et grâces mystiques. Dans ses *Enarrationes super psalmos* (7, 4, PL 36, 100b), Augustin affirme : « Qui autem bene didicit vel expertus est vitiorum superandorum gradus, intelligit hoc vitium inanis gloriae, vel solum, vel maxime cavendum esse perfectis ». Péché des parfaits, et en tout cas péché de ceux qui devraient faire profession de perfection. Les traités sur la virginité et les règles monastiques n'ont cessé de reprendre équivalemment l'avertissement de saint Jérôme à Eustochium (lettre 22, PL 22, 395d) : « onusta incedis auro, latro vitandus est », et le *Pastoral* de Grégoire le Grand signale, presque à chaque page, les méfaits de la vaine gloire aussi bien pour la sainteté personnelle du prêtre que pour le rayonnement de sa prédication.

C'est un enseignement que retiendront les maîtres spirituels, tels Denys le chartreux († 1471, *De vita inclusarum* 12, dans *Opera omnia*, t. 38, Tournai, 1909, p. 398), Jean Trithème († 1516, *De religiosorum tentationibus*, lib. 2, c. 5, dans *Opera pia et spiritualia*, Mayence, 1605, p. 717), S. Jean de la Croix († 1591, *La nuit obscure*, livre 1, ch. 2, éd. Lucien-Marie, Paris, 1959, p. 487) ou A. Rodriguez († 1616, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, pars 1, tr. 3, c. 1-6, Madrid, 1946, p. 131-152).

Et, bien qu'on parle moins aujourd'hui de vaine gloire, il n'y a pas de raison de supposer qu'elle ait cessé d'être nocive.

Les remèdes généraux que l'on propose habituellement se ramènent à trois : éviter l'ostentation sous quelque forme que ce soit et agir de préférence « dans le secret », comme nous y invite l'Évangile (*Mt.* 5, 4); s'arrêter davantage sur ses faiblesses et ses fautes que sur ses vertus; veiller à la rectitude de l'intention. C'est rejoindre là quelques-uns des conseils donnés par Jean Cassien (cf *Institutions* XI, 19, éd. J.-C. Guy, SC 109, 1965, p. 447). Mais les auteurs spirituels reconnaissent qu'il n'existe aucune panacée contre la vaine gloire, pour le simple motif que « souvent l'on peut tirer vanité de son mépris de la vanité » (S. Augustin, *Confessions* X, 38, PL 32, 806b) et que l'humiliation risque d'être une occasion de complaisance en soi (voir Matthieu de Cracovie † 1410, *De modo confitendi* 3, dans *S. Bonaventurae opera omnia*, éd. Vivès, t. 7, Paris, 1866, p. 564). Le meilleur remède est encore l'oubli de soi, ou plus positivement l'effort de lucidité et de vérité intérieure (au sens où Augustin oppose vérité et vanité), qui situe l'être dans la réalité de sa référence à Dieu et lui découvre l'incommensurable Charité où tout est don et grâce. Le reste est recherche impure et stérile.

Conclusion. — C'est peut-être accorder trop d'honneur à la vaine gloire que de la traiter à part, et si l'Orient propose une doctrine plus ferme à son sujet que l'Occident, il n'en est pas moins vrai que les développements plus ou moins explicites qui lui sont consacrés ont besoin, pour prendre pleinement leur signification, d'être considérés dans une optique plus globale de la vie spirituelle. La vaine gloire n'est qu'un aspect de l' « amour de soi allant jusqu'au mépris de Dieu » et l'on ne peut la dissocier de ce mal de la liberté humaine qu'est l'égoïsme (cf DS, art. AMOUR-PROPRE, t. 1, col. 533-544; ÉGOISME, t. 4, col. 480-501, et ultérieurement HUMILITÉ, LIBERTÉ). Elle est l'envers de la vocation fondamentale de la créature, et c'est par rapport à cette vocation fondamentale qu'il faut la comprendre et la juger; sinon, on échappe mal aux vérités de bon sens, au psychologisme ou à la satire spirituelle, dont beaucoup de pages sur la vaine gloire sont encombrées, mais qui ne dépassent pas le niveau d'une sagesse mondaine. Les auteurs spirituels ne l'ont pas oublié, mais ils le disent souvent ailleurs.

Jean KIRCHMEYER.

GLYCAS (MICHEL), milieu du 12e siècle. — Sans doute originaire de Corfou, Michel Glycas portait le surnom de Sikidités (Sikeliotès ou encore Sykidiotès); il occupa une charge dans les bureaux impériaux avant une mésaventure qui l'éloigna du monde. Le seul événement daté de sa vie est, en effet, le procès de magie qui lui valut en 1159 une peine d'emprisonnement et un aveuglement partiel, après quoi il se fit moine. Son activité s'est déroulée surtout sous le règne de Manuel II, comme en témoigne Nicétas Choniatès dans le *Thesaurus orthodoxiae*; il ne semble pas avoir dépassé de beaucoup le règne d'Andronic I, malgré une note d'un manuscrit plus tardif (*Marcian.* 402) qui le fait vivre jusque vers 1204. En réalité, les discussions auxquelles fut mêlé son nom sous les patriarches Georges Xiphilin et Jean Camatéros concernent uniquement un de ses traités et non sa personne, et il était probablement déjà décédé à l'époque.

Esprit curieux et assez indépendant, Michel a composé des *Annales* où la tendance moralisante s'affirme avec netteté par l'insertion d'anecdotes pieuses et de réflexions ou de dissertations théologiques; ses poésies et ses explications de proverbes relèvent plutôt de la littérature populaire. On mentionnera surtout ici ses « réponses sur des difficultés de la sainte Écriture », titre assez vague donné à une collection de *lettres* écrites à divers personnages et qui touchent à des sujets variés de science, de droit canon, de théologie et de spiritualité.

Citons les titres qui ont un rapport plus particulier avec la spiritualité (numéro du chapitre de l'édition Eustratiadès).

Chapitre 3 : S'il faut avoir de la condescendance pour les pécheurs et ne pas les punir dans la mesure qui conviendrait. 18 : Symbolisme des cérémonies du baptême. 19 : S'il faut admettre que celui qui revêt l'habit monastique est entièrement absous de ses fautes par le fait, même s'il lui arrive de le recevoir à la fin de sa vie. 21 : S'il faut admettre que les âmes des saints défunts, au lieu où elles reposent, ne prient pas pour nous en présence du Christ et ne protègent nullement ceux d'ici-bas. 25 : Que penser de ceux qui sont réellement incroyants, mais qui pratiquent cependant le commandement? 36-37 et 93: Sur la prédestination (M. Glycas insiste surtout sur les rapports entre la prescience divine, la liberté humaine et l'action des lois naturelles). 39 : S'il faut rejeter absolument la science mathématique (distinction entre la vénérable science astronomique et l'astrologie).

Chapitre 40 : Réponse à une lettre de l'empereur Manuel Comnène qui lui est tombée entre les mains et qui était dirigée contre un moine; celui-ci avait repris l'empereur avec une certaine vigueur à propos de la science astrologique qu'il s'efforçait de soutenir par des preuves naturelles et scripturaires (cette lettre de Manuel est rééditée dans la préface d'Eustratiadès, après F. Cumont, *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, t. 5, Bruxelles, 1904, pars 1, p. 108-125, où la réponse de Glycas est également reproduite, p. 125-140, avec un extrait du ch. 39).

Chapitres 46-47, 68 et 81 : Sur le jeûne du mercredi et du vendredi, sa nécessité et ses conditions (noter que le patriarche Georges Xiphilin, qui refusa par ailleurs de se prononcer contre Michel Glycas au sujet de son opinion sur l'eucharistie, paraît se ranger à son avis dans son discours sur le jeûne, inédit dans *Sinaït.* 482/1117). 52 : Salomon a-t-il fait pénitence au moment de sa mort? 57 : A Théodora, nièce de l'empereur Manuel, atteinte d'un grand découragement et désespérant de son salut pour avoir tué une femme par jalousie. 62 : Si celui qui s'en remet à Dieu reçoit le pardon entier de ses fautes.

Chapitre 63 : Qu'il n'est pas permis à ceux qui vivent dans le péché d'entrer dans l'église de Dieu et que les dons qu'ils offrent à Dieu ne sont guère agréables. 64 : S'il n'est pas permis aux époux d'avoir des rapports charnels en tout temps. 65 : Y a-t-il avantage à lire les saintes Écritures? 70 : Faut-il avouer ses péchés au premier confesseur venu et cette confession est-elle avantageuse? 71 : Qu'il faut patienter dans les épreuves et ne pas maudire ceux qui nous tourmentent.

Ce recueil est important pour connaître le mouvement des idées au 12e siècle, d'autant plus que l'érudition de l'auteur n'est pas négligeable (citations presque uniquement scripturaires et patristiques), et que

sa pensée, souvent originale, est toujours intéressante, malgré un style assez négligé. L'ouvrage a été beaucoup lu, car l'édition d'Eustratiadès, qui n'a utilisé que sept mss, en cite quarante-deux autres, et l'on est loin du compte. On ignore encore pour quelle raison l'ouvrage circule parfois sous le nom de Zonaras, à qui il ne peut appartenir.

1. *Sources.* — PG 158, 28-624 *(Annales)*; 648-957 (lettres). — S. Eustratiadès, Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ, Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, t. 1, Athènes, 1902; t. 2, Alexandrie, 1912; édition peu répandue, surtout le tome 2; 29 chapitres (sur 95) figurent dans PG 158, 648-957; noter que la numérotation d'Eustratiadès est en avance de 2 sur celle de la plupart des manuscrits (n. 3 = 1, 18 = 16, etc). — E.-Th. Tsolakès, Μιχαὴλ Γλυκᾶ, Στίχοι οὓς ἔγραφε, καθ'ὃν κατεσχέθη καιρόν, Thessalonique, 1959.

2. *Études.* — K. Krumbacher, *Michael Glykas*, dans *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München*, 1894, n. 3 (Munich, 1895), p. 391-460 (l'auteur distingue à tort Glycas et Sikiditès). — V. Grumel, *Michel Glycas*, DTC, t. 10, 1928, col. 1705-1707. — H. Pernot, *Le poème de Michel Glykas sur son emprisonnement*, dans *Mélanges Charles Diehl*, t. 1, Paris, 1930, p. 263-276. — M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale*, Rome, 1952, p. 206-209. — H.-G. Beck, p. 654-656. — DS, t. 3, col. 303 et 310.

Jean Darrouzès.

GNANA PRAKASAR, oblat de Marie Immaculée, 1875-1947. — Gnana Prakasar est né le 30 août 1875 à Nanipay (diocèse de Jaffna), Ceylan. Entré au séminaire de Jaffna en 1895, il passa au noviciat de Jaffna le 10 février 1896 et prononça ses vœux le 17 février 1897. Oblat perpétuel le 17 février 1898, il reçut la prêtrise le 1er décembre 1901. Il se dépensa dans le diocèse et on lui doit la fondation d'une quarantaine de stations et la conversion, dit-on, de trois mille indiens. Il est aussi le fondateur de la librairie catholique de Kayts. Bien que ses œuvres soient surtout de caractère scientifique, ce qui lui assure une réputation internationale, particulièrement à Ceylan et aux Indes, il s'est mérité le surnom de *sage*, non tant à cause de son érudition, que par son influence religieuse et spirituelle.

Ses travaux les plus marquants sont : *Philosophical Saivaism or Saiva Siddhanta*, Jaffna, 1925; *Root-words of the Dravidian group of Languages*, dans *Anthropos*, t. 30, 1935, p. 135-150; *The Dravidian Element in Sinhalese*, *ibidem*, t. 32, 1937, p. 155-170; *An Etymological and Comparative Lexicon of the Tamil Language*, Chunnakam, 1938 svv (ouvrage en 20 volumes dont il en publia 6). Il publia aussi (à Jaffna ordinairement) l'histoire du diocèse de Jaffna sous l'épiscopat de Mgr Henri Joulain, *XXV Years of Catholic Progress*, 1925; *A History of the Catholic church in Ceylon*, t. 1 *Period of the Beginnings, 1502-1602*, Colombo, 1924.

En spiritualité, il est l'auteur de *Life of Christ Critically Examined*, Colombo, 1932; *Our Lady of Madhu*, 3e éd., Jaffna, 1936. Puis en langue tamoule : *Vademecum du pèlerin de Madhu*, Jaffna, 1899; *Le Rosaire*, 1900; *Vie de sainte Philomène*, 1902; *Manuel de prières*, 1902; *L'adoration perpétuelle*, 1902; *Cantiques tamouls*, 1903; *Les sectes protestantes et la Bible*, 1903; *Le céleste banquet*, 1904; *La divinité de Jésus-Christ*, 1910; *La porte du ciel*, 1911; *Instructions et sermons pour une retraite d'une semaine*, 1934; *La sainte messe expliquée*, 1941, et plusieurs tracts sur des sujets religieux. On lui doit encore, toujours en tamoul, la *Vie du Père Joseph Vaz*, 1910.

Gaston Carrière.

GNOSE ET GNOSTICISME. — C'est durant la période hellénistique que les mots γνῶσις (connaissance) et γιγνώσκειν (connaître) et leurs dérivés acquièrent une signification proprement et habituellement religieuse, et les données néo-testamentaires permettent d'inférer, avec une très grande probabilité, que ce phénomène est dû à l'influence de la traduction biblique de la Septante et qu'il se situe dans le contexte de l'apologétique juive de la diaspora, surtout alexandrine. Il n'y a ni création d'une terminologie inexistante, ni emprunt pur et simple à la langue courante ou aux traditions philosophiques, mais adaptation, spécification et enrichissement de matériaux déjà largement répandus, réinterprétés dans le cadre d'une épistémologie surnaturelle. D'une connaissance de type rationnel s'interrogeant sur l'existence et la nature de Dieu, on passe à une connaissance de foi, où l'acte de la créature se fait accueil d'un Donné révélé (l'Emmanuel), adhésion personnelle dans la vérité de l'amour, intimité appelant de soi une mise en commun de plus en plus plénière, que le prophète Osée (2, 19-20) compare à l'union conjugale.

La connaissance de Dieu dans la Bible ne se présente jamais, en effet, comme un savoir *gratuit*, une γνῶσις ψιλή, selon l'expression d'Évagre le Pontique. Si elle est l'authentique accès au mystère divin, c'est au mystère d'une histoire sainte où Dieu s'engage pour provoquer l'homme à s'engager à son tour, et la certitude qu'elle confère s'affirme dans la docilité de l'être et la conversion du cœur. Aussi la tradition grecque considérera-t-elle la θεωρία et la πρᾶξις comme les deux pôles nécessaires et concomitants de toute connaissance véritable. C'est d'ailleurs cet aspect existentiel et totalitaire de la gnose qui rend si difficile, voire illusoire, l'analyse sémantique d'un mot englobant les composantes essentielles de l'attitude spirituelle de l'homme vis-à-vis de Dieu et, par un contre-coup inéluctable, vis-à-vis de lui-même et du monde. Elle est science, parce qu'elle prend appui sur la Vérité substantielle; elle est lumière, parce qu'elle épouse la vision même de Dieu; elle est sagesse, parce qu'elle unit indissociablement dans l'Esprit l'agir et le savoir; elle est expérience parce qu'elle procède d'une rencontre sans intermédiaire; elle est vie, parce qu'elle inaugure ce qui donne à l'existence humaine sa consistance et son achèvement. Tous ces thèmes, présents dans l'ancien Testament et notamment dans la littérature sapientielle, s'épanouiront dans le nouveau Testament, et offriront à la tradition chrétienne, aussi bien orientale qu'occidentale, ses moyens d'expression privilégiés. Ils réclament, chacun, un traitement propre, et si plusieurs d'entre eux ont été abordés précédemment (cf art. Charismes, Connaissance de soi, Contemplation, Dons du Saint-Esprit, Expérience spirituelle, Extase, Foi), d'autres seront l'objet de développements ultérieurs (en particulier dans les articles Grace, Illumination, Mariage spirituel, Mystère, Mystique, Révélation, Sagesse, Sens spirituels, Théologie). Il n'est point question ici de faire l'histoire de la connaissance religieuse, mais de préciser ce que les anciens entendaient par gnose, et le témoignage des premiers siècles suffit, semble-t-il, à éclairer le mot et la notion, dans la mesure où il permet d'en cerner l'originalité, par opposition

à l'usage qu'en ont fait d'autres milieux contemporains d'inspiration chrétienne, juive ou syncrétiste (voir les art. Hermétisme, Judaïsme et Kabbale, Manichéisme), que l'on a coutume de réunir sous le vocable commode de *gnosticisme*.

Car la gnose chrétienne a eu, d'ailleurs, ses analogues, ses transpositions, ses gauchissements et ses sous-produits. Si, dans bien des cas, on ne peut mettre en doute la sincérité et la noblesse de la certitude qui s'y exprime, force est bien de reconnaître que ces gnoses, tout en parlant souvent le même langage que le christianisme, se situent dans un climat qui lui est inassimilable, et les hérésiologues anciens l'avaient bien compris. Qu'elles évacuent la foi, humanisent le contenu de la révélation, majorent le rôle de l'expérience individuelle, rationalisent le péché ou rejettent le présent de l'histoire, elles aboutissent toutes, à des degrés divers, à tronquer la réalité spirituelle : à ce titre, elles ne confèrent qu'une « pseudo-gnose ».

I. *Gnose chrétienne.* — II. *Gnosticisme.*

I. GNOSE CHRÉTIENNE

Il ne s'agira pas dans ce chapitre de la « gnose » hétérodoxe (cf 1 *Tim.* 6, 20; Irénée, *Adversus haereses*, titre), des systèmes « gnostiques » et de ce que les historiens modernes appellent le gnosticisme (voir le chapitre suivant), — mais de cette *connaissance* de Dieu et de ses mystères, que les auteurs anciens décrivent comme l'idéal supérieur du chrétien parfait et qu'ils contre-distinguent de la simple foi, — et des problèmes qu'elle peut poser aussi bien au théologien qu'à l'historien. Nous l'aborderons en suivant l'ordre historique, et en nous limitant aux Pères grecs. Après un bref aperçu sur le nouveau Testament (1), nous examinerons les écrivains chrétiens des 1er et 2e siècles (2); puis nous nous arrêterons davantage aux alexandrins, Clément et Origène (3). Nous étudierons enfin la tradition origénienne, telle qu'elle peut s'exprimer surtout chez Grégoire de Nysse et Évagre le Pontique (4).

1. **Le nouveau Testament.** — Que le christianisme, comme la religion juive dont il est sorti, soit une *connaissance*, on ne saurait en douter. Il est *révélation* d'un *secret*, secret qui est le dessein divin du salut des hommes, et ultimement une personne, Jésus-Christ, qui révèle son Père. Il suffit de rappeler les textes bien connus :

Mt. 13, 11 = *Luc* 8, 10 : « A vous il a été donné de *connaître* les *mystères* (γνῶναι τὰ μυστήρια) du royaume des cieux ».

Mt. 11, 27 = *Luc* 10, 22 : « Nul ne *connaît* le Fils sinon le Père, et nul ne connaît le Père, sinon le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler ».

Ce verset « johannique » de la tradition synoptique annonce les formules du quatrième évangile. La « connaissance » du Christ, qui est donnée à ceux qui croient en lui (cf *Jean* 6, 69 : πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν; 10, 38; 17, 8; 1 *Jean* 4, 16), dépasse la connaissance (sensible et expérimentale, ou intellectuelle) que quiconque peut avoir de Jésus : elle est connaissance de la relation qui l'unit au Père (cf *Jean* 10, 15; 14, 17, 20; 16, 3; 17, 3), elle est connaissance du secret de sa divinité : « Alors vous connaîtrez que *Je suis* » (8, 28). Et la « vie éternelle », — elle n'est pas seulement la vie qui après la mort durera sans fin —, consiste à « connaître » le Père et Jésus-Christ qu'il a envoyé (17, 3). La connaissance du mystère de Dieu est liée à la connaissance de la mission de son Fils, et de son dessein de salut. Ajoutons que cette connaissance est liée à l'amour, *agapè*; le parallélisme des textes et des situations est frappant : comme la connaissance, c'est l'amour qui caractérise les rapports entre Jésus et son Père, comme de Jésus avec les siens. Et R. Bultmann pouvait remarquer : « Il est clair que γινώσκειν ne désigne pas une spéculation, une science qui cherche et considère, et pas davantage une contemplation mystique détachée de tout lien avec l'histoire et l'action, mais que le γινώσκειν s'accomplit effectivement dans l'agir historique » (Γινώσκω, dans Kittel, t. 1, p. 711).

Saint Paul sait bien, lui aussi, qu'il s'agit pour le chrétien de connaître Dieu, et de le connaître par la révélation de Jésus-Christ. « Le Dieu qui a dit : Que du sein des ténèbres brille la lumière, est celui qui a brillé dans nos cœurs, pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ » (2 *Cor.* 4, 6). Il n'a d'autre désir que de « connaître le Christ, la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances » (*Phil.* 3, 10). Où l'on voit le sens très prégnant de cette « connaissance », qui n'est pas pure considération spéculative, mais qui est expérience et communion. Mais Paul sait qu'il y a à Corinthe des gens qui se vantent d'une prétendue science *(gnose)* supérieure, qui les « enfle », et dont ils se réclament pour se mettre au-dessus de la loi commune de charité et s'en dispenser (1 *Cor.* 8, 1; cf 4, 19; etc). Il retrouvera cette « gnose au nom mensonger » (cf 1 *Tim.* 6, 20) dans le milieu auquel s'adresseront les *Pastorales*, et l'on aperçoit là déjà les caractéristiques des faux « gnostiques » du 2e siècle (cf Irénée, *Adversus haereses*, titre). Aussi Paul est-il amené à souligner que la charité l'emporte sur la gnose (1 *Cor.* 13, 2), que celle-ci est un don de Dieu : « Nul ne connaîtrait Dieu s'il n'était d'abord connu de Dieu » (*Gal.* 4, 9; 1 *Cor.* 8, 2); que ce don est accordé non pas au bénéfice de celui qui le reçoit, mais pour l'utilité de l'Église (1 *Cor.* 12, 7); que cette science est d'abord connaissance de l'amour du Christ qui dépasse toute connaissance (*Éph.* 3, 19; cf *Phil.* 3, 8); enfin qu'elle est connaissance encore imparfaite et provisoire : « Si quelqu'un s'imagine connaître quelque chose, il ne connaît pas encore comme il faut connaître » (1 *Cor.* 8, 2; cf 13, 12 : « Aujourd'hui, je connais d'une manière imparfaite; mais alors je connaîtrai comme je suis connu »). S'il y a une connaissance des « profondeurs » de Dieu (cf 1 *Cor.* 2, 10, et *Rom.* 11, 33 : « O profondeur de la richesse et de la sagesse et de la *gnose* de Dieu! »), elle ne peut être qu'un don de l'Esprit.

Il ne serait pas difficile de déceler, dans le vocabulaire des écrivains du nouveau Testament, comme dans une certaine imagerie, des éléments qui peuvent venir de la « gnose » juive ou judaïsante, — et les historiens du gnosticisme ne se font pas faute de les relever (par exemple, en dernier lieu R. M. Grant, *Gnosticism and early christianity*, New-York, 1959; trad. française, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964) : les auteurs ne peuvent pas ne pas être influencés par le langage et la mentalité des milieux qui les entourent. Mais les traits que nous avons soulignés nous paraissent suffire à caractériser la vraie *gnose* chrétienne, et la distinguer de la gnose « au nom menteur ».

M.-E. Boismard, *La connaissance dans l'alliance nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 365-391. — J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949.

— W. D. Davies, « *Knowledge* » *in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11 : 25-30*, dans *The Harvard Theological Review*, t. 46, 1953, p. 113-139. — E. Haenchen, *Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 50, 1935, p. 123-158. — W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen, 1956. — J. T. Forestell, *Christian perfection and gnosis in Phil. 3, 7-16*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, t. 18, 1956, 123-136. — F. Noetscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn, 1956, p. 14-79. — B. Rigaux, *Révélation des mystères et perfection à Qumrân et dans le Nouveau Testament*, dans *New Testament Studies*, t. 4, 1958, p. 237-262. — I. de la Potterie, Οἶδα *et* γινώσκω, *les deux modes de la connaissance dans le quatrième Évangile*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 709-725.

J. de Caevel, *La connaissance religieuse dans les hymnes d'action de grâces de Qumrân*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 38, 1962, p. 435-460. — L. Cerfaux, *La connaissance des secrets du Royaume d'après Mt.*, XIII, *11 et parallèles*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 3, Gembloux, 1962, p. 123-138; *La pensée paulinienne sur le rôle de l'intelligence dans la révélation*, *ibidem*, p. 351-360. — K. Sullivan, *Epignosis in the Epistles of St. Paul*, dans *Studiorum Paulinorum congressus...*, t. 2, Rome, 1963, p. 405-416.

2. **Le premier et le second siècles.** — Cette gnose hétérodoxe va en effet fermenter et proliférer dans les milieux judaïsants, pour une part sans doute sous des influences orientales, et donner naissance aux sectes et aux grands systèmes gnostiques auxquels auront affaire Irénée, Hippolyte, Tertullien, et en face desquels un Clément ou un Origène entreprendront d'élaborer une gnose ecclésiastique orthodoxe (voir ci-dessous, § 3).

Mais, dès avant cet effort des alexandrins, les premiers écrivains ecclésiastiques, ceux qu'on appelle « Pères apostoliques », nous fournissent quelques éléments qui permettraient de préciser ce qu'est la vraie *gnose* chrétienne. Les « prières eucharistiques » de la *Didachè*, dont l'origine juive ne saurait faire de doute, rendent grâces « pour la vie, la *connaissance* et la foi que Dieu nous a fait connaître par Jésus-Christ » (9, 3; 10, 2; cf 11, 2 : « justice et connaissance du Seigneur »). La gnose va avec la foi et la vie, et toutes trois sont un don de Dieu par *Jésus-Christ*. — Clément de Rome († v. 100) sait que les chrétiens ont « plongé leurs regards dans les profondeurs de la gnose divine » (*Lettre* 40, 1; cf Paul, *Rom.* 11, 33), mais que c'est par Jésus-Christ qu'ils peuvent « goûter à la gnose immortelle » (36, 2). Saint Ignace d'Antioche († v. 107) va plus loin : la gnose de Dieu, c'est Jésus-Christ (*Aux Éphésiens* 17, 2). Et la connaissance de Dieu en Jésus-Christ procure l'immortalité (*ibidem*; cf *Aux Magnésiens* 6, 2). C'est aussi un des éléments caractéristiques des systèmes gnostiques que de chercher à procurer l'immortalité par la gnose (connaissance). Ici encore, il y a convergence de problématique et de vocabulaire, et on ne peut éliminer à priori toute possibilité d'influence. Mais il faut bien remarquer que, pour Ignace, cette connaissance est connaissance de Dieu *par Jésus-Christ* : il y a là un trait essentiel et radicalement différent. Et l'enseignement d'Ignace, comme celui de Clément de Rome ou de la *Didachè*, reste dans la ligne de celui du nouveau Testament.

L'*Épître de Barnabé* (vers 130, à Alexandrie?) parle à plusieurs reprises de la connaissance *(gnose)* : il s'agit, soit de la « connaissance de la voie de la justice » (5, 4), de la « connaissance parfaite » (1, 5), qui se développe avec la foi et les autres vertus chrétiennes (2, 2-3; 18, 1; 19, 1; 21, 5 : connaissance des commandements), — soit, et ceci est à relever tout particulièrement, de la connaissance de l'Écriture, et plus exactement de l'interprétation *chrétienne* de l'ancien Testament (6, 9-10; 9, 8 [les 318 serviteurs d'Abraham!]; 10, 10; 13, 7). Bref, la gnose est connaissance des « mystères » du Christ révélés dans l'Écriture, et plein épanouissement de la vie chrétienne. Tout l'essentiel des développements ultérieurs est déjà ici.

Chez saint Justin († v. 166) aussi, la *gnose* revient plusieurs fois; c'est toujours la connaissance de Dieu et du Christ (*Dialogue avec Tryphon* 14, 1; 28, 4; 39, 5; 69, 4 et 6; 88, 6; cf 2e *Apologie* 2, 2 : « connaître les enseignements du Christ »); elle est un don de Dieu et une grâce (*Dialogue* 30, 1; 92, 1); elle est liée au baptême (« bain de la pénitence et de la connaissance de Dieu », 14, 1); ici aussi, elle est science des Écritures (69, 1; et cf 30, 1 : « grâce de connaître » le sens des prophéties; 58, 1; 92, 1; 112, 3 : on comprend le sens de ce qu'ont dit les prophètes, — il s'agit ici du serpent d'airain —, « si on possède la gnose qui était en eux »; 119, 1). Don de Dieu, et connaissance du vrai sens des Écritures, qui est leur vrai sens chrétien : nous restons dans la même ligne, et, on peut le remarquer, il n'y a ici aucun ésotérisme.

Saint Irénée († vers 202) ira dans le même sens quand, contre l' « hérésie gnostique » (*Adversus haereses* I, 11, 1, PG 7, 560), qui prétend à une gnose supérieure, connaissance des mystères ineffables (IV, préface 4, 975a; etc), révélée à une élite de « spirituels », il affirme que la « vraie gnose, c'est la doctrine des apôtres » (IV, 33, 8, 1077b), qu'il n'y a pas à chercher « la gnose d'un autre Père » (IV, 36, 4, 1093c), à « imaginer un autre Dieu, un autre Christ, un autre Monogène; mais il nous faut scruter ce qui a été dit en paraboles pour l'assimiler aux vérités qui sont le fondement de la foi, et y admirer la profondeur de la richesse, de la sagesse et de la connaissance de Dieu » (I, 10, 3, 556a; cf *Rom.* 9, 25). D'autre part, Irénée affirme que la charité l'emporte sur la gnose (IV, 33, 8, 1078a; II, 26, 1, 800ac). La véritable gnose, c'est donc, dans la foi, l'enseignement des apôtres reçu par la tradition de l'Église, l'interprétation de l'Écriture, où se révèle tout le mystère du salut dans le Christ. On pourrait même dire que pour Irénée, poursuivant les premiers essais de ses prédécesseurs, la gnose, c'est la *théologie*, au sens moderne du mot. Cf *Adversus haereses* I, 10, 3, où la répétition du διὰ τί, « pourquoi? », exprime bien cet effort de réflexion rationnelle à partir de la vérité révélée. Dans ce texte, J. Lebreton saluait « l'apparition de la théologie » (*Histoire de l'Église*, t. 2 *De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne*, Paris, 1938, p. 49).

Au terme de ce paragraphe nous pouvons conclure que cette idée d'une gnose, parfaitement orthodoxe, nous dirions même ecclésiastique, est couramment admise dès les origines de la pensée chrétienne.

J. Lebreton, *La connaissance de Dieu chez S. Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 16, 1926, p. 385-406. — D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris, 1933. — T.-A. Audet, *Orientations théologiques chez saint Irénée : le contexte mental d'une* ΓΝΩΣΙΣ ΑΛΗΘΗΣ, dans *Traditio*, t. 1, 1943, p. 15-54. — A. Houssiau, *L'exégèse de Matthieu 11, 27b selon saint Irénée*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 29, 1953, p. 328-354. — J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai-Paris, 1958. — N. Pycke, *Connaissance rationnelle et connaissance de grâce*

chez saint Justin, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 37, 1961, p. 52-85. — J. Ochagavia, *Visibile Patris Filius*, OCA 171, Rome, 1964.

3. **Les alexandrins : Clément et Origène.** — C'est au 3e siècle, et à Alexandrie en particulier, que cette gnose chrétienne va être plus pleinement et systématiquement élaborée, et, pour une part au moins, en réaction contre l'hérésie gnostique. Il faut dire : pour une part au moins, car on perçoit, à travers les écrits de Tertullien ou de Clément d'Alexandrie, l'écho de l'opposition de certains fidèles à cet idéal d'une « connaissance » supérieure. Tertullien († vers 240?), qui lui-même d'ailleurs n'est pas sans céder parfois à cette tendance (cf *De praescriptione haereticorum* 7, 12-13, CC 1, 193 : « Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post evangelium... »), parle ainsi de ces *simplices* qui ne veulent s'en tenir qu'à la seule règle de foi (*Adversus Praxeam* 3, 1, CC 2, 1161), et Clément d'Alexandrie consacre le début du 1er *Stromate* à revendiquer le droit de chercher la gnose, et de se servir à cette fin de la philosophie grecque (*Stromate* I, 1, 18; 9, 43, 45; éd. O. Stählin, GCS 2, 1906, p. 13 et 28-30).

J. Lebreton avait jadis montré le « désaccord entre la foi populaire et la théologie savante ». Il faut se garder de forcer ce désaccord et de le durcir jusqu'à en faire une opposition, mais on ne peut nier en certains milieux chrétiens une méfiance à l'égard de toute recherche d'une connaissance des mystères de Dieu. D'autre part, et surtout, les sectes et systèmes qui revendiquaient pour eux le titre prétentieux de « gnostiques » (sur l'emploi de ce mot pour désigner la « fausse gnose », voir par exemple *Stromate* II, 20, 117, GCS 2, p. 176; III, 4, 30, p. 209; IV, 18, 114, p. 298; et cf ci-dessus Irénée) ne pouvaient qu'accentuer cette prévention. C'est contre les uns et les autres que Clément va chercher à élaborer une *gnose* « conforme à la vraie philosophie », entendons la doctrine chrétienne (cf *Stromates*, titre).

1° Clément d'Alexandrie († avant 216). — Esquissons brièvement les traits de cette gnose chrétienne authentique. Le point de départ en est la foi (*Stromate* II, 6, 31, GCS 2, p. 129; V, 1, 1, p. 326; VII, 1, 1, GCS 3, p. 3), fondée sur l'enseignement du Seigneur et des apôtres, reçu dans l'Écriture (VII, 16, 95, GCS 3, p. 67) et conservé dans l'Église (VII, 15, 92, p. 65). Clément sur ce point ne se sépare en rien d'un Irénée (cf ci-dessus), il est fidèle à la position chrétienne traditionnelle et authentique. Mais si la gnose s'appuie sur la foi, c'est pour la dépasser. Il y a unité interne et homogénéité entre la foi et la gnose; elles ont la même source, la révélation par le Logos, et même objet, les mystères de Dieu (cf par exemple *Stromate* IV, 16, 100, GCS 2, p. 292; V, 1, 2, p. 326; VI, 17, 155, p. 511; VII, 2, 5, GCS 3, p. 5). Mais la foi est une vertu « élémentaire » et commune; elle est la base sur laquelle doivent s'édifier les « constructions gnostiques » (*Stromate* V, 4, 26, GCS 2, p. 342; V, 1, 5, p. 328; VII, 10, 57, GCS 3, p. 41).

Deux voies s'ouvrent à qui veut passer de la foi à la gnose. C'est d'abord la recherche intellectuelle, et tout particulièrement l'interprétation spirituelle de l'Écriture, « l'explication gnostique des Écritures, avec le progrès de la foi » (*Stromate* VI, 15, 131, p. 498). « La connaissance du Nom et l'intelligence de l'Évangile signifient la gnose » (IV, 4, 15, p. 255). Ici encore, on retrouve un des traits essentiels de la gnose ecclésiastique; on sait, au demeurant, l'importance que va prendre chez Clément et Origène l'exégèse allégorique : on pourra la trouver excessive, mais il ne faut pas, pour autant, en oublier le caractère profondément traditionnel. Retenons que pour Clément, qui consacre au « genre symbolique » de longs chapitres (*Stromate* V, 4-11, p. 338 svv; VI, 15, p. 489 svv), le « voile des paraboles » est, pour ceux à qui cela a été accordé, le chemin qui conduit « de la foi à la gnose » (ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν, VI, 15, 126, p. 495).

Pour s'élever ainsi à la gnose par une recherche intellectuelle à partir de la foi, Clément a largement utilisé les ressources de la philosophie grecque. On sait sa position sur ce point, aussi ferme qu'optimiste, et il n'y a pas à insister. Mais on remarquera que par là Clément est comme un précurseur de la méthode théologique. La philosophie, « image lumineuse de la vérité, don de Dieu aux grecs.., nous procure une sorte de gymnastique qui démontre la foi. La comparaison des dogmes, en les opposant l'un à l'autre, excite à la recherche de la vérité, d'où sort la gnose » (*Stromate* I, 2, 20, p. 13-14). La gnose est « démonstration de la foi » (II, 11, 48, p. 138; VII, 16, 95-96, GCS 3, p. 67-68); nous dirions, en employant ce terme dans son sens moderne et technique, elle est *théologie*.

Mais il est une autre voie par où le croyant peut accéder à la gnose : c'est celle de l'effort moral et de l'exercice des vertus (*Stromate* II, 6, 31; 9, 45; GCS 2, p. 129 et 136). L'obéissance aux commandements, la purification des passions et des vices sont indispensables pour que l'homme puisse se rendre « capable de Dieu », dresser en lui « l'image de Dieu » et recevoir « la gnose de Dieu ». Ceux-là seuls qui ont appris à se purifier de leurs passions peuvent atteindre l'objet de leur espérance, c'est-à-dire la gnose, la bienheureuse connaissance de Dieu, qui apparaît ainsi comme le terme de tout l'effort d'une vie vertueuse (III, 5, 42-44, GCS 2, p. 215-216).

Ici se pose un problème qui embarrasse les commentateurs de Clément, celui des rapports entre la gnose et la charité (*agapè*). On rencontre des affirmations contradictoires. Tantôt, en effet, il est dit que « les vertus qui se développent à partir de la foi... conduisent à la charité et à la gnose » (*Stromate* II, 6, 31, p. 129), et, plus clairement, que « la charité trouve sa perfection dans la gnose » (II, 9, 45, p. 136; cf IV, 7, 54, p. 273). La gnose est, au-dessus de la charité, le sommet de l'édifice moral. Tantôt, au contraire, c'est la gnose qui est achevée et perfectionnée par la charité (VI, 9, 78, p. 470), qui s'achève en se dépassant elle-même, pour aboutir à la charité (VII, 10, 57-58; 11, 67-68; GCS 3, p. 41-43 et 48-49).

Il n'est pas impossible de concilier cette apparente contradiction, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à l'imprécision de la pensée de Clément, au développement d'une pensée qui se cherche et d'une œuvre restée inachevée. Il suffirait de se rappeler que pour le parfait gnostique selon Clément, — nous dirions le contemplatif —, c'est la charité qui permet cette connaissance qui est union dans l'amour : « La gnose, aboutissant à la charité, réunit dès ici-bas, comme un ami à un ami, celui qui connaît à celui qui est connu » (VII, 10, 57, GCS 3, p. 42). En retour, cette connaissance, transformée par la charité, s'épanouit en un amour plus grand. Cette implication réciproque de la connaissance et de l'amour n'a rien de contradictoire, et nous éclaire sur le caractère de cette gnose, originale sans doute, mais

authentiquement chrétienne : elle retrouve des éléments que nous avons aperçus, à la vérité moins explicites, chez saint Paul.

Il reste cependant qu'elle est, sinon ambiguë, du moins ambivalente. Nous voulons dire que ce processus qui, à partir de la foi, s'élève à la gnose, s'exerce dans deux directions différentes, comme on a déjà pu le voir dans ce que nous venons de dire. La gnose est ce que nous appellerions *théologie*, ce que Clément appelle « démonstration scientifique des vérités transmises par la vraie philosophie [= la foi chrétienne] » (*Stromate* II, 11, 48; cf 49; GCS 2, p. 138-139; VII, 10, 57; 16, 95-96; GCS 3, p. 41-42 et 67-68). Elle est, d'autre part, ce que nous appellerions *contemplation* (et nous ajouterions peut-être : mystique) : le vocabulaire de la philosophie et celui des mystères se combinent avec celui du nouveau Testament pour nous orienter vers « cette connaissance, ou plutôt cette sagesse », qui « parvient à un état éternel et immuable de contemplation » (VI, 7, 61, GCS 2, p. 462; cf VII, 3, 13, GCS 3, p. 10).

A la différence des gnoses hétérodoxes, la gnose chrétienne, qui a été préparée par l'exercice et l'effort vertueux, s'épanouit en retour en une riche floraison de vertus : la gnose est aussi un idéal de perfection morale (*Stromate* II, 10, 46, GCS 2, p. 137). Le gnostique possède, et de façon inamissible, la force et la patience, la pureté du cœur et la paix de l'âme (*apatheia*). Il prie sans cesse, et non seulement aux heures déterminées par l'usage de l'Église : toute sa vie est une « sainte panégyrie » (VII, 7, 49, GCS 3, p. 37), et il est capable à son tour d'enseigner ses frères. Tout le 7e *Stromate* est consacré à ce portrait idéal du gnostique, parvenu à la parfaite ressemblance, égal aux anges, et même « dieu »! On ne parlera pas ici, comme l'a fait par exemple G. Bardy, de « mysticisme faux » (*Clément d'Alexandrie*, coll. Les moralistes chrétiens, Paris, 1926, p. 275); mais on ne peut s'empêcher de trouver ce portrait trop optimiste, et surtout on peut se demander s'il n'y a pas là une tendance à rechercher la perfection en dehors des lois communes et en dehors de la vie de l'Église (mais voir cependant *Stromate* VII, 7, 41, GCS 3, p. 31). L'Église et les sacrements de l'Église sont trop absents de la vie du gnostique, qui se prétend seul chrétien parfait, comme il est le seul véritable martyr. Le « martyr gnostique » est autre chose que le « martyr ordinaire » (*Stromate* IV, 4, 15, p. 255)!

S'il y a en tout ceci quelque exagération, au moins dans les termes, on ne peut méconnaître la grandeur de cet idéal, ni refuser à Clément le mérite d'avoir su, malgré bien des imprécisions, formuler le caractère, les conditions, le progrès d'une « gnose » chrétienne authentique.

2° Origène († 253/255). — Il n'est pas du tout certain qu'Origène ait été le disciple de Clément (G. Bardy, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 27, 1937, p. 65-90; *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, dans *Vivre et penser* [*Revue biblique*], t. 2, 1942, p. 80-109). Il reste cependant dans la même ligne que l'auteur des *Stromates*, mais il faut relever quelques points qui semblent lui être plus particuliers, et dessinent plus fermement les traits de la gnose chrétienne.

Le désir de *connaître* est aussi vif chez Origène que chez Clément (cf par exemple *De principiis* II, 11, 4-5, éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 187-188; *In psalm.* 36, hom. 5, 2, PG 12, 1361ac; *In Numeros* 21, 1, éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 200) : dans ces textes et d'autres, la perspective s'étend à la vie du ciel où on verra « face à face »; mais il n'en reste pas moins vrai que l'idéal d'Origène est, pour une part au moins, un idéal intellectuel. On remarquera cependant dès maintenant que ce désir de connaître est inspiré par l'amour, et on rappellera ce qu'il écrivait à son disciple Ambroise, qu'il avait ramené du gnosticisme à la foi de l'Église : « C'est parce que tu ne trouvais pas des maîtres capables de t'enseigner une doctrine plus haute et parce que *ton amour pour Jésus ne pouvait souffrir une foi non raisonnée et vulgaire* que tu t'es livré à ces enseignements que, plus tard, tu as, comme tu le devais, condamnés et rejetés » (*In Joannem* V, 8, éd. E. Preuschen, GCS 4, 1903, p. 105). Origène entend, lui aussi, dépasser la foi non raisonnée (ἄλογος), la foi nue (ψιλή), pour s'élever jusqu'à la gnose.

Comme Clément, Origène distingue nettement la gnose et la foi : « C'est autre chose de *connaître* Dieu que de *croire* simplement en lui » (*In Joannem* XIX, 3, GCS 4, p. 301). « Il est meilleur de marcher dans la vision (διὰ εἴδους) que dans la foi » (XIII, 53, p. 282). La foi est un stade préliminaire pour la masse des croyants (cf *Contra Celsum* I, 9; VI, 13; etc); elle doit s'achever et se perfectionner dans la gnose (cf par exemple, *In Joannem* X, 37, GCS 4, p. 211). On retrouve ici le même processus que nous avons pu observer chez Clément : c'est par le dépassement des connaissances sensibles, et plus encore par la purification des passions, que l'âme peut se préparer à cette connaissance supérieure (*De principiis* I, 1, 7, GCS 5, p. 24; *In Joannem* XXXII, 7, GCS 4, p. 435-437; *In Numeros* hom. 21, 1, GCS 7, p. 200; *De oratione* 20, 2, éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 344; etc). La gnose est le fruit de la pureté du cœur et de la pratique assidue des vertus : les « mystères de la sagesse » ne sont ouverts qu'à celui qui vit « selon la vertu » (*In Matthaeum* XII, 14, éd. E. Klostermann, GCS 10, 1935, p. 96-97). On remarquera en passant qu'ici s'amorce une doctrine de la *praxis* et de la *theoria*, de la vie active comme préparation à la vie contemplative (cf *In Joannem*, fr. 80, GCS 4, p. 547).

Ce qui est peut-être plus caractéristique chez le grand exégète qu'est Origène, c'est qu'il assimile cette foi élémentaire, acceptation simple du *credo* baptismal (cf *In Joannem* X, 43, GCS 4, p. 221), à la connaissance du sens littéral de l'Écriture; la gnose au contraire est connaissance des sens cachés et spirituels (*Contra Celsum* III, 33, éd. P. Koetschau, GCS 1, 1899, p. 229). On retrouve ici ce qu'on avait déjà rencontré chez des auteurs antérieurs, mais présenté cette fois de façon plus insistante et plus systématique. Toute la prédication d'Origène n'a-t-elle pas pour but d'exciter ses auditeurs à s'élever à une vie spirituelle plus haute par une pratique assidue des vertus, et en même temps à dépasser le sens littéral et historique de l'Écriture, pour rechercher le sens spirituel et mystique. On verrait, par exemple, dans le *De principiis* (IV, 2, 4 (11), GCS 5, p. 312-314), un parallélisme frappant entre les degrés de l'ascension spirituelle (les *simpliciores*, les *proficientes*, les *perfecti*) et la connaissance progressive des trois sens de l'Écriture : les parfaits s'édifient par la « loi spirituelle ».

Par cette pénétration spirituelle de l'Écriture, le gnostique connaît les *dispensationes mysticae* (*ibidem*, 2 (9), p. 309), le mystère de l'incarnation et du dessein salutaire de Dieu, il peut « comprendre la parfaite signi-

fication des choses, connaître avec plus de plénitude et de profondeur les raisons de l'incarnation du Verbe de Dieu, et les formes que revêt l'économie de ce mystère » (*In Numeros* hom. 27, 12, GCS 7, p. 273), il parvient jusqu'à la connaissance des secrets de Dieu (« divina capere mysteria », 5, 1, p. 25; cf 17, 4, p. 160, et surtout 21, 1, p. 199-200 : tout ce passage serait à citer). On pourrait multiplier les références à des textes sur cette « contemplation des réalités invisibles » (*De principiis* I, 1, 7, GCS 5, p. 23) , « des choses ineffables et cachées » (μυστικά, *In Joannem* I, 30, GCS 4, p. 37), etc. Mais on retiendra surtout celui-ci : «...la science de la Trinité.., quelle autre perfection de science y a-t-il que de connaître le Père, le Fils et l'Esprit Saint? » (*In Numeros* hom. 10, 3, GCS 7, p. 74).

Deux choses sont à remarquer ici qui caractérisent particulièrement la gnose origénienne. Elle est un don de l'Esprit, don absolument gratuit du Paraclet, qui seul peut donner la véritable intelligence des Écritures (cf *In Matthaeum* XV, 30, GCS 10, p. 440-442). D'autre part, Origène marque très fortement le caractère affectif de cette connaissance, et la part qu'y tient l'amour : « La connaissance de Dieu est un amour spirituel » (*In Proverbia* 6, PG 17, 176d). Cette connaissance est *union* et *communion*, ἕνωσις et κοινωνία (*In Joannem* XIX, 4, 22, GCS 4, p. 302); connaître, c'est « se mélanger » (κεκρᾶσθαι) et s'unir (*ibidem*). Ceci d'ailleurs est aussi un don de Dieu : l'homme ne connaîtrait pas Dieu s'il n'était d'abord connu de Dieu (cf *Gal.* 4, 9), qui se mêle à lui et lui communique sa divinité (*In Joannem*, *ibidem*). La gnose devient ce qu'on appellera beaucoup plus tard une mystique, expérience amoureuse de Dieu présent en l'âme et se donnant à elle. On sait du reste avec quelle ferveur brûlante Origène a exprimé cette mystique nuptiale dans ses homélies et ses commentaires sur le *Cantique*, où se trahit, à n'en pas douter, une expérience personnelle (voir par exemple *In Cantica* hom. 1, 7; 2, 8; PG 13, 45bc et 53-54). Que cette mystique soit « intellectuelle » ne change rien à son caractère, et tout le monde aujourd'hui s'accorde à voir en Origène un mystique chrétien authentique : les lourdes incompréhensions d'un E. de Faye sont bien dépassées!

Nous n'avons pas à entrer ici dans un problème qui a été discuté (W. Völker, A. Lieske) : mystique de Dieu ou mystique du Verbe? Arrivé à ces sommets, le gnostique peut-il dépasser la contemplation du Verbe, et plus précisément du Verbe incarné? Citons seulement le mot du *Commentaire sur saint Jean* : « Même si nous parvenons à la contemplation la plus élevée et la plus sublime du Logos et de la Vérité, nous ne devons jamais oublier que pour nous il est venu dans un corps » (*In Joannem* II, 8, GCS 4, p. 62).

Remarquons enfin, et ce pourrait être la conclusion de ce paragraphe, que pour Origène ce que nous appelons « théologie » et ce que nous appelons « mystique » ne sont pas encore dissociés, ni même bien distingués. Cette « connaissance de Dieu », qui est d'abord pénétration des sens cachés et spirituels de l'Écriture, est aussi bien un effort — combien audacieux parfois! — d'élaboration intellectuelle des mystères révélés (cf par exemple *De principiis* I, praef. 10, GCS 5, p. 16) qu'union aimante et absorption en Dieu. On dirait volontiers que, pour Origène, la *gnose* est *théologie*, au sens le plus fort et le plus riche de ce mot!

Knittel, *Pistis und Gnosis bei Clemens von Alexandrien*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 55, 1873, p. 171-219 et 363-417. — H. H. Davies, *Origen's Theory of Knowledge*, dans *The American Journal of Theology*, t. 2, 1898, p. 737-762. — J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 12, 1922, p. 265-296; *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église ancienne du* IIIe *siècle*, RHE, t. 19, 1923, p. 481-506, et t. 20, 1924, p. 5-37. — W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubingue, 1931; *Der wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus*, TU 57, Berlin, 1952. — K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 113-145. — K. Prümm, *Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien*, dans *Scholastik*, t. 12, 1937, p. 17-57. — A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Munster, 1938.

P.-Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945. — P. Brezzi, *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane*, Rome, 1950. — J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 37, 1950, p. 195-251, 398-421, 537-564, et t. 38, 1951, p. 82-118. — J. E. Steely, *Gnosis : The doctrine of christian perfection in the writings of Clement of Alexandria*, Louisville, thèse, 1954. — H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2e p., t. 1 *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1954. — J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux* IIe et IIIe *siècles*, Tournai-Paris, 1961. — H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Bruges-Paris, 1961.

4. La tradition origénienne. Grégoire de Nysse. Évagre.— La tradition et l'influence origéniennes restent vivaces aux 4e et 5e siècles, mais, du point de vue qui nous occupe, elles vont persister dans un sens très particulier. Les grandes controverses dogmatiques, trinitaire ou christologique, donnent aux Pères l'occasion d'élaborer une *théologie* (au sens technique et déjà moderne du mot) très poussée. Ils abordent le problème de la *connaissance* de Dieu, soit à partir de la création (ainsi par exemple saint Grégoire de Nazianze † 389/90, *Discours théologiques* 1 et 2, PG 36, 12-72), soit à partir de l'image de Dieu dans l'homme : déjà Athanase † 373 (*Contra gentes* 30-34, PG 25, 60-69), ou, avec plus de profondeur, saint Grégoire de Nysse (*Sur les Béatitudes*, hom. 6, PG 44, 1264-1277). Mais ils s'attachent aussi, en réaction contre la dialectique intempérante des ariens (Eunomius), à marquer les limites de cette connaissance, à rappeler l'homme au respect du mystère, et à parler de l'*incompréhensibilité de Dieu* (S. Jean Chrysostome). Si saint Basile † 379 de son côté traite des rapports entre la foi et la gnose (connaissance), c'est pour distinguer la connaissance naturelle de Dieu à partir de la création, de celle qui est donnée par la foi et s'achève en adoration (*Ep.* 235, 1, à Amphiloque, PG 32, 872b; et cf 234, 3, 872a). On est donc dans une problématique toute différente de celle de Clément et d'Origène.

D'autre part, on voit aussi s'élaborer une *mystique* : mais, encore une fois, on ne commettra pas l'erreur de méthode, et l'anachronisme, qui consisterait à dissocier *théologie* et *mystique*!

1° Saint Grégoire de Nysse † 395 est ici le maître. De cette pensée si riche et si originale dont l'étude a été renouvelée depuis une vingtaine d'années (H. Urs von Balthasar, A. Lieske, J. Daniélou, W. Völker), nous ne retiendrons ici que ce qui regarde plus précisément la *gnose*, connaissance de Dieu. Dans le sens que nous venons de signaler, on trouverait chez Grégoire l'expression d'une certaine méfiance à l'égard de toute gnose, de la πολυπραγμοσύνη, « agitation inutile de la curiosité » (J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 152). C'est par la foi qu'Abraham fut jus-

tifié, et non par la gnose! « Vain est celui qui prétend possible de connaître l'essence divine par une gnose qui s'enfle inutilement » (*Contra Eunomium* II [XIII], PG 45, 941c; contexte, cf DS, t. 2, col. 1877). On voit le sens et la portée de telles affirmations, qui atténuent et rectifient certaines formules de Clément et d'Origène. Il y a une gnose, approfondissement de la foi, « contemplation des réalités » (*Vie de Moïse* II, 154, 156, 162, etc; éd. J. Daniélou, SC 1 bis, 1955), qui est légitime, mais ce n'est pas cette gnose qui fait la sainteté : celle-ci est le fait de la charité.

Mais il est une autre connaissance, au terme de cette ascension sans terme à laquelle Grégoire convie le chrétien, c'est la connaissance de Dieu (θεογνωσία) dans la ténèbre divine. L'idée est déjà très nettement esquissée dans la 11e *Homélie sur le Cantique* (PG 44, 993-1013); elle est le thème central de la *Contemplation sur la Vie de Moïse*. Sans vouloir trouver tel quel chez Grégoire le schéma classique des trois voies de la vie spirituelle, on retiendra que le progrès de la vie spirituelle est, en même temps que purification toujours plus exigeante, progrès dans la connaissance, et que ce progrès connaît trois degrés. Dieu se manifeste à Moïse dans la lumière : c'est la séparation d'avec toutes les idées fausses sur Dieu. Puis il lui parle dans la nuée : c'est le détachement du sensible qui conduit l'âme à contempler les réalités cachées. Enfin Moïse contemple Dieu dans la ténèbre : l'âme, ayant abandonné tout ce qui est possible à la nature humaine, pénètre dans le sanctuaire de la connaissance de Dieu (θεογνωσία), entourée de toutes parts de la ténèbre divine. Le texte capital nous paraît être ce fragment de la *Vie de Moïse* :

« La connaissance (gnose) religieuse est d'abord lumière quand elle commence à apparaître... Mais plus l'esprit, dans sa marche en avant, parvient... 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 connaissance de celui qu'il cherche, en effet, et sa vraie vision consistent à ne pas voir, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre... La connaissance de l'essence divine est inaccessible non seulement aux hommes, mais à toute nature intellectuelle. Donc, lorsque Moïse a progressé dans la gnose, il déclare qu'il voit Dieu dans la ténèbre, c'est-à-dire qu'il connaît que la divinité est essentiellement ce qui transcende toute gnose et qui échappe aux prises de l'esprit » (II, 162-164, trad. J. Daniélou, légèrement modifiée, p. 80-82).

L'enseignement de Grégoire est profondément traditionnel. Pour lui aussi, la source de toute gnose est l'Écriture, interprétée spirituellement (voir par exemple *Vie de Moïse*, préface 14, 15). La gnose exige la purification des passions (*ibidem*, II, 154), le dépassement de toute connaissance sensible (II, 156; voir encore *Hom. sur la 6e Béatitude*). Mais là où Grégoire est plus personnel, et où il va devenir l'initiateur de toute une tradition spirituelle, c'est dans cette conscience très vive qu'il a que la connaissance de Dieu consiste à connaître qu'elle dépasse toute connaissance. Et le récit biblique de la vision de Moïse « dans la nuée » est pour lui le cadre dans lequel il élabore une théologie de cette « mystique de la ténèbre », dont les éléments apparaissent déjà chez Philon et chez Clément, mais qu'on ne trouve pas chez Origène. Dieu reste toujours infiniment mystérieux, la vraie vision consiste à ne pas voir, et, dans ce dépassement de toute connaissance, l'âme expérimente ce « sentiment de la présence » divine dans la nuit (*Hom. 11 sur le Cantique*). Présence de Dieu à l'âme et de l'âme à Dieu, « compénétration mutuelle; Dieu vient en l'âme et l'âme en retour se transporte en Dieu » (*Hom. 6 sur le Cantique*) : la gnose elle-même est dépassée.

2° Évagre le Pontique † 399 se situe lui aussi dans la tradition origénienne, et il tient certainement une place de premier plan dans l'histoire de l'origénisme, des controverses qu'il a suscitées, et des condamnations dont il a été l'objet (543-553). Les études évagriennes sont, elles aussi, en plein renouveau, et on ne s'attendra pas à trouver ici autre chose que quelques trop rapides indications sur le sujet précis qui nous occupe : la *gnose* comme connaissance religieuse ou expérience spirituelle.

C'est pour la science (*gnose*) de Dieu que tous les êtres ont été créés, et la science de Dieu est supérieure à tout (*Centuries* [= *Kephalaia gnostica*, éd.-trad., PO 28] I, 87; cf 50). Cette science de Dieu (Évagre précise qu'il s'agit de « la science de la Trinité sainte », I, 88; voir ci-dessous) est donc le terme et le sommet de l'ascension spirituelle. Celle-ci est conçue selon le schème classique, qu'on avait pu voir déjà chez Origène (par exemple *In Cantica canticorum*, prologue), et passe par la voie des purifications successives, mais l'aspect intellectuel (pour ne pas dire intellectualiste) est fortement marqué.

La vie « pratique », « méthode spirituelle qui purifie la partie passible (*pathetikè*) de l'âme » (*Practicos* 50, PG 40, 1233b), prépare ainsi à la vie « gnostique » ou « théorique » (avec des nuances sans doute, les mots de *gnosis* et de *theoria* sont synonymes). La vie « gnostique » à son tour se divise en deux degrés, correspondant aux divers objets de cette contemplation : la *physique*, contemplation des êtres créés, la *théologie*, contemplation des mystères de Dieu. On trouverait bien des formules de ce schéma tripartite : « La science (*gnose*) du salut consiste en ces trois choses : la pratique des commandements, la contemplation des natures, et les *logoi* qui concernent la divinité » (par exemple, *Centurie* I, 10; ou *Ep.* 8 [pseudo-Basile], 4, 7, 12, PG 32, 252 svv; etc). Pour passer de l'une à l'autre, il faut que l'esprit (le *noûs*) soit de plus en plus purifié (*Centurie* V, 52). La contemplation de ces *logoi* se réalise à différents degrés.

En voici une liste, selon une gradation descendante : « Cinq sont les contemplations principales, sous lesquelles toute contemplation est mise. On dit que la première est la contemplation de la Trinité adorable et sainte; la deuxième et la troisième, la contemplation de ceux qui sont incorporels et des corps; la quatrième et la cinquième, la contemplation du jugement et de la providence » (*Centurie* I, 27; cf VI, 75).

Pour parvenir à la connaissance de la Trinité, il faut avoir dépassé toutes les contemplations inférieures. Celles-ci sont le domaine de la multiplicité et de l'effort (*De oratione* 57, PG 79 (pseudo-Nil), 1180a; cf trad. I. Hausherr); la connaissance de la Trinité est connaissance de l'unité et paix ineffable (cf *Centurie* I, 65). L'âme n'y parvient que quand elle a dépassé toutes les formes, qu'elle entre dans la totale nudité de l'esprit (cf *Centurie* III, 6, 19), qu'elle ne cherche à voir ni figure ni forme quelconque au temps de l'oraison (*De oratione* 114, 117, PG 79, 1192d-1193a), qu'elle est arrivée enfin à l'« ignorance infinie » (cf *Centurie* III,

88; notons que ce dernier texte est discuté; selon l'une ou l'autre des deux versions on lira *science* ou *ignorance*?). L'essence divine reste incompréhensible (*Centurie* II, 11; V, 51), et ce n'est que dans la connaissance d'elle-même, image de Dieu, temple de Dieu, « lieu de Dieu », que l'âme peut parvenir à la contemplation de la Trinité (III, 6; V, 84; VI, 73).

D'autre part, cette contemplation sans forme, dans la nudité de l'esprit, s'identifie pour Évagre avec la « prière pure » : « L'esprit (*noûs*) qui en est encore à la seule observation des commandements vit dans la pensée des choses; quand il est arrivé à la connaissance, il vit ordinairement dans la *theoria*; quand il en est venu à la prière, il entre dans la connaissance sans formes » (*Centuries*, Supplément 21). « La prière est un état de l'esprit qui supprime toutes les pensées (*logismoi*) de la terre » (29). La prière est la suppression de toutes les pensées (*De oratione* 70, PG 79, 1181c; etc). On voit par quelle voie la gnose est devenue prière! Et l'on voit aussi comment il faut comprendre la sentence souvent citée : « Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment tu es théologien » (*De oratione* 60, 1180b). Il s'agit de tout autre chose que du rapport entre l'étude et la prière, mais bien de l'identification entre la prière et cette gnose supérieure qu'est la « théologie ».

De bons juges sont tentés d'apprécier sévèrement la gnose évagrienne, et la théologie et la métaphysique qui la sous-tendent. On lui reprocherait, non pas son caractère intellectuel, mais cette insistance sur le dépassement de toute forme, qui donnerait à penser que la contemplation supérieure dépasse l'humanité du Christ (cf *Ep.* 8, 7 [pseudo-Basile], PG 32, 256-257) et la Trinité elle-même pour s'unir à Dieu qui est essentiellement Unité ou Monade.

« Il faut bien dire, écrit I. Hausherr, que jamais Évagre n'a intégré dans sa mystique la théologie trinitaire. Si fréquente que soit dans les *Centuries* l'expression « contemplation de la sainte Trinité », ni le Père en tant que Père, ni le Fils en tant que Fils, ni surtout le Saint-Esprit ne jouent un rôle appréciable dans la montée de l'intellect. « Sainte Trinité » n'est que l'appellation chrétienne de la Divinité, de la « Monade »... Malgré la théologie qui en est le but suprême, la mystique évagrienne reste plus philosophique que proprement théologique » (RAM, t. 15, 1934, p. 117).

On voit ici le danger que peut cacher cette gnose. Si, à n'en pas douter, Évagre fut un authentique spirituel, s'il a eu le mérite de donner une structure intellectuelle à l'expérience spirituelle des moines du désert et de la transmettre ainsi structurée aussi bien à l'Orient qu'à l'Occident, il a fallu pour cela que sa pensée subisse des aménagements dont témoigne déjà une des versions syriaques des *Centuries*, et plus encore l'œuvre de Jean Cassien (cf *Conférences* 9 et 10).

R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen, 1916. — M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268, 331-336. — I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (pseudo-Nil)*, RAM, t. 15, p. 34-93 et 113-170; *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, t. 35, 1959, p. 3-26, 121-146, 241-265, 361-385; t. 36, 1960, p. 3-35, 137-187; *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960 (reprise des articles précédents). — H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942.

J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944; 2e éd., 1954. — A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 70, 1948, p. 49-93, 129-168, 315-340. — W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955. — K. Bonis, *The Problem concerning faith and knowledge as expounded in the letters of St. Basil the Great to Amphilochius of Iconium*, dans *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 5, 1959, p. 27-44. — A. Guillaumont, *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962.

S'il fallait donner une brève conclusion à cette rapide histoire des développements de la gnose chrétienne durant les quatre premiers siècles, il faudrait sans doute faire remarquer comment ont persisté, et en même temps évolué, certains caractères fondamentaux qui nous sont apparus dès les origines. Ainsi, ce désir de « connaître » les mystères de Dieu s'appuie toujours sur la foi et la tradition de l'Église, et sur l'interprétation spirituelle de l'Écriture : la vraie gnose, c'est la doctrine des apôtres, et c'est l'intelligence spirituelle des Écritures. Mais on remarquerait d'autre part que le « gnostique » risque toujours de s'éloigner du sens vrai de l'Écriture pour élaborer sous le voile de l'allégorie un système personnel. De même, la gnose sera, non plus seulement un approfondissement de la foi du baptême, mais un dépassement de cette foi, qu'on aura tendance à laisser aux simples fidèles, comme on leur laisserait le sens littéral de l'Écriture. Ce progrès de la gnose suppose un effort ascétique pour arriver à la pureté du cœur, mais aussi le dépassement de tout le sensible, et même de toute « forme » intelligible : la gnose s'oriente vers une mystique de la nudité de l'esprit et de la ténèbre. Mais ne court-elle pas le risque de dépasser même l'humanité du Christ et les sacrements de l'Église? Ce désir de « connaître » est aussi, dès le début, un désir de s'unir à Dieu dans la charité, et ce trait essentiel se retrouve toujours : la gnose est « connaissance affective », et par là même expérience de Dieu. Elle est à la fois théologie et mystique.

Bibliographie générale. — A. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, TU 42, 3, Leipzig, 1918. — E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin, 1923, p. 87-109. — R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3e éd., Leipzig, 1927, p. 284-308. — R. Bultmann, Γινώσκω, Γνῶσις, dans G. Kittel, t. 1, 1933, p. 688-719; — trad. angl., *Gnosis*, coll. Bible Key Words, t. 5, Londres, 1952. — F. Torm, *Das Wort gnostikos*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 35, 1936, p. 70-75. — E. Prucker, Γνῶσις Θεοῦ, Wurtzbourg, 1937. — L. Cerfaux, *Gnose préchrétienne et biblique*, DBS, t. 3, 1938, col. 659-701. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, *passim*.

O. Casel, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 15, 1941, p. 155-305 (à part, Munster, 1941). — M. Hirschberg, *Studien zur Geschichte der simplices in der alten Kirche*, Berlin, 1944, 2 vol. — J. Lemaître, R. Roques, M. Viller, Contemplation. *Étude de vocabulaire*, DS, t. 2, col. 1762-1787. — G. Kretschmar, *Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis*, dans *Evangelische Theologie*, t. 13, 1953, p. 354-361. — L. Bouyer, *Gnosis. Le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Pères alexandrins*, dans *The Journal of theological Studies*, nouv. série, t. 4, 1953, p. 188-203; *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960.

H.-J. Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tubingue, 1956. — R. P. Casey, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd*, Cambridge, 1956, p. 52-80. — C. Colpe, E. Haenchen, G. Kretschmar, *Gnosis*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e éd., t. 2, Tubingue, 1958, col. 1648-1661. — R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New-York, 1959; trad. *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964. — K. Rahner, *Gnosis*, LTK, t. 4, 1960, col. 1019-1021. — G.W.H. Lampe, *A patristic Greek*

lexikon, fasc. 2, Oxford, 1962, col. 315 (Γιγνώσκω) et 318-320 (Γνῶσις-γνωστῶς).

Pierre-Thomas CAMELOT.

II. LE GNOSTICISME

La difficulté à laquelle se heurte quiconque cherche à définir l'essence du phénomène gnostique porte son ombre jusque sur les observations de l'historien. Sans doute, la gnose judéo-chrétienne, qui enveloppe dès le berceau le christianisme naissant, a-t-elle été préparée, voire préformée, dans les gnoses juives ou païennes. Mais s'agit-il déjà de véritable gnose? Le choc chrétien ne fut-il pas déterminant dans le processus de cristallisation qui a fixé le « type » gnostique? La réponse de l'historien dépend en fait des conceptions que l'on se fait du gnosticisme. Nous disons « gnosticisme », parce que le terme général de « gnose » reste chargé d'ambiguïtés si évidentes, surtout à date ancienne, qu'il ne peut servir seul de fil conducteur. Nous l'emploierons néanmoins constamment dans le sens même que notre exposé déterminera et qui en fait un phénomène religieux irréconciliable avec la foi évangélique, nous conformant ainsi à l'usage aujourd'hui communément admis.

1. **Difficultés d'une définition.** — 1° HÉTÉRODOXIE? — La question apparemment innocente que pose le catéchisme : « Que faut-il savoir pour être sauvé? » n'exclut pas une équivoque fondamentale qui l'apparente au gnosticisme. Tout docteur ou tout chercheur qui s'interroge sur la science du salut est, en quelque façon, un gnostique, et les grands hérésiarques dénoncés par les auteurs chrétiens anciens ont été d'inlassables questionneurs dont les solutions furent souvent marquées au coin d'un incontestable génie; on reconnaît d'ailleurs aujourd'hui que certains progrès importants en matière de théologie trinitaire ne sont pas étrangers à la spéculation de l'école de Valentin (2e siècle).

L'exemple récent d'un F. Schuon (*Le Yoga comme principe spirituel*, dans *Yoga, science de l'homme intégral*, Paris, 1953, p. 21-32) montre, s'il en est encore besoin, l'étonnante capacité de la gnose à épouser tous les contours doctrinaux d'une pensée religieuse, même lorsque celle-ci, avertie par un long passé de luttes antignostiques, s'efforce de formuler sa foi en termes qui visent à détruire les germes du gnosticisme. Le simple déplacement d'accent d'une structure théologique orthodoxe dans un sens plus exclusivement « métaphysique » lui permet d'élaborer une doctrine de la grâce conçue en vue d'un « dépassement » de la foi. En schématisant, on pourrait dire que la gnose commence là où dans l'orthodoxie l'accent se déplace vers la *-doxie*. Chose curieuse, le gnostique Valentin n'a pas été sans percevoir ce danger, et il a tenté d'insérer dans son système une garantie « anti-gnostique ». Mais le système la rendait inopérante, nous verrons plus loin pourquoi.

La volonté d'orthodoxie du gnosticisme ne peut donc être mise en doute. Les gnostiques ont souvent tout fait pour mimer les attitudes de la grande Église; aussi leurs adversaires ont-ils dénoncé en eux des loups déguisés en brebis. Il est d'ailleurs significatif que certains passages pauliniens ou johanniques, dont l'exégèse récente admet l'intention antignostique, ont été dans la suite utilisés préférentiellement par de nouveaux docteurs de gnose pour nourrir leurs propres spéculations. Au reste, on rencontre une attitude d'esprit analogue en dehors du monde chrétien, dans tous les grands courants religieux de l'humanité.

2° GNOSE SALVATRICE? — S'il y a presque une tautologie à parler de la soif de connaître que manifeste la gnose, il convient de souligner, dès l'abord, le caractère religieux de ce « connaître ». Lorsqu'on confronte la pensée gnostique et la pensée philosophique, un trait frappe d'emblée : l'orientation sotériologique et eschatologique (dans un sens à préciser) des systèmes de gnose. Néanmoins, si l'on envisage la gnose dans des perspectives strictement religieuses, ce qui apparaît par contraste est le souci ontologique et gnoséologique qui préside à ses constructions. La théologie orthodoxe n'est pas toujours exempte d'intempérance spéculative, mais elle conserve, à l'égard du mystère, une attitude de principe plus « pudique ». Certes, la gnose ne cherche pas la connaissance théorique, mais bien la vie spirituelle, et les notions de *Zôè* et de *Pneuma* sont fondamentales dans la plupart des systèmes. Mais là encore la gnose aboutit, paradoxalement, à tarir la source de la vie spirituelle et, à force d'en prétendre capter l'esprit, à substituer à la vie l'idée de vie.

Les gnostiques se veulent « spirituels ». Un certain emploi du mot *pneumatikos* offrirait sans doute un fil conducteur plus sûr qu'une utilisation technique du terme *gnôsis*, pour reconnaître à un texte une saveur gnostique. Il n'est pas facile, en effet, de discerner si un texte est orthodoxe ou non, et l'on continue à discuter sur le caractère gnostique des Odes de Salomon (cf F.-M. Braun, *L'énigme des Odes de Salomon*, dans *Revue thomiste*, t. 57, 1957, p. 620-625). Toute connaissance qui sauve n'est pas d'origine gnostique. Pour parler de gnose, il faut pouvoir reconnaître, par-delà les mots, une certaine attitude caractéristique à l'égard de soi, du monde, des autres hommes et de Dieu. On a tenté de sortir de l'impasse, en définissant le gnosticisme comme une voie de salut se limitant au « connaître », indépendamment du « faire », trait qui suffirait à séparer l'attitude gnostique de celle du croyant à l'écoute obéissante de la Parole. Si légitime que ce soit, pour une bonne part, on n'échappe guère au reproche de s'être livré à ur procès de tendance, pour avoir négligé d'importantes nuances.

En fait, toute forme d'obéissance religieuse n'est pas inconnue à la gnose. Le gnostique attend, lui aussi, le salut d'une grâce, encore que cette grâce s'avère, à l'analyse, différente de celle qu'espère le croyant. D'autre part, les adeptes des sectes gnostiques ne se sont sans doute pas sentis liés par l'obéissance à des porteurs d'une autorité charismatique, à la manière des fidèles de la grande Église soumis à leurs évêques. Mais ici encore les frontières sont souvent malaisées à tracer. Marcion (2e siècle), qui a contribué de façon incontestable à donner au courant gnostique son visage propre, est le fondateur d'une église hiérarchique longtemps vivace, et Mani (3e siècle), dont la doctrine est de type gnostique, a inauguré une religion où l'acceptation d'une autorité doctrinale et disciplinaire joue un rôle important.

Reste un aspect qui permettrait de définir la gnose par opposition à une orthopraxie : si la gnose n'ignore pas toute espèce d' « œuvres » de salut (nous dirons un mot plus loin des sacrements gnostiques), il est vrai qu'elle n'accorde aucune valeur aux œuvres de charité corporelle.

Ce fait a conduit quelques exégètes à voir dans les récits évangéliques de guérisons corporelles un trait

anti-gnostique. Que certains récits de miracles aient pu avoir une signification symbolique avant d'être réinterprétés plus « matériellement », telles les guérisons d'aveugles, n'est pas exclu. Mais il est certain que l'exégèse gnostique des évangiles s'est toujours attachée à allégoriser avec un soin subtil du détail les péricopes où Jésus se penche avec miséricorde sur les malades. L'évangile selon Thomas ne comporte aucune péricope de guérison, et le traité récemment publié sur la « Résurrection » est un plaidoyer ingénieux en faveur d'une interprétation gnostique (modérée) des promesses évangéliques concernant l'eschatologie individuelle.

3° Le milieu d'origine. — On le voit, il est difficile de sortir de l'équivoque en ce qui concerne une définition de la gnose, et ceci tient sans doute à l'ambiguïté même qui préside à sa naissance. Malgré l'obscurité qui l'enveloppe encore, il semble bien que l'origine du grand courant de gnose, où l'Église a manqué s'enliser dès sa naissance, suppose une ambiance juive. Les traits les plus archaïques des divers systèmes que nous connaissons ne s'expliquent de façon satisfaisante que si on les envisage comme le résultat d'un effort d'adaptation : la tentative de certains cercles juifs plus largement ouverts aux influences de la philosophie païenne populaire et préoccupés de faire accepter leur vision du monde à un milieu païen en état de crise intellectuelle, sensibilisé à de nouvelles valeurs religieuses, et en quête de méthodes de salut.

C'est dans cette perspective historique que nous envisagerons ici la gnose : nous la traiterons néanmoins plus en typologue qu'en historien, c'est-à-dire que nous nous efforcerons d'en dégager une structure typique, plus ou moins parfaitement réalisée dans chaque système particulier, afin de discerner, par-delà cette structure même, un certain esprit. Cet esprit réapparaît non seulement tout au long de l'histoire de l'Église, mais on le retrouve aussi en dehors d'elle, dans le monde intensément religieux de l'Inde par exemple.

2. **Structures typiques.** — S'il est hautement vraisemblable que la gnose soit née d'un effort apologétique issu du judaïsme de la *diaspora*, il est possible de discerner en quoi cette tentative a été grevée, au départ, d'une ambiguïté congénitale. Ses initiateurs avaient, en effet, la tâche ardue de traduire en termes d'une vision du monde situant l'âge d'or aux origines le message religieux d'un peuple qui plaçait toutes ses espérances dans l'avenir. La structure fondamentale des systèmes de gnose nous semble se constituer dans son originalité, dès l'instant où le nouveau ciel et la nouvelle terre, attendus à la fin des temps par les visionnaires des apocalypses, se voient projetés sur le plan d'une préexistence mythique au sein d'un univers idéal, le Plérôme; par contraste, notre monde d'ici-bas apparaît alors comme l'œuvre d'un apprenti-sorcier, d'un « démiurge » qui a travaillé selon un plan déficient et avec un matériau périssable.

Une certaine exégèse de la *Genèse* se rencontre ici avec une certaine exégèse du *Timée* de Platon. Il est frappant de constater que les œuvres du juif Philon d'Alexandrie († 54 après J.-C.) contiennent déjà, sous forme occasionnelle et fragmentaire, à peu près tous les thèmes favoris de la spéculation gnostique. Il suffit d'évoquer, parmi les questions majeures qui le retiennent, celle de la nature « mêlée » de l'homme; or, la gnose se présente au total comme une solution à un problème anthropologique et sotériologique, issu de la confrontation entre la situation réelle de l'homme et son idéal.

1° Dualisme et monisme. — L'orientation dualiste de la pensée gnostique est indéniable. Il est cependant fort difficile, voire impossible, de rattacher cette tendance à un type de dualisme uniforme et nettement défini. S'il est vrai, par exemple, que le Jésus de la plupart des gnoses relève du docétisme, un texte tardif mais certainement gnostique comme la *Pistis-Sophia* en viendra, sans doute pour mieux assurer le caractère sacramentel de sa sotériologie, à prendre une attitude polémique à l'égard de la tradition docète du Jésus gnostique. Le seul docteur connu qui semble avoir professé un dualisme radical est Hermogène (début 3e siècle), que Tertullien réfuta (cf J. W. Waszink, *The Treatise against Hermogenes*, Westminster, Maryland, 1956, p. 3-25).

On a pu dire à bon droit que le gnosticisme se situait entre un dualisme moral et un monisme mystique. Or, il faut bien reconnaître l'authenticité biblique du dualisme moral. Dans le nouveau Testament, le *kosmos* lui-même est, en règle générale, pris en mauvaise part (cf R. Voelkl, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Wurtzbourg, 1961). Le trait dualiste ne suffit donc pas pour établir la différence spécifique du mouvement. Le substrat moniste, en revanche, lui semble plus essentiel. Tout se passe comme si le monothéisme juif, si malaisé à comprendre pour des esprits habitués à s'interroger, dans une ligne de pensée présocratique, sur l'*archè* de toute chose, s'était trouvé transposé, et trahi, de telle sorte que l'aspect impersonnel du divin (le *pneuma*), séparé et opposé à son aspect personnel, ait été conçu comme le matériau informe du monde parfait, préexistant, du Plérôme.

2° L' « étranger ». — L'ambiguïté majeure des systèmes gnostiques tient à leurs conceptions de la transcendance du premier principe. C'est sur ce point que l'apport étranger au judaïsme a eu un effet de rupture sur la mentalité vétéro-testamentaire. Ce donné essentiel permet de reconnaître comme « gnoses » authentiques des systèmes n'ayant aucun rapport avec la tradition judéo-chrétienne. On pourrait le définir comme l'affirmation d'un « Absolu » dont la transcendance exige radicalement qu'il soit étranger, c'est-à-dire échappant à toute analogie avec le monde empirique, caractérisé par l'incessant mouvement de la génération et de la corruption.

C'est dans l'Inde que cette conception a trouvé ses exposants les plus conséquents, et il faut y voir, semble-t-il, le résultat de l'orientation anticosmique qui a conduit la spéculation brahmanique à reconsidérer le panthéisme védique dans un sens « transcendantaliste ». « Reconnaître » (terme gnostique) dans le Soi *(âtman)* la présence d'une étincelle de l'Absolu ineffable et immuable *(brahman)* devient alors, les *Upanishads* en témoignent, la condition de la délivrance *(moksa)* hors des vicissitudes du monde de la génération et de la corruption *(samsâra)*.

L'Absolu, dans la pensée gnostique, est envisagé sur le mode de l'absence, et ce n'est sans doute point un hasard que Basilide (2e siècle) rejoigne la spéculation bouddhique en donnant à cet Absolu le nom de « rien » (οὕτως οὐκ ὢν ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων, Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium* VII, 14; pour la discussion du texte, voir A. Orbe, *En los albores*

de la exegesis iohannea. Estudios valentinianos II, coll. Analecta gregoriana 65, Rome, 1955, p. 298 svv; le terme technique du bouddhisme est *çunyatâ*).

Si indéniables que soient les affinités doctrinales de la gnose judéo-chrétienne avec les théosophies en général et les sotériologies orientales en particulier, il ne faut toutefois pas perdre de vue les caractéristiques propres d'un mouvement dont les coordonnées historiques et culturelles recoupent l'époque du Christ. Les docteurs gnostiques ont élaboré des systèmes syncrétistes qui, pour variés qu'ils soient, manifestent les constantes et témoignent des goûts intellectuels d'un temps qui leur impose son style. Toute sotériologie doit opter entre une conception du salut par grâce ou par nature. Choix périlleux, que l'on peut aborder dans un climat de pensée plus panthéiste, plus moniste ou plus théiste, mais dont on n'élude pas les risques.

Les hérésiologues chrétiens ont accusé les gnostiques de se prétendre sauvés par nature. Ce reproche, pour révélateur qu'il soit de la différence de mentalité entre la grande Église et la gnose, n'en doit pas moins être pris *avec des nuances*. Comparée aux théosophies non judéo-chrétiennes, la gnose trahit sans conteste l'influence du climat de théisme créationiste, où l'idée de grâce parvient au déploiement complet de ses virtualités. L'originalité de l'alliage théosophique propre au syncrétisme gnostique est son effort pour intégrer le maximum de traits sotériologiques issus du théisme, tout en maintenant le principe (païen) du monisme émanatiste. Cette tentative n'est pas sans affinités avec le dessein poursuivi, au début de notre ère, sinon déjà avant, par l'auteur de la *Bhagavad Gîtâ*, le génial promoteur d'une conciliation entre le principe moniste des *Upanishads* anciennes et les exigences d'une dévotion populaire envers un dieu personnel.

3° Le problème du mal. — La toile de fond moniste de la pensée gnostique donne un relief tout particulier au problème du mal. Nous disons *problème* du mal, car ce même fond moniste estompe, par ailleurs, plutôt qu'il ne l'accentue, la juste conscience de la nature du péché et, de ce fait, ne place pas le fidèle dans la même situation de repentance que le théisme. Dans sa structure, le problème du mal dans la gnose est, en fin de compte, plus proche du problème philosophique de l'un et du multiple que des interrogations de Job, encore qu'il faille reconnaître à la gnose un accent existentiel plus biblique que philosophique. Sa sotériologie possède un indéniable caractère religieux.

Mais la gnose a beau multiplier les prodiges de subtilité spéculative, compliquer à plaisir les péripéties de son mythe de création, éloigner au maximum son premier principe, le Pro-Père, du monde empirique où règne le mal, elle ne parvient pas, dès qu'elle cherche à se construire de manière logique, même et surtout lorsqu'elle s'efforce d'établir ses parfaits dans la paix, au-delà de l'inquiétante option entre le bien et le mal, à empêcher que son ambiguïté connaturelle ne se reflète au sein de l'Abîme dont elle voudrait préserver la transcendance immaculée. La bonté absolue du principe premier, au nom de laquelle la gnose n'a pas hésité à rejeter comme l'œuvre d'un comparse imbécile ou malveillant toute la création visible, est condamnée à demeurer illusoire et inopérante, en raison même de la façon dont les gnostiques posent les termes du problème du mal. Leurs adversaires ont d'ailleurs tous reconnu l'espèce de fascination exercée sur les docteurs gnostiques par la question « *unde malum* » ou d'autres qui lui sont connexes, tel le problème de la mise en marche du processus émanatiste où le « Même » et l' « Autre » se sont trouvés opposés et ennemis.

Le paradoxe moniste d'un principe absolu qui doit perdre son caractère absolu pour pouvoir « devenir » principe de quelque chose, n'est pas propre à la gnose. Mais il implique une attitude d'esprit que l'on retrouve habituellement dans tout milieu religieux soucieux de donner à son orthopraxie une dimension universaliste et par conséquent missionnaire. Le bouddhisme spéculatif, par exemple, ne prend un caractère nettement gnostique qu'avec l'avènement du Grand Véhicule, c'est-à-dire au moment où la barrière méthodique opposée par le fondateur à tout envahissement de la métaphysique cède devant la nécessité apologétique de justifier, devant le forum d'une raison universelle, les pratiques salvifiques de la communauté. C'est dans de telles conditions qu'éclate le paradoxe de toute sotériologie et qu'il est conduit à se diffracter en une multiplicité diaprée de systèmes gnosticisants.

Les valentiniens, comme nous l'avons noté, avaient pris conscience du danger, et ils ont tenté d'y parer en infléchissant la signification du mythe gnostique : ils attribueront l'origine du monde déchu à un désir « passionné » de *connaître* le secret de l'Abîme. En dénonçant l'insuffisance de cet élan, ils visent à la fois à prendre leurs distances vis-à-vis de la philosophie à laquelle ils reprochent le manque d'humilité religieuse de son audace spéculative, et à se garantir eux-mêmes des systématisations intempérantes. La précaution s'est avérée vaine, du fait que l'école de Valentin restait liée à la tradition scolaire de la philosophie hellénistique et que, par conséquent, sa doctrine du salut ne pouvait pas parvenir à s'affranchir des chaînes d'une « sotériologie physique ».

Ni le bouddhisme, ni le christianisme primitif n'ont accordé d'attention à la cosmologie pour elle-même; leur dualisme, de nature strictement morale, était dès lors en mesure de déployer ses conséquences pratiques sans se sentir obligé, dans l'immédiat, de fournir une justification sur le plan ontologique.

En faisant du mal un problème, la gnose était immanquablement amenée à faire du péché une ignorance. Là encore, la similitude avec les théosophies orientales est frappante (*avidyâ*). Soulignons toutefois que sur ce point les gnoses se divisent en deux grandes familles, selon qu'elles ont subi davantage l'influence du milieu hellénique ou du milieu iranien. Dans le premier cas, l'ignorance sert de relais entre le premier principe et le monde mauvais au cours du processus d'émanation, tandis que, dans le second cas, les « ténèbres », issues du principe mauvais coéternel, donnent l'assaut au monde lumineux.

4° Le temps du monde. — Une des caractéristiques les plus originales de la gnose par rapport à la grande Église est le refus d'accorder une valeur positive au « temps du monde », c'est-à-dire à la période intermédiaire séparant l'origine du monde visible (ou encore la venue du Sauveur), de l'apocatastase des élus qui mettra fin au temps. Un des arguments les plus forts en faveur de l'existence d'une gnose pré-paulinienne nous est fourni par l'expression de l'épître aux Éphésiens (5, 16) : ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν. Un disciple de Valentin, Ptolémée († vers 180), cherchant visiblement à se couvrir de l'autorité de l'Apôtre tout en évitant les conséquences immorales qu'en tiraient

certains docteurs, admet avec Paul qu'il est possible de faire bon usage même de ces jours mauvais; mais il voit dans l'union contre nature du *pneuma* et de la *sarx* l'école nécessaire aux spirituels pour prendre pleine conscience de leur nature étrangère à la chair. Dans le cours de cet éon mauvais, rien de positif ne s'édifie, car l'œuvre du salut consiste à fuir hors du temps.

Cette dépréciation du temps linéaire pourrait faire songer à une inspiration platonicienne sortant dans la gnose des effets analogues à ceux qu'elle aura dans les ouvrages du pseudo-Denys par exemple. Mais cette explication reste insuffisante, devant le fait paradoxal que la gnose judéo-chrétienne a gardé, de ses attaches apocalyptiques, l'espérance en une décision finale. Cette décision fait écho au radicalisme de la mentalité gnostique en climat judéo-chrétien (qui ne s'accommode pas des retours éternels du pythagorisme ou des théosophies indiennes). Les gnoses orientées vers l'Iran, en particulier, conserveront en le transposant dans leur mythe le thème du combat qui précède la fin des temps.

Sans doute est-il quelque peu aventureux, étant donné les carences de notre information sur ce point, de reconstituer le caractère socio-psychologique particulier des milieux touchés par la gnose. Il semble néanmoins qu'elle ait surtout recruté ses adeptes parmi les élites des minorités ethniques, dispersées dans l'Empire par suite de l'utilisation des prisonniers de guerre comme esclaves. Ces élites, capables d'accéder dans une certaine mesure aux sources de la culture hellénique et romaine, se sont vu interdire, en général, l'accès aux postes de commande de l'État. Le rôle religieux des femmes issues des premières familles des peuples colonisés, et introduites dans la société romaine par le mariage avec leurs vainqueurs, semble avoir été important; cultivées, oisives, sans exutoire politique à leur initiative, elles ont dû chercher d'instinct dans un ésotérisme quelque peu subversif le dérivatif exigé par leur insatisfaction.

Toujours est-il que le comportement à l'égard des pouvoirs officiels qu'implique la doctrine gnostique des *kosmokratores*, diffère de celui des apologètes de l'orthodoxie chrétienne au 2e siècle : la gnose demeure fidèle à l'attitude de révolte envers l'ordre établi dont témoignent les apocalypticiens, quitte à projeter ce conflit dans les cieux (ce que les apocalypses avaient d'ailleurs déjà fait), alors que les apologètes recherchent visiblement un *modus vivendi* où la religion du Christ puisse s'affirmer dans la légalité, quoique sans compromission avec le paganisme. La révolte gnostique ne se dresse pas seulement contre la prétention de la philosophie profane au monopole de la connaissance; elle met aussi en question le moralisme officiel, dont un certain stoïcisme s'était fait le défenseur et l'interprète.

3. Systématisations et constantes. — Il existe une très grande variété de systèmes gnostiques et il y a quelque impertinence à vouloir ramener leur complexité au même schéma fondamental. L'attitude spirituelle du gnostique, qui nous intéresse surtout ici, n'est pas séparable de la vision du monde, à la fois statique et dynamique, où elle s'exprime, et pour la décrire adéquatement il faudrait entrer dans le dédale subtil de chacun des systèmes. Nous nous contenterons de raccourcis et d'aperçus, conscient des risques qu'ils comportent.

1° L'Esprit. — Il est indispensable de décrire brièvement le double courant descendant et ascendant emprunté par la semence pneumatique au cours de son périple cosmique. L'image que s'en est formée la gnose oriente en effet tous ses comportements.

Le principe suprême de la plupart des systèmes gnostiques, celui auquel les valentiniens donnent, entre autres, le nom d'Abîme, est un πνεῦμα sans forme. Le rapport entre le principe suprême et les entités, pneumatiques elles aussi, qui peuplent le Plérôme est un point délicat et controversé.

On retrouverait d'ailleurs des difficultés analogues dans la grande Église, en matière de conceptualisation du mystère de la Trinité. L'exégèse du *Timée* a fourni, en plusieurs cas, le principe d'une solution hiérarchique à laquelle le néo-platonisme confère une forme classique, mais que l'on voit déjà s'esquisser dans certains systèmes de gnose. Le problème est d'autant plus délicat qu'il impose à la pensée théologique d'opter entre un créationisme et un émanatisme conséquents. Philon avait hésité sur ce point, et l'idée de préexistence et de chute, qui suppose une adamologie de type gnostique, voisine chez lui avec l'idée créationiste. Mais l'option une fois acceptée commande la cohérence du système à tous les étages et détermine, en particulier, le caractère créé ou incréé de la grâce à laquelle participe chaque élu : la « gnose » qui sauve sera le fait ou d'un don gratuit, ou d'une lumière innée, accidentellement obnubilée, qu'il s'agit de redécouvrir en soi, comme constituant à elle seule le plus authentique « soi ».

Une théologie est-elle gnostique dans la mesure où elle est infidèle au principe créationiste? Il serait commode de l'affirmer. Le principe émanatiste est, en effet, plus essentiel à la gnose que le principe dualiste. Il faut cependant remarquer aussitôt que la gnose distingue la procession (προβολή) des éons du Plérôme de la chute (καταβολή) « accidentelle » (au double sens philosophique et psychologique du mot) à laquelle le monde de la génération et de la corruption doit son existence. Le monde « obscur » où la chair exerce ses maléfices est la résultante d'une inattention de l'esprit, d'un oubli de soi.

Les grands types de gnose se séparent sur la façon de concevoir le point de départ de la chute. Si les gnoses d'affinité iranienne parlent d'une agression d'un principe ténébreux, les gnoses platoniciennes invoquent une dégradation des êtres lumineux due à une forme d'inertie spirituelle, que l'on personnifie sous le nom de Déficience (ὑστέρημα). En revanche, pour Philon comme pour plusieurs traités du *Corpus hermeticum*, l'esprit joue dans le monde visible le rôle vivificateur d'un principe d'ordre et de fécondité, sans que cette activité l'avilisse ou le réduise nécessairement en esclavage. Il apparaît, dès lors, comme probable que le fait d'attribuer un sens maléfique à toute attitude extravertie de l'esprit ait constitué un trait spécifique de la gnose, avant de l'être du néoplatonisme.

Comme dans toute pensée moniste, la « diffusion » de l'esprit par extraversion représente néanmoins une étape nécessaire du processus de sa réintégration définitive dans la stabilité intra-plérômatique. Par ce biais, la spéculation gnostique pouvait se considérer comme l'interprète fidèle du thème néo-testamentaire de la kénose. La grâce divine « descend », elle s'incarne en vue de produire ses effets rédempteurs. Nous l'avons dit plus haut, un Ptolémée, valentinien modéré, reconnaît à la descente de l'esprit un sens positif, ou plutôt non-négatif, à savoir la prise de conscience par l'esprit de son caractère « étranger » au monde sensible.

2° La kénose. — La place accordée par plusieurs gnoses aux spéculations sur l' 'Αρχάνθρωπος doit nous avertir que la gnose ne s'intéresse au monde qu'à travers l'homme. Très consciente de la signification mystérieuse de l'exister humain, elle s'efforce d'en découvrir l'essence idéale. Le mythe du Premier Homme lui permet, précisément, de jeter un pont entre les premiers chapitres de la *Genèse* et le platonisme religieux, par le truchement d'une exégèse platonisante du mot εἰκών (cf J. Jervell, *Imago dei*, Göttingen, 1960, p. 122-170).

L'idée que le vrai bien a été vaincu et humilié, thème chrétien qui a manifestement fait choc par contraste avec l'optimisme officiel d'une certaine religiosité païenne, a été recueillie et efficacement orchestrée par la gnose, si sensible au problème théologique que pose la présence dans le monde d'en-bas d'un émissaire du monde d'en-haut. Une bonne part de sa mythopoïèse lui est consacrée.

La gnose trahit-elle le caractère païen de son inspiration par son incapacité à accorder au lieu théologique de la croix de Jésus sa véritable dimension? On l'a dit souvent, et il est exact qu'elle ne fait pas grand usage de l'idée de rachat, doctrine si commune aux théologiens de la grande Église. Mais il serait injuste de lui dénier toute théologie de la croix. L'Évangile de Philippe, parmi les textes récemment publiés, témoigne d'un intérêt sincère pour la portée théologique de la crucifixion.

Mais l'humiliation du principe divin, — nous ne sortons pas de la logique du système —, n'est pas une réponse de la grâce divine au péché des hommes; elle traduit une nécessité interne, elle s'inscrit dans le déploiement des potentialités du premier principe. Et comme une des lois d'interprétation du monde de la gnose permet de voir, dans la destinée de chaque gnostique, l'homologue de la destinée de l'univers spirituel tout entier, de son émissaire le Sauveur sauvé, et finalement du principe suprême lui-même, l'illumination de gnose, révélant au gnostique sa nature pneumatique, l'éclaire du même coup sur la nécessité de l'humiliation de l'esprit dans la chair. La divinité passe, en effet, de la puissance à l'acte par le truchement de la kénose.

L'aspect ontologique et l'aspect gnoséologique se correspondent si étroitement dans la gnose, que l'on peut parler, en un sens, de coïncidence. La première vague émanatrice, déployant l'esprit en un Plérôme, *est* révélation de l'Abîme, ainsi que l'indiquent à suffisance les noms des entités qu'elle pose dans l'existence : Ennoïa, Noûs, Logos, Alètheia (sur la signification et les variations du Plérôme gnostique, voir F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947, p. 295-333).

De telles spéculations s'enracinent certainement très loin dans le passé; elles se sont manifestées dans une adamologie plus ou moins ésotérique dont témoigne Philon et qui a, semble-t-il, inspiré saint Paul et saint Jean. L'*Archanthropos* occupe une position analogue à celle du « dieu second » dans le moyen platonisme. Il plonge son regard dans l'Abîme divin, et cette connaissance même le constitue dans son être propre d'Image parfaite et par conséquent ineffable. La différence entre l'homme empirique et l'Homme parfait correspond à la différence entre l'émanation (προβολή) et la chute (καταβολή), c'est-à-dire entre la contemplation docile du mystère à laquelle est ramenée la Sagesse d'en-haut après son mouvement de curiosité, et la recherche inquiète et intempérante, symbolisée par la chute de la Sagesse d'en-bas hors du Plérôme. Le Démiurge, aussi stupide que prétentieux, est l'avorton de cette Sagesse d'en-bas qui l'a engendré sans avoir été elle-même fécondée (formée) par l'entité plérômatique mâle à laquelle elle est appariée.

Ce caractère abortif du monde d'en-bas explique que les pneumatiques qui y naissent, tout en possédant l'être plérômatique, n'ont cependant pas la « formation » de gnose. La création du Démiurge, fruit de la Déficience, est un sous-produit, un déchet du Plérôme; mais subrepticement, des éléments pneumatiques en provenance de la Sagesse y ont été introduits, et ce sont eux qui finissent par donner « vie » à l'imitation de l'Homme laborieusement composée par les Puissances planétaires réunies.

Ce mythe signifie que l'homme charnel est un carrefour de passions et qu'il demeure soumis à l'esclavage des influences astrales commandant l'équilibre de ses humeurs.

La Sagesse d'en-bas, — dont la notion est très voisine de celle de l'Ame du monde —, tout en n'étant qu'un reflet (εἰκών) de la splendeur du Plérôme (son divorce d'avec son compagnon plérômatique la prive de sa « vérité » absolue), a séduit par sa vue les archontes. Le thème de la séduction des archontes, que l'on retrouve dans la plupart des systèmes, revêt des significations diverses selon les contextes. Dans le manichéisme, elle contribue à la libération des parcelles pneumatiques, en suscitant dans les puissances passionnelles que représentent les *kosmokratores*, un désir intense des choses d'en-haut favorisant le dégagement de ces éléments hors de la prison charnelle. Il s'agit donc d'une sublimation de la *libido*, conçue comme la voie vers la libération spirituelle.

3° Révélation. — Un des points les plus discutés entre historiens et phénoménologues de la gnose est de savoir la place fonctionnelle qu'occupe l'entité plérômatique chargée d'arracher les parcelles pneumatiques au monde des ténèbres. La question est surtout importante du point de vue des origines chrétiennes et de la première christologie. Au jugement de certains, la figure d'un Sauveur serait adventice dans le schéma gnostique, et la gnose serait essentiellement une *auto-libération*, affranchissement du « soi » véritable par soi-même. Concédons qu'à cet égard la gnose présente une affinité de structure évidente avec certaines théosophies, — néo-pythagorisme, hermétisme, védânta —, qui se définissent au mieux par le terme d'*auto-libération*.

Il reste toutefois une différence appréciable dans l'importance organique accordée par la gnose à l'idée de « révélation ». Quels que soient les travestissements qu'ait subis cette notion biblique, on ne s'imagine pas la naissance du courant judéo-chrétien de gnose sans l'intense curiosité qui a fait se tourner vers les mystérieuses et vénérables traditions de l'Orient, — et en tout premier lieu vers les livres de Moïse —, une intelligenzia païenne lassée du scepticisme philosophique (cf A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1 *L'astrologie et les sciences occultes*, coll. Études bibliques, Paris, 1944).

L'opposition à toute prétention de la raison humaine à se suffire à elle-même sur la voie de la vérité et du salut est aussi essentielle à la gnose qu'à la foi. On la retrouve aussi bien chez un Çankara que chez un Valen-

tin. Le mot d'*auto-libération* prête donc à équivoque. Un message d'en-haut est indispensable pour *faire revenir à lui le gnostique*. Mais il est vrai qu'une fois sorti de son sommeil, il trouve en lui-même la substance de son salut. Libéré de l'illusion où le tenaient les puissances, il n'a plus qu'à être soi pour être sauvé.

Tous les hommes qui participent, dans la constitution de leur être véritable, à la nature pneumatique, sont en mesure d'entendre l'« appel » sauveur. On a longtemps cru que la caractéristique majeure des systèmes de gnose se situait dans un « racisme » spirituel leur faisant distinguer parmi les hommes deux ou trois catégories ontologiquement différentes et réservant aux seuls πνευματικοί le salut par nature. Une lecture plus attentive des textes semble bien démontrer qu'il n'en est rien et que la plupart des docteurs gnostiques ont attribué à tous les hommes la possession de l'étincelle pneumatique, tout en reconnaissant que, chez certains, cette étincelle était trop profondément enfouie sous les sédiments passionnels pour parvenir à se dégager au cours d'une existence humaine. Il semble d'ailleurs probable que les diverses gnoses, — nous le savons explicitement pour quelques-unes d'entre elles —, ont admis le retour dans de nouveaux corps des âmes n'ayant pas encore entendu le message de la gnose. Basilide compare la capacité radicale d'acquérir la gnose à celle d'apprendre les mathématiques : elle existe en tous, mais peut fort bien demeurer latente.

A la question de la place fonctionnelle d'un « sauveur » dans la gnose, nous avons répondu en discutant du rôle qu'y joue la révélation. Ce dernier aspect est, en effet, certainement plus fondamental que le premier. Il est des gnoses sans sauveur, il n'en est point sans gnose! Or, il ne fait pas de doute que le sauveur de gnose, là où il apparaît, est avant tout le porteur du message salvifique. Comme on peut s'y attendre dans le cadre de la mentalité gnostique, peu encline à valoriser un fait historique comme tel, l'idée de la descente de l'entité sotérique efface, par son importance, l'événement concret de l'incarnation, si déterminante qu'ait été l'influence de la foi chrétienne commune en Jésus de Nazareth sur l'introduction d'un sauveur dans la structure du schéma gnostique.

Dans le mythe de la descente du sauveur à travers les sphères gardées par les archontes, le fait important est que l'appel d'en-haut se montre irrésistiblement plus puissant que toutes les résistances des puissances du monde. La même idée s'exprime encore dans le thème mythique du sauveur prenant, au passage de chaque sphère, les apparences propres aux êtres de ce niveau d'existence. Là où la force aurait échoué, la ruse tourne l'obstacle.

4° La grace et la liberté.— H.-J. Schoeps (*Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, p. 38-40) voit dans la gnose et la révélation deux réalités totalement étrangères l'une à l'autre, et K. Rahner (art. *Gnosis*, LTK, t. 4, 1960, col. 1020) identifie le salut gnostique à un *Selbstbewusstsein* qui exclurait, de par sa nature même, toute attitude d'obéissance à la Parole. Ces affirmations nous paraissent trop absolues, dans la mesure où elles sortent la gnose de son atmosphère religieuse. S'il en était ainsi, on ne comprendrait guère la lutte à mort qu'a livrée la grande Église pour sauvegarder sa foi. La gnose est beaucoup plus proche du judaïsme et du christianisme qu'on ne veut nous le faire croire. La rébellion, le refus d'obéissance gnostique ne visent pas l'appel, mais la loi du Démiurge. L'appel une fois entendu, le retour vers le Père de la Filiation, selon l'expression de Basilide, s'amorce. L'*Ecclesia* est précisément « constituée » par ce baiser, qui est πνεῦμα, échangé entre le Père et le Fils.

Pour discerner clairement ce qui sépare la gnose de l'orthodoxie, il faut, selon une voie indiquée par R. Bultmann, analyser comparativement la notion de grâce dans la gnose et dans le nouveau Testament.

Tout comme la descente des étincelles spirituelles est un processus nécessaire, leur retour dans le Plérôme ne l'est pas moins. Cet ἄνοδος *est* résurrection; il consiste dans l'illumination par la gnose, qui dissipe les voiles de l'ignorance et de l'oubli, et introduit dans le monde des réalités ultimes signifiées par les entités plérômatiques. L'accueil fait à l'appel rend le pneumatique conscient de sa nature « étrangère » à ce monde-ci. De ce point de vue, la gnose est bien un *Selbstbewusstsein*, mais ceci n'implique pas les conséquences qu'en tire Karl Rahner. Pour un Ptolémée, par exemple, cette prise de conscience du « vrai homme » en soi n'est encore que le seuil de la perfection gnostique, le parfait ne se libérant des derniers voiles qu'à l'instant où il est totalement affranchi de l'emprise des passions. Dans l'intervalle, la pratique d'une ascèse continue de s'imposer. Comme le disaient les naassènes, « au commencement est la connaissance de l'homme, la connaissance de Dieu n'advient qu'au terme » (cité par Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium* v, 7, 6, éd. P. Wendland, GCS 3, 1916, p. 78).

L'enseignement secret de gnose est une « protologie » : il porte sur ce qui était « au commencement ». Aussi Origène ouvre-t-il son commentaire anti-gnostique de l'évangile de Jean par une exégèse attentive du mot ἀρχή et donne-t-il à son grand ouvrage systématique le titre de περὶ ἀρχῶν. Selon K. Rahner, la connaissance de gnose serait en réalité vide de contenu. Reconnaissons qu'elle partage, avec la connaissance mystique, d'être, en un sens, « inconnaissance », un chaste émerveillement devant l'insondabilité du « Tout-Autre ». Il ne semble pas certain, nous l'avons vu, que la connaissance de gnose suppose chez le gnostique une faculté spéciale. Il est à peu près sûr en revanche qu'elle est de caractère charismatique. L'opposition entre grâce et nature pourrait passer pour radicale, s'il était légitime de parler de « nature » en contexte gnostique. Mais comment décorer de ce nom les réalités essentiellement évanescentes du monde de la génération et de la corruption? Si la gnose libère l'esprit des liens de la chair, ce n'est point en raison de son antagonisme avec le monde matériel, car la gnose ne libère pas de l'élément matériel, mais de l'élément passionnel entretenant dans la psychè le mouvement de l'imagination et, par elle, la succession matérielle des générations.

La gnose exclut-elle le rôle de la liberté dans l'accueil du salut, comme elle exclut l'unicité (*Einmaligkeit*) de l'acte rédempteur? Karl Rahner le pense. Mais il faudrait préciser ce que l'on entend par liberté. Par essence, nous l'avons vu, la gnose est libération des Puissances. Origène a fait de la notion de libre arbitre une arme anti-gnostique particulièrement efficace, mais la conception origénienne du libre arbitre, pas plus que la conception augustinienne de la grâce, n'a jamais été consacrée comme la seule orthodoxe. L'acte par lequel le gnostique se fait attentif à l'appel d'en-haut nous semble, au contraire, offrir la première manifestation d'une liberté dont jouira le pneumatique introduit dans la sphère

de l'esprit, c'est-à-dire revenu chez lui. Toutefois, si l'on confronte les conceptions que se font de la liberté les disciples du gnostique Simon (« le magicien ») et saint Paul, on se rend compte que la liberté gnostique conduit à un désengagement moral, et qu'elle atteint son sommet lorsqu'elle transporte le parfait au-delà de la distinction du bien et du mal. Chez saint Paul, par contre, la liberté est conçue comme résultant d'un amour engagé. [Il est significatif que l'institut indien de Bengalore ait reconnu dans la notion cathare de liberté l'équivalent exact de la notion indienne de *moksa*.] Pour ne pas donner une impression unilatérale, il faudrait tenir compte du *logion* de l'évangile de Philippe affirmant que celui qui a la gnose est libre, et que celui qui est libre ne sert que par amour.

La conception gnostique de la grâce a été taxée d'« intellectualiste ». Expression équivoque, là encore. La gnose s'oppose en effet à l'attitude rationaliste de la philosophie. La sagesse « mondaine » du philosophe se condamne elle-même dans son élan vers la connaissance, parce qu'elle veut rejoindre le principe sans se soumettre à lui. Le gnostique, en revanche, doit diminuer dans le *logos* pour croître dans le *pneuma*. Il serait plus exact de parler du caractère « magique » de la grâce gnostique. Le *pneuma* est, en effet, imaginé à la manière d'une substance subtile, et la gnose a sans doute emprunté cette idée aux passages pauliniens où il est question de corps pneumatique, mais en se méprenant sur leur sens : saint Paul ne songe pas à un corps qui serait fait de *pneuma*, mais à une personne devenue intégralement docile à l'esprit divin. Cette fausse interprétation a conduit les gnostiques à se poser d'insolubles questions, comme celle de savoir comment un être pneumatique avait pu être soumis à la tentation et y succomber.

5° Antilégalisme. — Nous évoquions plus haut le caractère subversif de la pensée gnostique : le salut s'opère en dépit et à l'encontre des puissances de ce monde. Certaines gnoses ont poussé la logique antinomiste jusqu'à voir dans le serpent tentateur de la *Genèse* le porteur de l'appel sauveur. D'autres au contraire, en vertu d'une herméneutique taillée sur mesure (cf *Ptolémée, Lettre à Flora*, texte, trad. et introd. de G. Quispel, SC 24, Paris, 1949), rejettent comme interpolations de nature psychique ou hylique ce qu'ils considèrent comme reflétant une idée trop humaine de la justice ou relevant de la cruauté bestiale, mais reconnaissent ailleurs, surtout dans les passages prophétiques, une véritable inspiration pneumatique introduite par ruse dans une œuvre dont l'origine est démiurgique. La gnose rejetant la loi, on conçoit qu'elle ait une autre théologie du péché que le judaïsme ou le christianisme. Les lois qui garantissent l'ordre du démiurge dans le monde visible ne peuvent être saintes, puisqu'elles résultent d'une chute. Leur seule valeur est d'être l'ombre des réalités plérômatiques. Quant aux lois physiques régissant la matière, elles sont l'ombre d'une ombre.

Ce qui est le plus incontestablement « déterminé », et donc vrai, aux yeux des « hyliques », est aussi le plus dénué de sens pour le « pneumatique », délivré des entraves de l'« heimarménè ». Les êtres « réels » échappent aux lois de la matière. Ainsi en va-t-il de l'Envoyé céleste, dont le corps pneumatique revêt seulement les apparences psychiques. Le mal réside précisément dans l'erreur de prendre les apparences matérielles et psychiques pour la réalité, et cette illusion retient l'esprit captif des puissances. Du point de vue de leur incidence sur l'exister pneumatique, c'est-à-dire sur la vie spirituelle, la gnose identifie, par conséquent, la concupiscence, la génération charnelle, le monde de la génération et de la corruption, et le sommeil ou la « mort » de l'esprit. Le prince de ce monde brûlant et dévorant est une entité à la face léonine, qui « circule » autour du troupeau des psychiques, *quaerens quem devoret* (quelques *logia* de l'évangile de Thomas sont ici caractéristiques).

Le salut aura donc la valeur d'une « castration » ou d'une circoncision spirituelle, séparant l'élu du principe même de la génération et faisant de lui un ἑστώς, établi dans une lumière sans contours, délivré des traits caractérologiques qui provenaient de la semence jetée en lui par les puissances passionnelles. Le nom de προύνικος que porte la Sagesse d'en-bas, bien que chargé de multiples résonances, fait très probablement allusion à la relation contre nature qu'elle entretient avec la matière. La Sagesse d'en-bas est bien la prostituée que le Christ convertira par son appel, et son retour dans le huitième ciel prépare celui de l'église pneumatique tout entière. Le monde matériel pourra alors disparaître dans le feu du « jugement », suivant une image biblique que la gnose transpose à son usage.

La symbolique sexuelle a été amplement exploitée par les sectes gnostiques. Contentons-nous de signaler le thème des règles de Sophia, ceux de la séduction des archontes par la Vierge de Lumière, de la chambre nuptiale, de l'union de l'âme avec son ange, — cas particulier du thème plus général de la perfection réalisée dans une syzygie —, du Serpent et de la Matrice, de la castration, sans parler de la symbolique obstétricale. Il est fréquent que le monde de la génération et de la corruption soit assimilé à une eau à traverser, identique d'ailleurs au « flux » dont souffre l'hémorroïsse, image de la Sagesse d'en-bas; on rejoint de la sorte une comparaison traditionnelle en Orient. Il n'en est pas moins frappant de noter que le nom adopté par les adeptes d'une secte gnostique, les pérates, correspond exactement, pour le sens, au titre des « délivrés-vivants » que l'Inde considère comme les « passeurs » (*tîrthamkara*) du gué périlleux qu'est le monde du *samsâra*. La génération charnelle est la voie descendante d'une kénose nécessaire mais désastreuse pour l'esprit, et les naassènes y ont vu un analogue des « petits mystères » d'Éleusis. Le *pneuma* se trouve alors entraîné dans le courant de la vie charnelle. Le gnostique, par contre, est initié aux « grands mystères »; châtré quant au monde d'en-bas, il renaît à la fécondité pour le monde d'en-haut dont il a entendu l'appel. L'érotisme se voit ainsi renversé, l'érôs de la chair faisant place à celui de l'esprit.

Cette sublimation par la gnose permet de comprendre la place que tient le baiser dans son sacramentalisme. Le baiser échangé entre le disciple et le maître qui l'initie symbolise le baiser, union *pneumatique*, où l'âme rejoint son compagnon de syzygie, son « ange », c'est-à-dire l'Envoyé d'en-haut dont l'appel l'introduit dans la Vie du Plérôme.

Le refus gnostique de tout moralisme ne doit pas être confondu avec un immoralisme : si le phénomène est attesté dans certains cas isolés, il est, implicitement ou explicitement, exclu dans la plupart des sectes. L'antinomisme de la gnose, très différent de la polémique paulinienne contre le légalisme des tenants de la circoncision, se fonde sur le mépris de l'ordre, — juste, mais non pas bon —, qui régit la création visible. Alors

que Philon d'Alexandrie, tout en distinguant dans le gouvernement divin une « droite » de miséricorde et une « gauche » de justice, insistait sur leur indissociable unité, la gnose, elle, n'a pas cru pouvoir les concilier. Elle voit dans le monde du Démiurge le lieu cruel de la loi du talion, dominé par une justice que sa nature même condamne à n'être toujours que déficiente.

6° Sacramentalisme. — Plusieurs sectes gnostiques ont poussé la logique de leur refus du monde sensible jusqu'à exclure la possibilité de tout signe sacramentel du salut. Mani semble avoir été spécialement attentif à limiter au maximum la part du rite, sans d'ailleurs réussir à l'éliminer complètement, comme en témoignent les beaux hymnes manichéens retrouvés dans les déserts du Turkestan. La plupart du temps, au contraire, la gnose trahit ses origines chrétiennes par les traces relativement abondantes d'un ensemble de signes initiatiques très proche de celui de la grande Église. Il n'est pas rare même qu'elle nous permette, mieux que les documents orthodoxes, d'atteindre ce qu'a été la pratique sacramentelle en milieu judéo-chrétien.

Certains rites apparaissent cependant propres à la gnose et sans équivalent ecclésiastique (cf E. Segelberg, *The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System*, dans *Numen*, t. 7, 1960, p. 189-200). Les sacrements de gnose, et sans doute plus particulièrement les sacrements des mourants, confèrent à qui les reçoit des « sceaux », des formules capables de forcer les portes des sphères planétaires, des mots de passe destinés à se dédouaner auprès des archontes. L'aspect magique du rite s'accentue encore dans les sectes populaires, dont les papyri magiques nous révèlent la mentalité.

Une certaine forme de sacramentalisme est naturelle à la gnose, dans la mesure où la vérité ne peut descendre ici-bas que déguisée sous le voile des symboles : dans le monde visible, l'esprit n'apparaît qu'en images. Le système sacramentel le plus complet dont il nous reste des traces est celui de l'évangile de Philippe : il semble avoir comporté cinq sacrements, organisés comme les degrés d'une initiation et couronnés par le sacrement de la chambre nuptiale (παστός, νυμφών), auquel le baiser servait sans doute d'expression sensible. Il est probable que ce baiser, attesté également par saint Irénée, était conçu comme le signe de la réunion de l'âme avec son ange, cette réunion étant elle-même la reproduction individuelle de la réunion du Christ plérômatique et de la Sagesse prostituée avec la matière. Aussi n'est-ce pas un hasard si le gnostique Simon a pour compagne Hélène, une ancienne prostituée, et si le même évangile de Philippe attache une importance particulière, d'accord en cela avec plusieurs autres auteurs gnostiques, à la relation amoureuse entre Jésus et Marie-Madeleine.

Si le baiser du νυμφών est le lieu de la « conception immaculée » de la gnose parfaite, le baptême n'est, en revanche, que le premier échelon de l'échelle initiatique, le sacrement gnostique le moins significatif. Il était d'ailleurs commun aux pneumatiques et à la masse des psychiques formant la grande Église, et ceci laisse à penser que la gnose n'a pas dû le tenir en haute estime.

7° Eschatologie. — La fin ultime ou la béatitude gnostique est envisagée comme un état de repos (ἀνάπαυσις), de cessation. Le parallèle avec le nirvâna s'impose. L'introduction dans le Plérôme est comparée à l'entrée dans la chambre nuptiale, ce qui évoque le vocabulaire des mystères. Dans le Plérôme, l'homme rejoint son idée éternelle, l'âme embrasse son ange. La syzygie est un mystère d'unité nuptiale où l'élément pneumatique mâle confère à l'élément femelle la stabilité qui lui faisait défaut. Selon la loi de l'exemplarisme inversé dominant toute la structure de la pensée gnostique, le mystère du νυμφών se présente à la fois comme l'inversion et comme la sublimation de l'ἐπιθυμία cause de la chute, et il implique la décantation des « passions » de Sophia, origine et substance du monde sensible. Cette union dans le παστός qui eût évité à Adam et Ève la chute originelle, s'ils l'avaient connue, ne souffre désormais plus de séparation. Le gnostique est délivré, et délivré définitivement.

Conclusion. — La gnose tire les conséquences de la projection sur un plan mythique d'une certaine expérience que l'homme fait de lui-même et de la précarité de sa condition ici-bas; il y a une incontestable grandeur dans cette angoisse existentielle, dans cette perception d'une noblesse sans cesse mise en question, dans ce besoin de définitif, dans cette quête d'une sagesse intégrale faisant droit à toutes les aspirations de l'être religieux.

Mais si la gnose est une révélation des profondeurs de l'homme, elle n'est pas une révélation de Dieu. Tout en réagissant vigoureusement contre le rationalisme philosophique et en cherchant à intégrer dans sa spéculation le mythe et le symbole, elle pense néanmoins être en mesure d'atteindre à un « savoir absolu » qui, en définitive, évacue le mystère, parce qu'il prétend pouvoir connaître Dieu aussi bien et même mieux que Dieu ne se connaît lui-même.

La tentation gnostique typique est ainsi de donner le pas à la connaissance (ou à l'expérience) sur la révélation (et la foi), comme si la connaissance était seule en mesure de saisir la révélation dans son originalité spécifique. Pour la gnose, il y a toujours un « dépassement » de l'acceptation pure et simple du donné divin, et ce dépassement s'accomplit soit sous l'égide d'un pseudo-intellectualisme effréné, soit dans un climat de domination magique. C'est là, semble-t-il, la faille essentielle dont souffre l'attitude religieuse gnostique.

La vraie connaissance religieuse, Max Scheler le montrait naguère, est nécessairement une connaissance en communion, en église, non point par décision arbitraire, mais parce que la communauté est impliquée dans la structure même des actes religieux : on ne peut être aimé et aimer l'Amour subsistant sans être intimement solidaire de tous ceux qui, eux aussi, sont aimés de Dieu. Le Dieu « bon » de la gnose serait bien en peine de sauver sa créature par amour, tout d'abord parce qu'il ne crée pas (la création « lui échappe »), et qu'il ne sauve que ce qui émane de lui; mais surtout parce que l'amour plongerait Dieu dans l'univers du Démiurge, alors que toute activité divine consiste à s'en éloigner toujours davantage : la gnose n'a jamais accepté comme tel l'univers, pas plus qu'elle n'a accepté cet entre-deux qu'est une histoire humaine à spiritualiser.

1. *Bibliographie récente.* — 2. *Textes.* — 3. *Études d'ensemble.* — 4. *Problèmes d'origine.* — 5. *Courants et écoles.* — 6. *Thèmes doctrinaux.*

1. **Bibliographie récente.** — S. Schultz, *Die Bedeutung neuer Gnosisfunde, für die neutestamentliche Wissenschaft*, dans *Theologische Rundschau*, t. 26, 1960, p. 209-266 et 301-334. — E. Haenchen, *Literatur zum Thomasevangelium*, dans *Theolo-*

gische Rundschau, t. 27, 1961, p. 147-178 et 306-338. — A. Adam, *Neuere Literatur zum Problem der Gnosis*, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, t. 215, 1963, p. 22-46. — S. Giversen, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1963*, dans *Studia theologica*, t. 17, 1963, p. 139-187. — E. Haenchen, *Literatur zum Codex Jung*, dans *Theologische Rundschau*, t. 30, 1964, p. 39-82.

Une bibliographie annuelle est assurée par P. Nober dans *Biblica* et par J. Simon dans *Orientalia*.

2. **Textes** (ordre systématique). — *a) Recueils manuels.* — E. Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, Rome, 1923 (*Gnostic fragments*, Londres, 1924). — W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tubingue, 1932. — R. M. Grant, *Gnosticism : A source book of heretical writings from the early Christian period*, New-York, 1961. — E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 vol., 3e éd. par W. Schneemelcher, Tubingue, 1959-1964 (*New Testament Apocrypha* I, Londres, 1963).

b) Éditions-traductions-commentaires (choix). — A. E. Brooke, *The Fragments of Heracleon*, coll. Texts and Studies, vol. 1, 4, Cambridge, 1891. — G. Quispel, *The original doctrine of Valentine*, dans *Vigiliae christianae*, t. 1, 1947, p. 43-73; — *Ptolémée. Lettre à Flora*, SC 24, Paris, 1949. — F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, SC 23, Paris, 1948. — W. C. Till, *Das Evangelium nach Philippos*, Berlin, 1963. — H. M. Schenke, *Das Evangelium nach Philippus*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 84, 1959, p. 1-26. — R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, Londres, 1962. — J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, Paris-Montréal, 1964. — A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Yassah Abd al Masih, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, 1959. — R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas*, Neuchâtel, 1961. — J. Leipoldt et H.-M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi*, Hambourg-Berstedt, 1960.

M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, *Evangelium veritatis*, Zurich, 1956 et 1961. — T. Save-Söderbergh, *Evangelium veritatis och Thomas-Evangeliet*, dans *Symbolae biblicae upsalienses*, t. 16, 1959, p. 5-49. — K. Grobel, *The Gospel of Truth : A Valentinian meditation on the Gospel*, Londres-New-York, 1960. — J.-E. Ménard, *L'Évangile de vérité*, Paris, 1962. — M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, Zurich, 1963. — S. Giversen, *Apocryphon Johannis. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex* II, Copenhague, 1963. — M. Krause et P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden, 1962.

C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, TU 8, 1-2, Leipzig, 1892. — Ch. A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus (Bruce MS. 96. Bod. Libr. Oxford)*, Cambridge, 1933. — W.C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, TU 60, Berlin, 1955. — A. Böhlig et P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex* II *von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Berlin, 1962; *Koptisch-gnostiche Apokalypsen aus Codex* V *von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, 1963. — J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, 2 vol., Paris, 1958-1959.

3. **Études d'ensemble.** — F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tubingue, 1835. — A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884. — W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907; *Gnosis*, dans Pauly-Wissowa, t. 7, Stuttgart, 1912, col. 1503-1547. — E. Buonaiuti, *Lo Gnosticismo*, Rome, 1907. — E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913; éd. augm., 1925. — J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn, 1922. — F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge, 1932. — H.-Ch. Puech, *Où en est le problème gnostique?*, dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. 39, 1933-1934, p. 137-158, 295-314; *Phénoménologie de la gnose*, dans *Annuaire du Collège de France*, t. 53, 1953, p. 163-169; t. 54, 1954, p. 191-195; t. 55, 1955, p. 169-176; t. 56, 1956, p. 186-199; t. 59, 1959, p. 255-264; t. 60, 1960, p. 181; t. 61, 1961, p. 175-181.

H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, t. 1, 1934 (3e éd. augm., 1964), et t. 2, 1, 1954. — L. Cerfaux, *La gnose, essai théologique manqué*, dans *Irénikon*, t. 17, 1940, p. 3-20 (= *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 1, Gembloux, 1954, p. 263-278). — K. Kerenyi, *Mythologie und Gnosis*, Amsterdam, 1942 (= *Eranos-Jahrbuch*, t. 8, 1940/41, p. 157-229). — S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947; *La notion de gnosticisme*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 65, 1960, p. 385-421. — R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zurich, 1949 (2e éd., 1954). — G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, 1951. — H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958 (2e éd. revue, 1963).

H. Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart, 1955 (4e éd.); trad. fr., *La gnose*, Paris, 1951. — W. Foerster, *Das Wesen der Gnosis*, dans *Die Welt als Geschichte*, t. 15, 1955, p. 100-114. — C. Colpe, E. Haenchen, G. Kretschmar, *Gnosis*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 2, 1958, col. 1648-1661. — R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New-York, 1959; trad. fr., *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964. — R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, Londres, 1958. — H. Cornelis et A. Léonard, *La gnose éternelle*, Paris, 1959. — A. D. Nock, *Gnosticism*, dans *The Harvard theological review*, t. 57, 1964, p. 255-279.

4. **Problèmes d'origines.** — H. Graetz, *Gnosticismus und Judenthum*, Krotoschin, 1846. — M. Friedländer, *Der vorchristlich-jüdische Gnostizismus*, Göttingen, 1898. — R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927 (3e éd.). — E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus*, Lund, 1939. — G. Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, t. 4, 1952, p. 97-114. — E. Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 49, 1952, p. 316-349. — G. Kretschmar, *Zur religionsgeschichtliche Einordnung der Gnosis*, dans *Evangelische Theologie*, t. 13, 1953, p. 354-361.

W. C. van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, dans *Vigiliae christianae*, t. 15, 1961, p. 65-82. — H.-Ch. Puech, *Plotin et les gnostiques*, dans *Les sources de Plotin* (= *Entretiens sur l'antiquité classique* 5), Genève, 1960, p. 159-174. — G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950; *Major trends of Jewish mysticism*, New-York, 1954 (3e éd.); *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zurich, 1958; *Jewish gnosticism. Markabah mysticism and Talmudic tradition*, New-York, 1960; *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962. — J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis. Bundeslade, Gottesthron und Märkâbâh*, Salzbourg, 1964.

5. **Courants et écoles.** — A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott*, TU 44, 4, Leipzig, 1923. — L. Cerfaux, *La gnose simonienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 15, 1925, p. 489-511, et t. 16, 1926, p. 265-285, 481-503 (= *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 1, p. 191-258). — W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon*, Giessen, 1928. — H. H. Schaeder, *Bardesanes von Edessa in der Ueberlieferung der griechischen und der syrischen Kirche*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 51, 1932, p. 21-74. — H. Liboron, *Die karpokratianische Gnosis*, Leipzig, 1938. — A. Torhoudt, *Een onbekend gnostisch systeem in Plutarchus « De Iside et Osiride »*, Louvain, 1942. — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris, 1944-1954. — F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947. — E. C. Blackman, *Marcion and his influence*, Londres, 1948. — H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubingue, 1949; *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, *ibidem*, 1956.

H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, Paris, 1949; *Die religion des Mani*, dans *Christus und die Religionen der Erde*, édité par F. Konig, Vienne, 1951, p. 499-563. — L. Cerfaux, *Bardesanes*, RAC, t. 1, 1950, col. 1180-1186. — J. H. Waszink, *Basilides*, *ibidem*, col. 1217-1225. — R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian dilemma*, Oxford, 1955. — A. Orbe, *Estudios valentinianos*, Rome, t. 1 [vol. 1-2], 2, 3, 5 (coll. Analecta gregoriana, vol. 99-100, 65, 113, 83), Rome, 1958, 1955, 1961, 1956. — J. Schmitt, *Mandéisme*, DBS, t. 5, 1957, col. 758-788. — H.-Ch. Puech, G. Quispel et W. C. van Unnik, *The Jung Codex*, Londres, 1955. — H.-Ch. Puech et G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, dans *Vigiliae christianae*, t. 8, 1954,

p. 1-51; *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, *ibidem*, t. 9, 1955, p. 65-102. — L. Cerfaux, *De saint Paul à l'Évangile de la vérité*, dans *New Testament Studies*, t. 5, 1958/59, p. 103-112 (= *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 3, 1962, p. 47-59). — W. Foerster, *Die Grundzüge der ptolemaeischen Gnosis*, dans *New Testament Studies*, t. 6, 1959/60, p. 16-31; *Das System des Basilides*, *ibidem*, t. 9, 1962/63, p. 233-255.

E. Peterson, *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Rome-Fribourg-Vienne, 1959. — E. Segelberg, *Evangelium veritatis, a confirmation homily and its relation to the Odes of Solomon*, dans *Orientalia suecana*, t. 8, 1959, p. 3-42. — A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1961. — E. S. Drower, *The Secret Adam*, Oxford, 1960. — K. Rudolph, *Die Mandäer*, 2 vol., Göttingen, 1960-1961. — E.M.J.M. Cornelis, *Quelques éléments pour une comparaison entre l'Évangile de Thomas et la notice d'Hippolyte sur les Naassènes*, dans *Vigiliae christianae*, t. 15, 1961, p. 83-104. — J. Zandee, *The Terminology of Plotinus and of some Gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex*, Istamboul, 1961. — H.-M. Schenke, *Nag-Hamadi Studien*, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, t. 14, 1962, p. 57-63, 263-278, 352-361.

6. **Thèmes doctrinaux.** — R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921. — L. Cerfaux, *Les paraboles du royaume dans l' « Évangile de Thomas »*, dans *Le Muséon*, t. 70, 1957, p. 307-327 (= *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 3, 1962, p. 61-80). — O. G. von Wesendonk, *Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung*, Hanovre, 1924. — H.-Ch. Puech, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 4, 1936, p. 183-268; *La gnose et le temps*, *ibidem*, t. 20, 1951, p. 57-113. — Ch. A. Baynes, *Der Erlösungsgedanke in der christlichen Gnosis*, *ibidem*, t. 5, 1937, p. 155-209. — M. Pulver, *Gnostische Erfahrung und gnostisches Leben im frühen Christentum*, *ibidem*, t. 8, 1940/41, p. 231-255. — J. B. Lang, *Der Demiurg des Priesterkodex (Gen. 1 bis 11, 4a) und seine Bedeutung für den Gnostizismus*, *ibidem*, t. 9, 1942, p. 237-288.

G. Quispel, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, *ibidem*, t. 15, 1947, p. 249-286; *L'homme gnostique. La doctrine de Basilides*, *ibidem*, t. 16, 1948, p. 89-139; *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, *ibidem*, t. 22, 1953, p. 190-234. — G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Books*, Uppsala, 1950. — C. Colpe, *Die gnostische Gestalt der Erlösten Erlösers*, dans *Der Islam*, t. 32, 1957, p. 195-214. — *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen, 1961. — M. Cramer, *Zur Deutung des Ausdrucks « Gnosis » im « Evangelium veritatis »*, dans *Studia biblica et orientalia*, t. 3, Rome, 1959, p. 48-56. — E. Segelberg, *The Coptic-gnostic Gospel according to Philip and its sacramental system*, dans *Numen*, t. 7, 1960, p. 189-200.

R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, Londres, 1960. — E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin, 1961. — B. Gaertner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, Londres, 1961. — H. M. Schenke, *Der Gott « Mensch » in der Gnosis*, Göttingen, 1962. — J.-E. Ménard, *Les élucubrations de l'Evangelium veritatis sur le « Nom »*, dans *Studia Montis Regii*, t. 5, 1962, p. 185-214; *La planè dans l'« Évangile de vérité »*, *ibidem*, t. 7, 1964, p. 3-36. — J.-M. Lafrance, *Le sens de γνῶσις dans l'Évangile de vérité*, *ibidem*, t. 5, 1962, p. 57-82. — S. Arai, *Die Christologie des Evangelium veritatis*, Leyde, 1964. — J. Zandee, *Gnostic Ideas on the fall and salvation*, dans *Numen*, t. 11, 1964, p. 13-74.

Étienne Cornelis.

GOBART (Laurent), jésuite, 1656-1750. — Né à Liège le 14 février 1656, Laurent Gobart entra au noviciat des jésuites belges en 1681, ayant déjà achevé ses études classiques; il exerça son ministère le plus souvent à Liège où il mourut presque centenaire, le 28 mars 1750.

Joseph de Guibert signale l'intérêt spirituel d'un ouvrage de Gobart, malheureusement introuvable à Paris et en Belgique : *L'homme chrétien formé sur le modèle de Jésus-Christ* devait comporter deux tomes; le premier seul parut en deux volumes (Liège, 1722); Gobart y expose la pratique des vertus théologales, puis celle de la prudence chrétienne. D'après J. de Guibert, nous avons là l'amorce d'un « grand ouvrage dans le genre de ceux du siècle précédent.., un large traité de spiritualité ».

Le second livre spirituel de Gobart, qui se trouve à l'université de Liège (Th. 9.929), s'intitule *Exercice divin contenant de ferventes prières tirées de l'Oraison dominicale et de la Salutation angélique...* (Liège, 1727, 392 p.). On y trouve en outre une manière d'entendre la messe, des prières de repentir tirées des psaumes de la pénitence, un large examen de conscience en vue de la confession générale, des pensées chrétiennes de consolation pour les malades et les mourants, et des prières pour les morts.

La préface ne manque pas d'intérêt, car Gobart y fait allusion aux déviations qu'il veut redresser ou combattre, par exemple le rigorisme janséniste quant aux dispositions requises pour communier. Et encore : « Ces Messieurs veulent faire une religion nouvelle; ériger en prêtres des personnes laïques, des femmes mêmes, avec pouvoir de consacrer dans la messe, si ces femmes et ces laïques sont en grâce et que le prêtre à l'autel est en péché mortel ». L'examen de conscience (p. 310-370) est plein de notations concrètes qui nous renseignent sur les superstitions et le démonisme populaire (vg p. 322), etc.

Les autres ouvrages de Gobart, une tragédie sur David et deux études de physique, sont sans intérêt spirituel.

Mémoires de Trévoux, 1724, p. 727-739. — Sommervogel, t. 3, col. 1504-1505. — *Biographie nationale*, t. 7, Bruxelles, 1880, col. 821-822. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 425.

André Derville.

GOBI (Jean, dit le Jeune, *Junior*), dominicain, 14e siècle. — On ne sait que peu de choses de la biographie de ce dominicain. Originaire d'Alais très probablement, Jean entra chez les frères prêcheurs où il rejoignait un Jean Gobi *senior* † 1328, peut-être son oncle. Ch.-V. Langlois, dans la notice qu'il consacre aux deux Gobi (*Histoire littéraire de la France*, t. 35, 1921, p. 532-556), précise encore que le *junior* fut prieur à Alais en 1323-1324. Les archives de Saint-Maximin le mentionnent dans ce couvent comme lecteur de théologie en 1327. Nous ignorons quand il mourut.

Jean Gobi *junior* intéresse l'histoire spirituelle de la fin du moyen âge par deux écrits qui furent très répandus en manuscrit comme dans les éditions incunables.

La *Scala celi de diversis generibus exemplorum*, nous dit l'auteur à la fin de son livre, est une compilation d'*exempla* tirés des *Vitae Patrum*, de saint Jérôme, des *Dialogues* de saint Grégoire, de Jacques de Vitry, de Vincent de Beauvais, d'Étienne de Bourbon, etc; il dit s'inspirer aussi des prédications entendues; on y trouve encore des historiettes moralisantes de type très populaire, comme celle que reproduit et étudie G. Huet (*Un récit de la « Scala celi »*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 76, 1915, p. 299-314). L'ouvrage suit un ordre alphabétique; chaque thème est divisé selon divers aspects qu'illustrent un ou deux *exempla*. Ainsi l'*Abstinentia : satiat, sanat, Deum placat, gratificat*, etc. Selon les manuscrits et les éditions, le nombre de ces divisions et des *exempla* varie; de même les thèmes : par rapport au manuscrit qui paraît le plus ancien (Paris, Bibl. nationale, ms latin 3506), l'édition de Lubeck (1476) s'est enrichie de titres intéressants :

vg *De contemplatione*, *De gratiarum actione*, *De gula*, etc.

Principales éditions incunables connues : Lubeck, 1476; Ulm, 1480; Strasbourg, 1483; Louvain, 1485; Séville, 1496 (Hain-Copinger, n. 9405-9409; M. Pellechet, *Catalogue général des incunables*.., t. 3, Paris, 1909, p. 594-595).

Le second ouvrage de Gobi ne devait être, à l'origine, qu'un procès-verbal et rapportait les constatations faites par lui, alors qu'il était prieur d'Alais, de l'apparition, ou plus exactement de la voix d'un certain défunt Guy qui était venu se manifester à sa veuve; rendez-vous pris avec l' « esprit », celui-ci soutint une conversation avec le prieur, en présence de nombreux séculiers, réguliers et de la veuve, et répondit à ses questions sur le purgatoire, les effets des indulgences, les suffrages et les mérites, etc. Ce *De spiritu Guidonis* nous est parvenu en de nombreux manuscrits disséminés à travers les bibliothèques d'Europe, ce qui laisse à penser qu'il connut grand succès. Il fut édité à Delft en 1486 séparément et on le trouve ajouté à la suite de divers incunables. Les rédactions sont très différentes et s'amplifient à mesure que le récit se propage; la dispute à laquelle donna lieu cette apparition et qui se tint devant Jean XXII n'est sans doute pas étrangère au caractère très scolastique que le récit finit par prendre. Il nous éclaire sur la mentalité religieuse des 14e et 15e siècles. Langlois (art. cité *supra*) analyse le récit.

Quétif-Échard, t. 1, p. 633. — B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*.., t. 2, Paris, 1891, p. 328-344. — G. Huet, *Les rédactions de la Scala celi*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 81, 1920, p. 305-319. — Surtout la notice de Langlois, citée *supra*.

Voir l'art. EXEMPLUM, DS, t. 5, surtout col. 1895 avec la bibliographie citée.

André DERVILLE.

GOBINET (CHARLES), prêtre, 1614-1690. — 1. *Vie*. — 2. *Oeuvres*.

1. *Vie*. — L'existence de Charles Gobinet, né à Saint-Quentin le 14 novembre 1614 de François Gobinet et de Marie Vignon, se concentre et s'exprime dans une tâche d'éducation chrétienne. Ses études commencées au collège des Bons-Enfants de Saint-Quentin s'achevèrent à Paris. Il fut bachelier en 1636, licencié en 1638, docteur en 1639. Il récusa les postes honorifiques de grand vicaire qui lui furent offerts et consacra sa vie à l'enseignement et à l'éducation. Il fut, dès 1647, nommé principal du collège du Plessis. Il gouverna sagement pendant quarante-trois ans ce petit royaume qui comptait sans doute à cette époque quatre à cinq cents élèves. Il sut choisir ses collaborateurs et discerna les talents du jeune Charles Rollin (1661-1741), dont le livre *De la manière d'étudier et d'enseigner les belles-lettres* (Paris, 1726-1728) continuera et complétera l'œuvre de Gobinet. Ce dernier mourut le 9 décembre 1690. Le texte de son épitaphe est donné par Moréri et l'éloge de Gobinet fut prononcé par Charles Rollin.

Ce pédagogue chrétien fut un des premiers sinon le premier à enseigner en français et sa langue est précise, harmonieuse. Si son horizon scolaire est quelque peu restreint, puisqu'il ne met pas au programme l'histoire tant estimée par Rollin, la géographie et les belles-lettres, par contre, sa simplicité donne toujours au lecteur l'occasion de rencontrer un éducateur profondément humain et un maître aussi sympatique qu'expérimenté. « En travaillant pour m'instruire moi-même, j'ai trouvé que ce que j'avais préparé pourrait servir à l'instruction de la jeunesse ».

2. *Oeuvres*. — 1° *Instruction de la jeunesse en la piété chrétienne, tirée de l'Écriture sainte et des saints Pères*, Paris, 1655, 705 p. Dédié au Fils de Dieu, le livre s'adresse à Théotime, le jeune homme qui honore Dieu. Il expose les motifs de s'adonner à la vertu (p. 1-137), les moyens de l'acquérir (p. 138-242), les obstacles qui s'y opposent (p. 243-400), les vertus qui doivent caractériser la jeunesse (p. 400-517). L'auteur termine son ouvrage en traitant la difficile question du choix de l'état de vie.

Le succès de l'ouvrage fut considérable. Nous avons pu recenser 83 éditions parues entre 1655 et 1856 et l'inventaire n'est pas complet. Un *Abrégé de l'instruction de la jeunesse* paru à Lille en 1824 eut plus de 31 éditions, entre 1824 et 1863. Une traduction anglaise fut imprimée à Newcastle en 1783 et une traduction espagnole à Lima en 1859.

2° *Instruction sur la pénitence et sur la sainte communion*. Seconde partie de l'*Instruction* (précédente), Paris, 1667. L'auteur examine ce qu'il faut savoir de l'eucharistie et détermine ce qu'il faut faire pour bien communier. Il demande l'état de grâce et l'exercice des vertus théologales. Il exhorte à la communion une fois par mois, aux grandes fêtes et dans les tentations. L'ouvrage connut entre 1667 et 1827 au moins 21 éditions.

3° *Instruction sur la vérité du Saint-Sacrement*, Paris, 1677, 340 p., et 1691; Lyon, 1690. L'auteur donne trois motifs pour soutenir la croyance : l'Écriture qui parle clairement, les saints Pères, l'Église infaillible.

4° *Instruction sur la religion où l'on traite des sentiments qu'il faut avoir de Dieu, de Jésus-Christ, de l'Église catholique et de la vertu*. Troisième partie de l'*Instruction de la jeunesse*, Paris, 1687, 549 p. (rééditions, Paris, 1733, 1750, 1771).

5° *Addition à l'instruction de la jeunesse*, Paris, 1689, 468 p.; 1714. Ce complément contient cinq petits traités : l'imitation de la jeunesse de Notre-Seigneur, la dévotion à la Vierge, la prière, l'oraison dominicale et la méditation. Gobinet avait, dès la 4e édition de la 1re partie de l'*Instruction de la jeunesse* (Paris, 1664, Bibliothèque Mazarine 24.627), ajouté une instruction très utile pour la méditation et l'oraison.

6° *Instruction sur la manière de bien étudier*, Paris, 1690, 319 p.; Paris, C. Hérissant, 1746, et Le Clère, 1746. Ce livre qui traite de la manière de bien étudier en général, puis de l'étude de quelques disciplines particulières, latin, grec, philosophie, théologie, insiste particulièrement sur la civilité. On peut considérer ce livre comme le testament pédagogique de Charles Gobinet.

7° *Livre de prières pour le matin et soir* (Paris, antérieur à 1689), dont l'existence nous est connue par le catalogue des œuvres de Gobinet donné par le libraire Le Cointe, à la suite de l'*Addition à l'instruction*. Ce même catalogue indique que l'*Instruction chrétienne des jeunes filles*, par M. Marquot, docteur de Sorbonne, s'est inspirée de l'œuvre de Ch. Gobinet.

L'autorité dont jouissait Gobinet donna lieu en 1704 à une controverse qu'il suffit de mentionner. Un prêtre nommé Mortier fit imprimer un extrait de l'*Instruction de la jeunesse* (4e partie, ch. 17). Il assortissait le texte d'un commentaire excitant à la dénonciation. Approuvé par Pirot, muni d'un permis d'imprimer de Voyer d'Argenson (16 décembre 1704), le livret intitulé *De la correction fraternelle ou de l'obligation d'empêcher le mal d'autrui quand on le peut*, s l n d (B. N., D. 12.432; Mazarine 58.213), suscita la curiosité et la méfiance d'autant plus rapidement que le livre était distribué gratuitement par le curé de Saint-Jean-en-grève. Vérification faite, le texte imprimé

différait du texte approuvé. Le 27 novembre 1705, un arrêt de la Cour supprimait le libelle. Deux ans plus tard, un anonyme se disant chanoine tançait vertement Gobinet, Mortier et le curé de Saint-Jean-en-grève et tombait dans l'excès contraire, *Critique de la correction fraternelle* (Bâle, 1707).

Gratulatio Plessaeae juventutis Carolo Gobinet, Paris, s d (F. Le Cointe, 1687), 4 f. in-4° (Bibl. Mazarine, A. 11.019) — Louis Moréri, t. 5, p. 238-239. — E. Berlemont, *Charles Gobinet, premier principal du Plessis-Sorbonne, sa vie, ses ouvrages pédagogiques (1614-1690)*, Saint-Quentin, 1892, 43 p.; extrait des *Mémoires de la Société Académique de Saint-Quentin*, t. 10, 1890 (1892), p. 293-331. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris..*, t. 4, Paris, 1906, p. 409-416.

André Dodin.

GODEAU (Antoine), évêque, 1605-1672. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. **Vie.** — Antoine Godeau est né à Dreux, fils d'Antoine, lieutenant des eaux et forêts du comté, et de Jeanne Targé, tante de Valentin Conrart. Au collège de Dreux, il est remarqué pour sa facilité de travail. « Extraordinairement petit, extraordinairement laid, il a toujours le mot pour rire » (Tallemant des Réaux). Il passe une jeunesse très mondaine, introduit par son cousin au salon de madame des Loges et de la marquise de Rambouillet, où il prend pour toujours le surnom de « nain de Julie ». Avocat au parlement de Paris, il est membre de l'Académie française en ses toutes premières origines. Vers la trentaine, il se convertit sous l'influence de Charles de Condren, de saint Vincent de Paul et des messieurs de Saint-Lazare. A peine ordonné prêtre en 1636, il est nommé évêque de Grasse par Richelieu, son protecteur et ami. C'est un pauvre diocèse, où le ministre a besoin d'un homme jeune et sûr pour tenir en respect les espagnols qui convoitent les îles de Lérins. Dans son diocèse, il se signale d'abord par son activité pastorale : conférences ecclésiastiques, synodes où il édicte des statuts qui furent longtemps célèbres. Godeau rencontra par la suite de longues difficultés, lorsqu'il voulut unir les évêchés de Grasse et de Vence : il choisit enfin ce dernier en 1653.

A cette heure, malgré la Fronde et la querelle janséniste (il est en amitié avec les Arnauld), il figure en maître aux assemblées du Clergé. En 1645-1646, il se signale par l'intérêt qu'il porte aux missions, par son esprit d'indépendance et son amour de la paix. En 1656, il est chargé d'écrire au pape pour la canonisation de saint François de Sales (*Éloge historique de..*, Paris et Aix, 1663). Il demande aussi la création de diocèses en Nouvelle-France, en Cochinchine et au Tonkin. Il écrit son traité sur l'*Usage que les chrestiens doivent faire de la paix* (Paris, 1660, 1698) et son opuscule *De l'utilité des missions pour porter la lumière dans le pays des infidelles et de l'obligation qu'ont les chrestiens d'y contribuer par leurs aumosnes* (Paris, 1657).

Le nom de Godeau ne figure pas parmi les évêques signataires de *La fréquente communion* (1643; cf J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne*, t. 2, Louvain-Paris, 1947, p. 436-437) ni parmi ceux qui recommandent le *Rituel d'Alet*. Mais il est, devant l'assemblée de 1665, le porte-voix des réclamations contre les réguliers d'Angers; devant l'assemblée de 1645, il a prononcé un *Elogium Petri Aurelii* (le *Petrus Aurelius*, 1632, est l'œuvre de Saint-Cyran), publié en 1646; en 1659, il porte censure contre l'*Apologie des casuistes* du jésuite Georges Pirot. Quand il s'agit de signer le formulaire, son attitude reste fuyante et jusqu'à la paix clémentine (1668), en butte aux affronts des jésuites François Annat et François Vavasseur, il soutient ses amis de Port-Royal. Georges Doublet a démontré la solidité de cet attachement.

Après avoir remplacé quelque temps le cardinal Jérôme Grimaldi dans l'administration du diocèse d'Aix (1660), il regagne Vence et s'applique tout entier à sa charge épiscopale. Grand ami de leur supérieur Hercule Audiffret † 1659, de toutes ses forces il travaille avec les doctrinaires (cf DS, t. 3, col. 1502-1503) à l'amélioration de son clergé, commence à établir un séminaire (1669), combat l'ignorance religieuse et les mauvaises mœurs, donne à ses prêtres les règles à suivre pour étudier intelligemment, les exhorte par son propre exemple à prêcher avec fruit par des homélies dont son coadjuteur et successeur Louis de Thomassin, parent du célèbre théologien oratorien, fera un recueil (*Homélies sur les dimanches et festes de l'année pour servir aux curez..*, 2 vol., Paris, 1681, 1693, 1715; Liège, 1683; Lyon, 1697, 1760, *Prônes et homélies...*; trad. allemande en 1784). Godeau meurt le dimanche de Pâques, 21 avril 1672.

2. **Oeuvres.** — En prose et en vers, Godeau a écrit une foule d'ouvrages qui font de lui l'un des écrivains les plus en vue de son temps.

1° *Oeuvres pastorales.* — *Les ordonnances et instructions synodales*, parues à Paris en 1644 et souvent rééditées (1648, 1660; Lyon, 1666, 1683; Bruxelles, 1673, etc), sont habituellement précédées du discours au premier synode de Grasse et ont pour but d'introduire dans le clergé la réforme voulue par le concile de Trente. Elles concernent les personnes, les synodes, les sacrements, le culte des saints, la prédication, les églises et les hôpitaux, une version de la session du concile sur le sacrement de pénitence. Godeau y ajoute les *Instructions de saint Charles aux confesseurs*, les canons pénitentiaux, des instructions pour le carême et la communion pascale, et enfin des *Instructions et méditations pour la retraite annuelle de dix jours*. Il termine par des affections et résolutions sur la dignité du prêtre, le zèle de la gloire de Dieu, la douceur du bon pasteur, l'esprit intérieur, la science et l'étude, la chasteté et la pureté de cœur, etc. Les *Instructions... pour la retraite* furent appréciées par nombre d'évêques qui en firent imprimer des éditions particulières (vg Châlons, 1677; Grenoble, 1698; une traduction anglaise en 1703, *Pastoral instructions and meditations...*).

Les *Discours sur les ordres sacrez* (Paris, 1653, 1658, 1686; Lyon, 1680; éd. Migne, coll. des Orateurs sacrés, t. 1, Paris, 1844, col. 89-362) ont valu à Godeau sa réputation de réformateur du clergé.

A la demande de beaucoup d'évêques, ils ont été prêchés en différents diocèses. A partir du pontifical, l'auteur étudie la vocation, puis chaque ordre mineur et majeur, enfin les obligations de la chasteté (le *Discours de la vocation à l'estat ecclésiastique* et celui *de la tonsure* furent plusieurs fois édités à part et traduits). Le tout est précédé de monitions sur la manière de se préparer spirituellement « dans les lieux où les évêques obligent de se retirer durant quelques jours... pour recevoir dignement (les ordres) ».

Le *Traité des séminaires* (Aix-en-Provence, 1660) complète les *Discours sur les ordres sacrés*. Les cinq premiers chapitres sont un plaidoyer en faveur de la vie commune considérée dans ses fondements mystiques, historiques et pratiques. Viennent ensuite des réflexions sur l'utilité des séminaires, la manière d'y étudier, surtout l'Écriture sainte et la théologie morale (Godeau s'en prend à tout propos aux casuistes). L'ouvrage se termine par deux chapitres sur la dévotion à Notre-Seigneur et à Notre-Dame, qui font de ce petit traité

l'un des bons instruments de la formation du clergé au 17e siècle.

L'œuvre pastorale de Godeau fut prolongée par la publication de sa *Morale chrestienne pour l'instruction des curez et des prestres du diocèse de Vence* (3 vol., Paris, 1709; trad. anglaise, Londres, 1730, et latine, Augsbourg, 1774, 1785; Godeau, ou ceux qui ont remanié l'ouvrage, tel Antoine Arnauld, s'y montre nettement antiprobabiliste). Voir l'éloge qu'en fait Ellies du Pin dans sa *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 18e siècle*, 1re p., t. 2, Paris, 1711, p. 543-558.

2° *Oeuvres historiques.* — Elles sont les moins bonnes que Godeau ait écrites : *La vie de saint Augustin* (Paris, 1652, 1657, 1679; Lyon, 1685), *de saint Charles Borromée* (Paris, 1657, 1663, 1684, 1747) et *de saint Paul*, et l'*Histoire de l'Église* (2 in-fol., Paris, 1653, puis 1657; 4 vol. in-folio, 1663; t. 5, 1678; t. 6, 1680; 6 vol. in-4° ou in-12°, Paris, 1672 et 1680; Leyde, 1680; Bruxelles, 1681; Lyon, 1697; etc). Partout, on retrouve l'abondance verbale, le ton de polémique, l'énumération classique des vertus des saints. L'*Histoire de l'Église*, rappelant de loin les *Annales* de Baronius, est la première du genre en français.

A ces ouvrages historiques, on peut enfin rattacher les *Éloges des evesques qui dans tous les siècles ont fleury en doctrine et en sainteté* (Paris, 1665). Ces cent deux notices, de saint Pierre à Alain de Solminihac, montrent que la sainteté épiscopale est une tradition de l'Église. Cette vue panoramique de l'Église est plus originale et plus bienfaisante que les *Éloges historiques des empereurs, des roys, des princes, des impératrices, des reynes et des princesses qui dans tous les siècles ont excellé en piété* (Paris, 1667).

3° *Oeuvres spirituelles.* — Godeau alimente sa piété d'abord aux sources de l'Écriture (cf DS, t. 4, col. 229-230). Dans cet esprit, il paraphrase toutes les épîtres de saint Paul, y compris celle aux Hébreux, puis les épîtres canoniques. Ces *Paraphrases sur...* s'échelonnent entre 1632 et 1641 (une édition d'ensemble est publiée à Paris, en 1641, 1650, 1651, et à Lyon, en 1685; 1651 et 1685 en 6 petits in-12°) et sont complétées par la *Version expliquée du nouveau Testament* (2 vol., Paris, 1668, 1672). La traduction, large, du texte est précédée d'un argument qui explique la division en chapitres. L'exégète peut n'en être pas satisfait, le débutant y trouve toujours son profit, et ce travail est à la base de *La vie de l'apôtre saint Paul* (Paris, 1647, 1651, 1657, 1664; Lyon, 1685; trad. anglaise en 1658) qui compte parmi les meilleures biographies de Godeau (un très beau *Discours sur la vie de saint Paul aux prestres missionnaires* la précède).

De même genre sont *Les tableaux de la pénitence* qui eurent tant de succès en France et à l'étranger (Paris, 1654; les rééditions et traductions, en tout format, illustrées ou non, en un ou deux volumes, ne se comptent pas). Imitant Louis Richeome et ses *Tableaux de l'eucharistie* (1601), Godeau exhorte ses lecteurs à la pénitence et propose une vingtaine de modèles des deux Testaments. De ces exhortations à la pénitence, on peut rapprocher les *Méditations sur le très saint Sacrement de l'autel pour servir... aux adorateurs perpétuels de ce mystère* (Paris, 1664, 1666; Liège, 1675; trad. néerlandaise, Anvers, 1692, 1693, 1698) qui ont été transposées sous le titre *Grandeurs et humiliations de Jésus-Christ dans la sainte eucharistie* (Lyon, 1851, 1860), et aussi la courte *Paraphrase des litanies de l'Enfant Jésus* (Paris, 1669, 1735; cf DS, t. 4, col. 675).

Nous n'avons pas à apprécier ici Godeau littérateur et poète; on sait qu'il était généralement fort goûté de son temps (DS, t. 4, col. 240). Au plan spirituel, nous pouvons estimer peu heureuse sa *Paraphrase des psaumes de David*, en vers français (Paris, 1648, 1649, 1654, 1656, 1659, 1661, 1676, 1686; Le Puy, 1665; etc) : « Où l'auteur se contente de traduire, il est souvent prosaïque et vulgaire; où il paraphrase, il noie la pensée du texte dans une phraséologie diffuse que rien ne relève » (A. Cognet, *op. cit.*, p. 183), malgré la révision de Chapelain et de Conrart.

De mauvais goût sont aussi les *Oeuvres chrestiennes*, vers et prose (Paris, 1633; 2e partie, 1641; rééd., 1646; 3 vol., 1660-1663, *Poésies chrestiennes et morales*), qui contiennent l'interminable poème sur l'Assomption, des sonnets sur la vie ou les paroles du Christ, des églogues sur le *Cantique*, des hymnes, des épîtres, etc, tout un recueil où le ton précieux et la versification prolixe sont les moindres défauts. De même, le *Saint Paul, poème chrestien*, Paris, 1654, 1664, et *Les fastes de l'Église pour les douze mois de l'année*, en vers, Paris, 1674.

Pour rendre à Godeau quelque crédit, il faut recourir à ses *Instructions et prières chrestiennes pour toute sorte de personnes* (Paris, 1646, 1649; Louvain, 1660). Dans le *Discours sur la prière chrétienne*, qui sert d'introduction, Henri Bremond (t. 10, p. 240) a reconnu les accents de l'école bérullienne, plus simplement le sens de la prière adoratrice et perpétuelle. Godeau a le talent de retrouver le grand élan évangélique dans toutes les situations de la vie. A ce titre, ces *Instructions et prières* gardent une valeur d'inspiration profonde : prière de l'homme marié, du mari en la mort de sa femme, des parents qui veulent marier leurs enfants ou leur donner des charges et des emplois, des pères et mères en la mort d'un enfant unique, des personnes mariées qui n'ont point d'enfants, d'un enfant de famille qui veut choisir sa condition, d'un enfant orphelin, d'un ministre d'état, d'un juge, d'un officier de finance, d'un marchand, des personnes qui ont des procès, prière durant une famine, pour les besoins de l'Église, pour les pasteurs de l'Église, etc.

Par ces adaptations et ces approfondissements surnaturels, Antoine Godeau mérite une place parmi les spirituels du grand siècle.

Dans ses *Oeuvres chrestiennes et morales, en prose* (2 vol., Paris, 1658), Godeau a rassemblé des oraisons funèbres, des sermons, la *Vie de M. de Cordes* † 1644, magistrat (publié déjà en 1645), l'*Exhortation aux parisiens sur le secours des pauvres de Picardie...* (1652), le *Jubilé* (1653), l'*Utilité des missions...* (1657), etc. — En 1713, paraît à Paris un volume de *Lettres*, qui intéressent en partie la vie spirituelle de Godeau.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres..*, t. 18, Paris, 1732, p. 71-89; t. 20, p. 111-113. — L. Moréri, t. 5, p. 240-241. — E. Tisserand, *Étude sur la première moitié du XVIIe siècle ou premier fauteuil de l'Académie française, A. Godeau*, Paris, 1870. — R. Kerviler, *Antoine Godeau, évêque de Grasse et de Vence*, Paris, 1879. — A. Cognet, *Antoine Godeau*, Paris, 1900, thèse; bibliographie sérieuse des œuvres de Godeau. — Georges Doublet, *Le jansénisme dans l'ancien diocèse de Vence*, Paris, 1901; *Godeau, évêque de Grasse et de Vence*, 2 vol., Paris, 1911-1913. — G. Grente, dans *Dictionnaire des lettres françaises. XVIIe siècle*, Paris, 1954, p. 461-464. — P. Broutin, *La réforme pastorale en France au XVIIe siècle*, t. 2, Tournai-Paris, 1956, p. 453-467.

Paul Broutin.

1. GODEFROID D'ADMONT, bénédictin, † 1165. — Godefroid fut moine à l'abbaye Saint-Georges de la Forêt-Noire et abbé d'Admont (en Styrie, Autriche), en 1138. Il y introduisit la réforme d'Hirsau. Il reconstruisit le monastère après l'incendie de 1152. Il favorisa considérablement l'activité intellectuelle dans son abbaye. Il était lié d'amitié avec Gerhoch de

Reichersberg, qui lui dédia son écrit « Contra duas haereses ».

On doit à Godefroid près de deux cents homélies, un *Liber de benedictionibus Jacob patriarchae*, un *Liber de decem oneribus Isaïae* et une *Epistola ad O. monachum*. « On y trouve, écrit Jean Leclercq (*La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 216), d'excellentes formules sur la contemplation (PL 174, 91d, 218, 422-423, etc), sur la lecture, la méditation et l'oraison (388-389), sur le Sacré-Cœur de Jésus comme source de lumière pour interpréter l'Écriture (339). A chaque page on discerne l'influence de saint Grégoire le Grand ». A tout prendre, ces œuvres ne présentent guère d'originalité; dans ses homélies sur la Vierge Marie, toutefois, il ne manque ni de profondeur ni d'audace.

Le thème principal de sa théologie est le rôle capital que tient la Vierge dans l'économie du salut. A plusieurs reprises, il proclame Marie médiatrice nécessaire entre le Christ et les membres de son Église, médiatrice non plus seulement dans le passé sur terre, mais actuellement au ciel. Cette médiation est fondée sur la maternité divine librement acceptée et sur la maternité spirituelle qui en découle.

Godefroid affirme nettement l'association très étroite de Marie avec le Christ dans l'œuvre objective de la Rédemption. Il attribue à la compassion de la Vierge une efficacité sotériologique. Cette association unique fait de Marie l'épouse du Christ, *Sponsa Christi*; aussi les paroles du *Cantique*, qui chantent la dilection réciproque de l'époux et de l'épouse, doivent-elles s'entendre avant tout *(specialius)* de Marie plus encore que de l'Église.

Comme l'incarnation du Verbe dans le sein de Marie est le fondement du christianisme, cette pensée fait dire à Godefroid : « La Vierge est le fondement même que Dieu le Père a posé, et sur lequel il a admirablement élevé l'édifice de sa sainte Église. La Vierge est le fondement de notre foi. C'est d'elle que sortent les prémices de notre croyance, car nous professons qu'elle est la Mère de notre Créateur et Rédempteur ».

Godefroid voit en Marie la source de tous les moyens de salut, des sacrements, ceux-ci étant en quelque sorte, dans l'Église, le prolongement de l'humanité rédemptrice et sanctifiante du Christ. Il appelle Marie : *causa redemptionis nostrae*, *materia redemptionis*, *quasi reparatrix humani generis*. Ce principe sera largement appliqué dans la suite et conduira la théologie mariale à de nouvelles découvertes.

B. Pez a édité, précédées d'une introduction sur la vie et les œuvres de Godefroid, les *Homiliae in dominicas, in festa totius anni*, 2 vol. in-folio, Augsbourg, 1725; éd. reprise dans PL 174, 21-1060, qui ajoute 16 *Homiliae in Scripturam*, 1059-1134, le *De benedictionibus Jacob patriarchae*, 1133-1158, le *Liber de decem oneribus Isaïae*, 1157-1210, l'*Epistola ad O. quondam monachum suum*, 1209-1212.

J. Wichner, *Geschichte des Benediktiner-Stiftes Admont*, t. 1, Gratz, 1874, p. 81 svv; *Admonts Beziehungen zu Wissenschaft und Unterricht*, Gratz, 1892, p. 9 svv. — P. Lindner, *Monasticon metropolis salzburgensis antiquae*, t. 1, Bregenz, 1907, p. 43 svv. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, n. 2600-2603, t. 2, Madrid, 1950, p. 359-360. — J. Beumer, *Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont († 1165)*, dans *Scholastik*, t. 35, 1960, p. 40-56. — A. Posch, LTK, t. 4, 1960, col. 1136.

Daniel Misonne.

2. GODEFROID DE DISIBODENBERG, bénédictin, † 1175. Voir art. Hildegarde (sainte).

3. GODEFROID DE FONTAINES (ou de Liège), philosophe et théologien, † après 1306. — Né avant 1250, troisième fils de Barnage, seigneur de Fontaines-les-Hozémont, près de Liège, Godefroid arrive à Paris vers 1270 pour y faire ses études. Il eut pour maîtres Siger de Brabant, puis Gervais du Mont-Saint-Éloi et Henri de Gand, avant de devenir le collègue de ces deux derniers en 1285. Membre du collège de Sorbonne (auquel il lègue à sa mort une bonne partie de sa bibliothèque), il fut prévôt de Saint-Séverin de Cologne, chanoine de Saint-Lambert et de Saint-Martin à Liège, de Paris et de Tournai. Élu évêque par le chapitre de cette dernière ville en 1300, il renonça à ses droits, à la suite de contestations qui le menèrent à Rome, en faveur de Gui † 1336, frère du comte de Boulogne et d'Auvergne, lequel était « satis familiaris... domino papae » (Gilles Le Muisit † 1352, *Chronique et annales*, éd. H. Lemaître, coll. Société de l'histoire de France, Paris, 1905, p. 27-29). Il est possible qu'il ait encore enseigné après cette date.

L'autorité dont il jouissait se traduisit par l'une ou l'autre mission délicate, comme l'enquête demandée par Nicolas IV en 1292 au sujet du chancelier de l'université de Paris, l'aide qu'il apporta en 1284 à Guillaume de Julémont, abbé de Saint-Jacques de Liège, dans la réforme de son monastère, la part qu'il prit en 1303 à une commission nommée par le chapitre cathédral de Liège, pour procéder par voie de compromis dans l'élection de l'évêque (*Les Registres de Boniface* VIII, éd. G. Digeard et M. Faucon, coll. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, t. 3, Paris, 1921, n. 5150, p. 712).

Mais son influence s'exerça surtout par son enseignement magistral. On a gardé de lui quinze *Quodlibets*, trois *Questions ordinaires*, une série de *Questions disputées* sur les vertus, ainsi qu'un *Sermon pour le deuxième dimanche après l'Épiphanie*, prononcé sans doute entre 1281 et 1283. Ce sont surtout ses *Quodlibets* qui furent au centre des discussions de son temps et constituent le spécimen le plus marquant de ce genre littéraire. Aristotélicien convaincu et admirateur de saint Thomas, il se sépare cependant de l'Aquinate sur divers points.

Adversaire d'Henri de Gand, lequel était de tendance volontariste et augustinienne, il se joint à lui lors des disputes qui dressèrent l'épiscopat et le clergé séculier contre les privilèges accordés en 1281 par la bulle de Martin IV aux ordres mendiants. Sur les privilèges des mendiants voir : *Quodl.* III, qu. 7-8; *Quodl.* IV, qu. 14-15; *Quodl.* V, qu. 18; *Quodl.* VIII, qu. 15; *Quodl.* IX, qu. 17. C'est dans le contexte de ces querelles qu'il prit position sur le problème des « états de perfection » et sur diverses difficultés touchant à la vie religieuse, en particulier sur la notion de pauvreté évangélique. Sur les états de perfection, voir *Quodl.* V, qu. 16; *Quodl.* XI, qu. 6-8; *Quodl.* XII, qu. 20. Sur la pauvreté en particulier, voir *Quodl.* II, qu. 13; *Quodl.* IV, qu. 16; *Quodl.* VIII, qu. 11; *Quodl.* X, qu. 16; *Quodl.* XI, qu. 8; *Quodl.* XII, qu. 19; *Quodl.* XIII, qu. 10-12; *Quodl.* XV, qu. 13.

Il est malaisé de dégager l'orientation spirituelle d'une œuvre où la marque intellectualiste est si forte. Des indications occasionnelles on peut dégager une conception dynamique de la vie chrétienne (cf *Quodl.* VII, qu. 12, t. 3, p. 392-393), une valorisation des engagements actifs, même lorsqu'on maintient la primauté de la contemplation (cf *Quodl.* XI, qu. 6, t. 5, p. 36-37), l'orientation franchement « extatique » de la réalisation de la personne, qui ne trouve sa perfection que dans son union à la totalité (cf *Quodl.* XIII, qu. 1, t. 5, p. 183-184; *Quodl.* XIV, qu. 2, t. 5, p. 329-

330; *Sermon*, n. 4 et 27; *Quaest. ordin.* 1, t. 14, p. 89). C'est pourquoi la charité surnaturelle doit « informer » toute l'existence (*Quaest. disp.* 10, éd. O. Lottin, *Psychologie et morale aux* XIIe *et* XIIIe *siècles*, t. 4, Louvain, 1954, p. 595) et l'amour de Dieu se traduire en « service spirituel » d'autrui (*Sermon*, n. 2-3 et 27). Cette vie de charité ne peut se vivre que dans une lutte (tout le *Sermon* est bâti sur l'opposition des « deux esprits »).

Comme toute la théologie de son temps, Godefroid souligne peu le rôle du Christ dans l'existence chrétienne. Sa prise de position sur la pauvreté est typique d'une tension entre l'idéal aristotélicien de l'autosuffisance (*en soi*, une créature est d'autant plus parfaite qu'elle n'a pas besoin des autres, et donc, vivre de la charité d'autrui n'est pas en soi une perfection, — cf *Quodl.* XIII, qu. 10, t. 5, p. 259 et 261) et l'idéal évangélique de l'imitation du Christ (la pauvreté qui me fait adhérer au bien parfait est bonne en soi parce qu'elle consiste à choisir le Christ, — cf *ibidem*, p. 264).

Des analyses consacrées à comparer la vie religieuse à celle du clergé séculier, on pourrait dégager les éléments d'une « spiritualité sacerdotale » fortement enracinée dans l'idée d'un ordre essentiel à l'Église, et dans la perfection requise par l'exercice de la charge pastorale. Le curé est « rector » de sa paroisse comme l'évêque de son diocèse; aussi doit-il participer à la perfection épiscopale, laquelle est supérieure à celle que requiert la vie religieuse; car le pasteur d'âmes ne doit pas seulement posséder la science et la charité pour lui-même, mais aussi pouvoir les communiquer aux autres (cf en particulier *Quodl.* V, qu. 16, t. 3, p. 73-76; sur ce sujet, cf Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du 13e siècle et le début du 14e*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 28, 1961, p. 35-151).

1. *Oeuvres.* — *Quodlibets* I-XV, éd. M. De Wulf, A. Pelzer, J. Hoffmans, O. Lottin, coll. Les Philosophes belges, t. 2, Louvain, 1904; t. 3, 1914; t. 4, 1924-1931; t. 5, 1932; t. 14, 1937. — *Questions ordinaires*, éd. O. Lottin, *ibidem*, t. 14. — *Questions disputées* 1, 2, 3, 15, 16, éd. B. Neumann, *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines*, Limbourg-Lahn, 1958, p. 152-166; *qu. disp.* 4, éd. O. Lottin, *Psychologie et morale aux* XIIe *et* XIIIe *siècles*, t. 3, Louvain, 1949, p. 497-507; *qu. disp.* 8, éd. O. Lottin, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 114-122; *qu. disp.* 9-10, éd. O. Lottin, *Psychologie et morale..*, t. 4, p. 581-597. — Les autres questions sont inédites (Vatican, *Borgh.* 122, et Bruges, *Stadsbibl.* 491). — *Sermon pour le deuxième dimanche après l'Épiphanie*, éd. P. Tihon, dans *Recherches de théologie ancienne et méd.*, t. 32, 1965, p. 43-53.

2. *Études.* — M. De Wulf, *Un théologien-philosophe du* XIIIe *siècle. Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles, 1904. — P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, t. 1, Le Saulchoir, 1925, p. 149-168; t. 2, Paris, 1935, p. 102-104. — J.-C. Didier, art. *Godefroy de Fontaines*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 79-80. — B. Neumann, *op. cit.* (bibliographie p. IX-XIV). — P. Wilpert, art. *Gottfried v. Fontaines*, LTK, t. 4, 1960, col. 1139. — P.-E. Langevin, *Nécessité ou liberté chez Godefroid de Fontaines*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 12, 1960, p. 175-203. — V. Heijnck, *Die Kontroverse zwischen Gottfried von Fontaines und Bernhard von Auvergne OP um die Lehre des hl. Thomas von der Confessio informis*, dans *Franziskanische Studien*, t. 45, 1963, p. 1-40, 201-242. — J. F. Wippel, *Godfrey of Fontaines and the Real Distinction between Essence and Existence*, dans *Traditio*, t. 20, 1964, p. 385-410. — P. Tihon, *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines*, Paris-Bruges, 1965.

Paul TIHON.

4. GODEFROY DE GODINNE, bénédictin, 15e siècle. — Moine de Saint-Jean-Baptiste de Florennes (Belgique), Godefroy fut envoyé en 1468 à l'abbaye d'Hasnon à la demande de Laurent d'Ivoire, abbé de cette maison, pour y rétablir la discipline monastique. Au dire de François du Bar, prieur de l'abbaye voisine d'Anchin, Godefroy était un homme pieux et particulièrement versé dans les sciences sacrées. Son œuvre de réforme fut bien accueillie et produisit d'heureux résultats. On ignore l'année de la mort de Godefroy. Il était encore vivant en 1500. Le nécrologe d'Hasnon assigne son décès au 13 octobre.

Godefroy consigna par écrit son enseignement aux moines d'Hasnon. On conserve encore deux de ses œuvres : le *Defensorium religionis* (ms Bruxelles, Bibl. royale 20929-30, f. 1-94v) et un petit traité *Contra multiplicationem divini officii* (*ibidem*, f. 99-117v).

Le *Defensorium* est constitué de cinquante-neuf chapitres, dont le dernier a parfois circulé séparément sous le nom de *Tractatus quod extra observantiam non est salus* (E. Martène et U. Durand, *Second voyage littéraire de deux religieux bénédictins*, Paris, 1724, p. 98). Dans cet ouvrage, Godefroy poursuit un but pratique : montrer le fondement de sa réforme dans la *Règle* de saint Benoît, le droit ecclésiastique et la tradition bénédictine.

Il cite les Pères, particulièrement saint Augustin, Jean Cassien, saint Grégoire le Grand et saint Bernard. Il utilise les décrétales, la *Somme* de saint Thomas, celles de saint Antonin de Florence et de Raymond de Capoue. Parmi les écrits monastiques, outre la *Règle* de saint Benoît, on le voit tirer profit de la bulle de Benoît XII *(Benedictina)*, du cérémonial et du *Liber ordinarius* de Bursfeld, des commentateurs de la *Règle*, notamment de Paul Diacre, Smaragde, Bernard du Mont-Cassin, Jean de Turrecremata. De nombreux écrivains ascétiques sont mis à contribution; parmi eux surtout le prieur Mathias de Florennes, jadis le maître de Godefroy et qui avait composé un petit traité *De statu religionis*.

Le *Tractatulus contra multiplicationem divini officii* tente d'expliquer les modifications apportées aux usages liturgiques et qui allaient dans le sens d'un allègement.

Godefroy de Godinne rédigea encore d'autres traités : *De abstinentia carnium*; *De modo vivendi in ordine S. Benedicti ante Johannem Rode, abbatem S. Mathiae Trevirensis*; *De simonia in receptione monachorum*; *De esu carnium*. Ces ouvrages, signalés par E. Martène et A. Calmet, semblent bien être perdus.

U. Berlière, *Deux écrivains de l'abbaye de Florennes au* XVe *siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. 15, 1898, p. 494-502, 529-537.

Daniel MISONNE.

5. GODEFROY DE LIÈGE. Voir GODEFROID DE FONTAINES.

6. GODEFROY DE SAINT-VICTOR, chanoine régulier, 12e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Pour connaître la trame de la vie de Godefroy, il faut s'adresser à ses œuvres, notamment au *Fons* et au *Microcosmus*, par dessus les hypothèses assez ridicules des victorins du 16e siècle et de certains érudits du 19e.

Godefroy est né vers 1125-1130. C'est comme clerc séculier qu'il fit ses études à Paris entre 1140 et 1155.

Il suivit les cours des arts libéraux, notamment ceux du trivium aux écoles du Petit-Pont. Son initiation théologique doit beaucoup à l'Écriture et aux Pères, fort peu à la scolastique commençante. Entre 1155 et 1160, il entre à l'abbaye des chanoines réguliers de Saint-Victor à Paris et y reçoit sa formation ascétique, sans doute aussi un complément de formation en théologie. Peut-être a-t-il suivi quelques cours de Richard, mais il semble surtout s'être imprégné des idées de Hugues dont la maison entretenait soigneusement le souvenir.

Ses premières activités claustrales furent liturgiques : il compose des proses et prêche. Il enseigne ensuite, comme on le voit par son *Fons philosophiae* (1178). Mais ses tendances humanistes, son culte pour Sénèque, sa volonté de revaloriser les « réalités terrestres » en font la victime du bouillant Gauthier, vers 1180. Il est alors exilé dans un prieuré rural, où il écrit le *Microcosmus* (vers 1185) pour répondre aux reproches de paresse que ses ennemis lui ont adressés. Il semble que Godefroy soit ensuite rentré à Saint-Victor, et c'est probablement lui le *Godefridus* qui signe un acte en 1194, à titre de sacriste. On ignore la date exacte de sa mort.

2. **Oeuvres.** — 1° *Poésie religieuse.* — *Praeconium S. Augustini* (éd. Ph. Damon, dans *Mediaeval Studies*, t. 22, 1960, p. 92-107). — *Canticum beatae Virginis et Matris extensum* (*Magnificat* prose). — *Planctus beatae Virginis et Matris in passione Filii* (cf J. Pothier, *Revue du chant grégorien*, t. 5, 1896, p. 17-22; Ph. Delhaye, *Le Microcosmus*, p. 251-259). — On peut y rattacher un acrostiche sur le nom de l'auteur (cf Ph. Delhaye, *Microcosmus*, p. 225-229).

2° *Sermons.* — Le *Libellus sermonum* (Paris, bibl. Maz., ms 1002) auquel renvoie le *Microcosmus* contient 19 pièces : sur l'Avent (2), Noël, S. Étienne, pour le synode, l'Épiphanie, la purification, le carême, les Rameaux, l'Annonciation, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, l'Assomption, la Nativité de Marie, la Dédicace, S. Augustin, tous les saints et spécialement S. Victor, la Toussaint (ce dernier publié dans Delhaye, *Le Microcosmus*, p. 233-243). — Un second recueil plus tardif (Paris, Bibl. Nat., lat. 14515 et 14881) n'a conservé que deux pièces du précédent (Avent, S. Victor), mais en fait connaître douze nouvelles sur Noël, l'Épiphanie, la Présentation, le premier dimanche de carême, l'Annonciation, la Passion, Pâques, le chapitre général, l'Ascension, la Pentecôte, l'Assomption, la Nativité de Marie. — Plusieurs homéliaires victorins donnent enfin un *Sermo communis* de Godefroy. Cf Ph. Delhaye, *Les sermons de Godefroy de Saint-Victor, leur tradition manuscrite*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 194-210.

3° *Ouvrages théologiques.* — 1) Le *Fons philosophiae* est un recueil composite, en vers. La première partie est une introduction aux études ecclésiastiques pleine de réminiscences du *Didascalicon* de Hugues d'une part, de souvenirs personnels de Godefroy d'autre part (éd. P. Michaud-Quantin, Namur, 1956). Une seconde partie traite de l'eucharistie (*Anathomia corporis Christi*); une troisième, enfin, indique la valeur symbolique des diverses parties ou organes du Corps du Seigneur.

2) Le *Microcosmus* se présente comme un commentaire de l'*Hexaméron* au sens moral. Il applique à l'homme « petit monde » ce que la Genèse dit de la création du cosmos. En termes modernes, on dirait qu'il s'agit d'une anthropologie, d'un *De Deo creante* et d'un *De gratia* étudiés dans des perspectives morales et spirituelles (édition et étude par Ph. Delhaye, 2 vol., Lille, 1951).

3. **Doctrine.** — Godefroy n'est sans doute pas un maître original et, sur bien des points, il s'inscrit dans la lignée victorine. Il mérite cependant l'attention par l'utilisation très personnelle et l'insistance toute particulière avec lesquelles il traite certaines thèses doctrinales. Elles se résument d'ailleurs dans ce qu'on pourrait appeler un parti pris d'« humanisme » théologique, une volonté tenace de valoriser l'homme au nom même des droits de Dieu, un refus du pessimisme augustinien et tout spécialement un rejet du *contemptus mundi*.

1° *Relations de la nature et de la grâce.* — Les auteurs du 12e siècle parlent souvent de la *natura*, mais tant s'en faut qu'ils s'entendent sur le sens du terme. Des chartrains comme Guillaume de Conches † 1145 en feraient presque une force indépendante de Dieu, des mystiques au contraire, tel Guillaume de Saint-Thierry † 1148, Dieu lui-même. Beaucoup de spirituels songent presque exclusivement à la *natura lapsa* qu'ils décrivent comme du « surnaturel retombé », ce qui reste, en l'homme, de divin après le péché d'Adam. Godefroy, lui, tient que la nature de l'homme est un don de Dieu et même « la première grâce », comme il dit souvent. Mais il ne la conçoit pas seule, car, à l'homme constitué dans la nature par son corps et son esprit, Dieu offre une « seconde grâce », ce que la théologie classique appelle la grâce tout court : la participation à la vie divine. Adam l'avait acceptée, ensuite, il l'a perdue. Le Christ nous a rendu cette seconde grâce.

Cette théorie peut paraître étonnante, mais, dans l'esprit de Godefroy, elle offre certains avantages. La nature existant en dehors du péché d'Adam, puisqu'elle lui est antérieure, conserve de nombreuses qualités et valeurs malgré la chute. D'autre part, elle n'est pas faite pour subsister seule dans cet état que la théologie postérieure appellera la *natura pura*, elle est orientée vers la vie divine de la seconde grâce de par la volonté de Dieu. L'« extrincésisme » est écarté. La première conséquence de ces vues théologiques est une grande confiance envers les païens et les *artes* qu'ils nous ont laissés. Elle ne s'étend pas seulement aux disciplines théoriques comme la dialectique, mais aux directives morales (*ethica*). Les préceptes donnés par Platon ou par Sénèque sont d'autant plus valables que ces hommes ont joint l'exemple à l'enseignement. Godefroy n'a plus rien des scrupules de Hugues à reconnaître l'existence de vertus naturelles, non méritoires pour le ciel certes, mais authentiques. Le dilemme augustinien « *aut caritas aut cupiditas* » qui amenait à nier les vertus des païens est donc dépassé. Entre la vertu chrétienne (*caritas*) et le péché (*cupiditas*), il y a les vertus naturelles, l'amour naturel. L'*informatio* par la charité assure leur permanence en climat chrétien.

2° *Réhabilitation de la condition charnelle.* — L'optimisme de Godefroy ne se manifeste pas seulement à propos des *scientiae practicae*, il s'exerce aussi vis-à-vis des *artes mechanicae*. Godefroy s'inscrit en faux contre le brocard alors commun (*mechanicae, mechae, adulterinae*), inspiré du mépris néoplatonicien de la matière. Comment peut-on critiquer ces techniques nécessaires à la vie? Certes, on peut en mal user et y chercher un

plaisir clos sur lui-même. Mais l'abus ne supprime pas une valeur : il suffit de bien user des arts, pour l'utilité qu'ils présentent. Godefroy vise d'ailleurs plus haut et entend promouvoir un « amour ordonné » du corps. Jusqu'à un certain point, il accepte la division augustinienne des quatre objets de la charité : *supra nos* (Dieu), *nos* (âme), *infra nos* (corps), *iuxta nos* (les autres), mais, dans cette perspective dualiste, il proteste contre des sévérités excessives envers le corps. Certes, l'âme doit toujours le dominer et le régir, mais elle ne peut pas le considérer en ennemi. L'esprit fidèle doit traiter sa chair comme le mari, sa femme; l'habitant, sa demeure; le voyageur, son compagnon de route; le fils adoptif, un co-héritier du royaume. Le Christ a précisé un certain nombre d'œuvres de miséricorde corporelles : pourquoi devraient-elles s'exercer vis-à-vis des autres et non vis-à-vis de nous? Godefroy devient même lyrique quand il envisage la séparation du corps et de l'âme par la mort.

> Nous avons voyagé ensemble, fait-il dire à l'âme s'adressant au corps. Je t'ai reproché d'être ténébreux, terrestre, poussiéreux. Tu m'as trouvé dur, quand je te faisais jeûner et veiller. Mais nous n'en avons pas moins marché ensemble vers le Seigneur. Nous voudrions même aller ensemble vers lui. Si ce n'est pas possible pour le moment, je reviendrai tout au moins te rechercher, toi, mon corps, et alors tu seras lumineux, fort, splendide. Tu me trouveras pacifié et aimable (*Microcosmus*, 220).

La logique de sa pensée amène d'ailleurs Godefroy à mettre en doute le dualisme platonicien, alors universellement admis. Il n'a ni l'information historique ni le génie d'un saint Thomas qui y substituera l'hylémorphisme. Mais Godefroy sent le besoin de cette révolution et proteste contre une distinction âme-corps, qui en fait quasi des substances séparées. Certes, ce sont des réalités distinctes et de très inégale valeur, mais elles sont reprises dans l'unité supérieure de la personne (*Microcosmus*, ch. 211).

3° *Amour ordonné de soi.* — C'est donc à propos du corps comme de l'âme que Godefroy peut poser la question de la charité envers soi-même (*Microcosmus*, ch. 162 svv). Quand je dis « question », j'utilise bien ici le terme au sens technique médiéval, car, pour une fois, Godefroy procède par objections, *sed contra*, conclusion et réponses. C'est qu'il a conscience de son audace : où traite-t-on de l'amour de soi en morale et en spiritualité chrétienne? La plupart des auteurs sont persuadés que l'homme en apprendra toujours assez à ce sujet par instinct sinon par égoïsme. Au temps de Godefroy, la mystique bernardine n'a-t-elle pas décrit la dialectique de la vie spirituelle comme un passage de l'amour de soi à l'amour de Dieu? Certes, les termes ne sont pas pris dans le même sens, mais un ostracisme n'en est pas moins marqué. Godefroy, pour sa part, craint la confusion entre l'*inordinatus amor sui*, l'*amor naturalis* et l'*amor ordinatus*. Il entreprend de démêler ce qui ressort de la concupiscence, du juste désir naturel et de l'orientation supérieure que la charité donne à ce dernier. Sinon, on détruit la nature sous prétexte de s'attaquer au péché et on ne lui permet pas de s'épanouir dans la grâce (*Microcosmus*, ch. 169).

4° *Dialectique de la vie spirituelle.* — C'est là, en effet, que se situe le but de Godefroy. Ce serait se tromper du tout au tout que de confondre son « humanisme » avec un « pélagianisme » plus ou moins larvé. Tout dépend de Dieu et est orienté vers lui, par la grâce. Mais Godefroy pense que la gloire de Dieu elle-même postule la présence et la consistance d'un « interlocuteur valable ».

Ce point assuré, il n'a rien de plus pressé que de montrer la voie de l'ascension spirituelle. Il le fait avec un sens authentique de l'évolution de l'histoire, de la succession dans le temps. A l'opposé des scolastiques qui recourront aux distinctions logiques, il se référera pour sa part à des stades d'évolution historique. Sans doute, il y a quelque chose de stylisé dans tout cela, mais on sent aussi que le contact avec les faits psychologiques n'est pas rompu.

> L'homme reçoit d'abord des grâces de lumière *(gratiae illuminationis)*. A la foi peu assurée des débutants *(fiaes)*, succède la connaissance religieuse plus développée de ceux qui ont scruté le sens profond de la vérité révélée *(scientia)*. L'âme parvient alors à la possession complète de la vérité *(veritas)*.
>
> Parallèlement, l'affectivité connaît normalement un progrès continu. La grâce d'aimer Dieu *(gratia affectionis)* fait naître les pieux désirs *(bona voluntas)*, qui se transforment en sentiments stables *(bona affectio)* et permanents *(virtus)*.
>
> Avec plusieurs de ses contemporains, Godefroy double la grâce de la bonne volonté de celle de l'efficacité qui pousse à l'exécution des intentions et résolutions *(gratia facultatis)*. Ici, le spirituel reçoit un pouvoir radical d'agir *(potentia)* que l'exercice *(exercitia bona)* affermit et qui devient une véritable force *(facultas)*.

Ces idées sont évidemment exposées par Godefroy avec force détours et allégories. C'est ainsi que les subdivisions de la *gratia affectionis* se trouvent encore multipliées et précisées. Il ne vaudrait guère la peine de s'y arrêter si, par là, Godefroy ne s'inscrivait dans la liste des dix ou vingt auteurs qui ont préparé la description tridentine (session 6, ch. 6, Denzinger, n. 1526 [798]) d'une justification qui part de l'annonce du kérygme pour passer par la *metanoia*, de la foi à la crainte et à l'espérance qui engendre un début d'amour (cf Ph. Delhaye, *L'emprise de la foi sur la vie morale*, VSS, t. 13, 1960, p. 396-398).

F. Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, 2 vol., Paris, 1907. — F. Ermini, *Lo Stabat Mater e i Pianti della Vergine nella Lirica del Medio Evo*, Città di Castello, 1916, p. 57-87. — J.-M. Déchanet, *Le Naturam sequi chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 7, 1940-1945, p. 141 svv. — C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, 1944. — Ph. Delhaye, *Godefroy de Saint-Victor, Microscosmus*, texte, Lille, 1951; *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille, 1951, bibliographie. — H. Barré, *Marie et l'Église, du vénérable Bède à saint Albert le Grand*, dans *Marie et l'Église*, t. 1, coll. Études mariales 9, Paris, 1951, p. 59-143, *passim*. — V. Cilento, *Il metodo e la dottrina del Microcosmus di Goffredo di S. Vittore*, Naples, 1959. — J. Beumer, *Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 27, 1960, p. 248-266. — J. Châtillon, *Godefroy de Saint-Victor*, dans *Dictionnaire des Lettres Françaises. Le Moyen Age*, Paris, 1964, p. 324.

Philippe Delhaye.

GODET DES MARAIS (Paul), évêque, 1648-1709. — 1. *Vie.* — 2. *Querelle du quiétisme.* — 3. *Directeur spirituel.*

1. Vie. — Paul Godet des Marais naquit en janvier 1648 au château de Talcy, près de Blois; son père Fran-

çois Godet, sieur des Marets et de Taley, fut tué en 1652 à la bataille du faubourg Saint-Antoine; par sa mère, Paul descend des La Mark et des Salviati; « fort peu de chose pour la naissance », dit Saint-Simon (*Mémoires*, t. 18, p. 229), mais des alliances qui lui font honneur. Grâce au crédit de sa tante, Françoise Godet, devenue marquise de Piennes, Paul Godet obtient à quatorze ans l'abbaye d'Igny (diocèse de Reims), qu'avait possédée l'abbé de La Mark son oncle. Sa santé est précaire et on lui conseille de voyager : il se rend à Rome et en Italie. De retour, il entre au séminaire des Bons-Enfants, puis, attiré par la sainteté de L. Tronson, à Saint-Sulpice dans la « Petite communauté » créée vers 1672. Aux lazaristes et aux sulpiciens qui l'ont formé, il restera toujours fidèle. Le 7 novembre 1676, Tronson parle à Joseph Grandet (*Correspondance*, t. 1, p. 1-4) du jeune homme qui sort de licence et aurait soutenu des « extravagances » qu'un certain parti, jansénistes ou gallicans, lui a fort reprochées; ce qui ne saurait empêcher Tronson de faire son éloge : « un esprit doux, très bien intentionné et qui est dans la bonne doctrine », un peu timoré cependant (p. 36).

Godet prend le bonnet de docteur le 31 août 1677, s'adonne à la prédication, s'occupe de plusieurs maisons, du collège des Trente-Trois dont il fut supérieur et où il connut l'abbé François Gobelin, du collège des Lombards où sa direction des prêtres irlandais eut grand succès; il dirige aussi des dames.

P.-R. Le Prévôt, chanoine chartrain, pense à juste titre qu'en ces temps Godet connut Fénelon qui quitta la Petite communauté en 1675, mais resta en étroits rapports avec Tronson. De plus, à partir de 1680, Fénelon dirige la famille de Colbert, avec laquelle est très liée la marquise de Piennes, et que dirige aussi Tronson (t. 3, p. 367 svv); si bien qu'en 1685 Godet songe à accompagner Fénelon à la mission de Saintes (*ibidem*, t. 1, p. 30).

Par l'intermédiaire de Gobelin, le jeune abbé est mis en rapports avec Mme de Maintenon; nous le voyons pour la première fois confesseur extraordinaire de Saint-Cyr avant la Toussaint de 1687 (Maintenon, *Lettres*, t. 3, p. 307, 314); en 1688 et en avril 1689, nouveaux échanges de lettres (t. 3, p. 337-338, 408). Gobelin vieillissant, † 7 mai 1691 (t. 3, p. 370-371, 428), et sans doute trop peu docile, la femme du roi se tourne vers d'autres conseils : Godet, Fénelon, Louis Tiberge, Jacques de Brisacier † 1736. Mme Guyon dont Mme de Maintenon est fort engouée vient alors à Saint-Cyr. L'influence de Fénelon à Saint-Cyr et sur Mme de Maintenon (Fénelon, *Pages nouvelles*, p. 40-51) est contemporaine de celle de Godet et peut-être postérieure. En janvier 1690, Godet recommande Fénelon à Mme de Maintenon : « Je vous réponds de lui comme de moi » (Maintenon, t. 3, p. 445). Voir L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Tournai-Paris, 1958, p. 130.

Godet est nommé évêque de Chartres au début de février 1690 : dès le 4, Mme de Maintenon lui annonce triomphalement la nouvelle (t. 3, p. 454). Saint-Simon et Tronson (*Correspondance*, t. 1, p. 148) se font l'écho de l'étonnement que suscite cette nomination.

Godet reçut cette promotion avec affliction et humilité, mais il dut attendre ses bulles jusqu'en 1692. Il profite de ce temps d'« épreuve » pour approfondir sa vocation à l'épiscopat (Tronson, *Correspondance*, t. 3, p. 133). Dès 1690, il semble avoir résidé dans son futur diocèse, l'avoir gouverné, y avoir fait des missions. Il put être sacré à Saint-Cyr le 31 août 1692 par Fr. Harlay de Champvallon, archevêque de Paris, assisté de Pierre de Coislin, évêque d'Orléans, et de Bossuet (*Mercure*, septembre 1692, p. 192 svv), et le 16 septembre faire officiellement son entrée à Chartres.

Dans son diocèse, Godet fait figure d'évêque apostolique. Saint-Simon qui était lié avec lui par des rapports d'amitié et de voisinage rend témoignage de sa résidence, de ses visites annuelles : « Il connaissait aussi tous ses curés, tous ses prêtres et tout ce qui se passait dans son diocèse » (*Mémoires*, t. 5, p. 379-380; t. 18, p. 229; t. 3, p. 40). Dès les 8 et 15 avril 1693 se tiennent à Chartres deux synodes où il prêcha et à la suite desquels furent imprimés de nouveaux statuts. Il visite ses paroisses, établit retraites et conférences ecclésiastiques, fait rédiger un catéchisme.

Pour l'aider dans son œuvre apostolique, l'évêque introduit ou favorise nombre de communautés religieuses : les filles de l'Instruction chrétienne en 1696, les dames de l'Union chrétienne en 1683 et 1702, les frères des Écoles chrétiennes en 1699, les filles de Saint-Paul de Chartres en 1708, les sœurs de la Présentation de Marie Poussepin et les sœurs de la charité (cf J. Vaudon, *Histoire générale de la communauté des filles de Saint-Paul de Chartres*, t. 1, Paris, 1922, p. 16-17; DHGE, t. 12, 1953, col. 571-572; G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, t. 1, Paris, 1937, p. 201-202, 261-264).

Le dévouement de l'évêque se fit connaître lors des grandes crises de subsistances de 1693-1694 et de 1708-1709 : sans négliger les secours spirituels (processions à Josaphat en 1693 et 1694), il participe par la parole et par les œuvres au grand mouvement d'assistance qui alors souleva l'Église de France.

Le soin de Saint-Cyr et la querelle du quiétisme ne doivent pas masquer la part qu'il prit aux autres affaires de l'Église. Il faut rappeler les efforts qu'il fit pour soutenir les droits de l'épiscopat et son opposition au jansénisme.

Godet condamna le *Cas de conscience* dans une ordonnance du 3 août 1703. Les jansénistes répondirent par une *Défense de tous les théologiens et en particulier des disciples de saint Augustin...*, à laquelle Godet répondit à son tour après la publication de la bulle *Vineam Domini (Ordonnance... pour la publication de la constitution... 1706)*. Enfin, le 25 juin 1708, Godet condamne (Chartres, 1708, 320 p., in-8°) les *Institutions théologiques* de l'oratorien Gaspard Juénin en montrant comment le principe central que « la volonté antécédente de Dieu pour le salut des hommes ne leur procure aucune grâce depuis le péché d'Adam » conduit à soutenir chacune des cinq propositions de Jansénius (sur l'accueil fait à cette ordonnance, cf Ledieu, *Journal*, t. 1, p. 404-405; et les réactions jansénistes : Arsenal, ms 5770, f. 44).

Cette opposition ne contribua pas peu à aigrir les rapports de Godet et de son archevêque Noailles. Aussi fait-il figure d'un évêque « fort prévenu pour les jésuites » (Bossuet, *Correspondance*, t. 11, p. 330; t. 12, p. 480; t. 14, p. 95), qui lors de l'Assemblée de 1700 aurait défendu la « probabilité » (B.N., fr. 23217, f. 208 svv).

Lui-même est désintéressé : il aurait refusé le cardinalat en 1698 (Bossuet, *Correspondance*, t. 9, p. 293-294), la place de conseiller d'état, etc. Le 26 septembre 1709, mourut à Chartres celui que Saint-Simon appela « un grand et saint évêque » et dont il fit ce bel éloge : « C'était un grand homme de bien, d'honneur, de vertu, théologien profond, esprit sage, juste, net, savant... » (*Mémoires*, t. 7, p. 178; t. 18, p. 231).

2. La querelle du quiétisme. — « Je serai toujours soumise à l'opinion de ces deux saints », écrivait Mme de Maintenon en 1691 (t. 3, p. 498), parlant de Godet et de Fénelon. Mme Guyon certes vient beaucoup à Saint-Cyr, mais son influence reste discrète. Quelques ombres se dessinaient néanmoins : la fondatrice trouve que l'on parle beaucoup de pur amour (juillet 1692, t. 4,

p. 62-63). Finalement, en accord avec Godet, elle prie en mars 1693 Mme Guyon de cesser ses visites (t. 4, p. 130). Simultanément, Godet travaille à élaborer un traité de l'*Esprit de l'Institut des filles de Saint-Louis*, auquel Fénelon collabora (*ibidem*, t. 4, p. 131-136; Fénelon, *Pages nouvelles*, p. 243-272), et à lutter contre l'influence « quiétiste » : pendant l'été 1693, lors de la visite canonique, il se fait remettre tous les ouvrages de Mme Guyon.

Bien que ses pouvoirs soient grands et que Mme de Maintenon le consulte à chaque instant, il semble bien n'agir qu'à la discrétion de la fondatrice; le 2 avril 1694, dans une ordonnance, il institue Mme de Maintenon « directrice perpétuelle », ayant elle seule et unique le droit de veiller sur la maison (*ibidem*, t. 4, p. 250-251). Toujours est-il qu'à la fin de 1693 la résistance de Mme de La Maisonfort fait éclater le conflit latent (L. Cognet, *Crépuscule..*, p. 171-174); mais Godet affirme toujours son estime singulière et sa tendre amitié pour Fénelon (janvier 1694; Phelipeaux, *Relation..*, t. 1, p. 67); il est assez modéré quand Mme de Maintenon lui envoie en mai 1694 quatre « petits livres secrets » dans l'intention de compromettre Fénelon (*Pages nouvelles*, p. 21, et *Oeuvres*, t. 8, p. 498-499); il la croit pourtant quand elle annonce que Dieu veut qu'elle se sépare de Fénelon.

M. de Chartres ne prend pas part aux Entretiens d'Issy (une entrevue souhaitée en février 1695 n'eut pas lieu); en marge, il examine les écrits de Mme Guyon, il y relève des marques d'une perfection inconnue des Apôtres, le rejet des prières et des mortifications, une tendance à l'inaction, l'affirmation de l'impeccabilité du spirituel (juillet 1694; Maintenon, *Lettres*, t. 4, p. 288-289), et, poussé par Mme de Maintenon, il essaie de convaincre M. Tronson (*Correspondance*, t. 3, p. 454-457, 460, 484). Fénelon qui sait que Godet a entre les mains ses lettres à Mme de Maintenon en justifie les expressions (*Oeuvres*, t. 8, p. 500-506). D'ailleurs, Godet comme Tronson hésite beaucoup, et en cette fin de 1694 la femme du roi préfère faire agir Bossuet.

La modération de Godet ne l'empêche pas de purger Saint-Cyr des écrits de Mme Guyon et de Fénelon (Maintenon, *Lettres*, t. 4, p. 415; Phelipeaux, *op. cit.*, t. 1, p. 155); en même temps, dès juillet 1695, il prépare une ordonnance qu'il publie le 21 novembre 1695, où il condamne, outre l'*Analysis* de François Lacombe, le *Moyen court*, la *Règle des Associés* et le *Cantique des Cantiques* de Mme Guyon, et aussi son manuscrit des *Torrents*, procédé contre lequel proteste à juste titre Mme Guyon (Fénelon, *Oeuvres*, t. 9, p. 73; Ledieu, *op. cit.*, t. 1, p. 240-241). Les griefs de l'évêque ne sont pas originaux : l'abandon, la mort mystique, l'anéantissement, l'extinction des désirs, le refus des prières, le repos, l'insensibilité, autant de reproches souvent entendus; de même le rapprochement avec les bégards et les protestants et les allusions aux désordres moraux où conduit la doctrine; comme correctifs, il inspire l'amour de la véritable spiritualité fondée sur l'Écriture et la tradition, reposant sur la pratique de la méditation, l'exercice des vertus théologales, la foi explicite aux attributs divins; quant à la mystique, ce n'est que « voies extraordinaires »; rien que n'aient dit Harlay, Bossuet ou Noailles.

Beauvilliers en février 1696 explique bien à Fénelon qu'il y a une cabale contre lui (Fénelon, *Oeuvres*, t. 9, p. 80). Telle nous apparaît l'attitude de Godet à cette époque : conviction, complaisance, maladie expliquent cette attitude, et Fénelon en sent les contradictions (*Oeuvres*, t. 9, p. 78 svv). Aussi, au printemps 1696, des négociations s'ouvrent entre Godet, Tronson et Fénelon, sans aboutir. Godet intervient de nouveau lors de la publication de l'*Explication des maximes des saints*; Fénelon espérait en janvier 1697 sa bienveillance (*Oeuvres*, t. 9, p. 129), mais au même moment, comme Tronson, M. de Chartres était l'objet de pressions de la part de Bossuet (*Correspondance*, t. 8, p. 146); et Godet se laisse peu à peu dominer : tous les efforts de Fénelon ne peuvent le décider à accepter ses explications (*Oeuvres*, t. 9, p. 145); il montre au contraire beaucoup de zèle contre le quiétisme (Tronson, *Correspondance*, t. 3, p. 566) et Fénelon reconnaît amèrement que l'on ne peut compter sur lui. Bossuet a l'initiative, mais Godet lui sert plus ou moins de caution, aussi stimule-t-il son zèle pour lui faire signer en août 1697 la déclaration des trois évêques (Maintenon, *Lettres*, t. 5, p. 228-229) qui dissipe les dernières illusions de Fénelon sur un ami de longue date (*Oeuvres*, t. 9, p. 151, 161, 173, 193-195, 201).

Godet rassemble, à partir de la fin de 1697, des notes, sorte de mise au point personnelle sur l'affaire (Tronson, *Correspondance*, t. 3, p. 579) : ces notes formeront la substance de la longue lettre pastorale du 10 juin 1698 : tout se ramène pour l'évêque de Chartres à « savoir s'il y a un état de justes sur la terre, indépendant du motif de l'espérance chrétienne.., si l'espérance elle-même peut s'y conserver sans être excitée par le motif de la récompense éternelle » (dans Fénelon, *Oeuvres*, t. 3, p. 89). Le ton de la lettre est assez modéré et les thèses fort nuancées : au fond, selon lui, le motif de la charité est indépendant de tout motif par rapport à nous, mais il s'y joint des motifs secondaires, augmentatifs et excitatifs; doctrine à mi-chemin entre celle de Fénelon qui éliminerait ces motifs secondaires et celle de Bossuet qui refuserait de les mettre si près des motifs de concupiscence (Bossuet a bien vu que Godet n'est pas si loin de Fénelon; Ledieu, *Journal*, t. 1, p. 241). Le point où Godet n'entre pas du tout dans la problématique fénelonienne est l'interprétation de « l'état habituel » dont il donne l'explication bossuétiste. Fénelon lui répondit par deux lettres (t. 3, p. 124-162; à ces deux lettres répondit alors une lettre d'un théologien, qui n'est pas Godet mais Bossuet; Bossuet, *Correspondance*, t. 11, p. 129, et Ledieu, *op. cit.*, t. 2, p. 352-353). Cf DS, t. 2, col. 622-623; t. 3, col. 581-585.

Ici s'arrête la contribution de Godet des Marais à la querelle du quiétisme. Reste à pacifier Saint-Cyr : l'élimination des disciples de Fénelon n'a pas tout résolu et l'évêque de Chartres cautionne toute mesure destinée à rétablir la discipline (Maintenon, *Lettres*, t. 5, p. 326, 375). Lors de la promulgation du bref *Cum alias*, il joue plutôt un rôle de modérateur à l'assemblée métropolitaine de Paris. Il essaiera de renouer avec Fénelon (Fénelon, *Oeuvres*, t. 7, p. 588), mais leur amitié avait vécu.

3. **Le directeur spirituel.** — L'on a gardé peu de textes sûrs qui permettraient de juger la direction donnée par Godet des Marais aux dames de Saint-Cyr et, hors des cas où il est le porte-parole de la fondatrice, de la distinguer de celle de Tiberge, de Brisacier et des lazaristes : il y eut dans les débuts de Saint-Cyr des malaises et des difficultés sur lesquels les dames ont fait le silence, mais l'accusation de Mme de La Maisonfort, d'être « attaché à de petites minuties » (Phelipeaux, *op. cit.*, t. 1, p. 49-50), ne semble pas en contradiction avec ce que nous savons de son rôle lors des débats du quiétisme à Saint-Cyr. En apparence, mieux connue est la direction de Mme de Maintenon.

On utilisera avec beaucoup de prudence l'édition La Beaumelle (= « l'abbé Berthier ») des lettres de Godet des Marais à Mme de Maintenon, Bruxelles, 1755, rééd. 1907-1908 (nous renverrons à la réédition 1908). Sur cette édition, cf A. Taphanel, *La Beaumelle et Saint-Cyr*, Paris, 1898, p. 224, 269-270;

et J. Brucker, dans *Études*, 5 avril 1899, p. 110-130. La Beaumelle donne comme étant de l'évêque de Chartres des lettres de Fénelon : ainsi les lettres 2, 4, 14, 18, 20, 21, 44, 45 (1re partie), 67 (en partie) (Fénelon, *Oeuvres*, t. 8, p. 488-496, et *Pages nouvelles*, p. 109-129). D'autres lettres aussi sont très probablement de Fénelon : les lettres 3, 45 (2e partie), 46, 47 (début); il doit y avoir des lettres composites, par exemple 31. Il reste dans cette édition un peu plus de 50 lettres dont on puisse être sûr. En outre, 11 lettres ou fragments de lettres, dont quelques-unes ne sont pas dans La Beaumelle, figurent dans le ms 15904 du British Museum, f. 87r-104v, copie venant de la Bibliothèque Lamoignon.

Ainsi allégé, le recueil n'est pas encore satisfaisant car Mme de Maintenon et les dames de Saint-Cyr sont loin d'avoir donné toutes les lettres reçues; il est vraisemblable que les lettres qui ne paraissaient pas assez importantes ou assez élogieuses pour la dirigée ont été éliminées. Le visage du directeur risque d'être déformé.

A juger sur les textes sûrs, l'on reste stupéfait de l'admiration que l'évêque de Chartres eut pour celle qu'il dirigea environ vingt ans : il est ébloui et ne cesse de le lui dire; l'histoire de Mme de Maintenon exprime une miraculeuse intervention de la Providence : elle l'a cru et a fait partager sa conviction à son directeur.

Des éloges hyperboliques sont à toutes les pages; sans cesse il fait allusion à sa perfection, la compare à celle des Apôtres (p. 31), des plus grands saints (p. 174), des carmélites qu'elle surpasse « en priant moins et en faisant plus » (p. 184). L'évêque la met au rang des élus (p. 33), voit en elle l'action de Dieu; et les louanges de se multiplier, soulignées par l'humilité de l'évêque qui se juge indigne d'approcher un tel miracle (p. 91, 165).

Plus précisément, il est le confident du mariage royal, mystère partagé qui donne à la femme du roi une mission exceptionnelle et miraculeuse (p. 47, 74) : elle a été chargée de convertir le prince, elle a créé Saint-Cyr, gloire du diocèse et de l'Église (p. 122, 128); rien de cela n'est « naturel » (p. 155), et quelques expressions de l'évêque résument ce qu'il pense et proclame : « vous n'êtes plus du monde » (p. 149), « une sainte et une prédestinée » (p. 155), « ma sœur, ma fille, ma mère » (p. 197).

A partir de ces principes, la direction spirituelle proprement dite aura peu de place : le directeur, Henri Bremond l'a bien vu (*Divertissements devant l'arche*, Paris, 1930, p. 146-148), doit surtout décharger la conscience de Mme de Maintenon en acceptant les responsabilités de ses actes. Les conseils restent donc lointains : que Mme de Maintenon montre au roi le visage riant de la dévotion, qu'elle ne blâme pas tout divertissement (p. 34, 78), qu'elle lui serve d'asile et d'ange gardien (p. 16, 47, 85), qu'elle communie fréquemment, « le roi n'en est pas blessé, cela vous suffit » (p. 116, 153, 188-189); çà et là, quelque écho des controverses contemporaines : le conseil d'éviter l'indifférence au sens « quiétiste » du terme (p. 31, 100, 143), l'invitation à lutter contre le jansénisme (p. 48, 62, 106, 148).

Ces lettres de Godet, peu nombreuses et bien choisies, rendent difficile un jugement équitable sur sa direction; néanmoins sa docilité, sa facilité à croire au miracle quotidien ne prouvent ni une grande vigueur de jugement ni une grande perspicacité. Mais la sincérité de Mme de Maintenon dans sa recherche de la sainteté sinon de la perfection, la complexité de son tempérament, son courage plein de dignité, surtout la position qu'elle occupait pouvaient abuser et éblouir : Bourdaloue toutefois, Fénelon et même Noailles ont vu plus clair.

1. *Oeuvres.* — *Abrégé des Règlements du diocèse de Chartres donnés par Mgr Ferdinand de Neufville.., avec plus ample explication des statuts, 15 avril 1693*, Chartres, 1693. — *Ordonnance et instruction pastorale... portant condamnation des livres intitulés Analysis orationis mentalis.., 21 novembre 1695*; 2e éd., 1696; réédité par Bossuet en 1697 à la fin de l'*Instruction sur les États d'oraison.* — *Declaratio... circa librum cui titulus est « Explication des maximes des saints »*, 16 août 1697, Paris, 1697. — *Ordonnance et instruction pastorale... pour les fêtes à observer dans son diocèse, Saint-Cyr, 15 juillet 1697*, Chartres, 1697. — *Lettre pastorale au clergé de son diocèse sur le livre intitulé Explication des maximes des saints, 10 juin 1698*, Lyon, 1698, et dans Fénelon, *Oeuvres*, t. 3, p. 88-124. — Catéchismes du diocèse de Chartres, 1699.

Mandement... pour la publication de la Constitution.., Chartres, 1700. — *Ordonnance et instruction pastorale... portant condamnation d'un imprimé intitulé Cas de conscience..*, 3 août 1703, Paris, 1703; un extrait publié à Chartres, 1703. — *Ordonnance... touchant les retraites communes des ecclésiastiques de son diocèse*, 26 août 1704, Chartres, 1704. — *Ordonnance... pour la publication de la Constitution... de Clément* XI *du 16 juillet 1705 contre le jansénisme, 5 janvier 1706*, Paris, 1706. — *Ordonnance touchant les conférences ecclésiastiques établies dans le diocèse de Chartres, 12 août 1707*, Chartres, 1707. — *Ordonnance et instruction pastorale... portant condamnation des Institutions théologiques du P. Juénin, 25 juin 1708*, Chartres, 1708. — Pour les lettres, *supra*, col. 560-561.

2. *Documents et études.* — Bibl. Nat., Dossiers bleus 318.

P.-R. Le Prévôt, *Oraison funèbre de P. Godet des Marais*, Paris, 1710, reprise dans son *Recueil des oraisons funèbres*, Paris, 1765, p. 89-180; et dans Migne, *Orateurs sacrés*, t. 46, Paris, 1854, col. 1360-1384. — B. N., nouv. acquis. fr. 22150, f. 372 svv : *Sommaire des grâces, bonnes qualités et saintes œuvres de feu Mgr Paul de Godet des Marais...* (adressé à Charles Des Montiers de Mérinville, parent et successeur de Godet; utilisé par La Beaumelle). — J. Espitalier, *Le Prélat accompli ou l'abrégé de la vie et des vertus pastorales de feu Monseigneur..*, Chartres, 1711. — Arsenal, ms 5770, f. 43r : *Piramide élevée à la gloire de M. de Chartres* (pamphlet janséniste). — B. N., Clair. 1174, f. 151-152 : *Épitaphe de Paul Godet des Marais mort le 26 septembre 1709* (très violente diatribe). — B. N., fr. 12691, p. 27-28 : Épigramme. — *Éloge historique de... Godet des Marais*, en tête des *Lettres* à Mme de Maintenon, recueillies par l'abbé Berthier [= La Beaumelle], Bruxelles, 1755.

Saint-Simon, *Mémoires*, éd. A. de Boislisle, coll. Les grands écrivains, Paris; consulter les tables. — Louis Tronson, *Correspondance. Lettres choisies*, éd. L. Bertrand, 3 vol., Paris, 1904. — Bossuet, *Correspondance*, éd. C. Urbain et E. Levesque, 15 vol., Bruges-Paris, 1909-1925. — François Ledieu † 1713, secrétaire de Bossuet, *Journal*, éd. C. Urbain et E. Levesque, 2 vol., Bruges-Paris, 1928. — Fénelon, *Oeuvres complètes*, 10 vol., Paris, 1848-1851; *Pages nouvelles pour servir à l'étude des origines du quiétisme avant 1694*, éd. M. Langlois, Paris, 1934. — Mme de Maintenon, *Lettres*, éd. M. Langlois, t. 2-5, Paris, 1935-1939. — Jean Phelipeaux, *Relation... de la condamnation du quiétisme*, 2 vol., s l, 1732.

Consulter E. de Lépinois, *Histoire de Chartres*, 2 vol., Chartres, 1854, 1858. — L. Merlet, *Bibliothèque chartraine*, Orléans, 1882, p. 197 svv. — J. Le Brun, *Paul Godet des Marais, évêque de Chartres*, dans *Bulletin de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, t. 23, 1965, p. 47-78.

Voir les divers ouvrages signalés au cours de l'article et, dans le DS, les notices et articles Fénelon, Guyon, Quiétisme.

Jacques Le Brun.

GODFROY (Eusèbe), jésuite, 1817-1889. — Né à Armaucourt (Meurthe-et-Moselle) le 15 décembre 1817 et ancien élève du petit séminaire de Pont-à-Mousson et du grand séminaire de Nancy, Eusèbe Godfroy était, depuis 1840, professeur d'Écriture sainte et d'hébreu au grand séminaire de Nancy quand il entra, le 8 septembre 1853, au noviciat de la compagnie de Jésus à Saint-Acheul.

En 1855-1856, père spirituel des élèves à l'école de la rue des Postes à Paris, il écrit, pour mettre en garde contre l'*Histoire générale des langues sémitiques* (1855) d'Ernest Renan, deux articles dans l'*Ami de la religion* (t. 170, 1855, p. 609-615, et t. 172, 1856, p. 170-176), suivis d'un troisième, plus considérable, *De l'exégèse rationaliste*, qui paraîtra dans le premier numéro des *Études de théologie* (t. 1, 1857, p. 63-184). Cependant d'autres activités, où il excella, devaient lui être confiées : prédication de retraites, fondation d'associations de piété, surtout direction spirituelle, à Nancy (1856-1859), Metz (1859-1862), Nancy de nouveau (1862-1864), Lille (1864-1867) et, de février 1868 à sa mort, Troyes. Il mourut à Flavigny-sur-Moselle (Meurthe-et-Moselle), le 4 avril 1889.

Malgré son désir de rester ignoré, il a publié ou laissé publier plusieurs ouvrages.

1. Des méditations : une petite *Neuvaine à sainte Colette* (Amiens, 1855); — un *Mois du Sacré-Cœur de Jésus, ou l'amour, les vertus, l'imitation du Cœur de Jésus* (Nancy-Paris, 1859; Paris, 1863, 1890 et 1913; Troyes, 1899), résumé de ses « instructions familières » de juin 1858 dans la chapelle des jésuites de Nancy; — une *Retraite aux dames de Nancy* (Nancy, 1861); — une traduction, ou mieux une adaptation, des *Courtes méditations sur l'Évangile et la vie chrétienne* de Michel Cuvelhier s j (1600-1651), réparties suivant le cycle liturgique et complétées par cent méditations nouvelles sur les Actes des Apôtres (Paris, 1886).

2. Un traité spirituel de réelle valeur, les *Avis spirituels* : t. 1 *...pour servir à la sanctification des âmes* (Nancy, 1861; 3e éd., remaniée, Paris, 1864; 24e éd., 1931); t. 2 *... aux femmes chrétiennes qui vivent dans le monde* (Paris, 1865; 16e éd., 1921); t. 3 *... pour les âmes qui aspirent à la perfection* (1873; 18e éd., 1932).

Le traité est anonyme, mais la notice nécrologique de Godfroy, due à une source bien informée, n'hésite pas à le lui attribuer. En fait, il est tiré d'un recueil où, plus ou moins exactement et sans que tout soit nécessairement de lui, on avait rassemblé « diverses instructions, lettres ou écrits.., présentés tantôt d'une manière générale et tantôt s'adressant à une personne particulière » (t. 1, avis de l'éditeur). On sait, d'autre part, que les deux premiers volumes au moins, révisés, élagués et mis au point, ont été publiés « à la prière et avec l'aide d'une femme » (t. 3, avant-propos). Aussi, quelques éditions des tomes 1 et 2 portent-elles, après la mort de cette dame mais du vivant de Godfroy, son directeur de longue date, le nom de la comtesse Hyacinthe d'Hoffelize. Par contre, le tome 3 semble avoir été composé plus tard et par Godfroy seul.

La multiplicité des chapitres — plus de 900 — pourrait dérouter; elle a été voulue pour faciliter les retours, indispensables, sur soi-même. Partant du concret de la vie et des difficultés quotidiennes (tempérament, passions, devoir d'état, relations, souffrances et croix, etc) et prenant de plus en plus conscience de l'efficacité des moyens surnaturels essentiels (prière, sacrements, union à Dieu), on se trouve invité à progresser vers la sainteté, sous la conduite d'un guide expérimenté.

Sans pouvoir déterminer dans quelle mesure ils ont été inspirés par Godfroy et proviennent de Mme d'Hoffelize, signalons le succès de divers livres de spiritualité ou de piété « par l'auteur des *Avis spirituels* », notamment *L'Évangile proposé à ceux qui souffrent* (Paris, 1875; 9e éd., 1925) et *Un aide dans la douleur* (1877; 15e éd., 1918; dernière éd. en 1947).

3. Des ouvrages de formation religieuse générale : *Profession de foi d'un catholique pratiquant en France au 19e siècle ou motifs de la foi catholique contre les erreurs du temps présent* (Nancy, 1859); — *Études et lectures d'une femme chrétienne* (Paris, 1872); — *Manuel général de l'œuvre des catéchismes et de l'éducation chrétienne, à l'usage des catéchistes, des parents et des maîtres* (1874); — *Le renouvellement de la paroisse par les cinq grandes œuvres de Léon* XIII *et la fédération universelle des œuvres catholiques* (1887).

Sommervogel, t. 3, col. 1518-1519. — *Bibliographie catholique*, t. 50, 1874, p. 271-273 (sur les *Avis spirituels*). — *Semaine religieuse du diocèse de Troyes*, 11 août 1889 (notice nécrologique). — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 508.

Paul Bailly.

GODIN (Henri), prêtre, 1906-1944. — Né à Audeux (Doubs) le 13 avril 1906 et baptisé le 17, Henri Godin fit ses études secondaires aux petits séminaires de Courtefontaine et de Vaux-sur-Poligny; il entra au grand séminaire de Lons-le-Saunier en 1926 et acheva ses études théologiques à l'Institut catholique de Paris, où il fut ordonné prêtre le 15 mai 1933. Vicaire un an à Clichy, il entre, par l'intermédiaire du jésuite Gustave Desbuquois † 1959, en contact avec Georges Guérin, aumônier de la Jeunesse ouvrière chrétienne (J.O.C.); il prend conscience alors de sa vocation propre, qui est d'être prêtre des pauvres et des ouvriers. Georges Guérin l'envoie à l'école des missionnaires du travail de Lille (1934-1935), où il prépare un travail de psychologie sociale (*Déclassement, religion et culture humaine*), qu'il achèvera en 1937, mais qui ne sera pas imprimé. De retour à Paris en août 1935, il est nommé à l'aumônerie de la J.O.C., chargé plus spécialement de la fédération jociste masculine de Paris-Nord et de la fédération féminine de Vincennes. Mis à part quelques mois pendant lesquels il fut mobilisé (1940), Henri Godin assume ces tâches jusqu'à sa mort accidentelle à Paris, le 17 janvier 1944.

Henri Godin exerça un rayonnement profond pendant sa vie et après sa mort, celui d'un prêtre entièrement donné à son apostolat en milieu ouvrier. Ce don de soi lui mérita sans doute l'intelligence des problèmes posés par l'évangélisation des masses déshéritées et déchristianisées, et aussi la liberté d'esprit et de cœur avec laquelle il envisageait leurs solutions. A la fin de sa vie, il se préoccupa surtout de la « Mission de France » qu'il aida à trouver sa voie; il fut enfin l'un des principaux initiateurs de la « Mission de Paris ». Henri Godin est l'une des figures marquantes du renouveau apostolique en France. On sait le retentissement de son ouvrage, écrit en collaboration avec Y. Daniel, *La France, pays de mission?* (coll. Rencontres, Lyon, 1943, 1948).

Le peu de textes personnels qui nous restent de lui (utilisés dans sa biographie par P. Glorieux) nous montrent surtout la place de la Vierge Marie dans sa vie d'apôtre et la recherche constante d'un don de soi plus grand, même dans le détail ou la manière d'agir, à ceux qu'il devait conduire vers le Christ.

Henri Godin a beaucoup publié, en collaboration ou seul, anonymement ou non, des missels (le *Livre de prières de la ligne Maginot*, Paris, 1939, est resté célèbre), des catéchismes de persévérance, des livres de chants, etc. Au fur et à mesure des rééditions, titre et contenu variaient. Mais les caractéristiques de ces ouvrages demeurent : style simple et direct, nombreux

exemples tirés de la vie quotidienne, illustrations, emprunts de nombreux beaux textes, et surtout souci de faire vivre concrètement la vie chrétienne et l'esprit de l'Évangile.

Signalons trois ouvrages centrés sur le mariage, *Le Christ dans les fiançailles* (Paris, 1943), *Le Christ dans la construction du foyer* (1943), *Témoignage d'un jeune foyer chrétien* (1944), un recueil de schémas de *Retraites et récollections* (1941) pour les militants d'action catholique, et surtout *Le levain dans la pâte* (8 fasc. ou 1 vol.), qui porte justement en sous-titre : « manuel de spiritualité adapté à notre temps ». Car on trouve, dans les écrits de Henri Godin, sous les apparences de la vulgarisation, une authentique école de la charité évangélique et de l'amour du Christ.

É. Poulat (cité *infra*, p. 31-34) donne la liste des éditions des œuvres d'H. Godin.

G. Michonneau, *L'abbé Godin*, dans *Masses ouvrières*, 1944, n. 3, p. 78-106. — *Témoignages sur l'abbé Godin*, Paris, 1945. — P. Glorieux, *Un homme providentiel, l'abbé Godin*, Paris, 1946. — *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 87-88. — É. Poulat, *Naissance des prêtres ouvriers*, Paris, 1965, surtout p. 36-114.

André Derville.

GODINEZ (Michel), jésuite, 1586-1644. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** — Michel Wadding naquit à Waterford (Irlande) en 1586 (et non en 1591, comme l'écrit La Reguera, cité *infra*, t. 1, *Notitia vitae*). Il était fils de Thomas Wadding et de Marie Walsh (Valois); tous deux fervents catholiques, ils perdirent la plus grande partie de leurs biens en 1596 par fidélité à la foi; plus tard, leur fils Michel parlera dans son livre de cette persécution et de ses périls.

Deux de ses frères entrèrent dans la compagnie de Jésus, Pierre, qui sera professeur de théologie à Louvain, Prague et Gratz, et Luc, qu'il ne faut pas confondre avec le franciscain Luc Wadding † 1657, son cousin. Michel termina ses études au collège irlandais de Lisbonne (1605-1607), où il connut peut-être François Suarez, qu'il considère dans son ouvrage comme un saint, un mystique et un théologien, puis à Salamanque, au collège Saint-Patrice des nobles irlandais où il obtint ses grades académiques. Entré le 15 avril 1609 au noviciat de Villagarcia (province des jésuites de Castille), il demande de partir en Nouvelle-Espagne (province de Mexico), où il arrive avant la fin de l'année et où il poursuit le cours de sa formation. Dans le catalogue de la province mexicaine, en 1614, il apparaît pour la première fois sous le nom de Godinez, qu'il garda et sous lequel il est connu.

En 1616, il s'offre pour la mission du Japon, mais un massacre de huit missionnaires mexicains par les indiens tépéhuans engagea le général Mutius Vitelleschi (lettre du 20 avril 1617) à le garder pour le Mexique. En 1618, sans avoir fait son « troisième an » de noviciat, il est envoyé dans les dures missions du nord-est, où il resta huit ans. Godinez présentera dans son ouvrage (livre 3, ch. 6-7) les souffrances et les travaux de la vie active comme une forme de purification intérieure qui prépare à la contemplation et il en parlera avec un accent personnel qui laisse entendre qu'il vécut là sa nuit obscure. En 1626, âgé de quarante ans, il fit sa profession religieuse et fut affecté à l'enseignement de la philosophie, de la théologie et de l'Écriture sainte; il dirigea aussi les collèges de Mexico, de Puebla et de Guatémala. En 1632, il se trouvait à la maison professe de Mexico et en profita pour se donner davantage aux missions, qu'il ne cessa d'ailleurs jamais d'aider. Godinez mourut en décembre 1644, le 12 selon La Reguera et les archives romaines (ARSI, *Hist. Soc.* 47, 48v), ou le 18 selon J. A. Alegre (cité *infra*).

2. **Oeuvres.** — L'unique ouvrage de Godinez lui assure une place dans l'histoire de la spiritualité, et par sa valeur et par son rayonnement. La *Práctica de la teología mística* était prête pour l'édition en 1634 et son auteur demandait au général Mutius Vitelleschi permission de l'imprimer; on ignore quelles causes empêchèrent sa publication jusqu'à ce que Juan de Salazar y Bolea, secrétaire de l'évêque de Puebla, l'éditât en 1681 (Puebla de los Angeles, Mexique). Dès lors, les éditions européennes furent nombreuses (Séville, 1682, 1690; Pampelune, 1690, 1704, 1761; Lisbonne, 1741; Madrid, 1780; trad. italienne, Venise, 1748).

Godinez aurait écrit aussi une vie de Marie de Jésus, franciscaine du couvent de la Conception à Puebla de los Angeles; elle n'a pas été éditée; il est possible que l'auteur qui se cache sous le pseudonyme de Diego de Lemus s'en soit servi pour sa *Vida, virtudes, trabajos... de la... sor María de Jesús..*, Léon, 1683 (cf J. E. Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas... de la Compañía de Jesús..*, t. 3, Madrid, 1906, n. 4568, p. 508-509).

1° *Composition.* — L'ouvrage de Godinez comprenait deux livres, sur la *Naturaleza y gracia* et sur le *Gobierno religioso*, que son éditeur mexicain estima trop étrangers à un traité de mystique; l'édition de Puebla, comme celles qui suivirent, ne les comporte pas. Quand Emmanuel-Ignace de La Reguera prépara son monumental commentaire de la *Práctica* (*Praxis theologiae mysticae*, 2 vol. in-folio, Rome, 1740, 1745), il eut entre les mains plusieurs manuscrits de Godinez; ce qui lui permit de réintroduire les deux livres inédits; mais il constata que les manuscrits originaux à lui confiés étaient plus étendus que l'édition espagnole; il semble en effet que Godinez ait plusieurs fois repris son texte pour le réduire à l'essentiel.

La Reguera inséra plusieurs passages de ces manuscrits en appendice à son commentaire. Il traduisit le tout en latin (réédité par H. Watrigant, Paris, 1921). D'autre part, le texte espagnol publié est souvent fautif, au dire des jésuites mexicains qui correspondirent avec La Reguera; on peut s'en rendre compte en le comparant à une copie manuscrite conservée à Mexico (Bibl. Nationale, ms 1124). Les textes longs qu'utilisa La Reguera sont aujourd'hui perdus.

E. J. Burrus a vu à Mexico (Archivio general) un manuscrit partiel d'un long traité en 17 livres sur la *Naturaleza y gracia* de Godinez; en le comparant à l'actuel livre 7 de La Reguera et son appendice, on pourrait se faire une idée de la manière dont Godinez a opéré son travail de réduction qui aboutit à la *Práctica de la teología mística*.

La caractéristique de la *Práctica* est sa brièveté, bien qu'elle traite de l'ensemble de la vie spirituelle; toute trace d'érudition a disparu, comme aussi les citations de l'Écriture et des autorités; le prologue mentionne une fois sainte Thérèse; mais on devine facilement derrière le texte les grands auteurs spirituels, saint Augustin, Denys l'Aréopagite (DS, t. 3, col. 425), saint Bernard, les victorins, saint Thomas, Thomas a Kempis, Gerson, saint Ignace, saint Jean de la Croix (vg livre 6, ch. 14).

2° *Distribution de l'ouvrage.* — L'édition espagnole comprend neuf livres. La Reguera y réintroduisit les deux qu'elle omettait, le *Gobierno religioso* étant

logiquement inséré à la fin de l'ouvrage; quant au livre sur la *Naturaleza y gracia*, on ne voit pas pourquoi il le place après les trois livres sur la contemplation, alors que, dans le texte long qu'il eut entre les mains, il les précédait.

Ce texte long comptait quatorze livres : nature de la vie spirituelle, le directeur spirituel, le discernement des esprits, nature et grâce, la mortification, l'oraison, la méditation, l'oraison affective et d'union, la nuit obscure, la contemplation, les contemplations chérubinique et séraphique, révélations et rapts, enfin le gouvernement religieux.

Cet ordre est notablement modifié dans les éditions espagnoles comme chez La Reguera; celui-ci donne les titres suivants : *De oratione et mortificatione, De oratione affectus et unionis, De derelictione, De contemplatione, De contemplatione cherubica, De contemplatione seraphica, De natura et gratia, De magisterio spirituali, Examen spiritus, De revelationibus et raptibus, De regimine religioso.*

3. **Doctrine spirituelle.** — Ce qui concerne l'oraison et ses degrés paraît être le plus important dans la doctrine de Godinez. Remarquons d'abord qu'elle ne donne prise à aucun soupçon de quiétisme, de par son insistance sur la nécessité du progrès dans les vertus qui doit accompagner tout progrès dans l'oraison; de même, elle met en lumière l'activité vitale qui se développe en toute oraison, même contemplative; l'auteur examine certaines expressions moins heureuses provenant de quelques mystiques et leur donne plus d'exactitude théologique. Il est curieux qu'ayant connu sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, il ait préféré la terminologie antérieure.

1° *L'oraison affective* est caractéristique de ceux qui progressent; Godinez insiste sur l'*afecto imitativo de Cristo* (livre 2, ch. 1-5). Ce degré d'oraison est traversé par des difficultés, en particulier l'aridité (ch. 6), et Godinez montre comment l'on doit s'en accommoder et accepter une oraison affective aride (ch. 7). Cette étape spirituelle est souvent peuplée de tentations déshonnêtes (ch. 8), sur la culpabilité desquelles il donne des règles de discernement (ch. 9).

Le degré supérieur de l'oraison affective est l'*oraison d'union*, qui est l'acte suprême de la volonté; toute oraison d'union est affective, mais non l'inverse. Elle donne à l'âme une « connaissance qui l'arrache au créé et l'unit *afectuosamente* avec son Créateur » (ch. 10-11). Cette union, selon Godinez, peut être *suave* ou *oscura;* l'union suave consiste, « pour une bonne part, en une douce élévation de l'âme en la présence de son Dieu où elle s'entretient avec lui » (ch. 10); l'union obscure est « une certaine connaissance triste, — nous dirions peineuse —, des choses de Dieu unie à un amour douloureux » (ch. 11, description détaillée); ceux qui persévèrent dans cette oraison d'union avancent beaucoup et rapidement.

2° *La contemplation.* — 1) La *déréliction* (livre 3) assure la préparation, ou *dispositio moralis de congruo*, à la contemplation; il est évident que Godinez donne à ce terme « contemplation » un sens strictement infus; il la caractérise comme une *gratia gratis data*, comme le miracle ou la prophétie. Cette contemplation est donnée soit par pur privilège, soit après cette préparation qu'est la déréliction; elle repose alors sur une base durable et solide (ch. 1-2). Pour Godinez, l'homme spirituel est composé d'une « âme », qui est la douceur de la contemplation, et d'un « corps », qui est l'amertume de la déréliction. Tout le livre 3 traite, en somme, la matière de la *Noche oscura* de saint Jean de la Croix (purification de l'imagination, de l'intelligence et de la volonté, de l'esprit, ch. 3-5). Selon l'auteur, peu nombreux sont ceux qui arrivent jusqu'à la purification de l'esprit. Un des aspects les plus originaux de Godinez est qu'il présente les souffrances du travail apostolique comme l'équivalent, toutes choses égales d'ailleurs, de la déréliction pour préparer l'âme à la contemplation infuse (ch. 6-8). Cette étape spirituelle purifie profondément, donne la connaissance intime de notre misère et nous exerce dans la vertu solide.

2. *Nature de la contemplation.* — La contemplation se forme sous l'emprise d'une grâce actuelle qui donne une lumière et une ardeur nouvelles dans l'esprit et la volonté, et qui, par la foi et la charité, unit l'âme avec Dieu comme à son premier principe, son objet et sa fin suprême par des actes vitaux et surnaturels. La foi, dans laquelle l'âme contemplative demeure toujours, et la charité animées par cette lumière et cette ardeur sont le principe total et adéquat de l'acte de la contemplation; Godinez la définit ainsi : *acto vital sobrenatural unitivo de fe viva y ardiente caridad* (livre 4, ch. 1). L'objet premier de la contemplation est l'essence divine, ses attributs et ses mystères; l'objet secondaire, les « choses » divines révélées, qui nous ramènent au premier.

Quand domine l'aspect intellectuel, on parlera de foi vive, d'illumination divine, de don d'intelligence, de sagesse pratique; Godinez lui donne le nom général de contemplation chérubinique et lui consacre le livre 5. Quand domine l'aspect affectif, on emploie les expressions de charité enflammée, d'amour séraphique, d'union sublime; Godinez l'appelle contemplation séraphique (livre 6).

Dans l'une comme dans l'autre, la grâce s'accompagne des « passions les plus nobles », admiration, jouissance, paix, délectation, et elle produit les mêmes effets que la grâce habituelle, sainteté, amour de Dieu, présence de Dieu, activité des vertus, mais à un haut degré; si ces effets n'apparaissaient pas, la contemplation ne serait pas authentique, ou elle ne serait que très faible et comme inchoative.

Après l'exposé de ces principes, le reste du livre 4 (ch. 2-12) détaille les effets de la contemplation. Notons-le au passage, Godinez déclare que l'humanité du Christ, sa présence et l'amour qu'on lui doit sont la porte de la contemplation (ch. 6). Quant aux effets extérieurs, larmes, visions, etc, il y revient plus au long au livre 10, où il donne quelques principes de discernement pour éviter les illusions qui, sur ce sujet, sont fréquentes. Le livre 4 s'achève par l'exposé de l'*illapsus*, c'est-à-dire de l'entrée subite de Dieu dans l'âme et de ses deux effets, la *languor amoris* et le *pati divina* (ch. 11-12); il définit l'*illapsus* comme une intime coexistence de la substance divine, et non plus seulement d'une grâce actuelle, avec la substance de l'âme; Dieu y élève l'âme et lui fait produire des actes sublimes d'intelligence et d'amour. Pour l'expliquer, Godinez la compare à la vision et à l'amour béatifiques : tandis que dans celles-ci l'âme est divinisée, dans l'*illapsus* elle voit et aime d'une manière divine (cf Jean de la Croix, *Cántico*, c. 38, 3; *Llama*, 2e rédaction, c. 3, 78). Dieu est alors comme l'âme de notre âme, principe vital surnaturel inséré et agissant dans notre vie humaine. Notre auteur désapprouve le terme d'union substantielle pour exprimer cette grâce, car dans l'*illapsus* Dieu ne s'unit pas substantiellement à l'âme, mais l'assiste et l'informe passagèrement; il reviendra longuement au livre 6 (ch. 5 et 13-17) sur l'*unión de illapso*.

3) *La contemplation chérubinique* (livre 5) est celle où prédomine la lumière intellectuelle de foi vive portant sur la révélation ou les vérités théologiques. La lumière qu'apporte cette contemplation donne aux connaissances du croyant une clarté, une force, une certitude nouvelles, et en même temps elle retentit sur la volonté qu'elle stimule et pousse à ne plus vouloir que Dieu seul (ch. 1). Godinez l'explique ensuite (ch. 3-6) à propos de la Trinité, de l'Incarnation, de l'eucharistie et des attributs de Dieu; mais son exposé, assez scolastique quant à la forme, vise surtout à montrer comment une telle contemplation est possible à l'intelligence.

A partir du chapitre 7 consacré à la contemplation symbolique, Godinez expose d'autres types de contemplation, intéressant non plus tant l'intelligence que le fond de l'âme; ainsi les paroles intérieures (ch. 9), qui sont, lorsqu'elles viennent de Dieu, si riches qu'une seule est source de bien des connaissances spirituelles et intellectuelles; ces paroles intérieures sont à l'origine et demeurent à la base de l'oraison contemplative de silence. Souvent, quand le Seigneur parle à l'âme, un dialogue peut s'établir (ch. 11); mais, d'autres fois, la contemplation est faite d'un « pur silence » dans un repos suave : l'âme est immergée dans la bonté de ce qu'elle cherchait dans la prière; sans plus demander ni parler, sans s'agiter ni chercher, elle reçoit l'objet de sa foi sans réflexion, et l'objet de son amour dans la paix (ch. 12-13).

4) La *contemplation séraphique* est celle où prédomine l'affectivité; elle donne à la volonté et aux vertus leur perfection, mais elle est au fond une grâce actuelle qui fait passer la charité de l'état de feu couvant sous la cendre à celui d'une claire et vive flamme; en conséquence, l'attrait des choses terrestres diminue ou disparaît (livre 6, ch. 1).

Godinez expose divers types de cette contemplation : l' « ignée » (ch. 2) qui embrase d'amour l'intime de l'âme; elle s'appelle plutôt « llameante », enflammante, quand l'amour est tout entier désir de se libérer de tout pour s'unir à Dieu; ici se produisent parfois les extases (ch. 3). La contemplation de conformité et de résignation est celle qui remplit l'âme du désir de souffrir avec et pour le Christ, et la fait s'abandonner à tout ce qu'il voudra pour elle (ch. 4). La contemplation nue est un dépassement, une perte de soi et de tout désir même spirituel qui polarise l'âme sur Dieu seul; ainsi dénuée de tout, l'âme est comme revêtue de Dieu dans l'*unión de illapso* qui la fait aimer, voir, agir divinement; elle voit tout en Dieu.

Cette union, comme d'ailleurs les autres formes de contemplation, est ordinairement accompagnée ou encadrée par la souffrance physique et de profondes dérélictions (ch. 5). Car le contemplatif ne demeure pas sur ces sommets; la solitude affective et la suavité de Dieu sont proches l'une de l'autre; l'âme passe incessamment de l'absence de l'Aimé à sa présence et à sa jouissance (ch. 6-7).

Quand la lumière divine ferme les yeux de l'âme et la rend aveugle aux créatures, elle est dans la « nuée spirituelle » que l'on appelle sommeil *(sueño)* quand elle est pacifiée, et dans le « tombeau » *(sepultura)* lorsque l'âme est comme enfermée en elle-même avec Dieu (cf *Noche oscura*, livre 2, ch. 8, n. 4; ch. 16). Le fruit de ces états est d'habitude une rupture psychologique qui permet la contemplation intérieure pendant que l'activité normale des facultés se poursuit; c'est la liberté de l'esprit, sorte de séparation entre la partie profonde de l'âme qui est unie à Dieu et la partie extérieure (ch. 9).

Il ne semble pas que Godinez établisse une échelle de degrés plus ou moins élevés de contemplation, mais plutôt une série de variétés.

Le reste de l'ouvrage ne présente pas une doctrine particulièrement originale; les livres 7 à 11, qui concernent les directeurs spirituels et les supérieurs, sont excellents et laissent, non moins que les précédents, transparaître l'expérience pratique de Godinez dans les choses spirituelles; notons simplement ce qu'il dit, au chapitre 11 du livre 7, sur la grâce de la seconde vocation, qui se rapproche fort de ce que Louis Lallemant enseigne à propos de la seconde conversion.

3° *Valeur de l'ouvrage.* — La *Práctica* est plus qu'un manuel; elle repose sur une solide expérience personnelle et sur la pratique de la direction d'âmes privilégiées; l'auteur y fait parfois allusion. Sa doctrine est sûre, son jugement sain; son souci de fonder théologiquement son exposé est constant, bien qu'il ne s'y arrête jamais longuement. Cependant, à propos de l'*unión de illapso*, il s'étend sur l'explication théologique (livre 5, ch. 11; livre 6, ch. 5 et 13-17).

A chaque page, on constate le souci d'être fidèle à une terminologie exacte, que l'auteur prend soin d'exposer dès le premier chapitre de l'ouvrage. Mais il sait illustrer sa doctrine par des comparaisons claires. Sa synthèse est dense, lumineuse et attrayante. Nous avons là une œuvre de valeur.

Signalons enfin que Godinez reprend la doctrine de chaque livre dans des aphorismes qui la condensent d'une manière pratique; il donne aussi en appendice des *secretos* dialogués portant généralement sur le discernement des esprits.

Sommervogel, t. 3, col. 1521-1522. — A. Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe... en las misiones... de Nueva España*, livre 8, Madrid, 1645. — F. J. Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, Mexico, 1841-1842; éd. E. J. Burrus et F. Zubillaga, t. 2, Rome, 1958, p. 325-327. — J. M. Beristain de Souza, *Biblioteca Hispano Americana septentrional*, Amecameca, 1883; Mexico, 1947. — P. Power, *Waterford Saints and Scholars (17th Century)*, Waterford, 1920, ch. 4. — J. Mac Erlean, *Irish Jesuits in Foreign Missions from 1574 to 1773*, Dublin, s d (1930), p. 4-14. — P. M. Dunne, *Pioneer Black Robes on the West Coast*, Berkeley, 1940. — G. Decorme, *La obra de los jesuitas mejicanos en la época colonial*, 2 vol., Mexico, 1941. — E. J. Burrus, *Michael Wadding. Mystic and Missionary*, dans *The Month*, nouvelle série, t. 11, n. 1, 1954, p. 339-353. — J. Muntaner, *La dereliccion en la teologia mistica de La Reguera*, dissertation, université grégorienne, dactyl., Rome, 1959.

Voir DS, t. 1, col. 646; t. 2, col. 2047, 2052; t. 3, col. 425, 867, 1266, 1279, 1286.

Luis M. Mendizabal.

GODY (Simplicien), bénédictin, 1600-1662. — Jean Gody est né à Ornans (Doubs), où il fut baptisé le 16 février 1600. On ne sait où il fit ses humanités. Entré à dix-sept ans au noviciat de Saint-Vincent de Besançon, monastère de la congrégation de Saint-Vanne, il y fit profession le 24 juin 1618. Le chapitre général de 1623 l'envoie à Faverney pour y enseigner; il s'y trouve sous la conduite d'un spirituel éprouvé, Claude-Hydulphe Brenier, qui l'engage dans la voie de l'oraison et qui le détache comme supérieur et professeur au collège d'Arbecey nouvellement bâti et relevant de son monastère.

Quatre ans plus tard, en 1627, le chapitre général le désigne pour l'abbaye de Saint-Nicolas de Port, près de Nancy, où le

prieur Hubert Rollet lui confie l'enseignement des humanités dans le collège qu'il venait d'ouvrir. Après un séjour d'un an au prieuré de Montroland, près Dole, qui venait d'être rattaché à la congrégation de Saint-Vanne (1631), Gody est appelé auprès de Hubert Rollet, grand prieur de Cluny, à Paris; il y reste dix-huit ans comme maître des novices et y subit les échecs répétés des tentatives de réforme de Cluny par Saint-Vanne. En 1649, il rentre dans sa congrégation d'origine comme principal du collège Saint-Jérôme de Dole; l'année suivante, il est élu prieur de Saint-Vincent de Besançon et, en 1653, visiteur de Franche-Comté.

Mazarin ayant repris, avec autant de maladresse que son prédécesseur Richelieu, le projet de réforme de Cluny, Gody, qui venait d'être prieur à Jouhe (1655-1658), revint à Paris (1659); la mort de Mazarin, en 1661, fit avorter la réforme et Gody rentra à Saint-Vincent, où il fut chargé de la paroisse de Saint-Marcellin; c'est là qu'il mourut, le 13 avril 1662.

1. Avant son premier séjour à Paris (1632), les œuvres de Gody sont de pieux divertissements poétiques (*Richecourt*, tragi-comédie, Saint-Nicolas, 1628; *Odes sacrées pour l'honeste récréation de toutes personnes, ibidem*, 1629; *Les honestes et diverses poésies de Placidas Valornancien*, Nancy, 1631; 2e éd. remaniée, Paris, 1632; *Humbertus*, tragédie, Paris, 1632). Gody y révèle une âme sensible aux beautés de la nature, à travers lesquelles il cherche « l'Ami », Jésus présent en toutes choses; il a lu la vie de sainte Gertrude. Ses vues sur la communion des saints sont pertinentes, comme aussi sur les unions spirituelles; Marie-Madeleine le conduit à méditer les mystères du Cœur de Jésus. Mais Gody demeure dans ces ouvrages un humaniste chrétien.

2. Son séjour à Paris (1632-1649) fut pour lui déterminant. Il y rencontre Gaston de Renty † 1649 et le prêtre Claude Bernard † 1649, qui le marquent profondément; il est probable, sinon démontré, qu'il fréquenta également Hugues Bataille, le directeur de M. Olier, et par lui Marie Rousseau. Durant cette période, il édite quatre ouvrages : *Genethliacon sive principia benedictini ordinis*, Paris, 1635; *Elogia sanctorum illustrium..*, Paris, 1647 (la Vierge, saint Joseph et François de Sales y ont une place de choix); *Ad eloquentiam christianam via*, Paris, 1648; mais surtout *Les sacrifices du chrétien dans l'accomplissement de ses devoirs*, Paris, 1647; directement inspiré de la vie de Condren récemment publiée (1643) par Denis Amelote, ce dernier ouvrage est un livre de direction et de consolation dédié à la duchesse de Vitry; il la conduit jusqu'au sacrifice eucharistique par les chemins du théocentrisme bérullien et dans une sérénité bénédictine.

3. Dans la dernière période de sa vie, étant retourné dans sa congrégation de Saint-Vanne, Gody a donné son meilleur ouvrage spirituel : *Pratique de l'oraison mentale, divisée en deux traittez..*, Dole, 1658; le premier est un *Traitté où sont comprises les pieuses considérations pour chaque jour de l'année* (464 p.); il propose des méditations dont l'objet est l'incessante recherche de Dieu dans et par son Fils Jésus. Le second *Traitté où sont donnez les essays de la théologie mystique* (174 p.) est une synthèse des doctrines de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix; tout en reconnaissant l'universalité de l'appel à la vie contemplative, il ne cesse de mettre en garde ceux qu'une stricte ascèse préalable n'y a pas convenablement préparés. Gody enseigne comment contempler les mystères de la foi, les qualités de Jésus, les attributs divins, la présence divine et comment se conduire pour en arriver, si Dieu le veut, à la contemplation infuse. Son enseignement est fortement étayé sur l'Écriture et la patristique. Cet ouvrage fut attaqué par Claude Valle, chanoine de Besançon, et par des jésuites, auxquels Gody répondit par une *Spongia censurae*; attaque et réplique, sans doute restées manuscrites, sont perdues.

On doit encore à Gody : *Dionysius gallicus vindicatus* (Paris, 1650). — *Histoire de l'antiquité et des miracles de Notre-Dame de Montroland* (Dole, 1651, 1829). — *Musa contemplatrix, qua quid praestetur praefacio docebit* (Lyon, 1660).

Voir surtout J. Godefroy, *La Vie de dom Simplicien Gody, poète et écrivain mystique*, Ligugé, 1931.

G. Bucelin, *Benedictus redivivus*, Veldkirchen, 1679, p. 285-292. — H. Coulon, *Mémoire historique sur la paroisse de Saint-Marcellin*, ms, grand séminaire de Besançon. — B. Pez, *Epistolae apologeticae..*, Kempten, 1715, p. 160. — A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 423-425. — Cl.-P. Goujet, *Bibliothèque française*, t. 17, Paris, 1756, p. 62-64. — L. Jeannez, *Notes historiques sur Notre-Dame de Montroland et sur le prieuré de Jouhe*, Lons-le-Saunier, 1856. — Abbé Suchet, *Dom S. Gody*, dans *Annales franc-comtoises*, t. 1, 1864, p. 211-220.

J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins... de Saint-Vanne*, coll. Archives de la France monastique 29, Ligugé, 1925, p. 98-100. — G. Chérest, *Supplément à la Bibliothèque..*, dans *Revue Mabillon*, t. 49, 1959, p. 66 (48), avec bibliographie.

Gilbert Chérest.

GOEHL (Honoré), bénédictin, 1733-1802. — Né à Immenstadt le 6 janvier 1733, Honoré Goehl fit ses études à Ottobeuren et à Freising. Entré à l'abbaye d'Ottobeuren, il y fit profession le 13 novembre 1751 et fut ordonné prêtre le 17 avril 1757. Après avoir rempli différentes charges (maître des novices, etc), il succéda à l'abbé Anselme dans la direction du monastère, le 13 mai 1767. Il favorisa les études et la discipline monastique. Il mourut le 17 juillet 1802.

Il écrivit de nombreux ouvrages de philosophie, de théologie et de spiritualité. Parmi ces derniers, où il met principalement en œuvre les écrits de maîtres spirituels comme Anselme de Cantorbéry, Bernard de Clairvaux, Thomas d'Aquin, Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila, ou, plus récemment, ceux de B. Holzhauser † 1658, il faut citer : *Concordia meditationum S. Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis cum exercitiis genuinis S. Ignatii Loyolae*, Vienne et Augsbourg, 1766; *Theresianum animae humanae castellum abbreviatum*, Ottobeuren, 1779-1783; *Psalterium et officium marianum cum monitis saluberrimis Pii, principis S. Gallensis*, Vienne, 1791; *Schola humilitatis et charitatis continens gradus humilitatis D. Bernardi et opusculum D. Thomas Aquinatis de divinis moribus, de dilectione Dei et proximi, et de beatitudine coelesti*, Vienne, 1793; *Mirabilis Dei charitas et largitas in SS. Sacramento altaris*, Vienne, 1793; *Methodus examinandi profectum spiritualem*, Vienne, 1793. A l'état manuscrit, il subsiste : *Visiones ven. Bartholomaei Holzhauser*, *Erkenntniss der evangelischen Räthe* et *Latreia summi Dei* (Bibliothèque d'Ottobeuren).

Hurter, t. 5, 1911, col. 695-696. — A. Lindner, *Die Schriftsteller und die um Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktiner-Ordens im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart*, t. 2, Ratisbonne, 1880, p. 87-92. — LTK, t. 4, 1960, col. 1038.

Daniel Misonne.

GOERRES (Jean-Joseph von Görres), publiciste catholique, 1776-1848. — 1. *Vie.* — 2. *Évolution intellec-*

tuelle. — 3. « *La mystique chrétienne* ». — 4. *Influence et critique.*

1. **Vie.** — Né à Coblence le 25 janvier 1776, d'une origine modeste, Johann Joseph von Görres subit au lycée de Cologne (1786-1793) l'influence de la pensée rationaliste. Ses professeurs, fervents républicains, admirateurs des doctrines venant de France (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Condorcet), ouverts aussi aux courants philosophiques qui animaient la jeune génération allemande (Kant et surtout J.G. von Herder), marquent l'esprit de cet adolescent passionné, qui se lance bientôt dans le journalisme et la vie politique. Görres devient l'ardent partisan de la révolution française et de l'union de la Rhénanie avec la France nouvelle. Anti-absolutiste et anti-prussien, il ne cache pas son anticléricalisme.

Cependant, une mission politique à Paris en 1800 en faveur de la cause rhénane provoque dans l'esprit de Görres une volte-face subite : à l'enthousiasme pour la révolution se substituera une adhésion fanatique au mouvement quasi religieux qu'est le réveil allemand contre Napoléon. Désormais la pensée dynamique de Herder élimine l'influence du rationalisme français : l'homme est un « être naturel », partie intégrante d'un « organisme toujours en croissance » dont la force immanente s'avère être une puissance « mystique ». Avec une curiosité insatiable pour les sciences naturelles, Görres se plonge dans l'étude de la médecine et de la cosmologie *(Naturphilosophie)*. De 1806 à 1808, donnant des cours à l'université de Heidelberg, il a de multiples contacts avec les Charles-Joachim von Arnim † 1831, Clément Brentano † 1842, Georges-Frédéric Creuzer † 1858, etc, et grâce à eux se rallie définitivement au mouvement romantique. C'est le mysticisme romantique qui fait découvrir à Görres le merveilleux « organisme » du saint empire romain germanique et la « force organique » par excellence qui l'anime : l'Église catholique.

Après ces années décisives de Heidelberg, Görres retourne au lycée de Coblence et y enseigne à nouveau la physique; mais sa principale activité sera celle de publiciste et de rédacteur du *Mercure rhénan (Rheinischer Merkur)*, feuille que Napoléon appellera la cinquième puissance. Görres s'y faisait le porte-parole de la classe moyenne rhénane contre l'empereur et l'esprit français, dont il dénonce le manque de « profondeur »; il mettait en lumière la puissance de la culture germanique. Mais, après le traité de Vienne, Görres connut la plus grande déception de sa vie : l'Allemagne n'était pas réunifiée et ne recevait pas une constitution nouvelle; son rêve d'une résurrection du saint empire était frustré et il le dit si haut qu'on lui interdit d'écrire et de publier; il fut finalement exilé.

Görres se réfugia à Strasbourg (1819), où il retrouvait le glorieux passé du catholicisme médiéval; c'est alors qu'il adhéra totalement à l'Église catholique et en devint l'avocat fervent dans la vie publique. Notons qu'il rencontra à Strasbourg Joseph de Maistre † 1821, Louis de Bonald † 1840, Louis Bautain † 1867 (DS, t. 1, col. 1293-1295), tous hommes partageant ses vues nostalgiques sur le passé de l'Église et ses espoirs de son renouveau comme force déterminante de l'humanité moderne; mais leur influence sur lui ne fut pas déterminante.

La dernière phase de la vie de Görres s'ouvre en 1826, lorsqu'il est appelé à Munich comme professeur d'histoire à l'université. Görres acquit rapidement le prestige d'un prophète du catholicisme germanique. C'est alors qu'il publia son ouvrage principal, *Die christliche Mystik* (1836-1842). Il mourut à Munich le 29 janvier 1848.

2. **Évolution intellectuelle.** — Après sa mort, Görres demeure longtemps un symbole du catholicisme allemand. On peut se demander si cet homme à la vie tourmentée connut une véritable évolution spirituelle qui l'aurait acheminé vers une intelligence authentique et un approfondissement de sa foi. Les faits semblent donner une réponse négative.

Dès le début, la pensée de Görres prend une allure à la fois spéculative et enthousiaste, à la recherche d'un principe capable d'unifier les innombrables ramifications de la vie. Herder lui apprend que l'histoire de l'humanité, comme un organisme naturel, connaît un processus évolutif, croissance, floraison, décomposition; que cette croissance révèle la force divine présente à l'intérieur de l'évolution historique. La divinité et l'histoire deviennent ainsi des notions interchangeables. A ce panthéisme historique *(Geschichtspantheismus)* s'ajoute l'influence de Schelling dont la cosmologie spéculative enseignait l'identité de l'esprit *(Geist)* et de la nature. Assimilant et unifiant ces deux systèmes de pensée, Görres élabore une cosmogonie dans laquelle le principe « organique » joue le rôle de médiateur entre la nature physique et l'esprit *(Geist)*; mais, à la différence de Herder et de Schelling, Görres donne à son système une allure plus physiciste qu'abstraite : il se tourne vers les applications concrètes de ses idées. Ainsi voit-il dans la triplicité réelle, intelligence, organisme et nature, l'expression d'une force formatrice qui unifie les antagonismes de la « nature idéelle » et de la « nature matérielle » dans un « grand Tout organique ». Identiques, les domaines de la physiologie et de la psychologie obéissent aux mêmes lois. Le « grand Tout » n'est rien d'autre qu'un vaste « système sexuel ». En 1804, Görres résume sa vision du monde dans son *Exposition d'un système sexuel d'ontologie*, qui fut présentée à l'Institut de France au début de 1805.

Ce *Système sexuel d'ontologie* marqua ce qu'on peut appeler la spiritualité théosophique de Görres et surtout la conception défigurée qu'il se fit de la mystique. Comme l'a fait remarquer G. Bürke, « les fondements cosmologiques de la *Mystique chrétienne* étaient déjà posés dans leurs grandes lignes en 1802 » (*op. cit. infra*, p. 18).

De cette époque 1802-1805 datent les ouvrages suivants, que résume schématiquement le *Système sexuel d'ontologie* : *Aphorismen über die Kunst als Einleitung zu Aphorismen über Organonomie, Physik, Psychologie und Anthropologie*, Coblence, 1802; *Aphorismen über Organonomie*, 1803; *Glauben und Wissen*, 1805.

Inspiré par les idées fuyantes et alogiques du théosophe Jacob Boehme († 1624; DS, t. 1, col. 1745-1751), passionnément opposé à l'esprit rationaliste du siècle des lumières *(Aufklärung)*, Görres insère son grand Tout organique dans le cadre de pensée qu'est la religion; tout comme l'âme du monde dans le système de Schelling, ce sera pour Görres la religion « organiciste » qui ramène à l'unité mystique la diversité des phénomènes. Il se fera l'apôtre de la religion qui révèle dans le mythe la naissance du monde. Dès lors, Görres centre ses recherches sur le mythe qui permet de saisir l'action divine dans le monde. Tout en découvrant aux Indes le berceau des mythes, et donc de la mystique, il voit dans les peuples nordiques l'instrument privilégié du sens mystique et il se tourne vers l'étude de l'ancien folklore allemand, vers le visionnaire que fut

Emmanuel Swedenborg † 1772 et enfin vers la mystique spéculative rhénane.

L'activité littéraire de Görres de 1807 à 1829 permet de retracer la continuité de son évolution qui explique son passage au catholicisme, à un catholicisme qu'il comprend comme l'incarnation historique par excellence de la force religieuse organique : *Die teutschen Volksbücher*, Heidelberg, 1807; *Wachstum der Historie*, dans *Heidelberger Studien*, t. 3, 1807, p. 313-480; *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, 2 vol., Heidelberg, 1810; *E. Swedenborg, seine Visionen und sein Verhältnis zur Kirche*, Strasbourg, 1827.

La célèbre préface de Görres à l'édition des œuvres d'Henri Suso par Melchior von Diepenbrock, secrétaire de Jean-Michel Sailer, évêque de Ratisbonne, et lui-même futur archevêque de Breslau, montre bien que la redécouverte des sources de la mystique rhénane trouve son motif profond dans l'engouement, fort répandu à l'époque romantique, pour le « boehmisme » et pour un renouveau religieux indépendant de toute théologie raisonnée.

M. Diepenbrock, *Heinrich Suso, genannt Amandus, Leben und Schriften..*, Ratisbonne, 1829 (1837, 1854, 1884); une traduction française, par V. de Gourges, de l'introduction écrite par Görres paraît à Paris en 1840 : *Introduction au livre de la Sagesse éternelle du bienheureux Henri Suso.* Selon G. Fischer, cette introduction a exercé une influence probable sur la béatification d'Henri Suso par Grégoire XVI, le 16 avril 1831 (*Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler, Suso im* XIX. *Jahrhundert*, thèse, Fribourg-en-Brisgau, 1931, p. 36).

Métamorphose plutôt que conversion, l'adhésion finale de Görres à l'Église catholique semble ne signifier que la confirmation définitive de sa vision du monde : l'Église est, à ses yeux, la seule et unique force du « principe organique » qui assure la régénération éternelle de l'univers et de l'humanité dans l'unité primordiale. Cette unité a été brisée par la décomposition du saint empire à la fin du moyen âge; la Réforme a suivi, qui a manqué du « sens mystique ». A Görres appartient désormais de faire revivre cette « force mystique » de l'Église catholique allemande; il lui faut rétablir cette dernière dans sa fonction véritable de puissance culturelle *(Kulturmacht)*, qui fut celle du catholicisme médiéval.

3. « **La mystique chrétienne** ». — Pour Görres, la mystique exprime l'énergie vitale du principe organique à son sommet; elle manifeste le dynamisme extraordinaire des plus hautes forces humaines *(die Steigerung unserer höchsten geistigen Kräfte)*. Elle représente un phénomène essentiellement naturel qui apparaît comme un excès de vitalité et dans lequel la nature trouve son plein essor. Görres ne s'intéresse pas à la vie normale de la foi et, en conséquence, la mystique dont il parle n'est pas d'abord un épanouissement plus ou moins exceptionnel de la vie de foi; pour lui, les phénomènes mystiques sont considérés comme physiologiquement nécessaires et non pas seulement comme possibles *(Die christliche Mystik*, t. 1, 1836, p. XVI).

Görres commence son vaste ouvrage sur la mystique chrétienne par une introduction; il y expose la correspondance parfaite entre l' « intérieur » et l' « extérieur », qui est reprise de sa doctrine organologique telle qu'elle a marqué dès le début sa vision du monde. Il y évoque la signification du signe de la croix (trad. française, t. 1, Paris, 1854, p. 16-18). Ce passage est caractéristique de l'intention de l'auteur : réhabiliter la mystique chrétienne sous ses formes les plus extériorisées, sinon les plus matérialisées. Notons aussi que ce sont les mêmes lois psycho-physiologiques qui régissent toute la mystique, qu'elle soit divine, naturelle ou diabolique. Au symbolisme et à l'allégorie patristiques qui ne renient pas leur fondement biblique, Görres substitue des prétentions « scientifiques » et veut attribuer aux phénomènes les plus banals la « profondeur d'une valeur symbolique », — ce que les romantiques allemands ont appelé le *Tiefsinn*. Le lecteur de cette « troublante encyclopédie de tous les merveilleux diabolique et divin, collection scientifiquement classée de toutes les anecdotes de l'au-delà » (G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme (1800-1848)*, t. 2, Paris, 1905, p. 74), est étouffé par la masse des récits légendaires et miraculeux, où les visions, extases, lévitations, etc, prennent une place de choix. Si Görres n'a pas manqué d'encadrer sa somme parapsychologique à base mythique et théosophique dans le schéma classique de la mystique chrétienne (voies purgative, illuminative et unitive), la véritable théologie spirituelle ne joue dans l'ensemble qu'un rôle fort accessoire.

4. **Influence et critique.** — L'ouvrage de Görres n'a dans l'histoire de la spiritualité qu'une signification fort secondaire et bien dépassée. Il représente pourtant un document important du romantisme tardif, car il a suscité en Allemagne et en France d'abord une grande admiration, puis de vives discussions qui ont contribué indirectement à revaloriser les notions même de mystique et de spiritualité.

En Allemagne, l'ouvrage fut accueilli avec enthousiasme dans les milieux catholiques, surtout en Bavière. Une deuxième édition paraît en 1869-1870. Encore après la première guerre mondiale, de nombreux auteurs catholiques exaltent *La mystique chrétienne* comme « la tentative absolument unique de présenter une histoire naturelle *(Naturgeschichte)* de la mystique sous les aspects théologico-philosophique et médico-anthropologique » (A. Dempf, cité *infra*, p. 26). J. Bernhart, éditant en 1927 un choix de textes de l'ouvrage, considérait Görres comme un vrai connaisseur de la mystique authentique. L'avis des théologiens est plus nuancé; tandis que le jésuite J. Grisar, plein de méfiance à l'égard de la mystique, s'efforce de détacher Görres du courant romantique pour le présenter comme « l'homme de décision » *(Willensmensch)*, l'historien de la spiritualité A. Mager prononce un jugement nettement négatif : « Görres n'a pas du tout abordé le vrai sens de la mystique » (art. cité *infra*, p. 353). Dans une récente monographie sur Görres, G. Bürke prend une attitude élogieuse, tout en dénonçant les déficiences théologiques de *La mystique chrétienne* et en voyant dans cette œuvre « une forme chrétienne de l'idéalisme allemand » (*op. cit. infra*, p. 10).

A l'époque du national-socialisme, apparaît une floraison de thèses sur Görres; on voit en lui un précurseur de la *Weltanschauung* nazie. De fait, la pensée de Görres contient déjà en germe bien des éléments tendant à affirmer la supériorité de la race nordique et sa vocation à la suprématie universelle, et un penchant indiscutable vers une mystique biogénétique; Görres se plaît aussi à qualifier de *synagogue* |la contre-église l'empire du diable (*Christliche Mystik*, t. 4, vol. 1, p. 245).

Voir les thèses de I. Rehr, *Görres und sein Verhältnis zur Geschichte*, Hambourg, 1935; I. Schönfelder, *Die Idee der Kirche bei Görres*, Breslau, 1938; H. von Ferber, *Das Volkstumserlebnis des J. Görres*, Wurtzbourg, 1938; A. Brandt, *Herder und Görres*, Wurtzbourg, 1939; K. Dörr, *Görres' Geschichtsbild. Wandlungen und formende Kräfte*, Munster-Lechte-Emsdetten, 1944.

Toujours en Allemagne, tandis qu'Henri Heine qualifie Görres de « hyène tonsurée » *(die tonsurierte Hyäne)*, le protestant Karl Rosenkranz, professeur d'histoire de la littérature religieuse, donne un long compte rendu dans les *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* de mai 1837 (n. 96, col. 761-781), qui exprime l'attitude protestante à l'égard de la mystique catholique à cette époque. Tout en admettant l'authenticité théologique de la mystique telle que la conçoivent les catholiques, Rosenkranz considère les conceptions fondamentales de Görres comme une défiguration majeure de la vraie mystique chrétienne. De plus, Görres ne fait dans son ouvrage que confirmer aux yeux des protestants leur préjugé selon lequel la spiritualité catholique réduit le lien entre Dieu et l'homme aux seuls phénomènes extérieurs.

En France, de grands représentants du catholicisme, tels Montalembert, Lamennais, Lacordaire, Gratry (et même Edgar Quinet), accordent dès l'abord à *La mystique chrétienne* un accueil enthousiaste.

On décide de la traduire malgré les énormes difficultés d'un texte « obscur et embrouillé, d'une imagination luxuriante ». A. Gratry se rend à Munich pour régler les problèmes pendants et la traduction paraît à Paris en 1854-1855. Le traducteur, Éloi Jourdain, plus connu sous son pseudonyme de Charles Sainte-Foi, rapporte dans ses *Souvenirs de jeunesse, 1828-1836* (Paris, 1911), que Mgr Freppel voyait dans l'ouvrage de Görres « la protestation la plus ferme et la plus vigoureuse que la science catholique ait faite de nos jours contre le rationalisme des temps modernes » (p. 28; voir aussi J.-R. Derré, *Lamennais et ses amis*.., Paris, 1962).

Mais le sulpicien J. Ribet ne tarde pas à mettre les choses au point; dans son important ouvrage sur *La mystique divine*, il prend très nettement ses distances par rapport à Görres qu'il ne considère pas comme une autorité en la matière, car « il semble n'avoir aperçu que par leur côté phénoménal et accidentel, et non dans leur causalité... surnaturelle » les « mystères de la contemplation »; de plus, Görres « ignore ou méconnaît la théologie chrétienne, à laquelle il substitue une psychologie vague et fantaisiste » (t. 1, Paris, 1879, p. 31).

L'historien de la spiritualité doit bien constater que Görres a dégradé les notions de mystique et de spiritualité. Ses conceptions ont entraîné, en particulier dans le monde allemand, une méprise foncière et généralisée sur ce qu'elles représentent. Il les a teintées de naturalisme mysticisant et théosophique, il les a limitées aux seuls phénomènes extérieurs, physiques et même grossiers, au point qu'elles finissent par n'avoir plus grand-chose de commun chez lui avec la mystique et la spiritualité véritables.

1. *Oeuvres.* — La meilleure édition, encore en cours, a été commencée par W. Schellberg au nom de la Görresgesellschaft : *J. J. von Görres, Gesammelte Schriften*, Cologne, 1926 svv. — Édition partielle plus ancienne par Marie Görres, *Gesammelte Schriften*: 1) *Politische Schriften*, 6 vol., Munich, 1854-1860; 2) *Gesammelte Briefe*, 3 vol., 1858-1874. — On a retrouvé en 1933 l'*Exposition d'un système sexuel d'ontologie, extrait et traduit de l'ouvrage du professeur Goerres* (s l n d = Paris, 1804, 32 p. in-4°; se trouve à la Bibl. nat. de Paris et au British Museum de Londres).

Die christliche Mystik, 4 tomes en 5 volumes, Ratisbonne et Landshut, 1836-1840; trad. Ch. Sainte-Foi, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, 5 vol., Paris, 1854-1855; 2e éd., 1861.

2. *Études sur l'évolution de Görres et son mysticisme spéculatif.* — J. N. Sepp, *Görres und seine Zeitgenossen*.., Nördlingen, 1877. — F. Müller, *Die Mystik von Görres*.., dans *Hochland*, t. 7, 1909-1910, p. 82 svv. — H. von Grauert, *Graf J. de Maistre und J. Görres vor 100 Jahren*, dans *Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1922, p. 1-89. — M. Wesseling, *Biologie und Pathologie in J. von Görres « Christlicher Mystik »*.., thèse, Fribourg-en-Brisgau, 1923. — J. Nadler, *Görres in Heidelberg*, dans *Preussische Jahrbücher*, t. 198, 1924, p. 279 svv. — K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik*, Iéna, 1926. — R. Reiss, *Die Weltanschauung des jungen Görres*, et A. Dyroff, *Görres und Schelling*, dans *Görres-Festschrift*, Cologne, 1926. — A. Mager, *Görres und die Mystik*, dans *Das neue Reich*, n. 16, Vienne, janvier 1926, p. 351 svv. — A. Baeumler, *Der Mythos von Orient und Occident*, Munich, 1926.

J. Grisar, *Görres religiöse Entwicklung : Rückkehr zum katholischen Glauben*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 112, 1927, p. 254-270. — J. Bernhart, *Joseph von Görres, Mystik, Magie und Dämonie*.., Munich, 1927. — J. Pascher, *Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach... Görres*, Wurtzbourg, 1928. — E. Hirschfeld, *Romantische Medizin*, dans *Kyklos (Jahrbuch für die Geschichte und Philosophie der Medizin)*, t. 3, Leipzig, 1930, p. 15 svv. — A. Dempf, *Görres spricht zu unserer Zeit*.., Fribourg-en-Brisgau, 1933. — M. Koppel, *Schellings Einfluss auf die Naturphilosophie Görres*, dans *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, t. 48, 1935, p. 41-69. — K. Gumpricht, *Das lebensphilosophische Denken des reifenden Görres, ibidem*, p. 462-521, et t. 49, 1936, p. 358-394.

V. Walter, *Die christliche Mystik von... Görres in ihrem Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Romantik*, thèse, Munich, 1956. — G. Bürke, *J. von Görres, Geist und Geschichte*, Einsiedeln, 1957; *Vom Mythos zur Mystik*.., coll. Horizonte 4, Einsiedeln, 1958. — R. Habel, *Joseph Görres, Studien über den Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften*, Wiesbaden, 1962.

Hasso Jaeger.

GOETGHEBUER (Raso), prémontré, † 1509. — Prémontré de l'abbaye de Tronchiennes (diocèse de Gand), élu en 1485 prélat de cette abbaye, Raso Goetghebuer démissionna quelques années plus tard et se retira à l'abbaye de Steinfeld (diocèse d'Aix-la-Chapelle), y fut maître des novices et mourut de la peste en 1509. Il y composa un *Dialogus magistri et novitii* qui est en fait une vie édifiante de saint Hermann-Joseph † 1241, prémontré de Steinfeld.

Ce *Dialogus* fut édité (Cologne, 1511) sous le nom latinisé de l'auteur : *Bonus Vicinus*; c'est le premier écrit imprimé sur le saint prémontré; il a été réédité par F. Timmermans, dans sa *Vie du bienheureux Hermann-Joseph*.., Lille-Paris, 1899, p. 265-321.

L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 315; t. 4, 1911, p. 89-90. — *Confirmatio cultus... praestiti servo Dei Hermanno Ioseph. Positio super casu excepto*, Rome, 1954, p. 102-103.

Jean-Baptiste Valvekens.

GOFFINE (Léonard), prémontré, 1648-1719. — Né à Cologne le 6 décembre 1648, Léonard Goffine entra chez les prémontrés de l'abbaye de Steinfeld (actuellement, diocèse d'Aix-la-Chapelle) en 1669; il fut curé de plusieurs paroisses et mourut dans cette charge à Oberstein an der Nahe, le 11 août 1719. Il a sa place dans l'histoire religieuse de l'Allemagne en raison de son *Hand-Postill, oder Christkatholische Unterrichtungen auf alle Sonn- und Feyertage des ganzen Jahres* (Mayence, 1690), qui connut un succès extraordinaire jusqu'à la fin du 19e siècle. L'auteur donne, outre des textes de prières et celui de l'ordinaire de la messe, le propre des dimanches et fêtes de l'année, à propos desquels il fournit des considérations courtes et denses; celles-ci font appel à la liturgie comme à la théologie et à la morale. Goffine se montre dans ses commentaires un vulgarisateur hors ligne, et son ouvrage a tenu longtemps le rôle de l'actuel missel

des fidèles. On connaît des centaines, sinon des milliers d'éditions plus ou moins adaptées et dans toutes les langues.

Ses autres ouvrages n'ont pas eu le même succès et sont aujourd'hui d'un accès difficile. Signalons notamment : *Auslegung der Regel des heiligen Augustins*, Cologne, 1692; — *Trostbuch in Trübsalen*, Cologne, 1698; — *Cibus animae matutinalis, diurnus, vespertinus, hebdomadarius..*, Cologne, 1705; — *Erklärung des Katechismi Petri Canisii*, Cologne, 1712; — *Die Lehre Christi*, Cologne, 1715; — *Kleiner Kinder-Katechismus*, Cologne, 1717. — *Der Wächter des göttlichen Worts*, Cologne, 1718; — *Praxes sacrae, seu modus explicandi ceremonias per annum, instruendi fideles..*, Francfort, 1719.

Kirchenlexikon, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1888, col. 832-834. — L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 317-319; t. 4, 1911, p. 91-93.

Jean-Baptiste Valvekens.

GOJOZ (Jeanne-Bénigne), visitandine, 1615-1692. — Née à Vieux-en-Valromey (diocèse de Belley) le 20 juillet 1615, Jeanne-Bénigne Gojoz, après une enfance choyée, entra à la visitation d'Annecy à l'âge de vingt ans. Elle y prit l'habit en 1637 et fut choisie pour participer à la fondation du monastère que sainte Jeanne de Chantal établissait à Turin en 1638. C'est là qu'elle passa cinquante-sept ans en l'humble rang de « sœur domestique » et qu'elle mourut le 5 novembre 1692. La mère Élisabeth de Provane, qui vers 1686 s'était vu confier les quelque huit cents billets sur lesquels sœur Gojoz avait depuis longtemps consigné ses états d'oraison, s'en servit pour rédiger *Le charme du divin amour ou la vie de l'humble sœur J. B. Gojoz*; description un peu prolixe des « états fonciers des voies de grâces en son âme » qui connut les états mystiques les plus élevés : « mariage spirituel avec Notre-Seigneur », « vue presque continuelle de la sainte Humanité », enfin « regard de Dieu sur elle et union parfaite de son âme avec le Souverain Bien ».

Élisabeth de Provane, *Le charme du divin amour ou la vie de l'humble sœur Jeanne-Bénigne Gojoz..*, imprimé de façon incomplète, Turin, 1846 (trad. italienne, Turin, 1869; trad. anglaise, 1878); éd. intégrale, Besançon, 1901.

Année sainte... de la Visitation, t. 11, Annecy, 1870, p. 102. — Bremond, t. 6, p. 418-421 (« plus de six cents pages, quand une brochure aurait suffi »).

Irénée Noye.

GOMEZ DE CASASOLA (Jean), prémontré, † 1641. — Prémontré de l'abbaye de Santa Maria de la Caridad (Ciudad Rodrigo), Jean Gomez en fut deux fois l'abbé (1627-1630, 1637-1639) et il remplit la même charge au collège d'études des prémontrés à Salamanque (1633-1636).

Il composa un *Abrégé de la vie et des miracles du glorieux saint Hermann-Joseph*, édité en espagnol à Salamanque (1639) et que Xavier Rieux traduisit en français et édita sous ce titre dans *La cour d'honneur de Marie* (revue de l'abbaye de Frigolet), t. 19, 1882; une *Vita sancti Norberti* (Ciudad Rodrigo, 1639); et, d'après le ms 1767 (993) de la bibliothèque municipale de Nancy, des *Tractatus morales super evangelia per totam quadragesimam et per totum annum*, qui se trouvaient à l'abbaye des prémontrés de Buxeto (Burgos).

L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 319-320. — *Confirmatio cultus... praestiti servo Dei Hermanno Ioseph. Positio super casu excepto*, Rome, 1954, p. 149-150.

Jean-Baptiste Valvekens.

GONDAL (Ignace-Louis), sulpicien, 1854-1920. — Né en 1854 à Sainte-Geneviève (Aveyron), prêtre de Saint-Sulpice en 1878, Ignace-Louis Gondal enseigna quelque temps à Limoges et à Lyon, puis au séminaire Saint-Sulpice de Paris (1884-1900), et fut supérieur du grand séminaire de Toulouse depuis 1900 jusqu'à sa mort, 23 mars 1920. Prédicateur renommé, il publia plusieurs traités sur l'art oratoire (DTC, t. 14, col. 812). Ses préoccupations apologétiques l'amenèrent à tenter « une nouvelle démonstration de la foi catholique » dans quatre ouvrages sur l'Écriture sainte, le surnaturel, etc (1894-1904; DTC, t. 14, col. 804-805 et 822) et à susciter des collections de vulgarisation, « Science et religion » et « Croyance et science ».

De son livre *La Religion* (Paris, 1894, refondu en 1904), il a extrait la *Philosophie de la prière* (Paris, 1903), plaidoyer sur la nécessité de prier. A l'usage du clergé, il composa des guides pratiques, brillants et traditionnels : *Pour bien entendre la messe et pour la bien dire* (Toulouse, 1916); *Pour bien faire mon oraison* (Paris, 1920), avec les qualités de clarté et de simplicité qui faisaient déjà l'intérêt et le succès du recueil *Pour mes homélies des dimanches et des fêtes* (2 vol., Paris, 1912; nouv. éd., 1932-1933).

Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice, n. 82-83, 1920, p. 449-469. — *Polybiblion*, t. 148, 1920, p. 228-229 (comporte plusieurs erreurs).

Irénée Noye.

GONDRAND (Ferdinand), prêtre, 1824-1890. — Né dans la paroisse de Saint-Siméon, au diocèse de Grenoble, le 11 juin 1824, Ferdinand Gondrand fut le premier élève du juniorat des oblats de Notre-Dame de Lumières (diocèse d'Avignon). Il entra au noviciat des oblats de Marie-Immaculée (Notre-Dame de l'Osier, diocèse de Grenoble) et fit profession le 15 août 1843. Après ses études théologiques au séminaire de Marseille, il reçoit la prêtrise le 3 octobre 1847. Professeur de philosophie au grand séminaire d'Ajaccio, puis, en 1848, missionnaire-prédicateur à Limoges, il réside en 1850 à Marseille. Il quitte la congrégation en 1852 afin de s'occuper d'affaires de famille. Il est alors vicaire à Bourgoin (diocèse de Grenoble), puis curé de Saint-Chef, poste qu'il conserve jusqu'à sa mort en 1890.

Parmi ses travaux les plus importants, signalons : *Les fêtes de la virginité. Manuel spécial de la vierge chrétienne pour les solennités de Marie*, Paris, 1869; *Les béatitudes évangéliques. Station de carême à Lyon, Paris, Caen, Toulouse, Vienne, Limoges*, 1881; *Manuel du pieux fidèle pour entendre dignement la sainte Messe*, 1886; *Sermons et panégyriques pour les fêtes de l'année*, 2 vol., 1897; *Retraites et sermons d'œuvres*, 2 vol., 1899; *Nature et grâce. Sermons pour le carême*, 1900; *La couronne royale du rosaire, ou 200 sujets nouveaux de sermons sur le rosaire*, 2 vol., 1901.

Prédicateur exerçant une grande influence sur les masses, Ferdinand Gondrand puisait sa doctrine aux sources de la pensée chrétienne. Ses écrits furent publiés après sa mort par les soins de Pierre Nicolas, oblat, son maître et son inspirateur.

Gaston Carrière.

GONNELIEU (Jérome de), jésuite, 1640-1715. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. **Vie.** — Jérôme de Gonnelieu, né à Soissons le 8 septembre 1640, entra dans la compagnie de Jésus, au noviciat de Paris, le 4 octobre 1657. Ordonné prêtre en 1671, à la fin de ses études, il est nommé l'année suivante

à la résidence de Nantes pour inaugurer un cours d'hydrographie; il y vécut jusqu'en 1676 dans la compagnie de François Guilloré et y fit sa profession solennelle (2 février 1674). Il passe ensuite au collège de la Flèche (1678-1680) et à celui de Rouen (1681), mais sans enseigner, semble-t-il. C'est en 1683 qu'il est nommé à la résidence professe de Paris comme prédicateur; il y resta attaché jusqu'à sa mort, le 28 février 1715.

2. **Oeuvres.** — 1° Gonnelieu a sa place dans l'histoire spirituelle de la France comme auteur de plusieurs livres destinés à soutenir la vie chrétienne et qui seront souvent réédités jusqu'au milieu du 19e siècle. Dans la préface du premier, il précise le genre et le but de ces productions : « On ne manque pas de livres spirituels qui en donnent les maximes (de la vie intérieure), qui en apprennent les secrets et qui en découvrent les illusions », mais celui-ci n'est que « de simples réflexions sur les actions ordinaires qui nous instruisent de quel esprit il les faut animer ». On aura noté l'allusion très nette à deux des ouvrages de François Guilloré (*Les maximes spirituelles* et *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*). Gonnelieu semble avoir toujours eu en vue la nécessité d'en venir à la réalisation : « Ce ne sont pas les lumières et les instructions qui nous manquent, mais c'est l'exécution et la pratique » (préface des *Exercices de la vie intérieure*, Paris, 1684).

C'est à cette préoccupation que répondent la plupart de ses livres : après les *Exercices de la vie intérieure*, paraîtront une *Méthode pour bien entendre la sainte Messe avec la manière de passer chrétiennement la journée..*, tirée des sermons du P. D. G. J. (Paris, 1690), les *Pratiques de la vie intérieure ou les devoirs de piété que tout chrétien doit rendre à Dieu chaque jour* (Paris, 1693), dont la seconde partie, *Instruction sur la confession et la communion*, parut l'année suivante, et enfin une *Méthode pour bien prier Dieu* (Paris, 1710).

Tous ces livres reprennent la même matière, sous des formes plus ou moins développées; il s'agit toujours de faire réfléchir sur la manière de réaliser et de vivre chrétiennement les actes religieux ou profanes qui remplissent la journée, le mois, l'année. L'auteur semble s'adresser plus précisément aux femmes vivant dans le monde, et de nombreux passages sont consacrés aux devoirs du foyer, au travail domestique, aux bonnes œuvres, etc. En suite de ces réflexions, Gonnelieu donne des pratiques concrètes pour soutenir la vie intérieure (en particulier un exposé excellent de ce qu'est l'oraison) et des dispositions intérieures pour chaque temps liturgique.

Dans les *Pratiques de la vie intérieure*, il propose à ses lecteurs de participer à l'association de l'amour perpétuel de la Sainte Vierge (t. 1, 4e éd., Paris, 1701, p. 215-232); cette association se distingue en ceci qu'elle ne demande rien de particulier à ses adhérents, sinon d'orienter le plus souvent possible leur cœur et leurs actes vers l'imitation et le culte de la pureté de cœur de la Vierge. La *Méthode pour bien prier Dieu* est une sorte de livre d'heures dans lequel les principales prières privées ou publiques sont accompagnées d'explications et de réflexions destinées à en faire retrouver le sens, la force et les exigences. Chacun de ces ouvrages a été souvent réédité, corrigé et augmenté par Gonnelieu; après sa mort, les rééditions se font plus rares.

On peut rattacher à ces ouvrages *Le sermon de notre Seigneur à ses apôtres après la Cène* (Paris, 1712), sorte de commentaire médité, par groupe de versets, des chapitres de saint Jean; les « explications » et les « affections » restent toujours proches du texte et cherchent à mettre en lumière les beautés et les exigences foncières de l'amour de Jésus-Christ pour nous; le ton reste toujours simple et recueilli, sans prétention. L'ouvrage n'est pas divisé en méditations distinctes; Gonnelieu a voulu faire un livre qui fasse passer insensiblement son lecteur de la lecture spirituelle à l'oraison.

2° Gonnelieu nous a livré le fond de sa spiritualité dans son livre *De la présence de Dieu qui renferme tous les principes de la vie intérieure* (Paris, 1701). Selon son habitude d'esprit pratique, il commence par exposer comment s'ouvrir concrètement à la présence divine (livre 1) : par des oraisons jaculatoires qui éveillent notre désir, en se séparant d'avec les créatures extérieures, d'avec les impressions des sens, d'avec les inquiétudes et les jouissances de l'amour-propre pour se suffire de Dieu, en cherchant à travers les événements les indications de la volonté de Dieu, en se retirant souvent au-dedans de soi à la rencontre de Dieu qui réside au fond de l'âme, en multipliant les actes d'adoration dans la foi simple et l'amour, en cherchant enfin des occasions de n'agir qu'en vue de Dieu, de sa volonté, et pour lui plaire.

Le second livre montre la fécondité de la présence de Dieu. Le vrai culte de Dieu, qu'est l'adoration en esprit et en vérité, devient possible dès lors que l'on entre dans sa présence; l'imitation du Christ et la pratique des vertus chrétiennes ne sont plus tant affaire de commandement qui s'impose que le fruit de notre communion avec le Christ dans la vie intérieure (p. 59-68). Ainsi naît dans le cœur une « tendance perpétuelle » à se tourner vers lui, à vivre de lui, qui est ce que l'Évangile et les spirituels appellent la prière continuelle. Ainsi devient-on fidèle à la grâce, docile au Saint-Esprit, et celui-ci nous conduit vers l'union à Jésus-Christ (p. 69-79).

Dans le troisième livre, Gonnelieu montre les « principes ou motifs », tirés de la révélation, qui exigent notre présence à Dieu en réponse à la sienne en nous : Dieu me regarde, Dieu est en moi, Dieu agit en moi. L'auteur utilise ici les Écritures beaucoup plus que la théologie dogmatique. Il donne une place importante au précepte du Seigneur, dans le discours après la Cène, « Demeurez en moi », et aux autres semblables; il attribue de préférence la présence divine dans l'âme à la seconde Personne de la Trinité, et à la troisième l'action divine en nous. Cette action de l'Esprit Saint est surtout présentée comme éducatrice de la foi vive à travers les épreuves, les sécheresses, etc (p. 139-155).

Les effets de cette présence habituelle de l'âme à Dieu, — effets secondaires, pourrait-on dire, par rapport à ceux qui ont été exposés au livre second —, sont la purification du cœur, la paix intérieure et la consolation, la pratique plus facile des vertus et de l'amour de Dieu (livre 4). L'ouvrage s'achève en montrant les obstacles courants que l'on rencontre dans le recueillement et la présence à Dieu (dissipation de l'esprit, immortification du cœur, amour-propre), et en proposant des exercices pratiques de mise en présence de Dieu tirés de l'Écriture.

3° La *Nouvelle retraite de huit jours à l'usage des personnes du monde et du cloître* (Paris, 1734), parution posthume, semble bien être la retraite que donnait habituellement Gonnelieu.

La bibliothèque des jésuites de Chantilly possède en effet cinq manuscrits provenant de couvents divers (ursulines d'Amiens, augustines de Saint-Magloire, autres ursulines en avril 1697), qui reproduisent substantiellement la retraite imprimée et suivent à peu près le même ordre des méditations. Gonnelieu devait probablement laisser copier les papiers dont il se servait là où il prêchait la retraite; ce qui expliquerait cette similitude des manuscrits. Il est aussi très probable que le texte imprimé a subi une toilette de la part de son éditeur : on y remarque un ton moins affectif que dans les manuscrits et la disparition des allusions à la querelle quiétiste.

Les méditations et la considération journalière sont généralement courtes, d'un style concis et vigoureux; les vérités de la révélation sont toujours sous-jacentes ou même énoncées dans les développements spirituels et l'Écriture jalonne la progression; ceci est surtout sensible dans les copies manuscrites qui mentionnent nombre de textes scripturaires que la retraite imprimée omet malheureusement. La progression suivie est conforme, mais d'une manière très lâche, à celle des *Exercices spirituels* de saint Ignace. L'orientation spirituelle de Gonnelieu qui apparaissait nettement dans son livre sur *La présence de Dieu* est ici moins franche.

L'un des mss de Chantilly, intitulé *Abrégé des méditations de la retraite du R. P. de Gonnelieu*, comporte encore le *Recueil d'une exhortation... sur la vie surnaturelle et de mérite* (87 p.) et l'*Abrégé d'une exhortation sur la fidélité à la grâce* (64 p.), tous deux de Gonnelieu, destinés à des religieuses et qui semblent inédits.

4° Près de 250 éditions de l'*Imitation de Jésus-Christ* disent indûment que la traduction est de Gonnelieu, alors qu'elle appartient à l'imprimeur nancéen J.-B. Cusson; la première édition (Paris, 1712) faisait suivre chaque chapitre de pratiques et de prières originales dues à Gonnelieu; on attribua bientôt le tout à notre jésuite. Son confrère L. Patouillet, dans sa préface au *Dictionnaire des livres jansénistes* (t. 1, Anvers, 1755, p. XI), prétend que certaines de ces éditions ont été contaminées de jansénisme; les douze éditions que nous avons consultées ne sont pas de celles-là.

Gonnelieu apporte sa contribution la plus personnelle à la spiritualité avec son livre *La présence de Dieu*, au style clair, nerveux et sans amplification oratoire. Sa préoccupation de faire pratiquer extérieurement et intérieurement une vie profondément chrétienne, l'appel constant qu'il fait à la personne libre d'aller à Dieu, d'accepter la volonté de Dieu, sont typiquement ignatiens ; dans ses petits traités sur l'oraison, il met en garde contre une conception quiétiste de celle-ci, mais ce n'est pas pour nous retenir au stade de la méditation; il ouvre à l'âme les voies de la docilité au Saint-Esprit, de la vie dans le Christ et de la présence à Dieu au fond d'elle-même. Gonnelieu n'est peut-être pas très original et personnel, il représente cependant un chaînon entre Louis Lallemant et François Guilloré d'une part, et d'autre part Caussade qu'il fait pressentir sur plus d'un point.

Il n'existe pas d'étude sur Gonnelieu. Les dictionnaires biographiques français lui consacrent ordinairement une courte notice.

Journal des savants, 1713, n. 21, p. 334-335. — *Mémoires* de Trévoux, 1713, p. 157-158 et 1403; 1716, p. 183. — DTC, t. 6, 1914, col. 1489-1490. — DS, t. 3, col. 762.

Sommervogel, t. 3, col. 1560-1567 (principales éditions et traductions). — Cf A. de Backer, *Essai bibliographique sur le livre De Imitatione Christi*, Liège, 1864, p. 62-83 (liste des éditions).

André DERVILLE.

GONON (AUGUSTIN), évêque, 1869-1942. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. *Vie.* — Né à Tournus (Saône-et-Loire) le 1er janvier 1869, Jean-Baptiste-Augustin Gonon fit ses études secondaires dans sa famille et entra à dix-sept ans au séminaire d'Autun où rayonnait alors l'influence du cardinal Perraud. Ses maîtres sulpiciens lui donnèrent l'idéal de la sainteté sacerdotale qui demeura toute sa vie son souci dominant. Ordonné prêtre le 11 juin 1892, il fut d'abord pendant cinq ans professeur à la maîtrise d'Autun, organiste et maître de chapelle à la cathédrale. En 1900, il est nommé chapelain de la basilique de Paray-le-Monial; il étudie alors la dévotion au Sacré-Cœur et Marguerite-Marie, et commence une intense activité de prédicateur; en 1912, il est nommé par Pie X missionnaire apostolique et rayonne dès lors sur toute la France; on a pu dénombrer cent trente-cinq retraites pastorales données par lui durant sa vie. Une maladie en 1923 le fait nommer au poste plus sédentaire de curé de la cathédrale de Chalon où il passe deux ans; en 1926, il est choisi pour le siège épiscopal de Moulins.

De son intense activité d'évêque, il faut retenir son effort pour la sanctification du clergé; il réunit un synode au début de son épiscopat et prêche lui-même la retraite; une journée mensuelle de récollection est instituée dans chaque doyenné et l'évêque s'efforce de s'y rendre; pour faciliter ces journées, il publie les quatre volumes de la *Halte sacerdotale*. Dans le même but, il propose à l'assemblée des cardinaux et archevêques en 1932 le projet d'établir pour le clergé séculier une sorte de troisième année de noviciat à l'imitation de ce qui se fait dans certains ordres religieux; des centres furent créés dans certains diocèses, dans celui de Moulins en particulier. La guerre de 1939 mit un terme à cette institution. Augustin Gonon mourut à Moulins le 21 avril 1942.

2. *Oeuvres.* — Dans sa prédication comme dans ses ouvrages, A. Gonon s'appuie sur de solides connaissances théologiques; ses écrits sont le fruit de sa méditation de l'Écriture et de son expérience spirituelle; il travaillait les Pères, surtout Augustin, Grégoire le Grand, Jean Chrysostome et saint Thomas; il aimait la doctrine de Bérulle, de Condren et d'Olier, en particulier sur le sacerdoce. L'originalité de ses œuvres vient de l'assimilation personnelle de ces sources. Il a proposé sans cesse l'idéal sacerdotal : le prêtre doit être nourri de Dieu pour être témoin de Dieu; d'où le primat de la prière par rapport à l'action.

En dehors de quelques opuscules et articles parus dans le bulletin du *Prêtre aux armées* (1914-1918), sous le nom d'*Amator fratrum*, on peut grouper les publications de Gonon sous trois chapitres.

1) Des écrits destinés aux chrétiens soucieux de progrès spirituel :

Jésus vivant dans le chrétien (Paris, 1911); — *Après Gethsémani* (Lyon, 1911), qui présente six chemins de la croix; — *Diliges. Tu aimeras* (Lyon, 1912); — *Un mois à la Sainte Vierge* (Lyon, 1913); — *Cris du cœur au Sacré-Cœur* (Paris, 1917, 1930), élévations sur les principales invocations au Sacré-Cœur; — *Trilogie au Sacré-Cœur* (Lyon, 1910); — *Les saintes voies de la Croix* (Paris, 1926), réédition rajeunie du célèbre ouvrage de Boudon, paru en 1671.

2) Des traités sur la dévotion au Sacré-Cœur :

L'école du Sacré-Cœur (Lyon, 1913), qui offre une méditation et un examen pour chaque premier vendredi du mois; — *Mois du Sacré-Cœur* (Paris, 1914), trente méditations avec des récits tirés de la vie de sainte Marguerite-Marie; — *Les abîmes du Sacré-Cœur* (Paris, 1921), développement de vingt-trois

pensées de la même sainte; — *Les salutations au Sacré-Cœur* (Paris, 1922), recueil de méditations, d'après la sainte.

3) Des ouvrages s'adressant plus spécialement aux prêtres et aux religieux :

Le Christ à Gethsémani (Lyon, 1911, 1930), quatorze méditations pour l'heure sainte; — *Jésus agonisant* (Lyon, 1920, 1925), qui reprend l'ouvrage précédent et donne une heure sainte pour chaque semaine; — *La halte sacerdotale* (4 vol., Paris, 1921, 1926, 1927, 1929), dont chaque volume donne douze récollections mensuelles sur les grands devoirs sacerdotaux, les fonctions du prêtre, Jésus et le prêtre, les vertus sacerdotales et les divers degrés de la cléricature; — *En Lui la Vie* (Moulins, 1933), homélies pour chaque dimanche de l'année; — *Stella matutina* (2 vol., Paris, 1942; 2e éd., 1948) offrant une courte méditation pour chaque jour.

Monseigneur Gonon, évêque de Moulins. Sa physionomie surnaturelle par quelques témoins de sa vie, Paris, 1953.

André Derville.

GONTERY (Jean), 1562-1616. — Né en 1562 à Turin, envoyé très jeune à Paris pour y entreprendre ses études, couronnées par le doctorat en théologie, au collège de Clermont, Jean Gontery entra le 28 avril 1584 dans la compagnie de Jésus, où lui sera bientôt confiée la charge de recteur des collèges d'Agen (1591) et de Béziers (1599) à leurs débuts.

Il est surtout connu par ses controverses avec les ministres calvinistes, notamment Jean Gigord et Pierre du Moulin, en Languedoc, Guyenne, Normandie, à Sedan et Paris, puis avec les luthériens au pays de Bade. Il est en même temps le plus renommé en France à l'époque, avec Pierre Coton, parmi les prédicateurs jésuites, malgré sa redoutable causticité et sa sévérité doctrinale qu'outrait encore la crainte de paraître « adultérer la parole » de Dieu et « transiger avec l'iniquité » (*Éloge funèbre...*). Henri iv l'appelle en 1604 de Normandie à Paris et goûte beaucoup ses sermons, non sans parfois avouer « en riant qu'il eût mieux aimé l'enfer du P. Coton que le paradis du P. Gontery » (H. Rybeyrette, *Récit des choses arrivées en France à la Compagnie de Jésus sous le règne du roy Henry le Grand*, publié par A. Carayon, *Documents inédits..*, t. 2, Poitiers, 1863, p. 56). Jean Gontery mourut à Paris le 11 novembre 1616.

La plupart de ses ouvrages imprimés relèvent de la controverse. Nous ne retiendrons ici que deux livres posthumes. 1. *Motifs signalez et grandement efficaces à la reduction de l'ame pecheresse, dressez en forme de meditations* (Pont-à-Mousson, 1617, l'approbation a été donnée le 19 décembre 1615, du vivant de l'auteur; traduction latine par Remacle de Vaulx, Cologne, 1618) sur la première semaine des *Exercices* de saint Ignace, avec de courts *Advis* inspirés des « additions » ignatiennes. Trois considérations sont plus amplement développées : un *Advertissement sur les evagations et distractions qui arrivent durant la meditation* (p. 184-210); — une *Semonce à l'amour de Jésus-Christ et à sa perseverance*, qui est une invitation au repentir et un rappel de la nécessité de la prière; — une *Meditation sur quelque* [sic] *empechemens de la vie spirituelle*, sans oublier « un empeschement subtil et secret, qui se trouve aux personnes lesquelles se confessent et se communient souvent : qui est de rechercher quelque pere spirituel de grande reputation, de sçavoir et de saincteté, lequel soit facile à s'accorder à leurs opinions et qui soit fort indulgent » (p. 235).

2. *Traicté de la presence de Dieu et autres œuvres spirituelles* (Paris, 1617, d'après un manuscrit communiqué par les bénédictines de Montmartre, à qui Gontery l'avait donné; traduction latine par Remacle de Vaulx, Cologne, 1622). Le rappel des bienfaits de Dieu (création, don de la vie surnaturelle, rédemption, Église, sacrements et même épreuves de toute sorte) permet à Gontery de multiplier les invitations à tout faire pour retrouver ou découvrir Dieu.

Les *œuvres spirituelles*, jointes au *Traicté*, comprennent : *a*) des méditations, la plupart sur les mystères de l'enfance de Notre-Seigneur et sur la passion; *b*) une « méditation sur les droites intentions » (p. 207-233); *c*) un *Traicté de la conversation* ou de « tout ce qui se peut faire au commerce de la vie humaine » (p. 235).

Intraitable défenseur des droits de l'orthodoxie quand il doit combattre les novateurs, il se montre plus proche et plus humain avec les fidèles : il leur demande beaucoup, mais ce qu'il demande il le vit. On comprend que de nombreuses communautés religieuses aient eu recours à lui (voir la lettre d'Éléonore de Bourbon, abbesse de Fontevrault, à Henri iv, dans J.-M. Prat, t. 2, p. 255-256; ce fut le cas de Mme de Sainte-Beuve et des ursulines de Paris). Il ne cessa de se révéler « un habile et pénétrant directeur des âmes » (DTC, t. 6, 1914, col. 1492).

Sommervogel, t. 3, col. 1567-1574; t. 9, col. 420; Rivière, col. 210, 484 et 1092-1093. — *Éloge funèbre sur le trépas du R. P. Gontery, excellent prédicateur de la Compagnie de Jésus*, Bordeaux, 1617. — *Biographie nationale* belge, t. 5, Bruxelles, 1876, col. 833-834, art. *de Vaulx (Remacle)*. — J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton*, Lyon, 1876, t. 2, p. 254-267 et 635-654; t. 3, p. 177-185, 456-460, 517-523 et 724-729. — H. de Leymont, *Madame de Sainte-Beuve et les ursulines de Paris, 1562-1630*, Lyon, 1889. — H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. 3, Paris, 1922, p. 2-4, 154-157 et 390-394. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles*, t. 1, Enghien-Wetteren, 1949, col. 1161-1164 (P. Bailly). — Bibliothèque de Carpentras, ms 1816, f. 429-432, sermon prononcé par Gontery à Saint-Gervais de Paris devant Henri iv.

Paul Bailly.

GONTIER (Paul), sulpicien, 1854-1939. — Né à Honfleur (Calvados) le 22 mars 1854, Eugène-Paul Gontier fut ordonné prêtre en 1879 et vint compléter à Paris ses études théologiques. Admis dans la compagnie de Saint-Sulpice en 1882, il enseigna la philosophie, puis la théologie fondamentale à Dijon (1882-1890), le dogme et la morale à Angers (1890-1897). Il dirigea pendant trois ans le séminaire Saint-Jacques, annexe provisoire de Saint-Sulpice, à Paris, puis le séminaire de philosophie d'Autun (1900-1905); en 1905, il dut rentrer dans son diocèse, comme supérieur des philosophes à Sommervieu. L'application de la loi de Séparation, supprimant cette communauté, le rendit libre pour divers services diocésains durant sa longue retraite à Bayeux, puis à Amayé où il mourut le 12 septembre 1939.

Sous le titre général « Souvenirs du séminaire », il a présenté la spiritualité du prêtre de son temps dans les ouvrages suivants : *Règlement de vie sacerdotale*, Angers, 1895; *Explication du Pontifical*, Angers-Paris, 1898, pour la préparation spirituelle des ordinands; et *Retraite de rentrée*, Angers, 1905, d'où fut extraite l'étude *La très sainte Vierge et le prêtre*, Angers, 1905.

Outre quelques travaux sur l'enseignement des séminaires, il donna en 1909 *Le prêtre selon saint Jean Eudes* (Bayeux-Paris), choix de textes sur les grandeurs et les devoirs du prêtre; *L'apostolat des hommes*, 1910; *Vie admirable de Pierre Berthelot* (bienheureux Denis de la Nativité, carme martyr, 1600-1638), Caen-Paris, 1917. Dans *Les aqueducs spirituels*,

Paris, 1930, sont exposés en une heureuse synthèse l'économie de la grâce et les moyens de sanctification.

Notice nécrologique, aux archives de Saint-Sulpice, Paris. — *Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice*, n. 159, 1939, p. 657.

Irénée Noye.

1. GONZALEZ (Cristobal), mercédaire, † 1612. — Né à Huete (Cuenca) avant 1550, Cristobal Gonzalez et deux de ses frères, Juan Bautista et Jeronimo, entrèrent dans l'ordre de la Merci; Cristobal fut, dans son ordre et dans sa génération, l'un des religieux les plus éminents. En 1564, il fit sa profession religieuse au couvent de Guadalajara, puis étudia la théologie à l'université d'Alcala. Il enseigna ensuite les « arts » et la théologie aux jeunes religieux dans les couvents d'Olmedo, Valladolid et Tolède.

La seconde moitié de sa vie fut consacrée au supériorat : commandeur deux fois à Guadalajara (1580-1583, 1585-1588) et à Madrid (1600-1606), une fois à Huete et à Valladolid, définiteur provincial, vicaire provincial, définiteur général et commissaire pour la canonisation de saint Raymond Nonnat. Les chroniqueurs nous disent que son gouvernement fut bienfaisant au temporel comme au spirituel, et son influence certaine à la cour et auprès des personnages ecclésiastiques et civils qu'il rencontra. Il fut surtout l'appui et l'âme, pendant les neuf dernières années de sa vie, de l'étroite observance des mercédaires déchaussés, dont le fondateur fut en 1603 son propre frère cadet, Juan Bautista du Saint-Sacrement † 1616.

Gonzalez édita durant ses années de supériorat plusieurs ouvrages spirituels : 1) *Discursos espirituales y predicables sobre doce lugares del Génesis* (Madrid, 1603, in-4°, 308 p.); ces douze discours abordent des sujets fort divers, depuis le mystère de la Trinité jusqu'à la connaissance de soi; on y remarque l'insistance sur la soumission de notre volonté à celle de Dieu, sur le service de Dieu par les bonnes œuvres, car il est l'unique aliment capable de satisfaire notre âme. — 2) *Consideraciones del agradecimiento cristiano* (Madrid, 1606, in-4°, 298 p.). Ces quatorze considérations forment un traité assez complet sur la libéralité de Dieu envers les hommes et sur la gratitude et l'action de grâces qu'ils lui doivent en retour; l'auteur insiste sur la miséricorde divine envers les pécheurs (ch. 2-3) et sur le souvenir reconnaissant que nous devons garder sans cesse des bienfaits reçus de Dieu (ch. 4-6 et 8); cette gratitude nous dispose à recevoir des grâces de plus grand prix (ch. 12). — 3) *Consideraciones sobre el Salmo 133 para los seis domingos de la cuaresma en la tarde* (Madrid, 1609, in-4°, 280 p.); ces six conférences abordent des thèmes fort variés : la seigneurie de Dieu, sa présence, le comportement des prêtres dans sa maison, les travaux et les peines, les bienfaits de l'union et de la concorde.

Nicolas Antonio (*Biblioteca Hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 245) attribue encore à Gonzalez des *Alabanzas a Nuestra Señora sobre el Salmo 18* (anonyme, Madrid, 1606). Au 17° siècle, le mercédaire Diego Serrano disait n'avoir aucune connaissance de ce livre (*Fragmentos históricos*, Bibliothèque nationale de Madrid, ms 12337); on ne le trouve actuellement nulle part et l'on peut penser que cette attribution est fort suspecte.

Les *Discursos espirituales* ont été traduits en français par le mercédaire Jean Solinhac, *Conceptions prédicables sur douze passages du Genèse* (Paris, 1634).

Noticias varias de la orden de la Merced (Bibl. nat. de Madrid, ms 2684). — Juan Talamanco, *Historia de la Imágen de la Merced de Huete e hijos ilustres del convento* (Bibl. nat. de Madrid, ms 7002). — Antonio Ambrosio Harda de Moxica, *Biblioteca de escritores de la Orden de la Merced* (ms).

Pedro de San Cecilio, *Anales del Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced*, t. 1, Barcelone, 1669, *passim*. — José Antonio Gari y Siumell, *Biblioteca mercedaria*, Barcelone, 1875. — Amor Calzas, *Curiosidades históricas sobre la ciudad de Huete*, Madrid, 1904.

Ricardo Sanlés.

2. GONZALEZ DE CRITANA (Jean), ermite de Saint-Augustin, † après 1607. — Né à Villarrubia (province de Tolède), on ne sait à quelle date, Jean Gonzalez de Critana, qui signera parfois ses livres Jean de Critana, entra jeune dans la province de Castille des ermites de Saint-Augustin, au couvent de San Felipe el Real de Madrid; il y reçut l'habit des mains du célèbre Alonso de Veracruz † 1584 et fit profession le 26 mai 1573. Il fit ses études probablement à Alcala et Salamanque. Les documents le signalent en 1580 et 1586 à San Felipe, en 1589 comme prieur de Carbajales, et, d'une manière que l'on peut penser continue, de 1596 à 1607 au couvent de Valladolid; on perd ensuite sa trace. Il semble être mort à San Felipe.

Gonzalez a laissé les ouvrages suivants : 1) La *Regla* d'une archiconfrérie *de la Cinta de san Agustin y santa Mónica*; cette *Règle* fut incorporée plus tard dans le *Libro de la Archicofradía de la Cinta...* (Valladolid, 1604). Gonzalez fut un enthousiaste propagateur de la dévotion centrale de cette archiconfrérie, celle de la Vierge de la consolation. — 2) En 1601, il publie la première édition des *Confesiones del pecador fray Alonso de Orozco* à Valladolid (cf DS, t. 1, col. 392-395).

3) *Sylva comparationum vel similium per alphabetum locorum... praedicatoribus utilissima* (Valladolid, 1608; Cologne, 1611), tirée des Pères et des docteurs. — 4) *Tercera parte del confesonario. Del uso bueno y malo de las comedias...* (Madrid, 1610); on ne sait rien des deux premières parties de ce *confesonario*, sinon qu'elles étaient achevées et avaient le permis d'impression. Les bibliographes mentionnent d'autres ouvrages de Gonzalez aujourd'hui perdus ou qui ne sont que des opuscules de huit à dix pages.

Dans l'œuvre de Gonzalez, on doit surtout retenir un livre de dévotion, dont l'histoire fut mouvementée. L'Inquisition ayant interdit les *Horas de María* en castillan, il voulut remédier à cette lacune et imprimer un livre qui facilitât la prière des fidèles. Pour cela, il réunit tout ce qu'il trouva épars dans les livres espagnols et l'organisa selon les sept « heures » du bréviaire, afin que les laïques pussent prier et louer Dieu comme les clercs. Tel est l'objet de l'*Oratorio santo para loar a Dios y a su bendita Madre en las siete Horas que los Eclesiásticos le loan* (Madrid, 1596). L'Inquisition interdit le livre. Gonzalez le réédita à Valladolid en 1599, en y apportant nombre de corrections et de compléments; nouvelle censure. Gonzalez reprit son travail, en changea le titre *(El perfecto cristiano)*, et introduisit des commentaires brefs ou des paraphrases des psaumes, etc. Ce remaniement, paru en 1601 à Valladolid, ne fut pas inquiété et eut six éditions, la dernière en 1787. On y trouve les sept psaumes de la pénitence, l'office de la Sainte Vierge, divers autres psaumes, en particulier sur la Passion, de nombreuses prières aux saints et des exercices de piété. *El perfecto cristiano* est un bon exemple de ces livres qui tendent à permettre aux fidèles une vie de prière sérieuse.

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de san Agustín*, t. 3, Madrid, 1917, p. 185-199.

— I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 2, Escorial, 1929, p. 313-316.

Ignacio Aramburu.

3. GONZALEZ DAVILA (Gilles), jésuite, 1532-1596. — 1. *Vie*. — 2. *Oeuvres*.

1. **Vie.** — Né en 1532, non pas à Burujon (province de Tolède) comme on le dit, mais à Ségovie (cf C.M. Abad, édition des *Pláticas*, p. 2), Gil Gonzalez était fils d'un médecin et le suivit dans ses nombreux changements de résidence. Après des études à Alcala, il entra dans la compagnie de Jésus en 1551 et continua à étudier dans la même université, jusqu'en 1556, date à laquelle il est envoyé comme professeur, probablement de philosophie, au nouveau collège de Cuenca. A la fin de 1558, Gil Gonzalez est à Tolède comme ministre et il y est ordonné prêtre. En 1561, étant revenu à Alcala, il est choisi comme *socius* par Jérôme Nadal † 1580 qui visite la province de Tolède; à son retour, il enseigne la théologie jusqu'en 1564, date à laquelle il est nommé recteur de cette importante maison. Dès lors et presque jusqu'à sa mort, Gil Gonzalez occupa de hautes charges dans la compagnie : visiteur de la province d'Aragon (1567-1568), visiteur et provincial de Castille (1568-1573; il sera en relations avec sainte Thérèse pendant ces six années); assistant d'Espagne à Rome (1573-1581), auprès du général de la compagnie, Éverard Mercurian, Gil Gonzalez aura à conseiller son supérieur au sujet de l'oraison d'Antoine Cordeses † 1601 (DS, t. 2, col. 2310-2322) et de Balthasar Alvarez † 1580 (DS, t. 1, col. 405-406). De retour en Espagne, il est provincial de Tolède et d'Andalousie (1581-1588), puis visiteur de Castille et de Tolède (1589-1592). Après avoir participé à la cinquième congrégation générale à Rome (1593), Gil Gonzalez est envoyé à Madrid comme chargé des affaires de la compagnie auprès de la cour et du gouvernement; il mourut au collège de Madrid le 15 janvier 1596.

Gonzalez Davila est une personnalité importante dans l'histoire de la compagnie de Jésus en Espagne au dernier tiers du seizième siècle; pour ce qui concerne son gouvernement, nous renvoyons à l'ouvrage classique d'A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* (surtout t. 3, Madrid, 1909; voir aussi t. 2 et 4, tables).

2. **Oeuvres.** — Nous devons les ouvrages de Gil Gonzalez aux charges qu'il remplit. A côté d'un traité sur l'institut de la compagnie, aujourd'hui perdu, il écrivit un directoire sur la manière de donner les *Exercices spirituels* de saint Ignace (1587), en vue de l'établissement du directoire officiel (1599); on le trouve dans la collection des *Monumenta historica Societatis Iesu* (*Monumenta ignatiana*, 2e série, *Exercitia spiritualia... et eorum directoria*, Madrid, 1919, p. 898-935; nouvelle édition par I. Iparraguirre, *Directoria exercitiorum spiritualium*, Rome, 1955, p. 483-529, dont nous nous servons ici). — D'autre part, étant provincial d'Andalousie (1585-1588), Gonzalez Davila donna une série de conférences sur les règles de la compagnie; C. M. Abad les a éditées pour la première fois, avec une importante introduction (*Pláticas sobre las reglas de la Compañía de Jesús*, coll. Espirituales Españoles 13, Barcelone, 1964).

1° Le *Directoire*. — Gonzalez Davila eut, de longues années, à s'occuper du directoire officiel des *Exercices* en tant que président de la commission spéciale chargée de sa préparation. Son rôle exact nous échappe en grande partie et l'on n'en peut juger solidement que d'après le projet qu'il rédigea lui-même. J. Maréchal a déjà exposé (DS, t. 1, col. 812-816) la position de Gil Gonzalez à propos de l'application des sens et il a conclu, non pas à son hostilité envers une interprétation mystique de ce genre d'oraison, mais à sa prudence : mieux vaut se contenter, dans un directoire officiel destiné à tous, de l'interprétation minimisante selon laquelle il s'agit d'utiliser l'imagination pour se rendre présent au mystère évangélique contemplé; cependant, Gonzalez expose ce qu'est l'application des sens d'après le texte de saint Bonaventure qui est interprété traditionnellement dans un sens mystique (*Itinerarium mentis in Deum* 4, *Opera omnia*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 306b) et il écrit lui-même : « L'usage des sens spirituels est le signal de (l'entrée dans) la vie spirituelle » (*Directoria exercitiorum*, éd. citée, p. 511, n. 96; voir aussi p. 510, n. 94-95).

A propos de l'élection et du discernement des esprits, Gil Gonzalez prend aussi des positions prudentes, un peu en retrait par rapport à celles d'hommes comme J. Polanco ou A. Cordeses, et qui seront, en substance, suivies par le directoire officiel.

L'élection selon le deuxième temps est jugée plus haute que selon le troisième, comme il est évident d'après saint Ignace, mais il convient, la plupart du temps, d'en soumettre la conclusion aux critères du troisième temps (n. 120-129, p. 516-518); cette position de Gil Gonzalez découle de celle qu'il prend à propos du discernement des esprits (n. 133-142, p. 519-522); il y insiste sur le danger d'illusions, si l'on veut se décider d'après les seuls mouvements intérieurs; ceux-ci doivent être pesés d'après la Parole de Dieu, le magistère de l'Église et la lumière de la raison, laquelle est aussi don de Dieu; Gil Gonzalez dépend ici, semble-t-il, de Nadal. Antoine Cordeses, dans son directoire (n. 132, p. 556), pense au contraire qu'une élection faite selon le deuxième temps n'a pas besoin de la confirmation du troisième. Voir DS, t. 4, col. 1400-1401.

Il ne fait pas de doute que ces positions prudentes ont été dictées à Gonzalez, au moins en partie, par la crainte de voir les jésuites contaminés par l'illuminisme qui sévissait alors en Espagne et de leur éviter les soupçons de l'inquisition (cf DS, t. 4, col. 1159-1166).

2° Les *Pláticas* sur les règles ont été rédigées en même temps que le directoire; elles nous livrent un point de vue plus complet sur la doctrine de Gil Gonzalez, parce qu'elles embrassent l'ensemble de la vie spirituelle. L'édition de C. M. Abad donne, outre six conférences destinées aux confesseurs et huit autres aux prêtres, scolastiques et frères coadjuteurs, cinquante-quatre conférences sur les règles dites du *Sommaire des Constitutions*; quatre groupes s'en dégagent : les conférences 7-20 sur l'abnégation et l'imitation du Christ, celles sur la prière et l'oraison (21-29), l'exposé des trois vœux de religion (30-44) et les conditions de l'union entre les membres de la compagnie (42-50).

L'esprit propre de la compagnie de Jésus est la recherche de la gloire de Dieu et son service au prix de notre humiliation : « mayor gloria de Dios con mayor humillación nuestra » (p. 104). Cette abnégation de soi n'est possible à l'humaine faiblesse que portée par l'amour du Christ et elle n'est sûre que si elle marche sur les traces du Christ (*Pláticas* 17-20, p. 229-277 : commentaire de la règle 11e du *Sommaire*). La primauté du service de Dieu à l'imitation du Christ marque l'oraison de la compagnie d'une double manière; d'abord, l'oraison n'est pas la fin, mais un moyen, nécessaire certes; ensuite, n'importe quelle action doit

être « acompañada de oración » (p. 285, 291); « la prière est l'esprit de tout, qui donne vie... au reste » (p. 286-287).

Les conférences sur la prière présentent comme étant également offertes aux jésuites la prière vocale et la prière mentale. Mais Gonzalez Davila s'arrête surtout à l'oraison; il y distingue les dons de Dieu ordinaires et extraordinaires (p. 281), les premiers étant communs à tout croyant, les seconds étant plus parfaits, qu'il s'agisse de lumière ou de consolation. La description qu'il fait de ces deux oraisons recouvre la doctrine des contemplations acquise et infuse. L'oraison ordinaire s'enseigne, se cherche, comme un mendiant quête des aumônes; de l'extraordinaire, « nemo scit nisi qui accipit » (*Apoc.* 2, 17); elle est une table surabondante offerte à notre faim.

« Le jardinier parfois tire l'eau de son puits à force de bras; d'autres fois, il se croise les bras, vient la pluie du ciel... qui imbibe sa terre, et il n'a rien d'autre à faire qu'à la recevoir et à la diriger vers le pied de ses arbres pour qu'ils fructifient » (p. 282). La même image est utilisée, comme on le sait, par sainte Thérèse d'Avila (*Autobiografía*, ch. 11; dans *Obras completas*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 1, Burgos, 1915, p. 77-78), mais avec cette différence qu'elle ne dit pas, comme notre jésuite, que nous avons à « diriger » la pluie reçue passivement vers le pied de nos arbres.

Gil Gonzalez, remarquons-le, précise explicitement que saint Ignace enseigne cette prière passive, que les *Exercices* conduisent à cette oraison extraordinaire (vg *Exercices*, n. 76, cité p. 283). Conduit par Dieu à cette grâce, l'homme n'a plus à réfléchir, Dieu se saisit de l'âme qui, absorbée, quiète, jouit de la douceur de Dieu (« absorta.., se sosiega... y goza de la suavidad de Dios », p. 282-283).

Une conférence entière (p. 344-358) traite des « visitas espirituales »; dans cette conférence comme dans le passage analysé ci-dessus, Gil Gonzalez met en garde contre les « élévations » de l'esprit (p. 287-288, au sujet de Tauler, Ruysbroeck, Barnabé de Palma) et les illusions (p. 358-371); il est à noter que leur principal danger lui paraît être non pas tant la tromperie elle-même que l'indéracinable certitude que l'illusionné a d'être dans le vrai, et la révolte qui en découle souvent (p. 364). Une phrase résume bien le fond de la pensée de Gil Gonzalez : « La verdadera oración es la vida conforme a Dios » (p. 325).

Ces conférences constituent un vaste ensemble d'une grande valeur et ont leur place dans l'histoire de la spiritualité ignatienne. Gonzalez Davila, qui se sert des exhortations de J. Nadal, sera lui-même utilisé par Alphonse Rodriguez dans son célèbre *Ejercicio de perfección* (cf M. Nicolau, *Jerónimo Nadal, obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949, p. 441-444; C. M. Abad, éd. citée des *Pláticas*, p. 56-58).

On peut dire que Gil Gonzalez est un écrivain spirituel manqué; la vivacité de son style est excellente, sa connaissance de l'Écriture et des Pères est remarquable. Mais ses charges ininterrompues lui enlevèrent le temps d'écrire. Ses *Pláticas* le font regretter; certaines équivalent à de petits traités spirituels et sont pleines d'expérience et d'équilibre.

C. de Castro, *Historia del colegio Complutense*, t. 1, f. 57v-64v (ms de l'Institut historique de la Compagnie de Jésus). — R. Rouquette, *Le Directoire des Exercices. Histoire du texte*, RAM, t. 14, 1933, p. 402-403. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 234-236 et table. — I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, coll. Subsidia ad historiam Societatis Iesu 4, Rome, 1961, p. 38, 63, 193; *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, coll. Bibliotheca instituti historici Societatis Iesu 7, t. 2, Rome, 1955, p. 432-449, et tables, p. 571. — C. M. Abad, *G. Gonzalez Davila. Sus pláticas..*, dans *Corrientes espirituales en la España del siglo* XVI, Barcelone, 1963, p. 363-391; et son introduction (p. 1-73) à l'édition des *Pláticas* citée *supra*.

André Derville et Ignacio Iparraguirre.

4. GONZALEZ MATEO (Diego), franciscain, † 1762. — Entré chez les franciscains de la régulière observance de la province de Burgos, Diego Gonzalez Mateo enseigna la théologie dans les couvents de son ordre; il fut supérieur de celui de Logroño, examinateur synodal du diocèse de Calahorra, définiteur et provincial de la province de Burgos. Benoît XIV le qualifia de docte pour ses nombreux et solides ouvrages. Il mourut à Logroño entre le 6 juillet et le 17 décembre 1762, après une longue et pénible maladie, alors qu'il préparait l'édition des 5e et 6e volumes de son commentaire sur les *Sentences*. Nous nous arrêtons principalement à ceux de ses ouvrages qui intéressent la spiritualité.

1) *Bellum theologicum adversus diabolicas violentias circa externa de se prava et turpia...* (Pampelune, 1745); le livre présente d'abord quatre *certamina* démontrant que Dieu ne peut permettre que le démon violente la créature humaine pour lui faire poser des actes externes mauvais; si, par impossible, il le permettait, ces actes ne conduiraient pas à l'union mystique par une soi-disant purification passive, mais à la destruction de la vie spirituelle. Suit une *Dissertatio theologica* (p. 410-512) qui tend à montrer que ces doctrines qu'il vient d'attaquer et que contenait un anonyme paru peu auparavant coïncident avec celles de Molinos; à partir des condamnations subies par Molinos, Gonzalez Mateo déduit celles qui conviennent aux propositions de l'anonyme. L'ouvrage se termine par des avis (p. 513-564) pour mettre en garde les directeurs spirituels contre les dangers de la direction féminine et des phénomènes extraordinaires.

L'auteur tire ses arguments de l'Écriture et des Pères (Jean Chrysostome, Augustin, Grégoire le Grand, Bernard, etc); il connaît les doctrines molinosistes et les réfute à partir de la théologie dogmatique. L'ouvrage parut deux ans après les procès, qui firent beaucoup de bruit, contre les religieuses de Corella accusées de ces déviations; l'inquisition locale travaillait beaucoup alors à extirper toute trace et influence des enseignements de Molinos (J. A. Llorente, *Historia crítica de la inquisición española*, t. 2, Barcelone, 1870, p. 314).

2) *Mystica civitas Dei vindicata ab observationibus R. D. Eusebii Amort* (Madrid, 1747; Augsbourg, 1748) et *Apodixis agredana pro Mystica civitate Dei, technas detegens eusebianas* (Madrid, 1751); ces deux ouvrages s'insèrent dans la querelle qui prit naissance dès la parution en 1670 de la *Mística ciudad de Dios* de Marie de Jésus d'Agréda et qui se prolongea durant toute la première moitié du 18e siècle à travers l'Europe catholique. La polémique connut son apogée avec la parution du *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae* (Augsbourg, 1744) d'Eusèbe Amort † 1775 (DS, t. 1, col. 530), qui provoqua la colère des « agrédistes »; Gonzalez Mateo répondit à Amort par sa *Mystica civitas Dei vindicata*. Ce dernier répliqua par sa volumineuse et savante *Controversia de revelationibus agredanis explicata, cum epicrisi ad ineptas earum revelationum vindicias editas a P. Didaco*

Gonzalez Matheo... (Augsbourg, 1749), à laquelle Gonzalez Mateo répondit par son *Apodixis agredana.*

Dans la controverse au sujet de Marie d'Agréda, il faut distinguer deux questions différentes; à la première, d'ordre doctrinal, appartiennent les ouvrages d'Amort et de Gonzalez Mateo; la seconde est d'ordre historique et concerne l'attribution de la *Mística ciudad de Dios* à Marie d'Agréda, attribution qu'admit la congrégation des Rites par deux décrets (mai 1757 et mars 1771; dans E. Royo, *Autenticidad de la Mística ciudad de Dios y biografía de su autora*, t. 5, Barcelone, 1914, p. 7-10).

On trouvera des renseignements sur les apologies de Marie d'Agréda, au milieu desquelles s'insèrent celles de Gonzalez Mateo, dans Diego Miguel de Bringas, *Indice apologético de las razones que recomiendan la Mística ciudad de Dios, con varias cartas apologéticas escritas por algunos sabios franceses*, Valence, 1834, et dans l'*Allegazione storico-apologetica* de Giovanni Giacinto Cereseto (dans la traduction italienne, *Mistica Città di Dio*, t. 1, Turin, 1881).

Pour suivre le cheminement de la cause de Marie d'Agréda à la curie romaine, voir E. Amort, *Controversia de revelationibus..*, citée plus haut, p. 5-17 (avec les documents de 1670 à 1747), puis les *Acta ordinis minorum*, t. 9, 1890, p. 5-7, 40-43 (documents postérieurs).

3) Les autres ouvrages de notre auteur sont d'ordre théologique : la *Theologia scotistica* est un commentaire des trois premiers livres des *Sentences* (6 vol., Madrid, 1749-1755; les deux derniers volumes posthumes, Logroño, 1764); le commentaire du quatrième livre, laissé inachevé par Gonzalez Mateo, fut repris et publié plus tard par Antonio las Heras (*Theologia scotica dogmatica*, 2 vol., Pampelune, 1782). — *Suma moral en que se da instrucción sólida y clara en los principios y doctrinas morales a los principiantes, a los confessores advertencias importantes para la práctica, y a todos doctrinas seguras para la resolución de muchos más que los frecuentes casos* (2 vol., Pampelune, 1757-1758; 2e éd., 1765).

M. Serrano y Sanz, *Autobiografías y memorias*, coll. Nueva biblioteca de autores españoles 2, Madrid, 1905, p. CIV. — Santiago Gonzalez Mateo, *Vida trágica del Job del siglo* XVIII *y* XIX, *don.., presbítero y beneficiado de la villa de Laguardia*, 1809 (Bibliothèque nationale de Madrid, ms 19500), publiée par Galo Sanchez dans la *Revue hispanique*, t. 40, 1917, p. 307, 403. — A. Pérez Goyena, *La teología dogmática en la imprenta de Navarra*, dans *Revista internacional de los estudios vascos*, t. 20, 1929, p. 316-320; *Ensayo de bibliografía navarra*, t. 3, Diputación provincial de Navarra, 1951, p. 539-541, n. 1781; t. 4, p. 114-115, n. 2052, et p. 237-238, n. 2216. — J.-B. Carol, *Testimonia saeculi* XVIII *de beata Virgine co-redemptrice*, dans *Marianum*, t. 9, 1947, p. 45. — M. de Castro, *Notas de bio-bibliografía franciscana*, dans *Archivo Ibero Americano*, 2e série, t. 26, 1966, p. 66-76.

Manuel de CASTRO.

5. GONZALEZ DE TORRES (EUSÈBE), franciscain, 18e siècle. — Entré dans la province de Castille, Eusèbe Gonzalez de Torres prit l'habit de l'observance et fit sa profession au couvent de San Diego d'Alcala; il fut lecteur en théologie, définiteur de sa province et chroniqueur général de l'ordre. Il résida longtemps au couvent de Nuestra Señora de la Esperanza d'Ocaña (Tolède), où il travailla à la *Crónica seráfica*, dont les quatre premiers volumes, dus à Damian Cornejo, étaient déjà parus; on doit à Gonzalez de Torres les quatre derniers (Madrid, 1719, 1725, 1729 et 1737). Ce travail valut à son auteur de figurer au *Catálogo de autoridades de la lengua* (*Crónica*, t. 6, p. 213). Plus qu'une chronique au sens précis de ce mot, on trouve dans ces quatre volumes une série de biographies de saints et de grands personnages de l'ordre.

Relatant les controverses qui eurent lieu en Italie, à l'origine de l'observance, au sujet des études, il prend fermement position en leur faveur (*Crónica*, t. 6, p. 32-39); selon lui, la réforme de l'ordre en Espagne ne fut pas opposée aux études, pas plus que ne le furent saint François et les grandes figures du franciscanisme, à condition de les bien comprendre. Gonzalez de Torres soutient les attaques contre les déviations quiétistes et condamne ceux qui, sous prétexte de contemplation, de simplicité, d'humilité et de pauvreté, refusent de s'appliquer aux études et s'endorment dans la paresse (*Crónica*, t. 6, p. 38-39, 379-380).

En 1728, Gonzalez de Torres donna, lors des fêtes qui se tinrent au couvent de San Diego d'Alcala à l'occasion de la canonisation de Jacques de la Marche et de François Solano, plusieurs compositions en vers ou en prose (Joaquin de Aguirre, *Sagrada métrica liz*, Alcala, 1730, p. 47, 311-312, 318-320). Nous ignorons la date de sa mort, certainement postérieure à 1737.

Les autres ouvrages de notre auteur sont devenus très rares : *Escala de Jacob* (Madrid, 1714), curieux opuscule anonyme de forme oblongue, orné de gravures, qui donne des méditations sur la passion du Christ; *Tabla de las grandezas de la seráfica Religión*, s l n d (nous n'avons pu trouver ces deux ouvrages); *Compendio de la vida de san Jácome de la Marca* (Madrid, 1727).

Gonzalez de Torres prit une modeste part aux controverses sur Marie d'Agréda avec son opuscule *Rayos de luz* (1733) qui répond à une attaque anonyme contre la mystique franciscaine, intitulée *Vida de nuestra Señora* (1733).

Jean de Saint-Antoine attribue encore à Gonzalez les ouvrages suivants, qui sont vraisemblablement restés inédits : *Negotium lucis adversum negotium illusionis Molinos; — Idea de la elocución histórica; — Poemas místicos.*

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 339; t. 3, 1733, p. 6, n. 48, et Appendice, lettre E. — Samuel Eijan, *La poesía franciscana*, Compostelle, 1935, p. 341-344. — *Archivo Ibero Americano*, t. 9, 1918, p. 153; 2e série, t. 8, 1948, p. 19, 288, 304; t. 17, 1957, p. 533-541, 545. — M. de Castro, *Notas de bio-bibliografía franciscana, ibidem*, t. 26, 1966, p. 87-94.

Manuel de CASTRO.

GONZALO DE BERCEO, prêtre et poète castillan, † vers 1265/1270. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. La *vie* de Gonzalo de Berceo n'est guère connue que par ses propres ouvrages et quelques documents sporadiques. Il était originaire de la Rioja, c'est-à-dire de la région septentrionale de la Vieille-Castille qui confine à la Navarre et aux provinces basques, et il naquit, probablement dans les dernières années du 12e siècle, au village de Berceo (diocèse de Calahorra), près du grand monastère de San Millán de la Cogolla (Millán, forme populaire d'Emiliano), où il reçut son éducation.

Il semble avoir conservé toute sa vie des relations étroites avec ce monastère, mais il ne s'y fit pas moine, et il fut peut-être curé de son village natal de Berceo. Des documents nous le montrent diacre en 1221 et prêtre en 1237, et il apparaît dans d'autres pièces qui s'échelonnent de 1240 à 1264. On ignore la date exacte de sa mort, que l'on peut placer hypothétiquement entre 1264 et 1270.

2. *Oeuvres.* — Gonzalo de Berceo est le plus ancien des poètes castillans à qui l'on puisse donner un nom.

Formé par des moines, lié au monastère de Santo Domingo de Silos comme à celui de San Millán, il pratique la poésie de type savant qu'on appelle le *mester de clerecía* et dont la base est une strophe de quatre vers monorimes de quatorze syllabes chacun; il s'inspire de textes écrits en latin et il va jusqu'à insérer çà et là dans ses vers des formules ou des expressions latines. Mais il n'est pas entièrement ou uniquement un poète savant. En contact plus familier que les moines, semble-t-il, avec le commun des fidèles, il s'efforce de mettre à la portée du peuple illettré des campagnes les enseignements qu'il puise dans sa culture monastique. C'est pourquoi son attachement au *mester de clerecía* ne l'empêche pas de se qualifier lui-même de *juglar* ou de *trobador*, de s'adresser à son auditoire comme le faisaient les jongleurs, et d'introduire parfois des éléments populaires dans sa poésie savante. Berceo apparaît ainsi comme un intermédiaire entre le cloître et le monde, entre la culture savante des lettrés et des clercs et la culture traditionnelle et empirique des paysans castillans de son époque.

Ces vues se trouvent confirmées par l'examen de ses œuvres et par la manière dont on peut les classer. Dans son ensemble et par ses thèmes, la poésie de Berceo est surtout une poésie hagiographique, qui comprend un cycle monastique et un cycle marial. Les poèmes qui échappent à cette classification demeurent secondaires.

1° Le cycle monastique est représenté par trois poèmes : la *Vida de Santo Domingo de Silos*, la *Vida de San Millán*, la *Vida de Santa Oria virgen*.

La *Vida de Santo Domingo* passe pour le plus ancien des poèmes de Berceo. Traditionnellement divisé en trois livres, il compte 777 strophes, et il est fondé sur la biographie de saint Dominique de Silos écrite par le moine Grimald *(Vita Beati Dominici Confessoris Christi et Abbatis*, éditée à Madrid en 1736 par Sebastián de Vergara dans sa *Vida y milagros de... Santo Domingo de Silos)*. Le premier livre raconte la vie du saint, le second d'abord les prodiges accomplis par lui de son vivant, puis sa mort bienheureuse, le troisième enfin ses miracles posthumes.

La *Vida de San Millán*, plus courte (489 strophes), est bâtie sur le même plan. Le récit est fondé principalement sur la *Vita sancti Aemiliani* de saint Braulion, évêque de Saragosse (585?-651).

La *Vida de Santa Oria virgen* est la troisième pièce du triptyque monastique de Berceo. C'est aussi la plus brève (205 strophes). Elle est liée surtout au monastère de Silos, qui a été, avec San Millán, le pôle principal de la vie religieuse de l'auteur. La pieuse femme dont il raconte la vie, Oria (= Aurea?), était une recluse *(emparedada)*, une visionnaire et une pénitente, qui avait reçu l'habit des mains de saint Dominique de Silos. Elle mourut entourée de moines et d'ermites et elle fut enterrée au premier monastère de San Millán. Berceo a utilisé sa biographie écrite par un certain Munnio ou Muño, qui était probablement le confesseur de la sainte. Un passage du début montre qu'il composa ce poème dans sa vieillesse, et c'est peut-être le dernier de ses écrits, dont la chronologie ne peut être fixée dans le détail.

On voit que la poésie monastique de Berceo est aussi une poésie locale ou régionale, enracinée dans le terroir où il est né et qu'il n'a sans doute jamais quitté.

2° Le cycle marial est représenté dans l'œuvre de Berceo par les *Loores de Nuestra Señora* (Louanges de Notre-Dame), le *Duelo de la Virgen* (Le deuil de la Vierge), et surtout les *Milagros de Nuestra Señora*.

En fait, et en dépit de son titre, qui n'est probablement pas de l'auteur, le premier de ces poèmes (233 strophes) n'est marial que par sa dernière partie. Le reste est constitué par un résumé de la vie du Christ, un tableau sommaire des origines du christianisme, et des considérations sur le jugement général et les fins dernières; le développement est périodiquement interrompu par des réflexions morales et dévotes. Le *Duelo de la Virgen* (210 strophes) est un récit de la Passion rempli de détails sans authenticité, dont beaucoup proviennent des évangiles apocryphes, et mis dans la bouche de Marie qui s'adresse à saint Bernard. Cet ouvrage est surtout connu par la chanson de veille des juifs autour du tombeau du Christ, que Berceo y a insérée aux strophes 178-190, et où il s'écarte des formes savantes pour donner un chant lyrique populaire, qui est le premier échantillon complet du genre en langue vulgaire.

Néanmoins, le principal ouvrage de ce cycle et probablement de Berceo reste le recueil intitulé *Milagros de Nuestra Señora*, qui groupe vingt-cinq miracles attribués à la Vierge (911 strophes). Le livre n'est guère qu'une collection d'*exempla* versifiés qui se rattachent au genre des *mirabilia*.

Ces anecdotes merveilleuses ne semblent liées à aucun sanctuaire marial particulier. La plupart d'entre elles racontent la manière miraculeuse dont Marie protège certains pécheurs qui lui sont dévots, les sauve du diable qui veut les entraîner en enfer, et finit par obtenir leur pardon. Berceo les a empruntées au fonds commun de légendes mariales qui s'étaient déjà répandues dans le monde chrétien. On retrouve chez lui, par exemple, la fameuse histoire de Théophile, ou celle de l'enfant juif jeté dans le four par son père.

C'est pourquoi il ne faut pas attacher une importance excessive à la question des sources de ces *Milagros*. On a finalement écarté l'influence du recueil du moine français Gautier de Coincy (1177-1236), jadis proposé par Puymaigre. On pense plutôt aujourd'hui que les deux écrivains ont des sources communes, et la critique s'est généralement ralliée à la théorie de Richard Becker, pour qui Berceo aurait puisé sa principale inspiration dans un manuscrit latin conservé actuellement à la bibliothèque de Copenhague ou tout au moins dans une collection très voisine de celui-ci.

On retrouve donc dans les *Milagros* de Berceo la doctrine semi-populaire qui est sous-jacente aux récits que groupent ces recueils et qui inspire la dévotion habituelle envers la Vierge. Le trait essentiel de cette doctrine est la toute-puissance d'intercession de Marie, l'*omnipotentia supplex* de saint Anselme et de saint Bernard. En elle-même cette croyance est généralement considérée comme orthodoxe. On peut seulement estimer que, chez Berceo comme ailleurs, Marie montre une indulgence surprenante envers des pécheurs parfois scandaleux. Mais c'est précisément son rôle, et les plus coupables de ceux qu'elle protège ont à leur actif au moins un commencement de repentir ou une action méritoire. Souvent même, elle leur impose ou ils s'imposent eux-mêmes une pénitence très sévère. La miséricorde de la Vierge n'est donc pas une assurance infaillible qui permette de vivre sans souci dans le péché avec la certitude paisible du pardon final (cf l'introduction de Jacques Nothomb à *La Légende de Nostre Dame*, coll. Museum lessianum, Bruges, 1924, p. 31-52). Il suffit d'ailleurs de voir les conclusions que Berceo tire lui-même de ses propres récits. Au surplus, la Vierge se borne à intercéder. Assurément, Dieu, son Fils, ne refuse jamais de l'écouter, mais c'est Dieu, ce n'est pas Marie qui absout et sauve le pécheur.

3° En dehors de ces œuvres, Berceo a laissé aussi un petit poème de 105 strophes, peut-être inachevé, sur le martyre de saint Laurent, un autre petit poème, de 77 strophes, sur le

jugement dernier, et surtout une longue description en vers (297 strophes) du sacrifice de la messe, qui est un document important pour l'histoire de la liturgie et de la pratique eucharistiques. On lui attribue également trois hymnes en langue castillane, mais leur authenticité reste douteuse.

Éditions. — Par suite de la mort prématurée en 1937 du philologue espagnol Antonio G. Solalinde, qui avait entrepris le travail, il n'existe encore aujourd'hui aucune bonne édition générale des œuvres de Gonzalo de Berceo. Pour les étudier dans leur ensemble, on doit continuer d'avoir recours au volume 57 de la Biblioteca de Autores Españoles (B. A. E.) consacré aux *Poetas castellanos anteriores al siglo* XV, où elles sont rassemblées aux p. 39-146. La médiocre édition des *Prosas*, chez Bouret (Paris, s d), par A. Alvarez de la Villa n'est pas absolument complète et ne comprend pas les *Milagros de Nuestra Señora*. Les éditions partielles suivantes sont beaucoup plus recommandables :

1° *El Sacrificio de la Misa*, éd. paléographique par A. G. Solalinde, Madrid, Residencia de Estudiantes, 1913. — 2° *Vida de Santo Domingo de Silos*, éd. John D. Fitz-Gerald, Paris, 1904; éd. Alfonso Andrés, Madrid, 1958. — *Vida de Santo Domingo de Silos y Vida de Santa Oria*, coll. Austral 344 (peu de valeur). — *Vida de Santa Oria*, éd. Maritano, Milan, 1964. — 3° *Milagros de Nuestra Señora*, éd. Adalbert Hämel, Halle, 1926 (ne donne que les 17 premiers miracles); éd. A. G. Solalinde, coll. Clásicos castellanos 44, Madrid (tirages périodiques depuis 1922); éd. C. Carroll Marden, Madrid, 1929 (sous le titre de : Gonzalo de Berceo, *Veintitrés milagros*, Anejos de la Revista de Filología Española 10); cette édition reprend et complète une publication antérieure du même philologue, *Cuatro poemas de Berceo*, Madrid, 1928 (Anejos de la Revista de Filología Española 9).

Les morceaux choisis de la collection Ebro (Saragosse), n. 27, Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, par Gonzalo Menéndez Pidal, se recommandent spécialement par l'introduction et les différents commentaires; de même, la traduction en espagnol moderne de Daniel Devoto, coll. Odres nuevos (éd. Castalia, Valence, 1957). A. Bolaño e Isla a groupé et traduit en espagnol moderne les *Milagros*, *Santo Domingo*, *San Millán*, *Santa Oria* et *San Lorenzo*, Mexico, 1965.

Des passages importants de Berceo sont traduits en français dans Eugène Kohler, *Anthologie de la littérature espagnole du moyen âge (1140-1500)*, Paris, 1957, p. 75-108.

Études. — En dehors des manuels de littérature, il n'existe aucune étude d'ensemble sur Berceo, sauf, pour la philologie, le vieil ouvrage inégal de Rufino Lanchetas, *Gramática y vocabulario de las obras de Gonzalo de Berceo*, Madrid, 1900, et, pour la stylistique, les études récentes de Joaquín Artiles, *Los recursos literarios de Berceo*, Madrid, 1964, et de Carmelo Gariano, *Análisis estilístico de los « Milagros de Nuestra Señora » de Berceo*, Madrid, 1965. On peut encore se reporter aux pages d'Alexandre de Puymaigre, *Les vieux auteurs castillans*, nouv. éd., Paris, 1888, ch. 7, p. 267-300, et de M. Menéndez Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, t. 2, Madrid, 1926, p. XLI-LVIII, ainsi qu'aux introductions de certaines éditions (Solalinde, G. Menéndez Pidal, Devoto). — Voir surtout Richard Becker, *Gonzalo de Berceos Milagros und ihre Grundlagen mit einem Anhange*, Strasbourg, 1910 (thèse de doctorat de l'université de Strasbourg). — Teresa C. Goode, *Gonzalo de Berceo, El sacrificio de la Misa. A study of its symbolism and of its sources*, Washington, Catholic University of America, 1933.

Les articles, très nombreux, sont en général de caractère littéraire ou philologique et portent souvent sur de simples détails. Le seul qui présente un intérêt général est encore celui de Joseph Boubée dans les *Études*, t. 99, 1904, p. 512-536, *La poésie mariale : Gonzalo de Berceo (1198?-1260?)*, dont quelques affirmations devraient être mises au point à la lumière des recherches ultérieures (Berceo ne s'est pas inspiré de la *Légende dorée*, qui est postérieure à ses poèmes).

Robert RICARD.

GOODIER (ALBAN), jésuite et archevêque, 1869-1939. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Goodier, Tyrrell et Chapman.*

1. *Vie et œuvres.* — Alban Goodier, né à Great-Harwood (diocèse de Salford) le 14 avril 1869, a décrit dans un volume collectif (*Why I am and Why I am not a Catholic*, Londres, 1931) ce que furent son enfance et l'éducation familiale qu'il reçut; sa famille, de milieu social moyen, enracina en lui une loyauté totale envers les traditions catholiques et anglaises, mais sans nationalisme étroit. Les études qu'il fit au collège des jésuites de Stonyhurst, où il rencontra parmi ses professeurs Gérard Manley Hopkins, lui donnèrent une formation intellectuelle qui allait dans le même sens.

Sa vie dans la compagnie de Jésus ressemble à celle de ses confrères jusqu'à sa nomination épiscopale. Entré au noviciat à dix-huit ans en 1887, il devint *bachelor of arts* de l'université de Londres, puis commença ses études de philosophie (1891-1894). Après six années de professorat à Stonyhurst, il fit sa théologie (1900-1904) à Saint Beuno's, où il fut ordonné prêtre le 20 septembre 1903. Il acheva sa formation par la troisième année de noviciat qu'il fit à Tronchiennes (Belgique). Son premier poste fut celui de professeur des jeunes jésuites à Manresa House, Roehampton, où il demeura jusqu'à ce que la crise mondiale de 1914 occasionne son départ pour les Indes.

En effet, les jésuites allemands du collège Saint-François-Xavier de Bombay furent écartés par le gouvernement anglais et rapatriés. Pour les remplacer, Alban Goodier y fut envoyé comme préfet des études, avec un corps professoral en majorité espagnol. Au début de 1919, Goodier revint en Europe pour les affaires de son collège; en passant à Rome, il apprit sa nomination à l'archevêché de Bombay. Par suite de délais imputables au gouvernement portugais, il ne fut consacré qu'en novembre 1919.

A Bombay, le nouvel archevêque rencontra d'immenses difficultés, en particulier du fait de la « double juridiction ». Les goanais étaient en effet soumis à la juridiction de l'archevêque de Goa, selon les termes de l'antique *padroado*, même lorsqu'ils venaient en foule chercher du travail sur le territoire de Bombay. Dans l'oraison funèbre de l'archevêque, Cyril Martindale décrit ainsi la situation :

« Il appréciait à la fois les dispositions intellectuelles et politiques des indiens modernes, leur tradition et leur sens profondément ascétique et mystique. Il savait traiter avec sagesse et bonté ces indiens qui souffraient d'une fausse européanisation, avec toutes les désillusions qui en résultaient et les dangers d'exaspération... Comme archevêque, il ne pouvait qu'être entraîné par les intrigues de politique religieuse et par les animosités nées des problèmes de juridiction... Il souhaitait les voir disparaître; on le lui promettait; ce n'était que mensonge, et il en était particulièrement choqué. Il en devint fort impressionnable, et, retourné en Europe, ces blessures le firent toujours souffrir ».

Alban Goodier démissionna le 8 septembre 1926, et il fut transféré au siège titulaire de Hiérapolis en Phrygie. Le 3 mai 1928, le Saint-Siège et le gouvernement portugais décidèrent que désormais le siège de Bombay serait occupé alternativement par un portugais et par un anglais, avec pleine juridiction sur tout le diocèse, y compris les paroisses portugaises. Sans doute, l'influence de Goodier ne fut pas étrangère à cet accord. Il fit ensuite fonction d'évêque auxiliaire du cardinal Francis Bourne à Westminster (1930-1932), puis il se retira comme chapelain au couvent des bénédictines de Teignmouth, où il composa des ouvrages spirituels jusqu'à sa mort survenue le 13 mars 1939.

Goodier a beaucoup écrit; nous ne citons ici que des ouvrages qui se rapportent à la vie spirituelle et qui connurent le succès. Il porta surtout son intérêt sur la personne du Christ; d'où plusieurs livres de méditations, généralement sur l'Évangile, et ses deux principaux livres : *The Public Life of Our Lord Jesus Christ* (2 vol., Londres, 1930) et *The Passion and Death of Our Lord Jesus Christ* (Londres, 1933); ces ouvrages furent respectivement réédités treize et huit fois et plusieurs fois traduits (*The Public Life :* en flamand, 2 vol., Anvers, 1938-1939; en français, Paris, 1948; en allemand, Innsbruck, s d; en italien, 2 vol., Vérone, 1947-1948. — *The Passion* : en allemand, Innsbruck, 1937; en italien, Vérone, 1947).

Signalons encore : *A More Excellent Way* (Roehampton, 1920; 7 rééd.), brochure sur la prière qui fit connaître Goodier dans de larges milieux. — *The Risen Jesus* (Roehampton, 1924), méditations. — *The Inner Life of the Catholic* (Londres, 1933). — *The Life that is light* (Londres, 1935). — *History and Religion* (Londres, 1937), recueil d'essais historiques. — *An Introduction to the Study of ascetical and mystical Theology* (Londres, 1938; Milwaukee, s d), cours qu'il donna à partir de 1934 à Heythrop College. — *St Ignatius and Prayer* (posthume, Londres, 1940) sur la contemplation ignatienne.

Une bibliographie complète des œuvres d'A. Goodier est donnée par E. F. Sutcliffe, *Bibliography of the English Province of the Society of Jesus, 1773-1953* (Londres, 1957, p. 73-78); elle comporte cent vingt titres, dont vingt-cinq introductions ou préfaces à des ouvrages d'autres auteurs, et d'assez nombreux articles de revues.

Dans le domaine spirituel, l'extraordinaire et la nouveauté n'attiraient pas Goodier, mais, avant tout, ce qui est solide et assuré par la tradition; c'est là peut-être un trait qu'il hérita de son Lancashire natal. Il écrivait généralement sans note, sans livres, mais après avoir ruminé ce qu'il voulait dire; il écrivait avec son cœur croyant. Du point de vue doctrinal et spirituel, on ne trouve rien de bien original dans ses livres; parfois on peut penser que la doctrine traditionnelle qu'il présente est comprise d'une manière un peu étroite, probablement faute d'une information suffisamment large. Notons pourtant qu'il ne fut pas insensible aux mouvements de pensée de son temps, comme l'œcuménisme et la rénovation liturgique. Son style est simple, clair, à la portée d'un vaste public; ce qui explique en partie le succès de beaucoup de ses ouvrages.

2. *Goodier, Tyrrell et Chapman.* — 1° Alban Goodier, scolastique, faisait sa régence à Stonyhurst, lorsque, en 1895, George Tyrrell fut nommé professeur de morale au scolasticat de philosophie voisin; il put percevoir alors l'influence de cet esprit turbulent sur le petit monde des étudiants qui s'en rendait peu compte. Il a laissé un texte intéressant qui nous éclaire à la fois sur lui-même et sur Tyrrell (dans la revue *Dublin Review*, octobre 1932, p. 288-293) :

Une fois, à Richmond, en 1903, Tyrrell vint dans la chambre de l'auteur avec un livre allemand dans les mains. C'était le premier livre allemand qu'il ait jamais lu, disait-il. C'était un ouvrage de Eucken, et il ne serait pas difficile de montrer à quel point l'influence de Eucken fut grande sur ses écrits à ce moment-là et ensuite... L'auteur ne peut oublier les conversations que Tyrrell lui tint sur la prière et la connaissance au ciel; il ne peut oublier son « Je dirai la messe pour vous demain », comme si ç'avait été la seule bonne chose qu'il ait eu à donner; il ne peut oublier un certain traité inachevé sur l'amour de Dieu, qui ne fut jamais publié, mais que Tyrrell souhaitait alors être le maître-livre de toute sa vie. Tout cet aspect de l'homme n'était connu que par l'un ou l'autre de ses amis; et si l'on demandait comment ses erreurs ne furent pas découvertes plus tôt, et pourquoi, lorsqu'elles le furent, elles ne furent pas prises avec assez d'attention, on peut répondre : la puissance de Tyrrell est plus en son cœur qu'en son esprit; lorsqu'il écrit en suivant la pente de son cœur, tout le monde vient à lui. Mais le jour où l'esprit commença à l'emporter sur le cœur, ce fut le désastre; d'autant plus que, comme nous le voyons maintenant, l'esprit était lui-même atteint.

Après avoir vécu de très près la défection de Tyrrell, on peut comprendre comment Goodier lui-même, bien qu'il écrivît selon la pente de son cœur, replaça cette histoire dans le cadre des « règles pour penser avec l'Église » des *Exercices spirituels* de saint Ignace. Il est possible qu'il ait délibérément sacrifié certaines virtualités de sa personnalité, surtout dans ses écrits, et cela à la lumière de ce qui était arrivé à Tyrrell.

2° Une controverse survint après la mort du bénédictin John *Chapman* (cf DS, t. 2, col. 488-492).

Celui-ci, qui avait été novice dans la compagnie de Jésus pendant neuf mois en 1891, quelques années après Goodier, entra finalement chez les bénédictins de Maredsous. Il projetait d'écrire un ouvrage étendu sur la prière, ce qu'il ne put jamais réaliser. A sa mort, en 1933, l'un de ses moines publia *The Spiritual Letters of Dom John Chapman* (Londres, 1935), où les idées de Chapman sur la prière étaient exposées à divers correspondants. Chapman était un tempérament vigoureux et il avait employé dans ses lettres des formules qu'il n'avait nullement l'intention de voir prises *ex cathedra*.

Goodier publia, dans *The Month* (juin 1935, p. 493-503), un article où il disait sa surprise de voir dans les lettres de Chapman des déclarations comparables à certaines propositions qui avaient été condamnées dans les ouvrages de Molinos (Denzinger-Schönmetzer, n. 2201-2268). La réaction de l'abbaye de Downside fut immédiate. L'éditeur des *Letters* défendit Chapman dans *Downside Review* (juillet 1935, p. 286-306) et contre-attaqua : Goodier n'entendait la contemplation qu'au sens ignatien, tandis que Chapman suivait la conception plus ancienne et plus traditionnelle de la contemplation, qui a d'ailleurs été celle de saint Jean de la Croix. Cet article fut aussi imprimé en brochure.

Pour ne pas donner l'impression qu'il acceptait cette contre-attaque, Goodier répondit par une lettre ouverte publiée dans *The Month* (octobre 1935, p. 348-357). Il lui fut aisé de montrer, comme l'admettait le bénédictin David Knowles (*Contemplation in St Thomas Aquinas*, dans *The Clergy Review*, juillet et août 1934, p. 1-20, 85-103), que Chapman n'était pas dans la ligne de la tradition et qu'il s'appelait volontiers « what some people would call a heretic in prayer ». L'influence d'Henri Bremond sur Chapman, affirmait Goodier, n'avait pas été à son avantage.

Sur la controverse précédente, voir encore la préface de R. Hudleston à la deuxième édition des *Spiritual Letters* de Chapman (août 1935) et la préface de P. Renaudin à la traduction française des *Lettres spirituelles*, coll. Vigne du Carmel, Paris, 1947. — R. Hudleston, DS, t. 2, col. 488-492.

Des articles parurent dans plusieurs revues de langue anglaise après la mort de Goodier. Voir surtout H. Keane, dans *The Month*, t. 173, 1939, p. 408-415, et la notice que Keane mit en tête de l'édition posthume du *St Ignatius and Prayer* (Londres, 1940, p. 1-49). — J.-B. Steinmetz, *Zwei Künder Christi : Abt Vonier, Erzbischof Goodier*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 137, 1939, p. 48-51. — L. Boase, *Archbishop Goodier*, dans *The Clergy Review*, t. 46, 1961, p. 289-297.

Joseph Crehan.

GOODWIN (Thomas), anglican, 1600-1680. — Né à Rollesby (Norfolk) le 5 octobre 1600 dans une famille puritaine, Thomas Goodwin fréquenta l'université de Cambridge à partir de 1613. Après avoir obtenu ses grades, il fut successivement fellow de Catherine Hall, prédicateur renommé (attitré comme prédicateur de l'université en 1625), maître de conférences (1628) et curé de Trinity Church (1632). En 1634, il se démit de toutes ses charges à Cambridge en raison des tentatives de l'archevêque William Laud pour imposer en Angleterre une Église uniforme. Après avoir prêché quelques années à Londres, Thomas Goodwin, en 1639, trouva plus sûr de poursuivre son œuvre parmi les puritains exilés en Hollande. Il revint en Angleterre, lorsque, le Parlement s'étant opposé, en 1640, aux vues de Laud, tous les non-conformistes furent invités à rentrer. Pendant les dix années suivantes, non seulement il prêcha aux puritains de Londres, mais il devint un personnage en vue par ses sermons à la Chambre des Communes et la direction qu'il donnait aux presbytériens indépendants. Ceux-ci demandaient pour chaque église locale le droit de se gouverner comme elle l'entendait; comme Olivier Cromwell les soutenait, Goodwin marchait à coup sûr.

Il devint chapelain du Conseil d'État en 1649, et en 1650 président du Magdalen College à Oxford. Comme cette université, contrairement à celle de Cambridge, était royaliste et conservait des sympathies avec l'Église traditionnelle d'Angleterre, Goodwin fut invité par le Parlement à prêcher chaque second dimanche à St. Mary, l'église universitaire. En 1653, il fut nommé l'un des visiteurs chargés de réformer les collèges d'Oxford, et aussi chapelain de Cromwell. Il prêchait toujours au Parlement dans les grandes occasions. Après avoir assisté Cromwell à sa mort (1658), sa carrière publique s'acheva. En effet, en 1660, Charles II, rappelé en Angleterre, lui enleva ses charges universitaires. Jusqu'à sa mort, le 23 février 1680, Goodwin continua à travailler et à prêcher tranquillement à Londres.

Goodwin, qui prêcha beaucoup, commença à publier ses ouvrages spirituels à partir de 1636, généralement à Londres; ces éditions sont difficilement accessibles. Après sa mort, ses œuvres complètes furent plusieurs fois éditées (5 vol. in-folio, Londres, 1682-1704; éd. partielle, 4 vol., Londres, 1847-1850; éd. complète, 6 vol., Édimbourg-Londres, 1861-1866). Ces ouvrages sont écrits avec piété, mais la beauté du style n'a pas été respectée dans les dernières éditions.

Les thèmes principaux de Goodwin sont le péché (*Aggravations of sinning against knowledge*, *Aggravations of sinning against Mercie*, *The Vanity of thoughts discovered*), le discernement, la prière (*The returne of Prayers*, par demandes et réponses), la désolation (*A child of light walking in Darknesse*), la croissance en grâce (*Tryall of Growth*).

Le Christ est au centre de la spiritualité de Goodwin; il nous manifeste en lui-même et en son Cœur son amour et la miséricorde divine. Plusieurs traités sont centrés sur ce thème : *Encouragements to Faith : drawn from severall engagements of God's and Christ's Heart to receive and pardon sinners; Christ set forth in his Death, Resurrection..; Christ the universal peacemaker; Christ indwelling in the heart;* et aussi, en partie, *His exposition on part of the Epistle to the Ephesians*. Mais c'est surtout son traité sur *The Heart of Christ in heaven towards sinners on earth...* qui requiert l'attention.

The Heart of Christ parut à Londres en 1642 sous pagination à part (140 p.) à la suite d'un autre traité de Goodwin, *Christ set forth...* On le réédita en 1643, 1645, 1651, 1681; mais il ne figure pas dans l'édition londonienne des œuvres complètes de 1682; William Jemmat, ami de Goodwin, en donna une traduction latine (dans *Opuscula quaedam viri... Goodwin..*, Heidelberg, 1658). La doctrine de ce livre est exposée sous forme de traité, logiquement et solidement, mais sans noter les sources; le Christ glorieux continue aux hommes sa miséricordieuse bonté que l'on voit paraître dans sa vie terrestre. Gardant au ciel sa nature humaine, il garde aussi sa manière humano-divine d'aimer; il est donc, maintenant comme alors, cordial, compatissant, pitoyable aux humains, même aux pécheurs. Goodwin parle des « entrailles », du « cœur » du Christ (vg éd. de 1642, p. 123 à 130), mais le plus souvent au sens métaphorique de pitié, d'amour. Il est remarquable que tout l'ouvrage soit consacré au cœur du Christ, cœur de chair et cœur spirituel à la fois. Mais on n'y trouve aucune trace d'un culte ou d'une dévotion précise rendu à ce Cœur, ni de la confiance ou de la réparation envers lui.

Goodwin était à peu près contemporain d'Ignazio del Nente † 1648 (DS, t. 3, col. 129-130) et de Gaspard Druzbicki † 1662 (*ibidem*, col. 1723-1736), qui tous deux parlent du cœur de chair du Christ, mais notre londonien n'a pu connaître leurs écrits.

The Heart of Christ occupe une certaine place dans l'histoire des attaques contre la dévotion au Sacré-Cœur durant le 18e siècle; en effet, l'ermite de Saint-Augustin Agostino Antonio Giorgi † 1797, qui fut assez lié avec les milieux jansénistes romains, découvrit la traduction latine de l'ouvrage de Goodwin. Dans deux attaques parues sous pseudonyme, il prétendit que la dévotion de Paray-le-Monial trouvait là sa source directe, dans l'ouvrage d'un hérétique! Claude La Colombière, qui fut à Londres de 1676 à 1678, s'en serait inspiré et aurait converti Marguerite-Marie. Cette allégation fut évidemment répandue en France par les *Nouvelles ecclésiastiques* (17 octobre 1773, p. 167; 21 novembre, p. 186; 28 mars 1774, p. 52; 11 juillet, p. 112) et trouva encore des tenants au début du 20e siècle. On se reportera à l'étude citée ci-dessous de R. du Bouays de la Bégassière.

L'ensemble de l'œuvre spirituelle de Goodwin est attachante; elle est solide et utile, sauf en ce qui concerne l'Église et les sacrements. Comme l'on peut s'y attendre, les positions presbytériennes sur l'élection, la corruption de l'homme, la foi et la justification, y apparaissent plus ou moins explicitement.

Notices dans les différentes éditions du *Dictionary of National Biography* (avec bibliographie).

J. B. Marsh, *Memorials of the City Temple*, Londres, 1877. — J. Foster, *Alumni Oxonienses, 1500-1714*, Oxford-Londres, 1891. — J. et J. A. Venn, *Alumni Cantabrigenses to 1751*, t. 2, Cambridge, 1922. — Bremond, t. 3, p. 641; t. 4, p. 324, 348, 374, 382; t. 7, p. 67. — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 4, Paris, 1931, p. 260-262. — R. du Bouays de la Bégassière, *Histoire critique d'une imposture touchant la dévotion au Sacré-Cœur*, RAM, t. 20, 1939, p. 286-309 (analyse de *The Heart of Christ*), p. 388-417 (sur Giorgi); t. 21, 1940, p. 26-50. — E. I. Watkin, *Poets and Mystics*, Londres, 1953, ch. 4 : A Puritan Devotion to the Sacred Heard.

Michael Kyne.

GORI (Jean-Baptiste), ermite de Saint-Augustin, † après 1616. — Romain d'origine, Jean-Baptiste Gori appartenait à la province romaine des ermites de Saint-Augustin; maître en théologie, très versé

dans l'Écriture sainte et la patrologie, connaissant le chaldéen et l'hébreu, il prêcha avec succès dans maintes villes d'Italie. En 1598, il participa comme définiteur de la congrégation de Dulceto au chapitre général des augustins à Rome et fut élu provincial de sa province. On ignore le lieu et la date de sa mort, mais il vivait encore à Rome en 1616. Il a publié un petit *Memoriale de gli esercitii spirituali* (Venise, 1592; préface datée de Vérone), — trois schémas de prières pour la sanctification de la semaine et la préparation à la communion à l'usage des personnes *contemplative*, *nobili* et *povere*, — et un *Quadragesimale in Evangelia* (2 vol., Venise, 1612; 2e éd., 1616; Mayence, 1620; etc), homélies doctrinales et spirituelles sur les évangiles du carême, celles des samedis (parues aussi à part, *De laudibus Beatae Virginis..*, Venise, 1612) étant consacrées à la Vierge Marie.

J.-F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 405-406. — J. Lanteri, *Illustriores viri augustinenses*, t. 2, Tolentino, 1859, p. 422. — D.-A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 2, Florence, 1931, p. 122-123.

Paul Bailly.

GORSE (Pierre), jésuite, 1590-1661. — Né à Albi le 26 avril 1590, Pierre Gorse entra dans la compagnie de Jésus le 21 octobre 1607. Il enseigna successivement la rhétorique, la philosophie et la théologie morale et mourut à Béziers le 27 avril 1661. On lui doit les ouvrages suivants.

1) *Divers sujets de méditations pour tous les jours de l'année* (Toulouse, 1643; 2 vol., 1657), destinés à tous les fidèles. Ces méditations portent d'abord sur les évangiles des dimanches et des principales fêtes, puis sur les fins dernières et les états de vie particuliers (perfection ecclésiastique, vocation religieuse et vœux, « estats du reste des hommes »). Gorse propose enfin une « pratique des mouvements qu'il faut tirer de la méditation »; ces « mouvements », au nombre d'une cinquantaine, sont disposés suivant l'ordre alphabétique, de l'*abstinence* et des *affections déréglées* jusqu'à la *vie* et au *zèle*, et sont directement ordonnés à la pratique de la vie chrétienne.

Gorse revient à plusieurs reprises sur la nécessité de vivre en la présence de Dieu. Ainsi, à propos du texte de saint Paul *Nostra conversatio in coelis est* : « Nous conversons dans le ciel en deux façons. La première, en tant que nos affections sont toutes dans le ciel. Nous y sommes par désir, parce que nous nous y souhaitons; par espérance, d'autant que nous espérons fermement d'y aller, par exercice, à cause que desjà nous faisons en terre par avance ce que nous ferons au ciel éternellement... L'autre manière de converser dans le ciel est... de faire ici ce que nous ferons au ciel... Si nous vivons en la présence de Dieu, si nous l'aymons tousjours — et c'est l'aymer que d'opérer pour luy et de persévérer tousjours en sa grâce —, si nous travaillons pour sa gloire, c'est le louer incessamment, si nous méprisons tous les plaisirs de la terre, nostre joie naistra de luy » (p. 466-468).

2) *Salomon ou explication abrégée du livre de la Sagesse, ... de l'Ecclésiaste, ... de l'Ecclésiastique, ... des Proverbes* (4 vol., Paris, 1654), donnant le texte latin, la traduction française et quelques notes pour les passages les plus obscurs. — 3) La traduction des *Oeuvres* de Salvien, *de la Providence, contre l'Avarice, avec plusieurs Espitres* (in-4°, Paris, 1655). — 4) *La solitude saincte* (Toulouse, s d, au moins 3 éd.), odes à la gloire de la vie cénobitique, augmentées, à chaque édition, d'autres *poésies dévotes*, tels des quatrains sur les articles du symbole, les commandements de Dieu et de l'Église, les sacrements, etc. — Gorse a aussi traduit *L'Imitation de Jésus-Christ* (Toulouse, 1655).

Sommervogel, t. 3, col. 1618-1619; t. 9, col. 424; Rivière, col. 1095. — Hurter, t. 3, col. 1050.

Paul Bailly.

GOSCELIN DE SAINT-BERTIN (ou de Thérouanne), bénédictin, † 1098. — Né sans doute dans le diocèse de Thérouanne vers 1035, Goscelin entra très jeune à l'abbaye de Saint-Bertin (Saint-Omer); il passa en Angleterre avec le lorrain Herman † 1078, évêque de Ramsbury et abbé du monastère de Sherborne, alors qu'il était encore *adolescentulus*. Après la mort de son protecteur, Goscelin semble avoir pérégriné de monastère en monastère, peut-être poursuivi par la malveillance des ennemis d'Herman. Il séjourna notamment à Ramsey et surtout à Cantorbéry où il mourut, selon l'opinion commune, le 15 mai 1098.

Goscelin a laissé un traité de vie spirituelle et des vies de saints.

1) Son *œuvre hagiographique* est considérable, mais elle est encore loin d'être entièrement éditée.

C. H. Talbot donne la liste de trente-deux *Vitae* (*The Liber confortatorius of Goscelin of Saint Bertin*, introduction, dans *Studia anselmiana*, t. 37, 1955, p. 13), à quoi il faut ajouter celle de saint Wulsin (éd. Talbot, citée *infra*). Ces *Vitae*, généralement assez peu développées, ne seraient pas toutes de Goscelin, selon l'avis de Talbot (p. 14), mais l'état actuel de la critique interne de ces textes ne permet pas de trancher le différend qui sépare certains spécialistes des tenants de l'authenticité totale.

Cette œuvre hagiographique traite surtout des saints de Cantorbéry; elle porte les traces d'une sorte de compétition relative aux reliques qui est bien caractéristique du 11e siècle et des habitudes monastiques. La prose de Goscelin fourmille d'expressions stéréotypées qui reviennent constamment et sont appliquées indifféremment à tous les héros de l'auteur. Ces *Vitae* témoignent d'une immense lecture : Bible, patristique, et aussi les auteurs profanes, comme Virgile. Faut-il voir en Goscelin un héritier de Bède?

Les *Vitae* qu'édite Migne l'ont d'abord été soit par Mabillon dans ses *Acta sanctorum ordinis benedictini*, soit dans les *Acta sanctorum* des Bollandistes : *Vita sancti Augustini* (de Cantorbéry), PL 80, 43-90. — *Historia translationis sancti Augustini*, *Vita sancti Swithuni*, *Vita sancti Yvonis*, *Vita sanctae Wereburgae*, *Vita sanctae Eadgitae seu Edithae*, PL 155, 9-116. — La *Vita Eduardi regis* est éditée par H. R. Luard dans *Lives of Edward the Confessor*, coll. Rerum britannicarum medii aevi scriptores, Londres, 1858, p. 389-435. — A. Wilmart a réédité la *Vita Edithae* (*Analecta bollandiana*, t. 56, 1938, p. 5-101 et 265-307). — La *Vita sancti Wulsini...* est donnée par Talbot (*Revue bénédictine*, t. 69, 1959, p. 68-85).

2) Le *Liber confortatorius*, adressé à la recluse Ève, est un traité de vie spirituelle divisé en quatre *libelli*. C. H. Talbot l'a édité avec une introduction générale sur son auteur et des notes (dans *Studia anselmiana*, t. 37, 1955, p. 1-117). Goscelin y fait assez largement usage de la littérature hagiographique sous la forme d'*exempla* adressés à sa correspondante; il utilise en particulier les passions des martyrs, Félicité et Perpétue, Blandine, etc (livres 1 et 2).

Après le premier livre, qui s'étend assez largement sur les relations et l'affection qui lient Ève et Goscelin, le second livre est centré sur le combat contre l'Ennemi, à l'imitation du Christ et des saints; les armes de ce combat sont l'humilité, la constance, la prière; par contre, les armes de l'Ennemi sont les vices, les désirs charnels et les pensées mauvaises. Le troisième livre propose, contre l'*acedia* qui guette la vie recluse, la compagnie du Seigneur : la part d'Ève est magnifique, puisque c'est celle de l'amour; suit un éloge de la cellule, dont les souffrances et la pauvreté sont là pour nous permettre de nous unir à chaque heure du jour à la souffrance et à la pauvreté du Christ. Le quatrième livre est tout entier consacré à l'humilité, qui est fondement et chemin de la pureté céleste, et qui nous introduit à l'espérance et au désir des joies éternelles du Christ.

Comme dans ses *Vitae*, Goscelin recourt parfois à la sagesse des païens; il est plus intéressant de noter son éloge de la *lectio divina* (livre 3, éd. citée, p. 79-81) et ses fragments de commentaire de la Règle bénédictine (vg, p. 82, 93, 94, 100). Il reste que le *Liber confortatorius* se présente comme une compilation ingénieuse, mais sans vraie originalité; on y trouve les thèmes chers aux spirituels d'obédience bénédictine, l'éloignement du monde, la lutte contre l'*acedia*, la vie humble. Selon Talbot (p. 23), l'ouvrage témoigne du haut degré de culture spirituelle des moniales de Wilton, communauté à laquelle appartenait Ève avant qu'elle devienne recluse en Anjou, ainsi que de l'expérience ascétique de Goscelin.

Histoire littéraire de la France, t. 8, Paris, 1747, p. 660-677 (à utiliser avec précaution). — *Dictionary of national Biography*, t. 8, 1917, p. 253-254. — A. Wilmart, *Ève et Goscelin*, dans *Revue bénédictine*, t. 46, 1934, p. 414-438, et t. 50, 1938, p. 42-83. — Fr. Barlow, *The Life of King Edward... attributed to a monk of St Bertin*, Londres-Édimbourg, 1962, p. XLI SVV, 91-111.

Louis GAILLARD.

GOSSELLIN (JEAN-BAPTISTE), jésuite, 1888-1959. — Né à Vauchelles-les-Authie (Somme) le 26 février 1888, Jean-Baptiste Gossellin entra dans la compagnie de Jésus le 9 octobre 1907. Après son ordination (3 août 1919), il passa la majeure partie de sa vie dans les maisons que la province de Champagne possédait alors en Belgique : noviciat de Florennes, où il seconda le maître des novices, et théologat d'Enghien. Pendant la seconde guerre mondiale, il fut aumônier des chanoinesses de Saint-Augustin de Jupille réfugiées au Portugal. Il mourut à Metz le 28 juin 1959.

Écarté par son état de santé du ministère actif, sauf des retraites et conférences spirituelles, il a composé des ouvrages de piété qui manifestent son expérience de la vie intérieure.

1. *Sujets d'oraison pour tous les jours de l'année* (Toulouse, 1932-1939, 5 vol.; 2e éd., 1938-1947; 3e éd., 1950-1954; 4e éd., 1955 svv). Le but initial de l'auteur était d'abréger et de rajeunir les *Méditations sur l'Évangile* de Luis de La Puente (dont le nom figure sur la première édition), tout en les complétant par d'autres apports : liturgie, spirituels ou mystiques anciens (Gertrude, Thérèse d'Avila, l'*Imitation*, etc) et modernes (Thérèse de Lisieux, d'Hulst, Léonce de Grandmaison, Alexis Hanrion, etc); mais J.-B. Gossellin, qui ne cessera de perfectionner son œuvre, lui donnera une note de plus en plus personnelle. Des tables et un 6e volume, *Textes et pensées pour le temps de la retraite* (1953), permettent de retrouver, à travers les nombreux sujets abordés, les thèmes des *Exercices spirituels* de saint Ignace.

2. *La prière du Christ dans le cœur du chrétien* (coll. Museum lessianum, Louvain, 1934), élévations sur le *Pater*, l'*Ave Maria* et le *Gloria Patri*. Une 2e édition (Toulouse, 1949) comporte en outre des réflexions sur la dévotion au Rosaire et au Cœur immaculé de Marie suivant le message de Fatima.

3. *Mois du Sacré Cœur* (Paris, 1957), d'après les documents pontificaux et divers travaux récents. — 4. *Le Père Cruz* (1859-1948), *le Vincent de Paul du* XXe *siècle* (Toulouse, 1954; notice dans *Messager du Cœur de Jésus*, t. 126, 1951, p. 249-253), esquisse biographique d'un prêtre portugais. — 5. Signalons enfin un volume de méditations évangéliques, paru en portugais, *Jesus Cristo, minha vida* (Porto, 1946).

Paul BAILLY.

1. GOSWIN DE BEKA (OU VAN DER BEKE), chartreux, † 1429. — Goswin, docteur *utriusque juris*, fit sa profession à la chartreuse de Bois-Saint-Martin près de Grammont (Hainaut). Il fut prieur à Gand (1417-1418), à Tournai (1418-1419), en même temps que visiteur de la province de Picardie-Sud, puis prieur de la maison de sa profession (1419-1423), et à Dijon (1423-1424), où il mourut le 24 mai 1429. Goswin est probablement l'auteur d'un court traité *De septem gradibus perfectionis christianae* et d'une homélie, qui se trouvent dans le ms 658 de la bibliothèque Mazarine à Paris (f. 185-192)

A. Molinier, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Mazarine*, t. 1, Paris, 1885, p. 299-301. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 2, Montreuil, 1891, p. 146. — C. Monget, *La chartreuse de Dijon d'après les documents de Bourgogne*, t. 2, Montreuil, 1900, p. 68-69. — N. Molin, *Historia cartusiana..*, t. 2, Tournai, 1904, p. 20. — V. Gaublomme, *Necrologie van de Kartuize St. Martensbos*, dans *Het land van Aalst*, t. 9, 1957, p. 3-86. — R. Maes, *De kartuis bij Gent, 1328-1497* (dissertation de l'université de Louvain, 1963, dactyloscopie).

Hendrik J. J. SCHOLTENS.

2. GOSWIN DE HEX, carme, évêque, † 1475. — Né à Loenhout (Brabant), Goswin de Hex entra chez les carmes de Flessingue; il étudia à Paris, où il fut reçu docteur en théologie en 1462. Confesseur et conseiller de David de Bourgogne, il le suivit quand celui-ci fut nommé au siège épiscopal d'Utrecht en 1466; il en devint l'auxiliaire le 21 juin 1469. Il mourut à Utrecht le 31 mars 1475. Parmi ses nombreux sermons et traités de morale (par exemple, un *Directorium perturbatae conscientiae*), R. Lievens a identifié récemment un sermon sur la grâce de Dieu et un petit traité ascétique, *Eene oufeninghe vander gracien Gods*, écrit pour les gens du monde. Goswin de Hex y expose comment le pécheur obtient la grâce, comment il s'y maintient, et de quelle manière on progresse dans la vie spirituelle en évitant les tentations subtiles. Goswin se montre un directeur de conscience très expert. L. Reypens a édité ce traité sans identifier son auteur.

A côté des anciennes bibliographies de Possevin, Foppens et Cosme de Villiers, et en plus de I. Rosier (*Biographisch en bibliographisch... in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 61), voir surtout : J.F.A.N. Weijling, *Bijdragen tot de geschiedenis van de wijbisschoppen van Utrecht*, dans *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, t. 70, 1951, p. 239-246. —

L. Reypens, *Nog een merkwaardig Diets tractaatje uit de scholastische en ridderlijke periode, « Eene oufeninghe vander gracien Gods »*, OGE, t. 34, 1960, p. 241-270; cf OGE, t. 38, 1964, p. 72. — R. Lievens, *Een sermoen van de latere Utrechtse wijbisschop Goswinus Hex*, dans *Spiegel der Letteren*, t. 7, 1963, p. 44-50.

Adrian Staring.

GOTTELLI (Fidèle), ermite de Saint-Augustin, 17e siècle. — Fedele Gottelli, dont on ne sait rien d'autre que ce que nous disent ses livres, appartenait à la congrégation de Gênes de l'ordre des ermites de Saint-Augustin; il semble avoir été lui-même d'origine gênoise. Maître en théologie, prédicateur, il signe ses livres du couvent gênois de la Consolation; il fut plusieurs fois provincial de sa congrégation.

Gottelli a laissé trois petits ouvrages réunissant des prédications dont le style s'apparente au baroque : 1) *Le Delitie di Giesù* (Gênes, 1673, 261 p.) groupent six sermons pour les vendredis de carême et le vendredi saint; — 2) *L'Addolorata Madre santissima* (1675, 366 p.), sept sermons; — 3) *Le afflitioni de' moribondi* (1677, 358 p.), sept sermons. Ces trois livres offrent le même genre de présentation; chaque discours est le commentaire, d'ailleurs très large, le plus souvent moralisant, d'un verset biblique; le texte progresse de citation en citation, dont l'auteur donne soigneusement les références à la fin de chaque sermon. Ses autorités sont surtout les Pères latins, en particulier saint Augustin, mais aussi les auteurs du moyen âge et ses contemporains, et l'antiquité classique qui se fait parfois envahissante. Le contenu spirituel, pratique ou doctrinal, de ces prédications est faible; il disparaît dans l'éloquence et la recherche du style.

A. Oldoinus, *Athenaeum Ligusticum*, Pérouse, 1680, p. 178. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt-Augsbourg, 1768, p. 406. — D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 2, Florence, 1931, p. 123.

André Derville.

GOUGAUD (Louis), bénédictin, 1877-1941. — Né à Malestroit en Morbihan, Louis Gougaud fit ses études au collège Saint-Vincent et à l'université de Rennes, puis alla enseigner en Angleterre, à Manchester. Agé de vingt-cinq ans, il se présenta à Appuldurcome (île de Wight) où la communauté bénédictine de Solesmes s'était réfugiée; il y fit profession le 24 mai 1904. En 1907, il reçut une obédience pour l'abbaye de Saint-Michel de Farnborough où il fixa sa « stabilité ».

Il se consacra d'abord à l'histoire des chrétientés celtiques; son érudition y trouva beaucoup à glaner pour ses études ultérieures de la spiritualité médiévale. Esprit très personnel et original, il étudia avec prédilection les formes de spiritualité auxquelles les moines celtes, irlandais et bretons avaient été fidèles; à partir de cette base, il élargit ses enquêtes. Le résultat de ses travaux est exposé en un style clair, précis; grâce à une langue toujours pure et à son goût du pittoresque, il a donné à ses ouvrages une saveur très spéciale. Moins intéressé par les textes spirituels que par les faits, les attitudes, les pratiques, il a surtout mis en lumière la spiritualité commune des hommes du moyen âge, particulièrement de ceux qui appartenaient aux milieux monastiques.

Louis Gougaud est mort en 1941 à Farnborough, laissant une œuvre relativement peu étendue, mais de grande valeur pour la connaissance de la spiritualité médiévale.

Deux ouvrages importent principalement : ses *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge* (coll. Pax 21, Paris, 1925) et ses *Anciennes coutumes claustrales*, Ligugé, 1930. Il faut y ajouter plusieurs études telles que son travail sur les *Loricae celtiques et les prières qui s'en rapprochent* (dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. 1 et 2, 1911-1912), ou celui sur les *Ordines commendationis animae* (dans les *Ephemerides liturgicae*, t. 49, 1935, p. 3-27). On lui doit d'avoir ouvert à la recherche historique un domaine jusque-là assez négligé, celui de l'érémitisme sous ses diverses formes; son ouvrage *Ermites et reclus. Études sur d'anciennes formes de vie religieuse* (Ligugé, 1928), reste très précieux.

Autres ouvrages : *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911; augmenté, *Christianity in Celtic Lands*, Londres, 1932. — *Les saints irlandais hors d'Irlande*, Louvain, 1936.

Rappelons aussi les notices écrites dans le Dictionnaire : t. 1, col. 201, 1139-1141, 1197-1200, 1203-1204, 1242-1243, 1369-1370, 1510; t. 2, 375-377, 396-400 *(Cellule)*, 400-403 (spiritualité des chrétientés *celtiques*), 403-404, 419, 478-480, 832-834, 897-898, 899-902 *(Cilice)*, 902-903, 1131-1133 (*S. Colomban*).

Irish historical studies, t. 3, 1942, p. 180-186. — RHE, t. 41, 1946, p. 300. — *Études celtiques*, t. 5, 1949 (1950), p. 403. — D.M. Hoehm, *Catholic authors*, Newark, 1950. — *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 118-119.

Guy Oury.

GOULBURN (Édouard Meyrick), anglican, 1818-1897. — Édouard Goulburn est né à Chelsea en 1818; il fréquenta l'université d'Oxford à partir de 1834, et il fut fellow de Merton College de 1841 à 1846. Un an après son ordination, il fut nommé vicaire de la paroisse d'Holywell à Oxford (1844-1850), où il obtint grande audience par ses prédications. Il dirigea Rugby College de 1849 à 1857. Il prêcha ensuite à Londres pendant neuf ans, toujours très apprécié. Il fut alors nommé doyen de Norwich (1866), où il resta jusqu'en 1889. Retiré à Tunbridge Wells, il y mourut en 1897.

Son évolution personnelle, qui le conduisit des doctrines « évangéliques » à celles de la Haute Église en 1847, s'apparente à celle de Newman, dont l'influence était alors fort grande à Oxford; mais, quoique « traditionaliste », il n'adhéra pas au mouvement « tractarien » et encore moins à l'Église catholique. Son profond désir de conduire les autres vers la sainteté fut quelque temps contrecarré par l'ambition de son père qui voulait le voir continuer sa carrière universitaire après sa maîtrise, ce qui, en définitive, assura la solidité de ses écrits. Après la direction du Rugby College, où, comme il l'avoua lui-même, il se montra par trop idéaliste dans ses désirs de sanctifier les élèves, il s'adonna à l'apostolat spirituel en prêchant et en publiant pour les adultes. A cet apostolat spirituel, il joignit des conférences et des ouvrages de dogme et d'apologétique.

Ses écrits spirituels montrent que vivre saintement est un art qui a pour base la connaissance de l'Écriture sainte. Celle-ci est enseignée par l'Église; elle est vivante, accessible et désirable grâce aux fidèles qui font participer autrui à la chaleur de leur propre expérience et l'expriment en instructions pratiques à ceux qui désirent mener une vie sainte. C'est ce que Goulburn expose en particulier dans sa conférence sur saint François de Sales, dans ses autres écrits également, mais alors avec des critiques des positions catholiques. Il aide le fidèle à assimiler l'Écriture et les prières de

l'Église, à les méditer et à les vivre. Son enseignement est solide, et même scientifique; il lui arrive parfois de tomber dans la prolixité et le genre didactique.

Ses principaux ouvrages spirituels sont les suivants : *An introduction to the Devotional Study of the Holy Scriptures* (1854; 10e éd. en 1878). — *The idle Word* (1855, 1864). — *Thoughts on personal religion* (2 vol., 1862, très souvent réédités). — *The pursuit of holiness* (1869; 7e éd., 1885). — *The Gospel of the childhood : a practical and devotional commentary on... St Luke* II, *41, to the end* (Londres, 1873).

A commentary expository and devotional on the order of the administration of the Lord's Supper or Holy Communion according to the use of the Church of England (1875). — *Short devotional forms...* (Rugby, 1851; Londres, 1876), selon les exigences d'une vie active. — *The child Samuel... as recorded in Samuel* I, II, 1-27, III (Londres, 1876). — *The Collects of the day* (Londres, 1880), exposé critique et dévotionnel des collectes prescrites pour la communion.

Thoughts upon the liturgical Gospels for the Sundays, one for each day of the year (Londres, 1883). — *Holy Week in Norwich* (Londres, 1885), ou sept conférences sur les membres du Corps de Notre-Seigneur. — *Meditations upon the liturgical Gospel for the minor festivals of Christ... and the red-letter saints' days...* (Londres, 1886). — *Three Counsels of the Divine Master for the Conduct of the Spiritual Life* (2 vol., 1888; 2e éd., 1890). — *Dean Goulburn's farewell to Norwich cathedral* (Londres, 1891), ou sept conférences sur les sept paroles du Christ en croix. — *The Lord's Prayer* (Londres, 1896). — *Eight sermons on John the Baptist* (Londres et New-York, 1898).

Goulburn publia aussi *Introduction to the Devout Life* (dans la collection Companions of the Devout Life), traduction de l'œuvre de saint François de Sales.

Voir la liste complète des ouvrages édités, dans le Catalogue du British Museum. — Joseph Foster, *Alumni Oxonienses 1715-1886*, t. 2, Oxford, 1888. — Berdmore Compton, *Edward Meyrick Goulburn*, Londres, 1899 — Notices dans le *Dictionary of National Biography. Supplement* (t. 22, Oxford, 1917, p. 758-759), et dans *The Oxford Dictionary of the Christian Church* de F. L. Cross (Londres, 1958, p. 575).

Michael Kyne.

GOURAUD (Alcime), évêque, 1856-1928. — Né à Vieillevigne (diocèse de Nantes) le 13 avril 1856, ordonné prêtre le 29 juin 1880, Alcime Gouraud fut d'abord professeur de philosophie à l'externat des Enfants-Nantais, et en devint le supérieur en 1892. Conférencier, prédicateur de retraites sacerdotales, il exerça une grande influence locale. Élevé au siège de Vannes, il fut l'un des quatorze évêques français sacrés par Pie x à Rome le 25 février 1907; dans son diocèse, il eut à reconstruire et réorganiser tout ce que les lois de séparation avaient bouleversé, et à ranimer la confiance et l'activité de ses chrétiens, comme en témoigne son livre *Pour l'action catholique* (Paris-Reims, 1913). Peu avant sa mort, qui survint le 2 octobre 1928, le congrès de la défense catholique réunissait à Sainte-Anne d'Auray, le 16 octobre 1927, plus de cinquante mille hommes de son diocèse.

A. Gouraud a laissé des ouvrages pédagogiques de philosophie, des *Notions élémentaires d'apologétique chrétienne* (Paris, 1889; 16e éd., 1918), diverses plaquettes sur l'éducation chrétienne, des directoires, des lettres pastorales, etc. On lui doit surtout trois ouvrages destinés à la formation et à l'entretien de la vie spirituelle. — Le *Directoire de vie sacerdotale* (Paris, 1920) n'est pas un traité spirituel, mais un vaste examen de tous les aspects et des exigences de la vie du prêtre, à l'occasion de la retraite. — Le *Memento de vie religieuse* (Vannes, 1926; Paris, 1926, 1927) développe le sens, les obligations et les soutiens de la vie religieuse féminine; chaque chapitre est suivi d'une méditation et d'un examen. — *La montée du sacerdoce* (Paris, 1928) est un exposé du progrès de la vocation du séminariste, destiné à celui-ci comme à ses directeurs.

Ces ouvrages sont de caractère pratique; leur style est simple, direct, et leur doctrine classique.

Semaine religieuse du diocèse de Vannes, 1928, p. 625-702, à l'occasion de la mort d'A. Gouraud.

Martin Le Cerf.

1. GOURDAN (Pierre de), jésuite, 1620-1688. — Né en Avignon le 11 juin 1620, Pierre de Gourdan entra dans la compagnie de Jésus, province de Lyon, le 14 septembre 1635. Il enseigna les lettres, puis la philosophie, notamment au collège de Vienne, et la théologie. Prédicateur réputé dans le sud-est de la France, il prononça l'oraison funèbre du vicaire général Louis-Marie de Suarez (Avignon, 1674). Il mourut à Lyon, où il dirigeait une congrégation mariale, le 16 février 1688.

Il a publié un ouvrage spirituel, *Le chrestien heureux par la sainte messe* (2 vol., Lyon, 1686; 2e éd., 1689). Gourdan vise à intensifier la foi, non seulement des « nouveaux catholiques » dont il semble avoir eu à s'occuper, mais encore des « vrais fidèles »; il leur propose de se pénétrer de la pensée du Christ instituant le sacrifice de la messe, et par là d'être admis à participer dès maintenant à « la félicité de sa vie divine et humaine en tous ses états »; d'où nous tirerons « la tranquillité d'esprit, la paix de l'âme, la joie du cœur ». C'est à quoi tend une série de réflexions propres à la méditation et toutes centrées sur la messe, avec des *règles* et des *pratiques* pour la vie quotidienne (prière, charité, comportement, conversation, etc). Gourdan a quelques pages sur la conformité intérieure du chrétien avec Jésus-Christ (t. 2, p. 436-464).

Sommervogel, t. 3, col. 1635; Rivière, col. 1095. — C.-F.-H. Barjavel, *Dictionnaire... de Vaucluse*, t. 2, Carpentras, 1841, p. 34. — M.-Cl. Faure, art. *Vienne*, dans P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles*, t. 5, Wetteren-Enghien, 1957, col. 154.

Paul Bailly.

2. GOURDAN (Simon), victorin, 1646-1729. — Simon Gourdan naquit le 25 (et non le 24) mars 1646, à Paris, où son père était secrétaire du roi. Dès sa quinzième année (1661), il entra comme novice à l'abbaye des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris; il y fut aussitôt un religieux exemplaire, épris de pénitence, de silence et de prière. Prêtre en 1670, mais ne trouvant pas dans une communauté relâchée l'idéal qu'il était venu y vivre, il fut attiré par la réforme réalisée à la Trappe par l'abbé de Rancé; il opta pourtant de façon définitive pour Saint-Victor, où il fut autorisé à vivre intégralement l'observance prévue par la règle. Travailleur consciencieux, il refusa cependant d'accéder aux grades, préférant l'étude silencieuse aux honneurs du doctorat, de même qu'en 1691 il prit parti pour Rancé contre Mabillon dans la querelle relative aux études monastiques. Les mortifications qu'il ajoutait à une scrupuleuse régularité, sa volonté de ne jamais sortir de l'abbaye, tout en indisposant ses confrères, lui assurèrent, jointes à la profondeur de sa vie d'oraison, un vaste rayonnement.

Infirmier de l'abbaye, puis grand chantre, il fut même élu prieur triennal, mais il posa comme condition le retour de toute la communauté à l'application des constitutions; cette exigence fut refusée, et Gourdan conserva son service de chapelain et son ministère de direction spirituelle.

Extrêmement attaché à l'idéal victorin, il essaya d'y ramener ses confrères en leur proposant les exemples de leurs prédécesseurs : *Les vies et les maximes saintes des hommes illustres qui ont fleuri dans l'abbaye de Saint-Victor de Paris*, en six in-folios, étaient terminées en 1693 et prêtes pour l'impression, mais on leur reprocha d'être insuffisamment composées et de manquer de la rigueur critique que les travaux contemporains auraient rendue possible (manuscrits autographes, Paris, Bibliothèque Mazarine, mss 3349-3354; copie, Bibliothèque nationale, mss français 22396-22401). A cette œuvre monumentale s'ajoutent deux études consacrées à deux victorins béatifiés : *Vie du bienheureux docteur Thomas de Saint-Victor*, martyr au 12e siècle, et *Vie du bienheureux Achard*, avec la traduction de son traité spirituel *Les saints déserts* (DS, t. 1, col. 175) : le tout est resté inédit (B. N., mss fr. 22086 et 22087). A lire les leçons d'abnégation qu'il trouvait chez Achard, on comprend qu'interrogé sur la doctrine de Fénelon, Gourdan n'y ait rien décelé de condamnable.

L'attitude de ses confrères dans les débuts du jansénisme parut à Gourdan une autre infidélité à l'esprit de Saint-Victor et à sa tradition de dévouement à l'Église; aussi prit-il courageusement position, seul de son abbaye, contre leurs décisions sur le « cas de conscience » (1703) et sur l'appel (1717); ses protestations pathétiques et ses adjurations à Noailles, archevêque de Paris, et à d'autres prélats (Bibl. Mazarine, ms 2494; publiées dans la *Vie* par Gervaise et en divers factums) laissent deviner l'affliction où le jetaient ces dissensions.

Associé à la confrérie de l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement en sa paroisse natale de Saint-Jean-en-grève, Gourdan publia, à l'intention des adorateurs, le *Sacrifice perpétuel de foi et d'amour au très saint Sacrement de l'autel* (ou *par rapport aux mystères et aux différentes qualités de N. S. Jésus-Christ*), Paris, 1714. Sa spiritualité inspirée de Charles de Condren (peut-être à travers Denis Amelote, qu'il connut directement) s'exprime en formules empruntées à la Bible : mystères évangéliques, titres bibliques du Christ, psaumes graduels et effusions du Cantique alimentent les méditations et aspirations qu'il propose. A partir de la troisième édition, en 1719, il y ajouta des « élévations et prières à Dieu le Père sur le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ », appuyées sur le texte du prophète Malachie, et un parallèle entre les prières de la messe et les événements de la Passion.

En 1722, à Paris, dans *Le cœur chrétien formé sur le cœur de Jésus-Christ*, il donne un bref traité sur le culte du Sacré-Cœur, qui consiste à « adorer le Cœur ou l'intérieur de Jésus; c'est-à-dire l'union de son esprit et de son cœur avec la Divinité et le commerce éternel qu'il entretenait avec elle, et s'y lier par imitation » (p. 13); plus loin, il parle de « conformité » du chrétien aux mouvements de religion et de sacrifice du cœur de Jésus (p. 21). Les litanies qu'il compose reprennent artificiellement tous les emplois bibliques du mot *cor* et provoquèrent les colères d'Henri Bremond; mais la seconde partie du volume est plus réussie et contient d'excellentes formules d'oblation du chrétien comme « victime d'amour » « en conformité du cœur de Jésus victime » (p. 65 svv). Gourdan doit figurer parmi les spirituels qui ont considéré le cœur du Christ dans le mystère de son eucharistie (DS, t. 4, col. 1650); ainsi, il propose une neuvaine « de piété et d'anéantissement par rapport au Cœur de Jésus-Christ infiniment anéanti au très saint Sacrement » (p. 43 svv).

A la fin de sa vie, Gourdan fit paraître deux tomes d'un ensemble qu'il ne put terminer (il prévoyait un commentaire spirituel de toute la Bible, réparti en douze volumes adaptés aux douze mois de l'année) : *Méditation continuelle de la loi de Dieu ou considérations et élévations sur le Pentateuque*, Paris, 1727; *Élévations à Dieu sur les psaumes disposées pour tous les jours du mois*, Paris, 1729, où le psautier n'est pas commenté pour lui-même, mais fournit des méditations eucharistiques (rééd. 1766, 1792, 1855).

Simon Gourdan a exprimé à la fois sa dévotion liturgique et son admiration pour la tradition poétique de Saint-Victor, en composant des hymnes et des proses, dont beaucoup ont été adoptés localement (Propres diocésains, Saint-Victor, Saint-Sulpice, etc); le recueil complet occupe les mss latins 14839-14841 de la Bibliothèque nationale. Ses proses « se recommandent par la simplicité, la sincérité, une piété émouvante et la rectitude de la doctrine » (U. Chevalier, cité *infra*, p. LXII), mais elles n'échappent pas aux défauts d'ordre littéraire dont souffre toute l'hymnographie « gallicane » de l'époque.

Gourdan mourut à Saint-Victor le 10 mai 1729; il laissait une réputation de sainteté, mais il n'avait point fait école, ses vertus héroïques n'ayant pas suffi à entraîner la réforme de sa congrégation.

Le *Sacrifice perpétuel* fut l'ouvrage de Gourdan le plus connu. Michaud (t. 17, p. 247) signale une 19e édition en 1816, faite par les soins de l'abbé Viguier, où, « sans altérer le texte, il a fait plus de 6000 corrections et améliorations »!

Pérennès (t. 3, col. 864) attribue à Gourdan des *Instructions et prières pour la confrérie de Saint-Jean-Baptiste, érigée en l'église de Saint-Victor, à Paris*, Paris, 1684.

Nouveau recueil de plusieurs pièces... au sujet de la Constitution Unigenitus, 1721; le n. 14 contient plusieurs lettres de Gourdan, reproduites ensuite par Gervaise. — *La vie du vénérable Père Simon Gourdan* (par dom Gervaise), s l, 1755, qui a servi à toutes les notices biographiques, doit être rectifiée pour quelques détails d'après la virulente *Lettre à l'auteur de la Vie...*, Liège, 1756; — Gervaise donne, à la suite de la *Vie*, des lettres de Gourdan concernant la constitution *Unigenitus* et des « lettres de piété ». — F. Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, t. 2, Paris, 1908, p. 201-220. — U. Chevalier, *Poésie liturgique des églises de France aux 17e et 18e siècles*, Paris, 1913. — Ch. Lebrun, *Le bienheureux Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus*, Paris, 1918, p. 181-183. — Bremond, t. 10, p. 59-140 et 200-203.

Irénée NOYE.

GOURMANDISE et **GOURMANDISE SPIRITUELLE.** — La gourmandise figure régulièrement dans la liste des péchés capitaux depuis Évagre le Pontique. On peut la définir comme l'usage immodéré de la nourriture et de la boisson; lorsque cet excès se porte sur la quantité, on parle en français de « gloutonnerie », tandis que c'est être « gourmet » que de rechercher ce qui flatte le goût et les nourritures fines.

A première vue, la gourmandise relève davantage de la théologie morale que de la spiritualité; cependant, dans les

manuels de morale, ce vice n'est guère étudié. Depuis saint Alphonse-Marie de Liguori, les moralistes s'intéressent assez peu aux excès de table et pensent que la gravité de ces excès atteint rarement le péché mortel; de soi, la gourmandise est péché véniel (*Theologia moralis*, livre v, ch. 3, *dubium* 5; cf É. Génicot et I. Salsmans, *Institutiones theologiae moralis*, n. 180-187, 17e éd., t. 1, Bruxelles, 1951, p. 135-139). En réservant leur sévérité à l'ivrognerie et à l'alcoolisme, les moralistes récents accordent plus d'attention aux déviations objectives des mœurs de leurs contemporains qu'aux racines des vices des hommes de tous les temps, aux conséquences de leurs passions et au traitement qu'elles requièrent si l'on veut éduquer l'homme spirituel, la « nouvelle créature » de Dieu.

Pour les spirituels, la gourmandise n'est pas un vice mineur; ils la voient comme partie intégrante de la concupiscence charnelle que tout homme porte en soi; on se reportera donc à l'article Concupiscence (DS, t. 2, col. 1334-1373) qui fournira le cadre général dans lequel s'insère ce que nous dirons concernant la gourmandise; cette lecture est nécessaire pour connaître la doctrine de l'Écriture et des conciles.

Après un bref rappel de ce que les livres saints disent de la gourmandise, nous donnerons un dossier partiel de l'enseignement spirituel des Pères grecs et latins, notamment des docteurs du monachisme, puis du moyen âge jusqu'au début de l'âge moderne. Enfin nous exposerons ce que des auteurs plus récents ont appelé la gourmandise spirituelle. — 1. *Écriture.* — 2. *Tradition patristique.* — 3. *Du moyen âge à l'époque moderne.* — 4. *La gourmandise spirituelle.*

1. L'Écriture

Les auteurs chrétiens qui ont traité de la gourmandise ont trouvé assez peu d'enseignements directs dans l'Écriture et ils ont de préférence utilisé les exemples vivants qu'elle leur fournissait, depuis Ève jusqu'à Judas en passant par Ésaü et par Holopherne mort dans son ivresse. Les livres sapientiaux, en particulier le Siracide, donnent quelques remarques qui semblent ne pas dépasser le bon sens, les règles de la courtoisie ou simplement du savoir vivre (*Eccli.* 31, 20-22; 32, 1-13; 37, 27-31); et on ne serait pas étonné de constater que ces textes ont moins influencé la tradition patristique que la morale stoïcienne, dont nous ne dirons rien ici (cf M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*.., Paris, 1957).

L'apport du nouveau Testament est plus important. Le Christ, qui déclare lui-même qu'on l'accusait, probablement dans les milieux pharisiens, d'être « un glouton et un ivrogne » (*Mt.* 11, 19), enseigne dans le Discours sur la montagne à ne pas se laisser envahir par le souci de la nourriture et de la boisson (*Mt.* 7, 25), mais à tourner son cœur vers le Royaume et sa justice; dans cette exigence de détachement chrétien, les excès de la gourmandise sont de loin dépassés. Plus que ces paroles du Christ qui recommandent d'abord la liberté intérieure au regard des besoins légitimes du corps, le texte évangélique qui intéresse le plus notre sujet est celui de *Luc* (21, 34) : « Tenez-vous sur vos gardes, de peur que vos cœurs ne s'appesantissent dans la débauche, l'ivrognerie, les soucis de la vie, et que ce Jour-là ne fonde soudain sur vous... Veillez et priez en tout temps ». Ce texte sera largement utilisé par la tradition spirituelle; d'une part, en effet, la veille et la prière seront toujours données comme les armes normales du combat spirituel contre les vices; d'autre part, et en un sens plus profond peut-être, dans cette mise en garde, on comprendra combien les excès du corps appesantissent le cœur et l'esprit de l'homme, le rendent comme incapable de progrès spirituel, et même de l'accueil du salut. Nous rejoignons ici l'enseignement de paraboles comme celles du riche fermier, de Lazare et du mauvais riche (*Luc* 12, 19-21; 16, 19 et 25).

Saint Paul ne donne pas d'enseignement particulier sur la gourmandise; il met en garde formellement contre les excès coutumiers à la civilisation païenne d'alors : « Les ivrognes n'hériteront pas le royaume de Dieu » (1 *Cor.* 6, 10; cf *Rom.* 13, 13); son célèbre passage sur le Repas du Seigneur fait allusion très nette aux excès que d'aucuns s'y permettaient (1 *Cor.* 11, 21). C'est surtout de Paul que la tradition a appris que la luxure se cache dans le vin (*Éph.* 5, 18) et qu'elle a recueilli l'expression fameuse : « Ils ont pour dieu leur ventre » (*Phil.* 3, 19).

L'enseignement de l'Écriture sur la gourmandise ne se borne pas à ces quelques notations; la gourmandise n'est qu'une manifestation de la concupiscence, elle fait partie plus précisément de la concupiscence de la chair dont parle saint Jean (1 *Jean* 2, 16-17); elle tombe sous le coup du jugement johannique : « Les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres sont mauvaises » (*Jean* 3, 19). C'est dans ce cadre qu'il faut replacer ce vice, comme on l'a déjà dit (art. Concupiscence, DS, t. 2, col. 1347-1351).

2. Tradition patristique

A. **Les Pères grecs.** — Bornons-nous à quelques références, car l'auteur qui a le mieux parlé des implications spirituelles de la *gula*, Maxime le confesseur † 662, a été récemment étudié par I. Hausherr (*Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime*.., OCA 137, Rome, 1952, p. 25-42 les prédécesseurs de Maxime; p. 57-83 la genèse de la « philautie », où la gourmandise est étudiée en particulier, p. 70-72; enfin, p. 83 svv, la thérapeutique à suivre).

1° *Clément d'Alexandrie* († vers 215) fournit le vocabulaire de la gourmandise qui deviendra classique; il distingue trois manifestations de ce vice : l'ὀψοφαγία, qui est l'usage immodéré des nourritures délicates; la γαστριμαργία, qui est la « folie du ventre » ou gloutonnerie; enfin, la λαιμαργία, qui est la « folie de la gorge »; il a peut-être trouvé cette terminologie chez Aristote (*Éthique à Nicomaque* III, 13, 1118 a 32; 1118 b 19; etc); voir son *Pédagogue* II, 1 et 2, PG 8, 377-432.

2° *Origène* († vers 255) ne traite pas expressément de la gourmandise; il note que le Christ au désert fut d'abord tenté par elle (*In Lucam* XXIX, 4, 4, PG 13, 1875ac; SC 87, p. 363-365), mais il interprète cette tentation sur un plan spirituel. Ailleurs, il dira qu'en se rendant esclave de ces excès charnels (*In epist. ad Romanos* 9, 33, PG 14, 1233c-1234a), le « gastrimarge » prend son ventre pour dieu et se met hors de l'Église (*In Jeremiam* 7, PG 13, 300a et 333a).

3° Bien qu'il dise peu de choses de la gourmandise, il faut noter, à cause de son influence, combien saint *Basile* † 379, dans sa législation monastique, est pondéré, surtout si l'on se souvient des exemples de l'austérité excessive des Pères du désert; il insiste surtout, d'une part, sur l'abstention des mets délicats, et d'autre part sur la modération dans l'usage des mets ordinaires; vaincre la convoitise du plaisir de manger est la pre-

mière chose à dominer, le premier pas dans la voie de la tempérance, vertu sans laquelle on ne peut vivre pieusement, εὐσεβῶς (*Grande Règle* 16 et 18, PG 31, 958-959, 966-967; cf *Constitutiones monasticae* 25, *ibidem*, 1414-1415). Que chacun trouve donc la juste mesure de ses besoins (*Grande Règle* 20, 969c-976a).

4° Il y a peu de choses à glaner chez *Grégoire de Nysse* († vers 395), sinon que ce mystique n'hésite pas, dans son commentaire du *Pater*, à évoquer les conséquences de la gourmandise à partir de la scène du premier péché (*De oratione dominica* 4, PG 44, 1172).

5° Saint *Jean Chrysostome* † 407 parle souvent à ses ouailles des dangers de ce vice pour le corps et pour l'âme, par exemple dans son homélie *Adversus ebriosos* (PG 50, 433-442), *In Matthaeum* 48 (49), 6-7 et 70 (71), 4-5 (PG 57, 493-496, 659-662), *In epist. I ad Corinthios* 39, 9 (PG 61, 345-348), *In epist. ad Philippenses* 13, 2 (PG 62, 278), etc.

6° *Diadoque de Photicé*, au 5e siècle, consacre une section de ses *Cent chapitres sur la perfection spirituelle* (SC 5, n. 43-52) à l'ἐγκράτεια, — à la fois tempérance et continence —, qui doit régler la *gula* comme la luxure; aussi pondéré que Basile, il veut que le moine évite le scrupule dans sa préoccupation de régler ses besoins de nourriture. Pour lui, l'excès entraîne des tentations de luxure; donc, « il faut, d'après les mouvements du corps, régler aussi la nourriture » (n. 45). Mais le moine n'obtiendra la liberté intérieure sur ce point qu'après avoir goûté la douceur de Dieu (n. 44). Cf DS, t. 3, col. 817-834.

7° *Dorothée de Gaza* (6e siècle; DS, t. 3, col. 1651-1664) reprend la terminologie et la pensée de Clément d'Alexandrie dans sa 15e *Instruction* sur les saints jeûnes (n. 161; SC 92). — Au même siècle, *Philoxène de Mabboug* † 523 consacre deux homélies au problème de la gourmandise et de l'abstinence; la première est une diatribe contre de gros pécheurs! la seconde est plus spirituelle (SC 44, *Homélies* 10 et 11, n. 353-493; voir l'introduction à ces deux homélies, p. 313-320; texte syriaque édité par E. A. Wallis Budge, Londres, 1893-1894).

8° Le 7e siècle comporte deux spirituels du monachisme qui exerceront grande influence, *Jean Climaque* († après 649) et *Maxime le confesseur* † 662. *L'Échelle du paradis* de Climaque consacre son 14e degré à « l'intempérance de la bouche », comme traduira Arnauld d'Andilly; on n'y trouve cependant pas une doctrine spirituelle originale, mais bien le fonds commun de la tradition monastique sur la *gula*.

Notons que Jean Climaque prend une position plus ferme que celle de Diadoque au sujet des visites et de la façon de traiter le visiteur. Pour lui, les visites que reçoit un moine sujet à la gourmandise ne doivent pas être un prétexte à assouplir l'austérité ordinaire. Diadoque le conseillait au contraire, par charité; si le visiteur en concluait que l'hôte était peu mortifié, ce serait une occasion d'humilier la vaine gloire! Jean Climaque, comme l'avait fait Jean Cassien, a du reste noté que la gourmandise et la vaine gloire se combattaient, car la première est vraiment peu glorieuse, et la seconde fournit au débutant un puissant levier pour s'attaquer aux excès de la bouche.

Enfin, Climaque, comme plus tard Jean Damascène († vers 750; *De octo spiritibus nequitiae* 2, PG 95, 79b et *passim*), conseille au gourmand la méditation assidue des fins dernières comme l'un des moyens d'arriver à mépriser sa faiblesse; Diadoque, lui, proposait la méditation du Christ abreuvé de vinaigre (n. 51). Au demeurant, Jean Climaque distingue nettement la répression des excès matériels de la *gula*, de celle de la convoitise qui demeure une fois ces excès réprimés; cette convoitise se manifeste par les désirs, les imaginations, les rêves, etc, qui prouvent bien que le moine n'est pas encore tempérant. Il faut enfin noter que l'abstinence et le jeûne ne sont pas seulement prônés dans la lutte pour la tempérance, mais encore comme des moyens en vue de la pénitence et de la componction du cœur.

9° Sur *Maxime le confesseur*, disciple d'Évagre, se reporter à l'étude signalée plus haut d'I. Hausherr (col. 614). Ses textes sur la gourmandise se trouvent dans les *Quaestiones ad Thalassium* (65, PG 90, 768ab; cf 1371d) et dans ses *Centuries sur la charité* (SC 9; I, 79, 84, 85; II, 16-19, 20, 25, 31, 59, 68, 72, 74, 87; III, 7, 20, 56, 65, 72). Sa doctrine spirituelle, comme celle de Jean Cassien, intègre la lutte contre les vices, les « pensées passionnées » et même les rêves, en vue d'arriver à la liberté intérieure et à la pureté qu'est l'*apatheia* : « La récompense de la maîtrise de soi, c'est la liberté intérieure » (*Centurie* II, 25). C'est dans ce contexte qu'il traite de la gourmandise; son originalité n'est pas tant dans les analyses du vice et de ses manifestations que dans sa thérapeutique générale pour dégager l'esprit de l'emprise des fonctions inférieures.

10° Après Maxime le confesseur, la tradition orientale n'ajoute plus rien de notable sur la *gula*. *Syméon le Nouveau Théologien* † 1022 traite de la gourmandise d'après ce principe : plus on donne aux désirs du corps, moins on peut entrer dans la jouissance de Dieu (*Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* I, 42 et 77, édité dans SC 51; voir aussi I, 43, 80, 88; III, 63).

B. **Les Pères latins.** — La différence d'optique entre moralistes et spirituels que nous signalions au début de cet article est évidente chez les Pères latins; ils traitent de la *gula*, appelée encore *ingluvies ventris* ou, d'un mot grec latinisé, *gastrimargia*, dans le cadre plus général de la vie chrétienne et du combat contre les convoitises; ils sont des pasteurs et des éducateurs du peuple qu'ils introduisent dans le mystère chrétien. C'est de ce sommet qu'ils en viennent parfois, mais le plus souvent sans s'y étendre, aux précisions du combat spirituel et de l'ascèse nécessaire contre les vices. Ainsi les nombreuses homélies et traités sur le jeûne ou sur la tempérance comportent-elles des références aux conséquences spirituelles néfastes de la gourmandise, mais celle-ci est très rarement traitée pour elle-même.

Par exemple, Tertullien († v. 240), parlant du jeûne, remarque la liaison étroite entre la gourmandise et la luxure; un peu plus loin, pour montrer les conséquences de ce péché, il interprète ainsi la faute d'Adam : « Facilius ventri quam Deo cessit... Salutem gula vendidit » (*Liber de jejuniis* 1 et 3, PL 2, 953b et 958ab). Saint Cyprien † 258 de son côté, dans une lettre à son clergé, souligne les effets débilitants et soporifiques de la gourmandise : elle énerve la force chrétienne *(vigor)* et la prière (*Epist.* 7, 6, PL 4, 244a). Ces remarques feront fortune dans les écrits postérieurs.

Certains Pères présentent des passages plus développés et une pensée plus élaborée sur la *gula*; nous nous arrêtons à quelques-uns d'entre eux.

1° *Saint Ambroise* † 397 (DS, t. 1, col. 425-428), qui dépend ici beaucoup de saint Basile, insiste sur le fait que la gourmandise est la porte par laquelle le péché est entré dans le monde : elle a « expulsé du paradis celui

qui y régnait » (*De Elia et jejunio* 4, PL 14, 700d); aussi, ceux qui s'y livrent acquièrent la ressemblance du serpent et perdent celle de Dieu, car « qui sont ceux qui marchent sur leur ventre, sinon ceux qui vivent pour le ventre et la gourmandise, qui ont pour dieu leur ventre? » (*De paradiso* 15, PL 14, 312a). Le serpent symbolise la *delectatio corporalis*, la femme est figure de nos sens et Adam celle de notre esprit; de même que la sentence divine a condamné ces trois antagonistes, de même le péché, non seulement renforce la convoitise mauvaise qui est en nous, mais encore dérègle nos sens et obscurcit l'esprit; à l'inverse de l'ordre de la création, désormais l'esprit est sous l'emprise des sens et les sens sont les esclaves de la *delectatio corporalis* (*De paradiso*, 311-312). Dans le *De Elia* (8, PL 14, 706bc), Ambroise prolonge sa pensée et traite des conséquences de la *gula*. En évoquant la parabole de Lazare et du mauvais riche, il montre comment la tempérance et le jeûne aiguisent l'âme et la préparent à participer à la « mensa mistica » (cf *Ps* 21, 5; *Isaïe* 55, 1), où le Seigneur la comble gratuitement de ses biens spirituels; mais, par contre, les débordements de la chair réduisent l'âme en esclavage, les plaisirs de la bouche la submergent et la réduisent à la famine et à la sécheresse spirituelles.

Ambroise s'arrête là. Il semble bien pourtant qu'il veuille signifier autre chose que le simple retentissement des excès corporels sur l'âme : la gravité de la gourmandise, comme des autres vices de la chair, tient en ce fait que l'homme s'oriente par là vers les biens matériels, au lieu de choisir les biens supérieurs. D'ailleurs, derrière la convoitise se cache le démon : il se sert de trois javelots pour blesser à mort la *mens* de l'homme, la *gula*, la vanité et l'ambition; or, le démon commence son attaque par la gourmandise, laquelle ouvre la porte à la luxure (*Expositio evangelii sec. Lucam* IV, 17-20, PL 15, 1617c-1618; SC 45, p. 157-159). Il attaqua ainsi le Christ au désert, et le nouvel Adam nous a montré comment vaincre cette tentation (*De Cain et Abel* 5, PL 14, 325a) : « L'homme ne se nourrit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*Mt.* 4, 4); nourrissons donc nos esprits de la « divina lectio » (*Expositio... secundum Lucam, loco cit.*).

2° *Saint Augustin* † 430 apporte peu de développements sur la *gula* proprement dite, mais sa théologie de la *cupiditas* tient trop de place dans la tradition spirituelle occidentale pour qu'on le passe sous silence dans notre dossier. L'article CONCUPISCENCE expose sa doctrine (DS, t. 2, col. 1357-1358). Lui-même était peu enclin aux excès de la bouche, déclare-t-il dans ses *Confessions* (X, 31); par contre, il souligne les pièges, souvent inaperçus, des faux prétextes ou des occasions favorables à la convoitise et la résistance ou la prudence nécessaires : « Contre les tentations de ce genre je résiste chaque jour.., j'invoque ton secours et je m'en remets à toi de mes fluctuations » (*ibidem*). Dans le *De doctrina christiana* (4, 16-18, PL 34, 96d-97), il dénonce avec Amos (6, 1-6) la « captivitas futura sub iniquo rege », qui guette ceux qui mangent et boivent béatement; il ne vise d'ailleurs pas seulement ici la *gula* et ses raffinements, mais aussi et peut-être surtout la fausse tranquillité du repu, sous laquelle le démon tisse les liens de son esclavage.

On trouvera des exemples assez typiques de la manière d'Augustin dans les textes suivants : commentaire de la 1e épître de saint Jean (II, 10-11; SC 75, p. 170-181); *Enarratio in ps.* 103, 3 (PL 37, 1358-1378); *Sermon* 225, 4 (PL 38, 1098). Les lettres 22 et 29 (PL 33, 90 svv et 114 svv) relatent la lutte d'Augustin contre les excès qui accompagnaient trop souvent les repas funéraires ou en l'honneur des martyrs, parfois à l'intérieur même des sanctuaires (cf F. Van der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, t. 2, Colmar-Paris, 1955, p. 351-367); nous sommes ici sur le plan pastoral et moral.

Plus tard, saint *Césaire d'Arles* † 542, dans deux sermons pseudo-augustiniens, livrera un combat semblable contre l'ébriété régnante jusque dans les familles (*Sermons* 46-47, CC 103, p. 205-215 = sermons 294-295, PL 39, 2303-2310). Chez Césaire, les descriptions et l'incrépation tiennent une large place, comme aussi dans le *De sobrietate et castitate* (pseudo-Augustin non identifié, PL 40, 1105-1112). Bien que ces auteurs soient trop occupés à secouer les habitudes de leurs auditeurs et laissent dans l'ombre l'enseignement spirituel, ils ne négligent pas de montrer la désastreuse progéniture de l'ébriété : « Ebrietas... flagitiorum omnium mater est.., origo omnium vitiorum, turbatio capitis, subversio sensus, naufragium castitatis.., animae corruptela » (PL 40, 1106c). Sur Césaire, voir DS, t. 2, col. 420-429, surtout 425-426.

3° Nous dirons peu de choses de *Léon le Grand* † 461 dont l'enseignement est très traditionnel; comme Ambroise, il note que la gourmandise fut la première cause du péché et combien son influence est débilitante : l'acuité de l'esprit et la vigueur du cœur sont comme hébétées par les excès de la bouche (*Sermon* 19, PL 54, 186). Mais le mal étend plus loin ses ravages; la *delectatio* du manger et du boire est néfaste même à la santé des corps, si la mesure de la tempérance n'enlève à la volupté ce qui serait excessif. Quand elle cède aux convoitises de la chair, l'âme ne peut plus vaquer à la sagesse divine, elle n'est plus perméable aux joies éternelles. Comme Augustin, Léon estime que la tempérance dans la nourriture est chose difficile, car elle doit être de tous les jours, et il conseille à ses auditeurs, d'une manière d'ailleurs un peu vague, de s'occuper plus souvent et plus longuement des choses de l'esprit que des choses charnelles.

4° *Grégoire le Grand* † 604, qui revient souvent sur la gourmandise, a enrichi la tradition spirituelle, probablement sous l'influence du monachisme, de nouvelles réflexions. Il distingue cinq formes de gourmandise : selon que l'on est tenté par la faim proprement dite, par des mets raffinés et délicats, par la préparation et la présentation soignées des plats même communs, par l'excès de la quantité, et enfin par le désir irrépressible et sans cesse renaissant de manger quoi que ce soit (*Moralia in Job* XXX, 60, PL 76, 556d-557a). D'autre part, dans sa conception de la hiérarchie des vices, il place l'orgueil à la racine des autres péchés, mais la *gula* est l'une des sept filles de ce chef de l'armée diabolique. Elle est elle-même la mère d'une progéniture redoutable : « inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus circa intelligentiam » (XXXI, 88, 621b). Commentant le verset de Job « Clamorem exactoris non audit », Grégoire interprète l'*exactor* comme étant le démon et la *clamor* la tentation d'intempérance. « Personne ne saisit la palme du combat spirituel, s'il n'a d'abord vaincu en soi... la chair... L'esprit se retire vite du combat spirituel, quand il se laisse battre par la *gula* » (XXX, 58, 555d-556a). Il y a un *ordo certaminis* à ne pas ignorer (59, 556a).

Dominer la *gula*, c'est s'assurer une prise solide sur la concupiscence de la chair et c'est assurer ses arrières avant d'aborder des ennemis plus forts. Le moyen à prendre, en dehors de la prière et de la veille, c'est de frapper à coup d'abstinences. On luttera ainsi contre la gourmandise, mais aussi contre ce qui se cache en réalité derrière les désirs immodérés du corps, c'est-à-dire les esprits immondes et en particulier l'*ignis libidinis* (xxxi, 89, 622a). Grégoire veut cependant que l'on évite tout excès dans la répression de la *gula*; la vertu de *discretio* doit régler le combat, distinguer ce qui est nécessaire au corps et le superflu, le besoin et la volupté, pour ne pas tuer l'homme en luttant contre la chair (xxx, 63, 558cd-559a). Grégoire est, avec Cassien dont nous allons parler, l'auteur auquel le moyen âge de préférence se référera.

C. Synthèse de l'enseignement patristique : Jean Cassien. — Jean *Cassien* († vers 435), qui transmet au monachisme occidental la doctrine du monachisme oriental, est le grand docteur ascétique et spirituel de la lutte contre les vices et de l'acquisition des vertus; on répétera son enseignement jusqu'à nos jours; pour la vie monastique en particulier, il est la grande autorité en ces matières (voir sur son influence, DS, t. 2, col. 267-274). Sa spiritualité a été longuement exposée (t. 2, col. 214-276), et spécialement le cadre dans lequel il conçoit la lutte ascétique (col. 236-256); il est nécessaire de s'y reporter. Nous ne noterons ici que des points de détail, et ce n'est pas ce par quoi Jean Cassien est le plus original et le plus précieux.

Cassien traite de la gourmandise dans la cinquième *Collatio* (PL 49; SC 42) et dans le cinquième livre de ses *Institutiones* (PL 49; SC 109). Selon la tradition grecque, il fait d'elle le premier des péchés capitaux; la gourmandise est naturelle, innée, parce qu'elle s'enracine dans un besoin corporel sans cesse renaissant; elle doit donc être combattue non seulement par des moyens spirituels, mais encore par des moyens physiques comme la tempérance, l'abstinence et le jeûne (*Collatio* v, 1-4). Ces moyens corporels à eux seuls ne suffiront cependant pas : « Nous ne pourrons jamais mépriser les voluptés des nourritures présentes, si l'âme... ne trouve pas une joie plus grande dans la contemplation divine » (*Institutio* v, 14). Nous sommes là tout proches de la *delectatio victrix* de saint Augustin. Le moine gourmand doit donc s'appliquer à la lecture, au repentir qui lui donnera l'horreur du vice et le désir de la pureté du cœur. Sauvegarder cette pureté du cœur que ternit la convoitise de la *gula* est la pensée qui revient sans cesse dans tout le chapitre (vg v, 21-22), car, pour Cassien, sans cette pureté la contemplation est impossible.

Faisant le rapprochement avec les tentations d'Adam au paradis et du Christ au désert, comme l'ont fait ses devanciers, Jean Cassien présente la *gastrimargia* comme le premier vice, parce qu'elle est plus commune et plus facile à dominer, parce qu'elle est aussi « foyer de tous les vices... et *seminaria* d'impureté » (*Institutio* v, 5-6 et 11); il en conclut que le moine doit commencer par attaquer ce vice (*ibidem*, 13); sinon, il ne pourra affronter de plus grands combats (16). Par contre, dans la *Collatio* v, sa pensée est beaucoup plus attentive aux cas personnels; « dans la lutte pour les vertus, dit-il, il faut d'abord attaquer le vice le plus redoutable, centrer sur lui toute l'attention, nos efforts et notre prière, jusqu'à ce qu'ayant triomphé par l'aide de Dieu, nous soyons dans la paix » (v, 14). On triomphera ensuite plus facilement de penchants moins menaçants; ce texte important est une préfiguration de l'examen particulier de saint Ignace de Loyola (DS, t. 4, col. 1841-1842). Il semble qu'il faille considérer cette seconde méthode comme étant plus cohérente avec l'ensemble de la direction spirituelle de Cassien; la première est, en effet, plus théorique. L'idée d'un ordre à suivre, qui est inhérente à toute doctrine du progrès spirituel et qui est très nette chez Cassien, s'applique davantage aux principales étapes spirituelles, dont la première est l'*apatheia*, la liberté intérieure, et beaucoup moins aux différents secteurs de la vie de l'homme qui intéressent l'instauration de cette *apatheia*. Cette remarque n'enlève rien à la constatation traditionnelle selon laquelle les vices, comme les vertus, se renforcent mutuellement selon leurs affinités, ainsi la gourmandise et la luxure.

Jean Cassien distingue trois sortes de gourmandise (*Collatio* v, 11), celle qui pousse le moine à manger avant l'heure prescrite, celle qui l'incite à trop manger, celle enfin qui lui fait rechercher la qualité, les assaisonnements, etc, bref, ce qui flatte le goût. Il remarque que la première engendre l'impatience, la tristesse et la haine de la vie monastique; la seconde allume les feux de la luxure; la troisième induit à l'avarice, parce qu'elle invite à se procurer des ressources pour satisfaire ses goûts de raffinement, et il ajoute qu'un tel comportement empêche le moine de rejoindre jamais la *perfecta Christi nuditas*.

On voit immédiatement l'importance d'une exacte observation de la règle commune qui prescrit l'heure des repas et qui offre une même nourriture pour tous (*Institutio* v, 5-6); sur la quantité, Cassien est fort souple, il n'impose à cet égard qu'une règle : chacun peut manger autant qu'il en a besoin, mais doit s'interdire le superflu; cette attention au tempérament et aux circonstances individuelles est assez remarquable, elle témoigne de la *discretio* de notre législateur (cf DS, t. 2, col. 252).

Commentant *Luc* 11, 24-26, Cassien met en garde ses moines contre les retours offensifs des vices et il développe sa pensée en prenant l'exemple de la gourmandise. Une fois cette passion domptée, il y aura de nouvelles tentations; elles s'insinueront doucement, on pensera que l'on peut s'accorder sans danger et sans faute tel adoucissement, tel supplément. Tout relâchement dans la tempérance laisse prévoir des tentations plus fortes ou plus graves, et, lorsque le moine y succombe, les conséquences spirituelles sont plus profondes que lors de ses premiers pas dans la conquête des vertus (*Collatio* v, 25-26).

3. Du moyen age a l'époque moderne

Après Grégoire le Grand et Jean Cassien, les auteurs latins de la fin de l'âge patristique et du moyen âge répètent la doctrine reçue sans y apporter de nouveaux développements spirituels; ils ont d'ailleurs tendance à ne garder que les prescriptions objectives et à oublier l'aspect spirituel de la lutte contre la *gula* qu'avait si nettement souligné Cassien. On risque de s'acheminer ainsi progressivement vers une sorte de divorce entre la morale et la vie spirituelle. Nous donnons ici quelques textes, — sans désir d'être exhaustifs —, qui manifestent la continuité de la tradition chrétienne.

1° Isidore de Séville † 636 propose un moyen mnémotechnique pour retenir les quatre sortes ou occasions de gourmandise : « quid, quando, quantum, quomodo » (*Sententiarum liber* 2, 42, PL 83, 649b). — Taïon de Saragosse † 683 répète saint Grégoire (*Sententiarum liber* 4, 24, PL 80, 940-941). — Ambroise

Autpert † 784 rappelle dans son oraison préparatoire à la messe les conséquences de la *gula* (n. 10, PL 17, 759 = pseudo-Ambroise).

Les auteurs suivants parlent de la *gula*, mais n'apportent rien de neuf : Alcuin † 804 (PL 101, 633 et 1403). — Jonas d'Orléans † 843, *De institutione laicali* 3, 6 (PL 106, 244). — Raban Maur † 856 est très proche de Cassien : *De ecclesiastica disciplina* 3 (PL 112, 1246-1248); *De vitiis et virtutibus* 3, 39-43 et 49 (*ibidem*, 1367d-1370 et 1374). — Pierre Damien † 1072, Opuscule 15 sur la vie érémitique, ch. 20 (PL 145, 352-353).

2° Au moyen âge, fleurit une nombreuse littérature de *Manuels des péchés* et de *Sommes des vices et des vertus*; celle de Guillaume Peyraut † 1271 se signale par ses références constantes à l'Écriture, en particulier aux *exempla*; l'interprétation en est le plus souvent allégorique. On y sent aussi la tendance à la systématisation : chaque vice y est traité selon les mêmes schèmes, mais la doctrine spirituelle en est absente (*Summa virtutum ac vitiorum*, 2e partie, traité 2, *De vitio gulae*, t. 2, Lyon, 1571, p. 25-38). Il y a pourtant dans Guillaume Peyraut une tonalité ascétique et pastorale que l'on ne trouve pas chez saint Thomas d'Aquin, son contemporain, lequel, par contre, offre l'avantage d'une pensée fortement charpentée. Il reste que le lecteur ne relève que des analyses de la moralité des actes dans les passages où saint Thomas parle de la *gula* ou de l'ébriété (*Somme théologique*, 2a 2ae q. 148 et 150; commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque*, livre 6, leçon 4). La *gula* y est traitée indépendamment de ses implications spirituelles; nous sommes loin de la pensée de Jean Cassien.

Par contre, saint *Bonaventure* † 1274 et les écrits qui lui ont été attribués nous ramènent à une conception plus traditionnelle de l'homme spirituel; cette littérature franciscaine présente le fonds commun de la doctrine des anciens moines et des Pères. Remarquons toutefois que l'accent est mis désormais sur la contemplation, et la lutte pour les vertus contre les vices apparaît comme allant de soi, et on y insiste peu; ces auteurs, tout en continuant la tradition, donnent l'impression de s'intéresser surtout à l'ascension des plus hauts degrés de la vie spirituelle.

Voir, par exemple, Bonaventure : *Sentences* II, dist. 22, a. 1. — *Expositio in Lucam*, ch. 16, 19, et ch. 21, 34. — *Regula novitiorum*, ch. 5-6. — 1er sermon pour le 1er dimanche de carême (*Opera*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 207).

Pseudo-Bonaventure (cité d'après l'édition A.-C. Peltier, des *Opera* de Bonaventure, Paris) : *Centiloquium* 1, 23 (anonyme du 14e siècle; t. 7, 1866, p. 365). — *Speculum conscientiae* 3 (*ibidem*, p. 635-636). — *Pharetra* II, 12 et 15 (= Guibert de Tournai; *ibidem*, p. 76-77, 80-81). — *Biblia pauperum* 88 (= Nicolas de Hannapes † 1291, dominicain; t. 8, 1866, p. 594-595). — *Diaeta salutis* 1, 8 (= Guillaume de Lanicia; *ibidem*, p. 260). — Etc.

3° Dans le courant de la *Devotio moderna* (DS, t. 3, col. 727-747), on discerne un net retour vers une doctrine du combat spirituel qui s'inspire du monachisme antique; Jean Cassien et Jean Climaque sont d'ailleurs parmi les autorités souvent citées par Gérard Groote (col. 741), comme en témoigne ce qu'il écrivit à un chartreux au sujet des tentations de la *gula* (*Gerardi Magni epistolae*, éd. W. Mulder, Anvers, 1933, p. 274-276). Après lui, ses disciples reprennent le même enseignement, Thomas a Kempis dans ses *Sermones ad novitios* (ch. 19, dans *Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, t. 6, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 154-175) et Jean Mombaer dans son *Rosetum* (*tituli* 18 et 19, *passim*, Milan, 1603, p. 391-396).

Au seuil des temps modernes, Ignace de Loyola et la compagnie de Jésus s'inspirent largement, quoique dans un contexte tout autre, de la conception et des pratiques que les anciens moines conseillaient pour mener le combat spirituel contre les vices, parmi lesquels la *gula*. Ainsi les « règles pour s'ordonner dans la nourriture », insérées dans les *Exercices spirituels* (n. 210-217), adoptent le point de vue qu'avaient pris Jean Cassien ou Maxime le confesseur : les actes de la *gula* doivent être supprimés et remplacés par la vertu de tempérance, elle-même définie par les justes besoins d'un chacun, parce que ces excès sont un désordre préjudiciable à l'esprit. La *gula*, sous la forme d'une préoccupation de la nourriture, du plaisir du goût, etc, ne doit plus intéresser la partie supérieure de l'esprit, car celle-ci doit être libre pour s'occuper des réalités spirituelles. Cette libération requiert la maîtrise de la convoitise. Saint Ignace propose donc au retraitant d'appliquer les règles ordinaires du discernement spirituel à la manière de se restaurer, pour qu'elle ne soit pas obstacle au progrès spirituel. L'idéal sera d'arriver à cet ordre qui soumet le corps à l'esprit et qui est un aspect de l'*apatheia*. Notons que la coutume à peu près générale dans les ordres religieux, et qui veut que l'on « donne à l'âme sa nourriture pendant que le corps prend la sienne » (*Constitutiones Societatis Jesu*, 3e partie, ch. 1, n. 5), répond à la même préoccupation. J. Negrone ou Nigronius (*Regulae communes Societatis Jesu commentariis asceticis illustratae*, Milan, 1613, p. 376-395; *Tractatus ascetici*, n. 4, Cologne, 1624, p. 122-141) est un témoin évident de ce que l'ancienne tradition monastique demeure vivante et bien comprise.

Tous les ouvrages de morale parlent de la gourmandise; de même, la majorité des manuels ascétiques. Mais il n'existe pas, à notre connaissance, d'ouvrages consacrés spécialement à la gourmandise.

A la charnière du moyen âge et de l'époque moderne, *Denys le chartreux* † 1471 rassemble dans ses nombreux traités à peu près tout ce que la tradition a dit de la *gula*, de son aspect moral et de sa place dans la vie spirituelle; se reporter au copieux index qui achève ses *Opera omnia* (t. 42, Tournai, 1913; p. 121, sur la *crapula*, p. 151 sur l'*ebrietas*, p. 186 sur la *gula*).

Ce vice et ses implications spirituelles, les moyens de le combattre sont abordés dans de nombreux articles du DS : il naît de la Concupiscence (t. 2, col. 1334-1373); il se combat en particulier par l'Abstinence (t. 1, col. 67-110) et le Jeune. La vertu opposée est la Tempérance dans la nourriture du corps, laquelle contribue à établir l'âme dans l'Apatheia (t. 1, col. 727-746) et l'Egkrateia (t. 4, col. 357-370).

Le cadre dans lequel la lutte contre la gourmandise s'insère est l'Ascèse (t. 1, col. 936-1010) et le Combat spirituel (t. 2, col. 1135-1142).

4. Gourmandise spirituelle

1° Bien que le **vocabulaire** de la gourmandise, péché capital, soit nettement fixé, des utilisations analogues apparaissent dans la tradition, et cela très tôt : saint Paulin de Nole † 431 parle de *gula caritatis* pour exprimer l'intensité du désir de la charité fraternelle et de l'amour de Dieu (*Epist.* 23, 1; CSEL 29, 1, 1894, p. 157, 9-13); et dans une tout autre direction, Jean Cassien qualifie gourmandise de l'esprit *(mens)* l'envie et la vaine gloire (*Institutions* v, 21-22). Ces emplois restent rares et ne constituent pas des thèmes spirituels à proprement parler; il en va autrement de la *sobria ebrietas* qui, elle, se retrouve chez de nombreux auteurs et qui sera étudiée à l'article Ivresse spirituelle.

On peut déjà noter, à partir de ces quelques exemples,

que les termes *gula*, *ebrietas* vont perdre les rapports qu'ils entretiennent dans le domaine moral, lorsqu'ils sont employés dans le domaine proprement spirituel; ainsi, l'ivresse spirituelle signifie un état, une grâce généralement d'ordre mystique, tandis que la gourmandise spirituelle garde son sens vicieux; on peut avoir la *gula* de l'ivresse spirituelle. D'une manière plus générale, dans la mesure où l'on applique la terminologie des péchés capitaux aux états spirituels et même mystiques, les distinctions qui existent sur le plan moral perdent leur précision et ont tendance à s'atténuer; ce que l'on appelle gourmandise spirituelle pourrait s'appeler encore luxure, adultère ou avarice spirituelle; ces expressions sont employées analogiquement et renvoient à une réalité d'un autre ordre.

2° **Sens.** — Par gourmandise spirituelle on entend essentiellement deux imperfections fort courantes chez ceux qui entrent ou progressent dans la vie intérieure : l'intempérance dans le désir, la recherche et l'usage des consolations, qu'elles soient sensibles ou plus spirituelles, et d'autre part, plus profondément, la convoitise égoïste, c'est-à-dire la concupiscence de ces consolations. Désirer, rechercher, recevoir de vraies consolations spirituelles est bon, puisque ces consolations, quand elles sont authentiques, sont des grâces de Dieu; mais leur usage peut être vicié dans la mesure où on leur attache une importance excessive, et surtout si on les recherche pour elles-mêmes et non pour Dieu.

On le voit, il y a dans les deux aspects de la gourmandise spirituelle un désordre, soit dans l'usage, soit dans l'intention. Ces déviations se présentent dès que l'homme entre dans la vie intérieure personnelle, en particulier dans le domaine de la prière. L'Esprit Saint a, en effet, coutume d'attirer l'âme par des touches plus ou moins sensibles au début de la vie spirituelle; il ne tarde pas, en soustrayant ces consolations ou ces attraits, à la mener par une voie de détachement et de purification, vers des rencontres plus profondes; l'âme doit en venir à chercher Dieu pour Dieu et non les consolations, qui ne sont que moyens (art. Consolation *spirituelle*, DS, t. 2, col. 1617-1634).

La gourmandise spirituelle est donc, en quelque sorte, l'égocentrisme de l'affectivité, la convoitise de cette affectivité. Aussi requiert-elle une éducation des sens spirituels, en particulier du goût (voir art. Gout, col. 625). Par contre, les désordres analogues de l'intelligence seront plutôt nommés curiosité, avarice, ou concupiscence de l'esprit, d'après la première épître de *Jean* 2, 16 (voir DS, t. 2, col. 2658-2660).

3° **Auteurs spirituels.** — Nous ne traiterons pas ici le problème spirituel que recouvre l'expression gourmandise spirituelle et qu'abordent, en ces termes ou en d'autres, la plupart des auteurs; nous retiendrons seulement les auteurs qui emploient l'expression ou ceux qui présentent le problème spirituel dans un vocabulaire très voisin.

1) *Approches de l'expression.* — Saint Bernard, exposant les quatre degrés de l'amour de Dieu, caractérise ainsi le second : « diligit... Deum, sed propter se, non propter ipsum »; mais il arrive alors que, « goûtant sa présence et connaissant sa douceur.., on soit conduit à aimer Dieu purement.., d'un amour chaste.., gratuit et pudique » (*De diligendo Deo* IX, 26, cf XV, 39; PL 182, 989-990, cf 998). Ailleurs, Bernard utilise les expressions de *cibus spiritualis*, *potus sapientiae* (Sermon 2 sur l'Annonciation, PL 183, 392b); il n'emploie pas *gula spiritualis*.

Guillaume de Saint-Thierry, dans son commentaire du *Cantique* (PL 180; trad. M.-M. Davy, Paris, 1958) expose les excès des débutants, mais en terme d'ébriété spirituelle : « Aux premières expériences de ce bien (la joie du Seigneur), ne pouvant supporter ni mesure, ni raison, l'âme est désordonnée par l'abondance du vin jusqu'à l'ébriété d'une trop grande ferveur... Assurément celle qui... aime beaucoup, si elle n'était pas désordonnée dans son amour, si elle aimait avec prudence, tempérance.., ne serait pas malade » (n. 100). Et Guillaume montre ensuite (n. 101) comment ce désordre d'un amour intempérant désordonne la vie spirituelle, arrête le progrès et expose aux maladies spirituelles.

Les pseudo-Bonaventure restent dans la même note. Michel de Meaux ou de Corbeil † 1199, dans son *Expositio in Psalterium* (*Ps* 22, 5 et 35, 9; *Opera* de Bonaventure, éd. Peltier, t. 9, Paris, 1867, p. 183b-184a), Rodolphe de Biberach, dans son *De septem donis Spiritus Sancti* (7, 7; *ibidem*, t. 7, 1866, p. 643b), Jacques de Milan, dans son *Stimulus amoris* (ch. 9; coll. Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi 4, Quaracchi, 1905, p. 41), donnent quelques principes de discernement à propos de l'ivresse spirituelle; le critère le plus sûr de l'authenticité des consolations est la pureté de l'intention de l'âme qui ne cherche que Dieu seul.

Beaucoup plus proche de nous, saint François de Sales explique à Philothée comment elle doit se conduire dans les consolations sensibles et spirituelles, ou dans les sécheresses et stérilités intérieures; ces trois chapitres de l'*Introduction à la vie dévote* (4e partie, ch. 13-15, t. 3, Annecy, 1893, p. 316-337) offrent une doctrine très remarquable; leur vocabulaire, sans employer l'expression de gourmandise spirituelle, n'utilise que des images tirées des nourritures diverses et de l'appétit qu'elles suscitent.

2) L'expression *gourmandise spirituelle*. — *a)* Elle apparaît pour la première fois, croyons-nous, chez *Jean Ruysbroeck* †1381. Dans l'*Ornement des noces spirituelles*, parlant des faux mystiques, il écrit :

> « Un appétit désordonné les attire tout entiers (les faux mystiques) vers une délectation intérieure et une satisfaction spirituelle purement naturelles. C'est là ce qu'on appelle luxure spirituelle, car c'est une propension désordonnée d'amour naturel qui fait qu'on se replie sur soi-même... Lors donc que l'amour naturel l'emporte sur la charité, il donne naissance à quatre péchés qui sont l'orgueil, la cupidité, la gourmandise et la luxure de l'esprit. C'est ainsi qu'Adam tomba au paradis » (livre 2, ch. 75; trad. des bénédictins de Wisques, Bruxelles-Paris, 1920, p. 198-199).
>
> Ruysbroeck poursuit en opposant à Adam la Vierge Marie qui « ne s'arrêta jamais par gourmandise à goûter ni consolations, ni don quelconque; et toute sa vie s'écoula en pureté » (p. 199).

Où Ruysbroeck trouva-t-il l'emploi de cette expression? L'inventa-t-il? On ne sait. Il est par contre certain que sa pensée a trouvé dans l'école néerlandaise un écho durable. Harphius, dans sa *Theologia mystica* (Rome, 1586, livre 2, 1e partie, ch. 2, p. 467), suit de près Ruysbroeck. La recherche de soi-même qui vient de l'amour servile, fait que l'on s'aime trop et que l'on recherche en tout son intérêt et sa commodité plus que le bon plaisir de Dieu; or cela mène à l'orgueil de sa propre complaisance, puis à l'avarice, et « tiercement, ils tombent en une gourmandise spirituelle, en jouissant

des choses susdites avec volupté de nature et sensuellement. Finalement ils tombent en adultère spirituel d'autant qu'ils s'adonnent tellement à acquérir ces dons cy de Dieu et de jouir et se reposer en iceux qu'ils oublient entièrement Dieu et sa sainte volonté » (trad. J.-B. de Machault, Paris, 1617, p. 470). Harphius reprend la même pensée et les mêmes expressions en parlant de l'intention droite qui ne se replie aucunement sur soi (livre 2, 2e partie, ch. 23).

Voir aussi Lansperge le chartreux † 1539, *Pharetra divini amoris*, livre 1, préface (*Opera omnia*, t. 5, Montreuil, 1890, p. 3); *Speculum christianae perfectionis*, ch. 3 (*ibidem*, t. 4, 1890, p. 257); 2e sermon sur saint Jean-Baptiste (t. 3, 1889, p. 442). — Louis de Blois † 1566 (DS, t. 1, col. 1730-1738) énonce clairement le principe qui condamne la gourmandise spirituelle : « Il n'est permis de prendre son repos qu'en Dieu seul et non pas dans ses dons » (*Institutio spiritualis*, ch. 2, § 1, *Opera omnia*, Cologne, 1606, p. 356a); il en traite plus longuement dans un passage du *Sacellum animae fidelis* (ch. 3, § 7, p. 573a), qu'Alvarez de Paz, parlant des dangers de la prière affective, reproduira et développera (*De inquisitione pacis sive studio orationis*, pars IV, 3, ch. 6, t. 6, Paris, 1876, p. 295-296).

b) Il faut s'arrêter davantage à saint *Jean de la Croix* † 1591 qui traite lui aussi de la gourmandise spirituelle dans la *Noche oscura*. Il n'est pas impossible qu'il ait lu Ruysbroeck (L. Reypens relève les coïncidences de leurs doctrines, OGE, t. 5, 1931, p. 143-185). Quoi qu'il en soit, le docteur du Carmel développe sur ce point une doctrine proche de son devancier. Le vice de la *gula* spirituelle, qui atteint la plupart des débutants, trouve son terrain dans le goût même qu'ils ont de la vie intérieure; l'appétit pour les choses spirituelles dévie spontanément vers une recherche des sentiments ou sensations qui accompagnent souvent prière, pénitence ou autres exercices; cette recherche est convoitise égoïste et elle détourne de Dieu. Et d'ailleurs, attiré par la douceur de la consolation, on multiplie ses occasions, on provoque leur venue, on sort insensiblement des prescriptions de la règle, etc. D'où viennent de nombreuses imperfections.

D'autre part, la gourmandise spirituelle estompe facilement l'humilité et la saisie de sa propre misère devant Dieu et devant ses frères. Enfin, elle blesse le respect profond qui est dû à Dieu en tout temps, mais qui est particulièrement nécessaire au début de l'itinéraire spirituel; on peut ainsi mal user de la communion. Jean de la Croix achève son analyse en montrant que cette convoitise des dons de Dieu rend ses victimes moins capables de l'abnégation intérieure de soi, car elles ne sont guère prêtes à s'engager sur le chemin de la croix. Les remèdes que Dieu applique à ces multiples imperfections, les barrières qu'il oppose à leur aggravation, sont les sécheresses spirituelles et d'autres souffrances intérieures ou extérieures qui font partie de la nuit obscure. Voir *Noche oscura*, livre 1, ch. 6.

c) Après saint Jean de la Croix, il nous suffira de mentionner quelques auteurs spirituels des 16e et 17e siècles; qu'ils s'inspirent de Ruysbroeck ou du docteur carme, ils sont les témoins du vocabulaire et du thème de la gourmandise spirituelle.

Contemporain de Jean de la Croix, le dominicain Louis de Grenade † 1588 parle assez timidement de la *gula* spirituelle, qu'il appelle aussi avarice spirituelle (voir, par exemple, le *Libro de la oración y meditación*, liv. 2, ch. 5, n. 11). — Trois jésuites utilisent le vocabulaire de la gourmandise spirituelle. Achille Gagliardi † 1607, qui a connu l'œuvre de Ruysbroeck mais vraisemblablement pas celle de Jean de la Croix, emploie l'expression *Gola spirituale* dans son célèbre *Breve compendio*, à propos de la désappropriation des consolations spirituelles (éd. M. Bendiscioli, Florence, 1952, p. 61; cf DS, t. 6, col. 53-64); en Espagne, Louis de La Puente (du Pont) † 1624, s'inspirant de saint Augustin et de saint Bernard, montre que la délectation dans la nourriture ne doit pas être une fin en soi, qu'il s'agisse de nourrir le corps ou l'âme (*Expositio moralis et mystica in Cantica*, livre 2, exhort. 17, t. 1, Cologne, 1622, col. 418); en France, Jean Rigoleuc † 1658 suit de près la pensée de Jean de la Croix sur la gourmandise spirituelle dans son traité sur *Le pur amour ou les moyens d'y arriver...* (dans la *Vie du P. J. Rigoleuc... avec ses traités*, par P. Champion, Paris, 1686; 1931, p. 223).

De son côté, le capucin Victor Gelen de Trèves † 1669 (DS, t. 6, col. 179-181) utilise Richard de Saint-Victor, Ruysbroeck, Harphius et Jean de la Croix pour mettre en lumière la gourmandise de l'âme dans la *dilectio affectuosa* (cf *Summa practica theologiae mysticae*, pars 1, decisio 5, art. 4, Cologne, 1652, p. 41-45). — Le carme Philippe de la Trinité † 1671 est lui aussi témoin du thème de la gourmandise spirituelle dans sa *Summa theologiae mysticae* (pars 1, tract. 1 *De via purgativa*, art. 4).

Conclusion. — Arrêtons ici notre enquête. Sous l'expression gourmandise spirituelle ou sous une autre terminologie, l'ensemble des auteurs spirituels parlent de la recherche de soi, du repli sur soi inné en tout homme au plan de l'affectivité, comme au plan de l'esprit, comme au plan de la chair, et à quoi s'opposent l'amour chaste de saint Augustin, l'intention droite, la pureté du cœur, le dépouillement intérieur, bref finalement l'amour de charité.

Reste une question importante : y a-t-il entre la *gula*, convoitise charnelle, et la *gula* spirituelle une solution de continuité? S'agit-il de deux réalités distinctes, non seulement dans leur objet, mais aussi dans le sujet, de telle sorte qu'il n'y ait entre elles que des rapports extrinsèques, des ressemblances? Ou, au contraire, doit-on dire qu'au-delà des manifestations diverses il n'y a là qu'un même vice affectant un même sens, le goût, tant qu'il reste dominé par la concupiscence? Doit-on dire que la collaboration de l'Esprit Saint et de la liberté humaine redresse, éduque, élève ce sens du goût jusqu'à la perception des réalités spirituelles? C'est là l'un des problèmes que soulève la question des sens spirituels, et qui sera traité à l'article qui leur sera consacré. Si Karl Rahner n'apporte pas de solution à notre problème, parce qu'il ne le traite pas directement dans son étude sur *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène* (RAM, t. 13, 1932, p. 113-145), Hans Urs von Balthasar (*La gloire et la croix*, t. 1, coll. Théologie 61, Paris, 1965, p. 309-360, surtout p. 311-322) incline à reconnaître, à la suite de nombreux auteurs spirituels et au nom de l'anthropologie théologique, la continuité de la sensibilité corporelle et de la sensibilité spirituelle.

William Yeomans et André Derville.

GOUT SPIRITUEL. — Le mot *goût* désigne, dans son acception propre, le sens externe grâce auquel est perçue une catégorie particulière de sensations dont l'objet est la saveur des aliments, puis, par

extension, cette saveur elle-même, enfin l'envie, l'appétence, la préférence qui en résulte. *Goûter*, c'est apprécier, au moyen du sens du goût, les choses sapides.

Mais le langage courant se sert aussi de ce mot, soit par analogie, soit par métaphore, pour signifier ce qui ne relève pas directement de la sensation corporelle comme telle. Ainsi on appellera *goût* la faculté psychique de sentir et de discerner ce que vaut une œuvre littéraire ou artistique, ce qui convient dans le domaine des relations humaines, l'impression, la satisfaction que fait éprouver une chose quelconque, l'inclination que l'on a pour elle, l'empressement avec lequel on s'y porte. Au figuré, *goûter* voudra dire : savourer avec le sentiment raisonné du plaisir que l'on ressent, trouver bon, agréable, aimer.

Une transposition similaire, d'ailleurs toute naturelle, car l'homme utilise spontanément les données de l'expérience sensible pour exprimer les réalités de l'esprit, se retrouve dans le vocabulaire de la spiritualité chrétienne, où il n'est pas rare de rencontrer, du moins chez certains auteurs, les termes *goûter* et *goût* pris avec une signification purement spirituelle. Cet usage est d'autant plus compréhensible qu'il est accrédité par l'Écriture elle-même, qui a recours en différents endroits à l'image du goût pour désigner une certaine expérience intime, profonde, personnelle des choses religieuses.

L'ancien Testament déclare *plus douce que le miel* la Parole de Dieu, sa loi (*Ps.* 19, 11; 119, 103; *Éz.* 3, 3), la connaissance de sa sagesse (*Prov.* 24, 13; *Eccli.* 24, 20), la fidélité à ses commandements (*Eccli.* 23, 27). Le Seigneur nourrit les siens d'un *pain* capable de procurer toutes les *délices* et de satisfaire tous les *goûts* : il révèle ainsi sa *douceur* (*Sag.* 16, 20-21). Lui-même est comme un *fruit délectable* pour le peuple qui le reconnaît son époux bien-aimé (*Cant.* 2, 3). Les justes expérimentent, *goûtent* combien il est bon (*dulcis*, disent les anciennes versions latines; *Ps.* 33, ou selon l'hébreu 34, 9).

Le nouveau Testament distingue le *lait* de l'enseignement élémentaire et la *nourriture solide* qui convient au chrétien plus avancé (*Hébr.* 5, 12-14; 1 *Pierre* 2, 2); il affirme que la vie des baptisés, devenus participants de l'Esprit Saint, dont ils ont reçu l'illumination, comporte de soi l'expérience savoureuse d'avoir définitivement accédé aux biens du salut : ils *goûtent*, *savourent* le don céleste, les merveilles du monde à venir déjà présentes (*Hébr.* 6, 4-5), la suréminente bonté de Dieu (1 *Pierre* 2, 3), qui donne à ceux qui lui restent fidèles dans l'épreuve une *manne cachée*, avant-goût de la béatitude (*Apoc.* 2, 17).

Voir les articles Dulcedo Dei, DS, t. 3, col. 1779-1784; Fruitio Dei, DS, t. 5, col. 1546-1569; Γεύομαι, dans Kittel, t. 1, col. 674-676; *Goûter*, dans le *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 419-420.

Ces métaphores, et d'autres semblables, seront recueillies, commentées, développées par les auteurs spirituels et mystiques. Mais l'imprécision, dont souffre parfois leur langage, ne permet pas toujours de dire à première vue ce qu'ils entendent exactement par le mot *goût*. Un examen attentif montre cependant qu'on peut répartir sommairement les textes en deux grands groupes : ceux qui font du goût un *sens spirituel*, intérieur à l'âme, grâce auquel celle-ci appréhenderait et expérimenterait les réalités surnaturelles selon un mode de connaître analogue à la sensation gustative fournie par le sens physique du même nom, et ceux qui, d'une manière plus vague, parlent de *goûts spirituels* pour exprimer le caractère agréable, délectable de certains phénomènes d'ordre cognitivo-affectif, qui apparaissent dans l'oraison ou le cours de la vie spirituelle. Il n'y a pas évidemment de cloison étanche entre ces deux séries de textes. Il importe néanmoins de les distinguer si l'on veut reproduire fidèlement la pensée des auteurs.

1. *Le goût comme sens spirituel.* — 2. *Le goût comme phénomène cognitivo-affectif.*

1. LE GOUT COMME SENS SPIRITUEL

La doctrine des sens spirituels remonte à Origène, qui en est, sinon le créateur, du moins le premier témoin connu (K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 113-145; O. Rousseau, introduction à *Origène, Homélies sur le Cantique des cantiques*, SC 37, 1954, p. 21-25). Reprise et développée par Grégoire de Nysse (J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, coll. Théologie 2, 2e éd., Paris, 1954, p. 222-252), elle n'est pas complètement ignorée de saint Augustin (P.-L. Landsberg, *Les sens spirituels chez saint Augustin*, dans *Dieu Vivant*, n. 11, 1948, p. 81-105), ni de la mystique cistercienne (J. Walsh, *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels*, RAM, t. 35, 1959, p. 27-42; M.-M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, t. 1, Paris, 1954, ch. 12 Les sens intérieurs de l'âme). Mais c'est dans la théologie de saint Bonaventure, dont l'influence sera considérable, qu'elle trouve sa forme spéculative la plus accomplie (K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure*, RAM, t. 14, 1933, p. 263-299). Quelque peu oubliée ou effacée chez les classiques de la spiritualité moderne, elle a connu depuis le début du siècle un regain d'intérêt et de considération, auquel n'est pas étranger le livre de A. Poulain sur *Les grâces d'oraison* (10e éd., Paris, 1922, ch. 6, p. 93-117; introduction par J.-V. Bainvel, p. xix-xx, xl-xli).

Nous n'avons pas à exposer ici l'ensemble de cette doctrine, dont on traitera en détail à l'article Sens spirituels. On ne saurait cependant donner une idée de ce qu'est le sens spirituel du goût sans indiquer, au moins brièvement, ce que l'expression générique de sens spirituels signifie par elle-même.

Qu'Origène ait pu penser aux sens spirituels comme à de véritables organes de l'âme, paraît à certains plus probable (cf K. Rahner, *art. cité*, RAM, t. 13). Ce n'est pas ainsi néanmoins qu'on se les représente généralement, surtout à partir de saint Bonaventure (cf M. Olphe-Galliard, *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, dans *Nos sens et Dieu*, coll. Études carmélitaines, 1954, p. 184-189). Les sens spirituels ne sont pas cinq puissances ou facultés permanentes de l'âme, à la manière des sens corporels, mais des actes transitoires de l'intelligence et de la volonté surnaturalisées par les vertus infuses théologales et les dons du Saint-Esprit. Dans ces actes l'âme éprouve l'impression d'atteindre un objet surnaturel qui se donne à elle comme s'il était concrètement présent. Habituellement, cet objet est Dieu lui-même, ou encore le Verbe incarné. Cette espèce de sensation spirituelle, ce sentiment de présence expérimentale peut revêtir différentes modalités qui rappellent celles des différents sens corporels, vue, ouïe, odorat, toucher, goût. A vrai dire, il ne s'agit là que d'une analogie assez lointaine, si ce n'est pas le plus souvent une simple métaphore.

Il ne faut pas se hâter de chercher chez tous les auteurs qui parlent des sens spirituels la description d'états proprement mystiques. Cette recommandation est valable en particulier pour Origène (cf K. Rahner, *art. cité*, RAM, t. 13, p. 134-136). Mais l'analogie ou la métaphore des sens, par le caractère d'expérience immédiate et non rationnelle qu'elle évoque, se trouve très bien adaptée à l'expression de pareils états. Grégoire de Nysse semble avoir déjà contribué à cantonner la doctrine des sens spirituels dans ce domaine (cf J. Daniélou, *op. cit.*, p. 250). Avec saint Bonaventure, qui marque au moyen âge l'apogée de la doctrine des sens spirituels, celle-ci est nettement utilisée pour expliquer l'expérience mystique et devient une pièce essentielle de la théorie de la contemplation surnaturelle (cf É. Longpré, art. Bonaventure, DS, t. 1, col. 1832-1833).

Lorsque la doctrine des sens spirituels est appliquée à l'expression de l'expérience mystique, le problème qui se pose alors est de savoir comment les sens spirituels atteignent leur objet. Les auteurs modernes en discutent. Est-ce immédiatement, à la façon d'une véritable perception, comme paraît le vouloir A. Poulain, ou bien médiatement, au moyen d'une sorte d'inférence implicite à partir des impressions subjectives produites dans l'âme par la grâce, comme le tiennent A. Saudreau et, avec certaines nuances, J. Arintero? Faut-il encore entendre la chose « comme d'une restauration de la connaissance sensible matérialisée par le péché originel », ainsi que le dit A. Stolz et semble aussi l'insinuer H. Urs von Balthasar? Nous n'avons pas ici à trancher la question, qui demeure en partie solidaire de positions philosophiques et théologiques, dont la complexité dépasse ce bref exposé.

En attendant l'article Sens Spirituels, on pourra consulter, pour une plus ample information, outre les articles et ouvrages déjà cités : A. Saudreau, *L'état mystique*, 2e éd., Angers, 1921, appendice 2, p. 304-356. — J. G. Arintero, *La evolución mística*, 3e éd., Salamanque, 1930, 2e partie, ch. 8, § 1; *Cuestiones místicas*, 4e éd., BAC, Madrid, 1956, p. 46-50. — J. Ziegler, *Dulcedo Dei*, Munster, 1937, p. 58-60. — A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Ratisbonne, 1936, p. 223-224; trad. fr., *Théologie de la mystique*, 2e éd., Chevetogne, 1947, p. 231-232. — J. Lemaître, art. Contemplation *chez les orientaux chrétiens*, DS, t. 2, col. 1843-1845.

J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 281-284. — A. Garcia Evangelista, *La experiencia mística de la inhabitación*, Grenade, 1955, p. 89-202. — P. Doyère, *Sainte Gertrude et les sens spirituels*, RAM, t. 36, 1960, p. 429-446. — F. Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik*, Fribourg-en-Brisgau, 1963, p. 48-79. — H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, t. 1 *Apparition*, coll. Théologie 61, Paris, 1965, p. 309-322.

1° L'objet du sens spirituel du goût. — La doctrine des sens spirituels est assez systématique, voire même un peu forcée dans le détail chez les auteurs qui parlent expressément de cinq sens déterminés. Pris dans leur ensemble, les sens spirituels constituent un tout diversifié, un sentir surnaturel fondamental, dont chaque sens représente une forme particulière, pour ainsi dire spécifique, un niveau de conscience spécial. S'il n'est guère possible de traiter du goût en l'isolant complètement des autres sens, on peut cependant préciser jusqu'à un certain point l'objet propre que la tradition lui attribue. On se contentera, dans cette enquête, de citer quelques auteurs, parmi les plus caractéristiques.

Se référant au *Psaume* 33, 9 et à l'évangile de *Jean* 6, 32-33, *Origène* († 253/5) déclare : « Le Christ devient l'objet de chaque sens de l'âme. Il se nomme la vraie lumière pour illuminer les yeux de l'âme, le Verbe pour être entendu, le Pain de Vie pour être goûté » (*In Canticum* II, 12, PG 13, 142a; éd. W.A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 167, 25 svv). En effet, « de ces sens il y a différentes espèces », et parmi eux « un goût pour savourer le pain vivant qui est descendu du ciel » afin de donner la vie au monde (*De principiis* I, 1, 9, PG 11 129c; éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 27, 6 svv). « L'homme extérieur est doué du goût; l'homme intérieur aussi est doué du goût spirituel, au sujet duquel il est dit : *Goûtez et voyez que doux est le Seigneur* » (*Entretien d'Origène avec Héraclide*, 19; éd. J. Scherer, SC 67, 1960, p. 95).

Dans un passage où il reprend à son compte une énumération des cinq sens spirituels qui semble bien venir d'Origène, saint *Augustin* † 430 invoque aussi le *Psaume* 33, qui est le texte classique en la matière, pour justifier l'existence d'un sens intérieur du goût : « Si tu as un goût intérieur, écoute : *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus* » (*Sermo* 159, 4, PL 38, 869).

Grégoire de Nysse († v. 395), chez qui le sens spirituel du goût tient une place particulière, est un des mystiques de cette *douceur*, de cette *suavité divine*, dont le miel, selon sa symbolique, offre l'image biblique par excellence (*In Canticum* 14, PG 44, 1084c; cf 9, 960cd). « Ce goût de Dieu doit être interprété d'une jouissance spirituelle, dont Grégoire ne dit même pas qu'elle ait un retentissement dans la sensibilité » (J. Daniélou, *op. cit.*, p. 250-251; cf p. 237, 240, 242; *Suavitas Dei*, dans *Chercher Dieu*, coll. Rencontres 13, Lyon, 1943, p. 92-99).

Pour *Guillaume de Saint-Thierry* † 1148, qui est peut-être le premier en Occident à exploiter à fond la doctrine grecque des sens spirituels, et mentionne le plus souvent celui du goût, l'objet concret sur lequel ce sens s'exerce est le Christ, tel qu'il se révèle dans les Écritures et dans les mystères de la foi, tel qu'il se donne dans l'Eucharistie. « Lorsque tu dis à l'âme qui te désire : *Ouvre ta bouche et je la remplirai* (*Psaume* 80, 11), l'âme, goûtant et voyant ta suavité par un sacrement qui est grand et incompréhensible, se transforme en ce qu'elle mange » (*Meditativae orationes* 8, PL 180, 231a; éd. M.-M. Davy, Paris, 1934, p. 186). Ou encore il s'agit de Dieu lui-même, dans son unité et sa Trinité, dans la majesté de sa divine incompréhensibilité, dans sa suavité, sa douceur : « Ainsi donc, goûtant et voyant combien suave est le Seigneur, soudain dans l'acte même par lequel il goûte sa douceur, l'homme est lui-même investi de douceur » (3; PL 180, 214d, et éd. Davy, p. 90).

D'après *Guillaume d'Auvergne* † 1249, c'est aussi la *divina suavitas* qui représente l'objet du sens spirituel du goût, auquel elle peut seule apporter satiété, réplétion et plénitude. La délectation du goût n'est pas autre chose que la délectation même de l'amour (*De virtutibus*, ch. 11, dans *Opera omnia*, t. 1, Paris, 1674, p. 146).

Albert le Grand † 1280 rapporte la vue, l'ouïe et l'odorat à la connaissance de la vérité, le toucher et le goût à la bonté de Dieu, dont le goût atteint spirituellement la douceur. C'est une connaissance expérimentale par mode de « pâtir ». *Patiendo divina, didicit divina*, comme s'exprime Denys (*In* III *Sent.*, d. 13,

a. 4, dans *Opera omnia*, t. 15, 2e p., Lyon, 1651, p. 135).

Selon saint *Bonaventure* † 1274, du moins dans le *Breviloquium* et l'*Itinerarium*, l'objet des sens spirituels est le Verbe. Le goût perçoit le plaisir sublime de sa douceur. Cette expérience de la *dulcedo* du Verbe constitue l'essence même du goût spirituel (*Breviloquium*, pars 5, ch. 6, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 259b; *Itinerarium*, ch. 4, n. 3, *ibidem*, p. 306b).

Rodolphe de Biberach † 1360, très dépendant d'ailleurs de Bonaventure, fait du goût spirituel la connaissance expérimentale, *notitia experimentalis*, de la douceur divine, *quod dulcis sit Dominus*, plus largement encore de la douceur des « choses éternelles » (*De septem itineribus aeternitatis* VI, dist. 6, dans *Opera S. Bonaventurae*, éd. Vivès, t. 8, Paris, 1866, p. 464-472). Mais son trait le plus original est le rapport qu'il établit entre les sens spirituels et l'Eucharistie. Ce pain atteint tous les sens intérieurs, les nourrit, les fortifie et les éveille chacun dans leur ligne : « attingens gustum interioris mentis, aperit eum ad aeternorum dulcedinem gustandam » (p. 471). Cf DS, t. 4, col. 1600-1601.

Pierre d'Ailly † 1420 a tout un petit traité sur les sens spirituels. C'est par leur usage, dit-il, que l'on parvient au sommet de la contemplation, *ad contemplationis culmen*. L'acte propre et l'office du goût spirituel sont « divinas aeternorum praemiorum delectationes jam quodammodo experimentaliter attingere, et eorum suavitatem delectabiliter sapere » (*Compendium contemplationis*, 3e traité « de spiritualibus sensibus hominis ad contemplationis perfectionem pertingentibus », n. 11, dans *Opuscula spiritualia*, Douai, 1634, p. 134).

Il est inutile de multiplier les citations, car les auteurs ne font guère que se répéter. Ils sont d'accord pour affirmer que l'objet propre du sens spirituel du goût est la douceur, la suavité de Dieu, du Verbe (considéré le plus souvent comme incarné et en relation spéciale avec l'Eucharistie), des réalités surnaturelles en général. Ou plus exactement, Dieu, le Verbe, ces réalités deviennent pour l'âme le principe objectif d'une expérience savoureuse, suave, délectable, qui définit le sens même du goût.

Mais ceci dit, les auteurs sont peu prolixes quand il s'agit de décrire plus avant cette expérience, dont le caractère demeure au fond inexprimable. Pour en suggérer l'idée, l'infirmité du langage humain doit sans doute se contenter de ces simples mots de saveur, douceur, suavité, délectation, auxquels il est difficile de rien ajouter. « Personne, déclare Guillaume de Saint-Thierry, même celui qui mérite de goûter, ne peut en termes appropriés exprimer la nature de ce goût spirituel, *gustum autem istum digne nemo potest exprimere, nec etiam qui meretur gustare* » (*De natura et dignitate amoris* 10, 28, PL 184, 397d, avec la correction apportée par J.-M. Déchanet, *Oeuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1944, p. 199, note 101).

Ce n'en est pas moins un type d'expérience qui paraît pouvoir se situer à divers niveaux. Ainsi, chez Origène ou Augustin, on n'est pas encore nécessairement parvenu au plan de la mystique proprement dite. Avec Albert le Grand, Bonaventure, Pierre d'Ailly, il est explicitement question de la haute contemplation. Guillaume de Saint-Thierry semble parfois parler de consolations habituelles à beaucoup d'âmes pieuses, d'autres fois d'un sommet de la contemplation. Cela pose un problème quant à l'unité interne du sens spirituel du goût.

2° Place et principe du sens spirituel du goût. — Tous les sens spirituels n'ont pas forcément la même importance, la même dignité. Quelle est la place du goût dans la hiérarchie de ces sens? Ce n'est pas aisé à déterminer, car l'enseignement des auteurs ne concorde pas.

D'après Origène, seuls les parfaits ont l'usage de tous les sens spirituels (cf K. Rahner, *art. cité*, RAM, t. 13, p. 119-120). Mais il ne dit pas dans quel ordre on les acquiert, s'il y en a un en soi, et la place que le goût occupe. Grégoire de Nysse, lui, semble établir une certaine gradation entre la vue, les parfums et le goût spirituel. Le goût marque une étape supérieure à celle des parfums. Mais ce ne sont pas seulement les divers sens qui sont hiérarchisés; ce sont aussi les divers aspects d'un même sens. Ainsi, le lait, le pain, le vin, qui représente le plus haut degré de la douceur spirituelle, décrivent symboliquement l'expérience du goût de Dieu suivant un ordre progressif (cf J. Daniélou, *op. cit.*, p. 238, 240, 242-243).

La doctrine de Grégoire le Grand est exposée à l'article qui lui est consacré (ch. 3, 3°).

Pour Guillaume de Saint-Thierry, au contraire, il semble que le goût soit encore inférieur à la vue, au *videre*, ou tout au moins qu'il faille d'abord goûter pour voir, se laisser mener par le goût pour atteindre au regard intuitif et contemplatif (cf P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, Bruges-Paris, 1953, ch. 3, § 1 : Le sens spirituel du goût, exégèse d'un texte capital de Guillaume, p. 90-98).

Guillaume d'Auvergne paraît aussi tenir pour une certaine infériorité du goût par rapport à la vue (*De virtutibus*, ch. 11, p. 146). De même saint Albert le Grand (*In librum De caelesti hierarchia*, ch. 15, § 5, *Opera*, t. 13, p. 185 svv). Bonaventure affirme expressément que le goût est moins parfait que le toucher spirituel, qui est l'acte suprême de l'union d'amour immédiate avec Dieu par l'extase. L'expérience de la divine douceur, qui caractérise le goût, se présente comme un degré du développement mystique précédant cette union (*In* III *Sent.*, d. 13, dub. 1, t. 3, Quaracchi, 1887, p. 292a). Mais Pierre d'Ailly semble donner la prééminence parmi les sens spirituels au goût. Celui-ci est en tout cas supérieur à l'odorat et au toucher spirituels (*Compendium contemplationis*, tr. 3, n. 4, p. 127).

Ce n'est d'autre part qu'à partir du moyen âge, et surtout de la scolastique, qu'on se préoccupe d'assigner le principe subjectif d'où procède chaque sens spirituel. Les auteurs sont d'accord pour faire du goût une expérience affective, dont le siège est dans *la volonté, in affectu, in potentia affectiva*. Plusieurs mettent le goût en relation spéciale avec la *sagesse*, ce que suggère l'étymologie latine *sapere*, *sapor*, *sapientia*.

C'est le cas, par exemple, de Guillaume de Saint-Thierry. L'union avec Dieu, dit-il, provoque en l'âme une jouissance, qui consiste dans une sorte de saveur divine : *fruitio haec in sapore quodam divino est*. Mais cette saveur suppose comme un organe en quelque manière enregistreur, le sens spirituel du goût : *sapor autem iste in gustu quodam est*. On appellera enfin sagesse, *a sapore sapientia*, la vertu éminente qui rend l'âme, *mens*, capable de savourer ainsi la saveur de Dieu, apportée par l'intermédiaire du goût. Celui-ci

serait donc distinct de la sagesse, à laquelle il permet de s'exercer en lui présentant la saveur divine dont elle jouit. Guillaume semble en effet distinguer ces trois choses, goût, saveur, sagesse, quand il parle *de gusto isto, qui saporem habet illum, in quo sapit sapientia* (*De natura et dignitate amoris* 10, 28, PL 184, 397cd; éd. M.-M. Davy, Paris, 1953, n. 33-35, p. 112; cf P. Dumontier, *op. cit.*, p. 89-90). Mais peut-être ne faut-il pas trop « réifier » sa pensée souvent subtile.

Guillaume d'Auvergne identifie au contraire le goût spirituel avec la sagesse, plus exactement le *don* de sagesse, qui constitue un *habitus*, mais il hésite à déterminer jusqu'à quel point. Le goût est « vel una ex perfectionibus ejus, vel unica, et tota perfectio illius : gustus enim per se, et proprie, non nisi sapor est atque saporabilium » (*De virtutibus*, ch. 11, éd. citée, p. 146).

Pour Bonaventure le sens spirituel du goût est un acte complexe qui a pour principe trois espèces d'*habitus* : il émane à la fois de la vertu théologale de charité, du don de sagesse et de la béatitude de la paix (*Breviloquium*, pars 5, ch. 6, t. 5, p. 258b).

L'école thomiste ne semble pas connaître la doctrine spéculative des sens spirituels. Mais il est bon de remarquer qu'elle se fait du don de sagesse une idée qui n'est pas sans affinité avec cette doctrine. Le don de sagesse en effet dessert la vertu théologale de charité. Par lui, l'âme est adaptée à recevoir la motion divine destinée à lui faire amoureusement savourer Dieu dans une sorte de connaissance immédiate, expérimentale, fruitive de la réalité divine. Sous l'inspiration de cette connaturalité affective l'âme est incitée à juger de toutes choses par leurs causes, leurs raisons d'être les plus élevées; elle les ramène ainsi à l'unité et les perçoit comme s'ordonnant par rapport à Dieu, principe, fin et mesure de tout. Le mot *goût* est parfois explicitement utilisé par les théologiens thomistes pour désigner la connaturalité affective en question. C'est ce que fait, par exemple, Jean de Saint-Thomas † 1644 dans son traité justement célèbre des dons du Saint-Esprit.

Le don de sagesse dispose à juger d'une manière droite, et cela en vertu de la motion particulière par laquelle l'âme unie à Dieu suit promptement l'inspiration du Saint-Esprit par une certaine connaturalité aux choses divines et un certain goût expérimental de ces choses, *quasi ex connaturalitate, et experientia, seu gustu quodam divinorum*... Nous dirons donc que la raison formelle par laquelle le don de sagesse connaît ces causes (suprêmes et juge par elles) est une certaine expérience intérieure de Dieu et des réalités spirituelles, dans le goût lui-même, ou la délectation, ou le toucher intérieur de la volonté. En effet, cette union connaturalise l'âme aux réalités divines, et par ce goût spirituel les discerne de tout le sensible et le créé (*Cursus theologicus*, *In I^am 2^ae*, q. 70, disp. 18, a. 4, n. 4 et 6, éd. Vivès, t. 6, Paris, 1885, p. 635; tr. Raïssa Maritain, *Les dons du Saint-Esprit*, Juvisy, 1930, p. 135-136).

C'est dans cette ligne thomiste que s'inscrit Louis Lallemant † 1635 quand il déclare :

Le don de sagesse est une connaissance savoureuse de Dieu, de ses attributs et de ses mystères. L'intelligence conçoit seulement et pénètre. La sagesse juge et compare, elle fait voir les causes, les raisons, les convenances; elle représente Dieu, sa grandeur, sa beauté, ses perfections, ses mystères comme infiniment adorables et aimables; et de cette connaissance résulte un goût délicieux, qui s'étend même quelquefois jusqu'au corps, et qui est plus ou moins grand, selon l'état de perfection et de pureté où l'âme se trouve...

Il y a cette différence entre la sagesse et la science, que celle-ci ne produit point ordinairement ce goût spirituel que celle-là fait sentir à l'âme : la raison est que la science ne regarde que les créatures, quoique par rapport à Dieu, mais la sagesse envisage Dieu, dont la connaissance est pleine d'attraits et de douceur. Cela vient encore de la charité, dont la perfection ou la ferveur est la santé de l'âme..; quand elle est bien saine, elle goûte Dieu et les choses divines comme ses propres biens... par un certain rapport comme naturel qu'elle a avec son objet, *per quamdam objecti connaturalitatem*, dit saint Thomas (*Doctrine spirituelle*, 4e principe, ch. 4, art. 1, coll. Christus 3, Paris, 1959, p. 193-194).

Doctrine semblable chez J.-B. Saint-Jure † 1657, qui se réclame aussi du *propter connaturalitatem quamdam* de saint Thomas.

Le don de sapience fait juger des choses divines de cette haute manière, c'est-à-dire avec goût..; l'âme, qui en est douée, non seulement les connaît clairement.., mais de plus les savoure, et par cette saveur... juge qu'elles sont très véritables et très excellentes, et les distingue des fausses et des viles, comme par proportion nous jugeons des viandes au goût, si elles sont douces ou amères (*L'homme spirituel*, 1e p., ch. 3, sect. 16, 2e éd., Paris, 1652, p. 419).

Pourtant, ce qu'une certaine tradition appelle sens spirituel du goût ne peut se ramener purement et simplement au don de sagesse, du moins tel que le conçoit l'école thomiste, car celui-ci comporte un élément intellectuel, qui fait défaut, semble-t-il, au sens spirituel du goût. Fondamentalement, en effet, le don de sagesse est communiqué au juste pour lui permettre de *juger* des choses divines, et même de tout, d'après les suprêmes raisons d'être, non sans doute par mode d'analyse conceptuelle, mais par mode d'union sympathique avec Dieu et comme d'expérimentation du divin. Le sens spirituel du goût, lui, se contente de faire *sentir* ces choses à l'âme et de lui en donner spirituellement la délectation. Don de sagesse et sens spirituel du goût ne se recouvrent donc pas adéquatement, même si un certain *goûter spirituel* est inhérent au don de sagesse et si l'on peut voir dans le sens spirituel du goût comme un aspect du don de sagesse, ou plus exactement un acte qui en émane au moins partiellement et se situe dans sa mouvance.

2. LE GOUT COMME PHÉNOMÈNE COGNITIVO-AFFECTIF

On ne doit en rigueur de terme parler du goût comme sens spirituel proprement dit que lorsque le mot se rencontre chez des auteurs qui mentionnent les cinq sens, ou au moins plusieurs d'entre eux, et en font ou esquissent la théorie. Mais tous les spirituels décrivent l'expérience spirituelle par des images empruntées à la perception sensible. Parmi ces images prend tout naturellement place celle du goût.

1° **Quelques exemples.** — L'emploi du mot *goût* n'est sans doute pas le fait exclusif des auteurs dont la spiritualité dénote une tendance affective ou expérimentale plus marquée. C'est cependant chez ceux-ci, qu'ils soient anciens ou modernes, qu'on a le plus de chance de le trouver.

Ainsi *Diadoque* de Photicé (5e siècle), qui ne connaît qu'un sens spirituel, *le sens intime de l'esprit* ou *du cœur*, exprime très souvent l'expérience religieuse par l'image du goût : goût de Dieu et du divin (G. Horn, *Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé*, RAM, t. 8, 1927, p. 402-419; K. Rahner, *art. cité*, RAM, t. 13, p. 141-142; É. des Places, art. Diadoque de Photicé, DS, t. 3, col. 828).

Saint *Bernard* († 1153), qui n'ignore pas complètement la doctrine des sens spirituels, mais n'en donne

guère qu'une explication allégorique (*Sermo 10 de diversis* 2-4, PL 183, 567-569), fait du goût de Dieu, de sa bonté, de sa douceur, de sa suavité, le moyen par lequel l'homme charnel, n'ayant d'abord d'amour que pour soi-même, puis n'aimant Dieu que parce qu'il a besoin de lui, s'élève progressivement à un amour mixte et en partie purifié, — le troisième degré de l'échelle d'amour —, où il aime Dieu à la fois pour soi-même et pour lui, en attendant, — au sommet —, de l'aimer enfin d'une manière purement désintéressée.

« En effet, les misères continuelles dont l'homme se voit incessamment assailli l'obligent sans cesse de continuer ses instances envers Dieu et de s'approcher de lui plus fréquemment; en s'approchant de lui, le goûter plus intimement, et en le goûtant éprouver combien le Seigneur est doux à ceux qui l'aiment. Et de là vient que cette suavité divine, que nous avons déjà goûtée, a souvent beaucoup plus de force pour nous attirer à aimer Dieu purement, que non pas le propre besoin qui nous presse ». Alors à l'exemple des samaritains, qui disaient à la femme de Samarie : « Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons, car nous l'avons nous-mêmes entendu » (*Jean* 4, 42), « nous adressant à notre corps, nous devons à plus juste titre lui tenir ce langage : sache, ô misérable chair, que nous aimons Dieu, non plus pour le besoin que tu as de son assistance, mais parce que nous avons goûté en personne, et que nous savons par nous-mêmes, que c'est un Seigneur plein de douceur et de bonté » (*Liber de diligendo Deo* 9, 26, PL 182, 989cd).

L'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* parle, lui aussi, de ce goût spirituel à acquérir dans les relations avec Dieu : *gustare Deum* (liv. II, ch. 4), *Dei suavitatem* (III, 20; IV, 4), *Verbum Dei carnem factum* (IV, 11). Qui a goûté à cette félicité céleste, doit avoir honte de penser aux choses de la terre, *gustata suavitate supernae felicitatis, pigeat de terrenis cogitare* (III, 23).

On ne peut sans doute affirmer que les termes *goût* et *goûter* soient aussi caractéristiques du style et de la pensée de saint *Ignace de Loyola* † 1556 que celui de *sentir*. Ils figurent cependant plusieurs fois dans le texte de ses *Exercices spirituels*. Le passage le plus connu et le plus intéressant est celui de la deuxième *Annotation*, où saint Ignace explique la manière de donner et de faire une méditation ou une contemplation : « Ce n'est pas, dit-il, d'en savoir beaucoup qui satisfait et rassasie l'âme, mais de sentir et goûter les choses intérieurement. *No el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente* » (n. 2). La signification générale de cette maxime n'est pas douteuse. Ignace oppose ici à une connaissance purement notionnelle, conceptuelle, abstraite des vérités religieuses, une appréhension spirituelle qui soit l'œuvre de l'homme tout entier, lequel n'est pas seulement intelligence, mais aussi volonté, inclination à aimer, puissance appétitive du bien. Ce qui comble l'homme et le nourrit spirituellement, ce n'est pas uniquement de connaître, encore moins l'accumulation des idées, mais la possession intime, cordiale, fruitive, assimilatrice des réalités signifiées par ces vérités. Ceci dit, il n'est guère facile cependant de déterminer le sens que saint Ignace entend attribuer respectivement aux mots *sentir* et *goûter*. C'est d'ailleurs surtout le mot *sentir* qui semble avoir retenu l'attention des commentateurs, car il a chez Ignace une richesse polyvalente difficile à cerner, comme le montre la variété des traductions (cf M. Giuliani, *Une nouvelle traduction des Exercices*, dans *Christus*, t. 7, 1960, p. 405-406). On pourrait être évidemment tenté de distribuer le *sentir* et le *goûter* dont parle saint Ignace entre l'intelligence (une intelligence au demeurant concrète, intuitive, réalisante) et la volonté; l'un serait chargé d'une résonance plus intellectuelle, l'autre plus affective. Mais le mieux est probablement de ne pas séparer les deux mots, qui s'appellent et se complètent mutuellement pour former une expression unique, suggérant une saisie des choses spirituelles, dans laquelle connaissance et amour s'impliquent réciproquement comme par une espèce de circumincession vitale.

Pour un commentaire de ce passage, voir A. M. Cayuela, *Trascendencia de algunas máximas de los Ejercicios de San Ignacio*, dans *Manresa*, t. 6, 1930, p. 137-150; plus brièvement, H. Coathalem, *Commentaire du livre des Exercices*, coll. Christus 18, Paris, 1965, p. 65-66.

Nous n'avons pas à traiter ici de cette méthode d'oraison que saint Ignace appelle *application des cinq sens* (n. 121). Sur la nature de cette méthode, la manière dont elle a été historiquement entendue et peut être comprise, voir l'article de J. Maréchal, APPLICATION DES SENS, DS, t. 1, col. 810-828, et ses *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris, 1937, p. 365-382. On consultera aussi Hugo Rahner, *Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 79, 1957, p. 434-456, et F. Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne..*, déjà cité, où l'on trouvera une bibliographie complète sur le sujet.

Notons seulement l'objet que saint Ignace assigne au goût dans l'application des sens. C'est « l'infinie suavité et douceur de la divinité », — ce qui est traditionnel dans la doctrine des sens spirituels, comme on l'a vu plus haut —, mais c'est aussi celle « de l'âme et de ses vertus, et de tout le reste, selon le personnage que l'on contemple », car l'application des sens peut porter sur une personne divino-humaine comme le Christ des Évangiles, ou purement humaine comme la Vierge et les saints (n. 124). A côté de ces choses pleines de douceur et de suavité, on s'exercera également à goûter, du moins dans la méditation de l'enfer, « les choses amères, telles que les larmes, la tristesse et le ver de la conscience », qu'endurent les damnés (n. 69).

Tandis que l'application ignatienne de la vue, de l'ouïe, du toucher peut, de soi, surtout chez les commençants, ne pas dépasser le niveau des « sens imaginatifs », simple exercice de cette faculté intérieure que nous avons de nous représenter les choses sous une forme concrète analogue à la sensation, le goût auquel fait allusion saint Ignace semble ressortir à une activité différente, car on ne goûte évidemment pas ces réalités immatérielles que sont la douceur de la divinité, de l'âme du Christ, ou le ver de la conscience des damnés, de la même manière qu'on voit, « par le regard de l'imagination », les personnages des mystères évangéliques (n. 122), qu'on écoute ce qu'ils disent (123), qu'on touche, embrasse, baise les lieux où ils passent et s'arrêtent (125). Cette activité, qui ne mérite au fond le nom de goût que par métaphore ou analogie lointaine, relève sans doute déjà d'un ordre plus élevé, ne dépendant pas entièrement de l'industrie humaine, même aidée par la grâce. On peut s'appliquer à voir, entendre, toucher, dans la paix, le recueillement, la simplification des facultés intérieures. Mais ne goûte pas nécessairement qui le désire. D'où sur ce point la difficulté, sinon la méprise, de certains retraitants.

Il n'y a rien d'étonnant à rencontrer sous la plume de saint *François de Sales* † 1622 les mots *goust* et

gouster, car c'est là une image conforme au génie de son style et de sa spiritualité. « L'orayson est une manne, pour l'infinité des goustz amoureux et des pretieuses suavités qu'elle donne a ceux qui en usent » (*Traitté de l'amour de Dieu*, liv. 6, ch. 1, *Oeuvres complètes*, t. 4, Annecy, 1894, p. 304). « Jamais personne n'a gousté de la devotion, qui ne l'ayt bien treuvee souëfve » (lettre sans date, t. 18, 1912, p. 39). Mais cette préciosité de la forme n'empêche pas la profondeur de l'analyse psychologique et spirituelle, comme le montre le passage suivant sur les rapports du goût et de l'amour.

« Nous commençons d'aymer par la connoissance que la foy nous donne de la bonté de Dieu, laquelle par apres nous savourons et goustons par l'amour, et l'amour aiguise nostre goust et nostre goust affine nostre amour : si que, comme nous voyons entre les effortz des vens les ondes s'entrepresser et s'eslever plus haut, comme a l'envi, par le rencontre qu'elles font l'une de l'autre, ainsy le goust du bien en rehausse l'amour et l'amour en rehausse le goust » (*Traitté de l'amour de Dieu*, liv. 6, ch. 4, t. 4, p. 317).

On ne peut s'empêcher de rapprocher ce texte de celui, cité plus haut, de saint Bernard, qui, lui aussi, lie le goût et l'amour, mais décrit peut-être moins bien leur causalité réciproque.

H. Lemaire, *Les images chez saint François de Sales*, Paris, 1962, p. 245-246, a relevé et classé tous les passages où saint François de Sales emploie les mots *goust* et *gouster*, avec leurs différents sens.

Que ce soit influence directe, ou non, de la maxime de saint Ignace rapportée ci-dessus, le thème du goût spirituel n'est pas rare chez certains auteurs de la compagnie de Jésus. Nous avons déjà parlé de L. Lallemant et de J.-B. Saint-Jure. Jean-Joseph *Surin* † 1665 consacre au « goût de Dieu » un chapitre de ses *Fondements de la vie spirituelle*. Il y a, dit-il, un goût des créatures, qui empêche de parvenir au goût de Dieu, parce qu'il ne tend qu'à satisfaire la nature; le goût de Dieu, par contre, donne le moyen de goûter saintement tout ce qui se présente en cette vie, déplaisirs mêmes et ennuis, car l'homme qui goûte Dieu parfaitement n'envisage en tout que le seul motif de la volonté de Dieu. Aussi se trouve-t-il toujours content, bien partout, « stable et pacifique en son cœur » (liv. 2, ch. 9, éd. F. Cavallera, Paris, 1930, p. 146-150). Le goût de Dieu, dont traite ici Surin, semble relever beaucoup moins d'une expérience sentie que d'une préférence résolument accordée.

Léonce de *Grandmaison* † 1927 souligne, lui aussi, les effets pratiques du goût de Dieu, mais « en tant qu'il est sensible ». Ce goût est une grâce, un don, très utile, qu'il faut demander et espérer de la bonté de Dieu. C'est le moyen d'arriver à dominer d'une façon habituelle les attraits et répugnances d'ordre naturel, qui font obstacle à l'usage chrétien, sage, spirituel, des créatures. « Car c'est par une affection qu'on peut dominer une autre affection » (*Écrits spirituels*, t. 3, Paris, 1935, p. 166-168 Le goût de Dieu).

2° Les classiques de la spiritualité espagnole. — Mais l'expression *goût spirituel*, d'ailleurs souvent au pluriel : les *goûts spirituels*, est surtout fréquente chez les auteurs espagnols du 16e et du 17e siècles, qui méritent, à ce titre, une étude à part, pour brève qu'elle soit. Le sens de cette métaphore s'éclaire généralement par le contexte. Presque régulièrement, en effet, elle se trouve liée dans la phrase à d'autres termes qui aident à en saisir la signification. Nous nous bornerons à trois auteurs, plus marquants, et dont l'influence a été considérable sur le vocabulaire de la spiritualité moderne.

François d'*Osuna* † 1540 consacre au *gusto espiritual* tout un petit traité, le 12e (lettre N) de son *Troisième Abécédaire spirituel* (éd. M. Mir, dans *Escritores místicos españoles*, t. 1, coll. Nueva biblioteca de autores españoles 16, Madrid, 1911, p. 451-460). A première vue, le goût spirituel est pour lui synonyme de *consolation*, car les deux mots sont interchangeables et accolés, comme le montre la définition même qu'il donne du goût spirituel : « La consolation spirituelle et goût intérieur *(la espiritual consolación y gusto interior)* est une douceur et rafraîchissement qu'éprouvent les dévots, chacun à sa manière » (ch. 3, p. 454b). Ailleurs, il parle de *gusto y ternura de corazón* (tendresse de cœur) (ch. 5, p. 457b), de *gusto y contentamiento espiritual* (contentement spirituel) (tr. 20, ch. 4, p. 549a). Cependant, il y a plusieurs degrés dans les goûts, qu'Osuna ne détermine pas autrement; le dernier est hautement spirituel, et manifestement d'essence mystique : « cuando se transforma en El (Dieu) toda el ánima y gusta abundosamente la suavidad suya » (tr. 21, ch. 4, p. 565b). Certains goûts se situent parmi les dons du Saint-Esprit : « La dulcedumbre y gusto de las cosas celestiales es uno de los dones del Espiritu Sancto » (tr. 5, ch. 3, p. 373a). C'est déjà un acompte de la gloire : « El gusto espiritual del ánima dado por Dios es señal de la gloria » *(ibidem)*. L'oraison de recueillement, le *recogimiento* est appelé *sapientia*, *sapida scientia*, parce que l'âme y savoure la douceur divine (tr. 6, ch. 2, p. 379b).

Vocabulaire similaire chez sainte *Thérèse d'Avila* † 1582, qui a d'ailleurs lu et médité le *Troisième Abécédaire* d'Osuna. Le mot *goût* y est généralement joint à un autre par une particule de liaison.

Il apparaît ainsi plus ou moins comme synonyme de *régal*, de *doux* plaisir : « el gusto y regalo » (*Vie*, ch. 7, n. 1), « gustos y regalos » (ch. 9, n. 9), « un gusto y regalo » (ch. 37, n. 2), « los gustos y regalos » (*Chemin*, ch. 38, n. 3); de *délectation* : « deleites y gustos » (*Pensées sur l'amour de Dieu*, ch. 4, n. 4), « gustos y deleites » (*Exclamations*, 13, 2); de *tendre sentiment* : « gustos y ternura » (*Vie*, ch. 11, n. 13), « ternura y gusto » (4es *Demeures*, ch. 1, titre); de *suavité* : « gusto y suavidad » (4es *Demeures*, ch. 2, n. 4); de *dévotion* : « gusto y devoción » (5es *Demeures*, ch. 3, n. 11); de *consolation* : « no buscar consuelo ni gusto » (*Vie*, ch. 22, n. 11). « J'appelle goût une consolation suave, forte, profonde, délicieuse et paisible : digo gusto, una recreación suave, fuerte, impresa, deleitosa, quieta » (ch. 25, n. 11). Parfois il s'agit d'une énumération ternaire : « gustos y regalos y ternura » (*Chemin*, ch. 16, n. 8); « el gusto y suavidad y deleite » (*Vie*, ch. 16, n. 1).

Il y a un goût qui attache au monde : « no apartándose de los contentos y gustos del mundo » (*Pensées sur l'amour de Dieu*, ch. 2, n. 22; *Fondations*, ch. 6, n. 2); un goût que donne le démon : « el gusto y deleite que él (demonio) da... es diferente en gran manera » (*Vie*, ch. 25, n. 10); un goût que Dieu produit dans l'âme : « contento y gusto pone Dios en el alma » (6es *Demeures*, ch. 11, n. 7).

Néanmoins, dans le *Château intérieur*, aux 4es *Demeures*, sainte Thérèse distingue expressément entre les consolations *(contentos)* et les goûts *(gustos)*.

« On peut, ce semble, donner le nom de consolations aux sentiments de bonheur que nous nous procurons au moyen de la méditation et des prières adressées à Notre-Seigneur... Beaucoup de choses ici-bas font naître en nous une consolation analogue : par exemple, une fortune qui échoit inopinément, l'arrivée soudaine d'une personne qu'on aime beaucoup, l'heureuse issue

d'intérêts graves ». Ces consolations procèdent de nous, « bien que pourtant Dieu y ait une part de concours ». En ce sens, elles sont « naturelles ». Mais « si elles procèdent de nous, elles se terminent à Dieu ». « Les goûts, au contraire, commencent en Dieu, et se font ensuite sentir à nous, nous procurant autant de plaisir que les consolations dont j'ai parlé, et même bien davantage » (ch. 1, n. 4).

Plus loin, se servant de la comparaison de deux bassins, dont l'un est alimenté par de longs conduits qui amènent l'eau de loin et l'autre par une source qui jaillit à l'endroit même, sainte Thérèse développe sa pensée : l'eau amenée par des conduits « représente les consolations acquises par la méditation ». « Nous les amenons en effet par nos réflexions, au moyen de considérations sur les choses créées et par un pénible travail de l'entendement. Et comme, après tout, elles sont le fruit de nos efforts, c'est avec bruit qu'elles remplissent le bassin de notre âme de quelque profit spirituel. Dans l'autre fontaine, l'eau procède de la source même, qui est Dieu. Aussi, quand il plaît à sa Majesté de nous accorder une faveur surnaturelle, cette eau coule de notre fond le plus intime, avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes. Mais d'où jaillit-elle et de quelle manière, c'est ce que j'ignore. Ce bonheur, ce plaisir, ne se sent pas au premier abord dans le cœur, comme ceux d'ici-bas; mais ensuite, il remplit tout.., inondant les puissances et se faisant même sentir au corps. C'est ce qui me fait dire qu'il commence en Dieu et se termine en nous. Et réellement, l'homme extérieur tout entier savoure ce goût et cette suavité » (4es *Demeures*, ch. 2, n. 2-4). « Il me semble pourtant que ce plaisir ne naît pas du cœur, mais d'un endroit encore plus intérieur, de quelque chose de très profond. Je pense que ce doit être le centre de l'âme » (n. 5). Ce sont ces *goûts de Dieu*, précise sainte Thérèse, que j'ai nommés ailleurs *oraison de quiétude* (n. 2; cf *Vie*, ch. 14). L'oraison des goûts est plus élevée que celle de recueillement; dans celle-ci, en effet, on médite et on n'abandonne pas l'activité de l'entendement (4es *Demeures*, ch. 3, n. 8).

Dans les 5es *Demeures*, l'âme n'a pas de goûts spirituels (ch. 4, n. 1). Dans les 6es *Demeures*, ce qu'on ressent est bien différent de tout ce qu'on peut se procurer par son effort, et même des goûts. Ce n'est pas une absorption savoureuse *(embebecimiento sabroso)* comme dans l'oraison de quiétude (ch. 2, n. 2). Les 7es *Demeures* sont encore bien au-dessus (ch. 2, n. 3).

Ceci permet de situer les goûts, dont parle sainte Thérèse, dans la hiérarchie des degrés de la vie spirituelle. Ils participent déjà à l'expérience proprement mystique, mais sont loin d'en être le sommet, car ils semblent toucher encore de près à la sensibilité.

Chez saint *Jean de la Croix* † 1591 aussi, le mot goût revient souvent.

Comme chez Osuna et sainte Thérèse, il se présente généralement coordonné à d'autres termes; *consolation* : « el consuelo y gusto » (*Nuit*, liv. 1, ch. 1, n. 3); *saveur* : « el sabor y gusto » (ch. 6, n. 1); *délectation* : « deleites y gusto » (ch. 8, n. 3). On trouve également l'énumération ternaire : « el gusto y deleite y sabor » (*Montée*, liv. 3, ch. 10, n. 3). Ce qui n'apprend pas grand chose, et ne constitue, au fond, qu'une pure redondance de style. Plus intéressant est le groupement *goûts*, *affections*, *opérations* : « gustos y aficiones y operaciones » (*Nuit*, liv. 2, ch. 16, n. 5).

Mais *goût* est surtout associé à *appétit*. « Car comme le malade perd l'appétit et le goût (el apetito y gusto) de toutes les viandes.., de même aussi en ce degré d'amour l'âme perd le goût et l'appétit (el gusto y apetito) de toutes choses » (*Nuit*, ch. 19, n. 1). Il y a des appétits et des goûts sensibles (*Vive flamme*, str. 3, n. 73), des appétits et des goûts spirituels (*Montée*, liv. 2, ch. 1, n. 2). Appétit et goût ne semblent pas cependant absolument synonymes; le goût paraît être l'acte de l'appétit et la satisfaction qu'il trouve dans son objet. Jean de la Croix dira en effet que « l'appétit demeure sans goût » (*Nuit*, liv. 1, ch. 9, n. 3), parlera de « la privation du goût dans l'appétit » (*Montée*, liv. 1, ch. 3, n. 1).

Les commençants se meuvent ordinairement par le goût du sens, c'est-à-dire par l'affectivité sensible (*Cantique spirituel*, str. 25, n. 10 de l'édition Silverio de Santa Teresa, ou str. 17, n. 4 de la traduction Cyprien de la Nativité). Le goût sensible des choses saintes aide sans doute à perdre le goût des choses du monde (*Montée*, liv. 3, ch. 39, n. 1). Aussi les commençants doivent-ils entretenir l'appétit avec la saveur et le goût sensible des choses spirituelles (*Vive flamme*, str. 3, n. 32). Mais la volonté ne doit pas s'arrêter dans ce goût sensible et s'y repaître (*Montée*, liv. 3, ch. 24, n. 6). L'âme ne doit être attachée à aucun goût, « qu'il soit sensible ou spirituel » (*Vive flamme*, str. 3, n. 34). La nuit obscure « amortit tous les goûts d'en haut et d'en bas » (*Nuit*, liv. 1, ch. 11, n. 4; ch. 13, n. 3). Le but de cette privation du goût par rapport aux choses spirituelles (*Nuit*, liv. 2, ch. 3, n. 3) est de purger toutes les puissances naturelles de l'âme, qui d'elles-mêmes « n'ont pureté, ni force, ni suffisance pour recevoir et goûter les choses surnaturelles à leur manière, qui est divine », et ainsi de les disposer à « recevoir, sentir et goûter hautement le divin et le surnaturel » (ch. 16, n. 4), dans l'union d'amour (ch. 3, n. 3). Arrivée en effet à l'union, l'âme reçoit des connaissances qui ont « un certain goût de l'Être divin » (*Montée*, liv. 2, ch. 26, n. 5). « Transformée en flamme d'amour », elle « goûte un peu de la vie éternelle » (*Vive flamme*, str. 1, n. 6), « une certaine saveur » de cette vie, avec un sentiment de délectation dont la redondance s'étend parfois jusqu'au corps (str. 2, n. 21-22).

Comme on le voit, alors que sainte Thérèse tend, au moins dans le *Château intérieur*, à faire du mot *goût* un terme technique pour désigner une forme déterminée d'oraison, celle de quiétude, qui n'est encore qu'un premier degré de l'expérience proprement mystique, saint Jean de la Croix ne semble pas répugner à utiliser le mot pour parler des plus hauts états de cette expérience.

Mais un problème se pose tout naturellement : quelle est l'attitude à adopter vis-à-vis des goûts spirituels? Malheureusement, il n'y a pas de réponse simple, dans la mesure précisément où l'éventail des goûts spirituels peut aller de la simple consolation acquise au sommet gratuit de la contemplation. Il n'est guère possible de dépasser ici les généralités.

Osuna réagit vivement contre ceux qu'il appelle « les ennemis de la consolation spirituelle ». Il ne veut pas qu'on dise, d'une façon brutale et sans autre explication, que le goût des choses spirituelles est dangereux, voire mauvais, et qu'il faut, si Dieu l'envoie, le rejeter (*Troisième Abécédaire*, tr. 12, ch. 3, p. 454b-455a). Le désir de la consolation spirituelle est, en soi, légitime, quand on la recherche comme un moyen de s'unir à Dieu plus intimement. On ne saurait énumérer les bienfaits qu'apporte avec soi ce « saint goût » : « No creo, dit-il, que bastará lengua humana para decir las utilidades que deste sancto gusto se nos pueden

seguir » (ch. 4, p. 456a). Grande est son excellence (ch. 6, p. 458b-459a). Le goût des choses spirituelles n'en comporte pas moins certains inconvénients, surtout pour les âmes appelées à une haute perfection (tr. 17, ch. 6, p. 522b-523a), car trop de miel peut nuire : « la mucha miel te puede hacer mal » (ch. 7, p. 525a).

Sainte Thérèse assure qu'il n'est pas défendu de demander à Dieu goûts et consolations spirituelles; elle-même cependant n'a jamais osé le faire, si ce n'est une seule fois dans sa vie, alors qu'elle était dans une grande sécheresse (*Vie*, ch. 9, n. 9). Quand Dieu les accorde à l'âme, celle-ci doit lui en rendre de grandes actions de grâces, puisqu'il montre par là qu' « il la veut de sa maison, qu'il l'a choisie pour son royaume, si toutefois elle ne retourne pas en arrière » (ch. 10, n. 3). Du reste, « étant donné notre nature, il nous est impossible d'avoir le courage des grandes choses, si nous ne nous sentons pas en possession de la faveur de Dieu », « si nous n'avons pas reçu quelque gage des biens de l'au-delà » (n. 6). D'autre part, cependant, sainte Thérèse affirme avec force et insistance que « la perfection ne consiste pas dans les goûts, mais dans l'amour et les œuvres accomplies selon la justice et la vérité » (3es *Demeures*, ch. 2, n. 10). « Aimer, ce n'est pas avoir beaucoup de goûts spirituels, c'est être fermement résolu de contenter Dieu en tout » (4es *Demeures*, ch. 1, n. 7). Les personnes qui marchent par le chemin de l'amour comme on doit y marcher, c'est-à-dire avec le seul désir de servir le Christ crucifié et de lui être semblables, « non seulement ne lui demandent point des goûts spirituels et ne désirent pas en avoir, mais le supplient même de ne pas leur en donner en cette vie » (ch. 2, n. 9). Car « rien n'est plus agréable à Dieu que nous voir occupés de son honneur et de sa gloire, dans l'oubli de nous-mêmes, de nos intérêts, de nos consolations, de nos goûts personnels » (ch. 3, n. 6).

Saint Jean de la Croix ne peut être classé sans autre forme de procès parmi ces ennemis du goût spirituel, dont parle Osuna. Les textes cités plus haut le montrent suffisamment. En réalité, ce qu'il se propose, c'est conduire l'âme à goûter Dieu « d'une manière divine et surnaturelle », la seule qui puisse en communiquer une expérience proportionnée. Mais, pour cela, on doit de toute nécessité renoncer à le goûter « d'une manière humaine et naturelle », comme on goûte les autres choses, « car les biens ne montent pas de l'homme à Dieu, mais descendent de Dieu à l'homme » (*Nuit*, liv. 2, ch. 16, n. 5). D'où la consigne que formulent les vers qui accompagnent l'image, dessinée par le saint, de la montée du mont Carmel ou du chemin d'union à Dieu : « Pour venir à ce que vous ne goûtez, il faut aller par où vous ne goûtez... Pour venir à goûter tout (c'est-à-dire Dieu), ne veuillez avoir goût en chose quelconque ». Ce dépouillement progressif de tous les goûts sensibles et même spirituels, que prône Jean de la Croix, — dépouillement qu'opèrent les nuits —, a en effet pour but, non d'établir l'âme dans le néant complet de tout sentiment et de tout goût, mais de la disposer, par une purification radicale de son mode humain, trop humain, de sentir et de goûter les choses spirituelles, à entrer dans un état supérieur, où « Dieu lui donne la suave manne, dont la saveur, encore qu'elle contienne toutes ces autres saveurs et goûts (des sens et de l'esprit).., toutefois, comme elle est si délicate qu'elle se fond en la bouche, ne sera pas sentie si on la goûte avec quelque autre chose » (*Vive flamme*, str. 3, n. 38).

Il n'y a donc peut-être pas lieu d'opposer Osuna et Jean de la Croix, même si l'ascèse mystique et approfondie de celui-ci ne paraît pas trouver son équivalent exact chez celui-là. Quant à Thérèse d'Avila, il n'est pas absolument certain que sur la question des goûts spirituels elle soit plus proche d'Osuna que de Jean de la Croix, comme on le dit parfois (Crisogono de Jesus Sacramentado, *San Juan de la Cruz*, t. 1, Madrid, 1929, p. 446). En tout cas, elle n'encourage guère, on l'a vu, la complaisance volontaire dans ces goûts, y compris ceux de l'oraison de quiétude.

Nous avons cité sainte Thérèse et saint Jean de la Croix d'après la numérotation donnée par Silverio de Santa Teresa : *Obras de Santa Teresa de Jesús*, 3e éd., Burgos, 1939; *Obras de San Juan de la Cruz*, 2e éd., Burgos, 1940.

Voir sur les goûts spirituels chez Osuna : Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse, Le Père François d'Osuna*, Paris, 1936, ch. 7 Les goûts spirituels, p. 590-606; art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 2014; — chez sainte Thérèse : L. Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946, p. 323-376 Recherches sur le vocabulaire affectif de sainte Thérèse (spécialement p. 362-372 : *gusto, gustar*); A. Garcia Evangelista, *La experiencia mistica de la inhabitación*, Grenade, 1955, p. 174-184; — chez saint Jean de la Croix : J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 312-323 Note sur l'affectivité sensible chez saint Jean de la Croix; — chez les spirituels espagnols en général : Eustaquio de Añezcar, *Disquisiciones sobre los gustos espirituales*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 6, 1947, p. 165-176; t. 8, 1949, p. 288-302.

Conclusion. — Il est difficile, sinon impossible, de dire exactement ce qu'est le goût spirituel. La sensation physique du goût est en effet pour l'entendement une des plus obscures, des moins conceptualisables qui soient. La vue et l'ouïe créent une certaine distance entre l'objet perçu et le sujet, le toucher maintient une certaine extériorité. Dans le goût, au contraire, se produit une espèce de symbiose entre l'objet et le sujet, comme le manifeste le terme même de goût, qui, dans l'usage spontané, désigne à la fois et le sens qui perçoit et la qualité de l'objet perçu. De toutes les sensations le goût est sans doute la plus subjective, celle que l'on a le moins tendance à objectiver, à concevoir séparée du sujet qui l'expérimente, celle aussi qui est le moins intellectualisable, renseigne le moins sur l'objet, mais est capable de causer le plaisir, ou la répulsion, la plus intime, la plus organique, la plus viscérale. L'emploi de cette image, métaphore ou analogie, pour exprimer une forme particulière de l'expérience spirituelle dévoile certes partiellement la nature de cette expérience dans la mesure où elle indique que toute distance, toute extériorité est abolie entre l'objet et le sujet, dans la mesure où elle suggère une intériorisation et une imbibition de l'objet dans le sujet qui, entré intérieurement en contact avec l'objet, s'en délecte en quelque sorte vitalement. Mais en même temps une telle image laisse la dite expérience indéterminée et indéterminable dans la mesure où la sensation gustative échappe à toute définition claire et distincte par son caractère essentiellement inobjectivable. Rien n'est plus ineffable, incommunicable, personnel que le goût spirituel.

Il y a une évidente relation entre le goût et l'amour, qui tend lui aussi, sinon à l'absorption, du moins à la compénétration, à la fusion, à l'immersion réciproque. Aussi le mot *goût* est-il souvent employé par les auteurs

spirituels pour décrire et symboliser la jouissance et la fruition qui résultent de l'union d'amour.

On ne doit pas cependant se presser de voir dans tous les textes qui font allusion au goût spirituel l'indication d'une expérience de type proprement mystique, — nous l'avons déjà souligné. Il faut à cet égard examiner soigneusement le contexte. Car si le goût spirituel implique, de soi, un certain sentiment de présence immédiate, ce sentiment peut revêtir des degrés fort divers, depuis la consolation sensible, à laquelle des tempéraments plus affectifs peuvent être naturellement prédisposés, jusqu'à l'union suprême de l'âme avec Dieu à la cime de la contemplation, en passant par l'oraison de quiétude et les états intermédiaires.

Beaucoup d'auteurs, d'autre part, ne décrivent pas le sommet de l'expérience mystique en termes de goût; ils le considèrent même parfois comme au-delà. L'expérience mystique ne revêt pas chez tous les mêmes modalités.

Le goût spirituel, même à ses degrés inférieurs et initiaux, est un phénomène dont on ne doit pas minimiser la portée. Il rend concrètes, intérieures, expérimentées, saisies dans leur aspect délectable et béatifiant, des réalités qui n'étaient souvent connues jusqu'alors que d'une manière pour ainsi dire lointaine, extérieure, abstraite, impersonnelle. L'apparition du goût spirituel peut, dans la vie de certains, marquer un tournant décisif. C'est la découverte d'un ordre de choses insoupçonnées, pour lesquelles ils ne se savaient pas faits. Cette délectation les aidera à franchir le pas, à se libérer de l'emprise des choses charnelles et de leur propre goût. La *delectatio victrix*, dont parle saint Augustin, n'est pas qu'une poétique figure de style ou le fait d'un itinéraire exceptionnel.

Mais le goût spirituel comporte aussi un danger. Car, tandis que l'ouïe et la vue, que l'on peut considérer comme analogiquement en exercice dans la foi et son intelligence, orientent le sujet vers un objet qui lui est transcendant et le déborde de toutes parts, le goût, au contraire, tend à le centrer sur lui-même, dans l'impression agréable et saturante d'une possession où il est facile de se complaire, de s'arrêter et de se replier. De là cette consigne de détachement intérieur, de dégagement sur laquelle insistent tant et si radicalement nombre d'auteurs spirituels. Ce qui ne veut pas dire qu'on doive combattre et rejeter tout goût spirituel quand il se présente, mais qu'il ne faut pas se laisser volontairement engluer dans la satisfaction, trop naturelle, qu'on peut y trouver. Un jour d'ailleurs pourra venir, et doit normalement venir, où l'homme, réformé par la grâce dans ses instincts et appétits de possession égoïste, sera rendu capable de rechercher Dieu pour lui-même, non pour la douceur et le plaisir de sa rencontre. Loin d'être aboli, le goût spirituel devient alors souvent d'autant plus fort qu'il est plus pur et désintéressé.

De toute façon, le goût spirituel n'est pas une chose qui s'acquiert par l'effort de la volonté. On peut méditer dans la plus grande sécheresse, multiplier les actes de foi et d'adoration, on ne fait pas d'acte de goût spirituel. Aussi rien ne donne-t-il davantage l'impression d'un don, d'une grâce. Il passe du reste comme il vient, sans qu'on puisse le retenir. De ce point de vue, il a un caractère inexplicable, mystérieux, où transparaît comme quelque chose de la souveraine liberté de Dieu, qui se laisse trouver quand et comme il veut.

Certains auteurs, on l'a dit, intègrent l'expérience du goût spirituel dans une doctrine générale des cinq sens spirituels, qui ne sont peut-être que les différents actes par lesquels l'esprit, à la faveur d'une motion spéciale de la grâce, s'éveille à la saisie quasi intuitive des objets immatériels, selon des modalités diverses qui font penser à celles des sens physiques. D'autres, plus descriptifs, ignorent ou n'utilisent guère cette systématisation, du reste parfois un peu rigide et artificielle. Il n'est pas interdit, bien au contraire, d'expliquer tous les témoignages qui parlent du goût spirituel par l'existence d'une espèce de sens spirituel correspondant, même si les auteurs n'en font pas expressément mention, ni de rattacher les sens spirituels eux-mêmes aux dons du Saint-Esprit, dont ils seraient comme des fonctions ou des opérations, le goût spirituel se rapportant spécialement au don de sagesse. Mais il ne faut pas confondre l'explication systématique et spéculative avec le témoignage même que les spirituels apportent de leur expérience. On laissera à chacun la responsabilité et l'originalité de son propre témoignage dans la forme où il l'a donné.

La bibliographie a été fournie dans le corps de l'article. On y ajoutera M. Sandaeus, *Theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, *Gustus*, p. 224-225. Mais surtout on se reportera aux différents articles du Dictionnaire, que le sujet du présent article recoupe nécessairement : Consolation, Dulcedo Dei (plus particulièrement col. 1790-1794 : le goût de Dieu et la douceur intérieure), Fruitio Dei, Mystique, Quiétude (oraison de), Sagesse (don de), Sens spirituels.

Pierre Adnès.

GOUVERNEMENT SPIRITUEL. — Nous ne traiterons pas de la *direction spirituelle* proprement dite, c'est-à-dire de la relation « entre *un* maître instruit et expérimenté dans les voies de l'esprit et *un* disciple désireux de profiter de cette science et de cette expérience » (I. Hausherr, art. Direction spirituelle en Orient, DS, t. 3, col. 1008). Pas davantage de l'exercice de la *juridiction* dans l'Église par un « prélat » ou supérieur responsable d'une communauté, d'un secteur géographique ou humain. Nous voudrions seulement dégager les principes spirituels du gouvernement dans l'Église, et préciser à quelles conditions, selon quels critères et quelles démarches, l'autorité s'exerce en dépendance et docilité à l'Esprit Saint.

L'Église est corps du Christ et société hiérarchique. Elle est conduite par l'Esprit, pour tendre à sa fin propre de peuple de Dieu; mais elle est visiblement gouvernée par des supérieurs hiérarchiques, qui doivent se laisser guider et mener par l'Esprit. Les actes de leur gouvernement ressemblent à ceux qu'exige, de ses chefs, toute société : actes d'autorité, de surveillance, de répression, d'initiative et d'approbation, de refus et de « freinage », etc. Mais une double différence distingue ces comportements des chefs religieux, dans l'Église : d'une part, ils tendent, non à une réussite humaine, mais, selon le mot de saint Bonaventure, à « rendre les chrétiens christoformes »; d'autre part, ils demandent un « accord » avec l'Esprit qui conduit l'Église, ce qui suppose au principe, non pas seulement la prudence et la sagesse des hommes, mais la foi et la prière. Le supérieur n'agit pas seulement selon la raison, mais selon la raison éclairée par la foi, illuminée par la prière.

Un gouvernement peut être dit « spirituel » dans la mesure où il tend à la fin surnaturelle du royaume de

Dieu en gestation, en se soumettant à la conduite du Saint-Esprit, et donc en acceptant les dimensions fondamentales des vertus théologales. Une autorité qui œuvre dans la foi, pour instaurer et rendre effectif le règne de la charité, et donc qui cherche son inspiration dans la prière et l'humble quête de la volonté de Dieu, est une autorité qui s'exerce selon l'Esprit. Tel est l'exercice du gouvernement dans l'Église que nous voudrions essayer de décrire et de caractériser.

Une première partie interrogera l'Écriture; une seconde rappellera l'enseignement de quelques docteurs qui ont spécialement porté attention à ce point; une troisième s'efforcera de synthétiser leur doctrine et de décrire, à larges traits, ce gouvernement spirituel qui constitue une « originalité » de l'Église du Christ. Le mot « gouvernement » vaudra pour désigner l'agir de tout supérieur responsable d'une « communauté » : monastère, paroisse, diocèse, etc. C'est l'acte de gouverner qui retiendra l'attention, non sa détermination par les sujets qui en sont bénéficiaires.

1. *Le gouvernement divin dans l'Écriture.* — 2. *Tradition spirituelle.* 1° *Monachisme;* 2° *Spirituels médiévaux;* 3° *Saint Ignace de Loyola.* — 3. *Exercice du gouvernement spirituel.* 1° *Fondements théologiques;* 2° *Qualités;* 3° *Attitudes du gouvernement spirituel.*

1. LE GOUVERNEMENT DIVIN DANS L'ÉCRITURE

La source et le modèle du gouvernement paternel des supérieurs sont évidemment le gouvernement divin. L'ancien Testament montre comment Dieu gouverne « avec grand ménagement » (*Sag.* 12, 18) sa création tout entière et l'homme qu'il en a établi le chef. Le nouveau Testament nous révèle que le Christ Jésus, à qui « tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre » (*Mt.* 28, 18), est ce Maître doux et bienveillant, qui n'accable pas, mais relève et accueille l'homme accablé.

1° La modération de Dieu dans l'ancien Testament. — Les chapitres 11 et 12 du livre de la *Sagesse* ont donné, pour ainsi dire, la « théorie » du gouvernement divin. Dieu est « plein de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et fidélité » (*Ex.* 34, 6), parce qu'il est le Tout-Puissant : « Tu as pitié de tous, parce que tu peux tout » (*Sag.* 11, 23).

En Dieu, point de vindicte, ni d'emportement, parce que rien ne peut mettre en échec sa force vivifiante : « Tu épargnes tout, parce que tout est à Toi, Maître ami de la vie, Toi dont le souffle impérissable est en toutes choses » (11, 26 à 12, 1).

La force de Dieu est sa justice, et cette justice est miséricorde : sans doute Dieu châtie, et fort, mais pour le bien et le redressement de ses enfants pécheurs. Parce qu'il est assuré de sa puissance et de son triomphe, Dieu n'écrase pas, mais il convertit, « laissant place au repentir » (12, 10) :

> Ta force est le principe de ta justice,
> et ton empire sur toutes choses te fait ménager tout.
> Tu montres ta force, si l'on ne croit pas à ta souveraine [puissance,
> et tu confonds l'audace de ceux qui la connaissent;
> mais, disposant de ta force, tu juges avec modération,
> tu nous gouvernes avec de grands ménagements,
> car tu n'as qu'à vouloir et ta puissance est là (12, 16-18).

La modération de Dieu exprime la toute-puissance de son amour. Il gouverne en père, qui « ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie » (*Éz.* 33, 11) : « Tandis que tu nous corriges, tu frappes mille fois plus nos ennemis, pour nous apprendre, quand nous jugeons, à songer à ta bonté, et quand nous sommes jugés, à compter sur ta miséricorde » (*Sag.* 12, 22).

Le peuple élu, assez naïvement, réservait aux « goïm » la colère de Dieu et gardait pour lui sa miséricorde. Le progrès de la révélation a fait prendre conscience, à la fois, que Dieu est miséricordieux pour tous les hommes, même les habitants de Ninive, au scandale de Jonas (*Jon.* 4; cf 1 *Tim.* 2, 3-4), et que son amour est souverainement exigeant : il ne peut accepter de médiocrité en ses enfants, et attend d'eux qu'ils soient « parfaits » comme lui-même (*Mt.* 5, 48). Tel est le sens de la « colère » de Dieu dont parle l'Écriture : son amour s'irrite et s'impatiente, pour ainsi dire, des refus et des lenteurs à faire sa volonté. Les châtiments de Dieu, annoncés par les prophètes et racontés dans l'histoire du peuple élu, sont des manifestations de cette « colère ». Manifestations pédagogiques, car, en vérité, Dieu veut par là ramener à lui ses fils égarés. Un bon père, soucieux d'éducation, sait châtier ses enfants désobéissants : « Il nous punit pour notre bien, afin de nous faire participer à sa sainteté » (*Héb.* 12, 5-12; cf Philippe de la Trinité, *Dieu de colère ou Dieu d'amour?*, coll. Présence du Carmel, Bruges-Paris, 1965).

2° La douceur du Christ. — Le texte capital de l'Évangile est l'appel que Jésus adresse à tous ceux « qui ploient sous le fardeau » : « Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes » (*Mt.* 11, 29).

Cette phrase oppose la « manière » de Jésus à celle des pharisiens raides et sévères. Ils jugent, et condamnent sans appel, ceux qui agissent, selon eux, en « pécheurs »; et l'on sait avec quelle facilité ils distribuent le qualificatif, avec quel implacable mépris ils toisent le pécheur : « Si cet homme était prophète, pense Simon le pharisien, il saurait qui est cette femme qui le touche, et ce qu'elle est : une pécheresse » (*Luc* 7, 39). Mais Jésus se laisse approcher par la pécheresse et lui pardonne « ses nombreux péchés », car « elle a montré beaucoup d'amour » (7, 47).

Si la miséricorde est caractéristique de l'attitude de Jésus à l'égard des pécheurs, elle manifeste « l'humilité et la douceur de son cœur ». Humilité qui se traduit aussi en bienveillance à l'égard des malades, des possédés, de tous ceux que la peine ici-bas accable. « Jésus pousse la condescendance jusqu'aux dernières limites, c'est-à-dire qu'il ne s'arrête que là où cesse le bon plaisir de son Père » (R. Thibaut, *Le sens des paroles du Christ*, coll. Museum lessianum, Bruxelles-Paris, 1940, p. 282).

Car le Maître ne veut, pour sa personne, aucun de ces signes d'honneur que l'on a coutume d'accorder aux puissants de ce monde : « Il est venu, non pour être servi, mais pour servir » (*Mt.* 20, 28). Aux fils de Zébédée et aux autres apôtres, dont le cœur n'est pas encore guéri des illusions d'un messianisme triomphal et revendicatif, Jésus le dit sans ambages, ajoutant que sa mission est « de donner sa vie en rançon pour une multitude » *(ibidem)*. Au soir de la sainte Cène, il reprendra la même leçon, mais en s'agenouillant au pied de chacun d'eux, et en leur lavant les pieds :

> Comprenez-vous ce que je vous ai fait? Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. Je vous ai donné l'exemple, pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous (*Jean* 13, 12-15).

Le témoin et le messager de la délicatesse du Père, sans rien renier de son autorité de « Seigneur et Maître », veut l'exercer en gestes de serviteur. Il commande en s'abaissant, il se proclame Seigneur en lavant les pieds des siens. Plus qu'un geste significatif, le comportement de Jésus à la Cène pose un principe de gouvernement : c'est par le service que les représentants du Fils de Dieu au milieu des hommes, dans l'Église et dans la communauté chrétienne, manifesteront l'autorité que Dieu leur a confiée (cf *Luc* 22, 24-27).

3° **Les principes du gouvernement spirituel dans les épîtres pauliniennes.** — Docile à la leçon du Seigneur, Paul se veut, en toute occasion, le serviteur de ses frères. Le désintéressement de l' « envoyé de Dieu » (2 *Cor.* 2, 17) s'exprime en délicate sollicitude pour ses fidèles : il souffre de leur avoir causé de la peine, et sa consolation, c'est la patience et le courage de ses chers Corinthiens (1, 6-7). Non que Paul manque d' « assurance » (3, 4) ou d'énergie : comme il a été impitoyable à l'égard de l'incestueux (1 *Cor.* 5, 4-5), il n'a pas hésité à « faire de la peine » aux Corinthiens désobéissants et querelleurs, malgré la souffrance intime qu'il en éprouvait (2 *Cor.* 2, 1-10). Une seule préoccupation : le bien réel de cette jeune église qu'il chérit entre toutes. « Par amour pour elle » (2, 10), il a fait violence à son affection inquiète, acceptant « de la mettre à l'épreuve et de voir si son obéissance était entière » (2, 9).

Par ces confidences émouvantes, Paul donne la mesure de l'affection d'un apôtre. Se refuser aux sévérités nécessaires aurait été faiblesse égoïste et trahison de sa mission. Parce qu'il aime vraiment ses enfants dans le Christ, il les châtie et les reprend vigoureusement. Le vrai père doit savoir imiter le Dieu qui châtie, dans l'ancien Testament, ses fils pécheurs. Mais avec modération et discernement. Aussi bien, dès qu'il le peut faire, Paul pardonne et oublie l'offense qui l'a si profondément peiné.

Mais aussi, chaque fois qu'il le peut, l'apôtre laisse éclater, au détour de lettres écrites à la hâte, les sentiments qu'il éprouve envers ceux dont il est le père : ne les a-t-il pas « engendrés dans le Christ Jésus? » (1 *Cor.* 4, 15; 1 *Thess.* 2, 11; *Philém.* 10). La tendresse qu'il éprouve, Paul ose la comparer, reprenant l'image qu'Isaïe (49, 15) employait pour signifier l'amour de Dieu, à celle d'une mère : « Comme une mère nourrit ses enfants et prend soin d'eux, telle était notre tendresse pour vous » (1 *Thess.* 2, 7-8; cf *Gal.* 4, 19). Pour ces enfants, Paul livrerait volontiers sa propre vie : « Oui, Dieu m'est témoin, écrit-il aux Philippiens (1, 8), que je vous aime tendrement dans le cœur du Christ Jésus ».

A Timothée, Paul recommandera de conduire son troupeau avec une douce fermeté (2 *Tim.* 2, 25), dans « la justice, la foi, la charité, la paix, en union avec tous ceux qui d'un cœur pur invoquent le Seigneur » (2, 22). Avec les obstinés et les faux docteurs, il devra être énergique, mais cependant « bienveillant, ennemi des chicanes et détaché de l'argent » (1 *Tim.* 3, 3), toujours et en toute conjoncture, « de tout cœur à sa tâche » (4, 15), « fidèle à la saine doctrine » (*Tite* 2, 1) comme « un irréprochable intendant de Dieu » (1, 7).

Car, dans l'Église de Dieu, la supériorité implique participation à la croix du Christ. Le ministre du Christ doit être capable, à l'exemple de Paul, « de tout endurer pour les élus, afin qu'eux aussi obtiennent le salut qui est dans le Christ Jésus avec la gloire éternelle » (2 *Tim.* 2, 10).

2. LA TRADITION SPIRITUELLE

1° **Le monachisme.** — 1) Du père spirituel à l'higoumène. — La doctrine et la pratique du gouvernement spirituel ne se comprennent pas sans référence aux origines du monachisme. Les premiers ermites, ceux que la tradition nomme « les pères du désert », ne connurent et n'acceptèrent d'autre autorité que celle des « anciens », lesquels, comme l'a montré I. Hausherr (art. Direction spirituelle en Orient, DS, t. 3, col. 1008-1060, et, avec plus de développements, dans coll. OCA, Rome, 1955), jouaient le rôle de « père spirituel ». L'érémitisme ne se donna pas de supérieurs, au sens ordinaire du mot, mais chacun se mettait sous la direction d'un ancien et se soumettait, dans une obéissance étroite, à ses ordres et réprimandes.

L'inexistence de supérieurs parmi les Pères du désert fondait le droit, la nécessité même, pour chacun, de se choisir un père spirituel. En revanche, le devoir, fortement inculqué, d'obéir au « vieillard », une fois choisi, conférait à celui-ci une autorité, qui, plus tard, dans les communautés organisées, ne pouvait appartenir qu'aux higoumènes (DS, t. 3, *loco cit.*, col. 1019).

Lorsque l'érémitisme se transforma en cénobitisme, le mode de gouvernement des higoumènes s'inspira spontanément de la pratique des « anciens ». Que l'higoumène se soit réservé en quelque sorte le monopole de la direction spirituelle de ses religieux, qu'il ait partagé avec d'autres « anciens » cette part privilégiée de sa charge, ou même qu'il s'en soit remis à eux pour former à la vie spirituelle et recevoir les confidences ou les « confessions » des moines, il reste que le gouvernement de la communauté demeure dans la ligne de la direction spirituelle et en conserve le caractère (DS, t. 3, col. 1019-1022, et coll. OCA, p. 110-123).

2) La Règle bénédictine. — Le portrait de l'abbé que trace le chapitre 2 de la *Règle* de saint Benoît procède de cette tradition. Ainsi que l'a montré Adalbert de Vogüé (*La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, coll. Textes et études théologiques, Bruges-Paris, 1961), il ne faut pas chercher l'origine de cette « figure de l'abbé » dans le *paterfamilias* romain, dont Benoît aurait transposé le type sociologique, mais reconnaître dans l'abbé bénédictin d'abord et avant tout un « père spirituel ».

L'abbé n'est pas seulement le couronnement de l'édifice cénobitique, il en est aussi le fondement. Il ne faut pas le placer au terme, mais au principe même... Ce serait une erreur de penser d'abord le monastère, puis l'abbé. Ce qui est premier, c'est l'abbé, c'est l'homme de Dieu investi de la mission charismatique d'enseigner et de régir les âmes. Le *coenobium* n'est pas autre chose que la réunion de ses disciples. Les moines ne sont là que pour bénéficier de sa direction (*op. cit.*, p. 127).

Trois traits marquent le caractère spirituel du gouvernement abbatial.

Le premier est que l'abbé « tient la place du Christ ». La *Règle* de saint Benoît, sur ce point, est un écho fidèle de la *Regula Magistri*; celle-ci, à trois reprises, « établit un parallèle entre monastère et Église... Le Seigneur, de part et d'autre, se fait représenter par des hommes auxquels il confie le soin de régir les âmes » (*op. cit.*, p. 129; cf *Regula Magistri*, éd. A. de Vogüé, SC 105, 1964, ch. 1, n. 89-92, p. 348-351; SC 106, ch. 11, n. 5-14, p. 8-11, et ch. 14, n. 13-15, p. 50-51).

Agissant et parlant au nom du Christ, dépositaire de son autorité, l'abbé est beaucoup plus qu'un administrateur. Il a charge de conduire le troupeau du Seigneur. D'une part, sa fonction de maître, de docteur et de pasteur est éminemment spirituelle; d'autre part, c'est dans la foi que ses inférieurs lui rendent honneur et obéissance, puisque c'est au Christ qu'ils se soumettent, en accomplissant les ordres de leur abbé. D'où l'importance et la signification religieuse de l'obéissance monastique (cf A. de Vogüé, *La communauté..*, p. 266-288; ces pages montrent comment la *Règle* bénédictine s'inspire de Jean Cassien et comment elle le dépasse).

Le second trait est que la tâche de l'abbé est d'instaurer et de maintenir le climat du « service de Dieu » : la finalité de son gouvernement est résolument spirituelle. Plusieurs traits soulignent cette perspective : ne pas faire acception de personne, mais montrer à tous un visage égal, ne tenant compte que de la ferveur de chacun; réprimander les délinquants dès que c'est nécessaire, avec une courageuse et lucide franchise; ne pas se laisser accaparer par les soucis temporels, mais toujours et avant tout l'abbé doit « penser qu'il porte la responsabilité des âmes ». Le souci de la mesure et de la discrétion, fréquemment recommandées, est un indice, encore, de la préoccupation spirituelle rappelée par la *Règle* au responsable du gouvernement. Et sur ce point, a-t-on noté, la *Règle* de saint Benoît tranche sur la *Regula Magistri*, attentive au détail de l'administration. Au contraire, la *Regula Benedicti* montre un grand « intérêt pour l'aspect spirituel et subjectif des tâches », une réelle « indifférence à l'égard des réglementations pratiques » (A. de Vogüé, *op. cit.*, p. 517).

Le troisième trait est l'attention que la *Règle* recommande à l'abbé vis-à-vis de chacun de ses inférieurs; il doit connaître chacun d'eux, son caractère, son tempérament spirituel et humain, sa ferveur ou sa tentation, compatir à sa faiblesse et ne pas lui imposer de charge trop lourde. La discrétion s'achève en « discernement ». Ici encore, progrès indéniable de la *Regula Benedicti* sur la *Regula Magistri*.

« Le souci dominant du rédacteur (de la *Règle* bénédictine) est peut-être celui de la charité... C'est par la charité, en définitive, que le rédacteur veut lier entre eux les membres de la communauté... Au chapitre 64, il invite l'abbé à aimer les frères et à s'en faire aimer ». Et cette charité inspire à l'abbé un « souci de promouvoir » et de conserver « la paix des âmes ». Aussi le rédacteur de la *Regula Benedicti* insiste-t-il, par exemple, sur « la sollicitude du cellérier pour les personnes, là où le Maître ne recommandait positivement que le soin des choses » (*op. cit.*, p. 522-523).

« Le vrai type de l'abbé, c'est le pasteur du peuple de Dieu, tel que le décrivent l'ancien Testament et le nouveau ». « Bon serviteur que son maître a établi sur toute la maisonnée, afin qu'il distribue la nourriture à ses co-serviteurs en temps opportun » (p. 128), l'abbé conduira le monastère et ceux qui, y demeurant, le reconnaissent comme leur père spirituel et leur maître, selon l'esprit de l'Évangile.

3) Le Pastoral de saint Grégoire le Grand. — Le *Regulae pastoralis liber* (PL 77, 13-128) du pape saint Grégoire le Grand † 604 est un fidèle écho de la tradition bénédictine. Mais il s'adresse à tout pasteur, spécialement à l'évêque, et, pour ainsi dire, adapte à son intention l'esprit du monachisme. L'attention à tous et à chacun des inférieurs, inspirée par la « discrétion » d'un zèle désintéressé, dont la *Règle* bénédictine fait un devoir à l'abbé, saint Grégoire la recommande, avec d'amples précisions, à l'évêque « prédicateur » à l'égard de toutes les catégories de fidèles. Plus que cette troisième partie, bien connue et souvent citée, les deux premières, qui énumèrent les conditions requises pour bien remplir la charge pastorale et évoquent les comportements du vrai pasteur retiendront notre attention.

Grégoire y trace un portrait exigeant et précis de ce que doit être le pasteur. Trois mots le résument : le pasteur doit être homme d'oraison, serviteur désintéressé de son troupeau, maître attentif à discerner les besoins réels de ceux qu'il a charge de conduire et de reprendre.

L'esprit de prière est le climat habituel d'un gouvernement spirituel : ayant fermement mis en garde le pasteur contre l'activisme, et dénoncé avec finesse « la jouissance d'être accablé de travaux et le supplice de n'être point absorbé par les affaires du monde » (II, 7, PL 77, 39a), Grégoire fait un devoir au pasteur « de méditer chaque jour attentivement les leçons de la sainte Écriture », condition indispensable de sa rénovation intérieure :

Les paroles d'exhortation divine restaurent en lui l'ardeur de sollicitude et de prévoyante attention que la nécessité du commerce du monde affaiblit sans trêve. De telle sorte que, refluë vers la vie du vieil homme par le contact des séculiers, il soit sans cesse renouvelé dans l'amour du pays céleste par l'élan de la componction... Puisque c'est un fait incontestable qu'il déchoit de son idéal sous la poussée du tumultueux assaut des occupations du dehors, il lui faut s'instruire sans cesse, afin de se rétablir par le zèle de l'étude (II, 11, PL 77, 48cd; trad. J. Boutet, coll. Pax 29, Maredsous, 1928, p. 95).

Le désintéressement du pasteur, thème toujours à reprendre, si l'on en juge par la régularité avec laquelle les projets de réforme et cahiers de doléances destinés aux conciles y reviennent à toutes les époques de la vie de l'Église, est fortement mis en lumière par Grégoire :

Celui qui, soupirant après l'épiscopat, se repaît en ses secrètes pensées de l'assujettissement d'autrui, se réjouit de sa propre louange, gonfle son cœur de considération et ne se tient pas de joie à la perspective de regorger d'une abondance de biens, un tel homme, dis-je, non seulement n'a aucune affection pour cet office sacré, mais n'en a pas la plus petite idée (I, 8, 21c, trad. Boutet, p. 24).

Avec le sourire, Grégoire note que ceux qui en appellent au verset de saint Paul : « Celui qui aspire à l'épiscopat désire une œuvre excellente » (1 *Tim.* 3, 1), oublient qu'aux premiers temps du christianisme, souhaiter l'épiscopat, c'était accepter d'être en tête sur la liste des candidats au martyre! On peut avoir l'illusion de faire du bien en souhaitant ou en briguant l'épiscopat, mais c'est se tromper soi-même, si l'on n'est pas résolu à se convertir (I, 9). Et il conclut : « Que celui qui est vertueux n'accepte que contraint le gouvernement des âmes, et que celui auquel fait défaut la vertu ne s'en charge jamais, quand bien même on l'y forcerait! » (I, 9, 22c, trad. p. 26).

Enfin le discernement. Pour saint Grégoire, comme pour tout disciple de saint Benoît, c'est d'abord la « discrétion », fruit d'une bonté qui ne se dégrade jamais en faiblesse (II, 6); c'est une prudence surnaturelle qui sait « reprendre avec douceur certains écarts de conduite, et reprocher avec véhémence » d'autres fautes (II, 10, 44b, trad. p. 85); c'est enfin et surtout cette finesse psychologique, qui permet de traiter les hommes de la manière la plus opportune.

Grégoire en parle longuement, dans la troisième partie du *Pastoral*, à propos de ce qu'il nomme la « prédication » et qui concerne l'ensemble du comportement pastoral :

Une même et unique méthode ne s'applique pas à tous les hommes parce qu'une égale nature de caractère ne les régit pas tous. Fréquemment sont nuisibles à d'aucuns des procédés qui profitent à d'autres, de même que souvent les herbes qui font la nourriture de certains animaux deviennent mortelles pour des espèces différentes, et que le sifflement léger qui calme les chevaux excite les jeunes chiens... Le discours de ceux qui enseignent doit donc être adapté à la capacité des auditeurs : de telle sorte qu'il soit en rapport avec les dispositions de chacun, et que, pourtant, jamais il ne s'écarte du principe de l'édification commune (III, 1, 49c, trad. p. 101).

Plus psychologue que théoricien, Grégoire, on le voit, redit avec finesse et à propos ce qui déjà est lieu commun de la pastorale. Il définit les conditions à priori (humaines et surnaturelles) d'un bon gouvernement plus qu'il n'en décrit l'exercice. Sa rhétorique et son allégorisme prolixe se plaisent à illustrer d'exemples et à commenter abondamment des thèmes d'une originalité médiocre. On sent néanmoins chez ce pape qui s'adresse à ses frères dans l'épiscopat une conviction profonde et une expérience étendue. S'il ne définit guère le gouvernement spirituel, il enseigne comment y parvenir, comment se garder des illusions et des erreurs qui lui font obstacle.

2° **Les spirituels médiévaux.** — L'enquête serait immense; nous nous en tiendrons parmi les plus grands à deux mystiques qui, en toute liberté spirituelle, ont réfléchi aux exigences du gouvernement dans l'Église et adressé leurs conseils et remontrances aux « prélats » de leur temps : saint Bernard et saint Bonaventure.

1) Saint Bernard † 1153. — Deux traités sont bien connus, l'un adressé au pape Eugène III, qui avait été moine cistercien, *De consideratione* (PL 182, 727-808; composé entre 1149 et 1152), l'autre traitant des devoirs des évêques : *De moribus et officio episcoporum* (809-834). Il convient d'y joindre les lettres 238 et 268, à Eugène III (427-431, 472-473).

Nous retrouvons sous la plume de Bernard le rappel de plusieurs idées déjà développées par saint Grégoire : mise en garde contre l'activisme (*De consideratione* I, 2 et 5, 729-731, 735-736), contre le luxe, le faste, le goût de l'autorité (*De moribus..*, 2 et 3, 812-818), contre la flatterie et les illusions qu'elle entretient : un prélat, et cela est d'autant plus important qu'il est plus élevé en dignité, doit exiger que ses conseillers parlent franc et net, dussent-ils lui dire des choses désagréables (*De consideratione* IV, 4, 9, 778-779; *De moribus..*, 1, 3, 811-812; *Ep.* 268). Le prélat doit être humble (*De moribus..*, 5, 820-822) et chercher sa gloire dans la pureté du cœur (3, 10, 818).

De même l'abbé de Clairvaux ne cesse de revenir sur la nécessité de la vie intérieure, de l'union à Dieu dans la prière :

Qu'il me suffise de t'avertir, écrit-il au pape, de ne pas t'adonner tout entier, ni constamment, à l'action, mais de réserver à la considération une partie de ton temps et de ton cœur...

Tu me demandes ce que j'entends par piété? C'est vaquer à la considération... Qu'est-ce qui se rapporte davantage au culte de Dieu que ce que Dieu lui-même recommande, disant par la bouche du psalmiste : « Prenez du repos et considérez que c'est moi qui suis le véritable Dieu » (*Ps.* 45, 11)? Voilà ce qu'il y a de principal dans les parties que comporte la considération... La considération purifie d'abord sa propre source, c'est-à-dire l'âme, d'où elle sort. Ensuite, elle règle les affections, dirige l'action, corrige les excès, forme les mœurs, rend la vie honnête et ordonnée, enfin elle donne la connaissance des choses divines et aussi des choses humaines (*De consideratione* I, 7, 8, 736-737; trad. M.-M. Davy, *Oeuvres* de saint Bernard, coll. Les maîtres de la spiritualité chrétienne, t, 1, Paris, 1945, p. 348-349).

Pour Bernard, on le voit, la « considération » n'est pas identique à la contemplation; c'est une réflexion priante préparant à l'action, la conduisant, lui donnant sa règle et sa mesure, et finalement la jugeant. Il formule ainsi le principe de l'agir spirituel : se décider dans la prière, éclairer par recours à l'Esprit les décisions et les choix. La considération est une « intense recherche, une tension de l'âme en quête du vrai » (II, 2, 5, 745c, trad. M.-M. Davy, p. 352).

Mais le caractère principal du gouvernement spirituel mis en lumière par Bernard, c'est la qualité de *service* de l'Église qu'implique la « prélature ». Toute autorité est service, service du Christ en ses membres :

Tu as autorité, dit-il à Eugène III, et de manière singulière. A quelle fin? Il faut, je le dis, y réfléchir. Serait-ce pour ton avantage, aux dépens de tes subordonnés? Non pas, mais pour qu'ils tirent avantage de toi. Ils t'ont élu leur chef, non pour toi, mais pour eux. Sinon, quel serait ton titre à te dire leur supérieur, si tu leur mendiais un profit? (*De consideratione* III, 3, 13, 764).

Sans doute, il s'agit immédiatement, — et Bernard ne craint pas de faire des allusions précises à des faits contemporains —, de mettre en garde le pape contre une complaisance coupable et de l'encourager à réprimer sévèrement des abus. Mais le principe dépasse l'occasion; il a une valeur en quelque sorte absolue et universelle : l'autorité est un service, et le pouvoir pontifical est service de toute l'Église (cf II, 8, 751-752; III, 1 et 5, 757-760, 769-772; IV, 7, 787-788).

Saint Bernard use de son éloquence pour développer cette grande idée : le supérieur porte la responsabilité, devant Dieu, de tout le champ qui lui est confié. Et quand ce supérieur est un pape, il ne peut rester en paix, tant que le monde entier n'est pas converti à l'Évangile. Accents très modernes de ces interrogations pressantes, qui annoncent en quelque manière les appels des papes d'aujourd'hui aux tâches missionnaires.

Sors dans le champ de ton Seigneur, et considère attentivement combien, aujourd'hui, l'ancienne malédiction prolifère en épines et en broussailles. Sors, dis-je, dans le monde : car le champ est le monde, et il t'a été confié. Sors dans ce champ, non comme un maître, mais comme un intendant; vois et examine ce dont tu dois exiger des comptes. Regarde, et je te dirai quelles démarches réclament ton attentive sollicitude et ton attention soucieuse. Ceux qui ont reçu l'ordre d'aller dans le monde entier n'ont pas eu à parcourir la terre par une présence corporelle, mais par la prévoyance de leur pensée. Et toi, lève les yeux de ta considération : vois ces régions, ne sont-elles pas plus sèches pour le feu que blanches pour la moisson? Si tu regardes attentivement, combien de fruits attendus t'apparaissent comme des branches sèches? Pire encore : pas seulement des branches mortes, mais des arbres vieux et inféconds, ou peut-être des glands et des caroubes, bons à nourrir des porcs! Jusques à quand occuperont-ils la terre? Si tu consens à sortir et à voir cela, n'auras-tu pas honte de laisser la hache en repos? N'auras-tu pas honte d'avoir, pour rien, reçu la faux des apôtres? (II, 6, 12, 749).

Rhétorique facile, peut-être, mais singulièrement courageuse. Du gouvernement spirituel, Bernard a retenu la dimension d'inquiétude et d'angoisse. Il insiste davantage sur la responsabilité du pasteur que

sur sa tranquillité d'esprit. Mais le gouvernement, dans l'Église, est-il jamais une sinécure? Le service du Christ en son corps mystique fait participer le pasteur à l'agonie de Gethsémani.

2) Saint Bonaventure † 1274. — C'est dans le traité *De sex alis seraphim* (*Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 131-151) que saint Bonaventure expose ses vues sur le gouvernement spirituel. Ce petit traité est destiné à aider dans leur tâche les supérieurs « nouveaux et ceux même qui n'ont pas encore atteint la plénitude de l'expérience du gouvernement ». Le docteur séraphique se propose principalement d'apprendre à « discerner ce qui est bon de ce qui ne l'est pas » : c'est là, dit-il, la qualité maîtresse du supérieur (prologue, p. 131).

Le titre de cet opuscule en indique la forme littéraire : c'est à partir d'allégories scripturaires que se déroule son argumentation. Les « six ailes du séraphin » que doit posséder le bon supérieur sont : le zèle de la justice, la piété, la patience, l'exemple vivant du prélat, la « discrétion avisée », et enfin la « dévotion envers Dieu », qui est comme le principe des autres qualités et que Bonaventure définit « l'onction de l'Esprit, qui enseigne tout ce qui regarde le salut » (c. 7, p. 147).

La plupart des thèmes déjà rencontrés dans la tradition bénédictine, chez saint Grégoire ou saint Bernard, sont à nouveau utilisés par Bonaventure. La prélature, dit-il, est une paternité, non une domination (c. 3, n. 4, p. 136). L'autorité a pour fin « le règne du commandement de l'amour » (c. 2, n. 6, p. 134). D'où l'importance des trois qualités que la tradition requiert du supérieur : l'esprit de prière, le désintéressement, le zèle à faire observer la loi de Dieu.

Mais ce zèle ne doit être ni timide ni brutal : c'est avec une courageuse ténacité que le supérieur urge l'observance de la *Règle*, mais aussi avec douceur et doigté. Son autorité est paternelle, à l'image de celle de Dieu dont il est le représentant :

> Le bon prélat se reconnaît le père de ses frères, non leur maître *(fratrum suorum patrem, non dominum)*; il se montre à eux comme un médecin, non comme un tyran; il ne les considère pas comme des bêtes de somme ou des esclaves achetés au marché, mais comme des fils participants de l'héritage céleste; il agit envers eux comme il voudrait que l'on agît à son égard, s'il se trouvait à leur place. Mais les forts et les bien portants ne sont pas aussi sensibles que les malades; ils ne savent pas compatir et ne l'apprendront que par l'expérience de la souffrance. L'on objectera que souvent certains se disent plus faibles qu'ils ne le sont. Est-ce une raison pour les juger tous hypocrites? Pour quelques justes, Dieu accepta de pardonner à beaucoup de méchants (c. 3, n. 4, p. 136).

La vigilance du supérieur se manifeste d'abord par son exemple. La cause de certaines tiédeurs n'est-elle pas à chercher dans le mauvais exemple des supérieurs, dans leur négligence à pratiquer eux-mêmes tout ce qu'ils exigent des autres?

> En tête d'un paragraphe, où il réunit nombre de textes des prophètes et de saint Paul, Bonaventure lance aux supérieurs cette apostrophe vigoureuse :
>
> « Les bons maîtres, d'ordinaire, font les bons disciples. Beaucoup seraient meilleurs religieux, et beaucoup de chrétiens seraient meilleurs dans l'Église, si leurs supérieurs leur donnaient l'exemple d'une vie meilleure. Cette négligence sera sévèrement reprochée au jugement à ceux qui s'en rendent coupables » (c. 5, n. 9, p. 142).

Mais la qualité majeure que Bonaventure réclame du supérieur est celle qu'il nomme *circumspecta discretio* (c. 6). Reprenant avec finesse la tradition bénédictine, par interprétation allégorique des douze pierres précieuses qui ornaient le pectoral du grand-prêtre, Bonaventure montre comment le supérieur doit savoir discerner les urgences. Qu'il s'agisse de la conduite de ses frères, et notamment de la répression des fautes contre l'observance, des « affaires temporelles », du soin de sa propre perfection, il lui faut constamment pratiquer le discernement.

Par rapport à l'observance, il importe « de connaître les habitudes *(mores)* et la conscience de chacun des inférieurs, afin d'imposer ce qu'il peut porter » (c. 6, n. 4). D'autre part, le supérieur saura distinguer ce qui est essentiel, ce qui est utile pour acquérir les vertus, ce qui est seulement tradition et usage. Dans la manière d'urger le commandement comme de punir les fautes, le supérieur discernera l'importance relative des choses et tiendra compte des dispositions de ses inférieurs. De même, par rapport aux affaires, il saura discerner ce dont il doit personnellement s'occuper, ce qu'il peut confier à d'autres, ce qu'il convient, enfin, de refuser ou de laisser en sommeil : « Ce qui est superflu, inutile au salut ou au bien des âmes, il convient de s'en retirer et de l'épargner aux frères, autant qu'il sera possible » (c. 6, n. 14, p. 145). Enfin, en ce qui le concerne personnellement, le supérieur n'oubliera jamais que sa première responsabilité est celle de son âme; il n'a pas le droit, « pour sauver les autres, de se mettre lui-même en danger » (c. 6, n. 15, p. 145). Cette prudence inspirera une surveillance constante des paroles et des gestes, et davantage encore des mouvements intimes du cœur. Car la grande tentation du supérieur, dit Bonaventure, citant saint Grégoire, c'est de se croire intimement « plus sage que les autres » (c. 6, n. 18, p. 146)! D'où une confiance aveugle, et pleine de dangers, en son propre sens. Il se défiera, plus que de tous autres, de deux catégories d'hommes : les flatteurs et les médisants *(adulatores et detractores)*. Les premiers le maintiennent dans une sécurité trompeuse, les seconds desservent près de lui ceux qui ont droit à son estime et à sa bienveillance (c. 6, n. 20, p. 147).

Si les remarques psychologiques, que la composition analytique de ces chapitres permet de multiplier, dispersent un peu l'attention du lecteur, il est aisé de reconnaître l'inspiration « spirituelle » de ce savoureux opuscule. C'est en demeurant attentif aux motions de l'Esprit, docile à sa conduite, recueilli en sa présence, que le supérieur sera le « bon prélat » dont on lui propose le modèle. Et, en particulier, la *discrétion avisée*, dont le docteur séraphique fait une description si précise, est un don que l'Esprit réserve à ceux qui l'écoutent.

3° **Saint Ignace de Loyola** † 1556. — Saint Ignace ne nous a pas laissé de traité sur le gouvernement spirituel. De ses lettres et des *Constitutions*, il est aisé de dégager les caractéristiques de sa pensée sur ce point. Et davantage encore de sa manière de gouverner, qui sut unir, de manière étonnante, une très grande exigence d'obéissance et une « extrême largeur de vues », s'exprimant dans « un entier respect » de ses inférieurs et une véritable « confiance » à leur égard (J. Lewis, *Le gouvernement spirituel selon saint Ignace de Loyola*, Bruges-Paris, 1961, p. 33).

Le caractère de sa personnalité de fondateur et de supérieur fut d'être aux « écoutes du Saint-Esprit ».

La méthode d' « élection », qu'il pratiqua constamment pour lui-même avant de l'enseigner aux autres, eut pour effet de le maintenir sous la conduite du Saint-Esprit, « dont l'onction, dit-il, enseigne sur toute chose » (lettre du 1er juin 1551, *Lettres*, trad. G. Dumeige, coll. Christus 2, Bruges-Paris, 1959, p. 235). Cette docilité était d'autant plus habituelle qu'un des traits les plus remarquables de saint Ignace est l'unité de sa vie mystique et de son gouvernement. Le *Journal spirituel* (trad. M. Giuliani, coll. Christus 1, 1959) le manifeste à l'évidence : c'est, pour ainsi dire, dans la contemplation des divines Personnes qu'Ignace cherche la solution des problèmes qui se posent à lui quand il rédige les *Constitutions*. La volonté divine ou, comme aime à dire Ignace, « la plus grande gloire de Dieu » ne lui apparaissent pas comme un projet auquel, du dehors, il faudrait s'adapter. Mais c'est Dieu lui-même qui, présent à sa prière, se laissant contempler par son serviteur, exprime par cette présence même comment il veut être servi. Discerner les esprits, ce n'est pas seulement juger de la valeur des motivations, mais d'abord écarter des représentations illusoires et mensongères, pour reconnaître dans la vérité « le Créateur et Seigneur ».

Dès lors, il n'est pas étonnant que le principe du gouvernement de saint Ignace soit la docilité au Saint-Esprit. Elle explique à la fois son exigence et son respect des inférieurs.

L'Esprit Saint qui gouverne l'Église s'exprime ordinairement, dans la vie religieuse, par les ordres des supérieurs, qui, « en vertu de leur office, reçoivent habituellement en plus grande abondance les dons de Dieu nécessaires pour diriger ceux dont ils ont la charge » (lettre à François de Borgia, juillet 1549, *Lettres*, trad. G. Dumeige, p. 190). D'où l'importance d'une obéissance stricte, que saint Ignace exigeait de tous, et parfois avec une sévérité qui nous déconcerte (cf témoignages de L. Gonçalvez de Camara dans son *Mémorial*, trad. R. Tandonnet, coll. Christus 20, 1966, et dans J. Lewis, *op. cit.*, p. 10-13) : « Il faut avoir devant les yeux Dieu, notre Créateur et Seigneur, à cause de qui on rend obéissance à l'homme » (*Constitutiones*, 6e partie, ch. 1, coll. Monumenta historica Societatis Iesu, n. 65, Rome, 1938, p. 174).

Mais l'Esprit Saint agit aussi dans l'âme des inférieurs. L'attention que savait porter Ignace de Loyola aux inclinations de ses inférieurs, à leurs représentations justifiées, et parfois même à leur originalité, ne représente pas une concession, mais signifie un hommage à l'Esprit Saint. Pareillement, Ignace, qui, en nombre de cas, prévoit dans le détail et donne des instructions minutieuses, sait, quand besoin est, s'en remettre au jugement des responsables locaux, plus à même qu'un supérieur lointain de juger « ce qui est le plus expédient ». Dans une conjoncture délicate, il écrit à saint François de Borgia :

> Les moyens qui vous paraîtraient les meilleurs dans le Seigneur le seront aussi pour moi, de sorte que tout ce que vous jugerez bon en sa divine Majesté, j'estimerai que c'est le meilleur et le plus approprié pour tout, et comme venant d'une personne qui partage ma volonté et qui sera plus familiarisée avec les circonstances locales et avec les princes (lettre du 17 septembre 1555, trad. G. Dumeige, p. 441).

Le gouvernement est, pour saint Ignace, « spirituel » dans la mesure où il est soumission à l'Esprit, dont le supérieur n'est que le porte-parole. Cela implique d'abord une confiance inébranlable, par-delà les « règles et constitutions », à l'action intérieure de l'Esprit dans les cœurs. Telle est la pensée fortement affirmée dans le célèbre préambule des *Constitutions* :

> Il appartient à la souveraine sagesse et bonté de Dieu notre Créateur et Seigneur de maintenir, gouverner et promouvoir dans son saint service cette petite Compagnie de Jésus, comme elle a daigné lui donner le commencement; et de notre part, la loi intérieure d'amour et de charité que le Saint-Esprit a coutume d'écrire et de graver dans les cœurs doit y aider plus que des Constitutions extérieures. Cependant, parce que la suave disposition de la Providence exige la coopération de ses créatures, et parce que le Vicaire du Christ l'a ainsi déterminé.., nous jugeons nécessaire de rédiger des Constitutions... (éd. citée, p. 39-40).

La confiance en l'Esprit Saint, en effet, ne dispense pas le supérieur de faire son devoir, de prévoir, de commander et d'urger l'exécution. Mais, en faisant tout cela, il doit demeurer conscient qu'il laisse agir l'Esprit.

Il sera donc un homme d'oraison, d'abnégation et d'humilité. « Le premier devoir du recteur, disent les *Constitutions*, est de porter dans la prière sa communauté » (4e partie, ch. 10, n. 5, p. 138). Mais cette prière elle-même serait suspecte à saint Ignace, dont les familiers nous ont conservé les réactions, si elle n'avait pour fondement un profond renoncement à soi-même : « Notre Père, disait Pierre Ribadeneira, faisait plus de cas de l'esprit de mortification que de l'esprit d'oraison. Quand il parlait d'oraison, on voyait qu'il supposait les affections mauvaises déjà réprimées et mortifiées » (*De actis Patris nostri Ignatii*, dans *Fontes narrativi*, coll. Monumenta.., n. 73, t. 2, Rome, 1951, p. 364). Quand il s'agit d'un supérieur, le manque d'abnégation et d'humilité apparaît à Ignace souverainement dangereux, car il gêne la docilité au Saint-Esprit : le supérieur risque de manifester ces signes trop connus de l'amour-propre que sont l'obstination, l'entêtement dans son point de vue, l'esprit de domination, l'ambition ou la faiblesse complaisante. Seul le supérieur humble, désintéressé et soucieux de chercher dans la prière l'inspiration de sa conduite, est capable de servir d'instrument à l'Esprit.

Une profonde charité, intelligente et avertie, lui sera donnée comme fruit de cette docilité par l'Esprit qui « répand l'amour dans les cœurs » (*Rom.* 5, 5). La « splendor caritatis », que saint Ignace veut voir resplendir dans le préposé général de la compagnie, avec l'humilité « capable de le rendre aimable à Dieu et aux hommes », est accordée au supérieur par l'Esprit en qui il se confie. Cette charité se manifestera à la fois par une réelle bonté et par une juste sévérité, si le besoin s'en fait sentir :

> Le préposé général « saura si bien unir la rectitude et la nécessaire sévérité à la bonté et douceur que rien ne le détournera de ce qu'il jugera être plus agréable à Dieu notre Seigneur. Et cependant, il saura partager la souffrance *(compati)* de ses fils, se comportant de telle manière que même ceux qui recevront de lui réprimande ou correction, encore que cela soit pénible au vieil homme qui demeure en eux, reconnaîtront qu'il a agi avec droiture dans le Seigneur et a fait son devoir avec amour (*Constitutiones*, 9e partie, ch. 2, § 4, éd. citée, p. 245).

Ignace termine le portrait du préposé général par ces lignes révélatrices de sa conception spirituelle du gouvernement :

> Si certaines qualités dont il a été question venaient à lui manquer, que du moins ne lui fasse pas défaut une éminente loyauté *(probitas)*, l'amour pour la compagnie, et un bon jugement, accompagné de rectitude intellectuelle. Pour le reste, ceux qui lui seront adjoints et l'aideront peuvent le

suppléer en bien des points avec le secours et la faveur de Dieu (*ibidem*, § 10, p. 247).

On voit sans peine comment saint Ignace se situe dans la ligne de saint Benoît et de saint Bernard et comment l'idéal apostolique de son ordre lui permet de renouveler la doctrine du gouvernement spirituel. Le supérieur est toujours celui qui tient la place de Dieu : il parle en son nom. Son esprit de prière, son désintéressement, sa bonté font rayonner à travers sa personne la paternité même de Dieu. Mais fondateur d'un ordre actif, tout entier voué au service de l'Église, Ignace met davantage l'accent sur l'agir du gouvernement que sur l'être du supérieur. Nous dirions, en termes modernes, que la perspective est « fonctionnelle » : le supérieur est le guide responsable, l'animateur et le coordinateur. Dès lors, on comprend pourquoi Ignace accorde une telle importance à l'accueil de l'Esprit, et fonde sur cette docilité, pénétrée de prière, d'humilité et de charité, le caractère spirituel du gouvernement. Du même coup, l'insistance sur l'obéissance prend signification : au niveau de l'inférieur, c'est par l'obéissance de foi qu'est reçue la motion de l'Esprit, que le mouvement commence et se poursuit sous la conduite de l'Esprit, dont le supérieur est l'instrument et le porte-parole. L'obéissance est, pour Ignace, cette « recherche de Dieu, aimé en toutes créatures, qui conduit à accomplir en tout sa très sainte et divine volonté » (*Constitutiones*, 3e partie, ch. 1, n. 26, p. 92).

Aussi bien, pour saint Ignace, la règle souveraine du gouvernement spirituel est-elle le recours au Saint-Esprit : « Seule l'onction du Saint-Esprit et cette prudence que le Seigneur a coutume d'apprendre à qui se confie en sa divine Majesté » peuvent inspirer au supérieur son attitude quotidienne (*Constitutiones*, 4e partie, ch. 8, n. 8, p. 135).

3. EXERCICE DU GOUVERNEMENT SPIRITUEL

1° **Fondements théologiques.** — Les saints fondateurs et docteurs de l'autorité dans l'Église, dont nous avons parcouru les écrits, se rencontrent dans une commune doctrine : c'est spirituellement que le supérieur commande et est obéi. Ce qui signifie concrètement qu'il commande selon l'esprit, en vue du bien spirituel de sa communauté, et que celle-ci reçoit et exécute, selon l'esprit, les ordres ou directives qui lui sont donnés. Cette dimension « spirituelle » du gouvernement et de l'obéissance se comprend par opposition à la « chair » et par référence à l'esprit. Commander « selon la chair », c'est chercher soit son bien particulier, vanité, orgueil, satisfaction d'imposer son autorité, avantages temporels et humains d'une soumission exigée de gens qui œuvrent, directement ou indirectement, pour l'intérêt, le confort ou le luxe de leur supérieur; soit le bien particulier de la communauté dont on est le chef ou le responsable : richesse, honneur, triomphe, agrandissement territorial ou accroissement de puissance. Inutile de souligner combien cet autoritarisme « charnel » est marqué d'ambition égoïste, même lorsqu'il prétend se mettre au service d'une collectivité, d'une classe ou d'un pays; ce sont des intérêts et des profits « *particuliers* » qu'il recherche, en opposition à d'autres intérêts rivaux ou concurrents.

Au contraire, l'exercice de l'autorité « selon l'esprit » a une dimension universelle : il se donne pour fin, au moins éloignée, le bien commun de tous, et n'accepte pas la négativité combative d'une opposition ou d'une exclusion. Le gouvernement « spirituel » ne sera jamais *contre* telle personne ou telle collectivité. Dès lors, apparaît nettement sa référence fondamentale à l'esprit de l'Évangile et à la charité du Christ, « répandue dans les cœurs par l'Esprit Saint » (*Rom.* 5, 5).

De manière plus précise, le gouvernement spirituel dans l'Église, selon la tradition catholique, implique un double fondement :

1) La paternité souveraine et universelle *de Dieu*, participée en toute paternité authentique, et notamment par la paternité spirituelle du « prélat ». De cette paternité, Jésus nous donne la révélation en lui-même en même temps que le prototype humain : « Je ne suis pas venu pour être servi, mais pour servir » (*Mt.* 20, 28). Lieutenant de Dieu Père et disciple de Jésus, tout supérieur dans l'Église conformera son gouvernement à celui du Verbe incarné, image lui-même du Père qui l'a envoyé : « Yahvé, tu es notre Père. Nous sommes l'argile et toi notre potier. Nous sommes tous l'ouvrage de tes mains » (*Isaïe* 64, 7).

2) Le caractère de service du peuple de Dieu que revêt toute autorité dans l'Église du Christ.

Les rois des nations leur commandent et ceux qui exercent l'autorité sur eux se font appeler bienfaiteurs. Pour vous, il n'en va pas ainsi. Au contraire, que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gouverne comme celui qui *sert*. Quel est, en effet, le plus grand, celui qui est à table ou celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est à table? Eh bien, moi, je suis au milieu de vous comme celui qui *sert* (*Luc*, 22, 25-27).

Reprenant cet enseignement traditionnel dans son encyclique *Ecclesiam suam*, Paul vi le résume dans cette formule vigoureuse : « Exercice de l'autorité tout pénétré de la conscience d'être service, ministère de vérité et de charité » (§ 119). Dans l'Église, en effet, l'autorité, « instituée par le Christ et véhicule de sa parole », et donc ne tenant que du Christ son pouvoir dominateur, est essentiellement « traduction de sa charité pastorale » (§ 118).

Il en résulte, continue le pape, que « l'obéissance part d'un motif de foi, devient école d'humilité évangélique, associe l'obéissant à la sagesse, à l'unité, à l'édification, à la charité qui soutiennent le corps ecclésiastique, confère à qui l'impose et à qui s'y conforme le mérite de l'imitation du Christ « qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort (*Phil.* 2, 8) » (§ 118, trad. dans la *Documentation catholique*, 6 septembre 1964, col. 1092).

2° **Qualités du gouvernement spirituel.** — On peut, selon la tradition, les ramener à trois : le supérieur doit être uni à Dieu; il doit savoir discerner les motions de l'Esprit; il doit promouvoir, en même temps, le bien de chacun de ses inférieurs et de la communauté tout entière.

1) Union a Dieu. — « Jouant le rôle du Christ » (*Abbas Christi vices creditur agere*), selon la belle expression de la *Règle* (ch. 63) de saint Benoît, le supérieur doit, avant toute chose, être homme d'oraison.

« Qu'il ait appris, par l'habitude et l'expérience de l'oraison, qu'il lui est possible d'obtenir de Dieu ce qu'il demandera » (S. Grégoire, *Pastoral* I, 10, PL 77, 23b).

« La première qualité que doit posséder le préposé général (de la compagnie de Jésus), c'est une union et une familiarité avec Dieu notre Seigneur aussi intimes que possible, tant dans l'oraison que dans toute son activité » (*Constitutiones*, 9e partie, ch. 2, § 1, éd. citée, p. 244).

C'est dans l'oraison, en effet, que le supérieur doit puiser l'inspiration de son gouvernement. Il ne suffit

pas de dire qu'étant homme de prière, cherchant constamment à demeurer uni à Dieu, le supérieur se trouve, par là, préservé de bien des tentations d'activisme, d'ambition ou de partialité. C'est l'oraison elle-même qui fournira, pour ainsi dire, la norme de son gouvernement et le maintiendra dans la ligne du service de Dieu.

Gouverner selon l'Esprit n'est pas seulement se comporter en homme désintéressé et rigoureusement loyal. C'est chercher la volonté de Dieu, afin de toujours décider et commander dans la perspective du bon plaisir divin. C'est se référer constamment à la prière de Jésus : « Non mea voluntas, sed tua fiat » (*Luc* 22, 42).

L'oraison obtient au supérieur d'accommoder son regard aux horizons divins et de conformer son jugement au jugement de Dieu; elle lui donne de savoir attendre que se révèle à son esprit, qu'apparaisse à son jugement, que s'impose à sa décision, ce que Dieu veut, et cela uniquement. C'est dans l'oraison que les dons du Saint-Esprit agissent, et d'autant plus que l'esprit est plus disponible, le cœur plus docile, la volonté plus souple entre les mains de Dieu.

L'influence de la vie d'oraison sur le gouvernement peut s'exercer de deux manières : habituellement dans la mesure où la fidélité à l'oraison maintient l'âme dans un climat de foi, de désintéressement, de confiance et de paix.

Le parfait supérieur « se conserve dans une telle pureté et simplicité qu'il ne peut souffrir d'autre union que celle de Dieu, qui, étant la pureté et la simplicité même, le purifie et le simplifie encore davantage. Ainsi, demeurant simple et sans mélange, il n'y a rien en lui qui puisse rompre l'ordre et troubler la paix. Et, à l'égard des choses extérieures, il en est tellement détaché qu'encore que, par la nécessité de ses emplois, il soit obligé de les toucher, c'est néanmoins avec un tel détachement qu'on peut dire qu'elles ne le touchent pas. Et on peut en quelque façon lui attribuer ces paroles de saint Denys que, par son dégagement des créatures, il leur est très proche et très éloigné, très présent et très caché » (Claude Martin, *Perfection du chef. Retraite aux supérieurs*, 25e méditation, Paris, 1952, p. 214-215).

Mais aussi dans le cas de choix difficiles, soit en raison de la conjoncture, soit en raison de l'objet et des conséquences de l'option. Il est clair que la simple prudence, les conseils autorisés ne suffisent pas. Il est nécessaire de « consulter Dieu dans la prière », afin de chercher sa volonté et, ayant reconnu ce qui est meilleur pour son service, de s'y engager courageusement. Le recours à la prière, qui, en aucune façon, ne saurait être un expédient, aura pour effet de calmer l'émotion, d'apaiser la crainte, de détendre l'obstination; et déjà ces effets psychologiques aident à résoudre le problème. Mais, principalement, la prière purifie le cœur et met l'intelligence en présence de la volonté de Dieu; exercice de la foi, la prière affronte, pour ainsi dire, le domaine où jouent la liberté et la responsabilité de l'homme avec le mystère d'un royaume de Dieu qui se construit infailliblement à travers des décisions humaines. Si gouverner spirituellement, c'est se décider sous la motion de l'Esprit, l'oraison est le climat d'un tel exercice de l'autorité.

2) Discernement des esprits. — Le gouvernement est vraiment « spirituel » dans la mesure où il s'exerce sous la conduite de l'Esprit. Il ne suffit pas que le supérieur soit lui-même homme d'oraison, attentif à choisir selon l'Esprit; il faut qu'il veuille aussi chercher à maintenir ses inférieurs dociles aux motions et inspirations de l'Esprit.

Il doit donc « discerner » à la fois la volonté divine par rapport à l'ensemble de la communauté, et par rapport à chacun de ceux qui lui sont confiés. Le rôle du supérieur est celui d'un médiateur entre l'Esprit et ses inférieurs : le dialogue entre Dieu qui demande, suggère ou interdit, et l'homme qui acquiesce, refuse ou hésite, passe en quelque façon par le supérieur, dans la mesure où celui-ci est l'instrument dont Dieu se sert.

D'où l'indispensable *discernement*, qui permet de reconnaître ce que Dieu demande, mais aussi de diagnostiquer la tentation ou l'illusion. Charisme que l'antiquité chrétienne, en Orient comme en Occident, a reconnu comme indispensable au supérieur. L'Orient ancien parle de *diakrisis*, qui signifie à la fois discernement et discrétion (I. Hausherr, art. Direction spirituelle en Orient, DS, t. 3, col. 1024-1028). La tradition bénédictine, qui envisage le rôle de l'abbé comme celui d'un « père spirituel » plus encore que d'un administrateur, réclame cette « discrétion » qui est, mieux qu'une paternelle prudence, « une compétence faite de science que l'abbé doit posséder pour guérir les âmes » (A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé*.., p. 386). Et nous avons vu quelle importance saint Ignace accorde au « discernement spirituel » dans sa doctrine du gouvernement religieux.

Ce discernement est à la fois œuvre intellectuelle et principe de conduite. Il suppose que le supérieur se rende compte de ce que Dieu demande concrètement de l'inférieur. Car Dieu ne demande pas au même moment la même chose à tous. Certains ne peuvent, *hic et nunc*, porter le poids d'une exigence qui s'impose à d'autres, plus aguerris, comme l'expression de la volonté divine. Dieu est patient et miséricordieux, et il faut que son porte-parole soit l'écho de cette mansuétude. Mais Dieu est également, comme dans la parabole, un maître qui réclame avec sévérité et « dureté » ce que lui doivent ses serviteurs (*Luc* 19, 21-22). Il stimule, il reprend, il reproche la paresse et la lâcheté. Certaine indulgence qui craindrait de contrister serait, de la part du supérieur, une trahison envers la charge que le Seigneur lui confie. Aussi bien, ayant compris et, pour ainsi dire, mesuré l'exigence divine, le supérieur doit se comporter envers ses inférieurs en ministre intègre des vouloirs divins.

Claude Martin, s'adressant à des supérieurs, a décrit avec une finesse délicieuse cet art du discernement :

Il est encore souvent nécessaire que (le supérieur) pèse la flamme du feu pour en savoir le poids, et qu'il mesure le souffle du vent (4e livre d'*Esdras*, ch. 4, v. 5), afin d'en connaître l'étendue, qui sont deux choses impossibles à tout autre qu'à un esprit pur. Il faut qu'il pèse la flamme du feu, c'est-à-dire qu'il examine la ferveur de ceux qu'il gouverne dans la balance d'une juste discrétion, afin qu'ils n'entreprennent rien qui surpasse leurs forces. Et il faut qu'il mesure le souffle du vent, c'est-à-dire l'inspiration du Saint-Esprit, afin d'y conformer avec exactitude ce que désire cet Esprit Saint.

Il faut qu'il puisse distinguer les anges des ténèbres des anges de lumière, ce qui est un discernement très difficile à faire et où beaucoup de grands hommes se sont trompés, parce qu'encore qu'ils fussent savants et qu'ils eussent beaucoup d'esprit, ils n'avaient pas néanmoins la vraie spiritualité. Pour bien faire le discernement des anges, il faut quasi être ange comme eux (*Perfection du chef*, 2e méditation, p. 13).

Car le fruit du discernement, ce n'est pas seulement l'ordre qui pousse en avant, la réprimande qui secoue le paresseux ou le lâche, c'est aussi la parole qui apaise

le trouble ou l'anxiété, et même l'interdiction qui protège l'inférieur contre l'illusion du démon. Par là, le discernement dépasse la discrétion spirituelle, il se révèle discernement *des esprits*. Il est aussi utile de découvrir et de faire constater les démarches occultes de l'esprit du mal, afin d'en préserver, que de manifester les appels ou les reproches de l'Esprit de Dieu.

Au dire de Jean Cassien, « le bienheureux Antoine estimait que la vertu la plus capable de conduire à Dieu était la discrétion : vertu qui, se tenant également éloignée des deux excès contraires, enseigne au moine à marcher par une voie royale et ne lui permet pas de s'écarter ni à droite, dans une ferveur exagérée qui passe les bornes de la juste tempérance, ni à gauche, vers le relâchement et le vice » (*Collationes* 2, 2, PL 49, 525-527; cf I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, 1955, p. 84).

Ce que permet cette « discrétion », c'est de reconnaître dans les comportements et leurs motivations l'influence du bon ou du mauvais esprit, d'acquiescer au premier, de se refuser au second. Il est clair, par exemple, que tel acte de vertu peut être suscité par un appel de la grâce, mais également peut être une véritable tentation de vanité, d'orgueil, de suffisance, etc.

Il faut conclure de ces quelques réflexions que le gouvernement spirituel demande que l'on soit attentif à l'agir de Dieu (mais aussi à celui du démon) dans l'âme et la vie de ceux dont on a la charge. Et donc que le supérieur doit savoir écouter ses inférieurs et, à travers leurs confidences, se montrer attentif à l'Esprit. Clairvoyance sympathique, qui ne s'acquiert qu'au prix d'un vrai désintéressement : comme Jean-Baptiste, le supérieur travaille pour un plus grand que lui, et son désir profond est de s'effacer, témoin qui discerne, et non fondé de pouvoir qui s'interpose, devant le Seigneur et son Esprit.

3) Service de la communauté. — Homme d'oraison, homme de discernement, le supérieur doit être aussi l'homme de la communauté. Sa charge est de promouvoir le « bien commun »; avant d'être le chef et le père de chacun, il est celui qui gouverne l'ensemble : « *praeest monasterio* » (*Regula S. Benedicti*, c. 2).

Et cela implique trois choses. D'abord que le « prélat » ne fasse pas acception de personne; dépassant les préférences affectives et les antipathies émotives, qu'il soit vraiment, selon le beau mot de la *Règle* bénédictine, « d'une égale charité pour tous ». Ce point est fortement souligné dans le chapitre que la *Règle* de saint Benoît consacre au portrait de l'abbé :

Non ab eo persona in monasterio discernatur. Non unus plus ametur quam alius, nisi quem in bonis actibus aut oboedientia invenerit meliorem. Non convertenti ex servitio praeponatur ingenuus nisi alia rationabilis causa existat. Quod si ita, iustitia dictante, abbati visum fuerit, et de cuiuslibet ordine id faciet. Sin alias, propria teneant loca : quia sive servus, sive liber, omnes in Christo unum sumus; et sub uno Domino, aequalem servitutis militiam baiulamus, « quia non est apud Deum personarum acceptio ». Solummodo in hac parte apud ipsum discernimur, si meliores ab aliis in operibus bonis et humiles inveniamur. Ergo aequalis sit ab eo omnibus charitas : una praebeatur in omnibus, secundum merita, disciplina (c. 2 : Qualis debeat abbas esse).

Ensuite qu'il traite chacun selon la méthode la meilleure et la plus adaptée, afin de conduire au Christ. Prudence avisée et charité attentive aux personnes (et aux tempéraments, aux santés, aux « humeurs ») concourent pour le bien de la communauté. Car, il n'est pas inutile de le rappeler, une communauté d'hommes est composée de personnes, non de robots matricules. Le bien véritable de l'ensemble exige que l'on passe par la médiation du bien personnel de chacun. Et donc que l'on sache, comme dit saint Grégoire le Grand, « qu'une même et unique méthode ne s'applique pas à tous les hommes, parce qu'une égale nature de caractère ne les régit pas tous » (*Pastoral* III, prologue, PL 77, 49c, trad. citée, p. 101).

Enfin que le supérieur, à travers cette action personnelle et adaptée, ait toujours devant les yeux le bien universel et en poursuive effectivement la réalisation. « La fonction du préposé général, dit saint Ignace, n'est pas de prêcher, de confesser ou de faire quelque autre tâche apostolique, mais de régir tout le corps de la compagnie, de veiller à sa conservation et, avec la grâce divine, à son accroissement... Il a la charge de toute la compagnie » (*Constitutiones*, 9e partie, ch. 6, § 1, p. 261-262).

Par là, le gouvernement se révèle vraiment « spirituel »; car il imite, pour ainsi dire, l'action de l'Esprit dans l'Église : donné à chacun et faisant de chaque âme son temple, l'Esprit ne cesse de promouvoir le bien de l'ensemble; ses charismes, « distribués à chacun selon le bon plaisir » (1 *Cor.* 12, 11) de la libéralité divine, sont ordonnés au bien universel. L'unité de l'Église n'est pas simplement la résultante d'une action convergente de l'Esprit en chaque âme; elle représente quelque chose de premier, de supérieur, et tout le reste lui est subordonné. Mais l'unité dont l'Esprit est artisan n'est pas l'effet d'une pression exercée du dehors; il ne « met pas en condition » les personnes qu'il appelle, au contraire, à la liberté des enfants de Dieu. Mais il les fait « conspirer », au sens étymologique de ce mot cher aux Pères, pour l'édification et la croissance du Corps du Christ.

Ainsi doit s'efforcer celui à qui le Seigneur confie la « régence » de ses frères. Docile à l'Esprit et le regard fixé sur le bon Pasteur, il conduit son troupeau en demeurant attentif à chacune des brebis qui le composent. Il répartit les tâches, partage les responsabilités, mesure les exigences selon les possibilités de chacun, tenant compte de la santé comme de la ferveur, des appels de la grâce comme des torpeurs à secouer et des négligences à réprimer. Par le fait, le supérieur est l'instrument de la charité, le médiateur de la concorde, celui qui unit en gerbe les bonnes volontés inquiètes ou timides.

Écoutons encore Claude Martin décrire ce qu'il nomme, en son style, « l'affabilité du supérieur » :

Comme Dieu se montre infiniment affable aux justes et aux pécheurs, et généralement à tous ceux qui s'approchent de lui; ainsi un supérieur accompli s'ouvre indifféremment à ceux qui lui donnent satisfaction, à ceux qui le mécontentent, et généralement à tous ceux qui sont soumis à sa conduite. C'est un père commun qui, n'ayant point d'autre héritage qu'ils puissent espérer de lui que sa seule affection, doit les recevoir tous sans qu'il lui soit permis d'en déshériter un seul de cette possession.

Il n'est pas tant à lui qu'à eux; car un pasteur est au regard de son troupeau ce qu'un époux est au regard de son épouse. Or, « l'époux n'est pas le maître de lui-même, mais l'épouse » (1 *Cor.* 7, 4)...

Une affabilité semblable emporte ou plutôt ravit les cœurs; et les cœurs étant en la main d'un supérieur affable, il n'y a plus de divisions, plus de murmures, plus de désobéissances, plus de contradictions. Mais il n'y a qu'un cœur et qu'une âme dans le cœur et dans l'âme du pasteur, où tous les cœurs et toutes les âmes se réunissent (*Perfection du chef*, 26e méditation, p. 223-225).

3° **Attitudes du gouvernement spirituel.** — 1) Patience et vigueur. — Gouverner selon l'Esprit, c'est imiter la patience et la force de Dieu. Le supérieur, dans l'exercice de l'autorité que Dieu lui confie, en participation de son souverain pouvoir sur toutes choses, doit savoir se montrer à la fois exigeant et bienveillant. Comme le Christ qui pardonnait aux pécheurs et réprimandait les pharisiens, qui appelait à lui « tous ceux qui étaient fatigués et las » (*Mt.* 11, 28) et proclamait l'exigence implacable de son message : « Qui veut venir après moi doit se renoncer lui-même, haïr ses proches, et renoncer à tout ce qu'il possède » (*Mt.* 16, 24, etc).

La patience du supérieur ne sera jamais condescendance mauvaise, désir d'être bien vu, souci de ne pas faire de peine ou forme déguisée d'indifférence polie. Mais tout à la fois le sentiment de sa propre faiblesse, l'amour véritable de ceux qui trébuchent ou tombent, et la conviction que la mansuétude divine sait guérir par la bonté nos écarts et nos fautes. A l'aide d'exemples empruntés à la Bible et de citations des livres saints, saint Bonaventure a décrit les attitudes et les bienfaits de cette patience, qu'il estime purifiante pour le supérieur.

Aux difficultés qu'éprouve le supérieur, dit-il en substance, la patience oppose un triple bouclier : elle apaise les passions et calme les effervescences, car l'émotion ne s'apaise pas dans l'émotion et la faute ne se guérit pas par une nouvelle faute. L'impatience ruine les efforts du supérieur, rendant ceux-ci inefficaces; elle éloigne de lui la confiance de ses inférieurs, les rend craintifs et défiants. La patience au contraire, et c'est là son second bienfait, concilie au supérieur, bienveillant en présence de la faute, les cœurs de ses inférieurs. Elle permet au maître d'instruire de mauvais élèves, au médecin d'approcher des malades qui l'appellent au secours. Enfin, elle donne au supérieur le courage de porter le poids de sa charge et constitue une voie éminente de sainteté. Par elle, entre tous, se sanctifient les évêques et les prélats : leur charge qui les pousse à faire le bien et à supporter la contradiction pour conduire les autres, est pour eux occasion constante de tendre aux plus hauts sommets de la perfection (*De sex alis Seraphim*, c. 4, n. 5-7, *Opera*, t. 8, p. 139).

La vigueur du supérieur sera un effort désintéressé pour urger l'exigence souveraine de l'amour paternel de Dieu. Parce que nous sommes ses enfants, Dieu ne peut se satisfaire de notre médiocrité : sa bonté sait châtier et reprendre vigoureusement une lâcheté qui lui fait horreur en ses fils. A l'exemple du Seigneur, qui n'épargna pas aux pharisiens les menaces et les objurgations, le supérieur ne consentira jamais à la désobéissance aux appels divins, à la paresse spirituelle, à l'installation confortable dans la tiédeur et le mauvais esprit buté.

Force et douceur ne s'opposent pas, mais se conjuguent constamment dans l'attitude du supérieur. L'Esprit est comparé par l'Écriture et par Jésus au vent impétueux et à la brise légère, le vent qui déracine les chênes et caresse le brin d'herbe, qui renverse les maisons et apaise le poids de la chaleur. Docile à l'Esprit, le supérieur sera en même temps ferme et miséricordieux, sachant tout à la fois punir les transgressions et fermer les yeux sur les fautes de fragilité. Il ne sera ni rancunier, ni débonnaire. Il fera confiance, oubliant les erreurs coupables et les fautes rachetées par un effort sincère, mais il saura être strict, et, s'il le faut, sévère et intransigeant, afin de maintenir ou de ramener ceux dont il a charge sous la conduite de l'Esprit.

2) Administration selon l'Esprit. — Le gouvernement comporte une part, plus ou moins grande, souvent absorbante, d' « administration ». Par là le supérieur se distingue du simple « père spirituel » décrit, d'après les anciens du monachisme oriental, par I. Hausherr (DS, t. 3, col. 1008-1060). Alors que le « père spirituel » ne prend en charge que la conduite de celui qui accepte sa « direction » dans les voies de Dieu, le supérieur reçoit la charge effective d'un ensemble, avec tous les problèmes que cela pose, y compris les soucis matériels. A. de Vogüé a bien montré que l'abbé bénédictin est en même temps et, pour ainsi dire, indissociablement « père spirituel » et administrateur.

> Il serait puéril... de méconnaître l'étoffe concrète dont est faite la tâche réelle de l'abbé. Sans doute, est-il essentiellement un père spirituel pour chacun de ses moines, en vertu d'une relation de maître à disciple, qui, de soi, fait abstraction du nombre plus ou moins grand des fils spirituels assemblés pour recevoir la même direction. Mais comment ignorer l'existence de cette collectivité dont l'abbé est le chef, et les problèmes que posent au père spirituel les fonctions de supérieur qu'elle l'oblige à assumer? Si, en droit, d'après les textes, l'abbé est (père spirituel), il reste qu'en fait il exerce bien aussi une autorité administrative, gouvernant un groupe d'hommes et gérant les biens matériels qui assurent leur subsistance (*La communauté et l'abbé...*, p. 144-145).

Cet aspect du « gouvernement » des « prélats » doit aussi être « spirituel » : c'est sous le contrôle de l'Esprit que l'administration des choses matérielles, les soucis temporels, la répartition des tâches requises par le bien commun de la communauté, la distribution des emplois doivent être l'objet de la sollicitude du supérieur. Ce qui implique deux choses : d'une part, se souvenir de la « finalité spirituelle » de ces tâches et de ces soucis; d'autre part, sauvegarder la hiérarchie nécessaire dans l'exercice du gouvernement.

« Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 *Cor.* 10, 31). Cet axiome paulinien donne le principe de la finalité spirituelle des indispensables activités administratives et soucis matériels qui incombent au supérieur. Tout cela est pour le Seigneur, pour son royaume. Dans la vie de la communauté, et donc dans l'activité de son supérieur, il n'y a pas deux parts : l'administratif et le temporel ne sont pas juxtaposés au spirituel, mais lui sont ordonnés et reçoivent de lui leur animation. Les similitudes apparentes ne doivent pas faire illusion : si la subsistance d'une communauté, dont la pauvreté consistera surtout à vivre du fruit de son travail, requiert l'usage des mêmes moyens et des mêmes techniques que celle de tout groupe humain, la finalité met une différence radicale : alors qu'un groupement économique fait de l'enrichissement le but de son travail, une communauté monastique, par exemple, travaillera dans la perspective du royaume de Dieu. Et cela aura son influence à la fois sur le choix des moyens et sur la qualité de la préoccupation des maîtres d'œuvre. Ce n'est pas assez dire que de reconnaître cette évidence que certains comportements financiers, certaine forme de concurrence ou de commerce sont interdits à une communauté ecclésiale. Il faut aller plus loin et requérir une qualité authentiquement « spirituelle » de toutes les activités temporelles dont un supérieur ecclésiastique porte la responsabilité.

La docilité à l'Esprit joue à plein en ce domaine. A. de Vogüé le montre en disant pourquoi la *Règle*

bénédictine confie à l'abbé la responsabilité de l'administration temporelle du monastère :

C'est le contenu même de la direction donnée et reçue qui est ici en jeu. Car ce que le disciple demande à son maître, c'est de lui apprendre à éviter le péché et à accomplir la volonté de Dieu, et cela, non dans on ne sait quel univers impalpable des « choses de l'âme », mais bien dans l'existence concrète, dans l'usage des objets matériels aussi bien que dans les pensées intimes du cœur, dans les relations fraternelles autant que dans le seul à seul avec Dieu. Il n'est aucun secteur de la vie humaine qui n'ait besoin d'être réformé selon la parole de Dieu, aucun domaine où le pécheur en quête de son salut ne demande à être guidé par l'homme de Dieu.

Dès lors, il ne peut être question de livrer à d'autres qu'à l'homme de Dieu la moindre part de l'existence du groupe ou des individus. Constituer à côté de l'autorité spirituelle un pouvoir administratif distinct serait aller contre la raison d'être la plus profonde d'une société qui se ne propose rien d'autre que de soumettre la vie entière de ses membres au rayonnement d'un « docteur » de vie selon Dieu. Repas, travail, sommeil, lecture, sorties, aumônes, relations avec le monde, tout dans cette vie, à commencer bien sûr par la prière, doit être sous le contrôle effectif du « lieutenant du Christ » (*La communauté et l'abbé...*, p. 150-151).

Cet effort de purification et de finalisation des activités administratives et temporelles se traduit dans un équilibre de préoccupations et une hiérarchie des valeurs. Comme tout administrateur, le supérieur est volontiers tenté de s'inquiéter et de se laisser accaparer par les « affaires ». Rien de tel chez le spirituel, même si des charges lourdes lui incombent au plan administratif ou financier : il demeure dans la sérénité et la confiance; il ne s'inquiète pas, ne se préoccupe pas, sachant que le Père céleste, qui nourrit les petits oiseaux et fait pousser les lis des champs, veille davantage à donner à ses enfants tout ce qui leur est nécessaire (*Mt.* 6, 25 svv).

« Nous savons, écrit saint Ignace dans le premier projet de l'Institut de la compagnie de Jésus, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a promis le nécessaire pour la vie et le vêtement à ceux qui ne cherchent que le royaume de Dieu ». Et c'est pourquoi le fondateur, en accord avec ses premiers compagnons, décide de s'engager par vœu à « une vie aussi semblable que possible à la pauvreté évangélique, car nous avons l'expérience que c'est la vie la plus agréable, la plus pure et la plus apte à édifier le prochain » (*Formula Instituti Societatis Iesu*, 1540, § 6, coll. Monumenta.., n. 63, Rome, 1934, p. 29).

Attitude vraiment spirituelle, compatible avec les soucis d'une administration lourde dont ne peuvent s'affranchir certains supérieurs. Négliger cette portion ingrate du champ du père de famille serait, de la part du supérieur qui en porte la charge, démission et lâcheté. Le monde de péché où doit vivre l'Église, — bien différent du paradis romantique que rêvent certaines ferveurs juvéniles —, contraint à accepter ce lourd poids de responsabilités; mais le caractère spirituel de telles gestions se manifeste non seulement par un désintéressement foncier, mais surtout par une liberté de cœur et une tranquillité d'esprit que rien ne peut troubler.

Il est, remarque saint Grégoire, des pasteurs qui, à la vérité, prennent soin de leur troupeau, mais qui désirent tellement pouvoir eux-mêmes se consacrer au spirituel qu'ils en oublient complètement le temporel. Comme ils négligent entièrement ce qui regarde les besoins des corps, ils ne se mettent nullement en peine de pourvoir aux nécessités de leurs inférieurs. Aussi presque toujours méprise-t-on leur prédication : car, tandis qu'ils reprennent les fautes des pécheurs, mais sans procurer à ceux-ci les choses nécessaires à la vie présente, on ne les écoute jamais de bon cœur. C'est qu'en effet la parole de la vérité ne pénètre point jusqu'à l'âme du pauvre, si la main de la miséricorde ne lui ouvre l'accès de son cœur. Tandis qu'au contraire, la semence de la parole germe sans difficulté, quand la bonté d'âme du prédicateur l'arrose dans le cœur de celui qui écoute. D'où l'obligation pour le pasteur d'être apte à inculquer les principes de la vie intérieure et, en même temps, d'être à même de pourvoir, en toute pureté d'intention, aux nécessités extérieures. Qu'ainsi donc les pasteurs s'occupent avec ferveur des besoins spirituels de leur troupeau, sans négliger toutefois la vigilance à l'égard de ce qui touche à son existence temporelle (*Le pastoral* II, 7, PL 77, 41ab, trad. citée, p. 76-77).

Conclusion. — De ces quelques réflexions inspirées par la tradition spirituelle, ressort l'originalité de la charge du « prélat » dans l'Église. Il n'est ni un « dominateur », ni un simple conseiller spirituel. Il exerce au nom du Christ une autorité véritable, au service de son peuple et de toute la communauté chrétienne. Par lui, Dieu se rend présent, et son héritage, c'est une participation singulière à la paternité divine. A ce titre, le supérieur se reconnaît un « serviteur », qui n'agit pas en son nom, mais, humblement, transmet fidèlement l'ordre qu'il a lui-même reçu. « Tout ce qu'on demande à un intendant, c'est de le trouver fidèle... Et son seul juge, c'est le Seigneur » (1 *Cor.* 4, 2-4). Le but vers lequel il doit conduire ses inférieurs le dépasse infiniment; il y tend lui-même, incertain d'y parvenir pour son compte, mais dans la confiance en la miséricorde de celui qui lui confie sa charge.

L'Esprit de Dieu, qui agit en chacun et qui est à l'œuvre dans l'Église entière, inspire et conduit le supérieur lui-même, à condition qu'il soit homme d'oraison, détaché de toute ambition personnelle, profondément humble et loyalement obéissant à l'Esprit. Cet Esprit accorde au supérieur le discernement des voies de Dieu, charisme propre du gouvernement spirituel. Car, il convient de le redire encore, le supérieur est l'instrument par qui Dieu nous parle et nous conduit. Il ne commande pas ce qu'il veut, mais ce que Dieu veut. D'où la nécessité, pour le supérieur, de confronter, dans la prière, sa décision ou son opinion avec la volonté de Dieu, accueillie dans une attitude d'indifférence vraie, au sens où saint Ignace, dans les *Exercices spirituels*, emploie ce mot. Pour être celui qui « tient la place du Christ », le supérieur doit être prêt, constamment, à soumettre, dût-il se faire violence, son point de vue à celui de Dieu. Et l'inférieur n'obéira bien que si, dépassant, pour ainsi dire, la personne du supérieur, il s'attache exclusivement à la volonté de Dieu; purification parfois nécessaire d'un attachement trop humain à l'homme, à ses idées ou à ses doctrines! Rien ne serait plus dommageable que d'identifier la volonté de Dieu à la volonté du supérieur. Et celui-ci serait, selon le mot de l'Évangile, « un aveugle qui conduit d'autres aveugles » (*Mt.* 15, 14), si, par malheur, il faisait passer sa propre volonté ou son caprice pour authentique volonté de Dieu.

Le gouvernement spirituel, en définitive, n'est pas autre chose que le désintéressement priant et humble du prélat, qui sait que, par lui-même, il n'est rien, et qu'il risque à tout instant de s'interposer comme un écran entre Dieu et l'âme qui le cherche; mais qui accepte, dans la foi en la Parole du Seigneur, d'être constitué, selon le beau mot de saint Bonaventure, « le médiateur entre Dieu et ses sujets » (*De sex alis Seraphim*, c. 7, § 3, p. 148).

Bibliographie générale concernant le gouvernement spirituel. — Il faudrait pouvoir se reporter aux innombrables commentaires des textes scripturaires sur le Christ pasteur et le Christ formant ses apôtres, aux commentaires des épîtres à Timothée et à Tite ou aux Thessaloniciens. Il faudrait évoquer les textes de la tradition qui ont pour thème le *pasteur*, le *médecin*, le *pédagogue*, le *docteur*, le *père* ou le « *tenant lieu de Dieu* », le *médiateur entre Dieu et ses frères*, etc, par lesquels on désigne communément le prélat, l'abbé, le préposé, le supérieur.

Les fondateurs d'ordre ont souvent tracé un « portrait » du supérieur, dont la tradition a laissé de nombreux commentaires. C'est ainsi que s'est développée toute une littérature de « directoires de supérieurs », de « conseils aux supérieurs ». De plus, les authentiques pasteurs, — évêques, fondateurs, etc —, ont laissé des exemples de gouvernement spirituel; leurs biographies le soulignent ordinairement. Les principaux traités sur le gouvernement épiscopal sont présentés à l'art. Épiscopat.

On trouvera ci-dessous la mention d'ouvrages qui, à travers les siècles, ont traité du « gouvernement spirituel ».

1. **Période patristique et monastique.** — Adalbert de Vogüé (*La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris-Bruges, 1961) a longuement étudié et confronté « les directoires d'abbés », dans la littérature monastique ancienne (p. 100-120, 367-387), en particulier, et en plus de la *Regula Benedicti* et de la *Regula Magistri* : la *Regula Pachomii* (éd. A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain, 1932), le *Liber Orsiesii* (*ibidem*, p. 109-147), la *Regula Basilii* (PL 103, 487-554, et les *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052), le *De instituto christiano* de Grégoire de Nysse (éd. W. Jaeger, *Opera omnia*, t. 8, Leyde, 1952), la *Regula Augustini*, la *Règle des vierges* de Césaire d'Arles (PL 67, 1107-1116, et éd. G. Morin, Bonn, 1933) et l'Épître de Césaire (PL 67, 1135-1138), la *Regula Ferreoli* (PL 66, 959-976; cf DS, t. 5, col. 189-191). Cf A. de Vogüé, *Le monastère, Église du Christ*, coll. Studia anselmiana 42, 1957, p. 25-46.

Consulter spécialement I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Rome, 1955; art Direction spirituelle en Orient, DS, t. 3, col. 1008-1060. — Louis Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille, 1950.

Voir le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise, PL 16, 23-184. — On trouve l'essentiel de la doctrine d'Augustin et ses exemples dans F. van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, 2 vol., Paris, 1955 (édition originale néerlandaise, *Augustinus de zielzorger*, Utrecht, 1949).

La conception dionysienne de la « hiérarchie » a été exposée dans le DS, par R. Roques, art. Denys, t. 3, col. 264-286. On en sait l'influence notamment au moyen âge et au 17e siècle.

S. Grégoire le Grand † 604, *Liber regulae pastoralis* (PL 77, 13-138); nombreuses éd. et trad. (cf *Le Pastoral*, trad. par J. Boutet, coll. Pax, Paris-Maredsous, 1928). — Voir B. Borghini, *Superiori e sudditi nei Morali di San Gregorio Magno*, dans *Vita monastica*, t. 15, 1961, p. 163-177; t. 16, 1962, p. 80-83. — R. Gillet, art. Grégoire le grand, DS, t. 6.

S. Jean Climaque † 749, *Liber ad pastorem*, PG 88, 1165-1210.

2. **Période médiévale.** — S. Bernard † 1153, *De consideratione*, PL 182, 727-808; *De moribus et officio episcoporum*, 809-834.

Retenir la belle *Oratio pastoralis* d'Aelred de Rievaulx † 1167, publiée par A. Wilmart, *Auteurs spirituels... du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 287-298.

S. Bonaventure † 1274, *De sex alis Seraphim*, dans *Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 131-151.

Sur les principes généraux de gouvernement, voir W. Ullmann, *The Bible and Principles of Government in the Middle Ages*, dans *La Bibbia nell' Alto Medioevo*, Spolète, 1963, p. 181-227. On en trouverait l'application dans les « miroirs des princes » (cf D. M. Bell, *L'idéal éthique de la royauté en France au moyen âge..*, Genève, 1962).

3. **Période moderne.** — S. Laurent Justinien † 1454, *De institutione et regimine praelatorum*, dans *Opera omnia*, Lyon, 1628, p. 554-610.

Denys le chartreux † 1471 : *De vita et regimine praesulum*, dans *Opera omnia*, t. 37, Tournai, 1909, p. 7-57, sur les vertus et la sainteté requises des évêques; *De regimine praelatorum*, p. 59-110, sur le gouvernement spirituel des supérieurs religieux; *De vita et regimine archidiaconorum*, p. 111-162; *De vita et regimine curatorum*, p. 217-336; *De vita et regimine principum*, p. 373-497; *De vita et regimine principissae*, p. 499-518; *De regimine politiae*, t. 38, 1909, p. 7-54, pour les magistrats et les édiles.

E. Morozzi, *Il governo pastorale secondo San Antonino di Firenze* († 1459), Rome, 1960.

S. Ignace de Loyola † 1556, *Constitutiones*, *passim* (voir table), en particulier 9e partie, sur le supérieur général (voir le commentaire de F. Charmot, *L'autorité..*, p. 121-140). Cf Jacques Lewis, *Le gouvernement spirituel selon saint Ignace de Loyola*, coll. Studia, Montréal-Bruges, 1961. — P. Ribadeneyra † 1611, *Tratado de el gobierno de nuestro bienaventurado Padre* (Ignace), dans *Fontes narrativi*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, t. 3, Rome, 1960, p. 606-634 (une première édition, en tirage à part, fut publiée à Madrid en 1878). — Claude Aquaviva † 1615, *Industriae pro superioribus Societatis ad curandos animae morbos*, Florence, 1600; souvent réédité, traduit ou adapté (*Industries..*, Paris, 1625; trad. J.-B. Mirebeau, Paris, 1895, et Montréal, 1962).

Bx Jean d'Avila † 1569, Lettre pour bien gouverner, *Obras completas*, éd. L. Sala Balust, t. 1, BAC, Madrid, 1952, p. 311-335.

Sur la pensée de sainte Thérèse d'Avila † 1582, voir *Entretiens de sainte Thérèse sur la vie religieuse*, coll. Vigne du Carmel, Paris, 1947.

4. **Du 17e au 19e siècle.** — François Suarez † 1617, *De religiosis quatenus praelati sunt, et eorum obligationibus*, dans *Opera omnia*, t. 16, Paris, Vivès, 1860, p. 76-275. — Juan Marquez † 1621, ESA, *El gobernador christiano, deducido de las vidas de Moysen y Josue, principes del pueblo de Dios* (Salamanque, 1612), qui fut souvent réédité.

S. François de Sales † 1622. Joseph Tissot a recueilli les textes du saint concernant le gouvernement dans le *Petit trésor salésien de la supérieure*, Paris, 1894; déjà É. Binet traçait en 1636, à la fin de son ouvrage (cité *infra*), *L'idée d'un bon supérieur en la personne du B. M. de Genève*. Voir aussi Fr. Trochu, *Saint Francois de Sales..*, 2 vol., Lyon-Paris, 1941-1946.

Louis Du Pont (La Puente) † 1624, *De la perfección del cristiano en todos sus estados*, Valladolid, 4 vol., 1612-1616; trad. R. Gaultier, *De la perfection chrestienne en tous les estats, offices et ministères de la hiérarchie et République ecclésiastique*, 4 vol., Paris, 1613-1617. Le tome 2 est consacré à « la république séculière » : « De la perfection de ceux qui gouvernent la République »; le t. 4 contient un 7e traité « De l'estat des evesques et prélats, et de l'office de gouverner les âmes » (p. 463-589).

Ch. Scribani † 1629, *Superior religiosus de prudenti ac religiosa gubernatione*, Anvers, 1619 (5 éditions aux 17e et 18e siècles). — Pierre de Bérulle † 1629, *Mémorial de quelques points servant à la direction des supérieurs*, dans *Oeuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 807-836; cf aussi *Opuscules de piété*, n. 191, col. 1268-1270, et *passim*. — Étienne Binet † 1639, *Quel est le meilleur gouvernement, le rigoureux ou le doux? Pour les supérieurs de religion*, Paris, 1636 (souvent réédité et traduit); cf DS, t. 1, col. 1622. — Michel Godinez † 1644, *De regimine religioso*, dans *Praxis theologiae mysticae*, livre 11, Séville, 1682 (Paris, 1921, p. 299-334), abondamment commenté par I. de la Reguera, *Praxis..*, t. 2, Rome, 1745, p. 768-864. Cf DS, t. 6, col. 565-567.

S. Vincent de Paul † 1660, *Sur les charges et offices* (1644) et lettre à un nouveau supérieur (1656), dans *Entretiens..*, t. 11, Paris, 1923, p. 137-142 et 342-351; les textes de saint Vincent sur le gouvernement ont été commodément présentés par F. Contassot, *Saint Vincent de Paul, guide des supérieurs*, Paris, 1964. — Nicolas Lancicius † 1653, *De conditionibus boni superioris, necessariis illi tum ut a subditis ametur et ut ejus jussa libenter exequantur, tum ut ei suam conscientiam sincere aperiant, et alia omnia, ac in religione vel congregatione, cum gaudio Spiritus et profectu spirituali vivant et perseverent* (1640), dans *Opuscula spiritualia*, t. 2, Anvers, 1650, p. 108-190. —

Hubert de Wiltheim † 1665, *Monita et exempla gubernandi a Christo ejusque imitatore S. Ignatio*, Lille, 1658; trad. par Antoine Girard, *L'art de bien gouverner selon les exemples de Notre-Seigneur et de saint Ignace*, Paris, 1661.

Servais Gillet † 1669, cistercien, *Prior claustralis*, Louvain, 1667; cf DS, t. 6, col. 390-391. — Modeste de Saint-Amable † 1684, carme déchaussé, *L'idée du parfait supérieur ou l'art de commander*, Clermont-Ferrand, 1679 (in-4°, 814 p.). — Pierre Nicole † 1695, *Des supérieures* et *De l'emploi d'une maîtresse des novices*, dans *Essais de morale*, t. 5, Paris, 1714, p. 163-184 et 185-290; éd. à part, *Devoirs d'une maîtresse des novices*, Lyon, 1697.

François Leroux † 1696, frère mineur observant, *Traité spirituel pour les supérieurs, où il est traité de l'importance qu'il y a d'avoir de bons supérieurs.., selon saint Bonaventure..*, Lyon, 1697. — Claude Martin, mauriste, † 1696, *Le pasteur solitaire ou retraite pour les prélats, pasteurs, supérieurs et toutes personnes qui sont chargées de la conduite des âmes* (1686); éd., Paris, 1952, sous le titre *Perfection du chef. Retraite aux supérieurs.* — S. Jean-Baptiste de la Salle † 1719, *Règles du gouvernement*; sur leur origine, leur évolution et leur esprit, voir G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, t. 1, Paris, 1937, 3e p., ch. 3.

Guillaume Beaufils, *Lettres sur la manière de gouverner les maisons religieuses*, Paris, 1740. — André-Joseph Ansart, *Manuel des supérieurs ecclésiastiques et réguliers, des confesseurs et des directeurs*, Paris, 1776; traduction et adaptation des *Industriae* de Claude Aquaviva. — Élisabeth Fleuret † 1789, de la congrégation de Notre-Dame, *La guide des supérieures*, Paris, 1786 (5 éditions au 19e siècle; DS, t. 5, col. 410-412). — Martin Gerbert † 1793, *Solitudo sacra... in usum pastorum Ecclesiae*, Augsbourg, 1787, retraite pour les supérieurs; cf DS, t. 6, col. 293-294. — Pierre-Joseph de Clorivière † 1820, *Des devoirs d'une supérieure. A l'abbesse des bénédictines anglaises de Bruxelles*, rédigé vers 1770, Paris, s d (vers 1890).

Marcellin Champagnat † 1840, *Le bon supérieur, ou les qualités d'un bon frère directeur* (mariste) *dans l'esprit du vénéré P. Champagnat*, Lyon-Paris, 1869. — B. Valuy † 1869, *Le gouvernement des communautés religieuses*, Paris, 1866; 8e éd., 1925. — Sylvain-M. Giraud † 1885, *Immolation et charité dans le gouvernement des âmes. Lettres à une supérieure de communauté*, La Salette, 1875; 4e éd., 1892; cf DS, t. 6, col. 402-407. — Adrien Sylvain † 1914, *Le petit livre des supérieures*, Avignon, 1872, une quinzaine de rééditions. — Léopold de Chérancé, *Le directoire des supérieures*, 3e éd., Paris, 1914.

5. **Période contemporaine.** — Colomba Marmion † 1922, *Le Christ idéal du moine*, ch. 3 L'abbé représentant du Christ, Maredsous, 1923, p. 53-83. — F.-X. Ronsin, *Pour mieux gouverner*, Paris, 1947 (plusieurs rééd. et trad.); *Gouverner, c'est aimer*, Paris, 1952 (résumé adapté du précédent). — Louis Colin, *Le livre des supérieurs*, Paris, 1951.

Directoire des supérieures, Paris, 1948, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, rééd. 1954; y retenir : Paul-Marie de la Croix, *La supérieure et la sanctification de ses religieuses*, p. 117-153; R. Kothen, *La supérieure servante du bien commun*, p. 153-171; É. Bergh, *Pratique du gouvernement*, p. 229-252. — M.-Th. Lemerle, ursuline, *La supérieure servante du bien commun et des personnes*, dans le collectif *La vie commune*, coll. La religieuse d'aujourd'hui, Paris, 1955, p. 317-355.

Mgr T.D. Roberts, *Black Popes, its Use and Abuse*, Londres, 1954; trad. *Réflexions sur l'exercice de l'autorité*, Paris, 1956. — Joseph Thomas, *Méditation d'un supérieur*, dans *Christus*, n. 7, consacré à l'*Obéissance*, 1955, p. 373-387. — François Charmot, *L'autorité selon l'Esprit. Réflexions sur le gouvernement des communautés religieuses*, Toulouse, 1961. — Antonin Motte, *Supériorat et renouveau dans la vie religieuse*, Paris, 1966.

Plusieurs articles du DS traitent du gouvernement spirituel : Abbé, Direction spirituelle, Discernement des esprits, Discrétion, Épiscopat, Obéissance, Providence, etc.

Henri Holstein.

GOYAU (Georges), écrivain, 1869-1939. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. **Vie.** — Une enfance protégée, au château de la Petite Motte Minsard, dans la rue des Montées à Orléans, où il naquit le 31 mai 1869, sera pendant toute sa vie, avec le souvenir de sa mère, l'un des plus sûrs refuges de Georges Goyau. Au lycée d'Orléans, il eut comme aumônier Louis Baunard et comme condisciple Charles Péguy. « Enfant de la défaite », il bénéficie, à vingt ans, après des études poursuivies au lycée Louis-le-Grand et à l'École normale supérieure, des enseignements du *Disciple* de Paul Bourget. Rome, où il alla préparer une thèse sur Dioclétien, fit sa conquête. Remarqué par l'ambassadeur de France Lefebvre de Béhaine, présenté au cardinal Rampolla, admis à des conversations privées avec Léon xiii, il délaissa Dioclétien pour l'histoire religieuse. L'encyclique *Rerum novarum* (1891) éveilla en lui, d'autre part, une vocation sociale; il deviendra avec Henri Lorin et Albert de Mun, l'un des chefs des chrétiens sociaux.

F. Brunetière, qui dirigeait alors *La Revue des deux-mondes*, l'envoya en 1894 en Allemagne : il en rapporta la matière d'une suite d'ouvrages sur *L'Allemagne religieuse* qui révèlent un maître. La révolution dreyfusienne qui déchira la France et la lutte contre l'école libre amenèrent ensuite cet ancien élève de l'université et ce « rallié » à se pencher sur le problème scolaire.

Georges Goyau épousa en 1903 Lucie Félix-Faure, fille du président de la République, elle-même lettrée, érudite, poète, dantophile et catholique sociale active (DS, t. 5, col. 129-130). Il la perdit en 1913 et se remaria plus tard (1916) avec une amie de sa femme, Juliette Heuzey † 1952, également écrivain. Pendant la première guerre mondiale, il servit dans la Croix-Rouge. Son œuvre abondante, importante, lui avait valu la notoriété et l'estime. La publication en 1922 d'une sorte d'abrégé, accessible à tous, sur l'*Histoire religieuse de la nation française* fut déterminante pour son entrée à l'Académie française (15 juin 1922). Il allait bientôt remplacer René Bazin à la présidence des publicistes chrétiens. Les problèmes missionnaires et l'histoire des missions occuperont désormais, avec des biographies, la plus large partie de ses activités : il exultait en voyant, comme il disait, l'Église en marche, et suivait Pie xi avec la même confiance que naguère Léon xiii.

Cependant son labeur accru l'écrasait et sa vue diminuée trahissait ses efforts. Il vint un jour où toute lecture lui fut interdite; de Bernay, où il vivait retiré, Georges Goyau ne fut plus en état de se faire conduire chaque jeudi à l'Académie. Le 25 octobre 1939, Dieu le rappela.

Un livre posthume, *Le Christ*, confessait sa foi joyeuse et ardente, et les sources d'une exceptionnelle bonté. « Cette âme de lumière, écrivit Pie xii, laisse après soi un profond et bienfaisant sillage... Son amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ l'avait vraiment transfiguré » (lettre du 9 mars 1940, reproduite en tête de *Le Christ*, Paris, 1940).

2. **Oeuvres** (publiées à Paris, sauf indication contraire). — 1° *Histoire profane et religieuse.* — Goyau fut d'abord un historien, appliqué à des méthodes rigoureuses.

Il dut à un de ses maîtres du lycée d'Orléans, Anatole Bailly, son goût pour l'antiquité. Louis Duchesne détecta en lui un chercheur plein de ressources. Une *Chronologie de l'Empire romain* (1891), une étude sur la *Numidia militiana* (1893), un *Lexique des antiquités romaines* (1895) composent son principal apport avant sa consécration à l'histoire religieuse. Avec des collaborateurs, dont son ami André Pératé, il dresse une sorte de portrait du Vatican (Bruxelles, 1895).

Ses travaux sur l'Allemagne religieuse englobèrent

une synthèse sur *Le Protestantisme* (1898), un tableau en quatre volumes sur *Le Catholicisme* (1905-1909), une véritable somme sur le *Kulturkampf* (4 vol., 1911-1913), des monographies sur *Moehler* (1905), sur *Ketteler* (1907), un essai sur *Les catholiques allemands et l'Empire évangélique* (1917). S'y juxtaposait un parallèle entre *Les nations-apôtres, Vieille France, Jeune Allemagne* (1903). Georges Goyau savait tempérer la ferveur de sa foi; il gardait le souci d'une objectivité inattaquable. Sa synthèse du protestantisme témoignait d'une telle hauteur de vue que d'éminents protestants eux-mêmes lui rendirent hommage.

L'Église de France occupa cependant le plus large secteur des tâches de Goyau; elle l'intéressa tout entière, active ou contemplative, militante, souffrante ou triomphante. Sa vie extérieure et publique fut l'objet de son attention, mais il reconnaissait qu'en histoire religieuse « les faits les plus importants, ceux qui ont le plus d'influence réelle, ne sont pas toujours ceux qui ont fait le plus de bruit... ». Aussi bien, ce grand libéral, qui continuait Ozanam, Lacordaire et de Mun, respectait-il les autres tendances. Il facilita la réconciliation de l'*Action française* avec l'Église. Il présenta sur *La pensée religieuse de Joseph de Maistre* un exposé remarquable d'équité (1921).

L'*Histoire religieuse de la nation française* (1922) résume dans une solide synthèse vingt siècles qui eurent leurs ombres et leurs pages humiliantes, mais leur lumière aussi et leurs chapitres glorieux. Goyau insista sur le rôle missionnaire de la France; dans l'évangélisation de l'Angleterre, de l'Irlande, de la Germanie, il voyait toujours une intervention française. Loyal envers tous les artisans, il ne cacha pas ses préférences pour ceux qui « ont su empêcher l'irréparable en coopérant avec l'inévitable ». Entre dans cette synthèse sa belle fresque, toute spirituelle, *Une épopée mystique. Les origines religieuses du Canada* (1924).

Le problème missionnaire et l'histoire des missions occupèrent les dernières années de l'écrivain, devenu le premier titulaire, à l'Institut catholique de Paris, de la chaire créée à cet effet. Ses cinq volumes intitulés *L'Église en marche* (1928-1936), les deux volumes posthumes sur *La France missionnaire dans les cinq parties du monde* (1948), des monographies d'ordres et d'instituts missionnaires ajoutèrent ainsi une nouvelle dimension à son extraordinaire activité.

2° *Spiritualité.* — Une véritable passion des âmes animait, chez Goyau, toutes les démarches.

Son âme était d'une transparence sensible à tous ceux qui l'abordaient. La messe et la communion quotidiennes, la méditation et l'oraison étaient à la base de sa vie intérieure, de son travail journalier, de son activité publique. Il se plut à exercer une direction spirituelle commandée par les circonstances et les rencontres. A des correspondants inquiets ou incrédules, il dispensa longuement des conseils singulièrement expérimentés. Cette direction se manifesta toujours dans le sens de la confiance : « Rien n'est impossible à Dieu; tout ce qui arrive est adorable ». Cette phrase caractérisait aussi ses dispositions permanentes.

Une part de son âme nous est délivrée dans ses biographies de *Sainte Mélanie* (1908), de *Sainte Lucie* (1921), d'*Ozanam* (1925), de *Saint Bernard* (1927), de *Mère Javouhey* (1929), de *Marie de la Passion et les franciscaines missionnaires* (1935), de *Jean-Martin Moyë, missionnaire en Chine* (1937), mais il s'est totalement révélé dans deux livres posthumes : *Le Christ* (1940) où il a discrètement inséré ses « secrets », ses *Pensées et méditations* (1942) tirées de ses lettres et de ses carnets personnels. Il vécut dans le Christ son labeur comme sa souffrance. Il est bon de rappeler que son petit volume sur *Le Catholicisme* (1931) permit à de hauts esprits comme Charles Du Bos de s'initier au contenu de la foi chrétienne.

Le franciscanisme constituait un de ses climats de prédilection. On connaîtrait mal Goyau en ignorant ses *Figurines franciscaines* (1921), où il s'est beaucoup confié; en demeurant un scrupuleux biographe, il nous y tend le miroir de ses dons, de ses qualités, de ses privilèges.

3° *Littérature.* — Goyau n'était pas de ces « chrétiens littéraires » que fustigeait Jules Barbey d'Aurevilly. Il n'était pas non plus rigoureusement un « littéraire chrétien » : il n'évita point toujours une certaine grisaille de style. Sa plume restait claire, libre, ailée. Il ne dédaigna pas la critique littéraire et parla de Paul Claudel aussi expertement que des auteurs plus classiques. Avec Henri Bremond et d'autres collaborateurs, il publia un précieux *Manuel illustré de la littérature catholique en France* (1925), le premier du genre.

Victor Giraud, *Georges Goyau*, Paris, 1913. — Victor Bucaille, *Georges Goyau*, Paris, s d. — A. Baudrillart, compte rendu de l'*Histoire religieuse de la nation française*, dans *Revue universelle*, t. 9, 1922, p. 440-452. — R. Vallery-Radot, *Georges Goyau, historien de la vocation française*, dans la *Revue hebdomadaire*, 30 décembre 1922, p. 578-589. — Y. de la Brière, *L'œuvre historique de Georges Goyau*, dans *Société bibliographique*, mars-avril 1923. — P. Moreau, *Le victorieux* XXe *siècle*, Paris, 1925. — J. Calvet, *Le renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, Paris, 1926, p. 277-295. — Virginia Crawford, *Georges Goyau historien*, dans *Studies*, t. 17, 1928, p. 282-294. — Patrice O'Reilly, *Georges Goyau, historien des missions*, dans *Revue Montalembert*, janvier-février 1931.

R. Rouquette, *Georges Goyau, historien de la civilisation*, dans *En terre d'Islam*, n. 14, 1939, p. 295-302. — Y. de la Brière, *In memoriam. Georges Goyau..*, dans *Études*, t. 241, 1939, p. 555-564. — G. Hanotaux, Vie de G. Goyau, en tête de l'édition réduite et mise à jour de l'*Histoire religieuse de la nation française*, Paris, 1942. — J.-Ph. Heuzey, *Georges Goyau, sa vie et son œuvre*, Paris, 1947.

Louis Chaigne.

GRAAL (Le saint). — Le Graal n'est pas un simple roman de chevalerie. Il s'agit d'un ensemble d'œuvres en vers et en prose dont la résonance littéraire et légendaire connut pendant tout le moyen âge une extraordinaire fortune et qui, de nos jours encore, excite l'intérêt.

Graal est « un maître-mot des littératures occidentales... Dans le champ de la pensée mythique, le Graal est une voie lactée; il ensemence des cycles divers, allume sa lumière dans tous les coins du ciel... Semblable aux mythes universels, le Graal a vu converger vers lui un grand nombre de fables, de légendes, de croyances primitives qui donnaient à l'homme religieux de jadis une explication de son destin » (*Lumière du Graal*, p. 7-8).

Pierre Ponsoye nous paraît avoir le mieux exprimé, en un saisissant raccourci, le sens du mythe : « Coupe prophétique des celtes, vaisseau chargé du sang divin, ou pierre de révélation descendue dans le ciel oriental, le Graal est le signe de ce mystère, transmis en secret du fond des âges, et porteur de cette même lumière primordiale, de cette *Luce intellettual piena d'amore* que Dante considère au Paradis, et qu'en un moment élu l'Occident s'étonna de voir briller en son propre cœur » (*L'Islam..*, p. 18).

Le grand mystère du Graal, — il y en a un tout différent de celui qui ne sera révélé qu'à l'Élu —, est l'apparition et le succès de la légende. Les romans

du cycle d'Arthur et de la Table ronde ne la connaissent pas. Elle apparaît soudain vers 1180, alors que la légende arthurienne était depuis longtemps répandue dans le monde occidental. Le « rameau du Graal a été enté à un certain moment sur l'arbre vénérable grandi en terre celtique » et cela si parfaitement que la soudure « répond à une nécessité intime de la logique symbolique ». On ne peut tout expliquer, et c'est pourquoi les exégèses diffèrent et se contredisent selon la version ou le conte analysé. Le mythe, aussitôt connu et reçu, se transforme, évolue rapidement. Les fictions profanes, les vieux thèmes folkloriques et les allusions chrétiennes s'entremêlent. Le mythe se purifie progressivement, se christianise dans sa forme la plus parfaite, la *Queste del Saint Graal*, où, à la suite de Pauphilet et de Gilson, on a voulu voir un roman de la grâce d'inspiration cistercienne. Nous nous en tiendrons ici à l'étude du mythe proprement dit et de son sens religieux. Il faut savoir, cependant, que l'évolution se poursuit après la *Queste*, évolution où l'on peut discerner des influences orientales et juives qu'il n'est pas possible d'étudier ici.

La forme littéraire qui enrobe le mythe est une véritable forêt. Sans parler des contes en prose, les poèmes forment un recueil d'environ 63.000 vers. Il apparaît au premier coup d'œil que chacun des « continuateurs » a modifié, suivant ses conceptions personnelles, le récit qu'il prétendait mener à son terme.

C'est ainsi que dans un premier état on ne compte qu'une génération entre Joseph d'Arimathie et l'Élu qui verra le Graal. Ailleurs l'Élu, Perceval, est l'aboutissement d'une longue dynastie. Et dans la *Queste* ce n'est plus Perceval, mais Galaad, qui sera le pur Chevalier.

De même, certains thèmes s'imposent de plus en plus à mesure que se déroule la vaste compilation. En marge du principal courant, parallèlement ou un peu postérieurement, d'autres récits présentent de nouvelles versions, avec des remaniements parfois importants.

Chez Wolfram von Eschenbach, le Graal n'est plus le *Saint Veissel* de toute la tradition, mais une énorme émeraude tombée du front de Lucifer quand il fut chassé du ciel. Cependant Wolfram a utilisé un exemplaire du *Perceval* de Chrétien de Troyes. Qu'il s'agisse d'une incompréhension du texte de Chrétien ou pour toute autre raison qui n'a pu être éclaircie, cette conception aberrante (par rapport à la tradition graalienne) propre à Wolfram (début 13e siècle) est à l'origine de spéculations ésotériques absolument étrangères à l'esprit du mythe.

La liturgie du Graal elle-même, pourtant élément essentiel du récit, n'est pas identique partout.

Il convient encore de signaler des interpolations, des récits courtois, des fabliaux parfois grivois, qui n'ont rien à voir avec le mythe : simples chevilles qui ne nous intéressent pas. Cependant à travers tout ce vaste ensemble subsiste une trame que nous tenterons de retrouver.

Il s'ensuit que les érudits qui s'efforcent de percer le mystère des origines du Graal adoptent des positions souvent radicales et contradictoires. On oppose les origines celtiques aux origines provençales, byzantines, arabes, etc. On opte pour la *Matière de Bretagne* ou pour la *Matière de France*. Les arguments ne manquent pas pour étayer chaque thèse. Longtemps avant Chrétien de Troyes et Robert de Boron (fin 12e siècle), le Graal existait sous une certaine forme, les chaudrons magiques des *Mabinogions*, transposition chez les celtes de la corne d'abondance. Mais le mot Graal n'est pas celtique. Le chaudron est « Per », en gallois, d'où le nom du héros, « Peredur » , équivalent de Perceval et Parzival. Dans le mythe, le nom est probablement d'origine latine. Nous ne pouvons nous livrer à une étude littéraire qui n'apporterait rien de neuf. Les ouvrages essentiels et les principales éditions des textes sont indiqués dans la bibliographie. Les poèmes et les romans ne nous intéresseront que dans la mesure où ils ont influencé, traduit et recueilli le mythe. La *Queste*, son expression non plus mythique, mais mystique, nous retiendra plus particulièrement.

Le mythe est un « récit relatif à des temps ou à des faits que l'histoire n'éclaire pas, et contenant soit un fait réel transformé en notion religieuse, soit l'invention d'un fait à l'aide d'une idée » (Littré). L'élément religieux distingue le mythe de la légende. Ordinairement ce récit *inventé* ou *adapté*, présenté sous une forme dramatique, transmet les croyances et les aspirations d'un groupe. Un poète inspiré exprime ces aspirations. Puisant dans le fond traditionnel, il doit tenir compte de son public, de ses idées et de ses goûts, de ses préférences et de ses espoirs. Pour porter un jugement sur un poème ou sur un conte, il convient de le replacer dans son temps, car ce n'est rien d'autre « qu'une coupe pratiquée à un moment donné dans le thème traditionnel » : le mythe religieux. Le poète qui est *la conscience claire du groupe* doit adapter le thème au temps et au lieu; d'où des formes diverses, successives ou contemporaines, qui donneront lieu à différentes versions dans lesquelles il y aura prépondérance d'une idée sur une autre, ou d'un symbole qui s'imposera aux autres, pouvant même éliminer ceux qui ne concordent pas avec l'évolution de la pensée du groupe.

Nous ne pouvons nous dispenser de présenter l'œuvre. Mais plus important pour notre propos sera d'analyser les éléments constitutifs : objets, personnages, liturgie, pour les voir se transformer et s'épurer jusqu'au point où l'on pourra se demander dans quelle mesure l'esprit de l'auteur de la *Queste* est fidèle à celui du mythe. Le Graal est-il la christianisation d'un vieux thème magique et religieux, celui de l'intime relation entre la royauté et la fécondité de la terre (la Terre gaste, le roi blessé, le vase d'abondance, le libérateur)? Est-ce un apocryphe? Dans ce cas, les thèmes magiques, ceux de la Terre gaste, du Roi méhaigné (blessé), s'y seraient soudés. L'emprunt au monde arthurien n'est certainement pas fortuit, mais Galaad, le libérateur qui se substitue à Perceval, est devenu le Pur par excellence, et par là il appartient à l'humanité et non à une nation ou à un peuple.

Enfin, est-il possible d'admettre que la *Queste*, forme la plus épurée et la plus christianisée, reflète fidèlement la mystique cistercienne, plus spécialement celle de saint Bernard, comme on l'admet communément, ou bien ne convient-il pas de faire quelques réserves?

1. *Le mythe du Graal.* — 2. *Poèmes et romans.* — 3. *Les objets.* — 4. *Les rites.* — 5. *Les personnages.* — 6. *Sens religieux du mythe.* — 7. *Le Graal cistercien?*

1. LE MYTHE, APERÇU GÉNÉRAL

1° Les thèmes. — Le cycle du saint Graal est constitué par trois thèmes traditionnels qui nous ramènent au royaume franco-britannique des Plantagenets : thème breton d'Arthur et de Merlin (Myrrdhin), thème de Lancelot du Lac, thème du Graal proprement dit qui complète les deux précédents.

1) *Thème d'Arthur et de Merlin.* — Il s'est imposé aux conteurs sous la forme et dans l'état où il se trouvait dans les traductions en langue vulgaire de l'*Historia regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth (1135),

et surtout dans celle du *Roman de Brut* de Gace ou Wace (vers 1150). La légende d'Arthur et la *Vita Merlini* se trouvent dans Ed. Faral, *La Légende arthurienne* (t. 3). Geoffroy n' a rien inventé. Arthur et Merlin, l'enfant sans père mortel, apparaissent dans l'*Historia Britonum* de Nennius (9e siècle), dans des vies de saints bretons antérieurs au 12e siècle, et dans les *Annales Cambriae* (9e siècle). C'est dans le *Brut* que la Table ronde paraît pour la première fois. Gace renvoie son lecteur aux « contes des Bretons ». Geoffroy de Monmouth connaît déjà le thème de la disparition du royaume arthurien après la trahison de Mordret.

2) *Thème de Lancelot du Lac.* — Ce thème est intimement lié aux mythes celtiques sur le monde des morts et ses communications avec celui des vivants. Le royaume des bienheureux est localisé dans une île occidentale. Les communications se font toujours par eau. Mais le Lancelot du Graal a été dépouillé de sa rudesse par les conteurs qui en ont fait le type du chevalier courtois. Il est rattaché par eux à la généalogie des rois de Bretagne. Dans la *Queste*, il est le pécheur repenti et le père de Galaad.

3) *Thème du Graal.* — En faisant abstraction des thèmes folkloriques et des influences arabes ou autres chez Wolfram von Eschenbach, le thème du Graal est essentiellement chrétien. On peut le considérer comme le « développement d'une longue tradition de livres apocryphes du nouveau Testament » (P. David, *Sentiers..*, p. 12). Le vase de la Cène et la lance de Longin sont des reliques de la Passion. Mais, remarque Pierre David, le thème du Graal « se rattache à des courants complexes de vie et de spéculation chrétienne qui fleurissent, plus ou moins en marge de l'Église officielle, au moment où sont composés les poèmes et les romans graaliens » *(ibidem)*.

Parmi les apocryphes connus et utilisés par certains conteurs, on peut citer : le *Protévangile de Jacques*, le *pseudo-Évangile de Nicodème*, les *Gesta Pilati*, la *Vindicta Salvatoris* connue dans diverses traductions sous le nom d'*Histoire de Vespasien*.

L'*Évangile de Nicodème* fournit le thème du vase dans lequel fut recueilli le sang du Christ et celui de l'apparition de Jésus à Joseph d'Arimathie. Le Sauveur lui remet le Graal. La *Vindicta Salvatoris* a une plus grande importance, puisque l'histoire de Joseph et du Graal n'en est que le développement. La légende de l'*Arbre de vie* et celle de la *Nef de Salomon* adoptées par Robert de Boron *(Estoire dou Graal)* et la *Queste* se rattachent à l'histoire apocryphe de la sainte Croix. Il y a évolution.

Ève, chassée de l'Éden, planta en terre un rameau de l'arbre de la science qu'elle avait détaché. Il en sortit un arbre blanc. Celui-ci devint vert quand Abel fut conçu à son ombre, puis rouge après le crime de Caïn. Des boutures prélevées à chacun des états produisirent trois espèces d'arbres blanc, vert et rouge. La croix aurait été faite du bois de chacun de ces trois arbres. Dans le Graal ce n'est pas la croix, mais trois fuseaux disposés en équerre au-dessus du lit de Salomon qui sont faits de ce bois. Le lit est au centre d'une nef mystérieuse construite par Salomon.

Les commentateurs du *Cantique des cantiques* identifient le lit de Salomon à la croix. Dans l'*Estoire*, ce lit est à la fois la croix et l'autel. Le *Liber ordinum* (éd. M. Férotin, Paris, 1904, p. 194) compare la croix au navire qui mène à la patrie céleste. L'exégèse allégorique traditionnelle rejoint le mythe : le lit de Salomon est la croix; la croix est le navire. Par ce biais on revient à Lancelot élevé par la dame du Lac, fée des eaux, et aux mythes celtiques dans lesquels les échanges entre les deux mondes se font par les eaux.

La lance est celle de Longin le centurion, vénérée en plusieurs endroits. L'Angleterre affirmait posséder la seule authentique (PL 179, 1102). Des reliques du saint Sang étaient aussi vénérées, à Bruges par exemple. On doit tenir compte que le Graal n'est pas un vase vide : il contient le Sang du Christ. La lance laisse toujours couler du sang. L'essentiel du mythe nous ramène aux reliques de la Passion.

2° **Évolution du mythe.** — Nous chercherons plus loin le terroir où le mythe chrétien a pris sa forme définitive. Nous résumons ici, sous une forme aussi simple que possible, l'analyse de P. David qui a étudié plus spécialement cet aspect particulier du Graal (*Sentiers..*, p. 17-21).

Le mythe se présente comme un triptyque : le Graal donné, caché, retrouvé. Le deuxième volet de ce triptyque est passé sous silence. Tout se résume en une histoire : le Graal au temps de Joseph d'Arimathie, et une Queste : le Graal au temps de Perceval et de Galaad. On distingue trois phases dans cette évolution.

1) *Première phase.* — Une seule génération sépare Joseph, gardien du saint vaisseau, et l'Élu qui verra le Graal. Joseph instaure une petite communauté de croyants pour veiller sur le vase et institue en même temps le *rite de la table*. Après la mort de Joseph, le Graal est confié à son beau-frère, le breton Bron qui transporte la relique en Angleterre. La petite communauté guidée par Alain, fils de Bron, erre à travers le monde avant de le rejoindre. Certains récits concernent la Bretagne armoricaine. Perceval, fils d'Alain, se met en quête et retrouve le Graal ainsi que son grand-père. Dans cette phase, Bron est le Roi pêcheur, et Perceval, l'Élu. Dès l'origine la quête est caractérisée par des souffrances et des prodiges.

2) *Deuxième phase.* — Bron s'efface. C'est Joseph qui apporte lui-même le Graal en Angleterre. Le Roi pêcheur est Alain, gardien du Graal. Alain doit demeurer vierge. Il y a une dynastie des Rois pêcheurs, mais elle descend de l'un de ses frères. Perceval apparaît à la fin de cette dynastie. Le thème des souffrances et des merveilles s'impose de plus en plus. Il débute par le *Coup douloureux*. Un roi est tué, un autre est blessé *(Roi méhaigné)*. Cette blessure entraîne la stérilité de la terre *(la Terre gaste)*.

3) *Troisième phase : le palais spirituel.* — La communauté du Graal va se constituer dans la cité mystérieuse de Sarraz, éponyme des sarrasins. Cette phase est introduite par le magnifique récit de l'*Arbre de vie* et de la *Nef de Salomon*. Sarraz est la Jérusalem céleste. Le palais spirituel sera tout à la fois le berceau du Graal et son apothéose. Les deux rois orientaux convertis, Mordrain et Nascien, apparaissent. Après une dernière épreuve purificatrice, un séjour en prison, les trois chevaliers qui ont réussi à mener la quête, Perceval, Bohort et Galaad, touchent au but. Josephé, fils de Joseph, le premier confident du Graal, évêque « spirituel », apparaît. Il célèbre la messe et, au moment de la consécration, il appelle Galaad et lui fait contempler le mystère caché dans le Graal. Peu après la communion, l'Élu de la *Queste* meurt et son âme est emportée au ciel par les anges. Au même instant, une main mystérieuse s'empare du Graal et de la lance pour les soustraire aux regards des humains. Le thème du retour du Graal en Orient est précisé et affirmé dans cette troisième phase. Même dans la *Queste*, forme définitive

et parfaite du mythe, Perceval est d'abord le héros. Mais il s'efface devant le pur Chevalier Galaad que ne connaissent pas les deux premières phases. Dans la version définitive, il est le fils de Lancelot. Le Graal est retrouvé par trois élus. Deux sont vierges : Perceval et Galaad. Un est chaste : Bohort. Après eux, Lancelot est celui qui s'approchera le plus du Graal. Il est le pécheur repenti. Mais un seul, Galaad, est admis à contempler le mystère du vase sacré, et il en meurt.

Ici se termine, dans une scène sublime, le cycle du Graal. Tout ce qu'on y a ajouté ne peut que le dénaturer. Ainsi dégagé de tous les éléments adventices, le Graal chrétien apparaît comme un tout qu'on ne peut dissocier. L'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron annonce la *Queste*. Cette histoire qui inaugure le cycle en prose n'est pas un prélude ajouté après coup : elle est nécessaire à la compréhension de la *Queste*.

3° Sources. — A en croire les conteurs, le récit du Graal était contenu dans des livres mystérieux réservés à des privilégiés. Le chroniqueur cistercien Hélinand de Froidmont écrivait, en 1204 au plus tard, qu'il existait un livre qu'il fait remonter à l'an 718 (PL 212, 814-815). Il sait qu'il s'en trouve quelques exemplaires en français entre les mains de grands seigneurs. A son grand regret, il n'a pu le lire. Robert de Boron parle d'un grand livre : « La sunt li grant secré escrit/ Qu'en numme le Graal et dit » (vers 935-936).

Certains érudits refusent d'admettre l'existence de ce livre. Robert est catégorique. Il a connu le livre par son seigneur Gautier de Montbéliard. S'il n'a pu en raconter que deux parties, ce qui correspond à l'histoire et à la quête, c'est que l'ouvrage était incomplet.

Chrétien de Troyes, dans la préface de son *Perceval*, affirme devoir la « matière » de son poème à un livre que lui a remis le comte Philippe de Flandre : « Ce est li contes del Graal / Don li cuens li bailla le livre » (vers 66-67).

L'auteur du *Perlesvaus* se réfère à un livre de l'abbaye de Glastonbury. Wolfram attribue au livre une origine mystérieuse : « Kyot, le maître bien connu, trouva à Tolède... la matière de cette aventure, notée en écriture arabe ».

Pratiquement tous les conteurs font allusion au *conte*, récit typique dont ils s'inspirent. L'*Estoire* (début du cycle du palais spirituel) aurait été écrite par le Christ et remise par un ange à Nascien, l'ermite. Même chose pour le *Merlin* en prose, rédigé par le confesseur de sa mère. Le livre remis à Nascien contenait une histoire de Joseph, de Mordrain et de Nascien (différent de l'ermite), c'est l'*Estoire*, une quête et une prophétie des derniers temps.

Pour tous, le Graal est un redoutable secret réservé seulement à quelques initiés. Nul profane ne doit le connaître, pas plus que nul profane ne doit contempler le saint vase.

2. POÈMES ET ROMANS

1° Les poèmes. — Chrétien de Troyes aurait écrit son *Perceval*, aussi nommé *Li Contes del Graal*, avant 1190. La mort l'interrompit. Il composa plus de 9.000 vers. Dans son œuvre, Gauvain, neveu d'Arthur, tient presque autant de place que Perceval. Il appartient à la première phase du mythe où une seule génération sépare l'Histoire de la Quête.

Robert de Boron se flatte d'avoir le premier mis par écrit l'histoire. Son poème composé à la fin du 12e siècle est la clef de ce qu'on appelle le cycle *Bron-Perceval*. Il narre longuement la *Vindicta Christi* par Vespasien. Pilate a remis à Joseph le plat de la Cène et celui-ci sert à recueillir le sang du Christ. Cette relique le nourrit dans sa prison. Puis Joseph d'Arimathie constitue une petite communauté avec sa famille et quelques juifs convertis. Il s'éloigne de Jérusalem et institue pour les siens, un jour de famine, la *table du Graal*. Les bons, seuls, peuvent être nourris par la vertu du vase sacré. Bron, beau-frère de Joseph, pêche le poisson qui sera servi à la table. De là son titre de *Riche pescheor* devenu ensuite *Roi pescheor*. Son fils, Alain, sera le chef de la communauté pendant le temps où elle errera à travers le monde, séparée du Graal. Joseph meurt en Orient. Bron apporte le Graal en Angleterre. *L'Estoire dou Graal* se termine ici. Ne pouvant écrire les quatre « branches » : *Alain*, *Petrus*, *Moyses*, *le Roi pêcheur*, Robert termine avec le *Merlin* auquel il consacre 502 vers. C'est une version christianisée de l'*Enfant sans père* de Geoffroy de Monmouth. La suite fait défaut, mais dans la tradition connue de Robert de Boron, Perceval, fils d'Alain et petit-fils de Bron, retrouvait le Graal et son grand-père avec l'aide de Merlin.

On ne sait trop au juste où s'arrêta Chrétien de Troyes. Son œuvre fut reprise par plusieurs infatigables rimailleurs. Un premier *corpus* connu sous le nom de *Continuation Gauvain* nous mène jusqu'au vers 21.916. Le principal héros est Gauvain. A partir de là, débute la *Continuation Perceval* attribuée sans preuves à Wauchier de Denain. Elle va jusqu'au vers 34.834. Enfin, un autre poète, Manessier, se substitua au pseudo-Wauchier et écrivit, vers 1225, environ 11.000 vers. Indépendamment de ces continuateurs, un certain Gerbert de Montreuil composa un peu plus de 17.000 vers en redonnant le beau rôle à Gauvain. Tout ce fleuve de versification fut inséré à la suite du *Perceval* de Chrétien.

Le poète allemand Wolfram von Eschenbach composa entre 1200 et 1220 un vaste poème : *Parzival*. Il semble qu'il a utilisé une version du *Perceval* de Chrétien assez développée. Mais il indique une autre source, un certain Kyot der Provenzal dont l'existence est toujours sujette à discussion. Avec lui s'amorce un nouveau courant qui se prolongera dans un vaste roman mystique, le *Nouveau Titurel* d'Albrecht, rédigé vers 1270 et qui se présente comme la continuation du *Parzival*.

Les différences avec le thème « traditionnel » du Graal sont importantes. Wolfram ignore Joseph d'Arimathie et sa famille. Il délaisse le monde arthurien auquel il substitue un monde oriental. Cela ne suffit pas : il en crée un autre en élargissant le cercle du Graal au centre duquel se place une dynastie entourée de chevaliers d'élite, les *Templeise* (templiers) qui demeurent dans le château de Munsalvaesche (Montsalvage, *Mons Selvaticus*). Ces templiers sont les gardiens du Graal. Celui-ci, écrit F. Ranke, est « une pierre possédant les plus merveilleuses vertus... Sa nature morale se manifeste par le fait que seuls des êtres parfaitement purs peuvent le soulever et le porter et qu'il exige également des chevaliers qui le servent une grande pureté morale... Il est gardé dans le temple, c'est-à-dire au moustier; tous les ans, le vendredi saint, son pouvoir merveilleux est renouvelé par l'hostie qu'une colombe apporte du ciel » (*Lumière..*, p. 227).

Nous verrons, en traitant des « objets », en quoi le Graal de Wolfram est différent de celui de la tradition. L'action centrale du poème est la longue marche de Parzival vers le *monde du Graal*, monde sis hors de l'espace terrestre et auquel il appartenait de par sa naissance. Le tout baigne dans une étrange atmosphère d'astrologie et d'alchimie qui se prête admirablement à toutes les spéculations les plus hardies et les moins orthodoxes. Plus tard, Richard Wagner s'en inspirera pour son *Parzival*.

2° Les romans. — On attribue à Robert de Boron (mais cette attribution n'est pas sûre) un *Perceval* en prose. Contenu dans un manuscrit de la collection

Didot, ce livre est connu sous le nom de *Didot-Perceval*. L'influence de Chrétien de Troyes est ici très sensible. Le *Perceval* contient une *Queste dou Graal* inspirée de Chrétien et de son continuateur le pseudo-Wauchier, et une *Mort Artu* en dépendance du *Brut* de Wace. « Le dessin est plus simple et l'esprit plus religieux » (P. David, *Sentiers..*, p. 24).

Perceval vient se faire armer chevalier à la cour d'Arthur. Ici s'intercalent des thèmes celtiques : le gué périlleux, les dames d'Avalon, etc. Perceval rencontre le Roi pêcheur couché dans une barque et se rend à son château. Pendant le repas paraît le *cortège du Graal* : les deux tailloirs d'argent, la lance aux trois gouttes de sang, le vase de la Cène. Le vieillard montre les reliques à tous les chevaliers avec l'espoir que parmi eux se trouvera le prédestiné qui posera la question libératrice. Perceval devrait la poser, lui seul peut faire cesser les enchantements. Mais fidèle au conseil de sa mère il se tait. Ce silence est encore à rapprocher des thèmes celtiques. C'est une *geis* fréquente dans les récits épiques irlandais. La *geis* est une sorte de tabou. « Les hommes en sont marqués par le destin pour souffrir ou faire souffrir autour d'eux » (J. Vendryès, dans *Lumière..*, p. 76). A son départ, le lendemain, Perceval apprend que le vieillard était Bron, son grand-père. En posant la question, il aurait rendu la fertilité à la *Terre gaste* (une autre *geis*), rendu la santé à Bron et serait devenu le gardien du sang du Christ. Désespéré, il erre à travers le monde pendant sept ans, oubliant Dieu. Le vendredi saint, il rencontre l'ermite, se purifie et demeure avec lui pendant deux mois. Enfin, il revient au château et pose la question, devenant le Roi du Graal. Bron meurt trois jours après.

L'auteur du *Didot-Perceval*, Robert de Boron ou un remanieur, connaît Chrétien de Troyes et certains de ses continuateurs. Il prétend suivre une tradition plus fidèle. Son roman est plus simple, plus religieux que les poèmes. Étape importante de l'évolution du mythe, elle en est un pièce essentielle. La *Queste* dite cistercienne reprendra beaucoup des éléments de celle-ci.

Le *Perlesvaus* ou *Haut livre du Graal* est le plus récent des romans. Il a subi l'influence du palais spirituel, ignore Galaad, mais connaît Josephé, le premier pontife. L'auteur ne cache pas ses intentions moralisantes. Son œuvre est plus religieuse, plus eucharistique.

La filiation est la même que celle du *Didot-Perceval* : Bron, Alain le Gros (ici : le Roi pêcheur), Perceval. Le Graal est gardé dans une île par des moines-chevaliers à qui le saint vase conserve une éternelle jeunesse. Cette conception des moines-chevaliers se retrouve dans Wolfram von Eschenbach. Chez celui-ci ce sont des templiers, l'émeraude-Graal les nourrit *(die selben Templeise... sie leben von einem Steine)*. On retrouve l'île monastère, appelée île de Galoce, dans un roman graalien du 13e siècle, le *Sône de Nansai*. Ici le Roi pêcheur est Joseph.

Il est difficile de suivre toutes les transformations du mythe à travers les divers romans ou poèmes. Mentionnons les plus importants en dehors des grandes continuations que nous allons examiner à la suite. Le *Diu Krône*, d'Heinrich von der Türlin (vers 1200), est le plus aberrant. Le vainqueur de la quête est Gauvain. *Sône de Nansai (supra)* est étranger aux romans arthuriens. Il connaît cependant les mythes celtiques et aussi le palais spirituel. Son auteur serait originaire du Brabant. Le *Peredur*, un mabinogi gallois du 13e siècle, semble dépendre du *Perceval*, mais il s'en éloigne sensiblement. Notons aussi une *Perceval-Saga* islandaise, un *Sir Perceval of Gales*, une *Demanda del Sancto Grial* espagnole et une *Demanda do Gral* portugaise. Tous ces récits datent du 14e siècle.

3° Cycle du palais spirituel. Classification. — La troisième phase de la classification de Pierre David comprend les productions en prose du cycle du palais spirituel. Nous avons à l'origine le *Didot-Perceval*, dont il a été question ci-dessus. Entre 1215 et 1230 se place une vaste compilation désignée sous le nom de *Lancelot-Graal* ou sous celui de *Pseudo-Map*, parce que placée à tort sous le patronage de Gautier Map, un auteur anglais. On y trouve cinq parties qui combinent le roman arthurien, le Lancelot et le mythe du Graal. Il est absolument impossible d'indiquer les auteurs de ce cycle. Pour F. Lot, les trois derniers romans appartiennent à un même écrivain. Pour d'autres, il y aurait eu des écrivains différents sous la direction d'un maître d'œuvre. Le premier et le dernier roman auraient été ajoutés après coup pour donner plus d'unité à l'ensemble. Mais il est vain de prétendre faire la lumière sur ce sujet qui sera sans doute toujours controversé. Il reste que se posera pour nous le problème de l'auteur de la *Queste del Saint Graal*, quatrième roman du cycle.

Le *Lancelot-Graal* se compose de cinq parties : 1) l'*Estoire del Saint Graal*, souvent désignée *Estoire en prose* pour la distinguer de l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron; elle a été apportée par un ange à l'ermite Nascien; 2) l'*Estoire de Merlin* débute comme le *Merlin* de Robert de Boron; 3) le *Livre de Lancelot du Lac* prépare la venue de Galaad et de la *Queste*; 4) *La Queste del Saint Graal* reprend certains épisodes de la *Queste* de Robert de Boron; s'y ajoute *la Mort le Roi Artu*, avec laquelle s'achève le cycle; 5) *Le Livre d'Artus*, cette compilation cyclique fut ajoutée après coup et contient beaucoup d'éléments étrangers au mythe.

Voyons l'essentiel du *Lancelot-Graal* afin de suivre l'évolution du mythe vers sa forme la plus parfaite.

1) L'*Estoire del Saint Graal* ou *Estoire en prose*. — C'est une copie du livre écrit par le Christ et remis à l'ermite Nascien par un ange le jeudi saint de l'année 717.

Après un prologue sur la Sainte Trinité vient le récit de la *Vengeance du Seigneur*. Joseph d'Arimathie, délivré de sa prison, part avec sa communauté de pauvres évangéliques, emportant avec lui le plat dans lequel le Christ a mangé l'agneau de la Pâque. Ce plat est le Graal aux vertus nourricières. Joseph est accompagné de son fils *Josephé*. Ce personnage étranger aux versions antérieures *apparaît pour la première fois*. Ils arrivent tous dans la cité mystérieuse de Sarraz où se trouve le « palais spirituel ». Dans ce palais, au cours d'une merveilleuse série de visions, le Christ institue un sacerdoce nouveau et sacre évêque de ses propres mains Josephé. Sur l'autel, entre la lance et le Graal apporté par Joseph, — donc le Graal de la Cène —, apparaît un merveilleux vase d'or, muni d'un couvercle, semblable à un hanap. Ce vase est d'origine céleste. Tantôt il se distingue du Graal de la Cène, tantôt il se confond avec lui. Josephé, le nouvel évêque, célèbre la messe au cours de laquelle le Christ se manifeste visiblement et promulgue le privilège du petit peuple « nouvellement né de naissance spirituelle ». Le roi de Sarraz, converti, prend le nom de Mordrain. Son beau-frère devient Nascien. Celui-ci voit dans le Graal quelques-unes des merveilles des futures prouesses et de la quête des saints. Tout ceci est en relation avec la grande prophétie de la restauration finale. Joseph est blessé par une lance dont le fer reste dans la plaie.

Un de ses descendants sera blessé à son tour par le même fer. L'Élu de la *Queste* le guérira. Le fer est retiré de la plaie par un ange et il ne saignera plus avant le début des temps merveilleux. C'est la première mention du *Coup douloureux*, inaugurateur du temps des aventures. Nascien, aveugle depuis qu'il a vu le contenu du Graal, est guéri par le sang de Joseph. Il est annoncé que l'Élu sera de sa race. Il s'agit de Galaad. Ce Nascien est différent de l'ermite du même nom. Mordrain emporté dans une île subit des épreuves à peu près identiques à celles de Perceval dans la *Queste* plus tard.

Viennent ensuite les mythes de l'*Arbre de vie* et de la *Nef de Salomon*. Salomon apprend qu'un de ses descendants découvrira le Graal. Il fait construire une nef de bois incorruptible, place en son centre le lit surmonté des trois fuseaux *(supra)*. La nef vogue, invisible, mais elle apparaît au rivage chaque fois que l'un des personnages du mythe doit monter à son bord. Sur le lit se trouve l'épée aux « étranges renges » (peut-être les liens qui maintiennent le baudrier, ou une ceinture?). Les renges sont faites d'étoupe, mais une vierge en mettra de nouvelles faites de ce qu'elle a de plus précieux, sa chevelure. Cette épée destinée au seul Élu frappera le Coup douloureux qui annoncera les dernières aventures. A cet endroit de l'*Estoire* en prose, nous avons les trois objets essentiels du mythe christianisé : le Graal, la lance et l'épée. Nous retrouverons ces thèmes dans la *Queste*.

L'*Estoire* rejoint maintenant celle de Robert de Boron. Joseph, Bron et Alain se trouvent en Grande-Bretagne. Alain est le gardien du Graal. Il doit demeurer vierge. Son frère Josué fondera la dynastie des Rois pêcheurs dans laquelle on trouve : le Roi frappé du Coup douloureux, le Roi méhaigné, son fils, le dernier Roi pêcheur. Mordrain, qui a eu le tort, à peine arrivé en Bretagne, de jeter un regard dans le Graal, est frappé de cécité et paralysé. Il est le vieillard survivant qui est nourri uniquement par l'hostie contenue dans le Graal. Le chevalier élu le guérira, et alors seulement il pourra mourir. Nous avons ensuite le thème de l'épée brisée : Joseph est frappé d'un coup d'épée à la cuisse par un sarrasin dans la forêt de Brocéliande. Le fer se brise. Seul, l'Élu pourra le ressouder. Enfin, l'écu de Mordrain, le vieillard survivant, marqué d'une croix rouge tracée avec le sang de l'évêque Josephé, figure du Christ, est transporté dans l'abbaye où repose Nascien. Le chevalier prédestiné doit venir l'y chercher avant d'entreprendre sa *Queste*.

Dans cette version définitive de l'*Estoire* nous avons deux couches de tradition. La seconde, avec quelques différences, rejoint Robert de Boron. Dans la première, avec les personnages de Josephé, de Mordrain et de Nascien, tout est nouveau. C'est cette partie qui est indispensable à l'intelligence de la *Queste*. Le bref et sec résumé que nous venons de donner permet d'entrevoir qu'elle introduit de nouveaux et très importants éléments religieux, éléments qui ici, plus que dans la *Queste*, caractérisent la nouvelle phase de l'évolution du mythe dans un sens chrétien. On aurait donc tort, du point de vue particulier auquel nous nous intéressons, d'étudier la *Queste* comme une œuvre absolument originale, sans aucun lien avec ce qui précède. Bien au contraire, la *Queste* nous apparaît en dépendance étroite de l'*Estoire* dont elle est une version sublimisée, mais à qui elle doit beaucoup.

2) *Le Livre de Lancelot du Lac*, venant à la suite de l'*Estoire*, n'apporte pas grand chose par rapport au mythe.

3) *La Queste del Saint Graal.* — Ce « nouvel évangile apocryphe » (Pauphilet) met en scène Galaad qui se substitue définitivement à Perceval le gallois. « Dernier protagoniste du drame sacré et chef de file des sergents de Jésus-Christ, Galaad le parfait mène seul la quête à sa fin surnaturelle : à l'*unio mystica* préludant à la béatitude céleste » (M. Lot-Borodine, dans *Lumière..*, p. 151). La *Queste* se distingue avant tout par la simplicité de son plan. Il n'y a qu'une visite au château de Corbenyc. Cette visite est préparée par l'accomplissement des exploits annoncés dans l'*Estoire*. Tout ce qui est superflu est éliminé impitoyablement. Les héros devront subir des épreuves, vaincre des tentations, tirer la leçon des divers symboles et recevoir les enseignements nécessaires. Les quatre personnages symbolisant chacun des états de l'âme cherchant Dieu, Lancelot, Bohort, Perceval et Galaad, mènent une quête chacun pour son compte. Lorsqu'interviennent des personnages secondaires, ils ne sont mis en scène que juste le temps nécessaire pour fournir l'occasion d'un enseignement moral. Il est facile de distinguer dans le récit la signification et le déroulement du mythe de la peinture des différents états de l'âme par rapport à la grâce et à Dieu. Le mythe est dans la ligne du palais spirituel. La catéchèse est morale, dogmatique et allégorique.

Pour Pierre David, il ne fait aucun doute que l'auteur est un ascète parfaitement orthodoxe qui prend pour cadre la seconde partie du mythe, le Graal retrouvé, et en suit fidèlement le thème général. Il ne peut être question ici d'une influence cathare. Il y a, certes, des points obscurs : réminiscences byzantines ou de la Syrie des premiers siècles de notre ère, mais « toutes se fondent en l'harmonieux ensemble d'un moyen âge authentiquement chrétien, transposé dans le mode chevaleresque de son temps » (M. Lot-Borodine, dans *Lumière..*, p. 152).

Nous verrons plus loin ce que signifie exactement le Graal pour l'auteur de la *Queste*. Le saintissime vaisseau est tantôt « l'écuelle » de la Cène, tantôt le vase dans lequel Joseph recueillit le sang du Christ, tantôt le calice, la patène, le ciboire. Il a toujours une « senefiance » au sujet de laquelle, d'ailleurs, les exégètes sont partagés. Nous donnons ici la trame du récit, indispensable à connaître pour dégager la haute leçon de la *Queste*. Pour en faciliter la compréhension, nous la présentons dans des paragraphes qui suivent de près le récit.

— *Galaad.* Le jour de la Pentecôte, Arthur a réuni ses chevaliers dans son château de Camaalot. On distingue parmi eux Gauvain, son neveu Bohort, Perceval, l'enfant sauvage, Lancelot, l'amant de la reine Guenièvre. A la Table ronde se trouve le siège périlleux réservé par Merlin à l'Élu qui mènera la *Queste* à son terme. Les merveilles du Graal se font plus nombreuses chaque jour, mais c'est un mortel enchantement. La terre stérile semble maudite. Tout annonce que l'heure approche. Nous savons, dès ce préambule, qu'en un lieu dont nul ne connaît le chemin, se trouve le château de Corbenyc, le château du Graal. Un roi blessé y languit sans pouvoir mourir : le Roi pêcheur. Il sera guéri par le héros de la Queste et alors cesseront les enchantements. Galaad apparaît soudainement dans la salle, conduit par un vieillard en robe blanche. Il s'assied sur le siège périlleux. C'est lui l'Élu, Galaad, le fils de Lancelot du Lac.

— *Graal.* Première manifestation du Graal lors du repas du soir à Camaalot. Il est voilé de blanc, porté par des mains invisibles et nourrit chacun des mets qui lui conviennent.

Gauvain et cent cinquante chevaliers jurent d'entreprendre la *Queste*. Ils ne réussissent qu'à démontrer l'impuissance et la malfaisance de la *chevalerie terrienne*.

— *Galaad* vient chercher le bouclier de Mordrain dans une *blanche abbaye*. Il accomplit ensuite son premier exploit en battant les sept seigneurs du « château des pucelles ». Le château représente les limbes, et les seigneurs les sept péchés capitaux. Dieu envoie Galaad délivrer les pucelles comme il envoie son fils libérer les âmes pures enfermées dans les limbes avant la rédemption. C'est la transposition sur le plan chrétien du vieux thème du royaume des morts qu'un héros devait forcer pour en libérer les captifs.

— *Perceval* apprend d'une recluse, sa tante, l'histoire du Graal et des trois tables. Après avoir triomphé d'une tentation charnelle, il se blesse avec son épée pour se punir, puis monte dans la nef qui lui est apparue.

— *Lancelot*, dormant dans une forêt, voit en songe un chevalier blessé porté sur une litière. Le Graal voilé apparaît et guérit le chevalier. Celui-ci s'empare des armes et de la monture de Lancelot, « comme l'on fait à un excommunié ». Lancelot rencontre un prêtre, se confesse et se repent de ses fautes. Blessé par des adversaires, il s'arrête sans forces au bord d'un fleuve infranchissable.

— *Gauvain* est le type du pécheur endurci qui ne veut pas entendre parler de pénitence. En cet endroit, l'auteur de la *Queste* se montre sévère pour tous les chevaliers de la Table ronde, à l'exception des quatre héros qui mèneront la quête.

— *Bohort de Gannes*, « chevalier célestiel », surmonte de nombreuses épreuves et se purifie graduellement. Arrivé au bord de la mer, il trouve la nef mystérieuse.

— *Galaad*, après avoir blessé Gauvain, est conduit au rivage par une jeune fille et monte dans la nef.

— *Perceval* voit Mordrain, le vieillard survivant, gisant derrière l'autel dans l'église d'une abbaye. Arrivé dans le château de Corbenyc, il assiste au cortège du Graal, mais il ne pose aucune question. C'est l'occasion perdue. Finalement, ayant réussi de justesse à échapper à une tentation, il arrive à la nef.

— *La nef de Salomon*. A ce point du récit, les principaux personnages de la *Queste*, Bohort, Perceval et Galaad, sont réunis dans la nef de Salomon. La jeune fille « qui jamais ne mentit » est la sœur de Perceval. Elle donne ses cheveux pour en faire des renges à l'épée de David placée sur le lit de Salomon sous les trois fuseaux (*supra*, dans l'*Estoire*). Sortis de la nef, ils sont conduits à travers la forêt par un cerf blanc et quatre lions qui se transforment en arrivant à un ermitage : c'est le Christ avec les quatre évangélistes. Enfin, la sœur de Galaad donne son sang et sa vie pour guérir une lépreuse. Les trois compagnons placent son corps dans la nef et se séparent.

— *Lancelot et Galaad*. Lancelot monte dans la nef où se trouve la morte. Un mois après, Galaad, son fils, y monte aussi. Puis, sur l'ordre de Dieu, ils se séparent. Toujours dans la nef, Lancelot poursuit sa quête et arrive au château du Graal. Il assiste à la mystérieuse liturgie, mais ne peut y participer. Ici se termine sa quête. Ses péchés, malgré son repentir sincère, lui interdisent de mener à bien la quête aventureuse. Il revient à la cour d'Arthur.

— *Galaad*, arrivé à l'abbaye, guérit Mordrain qui meurt dans ses bras. En compagnie de Perceval, il erre à travers le monde pendant cinq ans. Bohort, qui a subi quantité d'épreuves douloureuses, les rejoint enfin. Les trois chevaliers arrivent à Corbenyc. Galaad ressoude les deux tronçons de l'épée. A remarquer que dans la *Queste*, à partir de ce moment, il n'est plus fait allusion à la question libératrice.

— *Liturgie du Graal*. En présence du Roi méhaigné, dans une atmosphère de Pentecôte, un rite semblable à celui qui fut inauguré au palais spirituel, décrit dans l'*Estoire*, se déroule. Josephé, descendu du ciel, officie. Après le baiser de paix, il est remplacé par le Christ lui-même. Les trois compagnons ne sont pas seuls. Neuf chevaliers « inconnus » se joignent à eux pour parfaire le nombre des douze chevaliers de la Table ronde, car la Table du Graal va se substituer ici à celle d'Arthur. Le Christ, prenant le saint Graal, communie les chevaliers. Il enjoint ensuite à Galaad et aux deux autres de se rendre au palais spirituel, à Sarraz, où ils auront la révélation suprême. Auparavant, avec le sang de la lance, Galaad guérit le Roi méhaigné qui meurt ensuite dans ses bras : « Beau doux Père Jésus-Christ, maintenant je Te supplie de venir me chercher, car je ne pourrais trépasser en plus grande joie qu'à présent » (prière du Roi). La Terre gaste retrouve sa fertilité et les enchantements cessent.

Les trois chevaliers remontent dans la nef de Salomon où ils retrouvent le Graal qui ne les quittera plus. Ils arrivent dans la cité de Sarraz, préfiguration de la Jérusalem céleste. Ils y trouvent le palais spirituel, « celui où notre Sire sacra jadis Josephé comme évêque ». Galaad prend le Graal pour l'y transporter et, en cours de route, guérit un paralytique. En même temps, la nef transportant le corps de la sœur de Perceval arrive et se range contre la nef de Salomon. La sainte est ensevelie dans le palais spirituel. Le roi de Sarraz jette les trois compagnons en prison. C'est la dernière épreuve, conforme au thème eschatologique : « Après le premier triomphe du Christ et avant son triomphe éternel, l'antéchrist a encore un bref temps de domination » (P. David, *Sentiers..*, p. 41, n. 2). Après la mort du roi, Galaad est fait roi de Sarraz. Un an exactement après son sacre, nouvelle messe du Graal avec Josephé comme pontife. Après la consécration, il est invité à voir ce que contient le Graal. « Sitôt qu'il eut jeté les yeux à l'intérieur du très précieux vaisseau et considéré les choses spirituelles, il se mit à trembler et levant les mains au ciel : Sire, je te crie merci d'avoir ainsi accompli mon désir! Je vois ici le commencement et la cause des choses ». Ayant reçu la communion, il donne le baiser d'adieu à Perceval et à Bohort, et meurt. Une main venue du ciel prend le Graal et l'emporte. Nul mortel ne le verra plus jamais. Perceval vit en ermite dans le désert pendant quelques mois et meurt. Bohort revient à la cour d'Arthur.

3. LES OBJETS

1° Le Graal. — Le mot se retrouve sous diverses formes dans quelques régions : *grazal*, *grial*, *gardale*, *grô*, *greil*, etc. On le fait dériver d'un hypothétique *cratalis*, qui viendrait du grec *kratêr* = verre à boire. Rien n'est moins sûr. Le terme apparaît pour la première fois dans le *Girard de Roussillon* (v. 1150). Il désigne un récipient pouvant recevoir des aliments solides et liquides. Ce n'est donc pas par définition un calice ou un ciboire. La *Queste* lui donnera une forme définitive. Le mot est employé pour la première fois, avec le sens qui nous intéresse, dans le *Perceval* de Chrétien de Troyes au vers 3220 : « Un graal entre ses deus mains Une dameisele tenoît ». Il a tout de suite une signification particulière : « Tant *sainte* chose est li graaus » (v. 6425). Cette sainteté du Graal lui confère une dignité, le situe dans un univers spirituel. C'est, de toute évidence, un plat à usage domestique : « Ce est l'escuele ou Jhesucriz menja l'aignel le jor de Pasques o ses deciples ». Le Graal est aussi sanctifié, parce qu'il a servi à recueillir le sang du Christ descendu de la croix. On considère que le sang est toujours présent dans le « saintissime veissel ». Le Graal a la propriété de nourrir sa communauté. Cette nourriture offre cette particularité de distinguer les bons des méchants. Elle est *en*

semblance, réelle et figurative, soutenant le corps et repaissant l'âme. On va, dans la *Queste*, jusqu'à comparer le Graal à la grâce : « Li sainz Graal ce est la Grâce del Saint Esperit ». Il est bien difficile de décider s'il s'agit ici de la grâce proprement dite, comme le veut Étienne Gilson, ou bien s'il faut restreindre le sens de cette phrase.

Nous ne pouvons suivre les transformations du Graal à travers les divers récits. Signalons ses autres particularités. Il ne peut être vu par un pécheur. Lancelot en fit la pénible expérience : « Ha! Sire Dieu, c'est l'Ennemi qui m'a empêché de saluer le saint Graal ». A sa vue les blessures guérissent. Il assure une prodigieuse longévité. L'hostie qui vient du Graal nourrit les rois méhaignés. Chez Chrétien de Troyes, cette hostie vient du ciel. Chez Wolfram von Eschenbach, elle est apportée chaque vendredi saint par une colombe. Ailleurs, une messe mystérieuse est célébrée chaque nuit à Corbenyc.

Dans les textes dépendant du cycle du palais spirituel, le Graal devient le vase sacré du sacerdoce. Il est unique dans la *Queste*. On le voit couvert d'une patène (platine). Cette plaque de métal existe aussi dans l'*Estoire* en prose. Dans la *Queste*, le Graal est identifié comme le saint vaisseau avec lequel Joseph recueillit le sang du Christ, alors que dans l'institution du sacerdoce spirituel à Sarraz il y a distinction très nette entre le Graal en forme de hanap et le saint vaisseau. Mais il est possible qu'il y ait ici une interpolation.

2° **La lance.** — Sauf Wolfram, tous les conteurs affirment que la lance est celle avec laquelle Longin ouvrit le côté du Seigneur. Chez Chrétien et dans le *Perceval* en prose, trois gouttes de sang perlent à la pointe. La lance saigne aussi chez Wolfram. Au palais spirituel et à Corbenyc, un ange incline la lance au-dessus du Graal et y fait couler quelques gouttes du sang du Christ. Dans cette liturgie « spirituelle », le sang tient lieu du vin consacré. Mais la lance a une autre signification, au moins dans toute une partie de la tradition. C'est par un coup de lance que commencent les dernières aventures. Dans l'*Estoire* en prose, la lance recommencera à saigner quand viendra le temps des merveilles. C'est à la suite de la question posée au sujet de la lance par Perceval ou par Gauvain que la malédiction qui frappe la Terre gaste est levée. « Cet objet sacré... complète nécessairement la « senefiance » primordiale du saint vaisseau.., elle figure le principe de vie » (M. Lot-Borodine, dans *Lumière*.., p. 165).

3° **Le tailloir.** — Cet objet qui apparaît dès l'origine chez Chrétien et fait partie du cortège du Graal demeure énigmatique. On ne sait quel rôle il tient. Grand plateau sur lequel on découpait les viandes, il semble qu'il a été introduit ici uniquement comme complément du Graal. Peut-être encore, par analogie avec le petit tailloir, équivalent de nos assiettes, faut-il y voir la patène qui, dans la *Queste*, couvre le Graal.

4° **L'épée.** — Elle n'appartient pas au mythe chrétien. Les récits où elle paraît pèchent par leur obscurité et leur incohérence. On distingue l'*épée qui frappe le Coup douloureux* et l'*épée aux étranges renges*. La première tue un roi et en blesse un autre. La terre est incontinent frappée de stérilité. C'est la *Terre gaste*. Il faudra que vienne un libérateur qui posera une question au sujet de la blessure du roi et ressoudera l'épée. Le roi sera guéri et la terre redeviendra fertile. Il s'agit d'un mythe naturiste introduit dans le Graal. Il y a analogie entre la question concernant le Graal et celle concernant l'épée. Il y a aussi dans les deux cas un roi méhaigné. Enfin, résultat de la question libératrice, le roi est guéri et la terre est renouvelée. Cette épée, dans le palais spirituel, est conservée à Corbenyc, et c'est Galaad qui la ressoude. Plus importante est l'épée aux étranges renges, l'épée de David déposée dans la nef sur le lit de Salomon. La sœur de Perceval sacrifie sa chevelure pour remplacer les renges d'étoupe. L'allégorie est assez transparente : l'épée est l'ancienne alliance (David) qui ne devient efficace que quand la Vierge donne au monde le Rédempteur.

En définitive, les quatre objets symboliques, le Graal, la lance, le tailloir et l'épée, ont tous une explication normale dans l'origine chrétienne du mythe, sans qu'il soit nécessaire de recourir au folklore.

4. LES RITES

1° **Le cortège du Graal.** — Suivant les auteurs, il y a des différences considérables dans cette épiphanie du saint vaisseau. Cette scène étrange est bien faite pour frapper l'imagination. Voyons-la dans Chrétien de Troyes. Un valet paraît tenant une lance où perle une goutte de sang. Viennent deux autres valets portant des chandeliers, puis une belle *demoiselle* portant un graal. Elle est suivie d'une autre jeune fille portant un plat d'argent. Le Graal resplendit d'une éblouissante lumière. Au cours du repas où sont servis des mets exquis, il traverse la pièce à chaque changement de service. Perceval, témoin de ces merveilles, s'abstient de poser la question qui aurait libéré la terre et guéri le Roi méhaigné.

Dans le *Lancelot-Graal* le sens religieux s'accentue. Les chandeliers et même la lance ont disparu. Comme dans l'*Estoire* de Robert de Boron, nous avons une colombe portant un encensoir qui précède le saint vaisseau. Celui-ci est porté par une jeune fille. Le thème de la question libératrice est absent. Bohort, dans sa vision, voit le Graal dans une chambre, posé sur une table et recouvert d'une étoffe blanche. Un homme « en semblance » d'évêque est agenouillé devant lui. A la fin de ses épreuves dans le palais aventureux, il assiste au cortège de la lance, elle aussi précédée de la colombe. Elle est tenue par un vieillard vêtu comme un prêtre, mais sans chasuble. L'auteur de la *Queste* se dégage de tout ce qui est mythique. Il n'y a plus ni tailloir, ni question. Le cortège est réduit à sa plus simple expression. Le Graal n'est plus porté, mais il se déplace dans l'air : il est mû par Dieu. Les candélabres qui, dans certains épisodes, l'accompagnent, se meuvent aussi d'eux-mêmes. Il est omniprésent et apparaît au moment où on s'y attend le moins. Dans la liturgie du Graal, ce sont des anges qui le servent.

2° **La liturgie du Graal.** — La messe du Graal est étrange. Dans la *Queste* nous en avons deux : la première en présence de Galaad et de ses onze compagnons à Corbenyc, la seconde à Sarraz le jour de la mort de Galaad. Le célébrant est Josephé qui descend du ciel sur un trône soutenu par quatre anges. Il est « en semblance » d'évêque. Il y a aussi une messe du Graal qui est célébrée chaque nuit dans le château du Roi pêcheur. Dans les contes postérieurs à la *Queste*, Josephé est remplacé par le Christ. Mais une première liturgie est célébrée dans le palais spirituel. Le Christ inaugure le sacerdoce nouveau. Il apparaît environné des instruments de la Passion. Il est d'abord cloué sur la croix, puis dépendu, soutenu par les anges, enfin revêtu des vêtements pontificaux. Il sacre évêque Josephé, et le nouveau pontife célèbre la messe. Au moment de l'élévation, à la place de l'hostie, il tient dans ses mains un enfant au visage vermeil. Dans le calice il n'y a pas de vin, mais du sang. La scène est merveilleuse et baigne tout entière dans une atmosphère

de Pentecôte et d'apocalypse. Cependant il y a une remarque importante à faire : *le sacerdoce de Pierre et des apôtres est complètement passé sous silence.* La dernière messe, celle de Corbenyc, est encore plus étrange. Le corps et le sang préexistent, comme dans une messe des Présanctifiés. En effet, dans le Graal, Josephé prend une hostie *en semblance* de pain, par conséquent déjà consacrée. Le sang est celui qui se trouve dans le Graal, et donc le sang répandu sur le calvaire.

Jean Frappier (dans *Lumière..*, p. 212) note, à la suite de Pauphilet, qu'il y a en réalité combinaison de trois thèmes : une divine liturgie (l'évêque descendu du ciel, puis le Christ crucifié célébrant la messe), une communion apostolique et un miracle de la transsubstantiation : la Trinité apparaît sous forme de trois hommes, mais Jésus est « en semblance » d'enfant. Il y a une confusion : cette apparition eut lieu au cours de la messe à laquelle Lancelot assista de loin. C'est dans la première messe en présence de Galaad que le Christ souffrant apparaît dans le saint vaisseau. A la fin de la dernière messe, Josephé appelle Galaad et l'invite à contempler ce que renferme le Graal. C'est la révélation du secret qui ne peut être faite qu'à lui, le couronnement de la *Queste*. Galaad regarde et se met à trembler comme toute chair mortelle voyant l'ineffable. « O voici la merveille suprême : contempler et comprendre! » Il se tourne vers Perceval et Bohort, leur donne le baiser de paix et meurt.

5. LES PERSONNAGES

Trop nombreux sont les personnages qui évoluent à travers les divers récits pour que nous puissions les étudier tous. La *Queste* en distingue quatre auxquels elle accorde une grande importance : Lancelot, Bohort, Perceval et Galaad.

Le Roi pêcheur. Ce personnage qui est tantôt Bron, tantôt son fils Alain, appartient aux traditions de Grande et de Petite Bretagne, et aussi au folklore de nombreux peuples indo-européens. Il entre dans le mythe à la suite de l'épisode du poisson servi à la première table du Graal *(Estoire dou Graal)*.

Le Roi méhaigné. Il y a confusion entre le vieillard survivant et le Roi méhaigné proprement dit. Le premier est un vieillard affaibli par l'âge qui ne mourra qu'après avoir vu celui qui doit venir, l'Élu. Il est soit Bron, soit le père du Roi pêcheur, soit le premier gardien du Graal. Il n'est pas blessé, mais il ne subsiste que par la vertu de l'hostie contenue dans le Graal. La question que doit poser l'Élu consiste à demander qui il est. Dans le cycle du palais spirituel, le vieillard est blessé, paralysé et aveugle. C'est Mordrain. Il est retiré dans une « blanche abbaye » et se nourrit lui aussi de l'hostie, mais il n'est pas le gardien du Graal. Il a été confondu avec le Roi méhaigné. Il s'agit d'un personnage typique, blessé aux cuisses, et cette blessure entraîne la stérilité de la terre. Il sera guéri par l'Élu et mourra dans ses bras.

Alain. Ce personnage ne nous intéresse que parce qu'il est un indice de l'influence des traditions de la Bretagne armorique dans l'élaboration du mythe.

La sœur de Perceval. Les trois plus belles femmes du monde arthurien sont la reine Guenièvre, femme d'Arthur, Hélaine « sans pair » et une jeune fille énigmatique. Le *Lancelot* dit clairement qu'elle est la sœur du chevalier qui achèvera la *Queste*. Et, nous savons que cette jeune fille qui apparaît dans le merveilleux récit de la *Nef de Salomon* est la sœur de Perceval. Or, quelques manuscrits du *Merlin* disent expressément que la troisième femme est la fille du Roi méhaigné, père de Perlesvaus qui vit les merveilles du Graal. Un passage du *Lancelot*, surchargé plus tard, la désigne aussi comme la sœur du héros. Il y a donc une tradition qui attribue à Perceval et non à Galaad l'honneur de mener à terme la quête merveilleuse. Cette vierge joue un rôle éminent : elle substitue des renges faites avec sa chevelure à celles d'étoupe mises volontairement par la femme de Salomon à l'épée de David; elle donne sa vie pour guérir la lépreuse; son corps incorruptible est enseveli à l'entrée du palais spirituel. Dans la *Queste* où tout est analogie et où le chevalier prédestiné est lui-même assimilé au Christ, cette vierge presque immatérielle est à la fois image de la sœur, de l'épouse et de la mère, à condition qu'on rende à Perceval sa qualité de vainqueur du Graal, comme il semble bien que le voulait la tradition.

Josephé. Personnage qui n'appartient pas à l'*Estoire* en prose, le fils de Joseph d'Arimathie joue le rôle de « pontife du sacerdoce spirituel ». Mort depuis longtemps, il continue son office. C'est lui qui célèbre les messes du Graal. Blessé par la lance, il guérit un aveugle avec son sang. Avec son sang encore, il trace une croix sur le bouclier destiné à Galaad. Son siège à la table du Graal correspond à celui du Christ à la table de la Cène. L'assimilation de ce pontife au Christ, pontife éternel, est clairement exprimée.

Mordrain et Nascien. Ces deux personnages essentiellement symboliques sont difficiles à suivre à travers les récits. Ils appartiennent à plusieurs couches de traditions. En gros, on peut les considérer comme l'expresssion du désir de conversion des sarrasins qui hanta tout le moyen âge. Ils sont en effet des rois sarrasins convertis. C'est dans la mystérieuse cité de « Sarraz » que se trouve le palais spirituel et que fut institué le sacerdoce du Graal. C'est à Sarraz que le Graal reviendra une dernière fois avant d'être enlevé au ciel. Mordrain sert de trait d'union entre la première génération et celle de Galaad : il est le vieillard qui ne meurt pas. Son bouclier est destiné à Galaad qui doit le prendre dans l'abbaye où repose Nascien.

Ici, comme pour la sœur de Perceval, deux traditions s'opposent. Dans le cycle du palais spirituel on trouve trace d'une généalogie où Perceval est le descendant du premier Nascien (le second étant un ermite). Or, c'est de celui-ci, souche de la dynastie des Rois pêcheurs, que sortira le vainqueur de la *Queste*, Perceval. Voici une nouvelle preuve de l'évolution tardive, mais combien importante du mythe. La substitution de Galaad à Perceval, si elle n'intéresse guère les érudits qui s'en tiennent à la forme littéraire, est significative pour l'étude du sens religieux de la *Queste*.

Lancelot et Galaad. Il est remarquable que dans un récit qui exalte la chasteté, comme la *Queste*, le héros par excellence soit le fruit de l'amour de la gardienne du Graal avec Lancelot, de surcroît amant de la reine Guenièvre. Lancelot est un personnage énigmatique. Contrairement à Gauvain, il témoigne d'un esprit religieux qui le mènera au repentir, du moins dans la *Queste*. Il est le type du pécheur repentant. Sa faute, cependant, sera la cause pour laquelle il lui sera interdit de mener la quête jusqu'au bout.

Jean Marx a bien analysé le héros du Graal (dans *Lumière...* p. 90 svv). Tout désigne Perceval. Il est la transposition dans les contes français du Simple qui, dans les récits celtiques, triomphe de toutes les épreuves. On peut en trouver des équivalences dans les Mabinogions. A la rigueur il serait admissible que l'auteur de la *Queste* ait voulu substituer à un personnage qui se rattache par bien des aspects à la mythologie celtique un autre tout différent. C'est à quoi aboutit J. Marx qui écrit : « Galaad, c'est encore Perceval recréé et repensé à la chrétienne » (p. 100).

En fait, si la *Queste* accepte une tradition assez tardive qui fait de Lancelot le père de Galaad, d'autres mythes contiennent une généalogie différente du héros. Dans l'*Estoire* en prose, Joseph d'Arimathie engendra un fils nommé Galaad, devenu ensuite roi de Galles. Il sera l'ancêtre du deuxième Galaad. Or, dans le *Lancelot* en prose, il est évident que les auteurs veulent rattacher les principaux protagonistes à la lignée du roi David. La mère de Lancelot et sa sœur, mère de

Bohort, en font partie. Les traditions de l'abbaye de Glastonbury qui sont à l'origine de la légende de la venue de Joseph d'Arimathie en Grande-Bretagne, ramènent tout au roi David (cf S. Saint-Clair, *La route du Graal*, Paris, 1963). On glane par endroits des traces de l'antique tradition qui récuse la paternité de Lancelot. Même dans la *Queste*, il est fait brièvement mention du premier Galaad. Y a-t-il eu contamination? L'auteur de la *Queste* définitivement christianisée n'a-t-il pas choisi un personnage qui, en se rattachant à la descendance de David, prendrait ainsi plus de relief? Le psalmiste n'est pas étranger au récit. Nous savons que l'épée aux étranges renges est celle de David. Le héros qui s'en servira sera un descendant de Salomon, et donc de David.

Mais pourquoi Galaad? Ici nous pensons devoir nous écarter de la thèse aujourd'hui communément admise depuis Pauphilet et Gilson d'une origine cistercienne de la *Queste*. Nous y reviendrons dans notre conclusion. En adoptant la thèse de Pierre David qui nous initia à la lecture du Graal, nous ne prétendons nullement prendre position contre celle du Graal «roman cistercien » (Irénée Vallery-Radot). Le Graal se prête à tant d'interprétations qu'il est toujours possible de s'attacher à l'un de ses aspects plutôt qu'à un autre.

Pour Pierre David, le mot *Gal'ad* lorsqu'il apparaît dans la Bible (*Genèse* 31, 45-54), parce qu'il ne désigne pas un être humain, mais un tumulus, doit être pris au sens des exégètes médiévaux. P. David renvoie à Bède, Strabon, Raban Maur, au cistercien Gilbert de Hoyland, etc (*Sentiers..*, p. 95, n. 1). Selon eux, Galaad évoque le Christ, parce que sur lui s'amoncellent les témoignages des prophètes. Il évoque aussi l'Écriture, « monceau de témoignages, le peuple juif, témoin involontaire du Christ, l'Alliance entre Dieu et son peuple en souvenir de l'alliance entre Ésaü et Jacob ». Galaad est donc un *mot signe* qui peut entraîner avec lui d'autres idées, d'autres « seneflances » que celle dont il était primitivement chargé. Vers le milieu du 13e siècle, au temps où est composée notre *Queste*, le mot Galaad est adopté par les Pauvres spirituels qui, imprégnés des prophéties, attendaient dans l'angoisse la venue des derniers temps. Ces gens vivaient dans des ermitages, s'appliquant à eux-mêmes le symbole de « Galaad monticule du témoignage ».

Pierre David cite à ce propos un commentaire sur Jérémie placé sous le patronage de Joachim de Flore, daté de 1244 : « Galaad designat spirituales viros ecclesiae in communi viventes in quibus est doctrina sani consilii » (*Liber supra Jeremiam*, Venise, 1516). « Avec des commentaires parallèles sur Ézéchiel et sur Isaïe, attribués aussi à Joachim, ce traité se rencontre dans les nombreux manuscrits des Spirituels du temps : c'est un des textes essentiels de ce mouvement » (P. David, *Sentiers..*, p. 95-96, n. 2). On peut légitimement se demander si cette idée toute nouvelle, et qui apparaît dans la première moitié du 13e siècle, ne doit pas être mise en relation avec le « caractère de Pauvres spirituels donné à la communauté du Graal dans le cycle du palais de Sarraz ». Pour Pierre David, il ne fait aucun doute que le nom de Galaad attribué au nouveau héros de la *Queste* l'aurait été sous l'influence de ces courants spirituels, et probablement dans ces milieux. Ceci remet en question l'origine cistercienne de la *Queste*.

Gauvain. Dans Chrétien de Troyes et dans les poèmes, Gauvain tient une place considérable et même éclipse par moments Perceval. Dans *Diu Krône*, c'est lui le vainqueur. Manifestement les conteurs ont voulu mettre à l'honneur celui qui était le plus brave des chevaliers d'Arthur. Gauvain est étranger au mythe; sa présence n'est que l'un des nombreux cas de contamination du Graal chrétien par des thèmes celtiques, comme le Roi pêcheur. Gauvain devient vite antipathique. Son caractère s'affirme dans les contes en prose. Guerrier livré à toutes ses passions, refusant obstinément de se soumettre aux injonctions de l'ermite qui lui demande de faire pénitence, il ne comprend rien au mystère du Graal qu'il entrevoit à Corbenyc. Dans la *Queste* il devient le pécheur endurci, le reître qui n'a pour lui que sa bravoure, massacrant ses meilleurs compagnons dans ses folles colères, ignorant le nombre de ses victimes. Le conteur semble vouloir le noircir à plaisir, lui le prototype du chevalier « terrien », à qui tout ce qui est spirituel est étranger, afin de donner plus de relief à la radieuse et pure figure de Galaad, le chevalier « célestiel ».

Perceval. On a voulu faire dériver ce nom de *Peredur*, mais l'étymologie est douteuse. Il semble bien être français. De lui dérive le Parzival de Wolfram. Ses liens de parenté avec les principaux personnages du mythe sont complexes et embrouillés à plaisir. Il est l'enfant mystérieux ignorant son origine, sa destinée et même son propre nom. Il est Perceval le gallois, mais surtout Perceval le « nice », le simple. Pendant longtemps, il est le héros prédestiné, mais sa simplicité le perd. Assistant à la première épiphanie du Graal, trop obéissant au conseil de sa mère qui se méfie de sa simplicité, il garde obstinément le silence et ne pose pas la question libératrice. Le héros doit être vierge. Cependant Perceval manque de succomber, aussi se punit-il cruellement. Il erre ensuite à travers le monde. Converti le vendredi saint par l'ermite, il revient au château du Graal. Nous avons vu ci-dessus que dans la *Queste* il est supplanté par Galaad, mais même dans la dernière partie du *Lancelot* il est encore le héros, puisque, en arrivant à la cour d'Arthur, il prend place sans dommage sur le siège périlleux, privilège de l'Élu.

Bohort de Gannes. Troisième des personnages qui auront le privilège d'achever la *Queste*, Bohort, descendant de David, est le témoin qui reviendra pour raconter les merveilles du palais spirituel. Il se distingue par le pardon des injures, la patience, le respect de son adversaire. Il est le chevalier chrétien, type de perfection chrétienne qui ne se trouve que dans la *Queste*, car dans la *Mort Artu* il fait preuve de trop de complaisance envers la liaison de Lancelot et de la reine Guenièvre.

Dans cette « christianisation du siècle » (Albert Béguin), les quatre protagonistes de la *Queste* sont les symboles des différents états de l'âme dans sa marche vers Dieu. Galaad est la pureté parfaite, la droiture que rien ne peut entamer. Perceval est vierge comme lui, mais un instant sa volonté a fléchi. Bohort est le chaste qui a succombé une fois, mais plus de corps que de volonté, et s'est racheté par une héroïque pénitence. Lancelot est le symbole du pécheur repentant, mais trop souillé pour accéder à la contemplation du mystère. Il n'est pas repoussé, mais simplement éloigné.

6. [SENS DU MYTHE]

Quelle est la « seneflance » du mythe? Les conteurs l'affirment : « Les aventures ont toutes une grande seneflance ».

1° Orthodoxie du mythe. — Nous venons d'entrevoir que la forme définitive du mythe, telle que nous la transmet la *Queste*, pourrait être le message d'un petit groupe de Spirituels. Il importe de distin-

guer le sens moral du mythe et les professions de foi des conteurs qui n'ont absolument rien à voir avec ce sens moral.

1) *Catharisme?* — On a tenté de présenter le récit dans sa forme dernière comme l'expression des doctrines cathares. Montsalvage serait Montségur. Le secret du Graal dissimulerait le fameux secret des cathares. Otto Rhan (*La Croisade contre le Graal*, Paris, 1934) n'a pas peu contribué à propager cette thèse dont il a été fait justice. Il suffit d'attirer l'attention sur le mépris des « Parfaits » pour la matière et pour la vie. La légende de l'*Arbre de vie* s'inscrit contre cette attitude essentiellement négative. L'*Estoire* en prose débute par une vision de la Trinité. Les exégètes les plus sourcilleux se rangent à l'avis de Pierre David : « La doctrine trinitaire, christologique et eucharistique qui domine le conte du Graal est entièrement, ardemment conforme à la foi de l'Église, alors que les doctrines albigeoises dissolvent la Trinité et ne réservent que sarcasmes à l'eucharistie » (*Sentiers..*, p. 99).

Myrrha Lot-Borodine, au seuil de sa magistrale étude sur « Les grands secrets du Saint-Graal » (dans *Lumière..*, p. 151-174), insiste sur l'orthodoxie de la *Queste*. Un ouvrage cathare n'aurait jamais exalté l'Église du Christ, gardienne du dépôt révélé et dispensatrice des sacrements. Dans le Graal tous les grands symboles nous conduisent à l'eucharistie. Les mystérieuses apparitions se produisent en général au moment de l'élévation. Au cours de la vision imparfaite de Lancelot, c'est la Trinité qui se manifeste. Plus tard, quand Josephé célèbre la messe devant Galaad et Mordrain à Sarraz, à l'instant de l'élévation « on vit un Enfant descendre des cieux, le visage aussi rouge et embrasé que feu, qui se jeta dans le pain ». Puis aussitôt après cette messe, « les trois chevaliers virent sortir du saint vase un Homme qui saignait des pieds, des mains et du côté ». Enfin, la dernière messe, au cours de laquelle Galaad recevra la sublime révélation, est celle « de la glorieuse Mère de Dieu ». Quelques instants avant de mourir, Galaad « reçut humblement le *Corpus Domini* que Josephé vint lui offrir ».

2) *Rigueur théologique insuffisante.* — Il y a des gaucheries dans l'expression d'une pensée certainement orthodoxe. Nous venons de voir, au cours de la messe devant Galaad et Mordrain, un enfant qui se jette dans le pain. Textuellement, il se « férit », pénètre avec violence. Une autre expression est équivoque : « en semblance ». Le Hir voit là un « procédé d'Apocalypse ». Il cite « en semblance d'homme », « en semblance d'enfant », « en semblance de foudre ». On pourrait allonger la liste : « en semblance d'homme de religion », « en semblance d'évêque », etc. Ce procédé littéraire équivalent des « on dirait », « *sicut, quasi, species* », fréquent non seulement dans l'Apocalypse et la Vision d'Ézéchiel, mais aussi dans les apocalypses apocryphes, n'est pas heureux dans la *Queste*. C'est un « moyen d'approximation, pour estomper les traits trop précis d'une vision » (Y. Le Hir, dans *Lumière..*, p. 108). « La rigueur théologique est insuffisante; on ne peut reconnaître en ces formules un théologien de profession » (P. David, *Sentiers..*, p. 101).

D'après Pauphilet, « Cîteaux apparaît ici non seulement comme la haute expression de l'idéal chrétien, mais comme la conductrice même du monde ». Et pour Gilson, la mystique du Graal est inspirée de la doctrine de saint Bernard sur la grâce. Ceci serait à prendre en considération si le *De gratia et libero arbitrio* de l'abbé de Clairvaux apportait un enrichissement à la spéculation théologique. En fait, il reste dans la voie droite de la tradition.

2° La « Queste » à la recherche de Dieu. — Myrrha Lot-Borodine admet aussi une influence d'un cistercien, et non d'une école. En s'appuyant sur les travaux de Jean-Marie Déchanet qu'elle résume, elle se tourne vers Guillaume de Saint-Thierry † 1148, ancien bénédictin devenu cistercien, ami « mais non disciple de saint Bernard ».

1) *L'* « *imago Dei* ». — A travers l'histoire de Galaad, — mais Galaad, nous l'avons vu, n'est qu'un aboutissement, sinon une déviation —, elle discerne la doctrine de l'*imago Dei* « incrustée dans notre tissu vivant *ab initio*, en l'acte créateur du sixième jour ».

« L'image déformée par le péché originel et qui devra être pleinement restaurée, deviendra *in fine* la similitude en devenir que la faute nous avait fait perdre. Cette conception, qui remonte à l'Écriture et qui a pris tant d'ampleur dans l'Orient chrétien, est à la base même de la déification participée des créatures-images à laquelle adhère spontanément la pensée de Guillaume. Inlassablement il répétera, d'accord avec tous les spirituels anciens, que *voir et connaître Dieu, c'est être semblable à Dieu.* Inversement, lui être semblable, c'est le connaître » (dans *Lumière..*, p. 159-160).

Cette citation est à rapprocher de l'exclamation de Galaad. « Dès qu'il se fut penché au bord du Vase divin, il s'écria : O Splendeur! Lumière sur le monde! Tous les voiles se déchirent : le secret de la Vie universelle apparaît! Oh! toutes les peines, tous les sacrifices sont à cette heure justifiés. Car c'est la plus haute destinée humaine de toujours s'efforcer vers la vie selon l'Esprit, vers la Connaissance! O voici la merveille suprême : contempler et comprendre! »

2) *L'ascension de l'âme.* — Pauphilet avait bien saisi le caractère foncièrement intellectuel de la *Queste*. Myrrha Lot-Borodine estime qu'il faut aller encore plus loin : « Le Saint-Vaisseau (y) est une *réalité divine*, au sens plein du mot, désigne une vivante et permanente présence » (dans *Lumière..*, p. 154).

Dans sa *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, Guillaume de Saint-Thierry expose la doctrine de l'amour-intellection. Elle se résume en trois degrés. Guillaume, à la suite des Pères grecs, distingue dans l'homme le corps, l'âme et l'esprit. Dans ce dernier vit l'Image divine. De là cette « trichotomie » inconnue de saint Bernard, mais qui fournit la clef de la doctrine de Guillaume : *corpus-anima-animus*. Avant la chute, la chair est soumise à l'âme raisonnable, l'âme raisonnable à l'esprit, l'esprit lui-même naturellement orienté vers Dieu (J.-M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, p. 16). L'amour-intellection *(Amor ipse notitia est; amor ipse intellectus est)* doit être atteint par étapes. Dans un premier état, l'amour comme *volonté naturelle* est dirigé vers sa source, Dieu. Dans un deuxième, la volonté est surélevée par la grâce. Enfin, dans le troisième, on obtient la *caritas* ou connaissance illuminative dans l'unité de l'image-similitude, « vivante empreinte en nous de la Trinité » (M. Lot-Borodine, *loco cit.*, p. 159-160).

Dans la *Queste* nous avons aussi trois grandes étapes : Corbenyc, La Nef de Salomon, Sarraz. Mais depuis le point de départ, le moment où s'institue le mystérieux sacerdoce, jusqu'à Sarraz et au palais spirituel où l'Élu achève sa merveilleuse quête en contemplant « apertement » le Graal, — et il en meurt comme doit mourir toute chair humaine qui contemple la splendeur de Dieu

de ses yeux mortels —, nous suivrons l'ascension de l'âme à la recherche de son Dieu. Ce n'est pas la mystique affective de saint Bernard qui est exprimée ici, mais un autre courant aux « fortes attaches gréco-orientales ». Elle rejoint cette *doctrine de la déification* admirablement exposée par M. Lot-Borodine (*Revue d'histoire des religions*, t. 105, 1932, p. 5-43; t. 106, p. 525-574; t. 107, 1933, p. 8-55), ce que Déchanet, à la suite de Guillaume, qualifie de *orientale lumen*. L'Esprit rayonne du « saintissime veissel » et façonne peu à peu l'Élu « jusqu'à l'intellection surnaturelle des mystères chrétiens, transfigurant son être tout entier aux approches de la Révélation dernière ». Guillaume l'a écrit : « La perfection du rationnel coïncide avec le commencement du spirituel. Pour ce dernier, le progrès c'est la contemplation, à visage découvert, de la gloire de Dieu » (*Lettre aux frères du Mont-Dieu* 1, 45). Le spirituel, « s'avançant jusqu'à contempler à découvert la gloire de Dieu, (il) atteint le summum de la perfection quand, de clarté en clarté, sous la conduite de l'Esprit de Dieu, il se rapproche du Seigneur jusqu'à se voir transformé en son image ». C'est la *Queste* de Galaad. Voir J.-M. Déchanet, *Lettre d'or*, p. 15-16; DS, t. 2, col. 1948-1959, et t. 3, col. 1408-1411.

3° **Sens du Graal dans la tradition du mythe.** — On aurait tort de restreindre cette analyse à la *Queste* proprement dite. Celle-ci est tardive. Le mythe est décanté et l'auteur anonyme de ce prestigieux récit n'a conservé que l'essentiel. Mais cette *Queste* demeure cependant tributaire de la tradition du Graal, tradition qui s'était imposée dans les textes antérieurs. L'enseignement varie suivant ce qu'on pourrait appeler les « écoles », mais l'essentiel demeure : une initiation progressive qui conduira par étapes le héros jusqu'à la royauté du Graal. Cette tradition va de Chrétien de Troyes à Wolfram von Eschenbach et elle concerne Perceval, le « nice jouvenceau ». Chez eux, « cette conception paraît d'ailleurs plus proche de cet enseignement primitif que celle de Galaad, où l'idée messianique se trouve accentuée au détriment de celle de la réalisation spirituelle, dont elle n'est que la conséquence » (P. Ponsoye, *L'Islam et le Graal*, p. 14).

1) *Le « grand secret » dans la tradition du mythe.* — Il y a en effet une doctrine renfermée dans le « grand livre latin » auquel font allusion les contes, ou exposée par un maître, ou encore transmise par tradition. Cette doctrine concerne les hauts secrets de l'Église. Ce « grand secret qu'on nomme le Graal » (Robert de Boron) concerne un mystère présent sur la terre. Il a un support : la coupe sacrée, chez les conteurs; l'émeraude, chez Wolfram. Il sera communiqué « apertement » à l'Élu, mais il se dévoile plus ou moins puisque le saint vaisseau apparaît dès le début de la *Queste* à tous les chevaliers de la Table ronde. Il est les « saintissimes paroles », c'est-à-dire le Verbe. Il est aussi lumière : « Un rayon de soleil traversa les verrières, qui fit tout paraître deux fois plus clair dans la salle ». Ce mystère est la Vie, car le vaisseau nourrit. Il est caché dans le palais mystérieux : « devers l'Occident » (Robert de Boron), le château du Graal (Chrétien), Corbenyc puis Sarraz *(Queste)*, Montsalvage (Wolfram). Il est le centre d'une liturgie (le service du Graal) qui se rapporte à la présence divine et non, comme on veut le voir à tort, à des rites magiques. Même chez Wolfram qui est tributaire des influences arabes et juives, c'est une hostie descendue du ciel qui sanctifie la pierre mystérieuse tous les vendredis saints.

La liturgie est célébrée par une communauté sacerdotale : Josephé, l'évêque; un homme « en semblance » de prêtre. Mais il ne s'agit pas d'un clergé, et c'est un détail important. Le sacerdoce de Pierre est inconnu du mythe, même dans la *Queste*. Pierre David remarque que si l'on rencontre des chapelles, des ermitages et des abbayes, il n'y a ni église ni cathédrale. P. Ponsoye le note aussi : « Une communauté... qui demeure inconnue du monde, de même que son dépôt sacré, dont la voie de transmission est distincte dès l'origine de la succession apostolique » (*L'Islam*.., p. 15). Le « véritable sacerdoce » a été institué au palais spirituel. Ce n'est ni le pape, ni un évêque, qui sacre Josephé, mais le Christ lui-même. Non pas qu'il y ait détachement ou mépris de l'Église terrestre. Cependant la doctrine du mythe graalien est radicale : elle réduit le ministère de Pierre. Nous y voyons l'affirmation d'un ou de plusieurs groupes qui choisissent le Graal comme symbole et revendiquent une place particulière. Ils sont des « Spirituels ». On a pu écrire qu'il y a un « magistère ésotérique » du Graal. L'Église ne l'a pas condamné, ni même discuté. Elle l'ignore.

2) *Doctrine sur l'Église.* — Est-ce à dire que de son côté le Graal ignore l'Église, et comment la juge-t-il? Nous avons déjà vu que l'on ne peut séparer la *Queste* des contes qui la préparent, et spécialement de l'*Estoire* en prose. Dans Robert de Boron et dans l'*Estoire* paraît un certain Petrus, appelé Perron dans l'*Estoire*. Il est toujours relégué au second plan. Ce sont les principaux acteurs du Graal qui l'enseignent. Nous le voyons bien porter le saint vaisseau, mais il en est simplement le serviteur, nullement le gardien. Si l'on s'en tient aux éléments que nous fournit le conte, Petrus est Pierre, l'Église hiérarchique, le pape. Cette Église annonce les détenteurs du Graal (Petrus précède Bron en Bretagne); elle sera initiée aux derniers jours par ceux qui, depuis longtemps, connaissent la vérité (Petrus ne lit pas la lettre tombée du ciel; ce sera le fils d'Alain qui, plus tard, au val d'Avalon, la lui lira et la commentera); Petrus est absent du palais spirituel quand est institué le nouveau sacerdoce, présenté, pour cette raison, comme supérieur au sacerdoce de Pierre.

Cette interprétation que nous présentons à la suite de Pierre David, mais qui s'impose si l'on consent à attribuer à l'*Estoire* toute son importance, « qualifie, à l'égard de l'Église de Pierre et de ses successeurs, l'attitude des groupes dont le Graal était le signe de ralliement » (*Sentiers*.., p. 107).

Alexandre Micha a très bien défini le rôle exceptionnel attribué au personnage mythique de Josephé, qui le place au-dessus de tout sacerdoce connu : « La table du Graal a son siège redouté, fait ici « par essanple » de celui où le Seigneur était assis à la Cène. Consacré et béni de la main de Jésus, il appartenait à Josephé, fils de Joseph d'Arimathie, véritable pasteur des compagnons du Graal, car il a « receu la cure qu'il devoit avoir sus crestiens » : siège pastoral, donc apostolique, puisqu'effectivement Josephé est le *mestre* et le *sire* de tous les apôtres et de tous ceux qui siègent à la table du Graal » (dans *Les romans*.., Colloques de Strasbourg, p. 130).

3) *Espérance messianique.* — On a remarqué, pour en tirer un argument en faveur de l'origine cistercienne, qu'il n'est jamais question de clergé séculier dans la *Queste*, mais uniquement de moines et d'ermites. On ne voit pas non plus de prêtre au palais de Sarraz. Chez Robert de Boron, le disciple bien-aimé n'est pas l'apô-

tre Jean, mais Joseph d'Arimathie. L'auteur anonyme de l'*Estoire* affirme que le livre du Graal est le plus saint de tous les livres, car il fut écrit par le Christ lui-même après sa résurrection, ce qui le met au-dessus des évangiles rédigés par des hommes. Au cours de l'institution du véritable sacerdoce au palais spirituel, il n'est fait absolument aucune allusion à un autre sacerdoce (celui de Pierre) ou à une hiérarchie. Ceci ne signifie pas que l'auteur ou le groupe dont il est le porte-parole se situe en dehors de l'orthodoxie. Ce point a tout de même son importance.

« Leur vie chrétienne est alimentée par les sacrements et avant tout par l'eucharistie. Trinité, Incarnation, Rédemption, les trois mystères fondamentaux du christianisme sont pour eux (les chevaliers de la quête) bien autre chose que des formules, le centre de leurs méditations et de leur dévotion, le sens intime de leurs symboles, vase de la Cène, lance du Calvaire, présence permanente du Précieux Sang. Rien ne saurait être plus éloigné de leur cœur qu'une séparation d'avec la communion des saints : ni hors de l'Église, ni surtout contre l'Église » (P. David, *Sentiers..*, p. 119).

On en déduit simplement que l'auteur et le groupe se considèrent comme une portion privilégiée du troupeau, celle qui appartenant à une hiérarchie spirituelle est au-dessus de l'autre. A travers tout le cycle du palais spirituel la physionomie du pur chevalier se précise. Prophéties le concernant et aventures qu'il doit connaître nous ramènent à cette espérance messianique qui est l'un des traits caractéristiques du mythe. Galaad finit presque par devenir un véritable nouveau Christ. Appartenant à la lignée de David, il ceint l'épée du psalmiste. Mordrain l'accueille avec les paroles du vieillard Siméon. En se rendant au château de Sarraz, il guérit un paralytique, comme Jésus (*Mt.* 9, 6), etc. De surcroît, une étrange atmosphère d'apocalypse baigne toute la *Queste* à ce point que certains passages sont des traductions littérales du texte de saint Jean (cf Le Hir, dans *Lumière..*, p. 108-110).

7. LA QUESTE CISTERCIENNE ?

Nous avons déjà noté que pour F. Lot la trilogie du palais spirituel, *Queste*, *Lancelot* et *Mort le Roi Artu*, appartient à un même auteur. Pour d'autres, il y aurait eu plusieurs écrivains, mais un maître d'œuvre. L'*Estoire* et le *Merlin* auraient été ajoutés après coup. La critique littéraire a donc tendance à grouper sous une même inspiration les trois contes principaux, ce qui exclurait un écrivain absolument indépendant composant ce qu'on a appelé un « roman cistercien », la *Queste*. Pauphilet y voit une mosaïque de textes cisterciens. Gilson a définitivement accrédité l'origine cistercienne du conte.

Tout au long de cette notice, — parce que nous nous intéressons spécialement à l'évolution du mythe et à sa signification, nullement aux multiples problèmes littéraires que soulève cette vaste compilation —, nous n'avons pas dissocié les deux textes qui nous paraissent essentiels : l'*Estoire* et la *Queste*. La grande difficulté réside dans la place qu'il convient d'attribuer à ces deux contes.

L'un des meilleurs spécialistes, A. Micha (dans *Lumière..*, p. 120), estime que l'*Estoire* en prose n'est qu'une reprise et une amplification de l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron, ajustée tant bien que mal à la *Queste*. Ceci est peut-être exact dans l'état actuel du texte. Si l'on s'en tient à l'esprit qui anime les trois récits que F. Lot attribue à un même écrivain, on hésite à se ranger à son opinion. Le *Lancelot*, d'après A. Micha, serait le plus ancien conte. Il annonce assez bien la *Queste*. Mais l'esprit de la *Mort Artu* qui narre l'écroulement du monde arthurien est bien différent de celui de la *Queste*, en particulier en ce qui concerne Lancelot, le chevalier repenti de notre conte, qui redevient l'amant de la reine Guenièvre, ainsi que Bohort le chaste qui montre une incroyable bienveillance pour l'adultère.

Nous nous rangeons ici à l'opinion de Pierre David, (il semble que Myrrha Lot-Borodine la partage aussi, cf dans *Lumière..*, p. 167-168), qui, par analogie avec l'œuvre de Messire Robert (une *Estoire* et une *Queste*), pense qu'aucun mythe graalien ne peut se passer d'une Histoire et d'une Quête, la première annonçant la seconde. Malgré les traces évidentes de remaniements tardifs, l'*Estoire* en prose « repose nécessairement sur une histoire conçue en corrélation nécessaire avec la Quête, dans la perspective du palais spirituel » (*Sentiers..*, p. 18). Si l'on admet cette thèse, qui nous semble juste à condition que l'on tienne compte des remaniements qui, tout en altérant la forme, ne modifient pas essentiellement le fond, les conceptions mystiques du livre du Graal se retrouvent dans l'un et l'autre récit.

1° Tradition augustinienne. — Saint Augustin décrit l'ascension de l'âme atteignant Dieu dans la contemplation. Au sommet, c'est l'embrasement, un arrachement, *raptus*, rapide comme l'éclair : *rapida cogitatione*, *momentum intelligentiae*, *raptim* (cf DS, t. 1, col. 1118-1119).

Ce qu'exprime ainsi Guillaume de Saint-Thierry : « A qui se trouve être l'objet de l'élection et de la dilection divines, se montre en effet, de temps à autre, quelque reflet du visage de Dieu, à la façon d'une lumière enclose dans les mains, qui tour à tour paraît et se cache au gré du porteur. Cet aperçu fugitif, donné à l'âme comme dans un éclair, l'enflamme alors du désir de posséder en sa plénitude la lumière d'éternité et l'héritage de la parfaite vision de Dieu » (*Lettre d'or*, PL 184, 349d; trad. Déchanet, p. 146, n. 268).

C'est cette connaissance intuitive que désigne dans les contes l'expression « voir apertement ».

Après un regard jeté dans le Graal, Galaad demande à Dieu la mort. Il s'en explique à Perceval qui a entendu sa prière : « Quand nous vîmes une partie des merveilles du saint Graal.., si alors j'étais trépassé, je serais mort en une béatitude qu'il ne fût donné à nul homme d'éprouver... Or, comme je crois être encore mieux préparé pour recevoir la Joie sans nom, j'ai fait la prière que vous avez ouïe. Et ainsi je trépasserai de ce siècle, par la volonté de Dieu, en contemplant les merveilles du saint Graal ».

C'est dans l'*Estoire* qu'est exposée la théorie de cette intuition spirituelle, quand l'ermite Nascien est ravi : « En lui ce n'était pas l'homme mortel qui voyait, mais l'homme spirituel, l'âme un moment assimilée aux bienheureux. Ce ravissement eut deux étapes, deux degrés : au premier, Nascien vit le sceptre, c'est-à-dire la puissance divine; au second, il contempla apertement la Trinité des personnes dans l'unique déité, et cette contemplation se fit sans figures » (P. David, *Sentiers..*, p. 112). Ce ravissement de Nascien correspond très exactement aux deux derniers degrés de contemplation, — les deux seuls qui, sur six, intéressent la contemplation mystique —, dans le *De gratia contemplationis* de Richard de Saint-Victor † 1173 (PL 196, 63-302) : vue de la puissance divine (premier degré de Nascien), vue de la Trinité (second degré). Pierre David qui fait ce rapprochement peut justement conclure que la spiritualité du livre du Graal (*Estoire* et *Queste*, et l'on voit par ceci que l'*Estoire*

est indispensable pour la compréhension de la *Queste*) est dans la tradition augustinienne, « telle qu'elle aboutit particulièrement chez les maîtres de Saint-Victor... La *Queste* n'est cistercienne que dans la mesure où la spiritualité de saint Bernard tient aussi à la tradition augustinienne » (*Sentiers..*, p. 112). Ajoutons que si le rapprochement avec Guillaume de Saint-Thierry n'est peut-être pas fortuit, il ne suffit pas, lui non plus, à attribuer à un cistercien la paternité de la *Queste*.

2° La Queste et les mœurs cisterciennes. — On a peut-être eu tort de se borner strictement à l'étude de la *Queste*, en négligeant l'*Estoire* et même le *Lancelot*, et en limitant l'enquête aux textes cisterciens. Le rapprochement du ravissement de Nascien avec le traité de Richard *(supra)* invite à la prudence. En appliquant exclusivement à Cîteaux l'ambiance monastico-érémitique dans laquelle baigne la *Queste*, alors que les cisterciens sont par définition des cénobites et nullement des anachorètes, et des expressions telles que « blancs moines », « blanche abbaye », « vêtu de robe blanche en semblance d'homme de religion » de même que l'interdiction de porter des chemises de lin, on resteint trop le champ d'investigation (cf le § *Cet autre monde est un monde cistercien*, dans Irénée Vallery-Radot, *La Queste... roman cistercien*, p. 7). Un auteur cistercien moderne a même cru pouvoir identifier Corbenyc avec l'abbaye de Clairvaux.

L'habit blanc n'était pas l'apanage des cisterciens. Il fut d'abord celui des chanoines réguliers. Les ermites vêtus de blanc rencontrés par les chevaliers ne peuvent être confondus avec les moines de Cîteaux vivant en communauté.

A part Grandmont, toutes les réformes bénédictines de la fin du 11e siècle et des 12e et 13e siècles, adoptent un costume de laine de couleur naturelle, grise ou plus ou moins blanche. On a voulu voir là une réaction contre Cluny, d'où le nom de *moines noirs* donné aux clunisiens, et celui de *moines blancs* à la majorité des réformés. Les cisterciens furent assez longtemps surnommés *grisi* ou *grisei* (les moines gris). On trouve encore ce terme en 1225. Inutile d'insister sur la proscription du lin qui était générale dans le monde monastique réformé (cf *Règle* de saint Benoît, ch. 55). La *Règle* bénédictine prescrit la laine pour les vêtements. Quant aux « blanches abbayes », on en trouve dans le *Lancelot*, — que nul n'aurait l'idée d'attribuer à un cistercien —, davantage que dans la *Queste* qui ne connaît que les deux déjà mentionnées dans l'*Estoire*.

Certaines particularités concernant le rôle de second plan attribué à Pierre que nous avons signalées, le caractère messianique de Galaad, des bévues comme : Abel, *premier* fils d'Adam et Ève, le *Benedictus* conservé dans le psautier de David, des gaucheries dans la formulation théologique, tout ceci, qui n'est évidemment pas hétérodoxe, incite à mettre en doute l'origine cistercienne de la *Queste*. Mais répétons-le, il convient de la lire et de l'interpréter en se servant de l'*Estoire*; bien des traits qui passent inaperçus dans le conte le plus récent prennent alors toute leur signification. Quand on sait combien profondément orthodoxe était Cîteaux, combien imprégné des saines doctrines, et quand on connaît les règles draconiennes édictées par le chapitre général pour la publication des écrits des membres de l'ordre, on admet difficilement que la *Queste* soit l'œuvre d'un moine cistercien.

3° **La Queste et les « Spirituels ».** — Le livre du Graal, du moins l'*Estoire* et la *Queste* du cycle du palais spirituel, représente l'état de l'évolution du mythe le plus intéressant à notre point de vue. Réduit à l'essentiel du conte, purifié et sublimé, il ne peut plus ensuite qu'évoluer et s'affadir dans les continuations. On ne pourra jamais lever l'anonymat qui recouvre l'auteur de la *Queste*, et ceux des autres livres du cycle. La difficulté est aussi grande en ce qui concerne le milieu où a été élaborée la *Queste*. Plusieurs théories ont été proposées. Le monde cistercien nous semble devoir être écarté.

Si le récit demeure orthodoxe, deux traits essentiels le caractérisent : l'existence d'un sacerdoce « spirituel », différent du sacerdoce de Pierre qui lui est subordonné, et la constitution d'une communauté de Pauvres « spirituels », gardiens du Graal, détenteurs d'un secret dont la révélation marquera l'avènement du Royaume de Dieu. Nous avons vu que le conte du Graal est dans la ligne des livres apocryphes. A l'époque où paraissent l'*Estoire* et la *Queste*, des groupes de « Spirituels » s'étaient constitués, les uns aboutissant au mouvement franciscain, les autres se confondant avec le mouvement néo-manichéen dit « cathare ». Pour ces derniers, l'Église hiérarchisée et le sacerdoce de Pierre n'ont aucune importance. Ils les ignorent ou les combattent. A mi-chemin, mais ne voulant pas rompre avec l'Église, estimant cependant qu'elle a besoin d'une réforme profonde, des cercles fermés de croyants méditent l'Apocalypse qui annonce une rénovation spirituelle. Nous y avons déjà fait allusion à propos de Galaad.

L'ex-cistercien Joachim de Flore s'est fait connaître par sa théorie des trois périodes de l'histoire spirituelle du monde, chacune d'elle correspondant à une personne de la Trinité. Après l'ancien Testament (période du Père) et le nouveau (période du Fils), il attend la période du Saint-Esprit qui achèvera la purification de l'Église qui deviendra spirituelle. Après sa mort (1202), ses idées se répandent lentement. Les franciscains dissidents rejoignent ses disciples et se parent du titre de « Spirituels ». Leur influence s'étend à l'Italie, la France et l'Angleterre, surtout dans la noblesse.

Or, c'est dans le milieu des grands seigneurs que naît le conte. Robert de Boron et Chrétien de Troyes nomment ceux qui leur ont communiqué le *livre*. Hélinand de Froidmont le confirme. De là, peut-être, la contamination du mythe graalien par les récits arthuriens. Le Graal exalte l'idéal chevaleresque à l'époque des croisades. Tous les protagonistes sont des chevaliers, et le vainqueur de la quête, le roi du Graal, sera le meilleur chevalier du monde : « Seigneur, sachez que le Très Saint Graal... a été transporté dans la Bretagne bleue. Mais il ne sera trouvé et ses merveilles découvertes que par le meilleur chevalier du monde » *(Merlin)*. C'est surtout cet aspect chevaleresque qui caractérise les poèmes depuis Chrétien jusqu'à Wolfram, qui tous interprètent le mythe en le mêlant aux contes celtiques, aux romans courtois ou même, chez Wolfram, en le teintant d'alchimie.

Un autre courant, celui des contes, dépendant de Robert de Boron, semble avoir hérité d'une tradition secrète, disons même jusqu'à un certain point ésotérique, certainement orale, peut-être écrite en partie. Il se purifie et évolue depuis l'histoire et la quête de Messire Robert. Il n'est pas sans intérêt de noter ici que « la phase définie par Robert de Boron est contemporaine de Joachim de Flore; la phase du palais spirituel correspond au mouvement néo-joachimite » (P. David, *Sentiers..*, p. 126). Quant à l'atmo-

sphère d'apocalypse dans laquelle évolue la *Queste*, elle se conçoit assez bien en tenant compte du temps où elle fut rédigée (cf DTC, art. *Joachim de Flore*, t. 8, 1925, col. 1436).

On peut se contenter de voir dans la *Queste* une synthèse de la pensée religieuse du moyen âge. Une fiction chevaleresque, celle de Chrétien de Troyes, considéré par certains commentateurs comme l'inventeur du Graal (ce qui n'est pas évident), se combine avec la légende de Joseph d'Arimathie, « fondue en une colossale conception transcendante.., le monde chevaleresque comme symbole de la pensée religieuse ». Le Graal est plus que cela. *Tant sainte chose est li graaus.* « A l'objet d'abord signifié s'est substitué tout un ensemble d'idées et de croyances, comme il advient chaque fois que la réalité devient symbole sous l'effet d'un besoin de l'esprit ou d'une révélation » (J. Ballard, dans *Lumière..*, p. 7). On ne saurait prétendre épuiser les problèmes ni les significations du Graal. La « légende souveraine » se prête à de multiples interprétations. Ce mythe, chose étrange, ne veut pas mourir et conserve son actualité, parce qu'il s'enracine au plus profond de l'âme.

La littérature sur le Graal est immense. Nous n'indiquerons que les principales éditions de textes en français et quelques études où l'on trouvera des indications bibliographiques. On aura tous les renseignements utiles dans le *Bulletin bibliographique de la société internationale arthurienne*, Paris, 1949 et svv; voir aussi R. Bossuat, *Manuel bibliographique de la littérature française du moyen âge*, Melun, 1951, et les suppléments de 1955 et de 1961.

1. *Éditions.* — Chrétien de Troyes : éd. Potvin, *Perceval le Gallois ou le Conte du Graal*, Mons, 6 vol., 1866-1877; éd. W. Roach, publication de toutes les continuations, Philadelphie, 1949 et svv. — Robert de Boron, *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, éd. W. Nitze, coll. Classiques français du moyen âge, Paris, 1927. — Trilogie en prose : E. Hucher, *Le Saint Graal*, 3 vol., Le Mans, 1875-1878 (comprend *Joseph d'Arimathie* ou *Petit saint Graal* et le *Didot-Perceval*); W. Roach, *The Didot-Perceval*, Philadelphie, 1941.

Lancelot-Graal, ou « cycle de Map ». — H. Oskar Sommer, *The Vulgate version of the Arthurian Romances*, 7 vol., Washington, 1909-1913 : 1 *L'Estoire del Saint Graal* (Estoire en prose); 2 *L'Estoire de Merlin*; 3-5 *Le Livre de Lancelot del Lac*; 6 *La Queste del Saint Graal, La Mort le Roi Artu*; 7 *Le Livre d'Artus.* — E. Hucher, *Estoire del Saint Graal*, t. 2-3 de *Le Saint Graal*, Le Mans, 1875-1878. — G. Paris et J. Ulrich, *Merlin*, t. 1, Paris, 1886. — A. Pauphilet, *La Queste*, coll. Classiques français du moyen âge, Paris, 1923. — J. Frappier, *Mort Artu*, Paris, 1936. — *Perlesvaus*, t. 1 de l'éd. Potvin *(supra)*.

Tonnelat, *Parzival*, texte et traduction, 2 vol., Paris, 1934; A. Moret, *Parzival*, morceaux choisis, nouv. éd., Paris, 1953. — F. Lot, *Peredur*, dans *Mabinogion du Livre Rouge de Hergest*, t. 2, Paris, 1923.

Éditions en français moderne et adaptations. — *La Quête du Graal*, mise en langage moderne par A. Béguin, Fribourg et Paris, 1946; rééd. complétée par Y. Bonnefoy, Paris, 1965. — A. Pauphilet, *La Queste du Saint Graal*, translatée des manuscrits du XIIIe siècle, Paris, 1923. — J. Boulanger, *Les Romans de la Table Ronde*, Paris, 1941; 2 vol., Paris, 1948; 1 vol., 1961. — *Le Roman du Graal*, d'après les versions les plus anciennes, par M. Wilmotte, Paris, 1949. — Chrétien de Troyes, *Les Chevaliers de la Table Ronde*, préface et transcription par Maurice Toesca, Paris, 1964.

2. *Études et travaux.* — F. Lot, *Étude sur le Lancelot en prose*, coll. Bibliothèque de l'École des Hautes Études 226, Paris, 1918. — A. Pauphilet, *Études sur la Queste del Saint Graal*, Paris, 1921, — Ed. Faral, *La légende arthurienne*, coll. Bibliothèque de l'École des Hautes Études 225-227, 3 vol., Paris, 1929; au t. 3 : *Textes.* — M. Wilmotte, *État actuel des études sur la légende du Graal*, Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres, 5e série, t. 15, Bruxelles, 1929. — Myrrha Lot-Borodine, *Autour du Saint Graal. 1 Le Lancelot-Graal. Les Cathares et le Joachimisme*, dans *Romania*, t. 56, 1930, p. 526-557; 2 *Les rites eucharistiques chez Robert de Boron et Chrétien de Troyes*, t. 57, 1931, p. 147-205. — É. Gilson, *La mystique de la grâce dans la Queste del Saint Graal*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 59-91. — J. Frappier, *Étude sur la Mort le Roi Artu*, Paris, 1936. — J. Fourquet, *Wolfram d'Eschenbach et le Conte del Graal*, Paris, 1938. — J.-M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940. — Pierre David, *Sentiers dans la forêt du Saint Graal*, Coïmbre, 1943.

Lumière du Graal, recueil collectif des Cahiers du Sud, Paris, 1951. Nous citons particulièrement : J. Vendryès, *Le Graal dans le cycle breton*, p. 71-86; Jean Marx, *Le héros du Graal*, p. 90-100; Yves Le Hir, *L'élément biblique dans la Queste del saint Graal*, p. 101-110; A. Micha, *Les romans du Graal*, p. 113-121; Myrrha Lot-Borodine, *Les grands secrets du Saint-Graal dans la « Queste » du pseudo-Map*, p. 151-174. — Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre d'or. Traité de la vie solitaire*, éd. et trad. J.-M. Déchanet, Paris, 1956.

Les Romans du Graal dans la littérature des XIIe *et* XIIIe *siècles*, coll. Colloques internationaux CNRS (Strasbourg, 1954), Paris, 1956. — Irénée Vallery-Radot, *La Queste del Saint Graal, roman cistercien*, Westmalle (Belgique), 1956. — Pierre Ponsoye, *L'Islam et le Graal*, Paris, 1957. — Jean Marx, *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne*, Paris, 1965.

Maur COCHERIL.

GRABOW (GRABEEN, GRABEN, GRABBE, GRABO, GRABON; MATTHIEU), dominicain, † après 1421. — Matthieu Grabow était profès au couvent de Wismar et lecteur au couvent des dominicains de Groningue. Pendant son séjour dans cette ville, il attaqua dans ses discours et ses écrits les frères de la Vie commune et les membres du tiers-ordre de Saint-François, parce que, selon lui, il n'était pas possible d'observer la matière des vœux monastiques, tout en vivant hors du couvent. Son traité (*Inc.* « Suppono primo quod non intendo »), qui n'a pas été conservé, fut transmis par le curé de Deventer au recteur des frères de cette ville. Celui-ci en fit faire une copie, dont il fournit des extraits au prieur de Frenswegen. Ce dernier accusa alors Grabow auprès de l'évêque d'Utrecht, Frédéric de Blankenheim † 1423, qui était très favorable aux frères (cf DS, t. 5, col. 430). Grabow, craignant de ne pouvoir défendre avec succès sa cause, fit appel au pape; l'affaire vint donc devant le concile de Constance.

Entre-temps, les frères avaient eu soin de faire approuver leur institution par l'archevêque de Cologne (7 mars 1417). Frédéric de Blankenheim transmit ses renseignements sur Grabow et les frères au concile et désigna maître Guillaume de Lochem pour le représenter.

Celui-ci fit, probablement le 28 août 1417, un exposé de l'affaire aux pères du concile. Toutefois, ces derniers ne trouvèrent pas le temps d'examiner la cause. Grabow, traité en accusé à Constance, quitte la ville en cachette. Il y revient après l'élection de Martin V (11 novembre 1417), auquel il adresse une requête pour faire examiner son cas. Le pape en charge Angelo Barbarigo, cardinal de Vérone. Jean de Scribanis se fait le défenseur de Grabow, tandis qu'Olave Jacobi et un peu plus tard Éverard Swane sont ses accusateurs. Grabow remit au cardinal un plaidoyer dans lequel il défendait sept de ses thèses principales.

Le cardinal Angelo sollicita le jugement de Pierre d'Ailly, qui lui conseilla de soumettre le tout aux théologiens du concile; selon lui, le traité devait être brûlé comme dangereux. Sur mandat du pape, le cardinal demanda ensuite l'opinion de Gerson, qui lui répondit

le 3 avril 1418; du même avis que Pierre d'Ailly, Gerson réfute les principales thèses de Grabow (DS, t. 6, col. 327). Treize éminents théologiens se rallient à ce jugement. L'affaire fut évoquée peut-être à une séance publique du concile, avant le 22 avril 1418, date de la clôture du concile.

Après la mort du cardinal Angelo (16 août 1418), Martin v désigna Pierre Morosini, cardinal de Venise, et, après le départ de celui-ci (1er décembre 1418), Antoine Panciera, cardinal d'Aquilea, comme juges de la cause. Ceux-ci et les accusateurs publics cherchent en vain à faire changer Grabow d'opinion. Il est condamné à Florence le 26 mai 1419. Son traité est brûlé en public, lui-même est emprisonné; on lui défend l'entrée de la province ecclésiastique de Cologne et surtout du diocèse d'Utrecht. S'il s'obstine, il sera destitué de ses prérogatives sacerdotales et livré au bras séculier comme hérétique.

Le 22 octobre 1419, A. Panciera lui communique la décision finale. Grabow se rétracta et retira ses thèses. Le cardinal lui défendit sévèrement de les diffuser et, malgré sa rétractation, Grabow ne fut pas relâché. Il est mentionné le 24 février 1420 comme prisonnier de la curie papale à Florence. Au début de septembre 1420, il est transféré au château Saint-Ange à Rome, et on parle de lui pour la dernière fois, comme prisonnier, dans les certificats de paiement du vice-chancelier papal le 15 avril 1421. Tout donné ultérieur à son sujet fait défaut.

Les quelques propositions de Grabow qui nous ont été conservées nous mettent dans l'impossibilité de nous former une idée de sa doctrine. Le thème principal d'accusation qu'il développait contre les frères, c'était que ceux-ci prétendaient vivre en religieux sans pour autant émettre les vœux de religion, que requiert la poursuite de la perfection. Sa critique portait surtout sur les infractions en matière de pauvreté.

Sources. — Amsterdam, Bibl. univ., ms I C 6 (Moll 76), fol. 14-28 (actes du 26 mai et 22 octobre 1419).

J. Busch † 1480, *Chronicon Windeshemense*, éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 172-174. — J. Trajecti † 1510 (Voecht), *Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis*, éd. M. Schoengen, Amsterdam, 1908, p. 105-107.

Mansi, t. 28, col. 386-394. — P. Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, t. 2, Gand et La Haye, 1896, n. 133-138, p. 216-229, et n. 203, p. 397-411.

H. Keussen, *Der Dominikaner Matthäus Grabow und die Brüder vom gemeinsamen Leben*, dans *Mittheilungen aus dem Stadtarchiv von Köln*, t. 5, 1888, p. 29-47, 93-94; t. 7, 1892, p. 102-103. — W. Wattenbach, *Matthäus Grabow*, dans *Neues Archiv*, t. 20, 1895, p. 661-662. — H. Sauerland, *Ein Beitrag zur Lebens- und Leidensgeschichte des preussischen Dominikaners Johann Falkenberg*, dans *Altpreuss. Monastschrift*, t. 42, 1908, p. 52-57.

Travaux. — D. de Man, *Vervolgingen welke de Broeders en Zusters des Gemeenen Levens te verduren hadden*, dans *Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde*, t. 6, 1926, p. 283-295. — S. Wachter, *Matthäus Grabow, ein Gegner der Brüder vom Gemeinsamen Leben*, dans *Sankt Gabrieler Studien*, t. 8 *Festschrift zum 50. jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel*, Vienne-Mödling, 1939, p. 289-376. — F. Van den Borne, *Geert Groote en de Moderne Devotie in de geschiedenis van het middeleeuwsch ordewezen*, dans *Studia catholica*, t. 18, 1942, p. 39-40. — E. Barnikol, art. *Grabow*, dans *Neue Deutsche Biographie*, t. 6, 1964, p. 700.

Ernest Persoons.

GRACE. — L'étude de la grâce qu'on trouvera ici n'est pas une histoire du dogme et de la théologie de la grâce, ni même un résumé de cette histoire. Elle ne veut pas être non plus un exposé dogmatique et théologique de la doctrine de la grâce, développant les arguments tirés de l'Écriture, de la tradition et des documents du magistère, et discutant les erreurs en la matière ainsi que leur condamnation par les conciles anciens ou modernes.

Pour l'histoire des doctrines, de même que pour l'analyse plus détaillée de celles-ci, on se reportera aux articles spéciaux du Dictionnaire : Abus de la grace, Accroissement des vertus, Charité, Corps mystique, Désintéressement, Divinisation, Dons du Saint-Esprit, Effort, Église, Ermites de Saint-Augustin, Espérance, Expérience spirituelle, Foi, Grace d'état, Illumination, Image, Inhabitation de Dieu, du Saint-Esprit, des Personnes divines dans l'ame, Inspiration, Jansénisme (et baïanisme), Justice, Mérite, Pélagianisme et semi-pélagianisme, Persévérance, Prière, Protestantisme, Sainteté, Vertus théologales, infuses, etc.

Ni étude historique, ni exposé dogmatique et théologique, l'article s'efforcera de dégager les points les plus importants qui, dans la doctrine traditionnelle de la grâce, intéressent plus directement la vie spirituelle. A cet égard, l'ensemble des vérités dogmatiques, objet de notre foi, viennent évidemment en premier lieu. En effet, la vie spirituelle n'est pas autre chose que le dogme lui-même assimilé, intériorisé par la foi, l'espérance et la charité, animant de la sorte notre présence quotidienne à Dieu, à autrui et aux tâches de ce monde. Nous aurons donc à rappeler surtout les conclusions proprement dogmatiques concernant plus particulièrement les fondements mêmes de l'existence chrétienne et de la vie spirituelle. Non seulement le dogme au sens strict, mais même des thèses de théologie commune parmi les catholiques, qui peuvent paraître à première vue abstraites et sans rapport très apparent avec la vie chrétienne, comme celles sur la nécessité de la grâce « élevante » et de la grâce « médicinale », ont une portée spirituelle très importante, comme on le verra. D'une manière générale, il n'y a pas d'erreurs en matière de grâce, ni de controverses, aussi subtiles en apparence qu'elles soient, qui n'aient d'incidences spirituelles par la conception même des rapports entre Dieu et l'homme qu'elles engagent.

Après une introduction sur le sens du mot grâce dans l'Écriture, la tradition et la théologie scolastique, une première partie, prenant comme point de départ la doctrine de la justification, telle qu'elle a été définie au concile de Trente, rappellera les divers aspects ou éléments de la *gratia justificationis*, de la *gratia gratum faciens* ou, comme nous disons aujourd'hui, de la grâce sanctifiante, qui opère le « passage d'un état où l'homme naît fils du premier Adam à l'état de grâce et d'adoption des fils de Dieu » (Denzinger, 1524 [796]).

En conclusion de cette première partie, on voudrait souligner plus explicitement le caractère christologique et ecclésial de la grâce. Pour un développement plus complet de ces thèmes : la grâce est une vie, cette vie est celle de Jésus-Christ, la vie du Christ en nous a un rapport étroit avec l'Église, le lecteur se reportera aux articles du Dictionnaire sur les vertus infuses (théologales, morales, dons du Saint-Esprit), sur l'Église et les sacrements.

Une deuxième partie, consacrée à la nécessité de la grâce, montrera que non seulement le commencement de la vie chrétienne, mais encore toutes ses étapes ultérieures dépendent de l'initiative souveraine et

première de Dieu en Jésus-Christ. « Hors de moi, vous ne pouvez rien faire » (*Jean* 15, 5). En même temps que la doctrine catholique souligne la primauté absolue de la grâce, elle maintient avec une égale insistance la possibilité et la nécessité de la libre coopération de l'homme. C'est l'action de Dieu, extérieure et surtout intérieure, qui nous régénère et nous transforme en une nouvelle créature. Mais sous cette action de l'Esprit Créateur, l'homme n'est pas un instrument passif et inerte. Il est une véritable cause seconde. L'initiative de Dieu est une invitation offerte à une authentique liberté. La grâce attend et réclame la réponse de l'homme.

I. *Sens du mot grâce.* — II. *Le mystère de la filiation divine ou la grâce sanctifiante.* — III. *Action de Dieu et activité de l'homme.*

I. SENS DU MOT GRACE

1. DANS L'ÉCRITURE. — 1° **Ancien Testament.** — Les écrivains du nouveau Testament n'ont pas emprunté directement le mot à la langue profane ou religieuse, mais à la Septante. Dans le grec profane, l'évolution sémantique du mot semble avoir été la suivante : du sens premier de χάρις, le charme de la beauté, on passe à ceux de faveur, de bienfait, de reconnaissance. Dans la Septante, χάρις traduit ordinairement *ḥen* (de la racine *ḥnn*, regarder en se penchant, incliner le regard), dont l'idée primitive semble être celle de faveur. Au sens religieux, χάρις dans l'ancien Testament signifie la faveur divine, et parfois la bénignité gratuite et miséricordieuse, la complaisance, la condescendance de Yahvé, source de bénédictions.

2° Nouveau Testament. — C'est aussi le sens fondamental de χάρις dans le nouveau Testament. La grâce est la faveur, la bienveillance gratuite et miséricordieuse du Père à l'égard des hommes pécheurs. Cette bienveillance divine est d'ailleurs inséparable de ses bienfaits : ils se résument tous dans le don du Christ Rédempteur. Sous son aspect éternel, la grâce, c'est le dessein souverainement libéral, absolument imprévisible et miséricordieux du Père, de sauver les hommes en les appelant à la filiation adoptive dans le Christ Jésus. Sous son aspect temporel, historique, la grâce a été manifestée par l'apparition de notre Sauveur. L'incarnation rédemptrice, c'est l'entrée eschatologique, définitive, irrévocable dans l'histoire de la grâce salvatrice du Père.

Cette notion est en particulier celle de saint *Paul*. Le sens primordial de la χάρις paulinienne est la faveur, la bienveillance, l'amour de Dieu se manifestant dans la mort et la résurrection du Christ. C'est parce que Dieu, éternellement et gratuitement, nous aime, qu'il nous donne son Fils. Le mot χάρις souligne la gratuité de cet amour de Dieu et de ce Don. La grâce est avant tout l'acte gracieux, non motivé, d'un Sujet, la complaisance d'une Personne, celle du Père et du Christ, pour les pécheurs. L'initiative divine est absolument gratuite, non en ce sens que Dieu n'attendrait rien de nous en retour de son amour, mais parce que nous n'avons aucun titre ou mérite quelconque à l'égard de cet amour. Créatures et pécheurs, tous les hommes en sont également indignes. Le premier Don de l'amour de Dieu, c'est le Christ, c'est Dieu lui-même se donnant à nous dans le Christ. La grâce, c'est d'abord Dieu se donnant lui-même aux hommes. Cependant la notion de χάρις, chez saint Paul, ne signifie pas uniquement la grâce incréée. Elle tend parfois à s'identifier à la justice intérieure à l'homme et elle contient par le fait même l'amorce de l'aspect créé de la grâce (*Rom.* 5, 1-2, 17), de cette *gratia creata*, principalement envisagée par la théologie post-tridentine.

2. TRADITION PATRISTIQUE. — Dans la tradition, χάρις continuera à désigner la bienveillance divine qui s'exprime dans l'économie du salut. En outre, ce terme désignera l'ensemble des bienfaits ou des secours particuliers, intérieurs et extérieurs, que Dieu procure aux hommes pour les convertir à lui et les conduire au salut ou à la vie éternelle. Faute de monographies sur le mot chez les Pères, on se bornera à donner quelques indications.

Sur la notion de grâce dans la tradition patristique et sur la doctrine de l'inhabitation chez les Pères, on pourra s'aider des éléments bibliographiques suivants.

1. *Généralités.* — L. Baur, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 98, 1916, p. 467-491; t. 99, 1917-1918, p. 225-252; t. 100, 1919, p. 426-444; t. 101, 1920, p. 37-64, 155-186. — *The Doctrine of Grace* (« Faith and Order »), éd. par W. T. Whitley, Édimbourg, 1932; plusieurs études consacrées à la grâce dans le nouveau Testament, les Pères grecs et latins, p. 33-132. — W. Roslan, *Istotne cechy lasti*, Varsovie, 1934; résumé en allemand, *Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre des Apostolischen Väter*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 119, 1938, p. 200-225, 275-317, 470-503. — Y.-M. Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, VSS, t. 43, 1935, p. 91-107. — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938. — P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Rome, 1946. — T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, Édimbourg 1948; au luthéranisme très accentué. — Art. DIVINISATION DS, t. 4, col. 1370-1459.

2. *Pères orientaux.* — Th. Preiss, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 18, 1938, p. 197-241.

P. Gaechter, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenaeus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 58, 1934, p. 503-532.

F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, coll. Théologie 23, Paris, 1951.

R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, coll. Théologie 25, Paris, 1952.

R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruges-Paris, 1951. — A. S. Dunstone, *The Meaning of Grace in the Writings of Gregory of Nyssa*, dans *Scottish Journal of Theology*, t. 15, 1962, p. 235-244.

Ch.-A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre*, Paris, 1949, ch. 9 *Le libre arbitre et la grâce chez saint Jean Chrysostome.*

L. Janssens, *Notre filiation adoptive d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 15, 1938, p. 233-278. — H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944. — B. Fraigneau-Julien, *L'inhabitation de la Sainte Trinité dans l'âme selon saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 30, 1956, p. 135-156. — L. Leahy, *L'inhabitation d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 11, 1959, p. 201-212.

J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Munster, 1941.

3. *Pères occidentaux.* — S. Barbalato, *La dottrina della grazia in S. Cipriano*, Rome, 1953.

J. Beumer, *De eenheid der menschen met Christus in de theologie van den h. Hilarius van Poitiers*, dans *Bijdragen*, t. 5, 1942, p. 151-167. — Pietro Lazzaro, *Fede e grazia in Ilario di Poitiers*, Reggio Calabria, 1956.

Le problème de la grâce a été maintes fois étudié chez saint Augustin. On pourrait retenir : X. Léon-Dufour, *Grâce et libre arbitre chez saint Augustin*, dans *Recherches de science*

religieuse, t. 33, 1946, p. 129-163. — J. Lebourlier, *Grâce et liberté chez saint Augustin*, dans *Augustinus magister*, t. 2, Paris, 1954, p. 789-793; t. 3, 1955, p. 297-307. — H. Rondet, *La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne*, dans *Saint Augustin parmi nous*, Le Puy, 1954, p. 199-222. — V. Carbone, *La inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino*, Rome, 1961. — R. Lorenz, *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 75, 1964, p. 21-78.

C. Fernandez, *La gracia según San León el Grande*, Mexico, 1951. — Hervé de l'Incarnation, *La grâce dans l'œuvre de saint Léon le Grand*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 22, 1955, p. 16-55, 193-212.

1° Les Pères grecs. — W. Roslan (dans la monographie rédigée en polonais, signalée ci-dessus) étudie les deux notions de χάρις et de πνεῦμα chez les *Pères apostoliques* (Didachè, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe, pseudo-Barnabé, *Pasteur* d'Hermas). Le sens et l'emploi de πνεῦμα dépendent étroitement de la terminologie et de la doctrine de saint Paul (en particulier au sens de principe ontologique et intérieur de la morale chrétienne, au sens aussi d'un principe d'unité ecclésiastique). Au sujet de χάρις, Roslan admet une influence plus marquée des sources hellénistiques (spécialement de Philon; comme ce dernier, Clément Romain et Hermas appellent par exemple χάρις non seulement les dons « surnaturels », mais les dons terrestres « naturels », ce que ne fait jamais saint Paul).

Selon les conclusions de l'auteur, les concepts de χάρις et de πνεῦμα se rapprochent dans la signification d'un don objectif concret. Le mot χάρις exprime la gratuité du don, πνεῦμα son caractère divin, « surnaturel ». Il y a deux sortes de grâces : les grâces naturelles et surnaturelles. Les premières, Dieu les donne comme le Père de tous les hommes; les autres, dont les Pères apostoliques parlent principalement, proviennent de l'action rédemptrice de Dieu et du Christ. Souvent on mentionne comme une grâce intérieure l'illumination surnaturelle de l'intelligence. La justification comprend la rémission des péchés et la réception du πνεῦμα. La grâce est aussi présentée comme assurant la cohésion des fidèles en un seul corps dans le Christ Jésus; ayant un caractère dynamique, elle est la source de la vie morale de l'homme.

Chez *Irénée* † 202, le mot χάρις est rare, et il est peu central.

Origène † 253/5 emploie le mot dans des acceptions diverses, le plus souvent particulières, par exemple, une théophanie, ou une χάρις prophétique, ou encore le pouvoir de donner le Saint-Esprit, que Simon le magicien se flatte d'obtenir de saint Pierre à prix d'argent.

Pour *Athanase* † 373, le mot a davantage un sens global : la grâce ou l'ordre de la grâce. L'idée de don gratuit reste presque toujours consciente : le Verbe n'est pas κατὰ χάριν ce qu'il est; au contraire, pour l'homme, la χάρις est ajoutée à une nature créée qui ne le mérite nullement. La χάρις équivaut au κατ' εἰκόνα, participation du Verbe, vie filiale, vie divine qui nous donne la connaissance béatifiante de Dieu et l'incorruptibilité même corporelle; elle est donc toujours rapportée au Verbe. Chez Adam, elle semble conçue selon un spiritualisme assez platonisant : bien qu'elle eût une redondance d'incorruptibilité, elle avait pour effet de faire mépriser et oublier le corps; d'où sa précarité, et la chute dans le péché : « Adam avait reçu la χάριν ἔξωθεν et non συνηρμοσμένην au corps » (*Contra arianos* 2, 68, PG 26, 292c). Dans l'incarnation au contraire, elle nous est rendue par le Verbe devenu vrai homme, et elle pénétrera tout l'homme, âme et corps, d'où son effet qui va jusqu'à la résurrection (cf R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, coll. Théologie 25, Paris, 1952, p. 38-42, 147-148).

Cyrille d'Alexandrie † 444 fait un usage très fréquent du terme χάρις. On le trouve chez lui au sens subjectif de l'Écriture : bienveillance justifiante du Christ, ἡ δικαιοῦσα χάρις (*In Genesim* 3, 2, PG 69, 113bc; *In epist. ad Romanos* 3, 21, PG 74, 780a), plutôt que l'ensemble des dons divins qui opèrent la justification (cf J. Gross, p. 294, n. 7, suivi par H. du Manoir, p. 252, n. 2, cités *supra*). Au sens objectif, la χάρις est identifiée par Cyrille avec la sanctification du Christ et celle du chrétien.

Le Christ. — La sanctification du Christ dans son humanité est appelée χάρις. En tant que Dieu, le Christ est ἁγιασμοῦ χορηγός pour les autres; en tant qu'homme, il est sanctifié comme nous; dans son humanité se trouve la grâce, χάρις, la sanctification de la chair, laquelle n'est pas sainte par nature, mais par la participation qu'elle reçoit de Dieu (*In ps.* 44, 8, PG 69, 1040c). Le Christ en effet reçoit le Saint-Esprit comme homme, l'Esprit qu'il donne d'ailleurs à sa nature humaine en tant que Dieu. Ceci pour nous, non pour lui, pour que le commencement de la sanctification s'étant réalisée d'abord dans son humanité, la grâce de la sanctification se répande sur tout le genre humain, τοῦ ἁγιάζεσθαι... χάρις (*In Joannem* 11, 10, PG 74, 548b).

Le chrétien. — La grâce que les chrétiens reçoivent, et qui leur vient de la *gratia capitis*, est explicitement identifiée avec le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit n'est pas seulement le ministre de la grâce; la grâce conférée par lui n'est pas séparée ni séparable de son essence. L'Esprit rend semblable à Dieu, non par une grâce ministérielle, mais en se donnant lui-même au juste. Le chrétien ne participe pas à une grâce « nue et privée d'hypostase » (*De Trinitate* 7, PG 75, 1088b-1089d). C'est cette grâce, celle de l'Esprit qui fait la συμμορφία avec le Christ et l'ὁμοίωσις (*De adoratione..*, 3, PG 68, 268c). C'est là la grâce du baptême qui nous enrichit, nous revêt de la force d'en haut (273b), qui est un ornement (11, PG 68, 752b). C'est la grâce de l'ἀδελφότης qui nous fait frères de Celui qui est le Fils par nature (*In epist. I ad Corinthios* 15, 20, PG 74, 901c). C'est la grâce de l'υἱοθεσία dont le Sauveur nous a embellis (*De adoratione..*, 7, PG 68, 501b). Bref, Cyrille nomme souvent χάρις le Don incréé du Saint-Esprit (avec les dons créés qui en sont la conséquence).

2° Les Pères latins. — *Gratia* traduit χάρις. Au sens profane, il y a équivalence entre les deux termes. Tertullien († v. 240) est le premier à l'employer. « Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem » (*De anima* 21, 6, éd. J. H. Waszink, Amsterdam, 1947, p. 30). Dans ce texte, le sens de *gratia*, force à laquelle le libre arbitre est soumis, annonce celui de force intérieure à la volonté qui prédominera dans la théologie augustinienne. L'action divine en l'homme, la motion intérieure de Dieu procurant la conversion et la vie éternelle, était déjà fortement soulignée chez saint Paul, mais sous d'autres mots : ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ, reposant sur l'apôtre (2 *Cor.* 12, 9); κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ, l'énergie qui agit dans l'apôtre avec puissance (*Col.* 1, 29); surtout πνεῦμα. Le mot grâce désignera donc chez les latins cette action intérieure de

Dieu que saint Paul appelait πνεῦμα. Bienfait non seulement extérieur, mais intériorisé à la volonté, la grâce est conçue : a) comme « sanans et justificans » plutôt que comme « elevans » (cf concile de Carthage, « gratia Dei qua justificatur homo », Denzinger, 225 [103]); b) comme principe d'action. Non qu'ils aient distingué entre grâce habituelle et grâce actuelle, mais la grâce est la transformation intérieure accomplie par Dieu, permanente ou transitoire, dont les effets se marquent surtout dans les actions de la volonté libre. Voir le texte ci-dessus de Tertullien, les conciles de Carthage et d'Orange. Chez les latins, la grâce aura donc ce double caractère médicinal et actif. En quoi ils suivent saint Augustin qui est arrivé à cette doctrine par sa propre expérience.

3. LES SCOLASTIQUES. — L'époque scolastique marquera la systématisation des concepts. Elle utilisera les concepts aristotéliciens d'ἕξις *(habitus)*, κίνησις *(motio)*, διάθεσις *(dispositio)*, *effectus formalis*; la notion plus précise de nature permettra une distinction ferme entre nature et surnaturel.

1) Dans la langue scolastique, le mot *gratia* ne désignera plus habituellement la bienveillance divine à l'égard de l'homme. On traite de cette bienveillance sous le nom de volonté salvifique universelle, de prédestination, etc. Les scolastiques, saint Thomas en particulier, parlent de *gratia increata* et de *gratia creata*. Ils n'ignorent pas la doctrine scripturaire et traditionnelle selon laquelle la χάρις est d'abord Dieu lui-même. Cependant, *gratia* signifie chez eux surtout la *gratia creata*, l'ensemble des dons faits par Dieu à l'homme, extérieurs et intérieurs, en vue de la fin surnaturelle de la vie éternelle. Chez saint Thomas même, la *gratia* tout court est uniquement la « grâce sanctifiante » créée. Pour les autres secours, il emploie le mot *auxilium*.

2) L'action divine intérieure non seulement guérit, mais, en guérissant, elle élève à la vie surnaturelle, elle ordonne à la béatitude, elle rend capable d'atteindre, de mériter la vie éternelle. La grâce élève donc au-dessus des forces de la nature.

3) Elle n'est pas due à l'homme. Elle est gratuite à un double titre : elle n'est pas due à la nature pécheresse; elle ne l'est pas à la nature, en tant que créature de Dieu, abstraction faite du péché. Élevant l'homme au-dessus des exigences de la nature, elle est surnaturelle, elle rend l'homme connaturel à la vie nouvelle, divine, éternelle.

4) La stabilité de la grâce est davantage mise en lumière et en valeur. Dieu par son action intérieure confère à l'homme des dons permanents. On distingue l'aspect « aide à l'action » et l'aspect « don permanent », l'aspect actuel et l'aspect habituel. La grâce est donc un *habitus*, une *inchoatio vitae aeternae* stable et ferme, que seul le péché pourra détruire.

4. LES AUTEURS SPIRITUELS. — La distinction entre la nature et la grâce, essentielle au christianisme, élaborée par les scolastiques, principalement par saint Thomas d'Aquin, se retrouvera chez bien des auteurs spirituels. Cette distinction a chez eux, et souvent chez les mêmes, le double sens explicité par la scolastique, à la suite de l'Écriture commentée par la tradition patristique. Elle peut désigner d'abord la distinction — et l'opposition — qui existe entre le péché et la grâce, entre le vieil homme terrestre, charnel, pécheur, et l'homme nouveau, spirituel, régénéré par l'Esprit de Dieu. C'est celle qui caractérise l'anthropologie de saint Augustin. On la retrouve à travers toute la théologie postérieure où elle est sous-jacente à la notion de la *gratia sanans*. Elle prend un relief particulier chez les auteurs spirituels, comme saint Bernard et l'auteur de l'*Imitation*.

La distinction entre la nature et la grâce peut être entendue en un second sens, d'ailleurs inséparable du premier, dont il dévoile la condition de possibilité. C'est la distinction entre la nature créée comme telle, abstraction faite du péché, et la communion avec Dieu à laquelle elle est destinée. En ce deuxième sens, les théologiens modernes diront généralement : nature et surnaturel. Ces notions, avec bien des nuances nouvelles qui leur sont propres, joueront un rôle capital dans la doctrine des auteurs mystiques, comme Ruusbroec, Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix.

H. de Lubac, *Surnaturel*, coll. Théologie 8, Paris, 1946, p. 402-412. — H. Bouillard, *Karl Barth*, t. 2 *Parole de Dieu et existence humaine*, coll. Théologie 39, Paris, 1957, p. 283-286; *Mystique, métaphysique et foi chrétienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 51, 1963, p. 49-57.

II. LE MYSTÈRE DE LA FILIATION ADOPTIVE

Le mystère de la filiation adoptive comporte la « justification » du pécheur : par elle, le « justifié » participe au mystère rédempteur du Christ, il reçoit le Don qu'est l'Esprit Saint, il est uni ontologiquement à la réalité même de Dieu.

1. PARTICIPATION A LA MORT ET A LA RÉSURRECTION DU CHRIST. — L'amour gratuit et miséricordieux de Dieu à l'égard de l'humanité pécheresse s'est révélé dans la mort et la résurrection du Christ. La vie spirituelle du chrétien consiste à faire sien, à s'approprier progressivement, ce fait objectif et historique. Cette appropriation commence au baptême, sacrement de la foi, où l'homme reçoit une participation personnelle à la mort et à la résurrection du Christ, dans la communauté ecclésiale, la « justification », fruit de l'action justifiante de Dieu dans le Christ.

La justification, selon le concile de Trente, comprend un double aspect, l'un négatif, la rémission des péchés, l'autre positif, la rénovation intérieure de l'homme. Esquissons ce double aspect en quelques lignes, car il sera développé plus loin.

1° Les péchés sont réellement effacés, pardonnés, détruits. Ils n'existent plus. Ils ne sont pas seulement comme recouverts et non imputés. L'homme est effectivement libéré de ses péchés passés. Il n'est plus pécheur, non évidemment en ce sens qu'il n'éprouverait plus d'inclination indélibérée au mal, car la concupiscence demeure dans le baptisé, ni non plus en ce sens que toutes les « peines temporelles » dues au péché pardonné soient automatiquement supprimées, mais en ce sens que, du fait de la volonté libre, il n'y a plus absolument rien dans l'homme justifié qui l'oppose essentiellement à la volonté de Dieu et le rende digne de condamnation. D'ennemi, le pécheur qu'il était est devenu un ami. Il est réconcilié avec Dieu.

2° La justification ne se réduit pas à une simple rémission des péchés. Elle est une rénovation intérieure positive, elle inaugure en l'homme une vie nouvelle, spirituelle. Dans sa justice salvifique, Dieu communique au pécheur une justice de Dieu, c'est-à-dire les biens messianiques du salut.

C'est dans le Christ présent dans l'Église, agissant en elle et par elle, que cette justice salvifique nous atteint. Le Christ est la révélation objective et historique de la justice de Dieu, c'est en lui que nous devenons nous-mêmes justice de Dieu. Cette justice nous est communiquée par une action justifiante de Dieu, non seulement déclarative, mais constitutive. En effet, la justification, considérée du côté de Dieu, est le jugement par lequel il déclare le pécheur juste et le rend effectivement juste. L'image de la sentence judiciaire désigne l'action intérieure de Dieu qui fait de l'homme coupable un innocent, d'un ennemi un ami et un fils. Dieu nous déclare justes, parce qu'il nous a fait réellement justes. Sa Parole est efficace. Ainsi la justice de Dieu devient réellement nôtre, sans cesser d'être justice de Dieu.

Selon la terminologie du concile de Trente, « l'unique cause formelle » par laquelle nous sommes justes est une justice inhérente à l'âme. Mais il reste que notre justice dépend de la justice du Christ comme d'une cause efficiente et exemplaire sans cesse agissante. Notre justice intérieure est suspendue à tout instant à l'influx du Christ. Elle est une vie dans le Christ. « La loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus t'a affranchi de la loi du péché et de la mort » (*Rom.* 8, 2).

La grâce sanctifiante comme don créé et incréé. — Dans la justification, l'homme reçoit, aux termes du concile de Trente (Denzinger, 1528-1531 [799-800]), une justice qui lui est propre : celle-ci lui devient inhérente avec son cortège de dons surnaturels, la foi, l'espérance et la charité. La *gratia justificationis* (conciles), la *gratia gratum faciens* (saint Thomas) ou la « grâce sanctifiante » (vocabulaire postérieur), inséparable des vertus théologales, est un don créé, c'est-à-dire un effet surnaturel produit dans l'âme par Dieu, comme cause efficiente, et donc distinct du Saint-Esprit. Si le concile de Trente (Denzinger, 1529 [799]) enseigne que la cause formelle unique de la justification est la justice créée, reçue selon la mesure des dispositions personnelles d'un chacun, il n'a pas eu l'intention d'exclure de la justification le don incréé du Saint-Esprit, explicitement affirmé par l'Écriture et la tradition. La notion adéquate de la grâce sanctifiante consiste dans l'union indissoluble de la grâce créée et de la grâce incréée; l'une et l'autre sont essentiellement solidaires et inséparables.

2. DON DE L'ESPRIT SAINT. — Dans la justification, l'homme ne reçoit pas seulement, comme nous venons de le montrer, un don créé, il reçoit le Saint-Esprit, Don incréé. La grâce qui justifie et sanctifie l'homme, c'est le Saint-Esprit lui-même, et non pas simplement un effet distinct de lui. La grâce, c'est d'abord et avant tout Dieu lui-même se communiquant à nous dans l'intimité de sa vie personnelle, — ici-bas, dans la foi, au ciel dans la vision et l'amour béatifiants. C'est le don du Saint-Esprit et son habitation dans le juste, que l'Écriture et les Pères soulignent avec insistance. Au baptême le croyant obtient la rémission des péchés et il reçoit le Saint-Esprit, il le perd par le péché et le recouvre par la pénitence. Être en état de grâce c'est avoir le Saint-Esprit.

1° LA TRADITION AFFIRME LE DON DE L'ESPRIT. — 1) « **Le langage de l'Écriture** est des plus expressifs. Ce n'est pas une fois en passant, par allusion, que le bienfait de la présence divine en nos âmes est rattaché à la venue en elle de la troisième Personne. Là même où le fait de cette présence est le plus nettement enseigné, c'est constamment, et dans les termes les plus formels, qu'il est mis en un rapport particulier avec le Saint-Esprit » (P. Galtier, *L'habitation en nous des trois Personnes*, 2e éd., Rome, 1949, p. 11).

C'est pour nous conformer à ce langage de l'Écriture que nous disons que le don incréé est le Saint-Esprit. Mais il est évident que ce don est aussi celui du Père et du Fils. Les trois Personnes de la Trinité se donnent elles-mêmes au juste. Dire que le Saint-Esprit est le don incréé, c'est donc lui approprier ce qui est nécessairement commun aux deux autres Personnes. Il n'est pas seul à se donner. Toutes les trois se donnent.

2) **Les Pères** enseignent explicitement que l'Esprit est le don incréé de la grâce. Les Pères grecs, surtout, insistent tellement sur ce point qu'ils ont pu donner l'impression d'ignorer ou d'exclure les dons créés. Très souvent, ils parlent du fait que l'homme est divinisé par la grâce et devenu participant à la nature divine, pour prouver la divinité du Saint-Esprit ou du Verbe. Raisonnement qui montre bien que les Pères sont convaincus que l'Esprit reçu dans la justification n'est pas seulement une qualité créée, mais une Personne qui, étant le fondement et la raison de la participation à la nature divine, doit être elle-même Dieu. Si l'homme est divinisé, c'est qu'il reçoit non seulement un don créé, mais d'abord et surtout le don incréé, l'Esprit.

En Orient, Origène, Athanase, les cappadociens, Cyrille d'Alexandrie, en Occident, Augustin sont les grands témoins de cette doctrine. « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (*Rom.* 5, 5). Il s'agit, dans ce texte de saint Paul, non pas directement de l'amour que nous avons pour Dieu, mais de l'amour que Dieu a pour nous. Cet Amour, c'est l'Esprit en personne. Le Père nous aime en nous le donnant, et en se donnant lui-même par son Fils. Pour saint Augustin, le don du Saint-Esprit et de la charité, de l'amour que nous avons pour Dieu, sont inséparables, bien qu'il mette plutôt l'accent sur ce dernier. C'est en ce sens qu'il interprétera *Rom.* 5, 5, dans le *De spiritu et littera* : « Caritas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, *sed qua nos facit dilectores suos* » (32, 56, PL 44, 237).

La pensée des Pères grecs pourrait se formuler de la manière suivante : c'est parce que nous recevons le Saint-Esprit que nous sommes sanctifiés. Dans une perspective plus augustinienne, les théologiens scolastiques diront plutôt : c'est parce que nous sommes sanctifiés par la grâce créée que nous recevons le Saint-Esprit. De part et d'autre, la doctrine est la même. C'est le point de vue qui diffère. Chez les Pères grecs, le regard se fixe d'abord sur l'habitation du Saint-Esprit dans le juste, sur le Don incréé, pour se porter ensuite sur le don créé; chez les scolastiques, c'est l'inverse, ils passent de la grâce créée à la grâce incréée.

3) Dans sa théologie des missions divines, saint **Thomas d'Aquin** souligne fortement la connexion, la solidarité intrinsèque qui relie le don créé au don incréé. L'Esprit Saint est inséparable de ses dons. Par eux, il se communique lui-même. Le don créé de la *gratia gratum faciens* est l'effet en l'homme de l'amour de Dieu. Cet effet a ceci de particulier et d'unique, qu'en lui et par lui le Saint-Esprit procède temporellement pour sanctifier la créature raisonnable. Le Fils et l'Esprit sont envoyés indivisiblement dans l'âme, où ils sont présents selon un nouveau mode

d'être, les trois Personnes divines se donnent à l'âme et sont possédées par elle, toute la Trinité vient et habite dans le juste. Nous possédons ce dont nous pouvons librement user et jouir, « uti vel frui ». Or, le pouvoir de jouir d'une Personne divine n'est donné que dans la *gratia gratum faciens*. Nous ne possédons pas seulement le don créé : « Dans le don même de la grâce sanctifiante, c'est le Saint-Esprit que l'on possède et qui habite l'homme. Dès lors, le Saint-Esprit lui-même est donné et envoyé ». « In ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus Sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur » (*Somme théologique*, 1ª q. 43 a. 3). Par le don de la *gratia gratum faciens*, la créature raisonnable est perfectionnée, afin que non seulement elle *use* librement du don créé, mais qu'elle *jouisse* de la Personne divine elle-même. C'est pourquoi la mission invisible se fait selon le don de la *gratia gratum faciens*, et cependant la Personne divine est donnée elle-même (*ibidem*, ad 1). La *gratia gratum faciens* dispose l'âme à recevoir la Personne divine, « disponit animam ad habendam divinam Personam » (ad 2).

4) Dans la **théologie post-tridentine**, la doctrine de l'habitation du Saint-Esprit traverse une certaine éclipse. Les théologiens de cette époque insistent davantage sur le don créé et intérieur de la grâce sanctifiante, contre les protestants, et sur la grâce actuelle, suffisante ou efficace, contre les jansénistes. Cependant dans la première moitié du 17e siècle, en pleine crise janséniste, Denys *Petau* renouvellera la théologie de la grâce sanctifiante en redécouvrant la doctrine de l'habitation du Saint-Esprit chez les Pères. Au 19e siècle, Matthias-Joseph *Scheeben*, en Allemagne, Théodore de *Régnon* en France, d'autres encore ont suivi l'exemple de Petau. Ils ont ramené « l'attention des théologiens et des fidèles sur la présence et l'action du Saint-Esprit dans les âmes » (H. Rondet, *Gratia Christi*, p. 340). De nos jours, une foule de théologiens, Pierre *Rousselot*, Maurice *de la Taille*, Barthélemy *Froget*, Ambroise *Gardeil*, Jean-Baptiste *Terrien*, Émile *Mersch*, Paul *Galtier*, Julius *Gross*, etc, tout récemment encore Henri *Rondet* se sont efforcés d'approfondir le mystère de l'habitation de la Sainte Trinité. Et par leurs études, plus spéculatives que positives, ils en ont montré l'importance capitale pour la vie spirituelle.

J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu..*, 2 vol., Paris, 1897. — B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, 1900; rééd., 1937. — A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris, 1927. — P. Rousselot, *La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 87-104. — M. de la Taille, *Actuation créée par Acte incréé. Lumière de gloire, grâce sanctifiante, union hypostatique*, *ibidem*, p. 253-268.

P. Galtier, *L'habitation en nous des trois Personnes*, Paris, 1928; Rome, 1950. — É. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 2 vol., Louvain, 1933 (3e éd., 1952); *La théologie du corps mystique*, 2 vol., Bruges-Paris, 1944 (3e éd., 1952). — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938. — H. Rondet, *Gratia Christi. Esquisse d'une histoire de la théologie de la grâce*, Paris, 1948; *Essais sur la théologie de la grâce*, Paris, 1964.

On trouvera des compléments bibliographiques dans M. Flick et J. Alszeghy, *Il Vangelo della grazia*, Florence, 1964, surtout p. 455-457.

2° **EXPÉRIENCE DE L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT.** — 1) **Fondement de toute vie chrétienne.** — En effet l'habitation du Saint-Esprit par la grâce sanctifiante, dans les hommes justifiés, la présence en eux du Père et du Fils dans l'Esprit, leur Amour réciproque, en même temps que leur Amour souverainement gratuit pour les hommes, est le fondement et la réalité la plus profonde de toute vie chrétienne. La mystique chrétienne n'est qu'une conscience plus immédiate de cette vie. Et comme il n'y a qu'une vie chrétienne, il n'y aura, sous les expressions d'ailleurs les plus diverses, qu'une mystique chrétienne. C'est dire que partout, et à toutes les époques, on retrouvera à sa base, avec un relief variable selon les milieux, les influences, les tempéraments spirituels, plus spéculatifs ou plus affectifs, le rythme essentiel de toute vie chrétienne : a) appartenance à l'Église, corps mystique du Christ; b) afin d'y vivre la vie du Christ, Verbe incarné, c) et de participer ainsi à la vie de la Très Sainte Trinité (J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris, 1937, p. 4).

Ce que nous voudrions souligner en particulier ici, c'est précisément l'expérience intérieure et surnaturelle de la présence divine chez les mystiques chrétiens, en d'autres termes, l'expérience de la grâce incréée ou de l'habitation du Saint-Esprit. Cette expérience ne diffère de celle des chrétiens en état de grâce qu'en raison du caractère plus immédiat de cette expérience. Il faudrait examiner de ce point de vue la *turba magna* des mystiques de la période patristique, du moyen âge et des temps modernes (voir art. CONTEMPLATION). Comme Origène est en cette matière le grand initiateur, nous nous contenterons de résumer ici sa doctrine et, sans doute aussi, son expérience, une expérience représentative de ce que celle-ci sera chez tous; substantiellement identique, quelle que soit la diversité des génies religieux et des charismes départis par le Saint-Esprit.

2) **Un exemple : doctrine et expérience d'Origène.** — Le fondement de toute la vie spirituelle, selon Origène, depuis son début jusqu'à ses sommets les plus élevés, est la grâce baptismale. Et à tous ses degrés, à toutes ses étapes, la vie spirituelle est le développement de cette même grâce. La morale d'Origène a sa source dans une mystique : en ce point essentiel, sa doctrine n'est que l'écho de la théologie paulinienne et johannique de la grâce. Le chrétien participe à la vie du Logos, dans l'Esprit, par la foi, la connaissance et l'amour, pour remonter au Père. Le baptême est le principe et la source des grâces divines : « Le bain de purification par l'eau, symbole de la purification de l'âme lavée de toute souillure et de toute malice, est, non moins que la vertu des invocations de la Trinité adorée, pour celui qui s'offre à la divinité, principe et source (ἀρχὴ καὶ πηγή) des grâces divines » (*In Joannem* 6, 33, éd. E. Preuschen, GCS 4, 1903, p. 142-143). La grâce baptismale consiste dans la libération de l'esclavage du démon, dans la rémission des péchés unique et totale. Au baptême, l'Esprit Saint remplit celui qui se convertit et un feu divin détruit tout ce qui est matériel et terrestre (*ibidem*, 6, 33, p. 141). Il devient un homme nouveau : « Tu es descendu dans l'eau et tu deviens sain et sauf, purifié des souillures du péché, tu remontes homme nouveau, prêt à chanter un cantique nouveau » (*In Exodum* 5, 5, éd. W. A. Baehrens, GCS 6, 1920, p. 190).

En quoi consistent d'une manière plus précise cette nouveauté de vie et cette régénération? La grâce baptis-

male est une mort et une résurrection avec le Christ (*ibidem*, 5, 2, p. 186; *In Ezechielem* 2, 5, éd. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 346-347). Au baptême nous devenons fils de Dieu et frères du Christ (*In Joannem* 20, 37, GCS 4, p. 377), membres du Christ et temples de Dieu (*In lib. Jesu Nave* 5, éd. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 313-321). Il est une participation à la nature divine dans la charité, par l'Esprit qui a été répandu dans les cœurs (*In epist. ad Romanos* 4, 9, PG 14, 997).

Sans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il n'y a pas de régénération par Dieu en vue du salut. Et il est impossible de devenir participant du Père ou du Fils sans le Saint-Esprit (*De principiis* 1, 3, 5, éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 54-55).

Au baptême on reçoit la grâce du Saint-Esprit (*De principiis* 1, 3, 7, p. 58; 1, 8, 3, p. 100; *In Leviticum* 6, 2, GCS 6, p. 361; *In Joannem, fragmenta*, 36, GCS 4, p. 511; *In epist. ad Romanos* 4, 9, PG 14, 995c et 997; 7, 1, 1103; 10, 11, 1268c). Par le Saint-Esprit on participe au Fils. Comme l'Esprit, le Logos est en nous principe de vie divine. Le Verbe est l'époux de l'âme (*In Numeros* 20, 2, GCS 7, p. 188; *In Exodum* 8, 5, GCS 6, p. 229, et le *Commentaire du Cantique*, éd. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 61-241). Cette union matrimoniale de l'Église et des âmes individuelles dans l'Église se réalise au baptême. « Vous le voyez, partout les mystères se répondent. Il y a accord des figures entre l'ancien et le nouveau Testament. Dans l'ancien Testament, c'est aux puits et à leurs eaux que l'on se rend pour trouver des épouses; et c'est dans le bain de l'eau que l'Église s'unit au Christ » (*In Genesim* 10, 5, GCS 6, p. 100). La venue du Logos dans le sein de la Vierge et sa naissance se renouvellent dans son corps mystique. L'habitation du Logos image de Dieu dans l'âme transforme celle-ci à son image (*In Lucam* 8, éd. M. Rauer, GCS 9, 1930, p. 56-57; *De oratione* 22, 4, éd. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 348-349; *In Canticum* 2, GCS 8, p. 114, etc). Le Logos est donc un principe de vie (*In Joannem* 1, 27, GCS 4, p. 34-35). Le Christ est notre sainteté; il est la sainteté même, et c'est en nous y faisant participer qu'il nous sanctifie (*ibidem*, 1, 34, p. 43-44). L'âme transformée à l'image de l'homme céleste au baptême devient le temple de la Trinité habitant en elle.

« Ce roi qui est le Verbe de Dieu prend son repos dans l'âme... C'est à cette âme que le Seigneur disait : moi et mon Père nous viendrons et nous prendrons notre repas avec lui et nous ferons en lui notre demeure [cf *Jean* 14, 23]. Là donc où le Christ prend son repas avec le Père et où il fait sa demeure avec lui, comment ne prendrait-il pas aussi son repos. « Beata latitudo animae, beata strata illius mentis ubi et Pater et Filius, ut non dubito, una cum Spiritu Sancto recumbit et caenat et mansionem facit » (*In canticum* 2, GCS 8, p. 165).

« Je sais ce qu'est une âme habitée et je sais ce qu'est une âme déserte. Si elle n'a pas Dieu, si elle n'a pas le Christ qui a dit : moi et mon Père nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure, si elle n'a pas le Saint-Esprit, l'âme est déserte. Elle est habitée quand elle est remplie de Dieu, quand elle a le Christ, quand le Saint-Esprit est en elle » (*In Jeremiam* 8, éd. E. Klostermann, GCS 3, 1901, p. 55-56).

« L'union à Dieu, en quoi se réalise et se consomme notre sanctification ou notre divinisation, est essentiellement l'union au Père; toute l'économie du salut est orientée vers elle. Le Père ne nous attire et ne nous unit à son Fils qu'afin de nous faire ainsi à sa propre ressemblance. Et s'il nous donne le Saint-Esprit, s'il nous remplit de ses dons, c'est pour nous mettre en état de le saisir lui-même, de le recevoir et de devenir ainsi ce qu'il a voulu que nous soyons : des temples vivants, où le Fils a promis de venir avec son Père pour y fixer sa demeure » (P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, coll. Analecta gregoriana, Rome, 1946, p. 101).

3. « PARTICIPANTS DE LA NATURE DIVINE » (2 *Pierre* 1, 4). — Dans la justification, l'homme reçoit le don incréé de la grâce, dont l'effet ou la conséquence est un don créé. Ou, si l'on veut, il reçoit un don créé qui le dispose à recevoir et à posséder les Personnes divines elles-mêmes qui viennent habiter en lui. L'unité indissoluble du don créé et du don incréé, c'est la grâce sanctifiante qui rend l'homme participant de la nature divine. Il ne reçoit pas seulement une similitude surnaturelle créée, il reçoit la nature divine elle-même de la part du Père. C'est en ce sens que le texte de la 2e épître de Pierre a été fréquemment commenté par les Pères, « ut efficiamini divinae consortes naturae », θείας κοινωνοὶ φύσεως.

La philosophie religieuse du monde hellénistique, à l'époque des Pères, propageait la doctrine platonicienne de l'assimilation au divin. Par ailleurs, les adeptes des cultes à mystères aspiraient à la ressemblance divine par la participation au privilège de l'immortalité. Les Pères utiliseront les théories et les aspirations de leur milieu pour illustrer le thème biblique de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, qu'ils reprennent en le christianisant. La participation à la nature divine, l'assimilation à Dieu ou la déification, n'est pas une conquête de l'homme qui, par ses propres efforts, entreprend de remonter à Dieu. Elle n'est pas le résultat d'une dialectique rationnelle, d'une ascèse et d'une purification tout humaines, ou de rites magiques. Elle est un don de Dieu qui descend vers sa créature pour la rapprocher de lui, l'associer, plus intimement que par la création, à sa propre vie. C'est pour nous élever jusqu'à lui, faire de nous des fils, des dieux, nous diviniser, comme les Pères répéteront souvent, après Clément d'Alexandrie, traduisant ainsi le mystère chrétien de l'adoption filiale en des termes empruntés à la culture hellénistique.

En quoi consiste, d'une manière plus précise, l'assimilation à Dieu, la déification? Négativement : elle ne rend pas l'homme consubstantiel à Dieu. Positivement : une ligne de pensée courant à travers toute la patristique grecque met la divinisation dans l'immortalité et l'incorruptibilité, propriétés réservées à Dieu. La participation à la nature divine atteindra sa perfection dans la vie éternelle, après la résurrection à la fin des temps. Mais dès ici-bas le chrétien anticipe réellement l'immortalité et l'incorruptibilité. Dès maintenant il est assimilé au Dieu éternel par le baptême et l'eucharistie. Cependant, être divinisé, selon les Pères, ce n'est pas seulement recevoir une similitude créée de Dieu, c'est posséder Dieu lui-même. La ressemblance créée n'est que la conséquence ou l'effet de la possession réelle de Dieu lui-même. La divinisation consiste dans une union assimilatrice ou une assimilation unitive à Dieu, c'est-à-dire au Père par le Fils dans l'Esprit.

Dieu lui-même se donne, se communique, s'unit substantiellement au juste. Le juste est uni ontologiquement à la réalité même de Dieu, aux trois Personnes divines. Il les possède, elles sont siennes. Les catégories d'efficience et de similitude ne suffisent pas à exprimer cette union vitale de l'âme justifiée au Dieu trinitaire. Déjà saint Irénée considérait le Saint-Esprit comme une forme (cf A. d'Alès, *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 14, 1924, p. 497-538). Saint Basile écrit

que « le Saint-Esprit a raison de forme » (*Traité du Saint-Esprit*, c. 26; cf éd. et trad. B. Pruche, SC 17, 1947). La pensée des Pères grecs tend à considérer l'Esprit divin habitant dans le juste comme la cause formelle de la divinisation. Il ne faut certes pas songer à une « information » proprement dite de l'âme par la substance divine.

Ambroise Gardeil a eu raison d'écrire : « Dieu ne saurait s'unir à la substance de l'âme pour la qualifier dans son être ontologique, en la manière qu'il la qualifie par la grâce : l'âme serait Dieu » (*La structure de la connaissance mystique*, dans *Revue thomiste*, t. 29, 1924, p. 120).

Et Paul Galtier n'a pas tort de remarquer : « Il peut se faire que la théorie générale de l'union par information proprement dite ne se puisse pas appliquer; personne, je crois, n'en disconvient; les auteurs qui parlent du Saint-Esprit comme cause formelle partielle de notre justification l'entendent bien d'une forme d'ordre tout à fait spécial. Mais, à supposer même que leur langage demeure par trop impropre et qu'on n'en trouve pas de moins équivoque à y substituer, il reste cependant que ce qu'ils veulent faire entendre par là est la doctrine manifeste des Pères de l'Église » (P. Galtier, *L'habitation en nous des trois Personnes*, 2e éd., p. 208-209).

Déjà Jean-Baptiste Franzelin avait ainsi résumé la pensée des Pères grecs : « Dieu n'est pas, ne peut pas être pour quelqu'un un bien formel, en ce sens qu'il se communique et s'unit à la créature comme une forme proprement dite. Toute information proprement dite, en effet, implique l'imperfection de la forme; car, de même que la forme communique une perfection, de même elle en reçoit une à son tour; elle est une partie d'un tout et elle dépend en quelque façon de ce tout. Néanmoins, Dieu lui-même se communique à la créature intellectuelle selon un mode surnaturel et admirable, il s'unit à elle de telle sorte que, par cette communication de lui-même, à la manière d'une cause formelle, sans les imperfections, il l'élève à un état et à une dignité très sublimes que les saints Pères appellent souvent divinisation » (*De Deo uno*, 3e éd., Rome, 1883, p. 340).

4. FILIATION ADOPTIVE. — La participation à la nature divine, la divinisation, ce sont des expressions empruntées à la culture hellénistique pour désigner le mystère de la filiation adoptive.

1° LA FILIATION ADOPTIVE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1) **Paternité divine.** — Harnack a vu dans la paternité divine le thème unique et spécifique du message chrétien. Au sens exclusif que lui donnait son auteur, cette thèse est insoutenable. Il reste que toute la révélation du Christ, sa vie, sa mort, tout son être font connaître la paternité de Dieu à l'égard des hommes. Il est le Père céleste.

L'ancien Testament savait que Yahvé était le Père d'Israël, dont il conduisait la destinée. Mais hors le livre de la Sagesse et quelques psaumes, selon lesquels le juste est fils de Dieu, l'objet de la sollicitude et de la bienveillance divines était le peuple dans son ensemble, plutôt que les individus comme tels. Le sermon sur la montagne présente le Père des cieux comme s'intéressant à chacun des hommes. Sa Providence veille sur eux. Chacun d'eux a une valeur et compte à ses yeux. Il les aime comme des personnes dont il attend le don total. Ce qu'il désire, c'est la remise sans réserve d'une liberté qui ne cherche que lui. Dieu est le Père qui voit dans le secret du cœur, là où naît et grandit le véritable amour. Cette paternité de Dieu envers les hommes est une paternité de miséricorde (*Luc* 15). De collective qu'elle était dans l'ancien Testament, la paternité divine, avec Jésus, devient personnelle : et comme le pressentait la fin du prophétisme, de raciale elle devient spirituelle. Désormais ce sont les dispositions intimes, non la lignée charnelle qui nous valent d'être comptés parmi les fils du royaume. Tous sont appelés, et il est des fils de Dieu dans toutes les nations.

En nous révélant l'attitude du Père des cieux à l'égard des hommes, Jésus enseigne en même temps l'esprit nouveau qui doit animer les fils du royaume. Pour y entrer il faut d'abord se convertir (*Mt.* 4, 17) et devenir un « pauvre ». Attitude d'humilité et de soumission à la volonté divine détaillée dans les béatitudes (*Mt.* 5, 3-10), et fondement d'une justice nouvelle (*Mt.* 5, 20, 48; 6, 33; *Luc* 6, 35-36).

2) **Fils du royaume, avec Jésus, le Fils de Dieu.** — a) *Chez les synoptiques.* — Dès le début de sa mission, il apparaît que Jésus n'est pas le simple porteur d'un message reçu d'en haut. Il est plus qu'un prophète, il est venu accomplir, parfaire la loi et les prophètes (*Mt.* 5, 17-48; 7, 28-29). Tous les devoirs des enfants du royaume se ramènent à un seul : tout quitter pour suivre Jésus. La valeur religieuse de chaque homme et son accès au royaume dépendent de ses relations avec Jésus. Écouter la parole du Christ, se convertir à lui, le suivre, c'est entrer dès ici-bas dans le royaume dont le roi est le Père. C'est devenir soi-même enfant du Père céleste. Rejeter Jésus, c'est s'exclure du royaume; aller vers lui, c'est l'unique moyen d'être fils, car Lui est le Fils (*Mt.* 6, 23; 7, 11, 21; 11, 27; cf *Luc* 10, 22).

Il y a un rapport étroit entre sa filiation et la nôtre. Il en est le révélateur et le modèle, il en est aussi la source. C'est parce qu'il est le Fils que Jésus rassemble en sa personne tout le mystère du royaume, que se convertir à lui, c'est entrer dans le royaume du Père et devenir ses enfants, qu'il n'y a pas d'autre moyen d'accéder au royaume que ce don total à sa Personne. Nous ne sommes fils du Père que dans et par le Fils unique.

Si Dieu a voulu être le Père des hommes, c'est par une initiative souverainement gratuite de sa bienveillance. Le royaume est un don. Mais si le royaume est un don, l'homme doit coopérer librement à la grâce. Il peut s'y refuser par égoïsme et orgueil. Ceux qui sont humbles et détachés l'accueillent. Ayant compris le prix inestimable de la perle précieuse, ils ont le courage, pour l'acquérir, de tout sacrifier. Il ne suffit pas, au reste, d'entrer une bonne fois dans le royaume. L'option doit se traduire dans les actes. La grâce du royaume demande à être exploitée. Le dépôt confié à chacun doit être conservé et fructifier (voir Y. de Montcheuil, *Le Royaume et ses exigences*, Paris, 1957).

Les synoptiques insistent sur la conversion et les exigences morales du royaume. On n'en concluera pas que la filiation adoptive dont ils parlent consisterait uniquement à imiter le Père en suivant les exemples de Jésus. Ils font plus d'une fois allusion à une mystérieuse parenté et identité entre lui et ses disciples (*Mt.* 10, 40; 12, 50; 18, 5; 25, 31 svv). La révélation tout entière de la grâce, le « Filii in Filio » se trouve déjà chez les synoptiques. La théologie paulinienne et johannique en déploie la richesse et la profondeur (É. Mersch, *Filii in Filio*, NRT, t. 65, 1938, p. 551-582, 681-702, 809-830).

b) Selon *saint Paul*, la grâce est une *participation à la mort et à la résurrection du Christ*, par la foi et le baptême (*Gal.* 3, 26-27; *Rom.* 6). Vie de ressuscité, qui est la vie même du Christ pascal en nous. Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une nouvelle créature

l'être ancien a disparu, un être nouveau est là (2 *Cor.* 5, 17). De même que le chrétien existe et vit dans le Christ, le Christ vit dans le chrétien, il est en lui. L'identité mystérieuse que les formules d'immanence réciproque du Christ dans les chrétiens et des chrétiens dans le Christ tendent à suggérer, saint Paul l'exprime aussi directement. « Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous tous, en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni juif, ni grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Gal.* 3, 26-28).

« Le revêtement dont parle *Gal.* 3, 27, de même que *Col.* 3, 9, dépasse le plan d'une simple conversion morale. Au baptême, une relation ontologique nouvelle est créée. En « revêtant le Christ », le néophyte devient réellement « un » avec lui; non par fiction juridique, mais par communication de vie. Il est inséré dans le Christ, à tel point que le Christ devient pour lui principe d'être surnaturel et en quelque façon le transforme en soi-même, le faisant « fils de Dieu », et le rendant participant de son propre droit à l'héritage divin... De l'eau baptismale surgit une humanité réconciliée, une d'une unité qui n'est pas l'unité abstraite d'une catégorie unique, mais l'unité spirituelle concrète d'une multitude devenue « un seul » par la présence d'un seul en tous » (D. Mollat, *Symbolismes baptismaux chez saint Paul*, dans *Lumière et vie*, n. 26, 1956, p. 72 [216]).

L'identification des croyants au Christ se réalise dans l'Esprit. Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas (*Rom.* 8, 9). La personne du Christ et celle de l'Esprit constituent un seul et même principe de vie spirituelle. Mais étant des personnes distinctes, ils ne le sont pas de la même manière. D'abord c'est le Christ ressuscité qui envoie l'Esprit dont la puissance nous transforme (*Tite* 3, 6). Ensuite le rôle de l'Esprit est de nous assimiler et de nous unir au Christ. Il est l'*Esprit de filiation*. Son action spiritualisante vise à reproduire en nous la vie du Christ mort et ressuscité « jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (*Gal.* 4, 19). C'est par son Esprit que le Christ nous incorpore et nous identifie à lui (*Éph.* 1, 3-5; *Rom.* 8, 29; *Gal.* 4, 4-7; *Rom.* 8, 14-18). C'est par son Esprit que le Christ nous donne une participation à la filiation éternelle dans laquelle il a été établi avec puissance le jour où le Père l'a ressuscité par son Esprit et lui a conféré la dignité de Κύριος.

Celui dont nous sommes les fils, c'est le Père. Saint Paul, comme d'ailleurs tout le nouveau Testament, réfère toujours la filiation adoptive au Père (*Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 15-16; *Éph.* 1, 3 svv), de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom (*Éph.* 3, 15). Notre filiation est une ressemblance à celle du Fils par nature, elle reproduit l'image du Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères (*Rom.* 8, 29), héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ (*Rom.* 8, 17). La filiation adoptive se rapporte au Christ comme à sa cause méritoire, efficiente et exemplaire (*Rom.* 8, 29; *Gal.* 4, 5; *Tite* 3, 6). Elle se rapporte au Saint-Esprit comme principe et témoin. Le Père nous adopte par le Fils dans l'Esprit. « Par lui (le Christ) nous avons, tous deux en un seul Esprit, accès auprès du Père » (*Éph.* 2, 18). Saint Paul parle ici directement des païens et des juifs réconciliés entre eux et avec le Père par le Christ en un seul Esprit. Mais les relations de la communauté ecclésiale avec les trois Personnes de la Trinité sont aussi celles de chacun de ses membres.

c) L'évangile de saint *Jean* s'ouvre par cette affirmation : « En lui (le Verbe) était la vie » ou, selon une autre ponctuation, « de tout être il était la vie » (1, 4). La même idée se retrouve au début de la première épître comme une profession de foi : « Car la vie s'est manifestée, nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue » (1, 2). Cette vie que possède le Verbe fait chair n'est pas seulement en lui une qualité qu'il détiendrait à un haut degré, mais l'expression de son être profond. Il n'a pas seulement la vie, il est la vie. Il l'est personnellement, substantiellement : « Je suis la résurrection et la vie » (11, 25). Cette vie qui définit le Verbe fait chair, c'est la vie du Fils de Dieu. Il est « le Fils unique qui est dans le sein du Père » (1, 18). Si le Fils de Dieu s'est fait homme c'est pour que soit répandue en abondance sur ceux qui croient en lui cette vie qui est sienne. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (3, 16). Cette réflexion par laquelle saint Jean commente l'entretien de Jésus avec Nicodème est reprise plus loin par une déclaration explicite de Jésus : « Moi je suis venu pour que les brebis aient la vie et l'aient en abondance » (10, 10). Jésus en est la source unique.

Cette dépendance totale à l'égard de Jésus est mise en un relief particulier par les thèmes du pain de vie, de l'eau vive et de la lumière (4; 6; 8, 12; 12, 36). La vie éternelle que le Fils de Dieu est venu communiquer aux hommes est une participation à sa propre filiation. « A tous ceux qui l'ont reçu il a donné pouvoir de devenir (d'être appelés) enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom » (1, 12). Les hommes qui croient au Fils ont été baptisés, sont nés de l'eau et de l'Esprit, sont aussi nés de Dieu (3, 5-7; et 1 *Jean* 2, 29; 3, 9, 10; 4, 7; 5, 1, 4, 18). Et quiconque est né de Dieu ne peut pas commettre le péché. C'est ce qui distingue l'enfant de Dieu de l'enfant du diable. Il devient ainsi semblable à Dieu. Être comme Dieu, c'est agir comme Dieu agit, c'est aimer comme Dieu aime. La raison de cette similitude entre Dieu et ses enfants, c'est le don reçu à leur naissance d'un principe vital, d'un principe d'action qui vient de Dieu. A l'expression « être né de Dieu » répond l'expression « être de Dieu » (1 *Jean* 2, 16; 3, 10; 4, 4-7; 5, 19). Cette dernière formule signifie une origine divine, la communication de quelque chose de proprement divin, une certaine communauté de vie.

« Voyez quel grand amour nous a donné le Père, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu, car nous le sommes »... « Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 *Jean* 3, 1-2).

M.-E. Boismard, *La connaissance dans l'alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, surtout p. 377-379, 381-388.

Cette théologie reprend et explique, en lui assignant son fondement ontologique, la norme de la vie chrétienne selon Matthieu : « Vous donc vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 47; cf *Luc* 6, 36).

2° LA FILIATION ADOPTIVE CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE. — Le sens dernier du mystère de l'incarnation est la communication de la filiation adoptive à l'humanité. Cette idée est fondamentale chez les Pères grecs. Elle commande en particulier la pensée d'Athanase et de

Cyrille d'Alexandrie. On la rencontre déjà chez Irénée. Elle est encore implicite chez Ignace d'Antioche.

1) La doctrine d'**Ignace d'Antioche** († v. 107) est centrée sur l'union au Christ. A la différence de saint Paul, sa mystique est davantage une mystique de l'eucharistie et du martyre qu'une mystique du baptême; mais l'union au Christ est évidemment inaugurée par le sacrement de l'initiation. Les chrétiens ont en eux Jésus-Christ; ils sont porteurs du Christ; ils sont les temples du Christ. L'eucharistie est un remède d'immortalité, un antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ à jamais. Unis au Christ, ils le sont au Père; les chrétiens sont théophores. Les corps des chrétiens sont des temples de Dieu, ils sont pleins de Dieu; ils participent de Dieu. L'union parfaite à Jésus-Christ et à Dieu consistera dans l'incorruptibilité et la vie éternelle.

Lettre aux Éphésiens 4, 2, éd. et trad. P.-Th. Camelot, SC 10b, 1951, p. 72-73; 9, 2, p. 78-79; 15, 3, p. 84-85; 20, 2, p. 90-91; *aux Magnésiens* 12 et 14, 1, p. 107; *aux Philadelphiens* 7, 2, p. 148-149; *à Polycarpe* 2, 3, p. 172-173.

A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Paris, 1953, p. 80-82.

2) Le centre de la théologie d'**Irénée** († v. 202) est le mystère de l'incarnation rédemptrice, source de salut pour les hommes vaincus par le péché, la mort et le démon. Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que l'homme devînt fils de Dieu (*Adversus haereses* III, 19, 1, PG 7, 939b). Irénée revient souvent sur ce thème (III, 18, 1 et 7; IV, 20, 4; V, 16, 2-3; PG 7, 932b et 938b, 1034b, 1167-1168). L'incarnation est le moyen nécessaire de l'adoption divine, de la ressemblance avec Dieu, de la régénération par l'Esprit, de la « déification ».

Comme le fera plus tard Athanase contre les ariens, Irénée argumente contre les ébionites : « Comment peuvent-ils être sauvés, si celui qui a sur terre opéré leur salut n'était pas Dieu? Ou comment l'homme pourrait-il devenir fils de Dieu si Dieu n'était pas devenu homme? » (IV, 33, 4, 107bc). Pour condamner les incrédules, Irénée met dans la bouche du Verbe incarné la parole du psalmiste : « Je l'ai dit : vous êtes des dieux, vous êtes tous fils du Très-Haut; mais vous, vous mourez comme des hommes. Il parle ainsi à ceux qui repoussent le don de l'adoption, qui méprisent l'incarnation du Verbe de Dieu, qui privent l'homme de l'ascension vers Dieu » (III, 19, 1, 939a; cf III, 6, 1, 861a; IV préf. et 1, 1, 973-975).

On comprend ainsi le sens profond de l'idée souvent répétée par Irénée : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme et le Fils de Dieu fils de l'homme, pour que l'homme entre en communion avec le Verbe de Dieu et que, recevant l'adoption, il devienne fils de Dieu » (III, 19, 1, PG 7, 939b).

3) Pour **Athanase** † 373, la divinisation, tant rêvée des grecs, ne peut se faire que par grâce et participation, la nature humaine créée corruptible étant infiniment distante de Dieu. Ce don gratuit nous est offert; c'est une participation du Verbe qui est l'unique et parfaite Image du Père; c'est en participant de lui que l'homme a été non seulement créé, mais fait à l'image, λογικός, capable ainsi de participer à la connaissance que le Verbe Image a du Père; c'est la « vie selon Dieu » dans une béatitude sans fin. L'incarnation du Verbe a pour but de venir restaurer cette œuvre compromise par le péché : incarné, le Verbe vient rendre sensible cette connaissance de Dieu à l'homme immergé dans le sensible, et vaincre par sa mort et sa résurrection la mort qui a repris son empire naturel sur l'homme, par conséquent lui rendre l'immortalité incorruptible. Dans son œuvre apologétique destinée aux païens *(Discours contre les païens, Discours sur l'incarnation du Verbe)*, Athanase n'en dit pas plus, mais l'essentiel y est : union à Dieu par participation à son Verbe, son unique image, moyennant l'incarnation, la croix et la résurrection rédemptrices.

Passages principaux : *Contre les païens*, trad. P.-Th. Camelot, SC 18, 1947, n. 2, 8, 34; *Sur l'incarnation du Verbe*, *ibidem*, n. 3, 5, 7, 8, 11, 17, 54.

Dans le discours contre les ariens (PG 26), il reprend la même idée en la complétant et la développant en termes plus explicitement néo-testamentaires. Il insiste davantage sur le point de départ : il n'y a qu'un seul Fils, parfaite et unique Image, parfaitement un et consubstantiel, seul à connaître le Père et à partager son éternité, donc seul participable. Participant de lui par grâce, nous sommes faits fils dans l'unique Fils, unis tous ensemble en lui, comme il est uni à son Père, et par lui unis au Père qu'il nous fait ainsi connaître comme son Père. C'est par tout le processus de l'incarnation que cette assimilation filiale se réalise. Parce que le Fils a pris un vrai corps humain, notre grâce, à la différence de celle d'Adam, est harmonisée à la condition corporelle; la chair, « verbifiée », a le pouvoir de recevoir la grâce. Parce qu'il a daigné s'assimiler à notre nature, par cette ressemblance physique, nous pouvons nous assimiler à sa filiation. Nous sommes fils par la présence en nous du Fils qui s'est incarné pour nous être présent et nous unir à Dieu. Il nous envoie l'Esprit, qui est l'Esprit du Fils, qui est en nous l'Esprit de filiation et dit « Père », qui est le sceau, σφραγίς, du Fils et nous conforme au Fils.

Passages principaux : *Oratio contra arianos* I, 9, 16, 34, 45-46, 49, PG 26, col. 28a-32a, 44d-45a, 81a-84a, 104c-108c, 113a-116a; II, 59, 61, 70, 74, 272b-273c, 276c-277c, 296, 304a-305a; III, 10, 19-20, 22-23, 33, 341a-344a, 361b-365c, 368c-372, 393-396a; *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit* I, 23 et 25, trad. J. Lebon, SC 15, 1947, p. 124-126, 128-129.

4) **Cyrille d'Alexandrie** † 444. — « Fils de Dieu, nous le sommes en quelque sorte naturellement (φυσικῶς) en lui et en lui seul; par participation (μεθεκτικῶς) et selon la grâce (κατὰ χάριν) par lui, dans l'Esprit » (*De recta fide* 30, PG 76, 1177a). « En lui et par lui, nous sommes fils de Dieu naturellement (φυσικῶς) et par grâce. Naturellement nous sommes fils en lui et en lui seul, par participation et par grâce, nous le sommes par lui dans l'Esprit » (*De incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1229b).

Ces textes résument la doctrine cyrillienne de la grâce de la filiation. La filiation divine est rattachée à l'incarnation rédemptrice. Du fait de l'incarnation, le Christ consubstantiel à son Père devient consubstantiel aux hommes. Ce qui le fait consubstantiel à nous, c'est la chair, le corps. « Parce que le Verbe nous a en lui, en tant qu'il porte la nature humaine, son corps s'appelle aussi notre corps » (*In Joannis evangelium* 9, PG 74, 280b). Du fait même de l'incarnation, le Christ a une relation d'ordre ontologique avec l'humanité tout entière. Celle-ci est en quelque façon réellement incluse en lui. Mais cette inclusion au plan de la « nature », tout en étant essentielle, ne constitue pas encore la filiation surnaturelle proprement dite. Elle n'est encore qu'une sorte de filiation potentielle, radicale, fondamentale. Pour s'achever en filiation de grâce

et d'adoption, il faut l'action sanctificatrice de l'humanité du Christ par les sacrements et l'action libre de l'homme par la foi. Cyrille distingue en effet une double parenté de l'humanité avec le Fils, une parenté « physique » et une parenté effective par grâce et participation. Cette grâce qui nous fait fils de Dieu est double : la grâce du baptême et celle de l'eucharistie. Le Christ nous sanctifie corporellement, comme homme, par l'eucharistie, et spirituellement, comme Dieu, par la communication de son Esprit dans le baptême.

Le Verbe doit nous être apparenté selon la chair avant de nous communiquer son Esprit. Nous devenons ainsi le temple du Saint-Esprit, par une union à l'Esprit personnel et substantiel. Mais l'union elle-même n'est pas substantielle, elle n'est que « relative » et « accidentelle », mais si réelle qu'elle nous fait participer véritablement à la nature divine. La participation du Fils dans l'Esprit entraîne une parenté intime avec le Verbe; nous sommes les frères du Verbe; frères du Fils, nous sommes en même temps fils du Père; notre filiation divine est, dans l'ordre de la grâce, une imitation de la génération réelle et substantielle du Fils par le Père. L'adoption est une conformité au Fils par nature par la participation du Saint-Esprit. C'est une véritable génération, fondant l'union des fidèles entre eux.

Nous résumons ici et reproduisons les formules de L. Janssens, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, déjà cité.

5) Si saint **Augustin** † 430 insiste contre les pélagiens sur l'aspect médicinal et libérateur de la grâce, il n'en méconnaît pas l'aspect divinisant. La grâce du Christ ne détruit le péché, ne rend à l'homme déchu sa liberté perdue qu'en le renouvelant intérieurement; elle le recrée à l'image de Dieu, fait de lui un fils adoptif et le temple du Saint-Esprit.

Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscujusque mensuram se per cuncta ejus membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicunque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus : de ipso Spiritu et hic renatus, de quo est ille natus... Sicut ergo praedestinatus est ille unus ut caput nostrum esset : ita multi praedestinati sumus, ut membra ejus essemus (*De praedestinatione sanctorum* 15, 31, PL 44, 982-983).

Augustin est le grand docteur du corps mystique. « Omnis autem homo Adam; sicut in his qui crediderunt, omnis homo Christus, quia membra sunt Christi » (*Enarr. in ps.* 70, 2, 1, PL 36, 891). Pour exprimer l'union des chrétiens au Christ, il exploite la comparaison johannique de la vigne et des sarments et l'image paulinienne du corps et des membres. Il a le premier et magnifiquement parlé du Christ total (*In epist. Joannis* 1, 2, PL 35, 1979; *In Joannis evangelium* 28, 1, PL 35, 1622; *Enarr. in ps.* 90, 2, 1, PL 37, 1159). Non seulement le Christ vit en nous, mais nous lui sommes identifiés, « quia nos ipse sumus » (*In Joannis evangelium* 111, 6, PL 35, 1929).

3° RELATIONS SPÉCIALES AVEC LES PERSONNES DIVINES. — Dans l'Écriture, la filiation adoptive est toujours référée à Dieu, c'est-à-dire au Père, à la première Personne de la Trinité, jamais à la Trinité tout entière, au Verbe ou au Saint-Esprit. Ce langage est aussi celui des Pères de l'Église. Ils voient dans la filiation adoptive une participation à la filiation du Christ, laquelle se rapporte évidemment à la seule Personne du Père. De même que l'œuvre de la création, celle de la rédemption est du Père, par le Fils dans le Saint-Esprit. Mais tandis que dans l'œuvre de la création, Dieu pose un effet en dehors de lui (*ex nihilo sui et subjecti*), dans celle de la rédemption, il se communique lui-même à sa créature, dans la distinction des Personnes. Le Père apparaît à un titre spécial comme le principe et le terme de l'adoption. En même temps les Pères enseignent que les œuvres de Dieu *ad extra* sont communes aux trois Personnes divines, en raison de leur consubstantialité. C'est le souci de maintenir l'identité stricte, dans la Trinité, des opérations *ad extra*, qui explique la théorie commune chez les théologiens scolastiques, selon laquelle notre Père serait la première Personne de la Trinité, par simple appropriation.

En un mot, disons qu'il y a une différence objective qui s'exprime par le fait que nous réservons le nom de Père à la première Personne de la Trinité. Il est le Principe sans Principe auquel se rapportent aussi le Fils et l'Esprit; nous les recevons par la grâce incréée et nous les recevons en tant qu'ils procèdent du Père. Si donc ces deux Personnes se communiquent elles-mêmes à nous, avec leur nature identique à celle du Père, formellement en tant qu'elles procèdent du Père, cette communication-là ne peut pas être appelée paternelle. En ce qui regarde le Fils, elle est une filiation dans le Fils, en ce qui regarde le Saint-Esprit, elle est le don de l'amour du Père et du Fils. Cette question sera reprise à l'article INHABITATION.

5. LA VIE DE LA GRACE, ECCLÉSIALE ET SACRAMENTELLE. — La grâce est une vie nouvelle de l'homme. Sous l'aspect où elle transforme son intelligence, c'est la vie de la foi; sous l'aspect où elle transforme sa volonté et ses puissances d'aimer, c'est la vie de l'espérance et de la charité. Par la foi, le Christ se saisit de notre intelligence et nous fait participer à la connaissance qu'il a lui-même de son Père. Par l'espérance et la charité, il envahit notre volonté et notre cœur et nous permet d'avoir pour Dieu et pour les hommes l'amour dont lui-même les aime. Cependant, l'activité théologale du chrétien, la communion personnelle avec Dieu par la connaissance et l'amour, ne demeure pas extrinsèque à l'activité naturelle de l'homme. Elle la pénètre, elle l'inspire, elle l'anime, elle la soutient, elle la transfigure. La conduite morale devient l'expression concrète, à tous les niveaux de la vie humaine, de l'activité théologale, en même temps qu'elle est la réalisation plénière de l'homme en son humanité même.

La vie nouvelle de la grâce est une vie divine. Cette vie est celle même de Jésus-Christ en nous. Elle est une promotion de l'homme pécheur à la filiation adoptive.

La grâce est une guérison de l'homme pécheur; elle est un remède au triple mal causé par le péché : elle réconcilie l'homme avec Dieu, avec ses frères et avec lui-même. Elle opère une refonte totale de son être, en le régénérant actuellement et intérieurement. Elle n'est pas seulement destruction du péché, elle est communication de vie divine. Elle guérit la nature blessée par le péché, mais en l'élevant à l'ordre surnaturel; elle purifie en divinisant, elle inaugure une participation à la filiation éternelle du Verbe incarné.

1° LE CHRIST EST LE PREMIER-NÉ DE L'HUMANITÉ NOUVELLE. — Il est le Premier-Né, non seulement en ce sens que d'autres, à côté de lui et après lui, viendraient partager sa qualité de fils, mais en ce sens que, possédant en plénitude dans son humanité même, la vie de Fils de Dieu, il donne à tous ses frères humains d'être fils en lui et par lui. Il nous introduit dans la famille divine.

Membres du Christ, fils dans le Fils, nous sommes unis en lui au Père. Le Fils reçoit tout du Père et lui remet tout par la connaissance et l'amour. De même les fils adoptifs reçoivent tout du Père des cieux qui les régénère par son amour, et ils lui rendent tout par la connaissance et l'amour qu'ils peuvent avoir désormais, dans et par le Fils unique, à l'égard du Dieu qui est leur Père. C'est en toute vérité qu'unis au Fils, nous pouvons dire : notre Père.

Incorporés au Christ et fils de Dieu, nous le sommes grâce à l'Esprit du Père et du Fils que Dieu répand sur nous à profusion par Jésus-Christ, notre Sauveur (*Tite* 3, 4-7). Il est l'Esprit de vie, l'Esprit de filiation, le lien personnel qui unit les hommes au Christ et entre eux. C'est au Fils de Dieu que nous sommes incorporés, c'est lui qui vit en nous. Mais c'est l'Esprit qui nous incorpore au Fils et c'est par ce même Esprit que nous vivons du Fils. Le terme de cette action vivifiante est de nous transfigurer à l'image du Fils et de nous conduire au Père.

Par suite, les relations qui nous lient aux autres hommes sont, elles aussi, renouvelées. Nous sommes désormais unis entre nous, non plus seulement comme les membres d'une même famille humaine, mais comme les membres du même Fils, les enfants du même Père, vivifiés par le même Esprit. Et le lien de notre unité, c'est la Charité divine elle-même qui, présente dans le cœur du Fils de Dieu fait homme, est diffusée en nos cœurs par le Saint-Esprit. Et parce que la Charité qui nous unit entre nous est une extension de la Charité trinitaire, le corps mystique, communauté de tous les enfants de Dieu, doit être, par l'amour qui en unit les membres, comme une représentation, sur le plan humain, de la communauté trinitaire. La concorde des chrétiens entre eux fera connaître à ceux qui ne croient pas la mystérieuse société d'amour à laquelle les chrétiens participent. C'était là le désir profond de Jésus à la dernière Cène : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi; qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*Jean* 17, 21).

Tel est l'univers nouveau dans lequel nous introduit le mystère de la grâce. C'est le royaume même de Dieu. A la fin du premier sermon pour le jour de Noël, le pape saint Léon résume admirablement cette doctrine et en tire les conséquences pour le chrétien :

> Mes biens-aimés, rendons grâces à Dieu le Père par son Fils, dans l'Esprit Saint, à lui qui, poussé par l'immense miséricorde dont il nous a aimés, a eu pitié de nous; et, comme nous étions morts dans nos péchés, il nous a rendu la vie dans le Christ, pour que nous soyons en lui une nouvelle création, une nouvelle œuvre de ses mains. Dépouillons-nous donc du vieil homme et de ses agissements; puisque nous sommes admis à participer à la lignée du Christ, renonçons aux œuvres de la chair.
>
> Prends conscience, chrétien, de ta dignité; et, devenu l'associé de la nature divine, ne retourne pas, par un revirement indigne de ta race, à ta première bassesse. Rappelle-toi quel est ton Chef et de quel corps tu es membre. Souviens-toi, qu'arraché à la puissance des ténèbres, tu as été transporté dans la lumière du royaume de Dieu. Le sacrement du baptême a fait de toi le temple du Saint-Esprit : ne mets pas en fuite, par une conduite dépravée, un tel hôte, ne reviens pas sous la férule du démon (*Sermon* 21, 3, PL 54, 192-193; trad. R. Dolle, SC 22, 1949, p. 73-75).

2° **L'ÉGLISE NOUS COMMUNIQUE LA GRACE.** — Le Christ notre vie. Il a reçu du Père la plénitude de la vie filiale. De cette plénitude il nous donne part. Il en est la source unique. Or, cette source coule désormais dans l'Église qui seule nous unit au Christ et, par lui et en lui, à la Trinité Sainte. C'est dans l'Église, et par elle, que nous rencontrons le Christ et que nous participons à la filiation éternelle du Verbe incarné. Elle est le milieu et le moyen que le Christ a voulus pour permettre aux chrétiens de tous les temps d'entrer en contact avec son humanité sainte et d'en recevoir communication de la vie filiale.

Selon le mot de Jean-Adam Mœhler, l'Église « est l'Incarnation permanente du Fils de Dieu ». Tandis que Jésus-Christ était sur terre, c'est en allant à lui, à son humanité sainte, qu'on entrait en relation avec Dieu. Désormais, c'est à son corps qui est l'Église que revient la mission d'assurer la rencontre du Christ et des hommes. C'est dans l'Église que l'Esprit de Jésus a établi sa demeure pour toujours jusqu'à la fin des temps. Jamais il ne l'abandonnera.

> « Il n'y a pas d'autre Esprit que l'Esprit de Jésus, et l'Esprit de Jésus est l'âme qui anime son corps » (H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, coll. Théologie 27, Paris, 1953, p. 180). Selon saint Irénée (*Adversus haereses* III, 24, 1, trad. F. Sagnard), « Là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce, et l'Esprit est vérité; s'écarter de l'Église, c'est rejeter l'Esprit et par cela même, s'exclure de la vie » (cf H. de Lubac, *loco cit.*, p. 183).

L'Église n'est pas seulement le lieu de la présence du Fils de Dieu fait homme et de son Esprit, le milieu où le Christ ressuscité communique aux hommes la grâce de la filiation en leur envoyant l'Esprit d'adoption, elle en est aussi le moyen et l'instrument. C'est dans l'Église que les hommes sont rendus participants de la nature divine, de la grâce de la filiation adoptive, et c'est aussi par elle que se réalise, dans le temps entre l'ascension et la parousie, le devenir et la croissance du mystère du Christ.

Par son corps qui est l'Église, le Christ continue de se faire connaître aux hommes et d'entrer en contact avec eux. Il parlait jadis, annonçant l'Évangile; il agissait, et ses gestes étaient rédempteurs. Il parle encore, mais par son corps qui est l'Église; et, à travers les gestes de l'Église, il communique la vie divine.

> Sous ce rapport, la hiérarchie est « la cause efficiente instrumentale de l'Église, saisie elle-même dans la causalité du Christ Chef, saisi lui-même dans la causalité purement divine et proprement créatrice de la Trinité. Elle devient ainsi la puissance qui confère l'existence chrétienne : par son magistère, elle prépare les âmes à l'accueil de la vérité et au don de la foi; par son activité sacramentelle, elle transmet directement la grâce et la vie dans le Christ; par son pouvoir de juridiction, elle oriente l'agir spirituel des chrétiens vers l'accomplissement des volontés du Christ » (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 200).

La fonction de la hiérarchie est, par suite, « d'ordre vital et vitalisant, c'est une fonction maternelle d'enfantement spirituel. C'est le Christ qui crée les chrétiens; mais c'est l'Église qui, dans et par le Christ, les enfante en son propre sein » *(ibidem)*. Ainsi, tout l'élément « juridique » (de l'Église) est au service du « pneumatique », tout l'organisme est au service de l'Esprit. Par la hiérarchie, le Christ communique son Esprit; par elle, les fidèles sont directement reliés à l'Esprit; par elle, ils sont délivrés, consacrés, animés, par la « loi de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus »; par elle, ils portent, dans l'intelligence et dans le cœur, « l'inspiration intérieure et l'impulsion du Saint-Esprit »; par elle, ils deviennent des « spirituels », vivants,

libres, efficaces (*ibidem*, p. 203, d'après l'enc. *Mystici corporis* de Pie XII, et le *Sermo* 75, PL 54, 403, de saint Léon).

Si l'Église, dans l'ensemble de sa structure, est destinée à signifier et à produire la communication aux hommes de la vie de Jésus-Christ, si elle est le sacrement de la rencontre de Dieu par son magistère et son gouvernement, et aussi, bien que d'une manière différente, mais non moins essentielle, par la vie chrétienne de tous ses membres, elle possède cependant une fonction spécialement ordonnée à communiquer la grâce, la fonction sacramentelle, au sens ordinaire et strict du mot. Les sacrements sont des événements de l'histoire individuelle du salut. Or, c'est précisément sous ce rapport qu'ils ont un aspect ecclésial. Ce qui veut dire qu'ils nous donnent la grâce du Christ par le fait que chacun d'eux, selon sa manière propre, confère au sujet qui le reçoit, une relation déterminée à l'Église. Cela vaut non seulement des sacrements qui produisent un caractère, mais de tous les autres, en particulier et surtout du sacrement par excellence, l'Eucharistie (K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Fribourg-en-Brisgau, 1960, p. 68-104; E. H. Schillebeeckx, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, coll. Lex orandi 31, Paris, 1960, p. 185-215).

Il n'y a pas de grâce sanctifiante, de vie filiale, en dehors de tout rapport à l'Église et à ses sacrements. Cela ne signifie pas qu'il n'existerait pas de grâce extra-sacramentelle, c'est-à-dire conférée indépendamment de la réception effective des sacrements, aussi bien en dehors qu'à l'intérieur de l'Église. Cependant la grâce sacramentelle, bien qu'elle ne soit pas de nature différente de la grâce donnée en dehors des sacrements, nous arrive visiblement, concrétisée, incarnée dans un geste de l'Église qui est le geste même du Christ. Elle manifeste ainsi, en plénitude, le caractère essentiel de toute grâce, fût-elle la plus anonyme, le caractère christologique et ecclésial.

« L'Église est la zone d'épanouissement de la vie divine passant par le Christ, le Plérôme du Christ; et, en dehors de ce milieu de vie, de cet organisme de salut, de ce temple (spirituel et charnel) de la présence du Saint, on ne peut pas être saisi par la puissance rédemptrice du Christ ni vivre de sa vie. De plus, l'Église préexiste au chrétien. Née de l'amour, du sang et de la gloire du Christ, elle est donnée par Dieu avant toute activité humaine. Elle est « l'Église de Dieu, qu'il s'est acquise par son propre sang » (*Actes* 20, 28). Elle est l'Arche où il faut entrer, le Royaume où il faut pénétrer, le Corps à quoi il faut s'agréger, afin d'être arraché au monde du péché et des ténèbres, et introduit au monde de la lumière et de la vie, afin d'être un « sauvé » (*Actes* 2, 47). Plus encore, l'Église communique au chrétien son être spirituel. Elle est la Mère; elle l'enfante à la vie par son intercession, par la Parole de Dieu, par les sacrements de la foi. Elle est ce sein maternel dont le chrétien ne sort jamais, parce que sa vie lui est sans cesse communiquée, et qu'il la reçoit du Christ dans l'Église, d'une façon permanente. Par suite, enfin, l'Église communique au chrétien l'élan même de sa vie spirituelle. Par la Parole qui nourrit sa foi, par les sacrements qui restaurent et développent son amour, par les directives qui orientent son agir concret, l'Église est présente à la racine de son attitude religieuse, au cœur de ses choix, à la source de sa fidélité et de son activité chrétienne » (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, p. 191-192).

Nous avons utilisé, dans les développements qui précèdent, parfois *ad litteram*, le texte que nous avons récemment publié sur *La grâce du Christ* (coll. Le Mystère du Christ, Tournai-Paris, 2e éd., 1965). C'est dans ce volume que le lecteur trouvera une abondante bibliographie; voir aussi les orientations bibliographiques à la fin de l'article, col. 747-750.

Charles BAUMGARTNER.

III. ACTION DE DIEU ET ACTIVITÉ DE L'HOMME

Le mystère de la filiation divine, jusqu'ici exposé surtout en lui-même, devient notre vie, se manifeste comme expérience de grâce au sein de l'expérience simplement humaine. C'est là qu'il faut l'étudier maintenant.

Après avoir rappelé les données essentielles de la foi concernant la grâce et la liberté (1. *Jalons dogmatiques*), nous verrons successivement en quel sens on peut parler d'une expérience de la grâce (2. *Expérience de la grâce*), comment on est amené à distinguer ses multiples aspects en fonction du déploiement de l'agir humain (3. *Représentation de la grâce*); enfin nous parcourrons les divers moments d'une « histoire de la grâce » dans notre vie spirituelle (4. *Grâce et vie spirituelle*).

1. JALONS DOGMATIQUES. — « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (*Jean* 15, 5) : cette affirmation de Jésus, note Émile Mersch, « domine ce qu'ont dit les Pères et les scolastiques » sur la théologie de la grâce (*La théologie du Corps mystique*, 3e éd., Paris-Bruxelles, t. 2, 1952, p. 371). Mais, pour qu'on prenne pleinement conscience de sa portée, il a fallu, ici comme dans le reste du dogme chrétien, la contestation de l'hérésie. Nous n'avons pas à retracer cette histoire; nous en retiendrons seulement ce qui continue de fournir à la réflexion sur l'expérience chrétienne ses normes permanentes, telles qu'elles se sont exprimées, en premier lieu dans le Magistère, à l'occasion des diverses crises du passé.

1° LA CONDITION DE LA LIBERTÉ HUMAINE. — Quel est l'homme auquel s'adresse le Dieu qui fait grâce? Au-delà et au sein même de la *déchéance* où le plonge son péché, cet homme se révèle appelé à une *destinée transcendante*, totalement gratuite, à laquelle Dieu lui donne d'adhérer librement.

1) **Impuissance de l'homme déchu.** — a) *La liberté blessée.* — « Tous les hommes ayant perdu l'innocence dans la prévarication d'Adam... étaient à ce point « esclaves du péché » (*Rom.* 6, 20)... que non seulement les païens, par les forces de la nature, mais encore les juifs eux-mêmes, par la lettre de la loi mosaïque, ne pouvaient se libérer ou se relever de cet état ». Ce rappel du concile de Trente est le prélude nécessaire à la manifestation du salut en Jésus-Christ (session VI, 1547, décret sur la justification, ch. 1; Denzinger-Schönmetzer, 1521 [793]; trad. G. Dumeige, *La foi catholique*, Paris, 1961, n. 555). Universelle condition pécheresse de l'homme, déjà rappelée par le 16e concile de Carthage en 418 (Denzinger, 223 [102]); et le concile de Trente ne fait guère que reprendre un thème fréquent chez saint Augustin et que reproduit l'*Indiculus* (vers 440; Denzinger, 239 [130]; *Foi catholique*, 527), texte d'une grande importance doctrinale, composé peut-être par Prosper d'Aquitaine.

Ces textes ne définissent pas seulement la condition de la nature déchue, que la grâce redresserait une fois pour toutes; comme le montre le même concile de Car-

thage, à l'aide de textes de saint Jean (1 *Jean* 1, 8) et de saint Jacques (*Jacques* 3, 2), c'est toute l'existence, même des plus saints parmi les croyants, qui reste exposée à pécher, manifestant ainsi jusqu'où s'étend le besoin de salut, ruinant toute prétention à n'importe quelle étape de la vie (cf Denzinger, 228 [106]; *Foi catholique*, 524).

b) *La liberté non détruite.* — Cependant « le libre arbitre ne fut nullement éteint en eux, mais seulement affaibli et dévié » (Trente, session VI, *ibidem*). Cette affirmation fut reprise en des contextes différents qu'il importe de bien comprendre.

Si saint Augustin, et après lui le second concile d'Orange, en 529 (cf Denzinger, 392 [195]), pouvait affirmer en toute rigueur, dans sa perspective, que « l'homme n'a en propre que le péché et le mensonge » (*In evangelium Joannis* V, 1, PL 35, 1414) : c'est que l'homme dont il parle est l'individu concret engagé dans une histoire où, effectivement, tous ses actes bons sont portés par la grâce; il ne songe nullement à nier sa liberté radicale. Par contre, le concile de Trente devra maintenir contre Luther que « le libre arbitre, après le péché d'Adam », n'est ni « perdu » ni « éteint », qu'il n'est pas « une réalité purement verbale ou un titre sans fondement ou une fiction » (session VI, can. 5, Denzinger, 1555 [815]; *Foi catholique*, 587).

A fortiori faut-il éviter d'identifier avec telle ou telle catégorie d'hommes concrets « l'homme » dont il est question en certaines affirmations du Magistère ou des théologiens, cet homme étant parfois « le pécheur en tant que tel » ou « le justifié en tant que tel », ou même « l'homme en tant qu'il possède la liberté comme une possibilité radicale et toujours présente ».

Ainsi se trouvent condamnées les affirmations de Baïus en 1567 : « tout ce que fait un pécheur... est péché », « tous les actes des incroyants sont des péchés et les vertus des philosophes sont des vices », — car on ne peut, tant qu'un homme est en marche ici-bas, l'identifier avec son péché, son incroyance ou sa prétention à se suffire (Denzinger, 1925 et 1935 [1025 et 1035]; *Foi catholique*, 626). De même, lorsque Baïus affirme que « le libre arbitre, sans le secours de la grâce de Dieu, n'est bon qu'à pécher » (Denzinger, 1927 [1027]; *Foi catholique*, 627), sa proposition est rejetée non point parce qu'il y aurait, *au concret*, des actes bons posés sans la grâce, mais parce que la liberté n'est pas détruite par le péché : elle reste un pouvoir radical, une aptitude positive à s'orienter vers le bien. Nous reviendrons plus loin sur l'universalité de l'économie de grâce et son action dans l'incroyant et le pécheur.

2) **Vocation surnaturelle de l'homme.** — a) *Sa transcendance.* — L'état de déchéance ne suffit pas à définir la condition de la liberté humaine. Elle se spécifie aussi par sa fin effective qui est Dieu même se communiquant à sa créature (cf *supra*, ch. II). « Élévation », « vie éternelle », « divinisation », tel est le don transcendant qui nous est fait, et que nulle créature ne pourra jamais revendiquer pour sien. C'est pourquoi l'Église n'admettra pas que Baïus, par exemple, affirme que « les mérites... du premier homme encore innocent ne puissent être appelés proprement grâce » (Denzinger, 1901 [1001]), car cette affirmation met en cause la disproportion radicale entre la créature humaine et sa fin transcendante, même abstraction faite du péché.

b) *Sa gratuité.* — C'est pourquoi l'Église refuse aussi qu'on prétende, toujours avec Baïus, que « l'exaltation et élévation de la nature humaine à la participation à la nature divine était due à l'intégrité de l'état primitif et doit donc être dite naturelle et non surnaturelle » (Denzinger, 1921 [1021]; *Foi catholique*, 616). Tout ce qui, de près ou de loin, tendra à considérer la fin concrète de l'homme et le but de la vie comme une réalité explicable à partir de l'homme même, comme un terme logique de ce qu'il est en tant que créature, et non comme un don toujours immérité, tout ce qui met en péril la totale gratuité de la communication que Dieu fait de lui-même, toute tentative de ce genre se trouvera énergiquement rejetée (cf encore Pie XII, encycl. *Humani generis*, 1950, Denzinger, 3891 [2318]; *Foi catholique*, 654).

2° **NÉCESSITÉ DE LA GRACE.** — Cette condition de l'homme, à la fois pécheur et appelé à une fin qui dépasse les forces et les exigences de sa nature créée, explique le besoin universel où il se trouve d'une aide divine sur laquelle il ne peut émettre aucune prétention, en d'autres termes, d'une grâce.

1) **Double aspect de cette nécessité.** — a) *La restauration de l'homme pécheur* ne peut être que l'œuvre de Dieu : c'est là une des premières convictions de la conscience chrétienne se découvrant à la fois pécheresse et sauvée. C'est envers Dieu, en effet, que le péché nous rend débiteurs. La grâce se présente donc tout d'abord comme « justification de l'impie » : « Aucun ne peut, par son libre arbitre, remonter de l'abîme de cette ruine, si la grâce du Dieu qui fait miséricorde ne le relève » (*Indiculus*, Denzinger, 238 [129]; *Foi catholique*, 528). Besoin si radical, impuissance si foncière que même le plus petit mouvement de bonne volonté du pécheur qui l'oriente vers la conversion, vient encore de Dieu. Telle est l'affirmation du 2e concile d'Orange, en 529, en face de l'erreur contraire des « semi-pélagiens » : « même notre volonté de purification est un effet de l'infusion et de l'opération du Saint-Esprit en nous » (Denzinger, 374 [177]; *Foi catholique*, 542); c'est donc à Dieu qu'il faut attribuer toute délivrance du péché, comme tout redressement de la liberté blessée.

b) Plus profondément, c'est tout mouvement de l'homme *vers sa fin surnaturelle* qui requiert l'intervention de la grâce, et là encore, à partir du tout premier instant. C'est à elle, dit encore le 2e concile d'Orange, qu'il faut rapporter « non seulement l'accroissement de la foi », mais encore « son commencement et la disposition de foi elle-même » (*initium fidei ipsumque credulitatis affectum*) (Denzinger, 375 [178]; *Foi catholique*, 543). Un tel mouvement n'est pas en l'homme « naturaliter » (*ibidem*). En réalité, personne, « par les seules forces de la nature », ne peut « concevoir ou accepter comme il convient une bonne pensée utile au salut » (Denzinger, 377 [180]). Certes, à ce stade on ne distingue guère la « double nécessité » dont nous parlons, mais si la grâce agit sur une liberté « blessée », il s'agit surtout de reconnaître que personne ne peut « conquérir par soi-même le *mystère du salut éternel* sans une révélation divine » (378 [181]).

D'où la radicalité de ces affirmations qui nous font « reconnaître en Dieu l'Auteur de tous les bons mouvements et bonnes actions, de tous les efforts et de toutes les vertus qui depuis la première ébauche de conversion *(ab initio fidei)* nous font *tendre vers Dieu*... Sa grâce prévient tous les mérites de l'homme » (*Indiculus*, Denzinger, 248 [141]; *Foi catholique*, 539). D'où aussi

toutes les réflexions qui font mettre en lumière, précisément, la nécessité d'une grâce « élevante » pour proportionner l'homme à sa destinée surnaturelle, indépendamment du péché (cf H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, coll. Théologie 63, Paris, 1965, p. 59-73, 113-133, etc).

C'est ainsi que le concile de Trente pourra préciser que « la justification... n'est pas simple rémission des péchés, mais aussi sanctification et rénovation de l'homme intérieur »; que sa « cause efficiente est le Dieu miséricordieux qui (non seulement) nous purifie et nous sanctifie gratuitement, (mais effectue cette rénovation) en nous marquant du signe et de l'onction de l'Esprit Saint de la promesse, qui est le gage de notre héritage » (session VI, ch. 7, Denzinger, 1528-1529 [799]; *Foi catholique*, 562-563); et que « rien de ce qui précède la justification, foi ou œuvres, ne mérite cette grâce de la justification » (ch. 8, 1532 [801]; 567).

2) **Nécessité universelle, permanente, radicale.** — Tout ce qui a été dit définit la situation de l'homme concret, tel que nous le connaissons. De *tout homme*, et non de quelques-uns, car « les saints » eux-mêmes, en récitant le *Pater*, disent « remettez-nous nos dettes », et ce n'est pas chez eux simple « humilité », mais « vérité » (16e concile de Carthage, Denzinger, 230 [108]; *Foi catholique*, 526). Précisons encore. La grâce de Dieu ne consiste pas simplement à « nous révéler et nous ouvrir *l'intelligence* des commandements, en sorte que nous sachions ce que nous devons désirer et ce que nous devons éviter » ; elle nous donne « aussi *l'amour et la force* de faire ce que nous avons reconnu comme notre devoir » (226 [104]; 522).

La grâce soutient non seulement la *conversion* et l'acte de foi qui en marque le passage, mais le *premier moment* qui y achemine (2e concile d'Orange, Denzinger, 375 [178], déjà cité; cf aussi Trente, session VI, ch. 5, Denzinger, 1525 [797]; *Foi catholique*, 559). Elle ne vaut pas uniquement « pour la rémission des péchés commis, mais pour *aider à n'en plus commettre* » (16e concile de Carthage, Denzinger, 225 [103]; *Foi catholique*, 521); car, « personne, même renouvelé par la grâce du baptême, n'est capable de surmonter les pièges du diable ou les penchants de la chair, s'il ne reçoit de l'aide quotidienne de Dieu la *persévérance* dans une bonne vie » (*Indiculus*, Denzinger, 241 [132]; cf aussi 2e concile d'Orange, Denzinger, 380 [183]; Trente, session VI, can. 22, Denzinger, 1572 [832]; *Foi catholique*, 604). Bref, « personne n'use bien de son libre arbitre, sinon grâce au Christ », « personne ne plaît à Dieu, sinon grâce à ce que Dieu a donné lui-même » (*Indiculus*, Denzinger, 242-243 [133-134]; *Foi catholique*, 531-532).

Enfin, cette grâce n'est pas seulement « donnée pour pouvoir accomplir *plus facilement* par elle ce que nous devons faire par notre libre arbitre, comme si, sans la grâce, nous pouvions pourtant, quoique avec moins de facilité, observer les commandements; car le Seigneur ne dit pas : « Sans moi, vous pouvez le faire plus malaisément », mais : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (*Jean* 15, 5) » (16e concile de Carthage, Denzinger, 227 [105]; *Foi catholique*, 523; cf aussi Trente, session VI, can. 2, Denzinger, 1552 [812]; *Foi catholique*, 584).

3° **L'ÉCONOMIE DE GRACE ET L'EXISTENCE.** — L'aide divine et la vocation transcendante accordée à l'homme ne le laissent pas où il est. La foi commune nous enseigne comment Dieu achemine l'humanité à sa fin. Il ne s'agit pas ici, rappelons-le, de préciser les modalités concrètes et historiques de cette économie, Incarnation, Rédemption, Église, Sacrements, sinon en tant qu'elles conditionnent l'actuation de chacune des libertés humaines et la réalisation de sa destinée divine.

1) **Universalité de l'économie de grâce.** — Conscients du don merveilleux du Salut qui leur était accordé dans le Christ, bien des chrétiens au cours des siècles furent tentés de restreindre à la petite société des baptisés de la « grande Église » la diffusion des miséricordes divines. Par définition, ils constituaient le petit groupe des rachetés, arrachés par pure bonté à la « masse damnée ». Il y avait là une illusion de perspective qui mit du temps à se corriger, et connut des flux et des reflux (cf L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2e éd., Toulouse, 1934). S'il est vrai que l'homme est sauvé en vertu d'une prédestination divine, et que celle-ci n'a rien d'un processus impersonnel, mais s'adresse à chacun en particulier, il faut écarter cette « vue imaginative » qui lie la notion de grâce « à une idée d'étroitesse, de particularisme ou d'arbitraire » (H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, coll. Théologie 64, Paris, 1965, p. 287; cf H. Rondet, *Essais sur la théologie de la grâce*, Paris, 1964, p. 61 : « Lorsqu'on imagine que la grâce est d'autant plus gratuite qu'elle est répartie entre un plus petit nombre d'hommes, on est victime de représentations anthropomorphiques »).

C'est pourquoi, si le concile d'Orange en 529 reprend à son compte la phrase d'Augustin sur « la force des païens (qui) est convoitise terrestre, tandis que la force des chrétiens est l'œuvre de la charité » (Denzinger, 387 [190]), Alexandre VIII en 1690 condamnera la proposition janséniste : « Les païens, les juifs, les hérétiques et gens de cette sorte ne reçoivent pas la moindre influence de Jésus-Christ » (Denzinger, 2305 [1295]), et Clément XI en 1713, celle de Quesnel : « Hors de l'Église aucune grâce n'est accordée » (Denzinger, 2429 [1379]).

Il faudra encore plus de deux siècles pour que l'on comprenne sans aucune étroitesse la parole de saint Paul sur la volonté salvifique universelle de Dieu (1 *Tim.* 2, 4), paraphrasée ainsi par le concile de Quierzy, en 853 : « Dieu tout puissant *veut que tous les hommes*, sans exception, *soient sauvés*, même si tous ne se sauvent pas. Que les uns soient sauvés, c'est là un don de celui qui les sauve; que les autres se perdent, c'est la faute de ceux qui se perdent » (Denzinger, 623 [318]). Le 1er concile du Vatican, en 1870, parlant de l'appartenance à l'Église, affirme que, « par sa grâce, le Dieu de toute bonté stimule et soutient ceux qui errent, c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas dans l'Église, pour qu'ils puissent parvenir à la connaissance de la vérité » (Denzinger, 3014 [1794]; *Foi catholique*, 95); mais sa première préoccupation reste d'éviter qu'on ne mette toutes les religions sur le même pied.

Enfin, le 2e concile du Vatican proclame sans réticence la solidarité spirituelle des baptisés avec chacun des hommes : « A cette unité catholique du peuple de Dieu qui préfigure et promeut la paix universelle, tous les hommes sont appelés; à cette unité appartiennent, sous diverses formes, ou sont ordonnés, et les fidèles catholiques, et les autres qui croient au Christ, et finalement tous les hommes sans exception, appelés au salut par la grâce de Dieu » (*Constitution dogmatique sur*

l'Église, *Lumen gentium*, ch. 2, n. 13, AAS, t. 57, 1965, p. 18; trad. Mgr G. Garrone, *Documents conciliaires. L'Église*, Paris, 1965, p. 49-50).

Le texte précise ensuite le rapport à l'Église des catholiques, puis des chrétiens non catholiques, enfin, de « ceux qui n'ont pas encore accueilli l'Évangile » et qui, « eux aussi, sous diverses formes, sont ordonnés au peuple de Dieu » : tout d'abord les membres du peuple juif, puis ceux qui « reconnaissent le Créateur, en premier lieu les musulmans ».

Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, de ceux-là Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf *Actes* 17, 25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, amener tous les hommes au salut (cf 1 *Tim.* 2, 4). En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, *sous l'influence de sa grâce*, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel. A ceux-là même qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, *non sans la grâce divine*, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les *secours nécessaires à leur salut*. En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie (n. 16, AAS, p. 20; trad. citée, p. 52-54).

Cette solidarité dans une même destinée, le concile la manifeste aussi dans sa *Déclaration sur le rapport de l'Église aux religions non-chrétiennes* (28 octobre 1965; cf n. 1 : « Tous les peuples... ont une seule origine..; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous », dans *Documents conciliaires* 2, Paris, 1965, p. 213).

Solidarité qui éclate dès les premières lignes de la *Constitution pastorale de l'Église dans le monde de ce temps* (7 décembre 1965), adressée à ce monde « créé par amour », pécheur « mais libéré par le Christ crucifié et ressuscitant pour être transformé selon le projet de Dieu et parvenir à la consommation » (n. 2). C'est à « l'homme », sans autre détermination, que « l'Église croit que le Christ, mort et ressuscité pour tous, accorde lumière et forces par son Esprit, pour qu'il puisse répondre à sa vocation suprême » (n. 10). C'est dans l'histoire de l'humanité entière, « à laquelle elle a part comme les autres hommes de notre époque », que l'Église « s'efforce de discerner les signes authentiques de la présence et du plan de Dieu » (n. 11).

En particulier, si le mystère pascal est la figure et le modèle de toute destinée, si l'homme n'est sauvé que par sa « configuration à la mort du Christ », « cela ne vaut pas seulement pour les chrétiens, mais pour *tous les hommes de bonne volonté dans le cœur desquels la grâce agit de manière invisible*. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est unique, c'est-à-dire en fait divine, nous devons admettre que l'Esprit Saint offre à tous, d'une manière que Dieu sait, la possibilité d'être associés à ce mystère pascal » (n. 22). C'est pourquoi il existe une « compénétration de la cité terrestre et céleste » qui est « le mystère de l'histoire humaine » (n. 40) et qui aboutit à une aide mutuelle de l'Église et de la société humaine (cf tout le chap. 4, n. 40-45).

2) **La grâce respecte et promeut la liberté.** — Si l'homme doit reconnaître qu'il ne peut réaliser seul sa destinée, et que la grâce divine doit soutenir chacune de ses démarches vers le bien, c'est que telle est la condition concrète où il se trouve : « Pourrons-nous désormais attendre quelque chose de bon d'esprits qui pensent qu'ils doivent leur bonté à eux-mêmes, sans regarder celui dont ils reçoivent chaque jour la grâce? » (*Indiculus*, Denzinger, 240 [131]; *Foi catholique*, 529). Ce texte définit l'option foncière de l'être spirituel et fait entrevoir son péché radical : s'attribuer à soi-même ce qui n'est vécu correctement que sous la forme de l'être-reçu.

Mais pareille alternative présuppose évidemment l'exercice de la liberté. Nécessaire, la grâce n'est jamais nécessitante : « Nous ne pensons pas que le libre arbitre nous manque », et en même temps « nous ne doutons pas que, dans chacun des bons mouvements de la volonté humaine, l'aide du Saint-Esprit ne soit prévalente ». En d'autres termes, « Dieu agit dans le cœur des hommes et dans le libre arbitre lui-même »; « cette aide et ce secours de Dieu n'enlèvent nullement le libre arbitre, ils le libèrent... Si grande est en effet la bonté de Dieu pour tous les hommes qu'il veut que *nos* mérites soient ses propres dons et qu'il nous donnera une *récompense* éternelle pour ce qu'il nous a prodigué » (*ibidem*, Denzinger, 243, 244, 248 [134, 135, 141]; *Foi catholique*, 532, 533, 539). Si Dieu, comme le dit saint Paul, « opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir » (*Phil.* 2, 13), il faut que toujours « le libre arbitre acquiesce à Dieu qui le pousse et l'appelle »; il « peut, s'il le veut, refuser son consentement »; il n'est pas, « tel un être inanimé », « sans rien faire », « purement passif » (Trente, session VI, can. 4, Denzinger, 1554 [814]; *Foi catholique*, 586).

L'attribution du mal à l'homme seul est la contre-épreuve de cette activité de la liberté (can. 6, n. 1556 [816]) : « C'est leur volonté et non celle de Dieu que font les hommes quand ils font ce qui déplaît à Dieu; mais quand ils font ce qu'ils veulent pour servir la volonté divine, ils le font parce qu'ils le veulent, et c'est cependant la volonté de celui qui rend possible et ordonne qu'ils veuillent » (2e concile d'Orange, Denzinger, 393 [196]).

Il ne faut donc point concevoir grâce et liberté comme deux forces affrontées, ni même additionnées, « synergiques » : l'action divine est d'un autre ordre, elle se situe au surgissement même de notre agir pour l'orienter vers lui et dans la mesure où il s'oriente, librement, vers lui. C'est pourquoi on tend aujourd'hui à considérer comme trop marquées de conceptions anthropomorphiques les longues controverses dites « de auxiliis », opposant les partisans de la « prédétermination » à ceux de la « science moyenne » (par laquelle Dieu connaît les « futurs contingents » dépendant de la liberté créée).

Sur ce sujet voir : H. Rondet, *Gratia Christi*, Paris, 1948, p. 294-308. — C. Boyer, *Grâce actuelle et motion divine*, DTC, Tables, *Grâce*, 1959, col. 1862-1868. — C. Baumgartner, *La grâce du Christ*, Tournai, 1965, p. 313-326 (avec bibliographie). — M. Flick-Z. Alszeghy, *Il Vangelo della grazia*, Florence, 1964, p. 199-200 (bibliographie) et 309-319.

3) **La grâce transforme l'homme intérieurement.** — L'action divine en nous ne consiste pas seulement en soutien transitoire : — ainsi lorsque Dieu « touche les cœurs de ses fils par ses inspirations paternelles, pour qu'ils fassent quelque bien » (*Indiculus*, Denzinger, 243 [134]; *Foi catholique*, 532); — lorsqu'il donne « l'amour et la force de faire ce que nous avons reconnu notre devoir », ou lorsqu'il inspire « la foi initiale et la disposition de foi elle-même » (cf col. 728); — ou lorsque « l'illumination et l'inspiration de l'Esprit

Saint » nous aident à « concevoir ou accepter comme convient une bonne pensée utile au salut ou encore consentir à la prédication de l'Évangile » (cf col. 728).

Certes, il faut reconnaître d'abord ce caractère d'*actualité* de la grâce, calqué sur la diversité des mouvements de l'âme humaine; et on l'observe surtout là où l'homme est en marche vers la conversion, sans être encore converti (cf *infra*, préparation à la justification). Mais, là même, cette action divine tend à faire entrer l'homme dans un état nouveau et stable, en le transformant intérieurement.

C'est ce que souligne le concile de Trente en face d'un « actualisme » un peu unilatéral : la justification y est décrite dans le vocabulaire biblique de la « nouvelle naissance » et du « transfert dans le royaume du Fils bien-aimé » (session VI, ch. 3), plus explicitement encore « comme un transfert de l'*état* dans lequel l'homme naît fils du premier Adam, à l'*état de grâce* et d'adoption des fils de Dieu par le second Adam, Jésus-Christ notre Sauveur » (ch. 4); elle n'est donc pas « simple rémission des péchés, mais aussi *sanctification et rénovation de l'homme intérieur* par la *réception* volontaire de la grâce et des dons; par là, l'homme d'injuste devient juste, d'ennemi ami..; la justice de Dieu (est) reçue de lui en don qui nous renouvelle au plus intime de l'âme, et par là non seulement nous sommes considérés comme justes, mais nous le sommes vraiment »; la charité « est répandue par le Saint-Esprit dans les cœurs de ceux qui sont justifiés et y demeure inhérente » (ch. 7).

La « grâce qui nous justifie » n'est donc pas « seulement faveur de Dieu » qui nous laisserait tels qu'avant, elle « demeure inhérente » dans les justifiés (can. 11, Denzinger, 1523-1524, 1528-1530, 1561 [795-796, 799-800, 821]; *Foi catholique*, 557-558, 562-565, 593). Non que cet état en devenant *nôtre* nous soustraie en quoi que ce soit à l'emprise divine : c'est toujours « le Christ Jésus lui-même (qui) communique constamment sa force aux justifiés... Cette justice est dite nôtre, parce que, inhérente à nous, elle *nous* justifie, et elle est aussi de Dieu, parce que Dieu l'infuse en nous par le mérite du Christ » (ch. 16, Denzinger, 1545-1547 [809]; *Foi catholique*, 579-580).

4) **La grâce s'adapte au caractère progressif de l'existence humaine.** — Lents préparatifs, continuité et ruptures caractérisent la vie de l'homme; ses choix décisifs naissent au terme d'une gestation et se confirment à l'épreuve de la durée, mort progressive à soi jusqu'à la rupture radicale de la mort, porte d'entrée de la vie éternelle. Tous ces temps de l'existence, la foi nous les montre « précédés, accompagnés et suivis » par la grâce.

a) *Préparation à la justification.* — La grâce est présente et active avant même le choix pour Dieu : « grâce prévenante », « appel de (Dieu) qui leur est adressé sans aucun mérite préalable en eux » (Trente, session VI, ch. 5), qui les fait « croire à la vérité de la révélation et des promesses divines », leur fait « comprendre qu'ils sont pécheurs », puis, « passant de la crainte de la justice divine... à la considération de la miséricorde de Dieu », fait qu'ils « s'élèvent à l'espérance » et « commencent à l'aimer comme la source de toute justice et, pour cette raison, se retournent contre leurs péchés... par cette pénitence qu'on doit faire avant le baptême » (ch. 6, Denzinger, 1525-1526 [797-798]; *Foi catholique*, 559-560). La grâce est donc déjà présente avant la conversion.

La charité peut être agissante en moi avant de devenir vraiment mienne : il est trop simple, trop peu conforme à l'expérience de dire avec Baïus que « tout amour, dans une créature rationnelle, est ou bien convoitise vicieuse du monde... ou charité qui, infusée par l'Esprit Saint dans le cœur, aime Dieu » (n. 38, 1938 [1038]; 634).

b) *La justification.* — Par contre, il faut reconnaître dans l'infusion de la grâce un moment de passage, une nouveauté en rupture avec ce qui précède, et cela, dans la mesure même où elle est transformation intérieure. C'est pourquoi on la compare à une « naissance », à un « transfert dans un nouvel état », on la décrit comme un « renouvellement de l'homme intérieur ». L'homme « d'injuste devient juste, d'ennemi, ami » (cf *supra*, 3) : de l'un à l'autre intervient l'événement de grâce, qu'exprime et actualise normalement (lorsqu'il s'agit de la première justification) le signe efficace du baptême, — « bain de la nouvelle naissance... sans lequel (ou sans le désir duquel) on ne peut... entrer dans le Royaume de Dieu » (Trente, session VI, ch. 4, Denzinger, 1524 [796]; *Foi catholique*, 558); et le même événement se reproduit, marqué par la pénitence, « second baptême », lors de la réconciliation du baptisé tombé dans le péché. En ce sens, on ne peut admettre la formule luthérienne selon laquelle le justifié est « à la fois pécheur et juste » — *simul peccator et justus* —, car elle tend à méconnaître la véritable efficacité historique de l'intervention divine.

Sur le sens catholique de cette formule, voir H. Küng, *Rechtfertigung*, 2e éd., Einsiedeln, 1957, p. 231-242; et K. Rahner, *Gerecht und Sünder zugleich*, dans *Geist und Leben*, t. 36, 1963, p. 434-443.

c) *La croissance en grâce.* — Non point qu'une fois reçue la grâce justifiante (ou sanctifiante), l'homme puisse davantage se passer de l'aide divine.

Celle-ci, nous l'avons dit, reste nécessaire même au plus saint pour éviter le péché (16e concile de Carthage, Denzinger, [230 [108]), et « personne, même renouvelé par la grâce du baptême, n'est capable de surmonter les pièges du diable ou les penchants de la chair s'il ne reçoit de l'*aide quotidienne* de Dieu la *persévérance* dans une bonne vie » (*Indiculus*, Denzinger, 241 1 32]; *Foi catholique*, 530). D'où le devoir de la prière : « Les régénérés et ceux mêmes qui sont guéris doivent toujours implorer 'aide de Dieu pour po uvoir parvenir à une fin bonne ou persévérer dans le bien » (2e concile d'Orange, Denzinger, 380 [183]).

Mais cette grâce libératrice porte en nous des fruits, suscite une croissance de notre vie nouvelle : « Les justifiés... se renouvellent de jour en jour.., ils croissent dans la justice qu'ils ont reçue par la grâce du Christ... et ils sont justifiés davantage ». S'il n'en était pas ainsi, on ne comprendrait pas que « cet accroissement de justice, l'Église le demande dans sa prière : « Donne-nous, Seigneur, plus de foi, d'espérance et de charité » (Trente, session VI, ch. 10, Denzinger, 1535 [803]; *Foi catholique*, 569). Et le concile précise même que ces « œuvres » ne sont pas uniquement « les fruits et les signes de la justification obtenue », mais « aussi la cause de son accroissement » (can. 24). Dieu veut vraiment que « ses dons deviennent nos mérites », et donc que l'acte posé par sa grâce acquière vraiment en lui-même une certaine proportion, une convenance avec la grâce plus grande qu'il accorde ensuite, et finalement, avec la récompense finale (Denzinger, 1574 [834]; *Foi catholique*, 606).

d) *Le mérite.* — C'est cette proportion que précise le même concile dans un long chapitre sur le mérite. « A ceux qui agissent bien jusqu'à la fin et qui espèrent en Dieu, la vie éternelle doit être proposée, et comme grâce miséricordieuse.., et comme récompense selon la promesse de Dieu même pour leurs bonnes œuvres et leurs mérites ». Certes, sans la « force de Jésus-Christ », ces actions « ne sauraient à aucun titre être agréables à Dieu et méritoires »; mais, cela dit, « il ne manque plus rien aux justifiés pour estimer... qu'ils ont vraiment (« par les bonnes œuvres accomplies en Dieu ») mérité d'obtenir, au temps fixé, la vie éternelle, si toutefois ils meurent dans la grâce » (ch. 16, Denzinger, 1545-1546 [809]; *Foi catholique*, 579-580).

On ne peut donc dire que « les bonnes œuvres de l'homme justifié sont les dons de Dieu, en ce sens qu'ils ne soient pas aussi les bons mérites du justifié »; car, « par ces bonnes œuvres accomplies par la grâce de Dieu et le mérite du Christ, le justifié, membre vivant du Christ.., mérite vraiment un accroissement de grâce et la vie éternelle, et, s'il meurt dans la grâce, l'entrée dans cette vie éternelle ainsi qu'un accroissement de gloire » (can. 32, Denzinger, 1582 [842]; *Foi catholique*, 614).

La théologie commune distingue deux sortes de mérites, correspondant à deux aspects ou niveaux d'intériorisation d'une étape de la vie de grâce par rapport à la suivante. Par exemple, les actions bonnes accomplies avec l'aide de la grâce (« actuelle ») *avant* la justification n'ont avec celle-ci qu'une proportion lointaine; la *continuité* entre l'avant et l'après est moindre que la *rupture*. Ces actes ne « méritent » donc la justification que par une « convenance » *(de congruo)* où se marque surtout la bienveillance gratuite de Dieu.

Mais les actions du juste sont, nous l'avons vu, à la fois le fruit de la grâce et « la cause de son accroissement », non en ce sens qu'elles le « produiraient » (la grâce n'est pas une chose), mais parce que, à ce stade, la grâce transforme efficacement l'action libre au point de lui donner une vraie conformité interne avec la vie divine qui se communique à elle; l'action bonne a donc une certaine « équivalence » *(de condigno)* avec la sanctification qui en résulte, équivalence où se marque davantage l'assimilation effective de la créature au Créateur par le don de Celui-ci.

Le mérite est donc moins une catégorie juridique (« le droit à la récompense ») qu'une manière de désigner la transformation ontologique de l'être créé par l'acte qui l'unit à Dieu (cf par exemple, à ce sujet, É. Mersch, *Théologie du Corps mystique*, éd. citée, t. 2, p. 392-398).

5) **Vie de grâce et pauvreté spirituelle.** — Même le juste doit prier pour obtenir l'aide quotidienne de Dieu, nous l'avons vu. C'est que la grâce, si intérieure et agissante qu'elle soit, n'arrache pas l'homme à son devenir, et tant qu'il vit sur terre, rien n'est assuré. Ce sens du provisoire, de la dépendance constante d'une faveur toujours aussi gratuite et en un sens menacée, cette humilité foncière de l'homme « grâcié » qui ne cesse pas de se considérer comme pécheur (et *en ce sens* peut bien être *simul peccator et justus*), ces valeurs si fortement soulignées dans la spiritualité d'un Luther, le concile de Trente les reconnaît pour authentiquement catholiques. Sans doute le concile rejette-t-il certaines formulations aberrantes du point de vue des réformateurs : « Personne, si justifié qu'il soit, ne doit se croire affranchi de l'observation des commandements ». Personne, par contre, ne peut dire que « l'observation des commandements divins est impossible à l'homme justifié ». Sans doute aussi, l'accent de ce chapitre porte-t-il sur le caractère effectif de la justice, même chez celui qui pèche parfois véniellement; mais par là même se trouve affirmé que, « en cette vie mortelle, il arrive (aux « fils de Dieu »), si saints et si justes soient-ils, de tomber au moins dans ces fautes légères et quotidiennes qu'on appelle aussi vénielles » (session VI, ch. 11, Denzinger, 1536-1537 [804]; *Foi catholique*, 570).

Plus profondément, c'est toute l'existence future qui reste exposée au risque de la déchéance : « Personne, tant qu'il vit dans la condition mortelle, ne doit présumer tellement du mystère secret de la prédestination divine qu'il se déclare certainement au nombre définitif des prédestinés, comme s'il était vrai qu'une fois justifié il ne puisse pécher ou, s'il pèche, qu'il doive se promettre une repentance certaine. Car, sans révélation spéciale, on ne peut savoir ceux que Dieu s'est choisis » (ch. 12, 1540 [805]; 573).

Persévérerai-je jusqu'à la fin? La réponse est nette : « Personne ne doit se promettre avec une certitude absolue quelque sécurité, bien que tous aient le devoir de placer et de faire reposer dans le secours de Dieu leur plus ferme espérance. Car Dieu, s'ils ne sont pas infidèles à sa grâce, mènera à son terme l'entreprise bonne, comme il l'a déjà commencée... Pourtant, « que ceux qui se croient debout prennent garde de tomber » (1 *Cor.* 10, 12) et « qu'ils travaillent à leur salut avec crainte et tremblement » (*Phil.* 2, 12)... Sachant que leur nouvelle naissance les met « dans l'espérance » de la gloire (1 *Pierre* 1, 3), mais pas encore dans la gloire, ils doivent nourrir des craintes sur ce combat qui leur reste à livrer » (ch. 13, 1541 [806]; 574-575).

Enfin, en s'attaquant à la « vaine confiance des hérétiques », le concile coupe court à cet instinct de « sécurisation » qui porterait l'homme à s'appuyer sur l'assurance psychologique de son salut.

Tant qu'il vit sur terre, l'homme n'a pas même l'évidence absolue de la grâce qui lui est faite. D'où, « personne ne peut dire, en se targuant de la confiance assurée qu'il a de la rémission de ses péchés et en s'en remettant à elle seule, que ses péchés lui sont ou lui ont été remis.., (ni) que ceux qui sont vraiment justifiés doivent être indubitablement convaincus en eux-mêmes de leur justification, ni que personne n'est absous ou justifié s'il ne croit avec certitude qu'il l'est, que seule cette foi réalise l'absolution et la justification, comme si ne pas le croire était douter des promesses de Dieu et de l'efficacité de la mort et de la résurrection du Christ.

En effet, de même qu'aucun fidèle pieux ne doit douter de la miséricorde de Dieu, du mérite du Christ et de la vertu et de l'efficacité des sacrements, de même en considérant sa propre faiblesse et son manque de dispositions, il peut s'interroger avec crainte et tremblement sur sa grâce; car nul ne peut savoir d'une certitude de foi excluant toute erreur qu'il a obtenu la grâce de Dieu » (ch. 9, Denzinger, 1534 [802]; *Foi catholique*, 568).

Sur ce problème (tridentin) de la certitude que l'homme peut avoir d'être en état de grâce et sa différence avec la question plus large d'une « expérience de la grâce » (cf ci-après), voir J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 38-51; K. Rahner, art. *Gnadenerfahrung*, LTK, t. 4, 1960, col. 1001-1002; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 3, vol. 2, 6e éd., Munich, 1965, p. 278-289.

2. EXPÉRIENCE DE LA GRACE. — En quel sens faisons-nous l'expérience de la grâce? Il ne s'agit pas ici d'abord de nous interroger sur des expériences particulières, qu'elles soient de l'ordre du miracle, du charisme ou des grâces mystiques (autant du moins que ces dernières soustraient l'homme à la condition commune). Ni même de définir pourquoi on peut appeler grâce la conduite particulière de la Providence sur chaque individu et en chaque cas (car il est légitime de dire avec Bernanos que « tout est grâce »). Il s'agit d'établir en principe que la grâce surnaturelle, dont il a été

question plus haut, tombe dans le champ de la conscience, constitue un trait observable dans l'expérience du chrétien.

1° POSSIBILITÉ D'UNE EXPÉRIENCE DE LA GRACE. — Nous ne chercherons pas non plus à établir à priori une telle possibilité : le seul résultat accessible par cette voie consisterait à retrouver l'amplitude illimitée de l'ouverture spirituelle de l'homme par rapport à une quelconque communication gratuite de Dieu (cf F. Taymans, art. *Désir de* DIEU, DS, t. 3, col. 929-947).

On peut cependant affirmer en principe que le langage sur la grâce *n'est pas* simplement l'affirmation conceptuelle, venant de l'extérieur, d'une réalité existante et agissante en nous, rejointe sans doute par l'adhésion de foi, mais dont nous n'aurions aucune expérience immédiate. Pareil extrinsécisme suppose une conception marquée par le nominalisme, observe K. Rahner (*art. cité*). En effet, l'action divine dans l'histoire et la manifestation de sa Parole se caractérisent non par un arbitraire sans rapports cohérents avec l'existence humaine, mais bien plutôt comme une sagesse inespérée. On peut dire qu'il n'y a pas un mot de la Révélation qui ne soit la désignation d'un fait historique ou d'une expérience *vécue* par le Christ ou les croyants (et donc vraiment saisie par eux). Parole prophétique ou inspiration scripturaire, quelles que soient les expressions imagées qui désignent leur origine transcendante (dictée, mot mis sur les lèvres, etc), sont toujours un langage surgissant au sein d'une expérience et servant à traduire la conscience qui en est prise (cette expérience fût-elle unique et en partie incommunicable comme celle du Christ, cf *Mt.* 11, 27).

Nous ne prétendons pas par là que l'écrivain sacré soit nécessairement *conscient d'être inspiré*, mais que le *contenu* de ce qu'il écrit est de l'ordre de l'expérience spirituelle et non simple surgissement, « infusion » de données nouvelles qui en elles-mêmes seraient et resteraient inaccessibles à la saisie effective, telle qu'elle est vécue par la conscience.

En d'autres termes, le langage sur la grâce serait dépourvu de sens réel s'il n'était susceptible d'être rapporté à une dimension réellement vécue de l'expérience religieuse. Il ne suffit même pas de dire que la réflexion métaphysique à son terme aboutit nécessairement à un renversement de perspective, l'élan de la créature vers l'Absolu découvrant qu'il ne s'exerce que sous l'emprise actuelle de l'Absolu lui-même (cf J. Maréchal, dans *Mélanges J. Maréchal*, t. 1, Bruxelles-Paris, 1950, p. 289), et on peut en dire autant du désir de Dieu rappelé plus haut, qui ne s'exerce qu'en se découvrant suscité radicalement par un amour. Car ce qui est ainsi découvert n'est pas encore la grâce mais la structure naturelle qu'elle présuppose.

Autre est, en effet, la « conscience métaphysique » saisissant réflexivement ou par analyse transcendantale les conditions de possibilité de ce que l'homme vit toujours sous la modalité de l'événement concret; et autre la conscience spirituelle de l'événement en tant qu'il surgit actuellement et s'impose dans sa réalité et dans sa particularité. Comment en serait-il autrement? Il y a passage d'un ordre à un autre, d'une structure ontologique toujours présente, et par le fait même nécessaire, à la liberté toujours neuve se posant dans l'effectivité. S'il y a une expérience de la grâce, c'est là qu'elle se situe et pas ailleurs.

Nous admettons donc ce que la théologie appelle un « objet formel surnaturel » spécifique des actes rendus possibles par la grâce sanctifiante. En d'autres termes, ceux-ci ne sont pas simplement proportionnés « dans leur être profond » à la communication que Dieu fait de lui-même, mais accèdent à une *intentionalité* irréductible à celle que manifeste la simple réflexion philosophique.

Sur ce point, cf par exemple K. Rahner, *art. cit.* — J. Alfaro, *Formalobjekt, übernatürliches*, dans LTK, t. 4, 1960, col. 207-208. — J.-M. Faux, *L'expérience de l'acte de foi*, NRT, t. 87, 1965, p. 1009-1022. — L. Malevez, *Théologie contemplative et théologie discursive*, NRT, t. 86, 1964, p. 225-249.

2° LA GRACE COMME DIMENSION DE L'EXPÉRIENCE DU RAPPORT A DIEU EFFECTIVEMENT VÉCU DANS L'ENGAGEMENT LIBRE. — Il importe de localiser cette expérience avec plus de précision, ce qui permettra de rendre compte de ses caractères particuliers : caractère global, rapport à l'affectivité spirituelle, ambiguïté, indices positifs, rapports avec la vie mystique. La grâce est un aspect de la relation personnelle de l'homme, non pas seulement en tant qu'il est orienté vers Dieu comme sa fin par l'acte créateur, mais en tant qu'il s'y engage par la conscience et la liberté.

1) **Expérience du rapport à Dieu.** — En effet, une telle démarche de l'homme est toujours, au concret, un choix (fût-il imperceptiblement inchoatif) pour ou contre Dieu —, que Dieu y soit reconnu explicitement ou explicitement refusé, ou qu'il soit accueilli (ou rejeté) sous des formes anonymes ou pseudonymes. C'est précisément lorsque cette racine dernière de l'existence se laisse saisir *par la conscience* qu'on parlera d'expérience spirituelle ou religieuse. L'homme spirituel est celui qui vise à mettre de plus en plus toute son action sous le signe explicite de sa relation à Dieu, relation qui n'est pensée que parce qu'elle est d'abord vécue (sur tout ceci, cf Ch.-A. Bernard, *La conscience spirituelle*, RAM, t. 41, 1965, p. 441-466; en particulier, p. 447-455).

2) **Expérience historique et ecclésiale.** — L'affirmation qui précède ne doit pas faire oublier que l'expérience religieuse est toujours sociale et historique. Plus précisément, elle ne trouve son expression plénière que dans l'Incarnation du Christ, l'Église et les sacrements. Seules au concret, ces « données », que chacun rencontre, ou peut rencontrer, dans son histoire, permettent à son expérience religieuse d'accéder de manière adéquate à la conscience réfléchie. En effet, pareil cadre n'est pas, par rapport à moi, une pure extériorité, mais un moment constitutif de mon expérience elle-même : car celle-ci est toujours participation à une « histoire du salut », qui est celle de l'Église et de l'humanité. Ou encore, pour prendre les choses par l'autre bout, il ne suffit pas d'affirmer que, dans le Christ, l'humanité depuis Adam se trouve « grâciée » en principe, qu'en lui tout homme est appelé à l'intimité des personnes divines. Pour que cette affirmation ait un sens *pour moi*, il faut que son apparente extériorité puisse être référée à l'intériorité de l'acte libre où surgit mon existence. Et c'est bien ce qui se passe dans l'expérience spirituelle, lorsque ce langage « extérieur » manifeste sa correspondance et son harmonie avec ce qui est effectivement vécu (cf Ch.-A. Bernard, *art. cité*, p. 455; J.-M. Faux, *art. cité*, p. 1014-1020; H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, coll. Théologie 61, Paris, 1965).

3) **Saisie globale et affectivité spirituelle.** — Correspondance, harmonie : il s'agit là d'un préalable

à toute explicitation, d'une donnée immédiate enveloppée dans l'expérience elle-même. Donnée qui se livre d'abord globalement, à ce niveau où l'homme éprouve l'existence comme « sentiment » ou « affectivité ». Nous disons bien affectivité spirituelle, telle que la tradition mystique ou la philosophie de l'existence la considère (cf par exemple, Th. Haecker, *Métaphysique du sentiment*, Paris, 1953; M. Henry, *L'essence de la manifestation*, t. 2, Paris, 1963, p. 573-862, en particulier p. 577-578).

Non que cette affectivité puisse être jamais totalement isolée des états d'âme passagers et fluents, plus ou moins superficiels, où oscille la subjectivité; mais au travers de ces « impressions » se décèle une harmonie ou disharmonie, entre l'état présent du sujet et ses aspirations profondes, entre son projet et le monde objectif où il s'insère, entre son vouloir et celui de Dieu (cf J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, ch. 9 Affectivité et expérience chrétienne; ch. 10 Le sentir spirituel; F. Roustang, *Une initiation à la vie spirituelle*, coll. Christus 10, Paris, 1963, p. 106-110; Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 309-360).

4) **L'expérience et son discernement.** — De même que la connaissance de Dieu n'est possible pour l'homme, dans la condition présente, qu'à travers la médiation d'une réalité créée, de même l'expérience vécue du rapport de l'homme à Dieu comme sa propre histoire, dont il est ici question, s'effectue toujours au sein d'une expérience du monde, d'autrui, de sa propre subjectivité. C'est pourquoi toute expérience religieuse doit faire l'objet d'un discernement. Ce que j'appelle Dieu peut n'être qu'une idole, et ma prétendue joie intérieure peut être le fruit du tempérament, voire du « mauvais esprit », plus que de l'Esprit Saint.

Nous n'avons pas à étudier ici les critères qui permettent ce discernement : la conformité à la règle de foi et au modèle évangélique, l'expérience des maîtres spirituels, codifiée par exemple dans les nombreuses règles pour le discernement des esprits (cf DS, t. 3, col. 1222-1291). Observons cependant que celles-ci se fondent non seulement sur une pure pratique, mais supposent des « constantes » dans l'action de Dieu, des « lois » fondées « en partie sur la structure essentielle de l'homme, esprit incarné » (Ch.-A. Bernard, *art. cité*, p. 456). C'est ce qui permet d'ailleurs d'en faire la théorie jusqu'à un certain point.

Il reste que l'action divine est toujours également « conditionnée par l'histoire personnelle de chacun » et « orientée par une vocation qui est un aspect du libre dessein de Dieu » *(ibidem)*. C'est pourquoi le discernement de l'action de la grâce ne peut jamais, en définitive, être fait par un autre que le sujet lui-même. Le rôle du maître spirituel est de faciliter la chose, jamais de se substituer à son « dirigé ». On peut même dire, en principe, qu'il se trompe dès qu'il croit posséder la clef de l'existence d'autrui mieux que l'autre lui-même.

5) **Les indices de la grâce.** — Au sein de cette expérience, ce qui oblige à parler de grâce, c'est essentiellement cet aspect de la communication divine qui la fait totalement indue, imméritée, toujours sans proportion avec ce qui « sort de notre propre fonds ». Tant que cette dimension n'est pas reconnue, l'homme non seulement s'illusionne objectivement sur la réalité des choses, mais il n'exprime pas correctement ce que pourtant il éprouve.

« C'est en Dieu lui-même que nous prenons appui, quand nous dirigeons vers lui l'élan de notre liberté. Par un certain côté, il semble que nous allions de nous-mêmes vers Dieu, et que cet élan soit constitutif de notre liberté... Mais il y a une autre manière, plus vraie, de prendre les choses ». En réalité, « nous marchons vers Dieu parce qu'il vient vers nous » (G. Lafon, *Essai sur la signification du salut*, Paris, 1964, p. 105-106).

Cette « manière plus vraie de prendre les choses » n'est pas le terme d'une réflexion métaphysique sur le rapport de l'homme à Dieu, mais l'affirmation qu'impose l'expérience vécue. Que cette expérience arrive au langage grâce à la Parole révélée, qu'elle s'exprime en particulier dans l'action liturgique qui la symbolise, cela n'empêche nullement, au contraire, qu'elle reconnaisse là son propre langage et son expression la plus adéquate. Nous songeons en particulier à l'Eucharistie : « Celui qui me mange vivra par moi » (*Jean* 6, 57). L'existence divinisée de l'homme n'est pas sa propre œuvre, mais lui est donnée comme une nourriture d'en haut. Le Pain vivant paraît produit par la terre, mais c'est un Pain du ciel. Cela, l'homme non seulement le croit, mais il le vit en dépit des apparences. Sans doute, ce dépassement même de l'illusion est en lui l'œuvre de la grâce, — mais la grâce *lui* donne réellement de l'opérer.

Expérience de la grâce : nous en pressentons les approches (à ce niveau affectif qui requiert le discernement) là où nos propres gestes nous paraissent si contraires à notre élan spontané qu'ils semblent ne plus être de nous : dans cette attention à autrui en pure perte de soi-même, dans le silence gardé devant l'injustice subie, dans une joie secrète conservée au sein du malheur, dans l'adhésion obscure au Dieu caché, à certains jours où pareil abandon ressemble à une mort. On pourrait multiplier de tels signes (cf K. Rahner, De l'expérience de la grâce, dans *Écrits théologiques*, t. 3, Paris, 1963, p. 73-77; cf aussi les indices relevés par Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, 1950, p. 152-153; *La pesanteur et la grâce*, Paris, 1948). Ils se ramènent tous, en un sens, à la *paix* et à la *joie*, — non pas « telles que le monde les donne », mais celles qui « dépassent tout sentiment » (cf M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 3, vol. 2, 6e éd., Munich, 1965, p. 285-288), et ce dépassement se traduit au mieux par le contraste avec les circonstances qui, selon des vues humaines, devraient exclure de tels sentiments.

6) **Expérience de la grâce, vie commune et vie mystique.** — La description qui précède ne doit pas donner l'impression d'un aristocratisme de l'expérience chrétienne. Si elle met en relief des moments privilégiés, elle prétend bien ne les saisir que comme l'affleurement plus explicite, plus reconnaissable, d'une dimension présente à la conscience de tout homme vivant dans la fidélité à Dieu. Par rapport à cette description on peut caractériser aussi bien la vie commune que la vie mystique.

Ce que le *mystique* désire, « ce ne sont pas les signes, mais la Réalité même » (G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, coll. Théologie 45, t. 1, Paris, 1960, p. 22). En cela, il ne fait d'ailleurs que dégager, avec le radicalisme qui lui est propre, le désir profond de la foi la plus ordinaire, souvent voilé en celle-ci. C'est pourquoi l'expression et le discernement ne le préoccupent jamais que dans la mesure où ils sont témoignage ou langage spontané, que l'expérience dépasse sans cesse. Dans cette expérience, c'est

la réalité divine qui se rend témoignage à elle-même et c'est pourquoi une assurance possède les mystiques, étonnante pour le profane. Mais sa caractéristique la plus observable est sans doute le sentiment de gratuité, et en un sens de passivité de leur être sous l'emprise divine. La grâce est vécue par eux, peut-on dire, comme étant plus grâce que jamais.

Mais dans le *cheminement le plus commun*, le chrétien éprouve, sans la réfléchir plus que le mystique au sein de l'extase, la même passivité fondamentale. La foi simple et la fidélité sans réserve, vécues au sein de cette autre forme d'*extase*, de perte de soi que peut procurer l'engagement dans l'action quotidienne, laissent l'homme livré aux mains de Dieu; et, là aussi, Dieu se rend témoignage, par une paix et une libération intérieures précédant toute prise de conscience. Il ne laisse pas sans appui intimement perceptible la foule innombrable des « classes moyennes du salut ». Assurance intime qui est menacée, sans doute, surtout en un monde où pareil témoignage risque d'être catalogué comme illusion subjective ou conditionnement social; mais assurance que la réflexion la plus rigoureuse est forcée de reconnaître comme « déjà-là » au moment où elle s'efforce de la codifier. Sans elle, les paragraphes qui précèdent n'auraient pu être écrits ou seraient vides de contenu.

3. REPRÉSENTATION DE LA GRACE. — Cet aspect de l'expérience religieuse du chrétien, vécue en Église et se développant dans la cohérence du langage révélé, est la source de toutes les affirmations de la doctrine de foi sur la grâce. C'est pourquoi, à travers la diversité des formulations et des problématiques, parfois difficilement assimilables pour la mentalité actuelle, il est possible de rejoindre le centre unificateur qui permet de les ordonner.

La doctrine catholique commune (sinon toujours les textes du Magistère que nous avons utilisés) parle en effet de grâce créée et incréée, actuelle et habituelle, suffisante et efficace, opérante et coopérante, prévenante, concomitante et subséquente, élevante et médicinale, excitante et adjuvante; elle distingue la grâce du Christ et la nôtre, la grâce sacramentelle et la grâce extra-sacramentelle; elle parle de prédestination, de préparation, de justification, de croissance, de mérite et de persévérance finale.

Pareille multiplicité dépend évidemment, non de l'action divine qui est toujours parfaitement simple et ne comporte à proprement parler ni décrets successifs ni reprises, mais de la multiplicité que constitue le déploiement du devenir de l'homme. C'est par rapport à l'histoire de la liberté devant Dieu que s'ordonnent les divers « moments » de la grâce. Si nous les reprenons ici, ce n'est point par souci de classification, mais parce que cette multiplicité est la seule manière dont le chrétien peut reconnaître à quel point toute son existence est englobée et portée par la générosité divine.

1° La grâce comme actualité. — Se représenter l'intervention de Dieu dans l'acte libre de l'homme, c'est nécessairement la situer par rapport à la « nouveauté » que constitue l'instant du choix. Je peux, certes, en ce cas parler de la grâce comme *concomitante*, mais cette représentation est insuffisante, car l'acte surgirait alors d'un état antérieur qui serait simplement conçu comme mien. C'est donc *avant* l'acte qu'il faut reporter l'intervention divine : la grâce est toujours *prévenante*. De plus, puis-je m'attribuer simplement la transformation opérée par cet acte libre posé avec l'aide de Dieu? Non. Le résultat lui-même est donné (même s'il est aussi *mien*) : la grâce est donc aussi *subséquente*. Chacun de ces moments donne encore lieu à une double considération, qui préserve à la fois l'initiative totale de Dieu et son rapport à l'homme.

Avant le choix, la grâce peut apparaître comme l'origine absolue qui suscite l'inertie et ne présuppose rien : elle est, comme telle, grâce « *excitante* »; mais, en tant qu'elle s'adresse à une liberté, elle est toujours grâce *adjuvante*, et cela « par nature », c'est-à-dire, encore une fois, avant même l'événement du choix. La grâce concomitante, elle aussi, peut être prise à ce double point de vue : comme intervention divine et gratuité, elle est vue comme simplement *opérante*; mais en tant que son influence suscite un événement qui est *de* la liberté, elle commence toujours d'être *coopérante*.

On le voit mieux ici, le premier aspect, celui d'initiative indépendante de la part de Dieu, est une sorte de limite : le terme de grâce opérante désigne bien les cas où la liberté à peine éveillée se trouve comme passive devant l'appel qui la stimule; mais à moins de concevoir la motion divine sous la forme d'une quantité d'énergie disponible, ce qui n'a guère de sens, il faut bien admettre que cet « appel » n'existe qu'en tant qu'adressé à la liberté, et qu'en tant que celle-ci se saisit comme concernée par lui (au moins en ce moment du choix posé comme réel). Enfin, de la grâce *subséquente* vue « du côté de Dieu », on peut distinguer le *mérite*, qui est le résultat, l'être-nouveau en tant que, rendu possible par la grâce, il est vraiment nôtre.

Nous avons préféré plus haut le langage interpersonnel de l'*appel* au langage énergétique de la *motion*; ce dernier type de représentation engage facilement la réflexion dans des impasses, comme l'ont remarqué plusieurs théologiens récents (cf H. Rondet, *Essais sur la théologie de la grâce*, Paris, 1964, p. 208, 227-228, 236; É. Mersch, *Théologie du Corps mystique*, 3e éd., t. 2, Paris-Bruxelles, 1952, p. 378-379).

Mais ce langage de l'appel risque d'être mal interprété, lui aussi. On pourrait le comprendre d'une manière qui évacue ou amenuise l'efficacité intérieure de l'intervention divine. L'appel à la conversion, par exemple (au sens où tout acte bon, au concret, l'inclut comme un de ses aspects), risque d'être réduit à une causalité morale (voire exemplaire) assez extrinsèque. Or, il faut bien voir comment l'appel constitue la réponse dans sa réalité de réponse, la soutient dans l'être en la rendant possible. C'est l'amour gratuit de Dieu qui soutient dans son acte même l'amour qui lui répond. Cela est déjà vrai, en partie, de l'amour humain, où ma réponse d'amour est rendue possible portée dans son existence pleine et sa durée, par l'amour dont je suis prévenu. Mais tandis qu'entre créatures la source d'où surgit cet amour provient de plus loin que la particularité d'autrui, — car dans l'amabilité de l'autre que je préviens de ma tendresse, il n'y a pas encore actuellement *son* amour qui porte le mien —, lorsqu'il s'agit de Dieu, c'est la primauté absolue de son amour qui constitue la créature tout entière à la fois comme possibilité de réponse (comme « nature ») et comme réponse actuelle.

Nous avons jusqu'ici laissé de côté l'hypothèse toujours présente du refus de l'appel. Or, par rapport à ce refus, l'*avant* du choix ne peut être considéré comme

dépourvu de la grâce, et d'une grâce vraiment *suffisante* pour me faire poser l'acte bon. Dans la représentation de ce « moment préalable », la grâce doit donc toujours être affirmée comme ayant été suffisante, sous peine d'inclure une sorte de tromperie en Dieu, ou de tomber dans l'illusion impie qui rend Dieu responsable du mal. Corrélativement, si je me situe dans l'après du choix bon, la grâce divine s'est montrée *efficace*. Et comme par un balancement nécessaire de la pensée, puisque cette efficacité ne peut pas être attribuée à la liberté mais seulement à l'initiative divine elle-même, la grâce sera dite « efficace en acte premier », c'est-à-dire abstraitement considérée en sa source, ou en tant que dans l'appel Dieu lit infailliblement la réponse de l'homme.

C'est donc, nous semble-t-il, par une confusion des perspectives que l'on tendrait à dire, en oubliant ce passage par la considération de l'*après*, que Dieu « donne à tous la grâce suffisante (laquelle en certains cas ne suffit pas vraiment...) et à certains seulement la grâce efficace ». Autant la distinction entre grâce efficace et suffisante est nécessaire pour répondre aux questions telles que nous les avons rappelées ici, autant il serait faux de les considérer comme deux espèces d'un même genre, en les posant sur le même pied dans la représentation des « présupposés de l'acte libre ».

2° **La grâce comme permanence.** — Cet acte de l'homme, la foi nous le rappelle, le fait accéder à un nouvel ordre, à un niveau d'existence auquel il ne peut prétendre par lui-même. Le résultat de l'acte bon est donc une réalité nouvelle, reconnue comme mienne en vertu de la grâce. Considéré en lui-même, ce fruit de la grâce n'est pas une apparence fugace ni un contact évanescent et sans cesse repris de l'homme avec Dieu : il est l'homme lui-même devenu autre. Telle est la structure essentielle de notre agir, et c'est pourquoi saint Thomas a pu affirmer intrépidement que tout homme, même élevé sans aucun contact avec l'Église, lorsqu'il accède à l'usage de la raison, opte soit pour Dieu (avec la grâce) et se trouve de la sorte justifié, soit contre Dieu, et ratifie en ce cas le péché originel par un péché mortel personnel (*Somme théologique*, 1ª 2ae q. 89 art. 6).

Une considération plus progressive mettra en lumière, comme nous l'avons fait en lisant les textes du Magistère, les préparations et les lentes approches; mais elle aussi doit reconnaître la présence d'instants décisifs qui ouvrent à une existence bouleversée de fond en comble et de façon parfois définitive, en tout cas inaugurant un état nouveau. Ce sont de tels moments qui trouvent leur expression efficace dans les rites de passage, dont le baptême est l'essentiel.

Un aspect important de cette doctrine se manifeste précisément dans le cas du baptême des enfants. Celui-ci oblige à mettre en lumière d'une part l'efficacité de l'action sanctifiante de Dieu qui, bien que située comme « en deçà de la liberté », — puisque celle-ci n'est dans le nouveau-né qu'une potentialité embryonnaire, proche de l'état zéro —, est cependant constitutive d'un état réellement nouveau; et d'autre part le caractère intersubjectif et ecclésial de la grâce : l'enfant est justifié par la médiation du sacrement, lequel est porté par la foi de l'Église; et celle-ci devient par le fait même, potentiellement, la foi de l'enfant lui-même. La liberté d'autrui, prenant l'initiative de ce baptême, intervient donc activement dans l'accession de l'homme à son « être-nouveau ». On pourrait sans nul doute montrer que cette intervention d'autrui est une dimension de *toute* existence justifiée.

L'action divine se fait donc en nous « état de grâce » ou *grâce habituelle*. Et cependant, tant que la liberté n'est pas établie dans cette sorte d'adhésion moralement définitive que la tradition se plaît à reconnaître dans les saints et qu'elle appelle *confirmation en grâce*, notre union à Dieu est toujours un état menacé, exposé aux revirements. C'est pourquoi il s'éprouve, même au sein d'une stabilité déjà présente, comme suspendu à la continuation des bienfaits divins, et prie pour obtenir la *grâce de la persévérance*.

3° **La grâce comme englobante.** — Voir notre existence comme progrès vers Dieu, c'est nécessairement dépasser l'illusion du progrès indéfini, pour poser à son terme une adhésion définitive. Ce moment ultime, plus que tout autre (puisqu'il englobe et récapitule chacun des moments partiels), témoigne de la générosité de Celui qui nous sauve : la *persévérance finale*, horizon de chacun de nos actes, est le *magnum donum* par excellence. En effet, le passage au terme définitif n'est pas simple continuité avec ce qui le précède : ici, une fois encore, l'aspect de rupture prédomine. La persévérance finale, visée comme effective, n'est pas simplement fruit de nos actes, mais d'abord décret divin. C'est pourquoi, au point de vue de la totalité comme à celui de l'acte particulier, l'esprit qui a posé la grâce comme limite ultime la reporte comme limite initiale avant même le surgissement de la liberté dans l'existence : celui qui finalement est sauvé est aussi celui qui a été *prédestiné* « dès le sein de sa mère » (*Gal.* 1, 15; *Isaïe* 49, 1), ou même « avant d'y être formé » (*Jér.* 1, 5).

On le voit, c'est toujours le même mouvement de pensée qui fait reconnaître les divers aspects de l'action sanctifiante de Dieu en l'homme. Rien d'arbitraire en tout cela, du moment que ces distinctions ne sont pas plus ou moins inconsciemment « chosifiées », ou encore transposées indûment d'un « moment » à un autre, ce qui aboutit à de multiples problèmes, insolubles parce que mal posés.

4. GRACE ET VIE SPIRITUELLE. — Si l'action divine dans l'existence humaine se diversifie en fonction des étapes de celle-ci, il doit être possible, au moins par une réflexion sur les lois du devenir spirituel, d'en décrire quelque peu les modalités ou les figures diverses. C'est ce qui permet, par exemple, à saint Ignace de Loyola de distinguer, dans les *Exercices spirituels*, deux séries de règles pour le « discernement des esprits », l'une « plus propre » à la première semaine, l'autre « concernant davantage la seconde semaine » (n. 313-327 et 328-336). En fonction des mêmes temps de la vie spirituelle, qui composent à la fois le moindre acte de liberté et décrivent la courbe commune de l'existence chrétienne (cf G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, coll. Théologie 35, Paris, 1956, p. 8-13, 36-177), nous regroupons ici quelques traits caractéristiques de l'action de la grâce, autant du moins que la libre intervention divine se prête à un tel type de considération. Comme les *Exercices spirituels* permettent aisément ce regroupement, nous les prenons ici comme base.

1° **La grâce de la conversion.** — Lorsque la conscience pécheresse découvre son propre état, lorsque se *révèle* à elle sa propre condition, ce moment nouveau

manifeste nécessairement sa discontinuité avec la pure adhésion au mal. Un trouble s'est donc introduit en elle, l'a divisée d'avec elle-même, et ce trouble est signe de la grâce. L'aveu qui lui fait prendre sur elle son péché, qui rompt son isolement social et inaugure sa libération, est le fruit et la manifestation de l'Esprit à l'œuvre en elle. Et cela, sans doute, n'est reconnu qu'à l'étape suivante. Dans la conversion même, l'aspect onéreux prédomine; le pécheur ne peut qu'anticiper dans l'espérance le soutien effectif qui va le porter au cours de sa démarche concrète. Avant cela, la grâce n'offre à ses yeux que la figure exigeante d'une loi qui brime la spontanéité naturelle. Cependant, dès que le pur remords, sentiment de la conscience divisée, se change en repentir et en aveu, il s'ouvre à une réconciliation qu'il sait n'être point son œuvre, et devient action de grâces, — grâces rendues pour la grâce reçue (cf F. Roustang, *Une initiation à la vie spirituelle*, p. 56-61; *Exercices*, n. 60-61, 314).

2° **La grâce de la vocation.** — Éprouvant la bonté miséricordieuse à l'origine de son premier désir d'échapper au péché, la conscience qui se convertit se découvre du même coup appelée à une vie nouvelle. Celle-ci n'est plus la simple brimade de la loi, elle est l'attrait d'une image idéale d'elle-même, image qui, au chrétien, se propose dans la personne rayonnante du Christ, mais qui peut être d'un autre type, emprunter par exemple les traits d'un modèle en qui le sujet projette le sens total de sa vie (cf M. Bellet, *Vocation et liberté*, Bruges-Paris, 1963, p. 46-63), image qui peut s'imposer avec une évidence fulgurante ou se dessiner à travers les tâtonnements de la réflexion (cf les « trois temps d'élection » dans les *Exercices*, n. 175-177, et le commentaire de G. Fessard, *op. cit.*, p. 73-78, et de F. Roustang, *op. cit.*, p. 111-132).

A cette étape la grâce peut donc prendre des figures diverses, de la plus manifeste à la plus cachée, selon le plus ou moins d'unification intérieure du sujet, ou selon les alternances de l'affectivité spirituelle (cf art. CONSOLATION SPIRITUELLE, DS, t. 2, col. 1617-1634; *Exercices*, n. 316-324 et 330-335).

Au degré minimum, l'homme qui est « laissé à ses puissances naturelles » a cependant toujours le « secours divin », la « grâce suffisante », même s'il ne le sent pas clairement (*Exercices*, n. 320). Il y a là une pédagogie divine qui a pour but, précisément, de rendre perceptible, par contraste, la gratuité des dons divins. La « désolation », l'expérience d'être apparemment laissé à soi, « nous donne d'apprendre et de connaître en vérité, afin de le sentir intérieurement, qu'il ne dépend pas de nous de faire naître... aucune consolation spirituelle, mais que tout est don et grâce de Dieu notre Seigneur ». A ce stade, en effet, le signe de l'action divine, opposé du trouble de la solitude désolée, c'est la joie spirituelle, une joie sans agitation, « légère et douce », qui pénètre l'âme sans effraction, puisque celle-ci lui est ouverte (n. 322, 329, 335). C'est par une telle qualité *spirituelle* que le projet de l'homme manifeste sa coïncidence avec le projet de Dieu sur lui, et se saisit dans sa vérité, c'est-à-dire comme vocation. Choisir la volonté de Dieu, c'est toujours *répondre* à l'ange : « Qu'il *me soit fait* selon ta Parole » (*Luc* 1, 38).

3° **La grâce de l'épreuve.** — Une fois le choix fait, le temps qui suit l'adhésion encore abstraite et la réponse de principe va exposer aux coups de la dure réalité l'authenticité de cette livraison de soi. Au *Fiat* succède la prophétie de Siméon : « un glaive transpercera ton âme », « ainsi seront révélés les sentiments de bien des cœurs » (*Luc* 2, 35). A la Cène : « ceci est mon corps livré pour vous », succède la Croix. Temps d'adhésion, temps de passion : on ne choisit pas l'épreuve, elle est donnée. Et parce qu'elle est donnée alors qu'on est uni à la volonté divine et en vertu de cette union, elle est grâce. Il n'y a plus de règles de discernement, mais un simple « si tu veux, que ta volonté soit faite » (*Mt.* 26, 42). C'est tellement ta volonté que mon épreuve est encore la tienne : la grâce de l'épreuve est une grâce d'union.

Grâce qui comporte divers aspects, dans la mesure même où l'union est en devenir, n'est pas parfaite. Car pourquoi y a-t-il épreuve? Pourquoi le processus d'assimilation à celui qu'on aime et dont on est aimé prend-il la figure de la souffrance et du déchirement? C'est tout d'abord que je ne suis pas intact : l'œuvre divine m'arrache à ce qui reste en moi d'égoïsme et de traces du péché. Mon épreuve est toujours *pénitence*. Mais elle est du même coup *libération*, restauration douloureuse de l'ordre. Enfin, rendant possible un nouvel usage de la liberté, elle est, en sa nature dernière, enfantement d'un être nouveau. Car il s'agit de se renier soi-même pour suivre le Christ, de perdre sa vie pour la trouver. Non par une exigence arbitraire, mais en vertu de la transcendance de notre vocation.

L'insertion de l'homme dans la vie trinitaire, sa divinisation suppose, en effet, à la fois qu'il possède sa propre vie, qu'il subsiste par soi et se pose lui-même tout en recevant de se poser; et, en même temps, qu'il renonce librement et radicalement à cette autonomie pour qu'un Autre vive en lui sa propre vie : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 20). Telle est la raison des souffrances des saints et des mystiques. Livrés dès ici-bas à l'envahissement de l'amour, ils éprouvent plus pleinement que d'autres cette mort quotidienne qui pour tous n'atteint son paroxysme qu'au terme de l'existence terrestre.

Ce point est bien mis en lumière par M. Blondel, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, 1950, p. 112-133, 153-158, 230-253; et à sa suite, par Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, coll. Théologie 9, Paris, 1946, p. 49-70, et *Problèmes de vie spirituelle*, 5e éd., Paris, 1957, p. 121-128; cf aussi F. Roustang, *op. cit.*, p. 133-155.

4° **La grâce de la vie nouvelle.** — Si le mouvement précédent n'est jamais achevé sur terre, il fait cependant naître, peu à peu, l'homme nouveau transfiguré dans la charité divine. C'est pourquoi, la joie dans l'épreuve est un des signes les moins contestables de la grâce et la manifestation de sa présence. Déjà nous sommes ressuscités avec le Christ, déjà l'efficacité de la grâce rend possible un agir transfiguré, déjà la libération qu'elle opère porte des fruits de liberté. Au-delà des nuits, le mystique nous fait entrevoir la lumière qui le guide; au-delà des dépouillements, son action retrouve une aisance souveraine dans l'usage des choses et dans la rencontre des autres. Ce dont il témoigne de façon éclatante n'est pas absent de la simple vie chrétienne (ou même de la vie de certains athées qui ont rejoint par des voies souterraines la même source cachée).

Plus l'homme prend connaissance des chemins spirituels par lesquels il s'avance, plus il voit à quel point chaque geste de bonté, en lui et dans le monde, témoigne d'une vie ressuscitée, surgissant du sol stérile de nos révoltes et de nos refus, par la puissance et à la louange

de la grâce de Dieu, Père de Jésus-Christ et notre Père. Anticipation, sans doute, d'un « terme inaccessible » (car il est pure grâce jusqu'au bout), mais anticipation d'un terme qui est déjà présent.

Orientations bibliographiques

Sans reprendre ici les indications mentionnées au cours de l'article, rappelons les sources bibliographiques principales : Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 2e éd., Tournai, 1965; M. Flick et Z. Alszeghy, *Il Vangelo della grazia*, Florence, 1964; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 3, vol. 2, 6e éd., Munich, 1965, qui donne par année la bibliographie entre 1955 et 1964, — la bibliographie antérieure se trouve dans la 5e édition parue en 1956.

1. Exposés généraux. — Outre les trois traités précédents, voir : W. Bachmann, *Gottes Ebenbild. Ein systematischer Entwurf einer christlichen Lehre vom Menschen*, Berlin, 1938. — H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme*, Paris, 1948. — J. Daujat, *La grâce en nous chrétiens*, coll. Je sais, je crois, Paris, 1956. — G. Colombo, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, dans *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, t. 2, Milan, 1957, p. 545-607. — P. Fransen, *Gnade und Auftrag. Kurzgefasste Einführung in die Theologie und Gnadenlehre*, Vienne, 1961. — K. Rahner, *Natur und Gnade*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 4, 2e éd., Einsiedeln, 1961, p. 209-236; trad. *La nature et la grâce*, dans *Questions théologiques aujourd'hui*, t. 2, Paris, 1965, p. 13-44. — R. W. Gleason, *Grace*, New-York, 1962. — Th. Muldoon, *De gratia Christi*, Rome, 1965. — P. Fransen, *De genade, werkelijkheid en leven*, Anvers, 1965; trad. française, à paraître. — Art. Divinisation, DS, t. 3, col. 1370-1459.

2. La grâce dans l'Écriture. — 1° *En général.* — F. Asensio, *Misericordia et veritas*, Rome, 1949. — J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, 2e éd., Paris, 1953. — P. Bonnetain, art. *Grâce*, § Grâce *actuelle*, DBS, t. 3, 1938, col. 1195-1205. — V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 2e éd., Londres, 1956. — Y.-M. Congar, *Le mystère du temple*, Paris, 1958.

2° *Ancien Testament.* — A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, coll. Lectio divina 2, Paris, 1948. — M.-F. Lacan, *Conversion et grâce dans l'Ancien Testament*, dans *Lumière et vie*, n. 47, 1960, p. 5-24.

3° *Nouveau Testament.* — 1) En général. — A. R. George, *Communion with God in the New Testament*, Londres, 1953. — St. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi nouvelle*, Rome, 1953. — P. Rossano, *L'assimilazione a Dio nel Nuovo Testamento*, dans *Rivista biblica italiana*, t. 2, 1954, p. 329-346; *L'ideale dell'assimilazione a Dio nello stoicismo e nel Nuovo Testamento*, dans *Scrinium theologicum*, t. 2, Alba, 1954, p. 7-71. — R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes*, Munich, 1954. — W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, Munich, 1955. — J. Giblet, *Condition et vocation du chrétien selon le Nouveau Testament : l'homme sauvé*, dans *Lumière et vie*, n. 21, 1955, p. 315-344.

2) Synoptiques. — M.-F. Lacan, *Conversion et royaume dans les évangiles synoptiques*, dans *Lumière et vie*, n. 47, 1960, p. 25-47.

3) Actes. — J. Dupont, *La conversion dans les Actes des Apôtres*, dans *Lumière et vie*, n. 47, 1960, p. 48-70.

4) S. Jean. — P. Rousselot, *La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 87-104. — J. Leal, *La alegoria de la vid y la necesidad de la gracia*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 26, 1952, p. 5-38; *Sine me nihil potestis facere (Joh. 15, 5)*, dans *XII Semana Biblica española*, 1952, p. 483-498. — C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 4e éd., Cambridge, 1958, p. 250-262. — A. Feuillet, *La participation actuelle à la vie divine d'après le quatrième évangile*, dans *Studia evangelica*, TU 73, Berlin, 1959, p. 293-308. — D. Mollat, *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé. La conversion chez saint Jean*, dans *Lumière et vie*, n. 47, 1960, p. 95-114.

5) S. Paul. — P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, Munster, 1941. — S. Lyonnet, *De justitia Dei in epistola ad Romanos 3, 25-26*, dans *Verbum Domini*, t. 25, 1947, p. 129-144, 193-203, 257-263; *Propter remissionem praecedentium delictorum (Rom. 3, 25)*, *ibidem*, t. 28, 1950, p. 282-287. — P. Bläser, *Glaube und Sittlichkeit bei Paulus*, dans *Festschrift Meinertz*, Munster, 1951, p. 114-127. — G. Didier, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul*, coll. Théologie 32, Paris, 1955. — Ch. Duquoc, *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en saint Paul*, dans *Lumière et vie*, n. 29, 1956, p. 67-94. — W. Grundmann, *Die Uebermacht der Gnade. Eine Studie zur Theologie des Paulus*, dans *Novum Testamentum*, t. 2, 1958, p. 50-72. — C. Spicq, *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, Paris, 1957. — P. Bläser, *Gesetz und Evangelium*, dans *Catholica*, t. 14, 1960, p. 1-23. — M.-E. Boismard, *Conversion et vie nouvelle dans saint Paul*, dans *Lumière et vie*, n. 47, 1960, p. 71-94. — P. Dacquino, *Dio Padre e cristiani figli secondo S. Paolo*, dans *La Scuola cattolica*, t. 88, 1960, p. 366-374. — K. Prümm, *Das Dynamische als Grund-Aspekt der Heilsordnung in der Sicht des Apostels Paulus*, dans *Gregorianum*, t. 42, 1961, p. 643-700. — L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, coll. Lectio divina 33, Paris, 1962. — L. Arias, *La gracia en San Pablo y en San Agustín*, dans *Salmanticensis*, t. 11, 1964, p. 97-145.

2° *La grâce et le Christ.* — H. Van den Bussche, *La vigne et ses fruits (Jean 15, 1-8)*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 26, 1959, p. 12-18. — M. Bouttier, *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie paulinienne*, Paris, 1962. — L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 287-342. — A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, Munich, 1962.

3° *Grâce et Esprit Saint.* — E. Bardy, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Église d'après le Nouveau Testament*, Albi, 1950. — S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Rome, 1952. — C. Spicq, *Le Saint-Esprit, vie et force de l'Église primitive*, dans *Lumière et vie*, n. 10, 1953, p. 9-28. — J. Lécuyer, *Pentecôte et loi nouvelle*, VS, t. 88, 1953, p. 471-490. — J. Goitia, *La noción dinámica del pneuma en los libros sagrados*, dans *Estudios biblicos*, t. 16, 1957, p. 115-160. — J. Coppens, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le quatrième évangile*, dans *Recherches bibliques*, t. 3, Bruges, 1958, p. 209-224.

3. Histoire de la théologie spirituelle de la grâce. — Il est impossible de recenser les innombrables études historiques parues sur ce sujet. On renvoie aux ouvrages indiqués en tête de cette bibliographie. Pour les études sur les Pères, voir plus haut, col. 704-705.

4. Orientations actuelles. — Il convient de rappeler les ouvrages de M. J. Scheeben † 1888 (DS, t. 4, col. 430-431), qui ont exercé une grande influence sur le développement de la théologie de la grâce : *Natur und Gnade*, Mayence, 1861; *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, Fribourg-en-Brisgau, 1862, adaptation de l'*Apprecio ed estima de la divina gracia* (1638) du jésuite J.-Eusèbe Nieremberg; *Die Mysterien des Christenthums*, Fribourg-en-Brisgau, 1865.

1° *La grâce et le Christ.* — E. Mura, *Le Corps mystique du Christ, sa nature d'après saint Paul et la théologie*, 2 vol., 2e éd., Paris, 1936. — É. Mersch, *Filii in Filio*, NRT, t. 65, 1938, p. 551-582, 681-702, 809-830. — Th. Kreider, *Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen*, Fribourg, Suisse, 1941. — H. Bouëssé, *Le Christ en moi*, VS, t. 70, 1944, p. 474-490; t. 71, 1944, p. 11-19. — É. Mersch, *La théologie du Corps mystique*, t. 2, Paris-Bruxelles, 1944 (3e éd., 1952), p. 333-398. — S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 3 vol., Rome, 1946-1960. — S. Dockx, *Fils de Dieu par grâce*, Paris, 1948.

F. Bourassa, *Adoptive Sonship. Our Union with the Divine Persons*, dans *Theological Studies*, t. 13, 1952, p. 309-335. — G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1952, p. 324-341. — É. Boularand, *La mission invisible du Fils*, RAM, t. 30, 1954, p. 297-323. — J.-F. Bonnefoy, *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, dans *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, t. 2, Milan, 1957, p. 123-235. — P. De Letter, *Grace, incorporation, inhabitation*, dans

Theological Studies, t. 19, 1958, p. 1-31. — K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 3, 4e éd., Einsiedeln, 1961, p. 47-60, ou dans *Geist und Leben*, t. 26, 1953, p. 279-288. — P.-Y. Emery, *Le Christ notre récompense. Grâce de Dieu et responsabilité de l'homme*, Neuchâtel, 1962. — H. Beintker, *Rechtfertigungslehre und Christologie*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 88, 1963, col. 813-820. — É. Mersch et R. Brunet, art. Corps mystique, DS, t. 2, col. 2378-2403.

2° *Grâce et Esprit Saint.* — B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, 1900. — H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des* XIX. *Jahrhundertes*, Fribourg-en-Brisgau, 1941. — J. Auer, *Der Heilige Geist, der Geist der Gotteskindschaft*, dans *Geist und Leben*, t. 21, 1948, p. 277-294. — G. Philips, *Le Saint-Esprit en nous*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 24, 1948, p. 127-135. — H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Munich, 1963; *Una mystica Persona*, Munich, 1964. — Art. Esprit Saint, DS, t. 4, col. 1246-1333.

3° *Grâce et Trinité.* — A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927. — R. Egenter, *Gottesfreundschaft*, Augsbourg, 1928. — M. Retailleau, *La sainte Trinité dans les âmes justes*, Angers, 1932. — H. Rondet, *La divinisation du chrétien*, NRT, t. 71, 1949, p. 449-476, 561-588. — P. Galtier, *L'habitation en nous des trois Personnes*, 2e éd., Rome, 1950. — S. I. Dockx, *Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme juste*, NRT, t. 72, 1950, p. 673-689. — A. Brunner, *Eine neue Schöpfung*, Paderborn, 1952.

F. Bourassa, *Présence de Dieu et union aux divines Personnes*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 6, 1954, p. 5-23; *Appropriation ou « propriété »*, t. 7, 1955, p. 57-85; *Rôle personnel des Personnes et relations distinctes aux Personnes*, p. 151-172; *L'inhabitation de la Trinité*, t. 8, 1956, p. 59-70. — J. F. Dedek, *Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity*, Mundelein, 1958. — L. Bouyer, *La shékinah* (Dieu avec nous), dans *Bible et vie chrétienne*, n. 20, 1958, p. 7-22. — J.-M. Perrin, *Le mystère de la charité*, Bruges-Paris, 1960. — E. Haible, *Trinitarische Heilslehre*, Stuttgart, 1960.

P. F. Chirico, *The Divine Indwelling and Distinct Relations to the Indwelling Persons in Modern Theological Discussion*, Rome, 1960. — G. Leblond, *Fils de lumière. L'inhabitation personnelle et spéciale du Saint-Esprit en notre âme selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, La Pierre-qui-vire, 1961. — K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 1, 5e éd., Einsiedeln, 1961, p. 347-375 Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade; t. 4, 2e éd., 1961, p. 103-133 Bemerkungen zum dogmatischen Traktat De Trinitate. — Robert de Sainte-Thérèse, *De inhabitatione Sanctissimae Trinitatis*, Rome, 1961. — I. Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade. Bibeltheologische Fundierung und systematische Erörterung*, Munster, 1964.

4° *Grâce, Église et sacrements.* — M. Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 24, 1935, p. 664-675; *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, t. 25, 1936, p. 299-330; t. 26, 1937, p. 693-712. — Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, coll. Unam Sanctam 8, 2e éd., Paris, 1953, p. 69-79. — H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, coll. Théologie 27, Paris, 1953, p. 175-240. — O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort, 1953. — B. Neunheuser, *Die Gnade in der Liturgie*, dans *Anima*, t. 9, 1954, p. 16-23. — J. Loosen, *Ekklesiologische, christologische und trinitätstheologische Elemente im Gnadenbegriff*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart (Festschrift Schmaus)*, Munich, 1957, p. 89-102. — P. Smulders, *Die sakramental-kirchliche Struktur der christlichen Gnade*, dans *Bijdragen*, t. 18, 1957, p. 333-341. — P. Fransen, *Inwoning Gods en sakramentele genade*, dans *Bijdragen*, t. 25, 1964, p. 143-165. — Charles Journet et Paul Broutin, art. Église. Conclusion : *Sancta Mater Ecclesia*, DS, t. 4, col. 460-479.

5° *Grâce et existence.* — M. Lot-Borodine, *La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'orthodoxie gréco-orientale*, dans *Oecumenica*, t. 7, 1939, p. 15-27, 114-126, 211-229. — L. Rasolo, *Le dilemme du concours divin : primat de l'essence ou primat de l'existence*, coll. Analecta gregoriana 80, Rome, 1956. — P. Fransen, *Pour une psychologie de la grâce divine*, dans *Lumen vitae*, t. 12, 1957, p. 209-240. — H. Volk, *Gnade und Person*, dans *Festschrift Schmaus*, Munich, 1957, p. 219-236. — M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, 1957. — G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, Munich, 1957. — J. Sagüés, *Se puede evitar todo pecado venial?*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 31, 1957, p. 205-218. — R. Guardini, *Liberté, grâce et destinée*, Paris, 1957.

Ch. Journet, *Entretiens sur la grâce*, Bruges-Paris, 1959. — J. Alfaro, *Persona y gracia*, dans *Gregorianum*, t. 41, 1960, p. 5-29. — M. Flick et Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, dans *Gregorianum*, t. 41, 1960, p. 593-619. — P. De Letter, *The Encounter with God*, dans *Thought*, t. 36, 1961, p. 5-24. — D. Burrell, *Indwelling. Presence and Dialogue*, dans *Theological Studies*, t. 22, 1961, p. 1-17. — H. Ogiermann, *Die Problematik der religiösen Erfahrung*, dans *Scholastik*, t. 37, 1962, p. 481-513; t. 38, 1963, p. 481-518. — B. Stoeckle, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, coll. Studia anselmiana 49, Rome, 1962.

Ch. Moeller, *La grâce et la justification*, dans *Lumen vitae*, t. 19, 1964, p. 532-544. — M. Dupuy, *Expérience spirituelle et théologie comme science*, NRT, t. 86, 1964, p. 1137-1162. — B. McLaughlin, *Nature, Grace and Religious Development*, Westminster (Maryland), 1964. — *The Scope of Grace. Essays on Nature and Grace* (in Honor of Joseph Sittler), Philadelphie, 1964. — R. Franco, *Naturaleza y persona en la justificación del pecador*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 40, 1965, p. 61-84. — Ch. A. Bernard, *La conscience spirituelle*, RAM, t. 41, 1965, p. 441-466. — Augustin Léonard, art. Expérience spirituelle, DS, t. 4, col. 2004-2026.

6° *La grâce dans le dialogue œcuménique.* — *The Doctrine of Grace* (Rapport du comité théologique de Faith and Order), édité par W. T. Whitley, Londres, 1932. — R. Herman, *Luthers Rechtfertigungsgedanke und seine Bedeutung für unsere Zeit*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. 21, 1950, p. 267-292. — E. Wolf, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, dans *Evangelische Theologie*, t. 9, 1950, p. 298-308. — H. Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Cologne, 1951. — H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre K. Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, 1957. — T. Strotmann, *Justification et sanctification* (à propos de K. Barth), dans *Irénikon*, t. 30, 1957, p. 405-410. — Ch. Moeller et G. Philips, *Grâce et œcuménisme*, Chevetogne, 1957. — K. Rahner, *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 4, 2e éd., Einsiedeln, 1961, p. 237-271. — T. Hall, *An Analysis of « Simul justus et peccator »*, dans *Theology Today*, t. 20, 1963, p. 174-182. — K. Rahner, *Gerecht und Sünder zugleich*, dans *Geist und Leben*, t. 36, 1963, p. 434-443.

Paul Tihon.

GRACE D'ÉTAT. — L'expression « grâce d'état » appartient au vocabulaire courant, sinon dans toutes les langues, du moins en plusieurs, français, allemand, néerlandais, espagnol, italien, anglais, etc. La grâce d'état a-t-elle pour autant un statut théologique défini et de quelque intérêt?

On peut en douter si l'on considère la maigre place que lui font les encyclopédies religieuses : rien dans le DTC, ni dans l'*Enciclopedia cattolica*. Des traités de spiritualité l'ignorent également : ainsi A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique* (8e éd., Paris-Tournai, 1928), Fr. A. Royo Marin, *Teologia de la perfección cristiana* (4e éd., Madrid, 1962), A. Benigar, *Theologia spiritualis* (2e éd., Rome, 1964).

La grâce d'état a-t-elle même droit à l'existence?

A. Lemonnyer paraît en douter et vouloir la remplacer par « charisme » (art. *Charismes*, DBS, t. 1, 1928, col. 1242).

Cependant, en ces toutes dernières années, quelques auteurs lui font un sort. Dans le LTK, la grâce d'état *(Standesgnade)* a droit à quelques lignes (t. 9, col. 1016-1017), de même dans le *Theologisch Woordenboek* (t. 2, 1957, col. 1816). Enfin, l'encyclopédie *Catholicisme* consacre un article aux grâces d'état (t. 5, 1963, col. 175-177). L'ouvrage de G. Thils, *Sainteté chrétienne*, fait de même (Tielt-Paris, 1963, p. 228-229).

Nous étudierons l'acheminement de la réflexion qui mène des charismes à la grâce d'état (1) et nous proposerons quelques éléments de doctrine spirituelle (2).

1. DES CHARISMES A LA GRACE D'ÉTAT

Si l'on accepte pour définition provisoire que la grâce d'état est un secours surnaturel accordé par Dieu afin d'aider l'homme à accomplir son devoir, *grâce d'état* a une certaine parenté avec les *gratiae gratis datae* des scolastiques. Or, ces dernières ont pour ancêtres les « charismes » de saint Paul. Pour mieux apercevoir cette généalogie, il faut revenir aux charismes, puis aux *gratiae gratis datae*, avant d'en arriver aux grâces d'état elles-mêmes.

1° Les charismes. — La question des charismes a déjà été examinée ici (art. Charismes, t. 2, col. 504-507) sous un aspect limité. C'est pourquoi on revient sur la question, afin de mettre en évidence la différence et les relations entre grâces d'état, *gratiae gratis datae*, charismes.

1) Généralités. — a) *Sens de χάρισμα chez saint Paul.* — Le terme présente plusieurs acceptions.

— Très large est le sens de *charisma* appliqué à la charité (1 *Cor.* 12, 31 à 14, 1), appliqué aussi à tout don gracieux venant de Dieu (*Rom.* 11, 29) par le Christ (*Rom.* 5, 15 svv), en vue du salut éternel (*Rom.* 8, 25-35). A cette acception (analogue à celle de χάρις) se rattache encore le sens de faveur divine en des circonstances particulières (*Rom.* 1, 11). Voir *supra*, art. Grace, col. 703-708.

— Moins large est le sens de *charisma*, lorsqu'il est employé pour désigner un état de vie permanent ou vocation particulière dans l'Esprit. Tel est le mariage pour les uns, tel est le célibat pour les autres (1 *Cor.* 7, 7).

— Enfin, *charisma* présente un sens pour ainsi dire technique. On le trouve dans quatre listes de *charismata*, dont voici l'ordre chronologique : 1 *Cor.* 12 (8-10 et 28-30); *Rom.* 12, 6-8; *Éph.* 4, 11. Ces quatre listes contiennent vingt-neuf termes. Mais le nombre des *charismata* réels est moindre (F. Prat, *La théologie de saint Paul*, rééd., t. 1, Paris, 1961, p. 151, note 2, et note D, p. 498-502), parmi lesquels nous citons au hasard : discours de sagesse, puissance de guérison, pouvoir d'opérer des miracles, prophétie, discernement des esprits, don des langues, vocation d'hospitalier, apôtre, évangéliste, docteur, pasteur, etc. On trouve le même sens dans 1 *Pierre* 4, 10.

Charisma, dans ces listes, se présente avec un sens si caractéristique que les langues théologiques actuelles n'ont pas cru pouvoir l'exprimer autrement qu'en conservant le terme grec. Ce sens technique et le sens plus large de 1 *Cor.* 7, 7 sont les ancêtres de la *grâce d'état.*

b) *La source des charismes.* — Les charismes sont dus à l'action du Saint-Esprit (1 *Cor.* 12, 4-12), mais en un sens particulier. Dans le dessein de salut et de sanctification, le Saint-Esprit est partout à l'œuvre, et toute grâce est accordée « dans l'Esprit », comme toute grâce est méritée « par Jésus-Christ ». Il en va de même des charismes. La différence entre le don de la grâce de justification et les charismes est que, si la grâce de la justification est déjà un don gratuit, un surcroît non exigible, les charismes sont un surcroît ajouté à ce surcroît. En effet, ils ne sont pas directement ordonnés à la justification et à la sanctification du bénéficiaire, mais au salut et à la sanctification de ceux qui se trouveront sur le chemin du bénéficiaire. A cet égard, on peut dire que la gratuité des charismes est double, bien que leur dignité et leur valeur soient moindres que les dons de justification et de sanctification personnelles.

Les charismes sont-ils accordés sans aucune relation avec l'organisme sacramentel de l'Église? Certainement pas. La chose est claire, par exemple, dans le cas du charisme conféré à Timothée par l'imposition des mains (2 *Tim.* 1, 6; cf 1 *Tim.* 4, 14) et qui est un charisme sacramentel. D'autre part, dans le cas des charismes de la première liste de 1 *Cor.* (12, 8-10) on ne peut nier toute relation aux sacrements. En effet, c'est par le baptême que le Saint-Esprit est donné. Saint Paul le remarque expressément (1 *Cor.* 12, 13). Aussi le baptême se présente-t-il comme la porte d'accès à des dons que le Saint-Esprit, par la suite, distribue « à chacun en particulier comme il l'entend » (1 *Cor.* 12, 4-13; cf 1 *Cor.* 7, 7).

c) *Caractères principaux.* — Les charismes sont *accordés à tous* les baptisés en ce sens qu'aucun d'entre eux n'est exclu de l'effusion charismatique. Saint Paul le dit explicitement, lorsqu'il parle des états de vie auxquels sont appelés les chrétiens (1 *Cor.* 7, 7; cf 7, 17). Les charismes ne sont donc pas le privilège d'une classe de chrétiens.

Il faut noter également que le charisme *n'est pas nécessairement un don extraordinaire*, revêtant des apparences spectaculaires. Sans doute en est-il plusieurs qui le sont. Mais d'autres ne le sont pas et ce sont les plus nombreux : charismes de ministères, de prophétie, d'hospitalité, etc.

Les charismes sont-ils *permanents* ou *transitoires*? La description qui en est faite (1 *Cor.* 12, 4-11) laisse entendre qu'il s'agit de dons passagers. Mais, d'autre part, plusieurs des charismatiques reçoivent un titre particulier : apôtre, prophète, docteur (1 *Cor.* 12, 29). Il paraît donc légitime de conclure que ces charismes sont des dons permanents, même s'ils ne sont pas toujours en acte. C'est bien le cas pour le charisme de Timothée, ce « don spirituel qui est en toi », affirme saint Paul (1 *Tim.* 4, 14). La chose est certaine aussi pour le charisme du mariage et pour celui du célibat (1 *Cor.* 7, 7).

d) *Définition.* — Le charisme, — au sens précis qu'il revêt dans les quatre listes et dans 1 *Cor.* 7, 7 —, se définit comme un don gratuit, surnaturel, conféré en vue de l'édification du Corps du Christ (cf F. Prat, *op. cit.*, t. 1, p. 152; A. Lemonnyer, DBS, t. 1, col. 1234). Cette définition signale le sens ecclésial des charismes. Celui-ci mérite un examen plus attentif.

2) Les charismes et l'Église. — a) *Les charismes font partie de la structure vivante de l'Église.* — Ce sont, en effet, des grâces faites à l'Église en la personne de l'un de ses membres (1 *Cor.* 12, 7). Aussi, le bien de l'Église est-il le critère invoqué par saint Paul pour estimer le don de prophétie supérieur à la glossolalie (1 *Cor.* 14, 1-5). Le charisme reçu du Saint-Esprit rend le chrétien capable de concourir au bien de l'en-

semble en tenant un rôle de membre actif dans le Corps du Christ (1 *Cor.* 12, 12; *Rom.* 12, 4; *Éph.* 4, 7). Si l'action de l'Esprit est, dans le baptême, de réunir tous les chrétiens en un seul Corps, elle est, dans les charismes, de procurer au Corps du Christ une vie intense, diversifiée et harmonisée. La chose est évidente, dans le cas des charismes ministériels et saint Paul montre (*Éph.* 4, 11-13; *Col.* 2, 19) comment, par eux, le Christ organise l'action de l'Église, en fait converger les mouvements vers l'unité, procure la croissance du Corps tout entier.

Les charismes sont donc nécessaires à l'Église. Sans doute, au niveau du chrétien individuel, le charisme est accidentel. Mais, au niveau de l'Église dans son ensemble, ils sont essentiels (A. Lemonnyer, DBS, t. 1, col. 1236). Et comment pourraient-ils ne pas l'être, puisque l'Église est « demeure de Dieu dans l'Esprit » (*Éph.* 2, 22) et que l'Esprit veut répandre ses dons?

b) *Les charismes, aspects différents de la vie ecclésiale.* — Plus précisément les charismes animent la vie *liturgique*. C'est ainsi qu'ils apparaissent à Corinthe, au moment où se tient l'assemblée chrétienne (1 *Cor.* 14, 4-5).

En même temps, ils soutiennent la *foi* de l'Église, en perfectionnant la connaissance du message ou en incitant à une plus ferme adhésion au message évangélique. Le plus grand nombre des charismes que cite la première liste de 1 *Cor.* (12, 8-10) appartiennent à cette catégorie : parole de sagesse, de science, prophétie, discernement des esprits, don des miracles attestant la vérité de l'Évangile et assurant la fermeté de l'adhésion. Ce qui fait leur valeur, c'est la charge d'intelligence de la foi et l'appel à la foi qu'ils portent. Ainsi, la glossolalie est un signe donné aux infidèles pour les amener à la conversion (1 *Cor.* 14, 22) et, si le don de prophétie l'emporte sur le don des langues, c'est qu'il éclaire directement la doctrine de foi pour tous, croyants et incroyants (cf 1 *Cor.* 14, 6 et 24-25). C'est pourquoi Paul ne peut apprécier le don des langues que s'il est accompagné du don d'interprétation : « Dans l'assemblée, j'aime mieux dire cinq mots avec mon intelligence, pour instruire aussi les autres, que dix mille en langue » (1 *Cor.* 14, 19). Bref, les dons sont d'autant plus excellents qu'ils procurent l'intelligence de la foi et la communion de tous dans la foi éclairée (1 *Cor.* 14, 6; cf 14, 17).

Les charismes sont donc destinés à servir l'unité de l'Église dans la foi et dans la charité. Tel est bien le contexte dans lequel se présentent les charismes énumérés dans l'épître aux Corinthiens (12, 27-30) et dans l'épître aux Romains : « ... Nous, à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant chacun pour notre part, membres les uns des autres » (12, 5). Mais, c'est surtout dans l'épître aux Éphésiens que les charismes de ministères servent manifestement l'unité de l'Église. Tout leur sens est d'aider les baptisés à « ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu » (4, 13), de médiatiser « la concorde et la cohésion », d'aider le Corps à grandir et à se construire dans la charité (4, 16). Malgré leur diversité, les charismes sont donc un facteur d'union ecclésiale. Comment en serait-il autrement, puisqu'ils sont l'œuvre du seul et même Esprit, du seul et même Seigneur, du seul et même Dieu (1 *Cor.* 12, 4-6)? Cependant, Paul ne juge pas superflu d'édicter quelques règles de conduite destinées à préserver et à manifester l'unité ecclésiale (1 *Cor.* 14, 26-33).

3) Charisme et charité. — L'union dans la charité est la fin dernière de tous les aspects et fonctions institutionnels dans l'Église. Elle est également la fin dernière à laquelle sont ordonnés tous les charismes. Aussi la charité se présente-t-elle comme le *super-charisme*. C'est bien ce que dit saint Paul : elle est la voie qui dépasse toutes les voies (1 *Cor.* 12, 31), le bien souverain et commun (12, 4), la valeur intérieure à toutes les valeurs (13, 2 svv).

Les charismatiques sont donc des *instruments* au service de la charité dans l'Église, à raison même des charismes qu'ils ont reçus. C'est là leur fonction propre : serviteurs de l'unité dans la charité. Est-ce à dire que le charisme ne confère aucune grâce de sanctification personnelle au charismatique? Le charisme ne confère pas la grâce de la justification (1 *Cor.* 12, 1-3; cf *Mt* 7, 22-23). Cependant, saint Paul dit aussi : « Celui qui parle en langue s'édifie lui-même » (1 *Cor.* 14, 4). De ces mots on conclura que l'exercice d'un charisme dispense quelque vertu sanctifiant le sujet, non point en tant qu'il reçoit le charisme, mais en tant qu'il l'exerce dans la foi et par esprit de charité.

4) Charismes, prière, tempérament. — Si les charismes sont des dons souverainement gratuits s'ajoutant à la grâce déjà gratuite, le chrétien doit-il s'interdire de les désirer et de prier pour les obtenir? Ce n'est pas la pensée de l'Apôtre. En effet, il recommande : « Aspirez aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie » (1 *Cor.* 14, 1; cf 14, 39). Quant au glossolale, lui, il doit prier pour obtenir le don d'interprétation (1 *Cor.* 14, 13). Mais saint Paul n'insiste pas. Si Dieu donne, qu'il soit remercié (1 *Cor.* 14, 18). Si Dieu ne donne pas, que le chrétien aspire « aux dons supérieurs », suive « la voie qui dépasse toutes les voies » (1 *Cor.* 12, 31), recherche la charité (1 *Cor.* 14, 1).

Dans ses dons, Dieu tient compte des dispositions naturelles, la sagesse divine ayant pour règle d'ordonner les moyens aux fins à obtenir. On peut donc penser que l'effusion des charismes vient développer dans le sujet des aptitudes naturelles (cf F. Prat, *op. cit.*, t. 1, p. 152; A. Lemonnyer, DBS, t. 1, col. 1234).

2° Les « gratiae gratis datae ». — 1) Aperçu historique. — Les charismes de saint Paul vont passer dans la théologie scolastique sous l'étiquette de *gratiae gratis datae*, « grâces données gratuitement ». Cette expression devrait s'appliquer à toute grâce, puisque c'est le propre de toute grâce d'être gratuitement donnée. Voir art. Grace et Gratuité. En fait, l'histoire montre qu'après Pierre Lombard le sens de *gratia gratis data* se restreint.

a) *Pierre Lombard* connaît une *gratia gratis data*. Mais il s'agit là de toute grâce prévenante « par laquelle est éveillé et guéri le libre arbitre de l'homme » (*Sententiarum liber* II, dist. 27, c. 7). Cette notion ne représente pas encore le charisme paulinien.

b) Après le Lombard, les *gratiae gratis datae* (au pluriel) désignent les charismes de saint Paul, en particulier et explicitement la première liste de l'épître aux Corinthiens, mais non pas exclusivement.

Alexandre de Halès, en effet, classe parmi les *gratiae gratis datae* non seulement les charismes pauliniens de la parole, mais aussi la foi informe, l'espérance informe (*Summa theologica*, lib. III, pars 3, inq. 1, tr. 2, q. 2).

Les *gratiae gratis datae* s'opposent donc à la *gratia gratum faciens* (ou grâce sanctifiante). Désormais, cette distinction est classique.

Saint *Bonaventure*, reprenant la même distinction, étend la notion de *gratia gratis data* non seulement à des *états* dans le sujet, comme la crainte servile ou la foi informe, mais à toute *action* divine, appel ou parole stimulant l'âme d'un homme dans des circonstances données (*In Sent.* II, dist. 28 a. 2 q. 1 concl.; *ibidem*, dist. 16 a. 2 q. 1 ad 3 et 4). Ainsi donc toutes les grâces actuelles deviennent des *gratiae gratis datae* (cf J. van der Meersch, art. *Grâce*, DTC, t. 6, 1914, col. 1558). A celles-ci Bonaventure ajoute encore les caractères sacramentels (*In Sent.* IV, dist. 4 a. 2 q. 1 ad 3).

Toutefois le saint affirme que les *gratiae gratis datae* « députent à une mission *(officium)* », qu'elles introduisent dans un ordre et fixent dans un degré (*In Sent.* IV, dist. 24 pars 1 a. 2 q. 1 ad 4). Avec plus d'insistance qu'Alexandre de Halès, il explique qu'il s'agit de grâces conférées en vue « de l'utilité commune » (dist. 7 a. 1 q. 3 ad 2; dist. 19 a. 1 q. 2 concl.). Ce faisant, Bonaventure s'inspire de la notion de *charisma* paulinien, mais de façon peu cohérente avec l'élargissement qu'il a donné à la *gratia gratis data*.

c) A la même époque, saint *Thomas d'Aquin* définit la *gratia gratis data* comme une grâce de coopération au salut d'autrui (*Somme théologique* 1ª 2ae q. 111 a. 1 c). Or, ajoute-t-il, l'homme ne peut coopérer au salut de son prochain que par des actes extérieurs et nullement en agissant immédiatement de l'intérieur sur son âme. Les *gratiae gratis datae* sont donc des secours divins accordés à un homme, afin qu'il accomplisse les actes extérieurs qui disposeront le prochain à recevoir la grâce sanctifiante (*ibidem*, a. 5 ad 2). Désormais, les *gratiae gratis datae* se trouvent définies uniquement par le rapport à « l'utilité des autres » (2ª 2ae q. 176 a. 1 ad 1; q. 177 a. 1 c). Les *charismata* de saint Paul aux 2e et 3e sens définis ci-dessus (col. 751) appartiennent donc aux *gratiae gratis datae* et c'est cette dernière expression qui se substitue au mot grec pour désigner les charismes pauliniens.

Plus précisément encore, saint Thomas signale que les *gratiae gratis datae* sont données en considération du bien de l'Église. Parce que le Saint-Esprit ne saurait manquer de pourvoir « ad utilitatem Ecclesiae » (2ª 2ae q. 177 a. 1 c), il répand les *gratiae gratis datae*, lesquelles ont pour fonction de soutenir « le bien commun de l'Église qui est l'ordre ecclésiastique » (1ª 2ae q. 111 a. 5 ad 1) en tous les domaines, connaissance, parole, action (2ª 2ae q. 171 prologue).

Selon saint Thomas, les *gratiae gratis datae* font donc partie intégrante de la vie de l'Église. Du même coup, les charismes pauliniens y sont intégrés, eux aussi. C'est bien ce que montre la place que le docteur leur donne dans la 2ª 2ae, entre l'obéissance aux commandements de Dieu et les états de vie.

Après saint Thomas, la notion de *gratia gratis data* s'est perpétuée dans les manuels de théologie, du moins dans ceux qui sont écrits en latin. Par exemple H. Tournély, *Praelectiones theologicae ad usum seminariorum* (Paris, 1748). Il en va de même, mais avec moins de développements, chez H. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium* (t. 3, Innsbruck, 1908, p. 9, n. 10), H. Lange, L. Lercher, etc.

2) « Gratiae gratis datae » et « charismata » pauliniens. — a) Les charismes pauliniens ont pris rang parmi les *gratiae gratis datae*. Avec cette appellation, se modifie quelque peu l'accent scripturaire. L'attention commence à se porter vers l'individu à qui le don est fait, sur ce qui se passe en lui, sur ce qu'il lui arrive (*Somme théologique* 2ª 2ae q. 171 a 2 et 5; q. 172 a. 2-4; q. 173 et 174).

b) D'autre part, les *gratiae gratis datae* qui, chez saint Thomas, correspondent aux charismes de la première liste de l'épître aux Corinthiens, se détachent en un groupe particulier : prophétie, don des langues, dons de la parole (sagesse et science), don des miracles, auxquels s'ajoute le rapt (2ª 2ae q. 171 à 178). Leur caractère extraordinaire est certain, sauf pour les discours de sagesse et de science. Quant au don de prophétie, saint Thomas en accuse le caractère extraordinaire plus qu'on ne le ferait aujourd'hui (cf q. 171 a. 1 ad c). Il y a donc comme deux catégories de *gratiae gratis datae* : les unes extraordinaires et qui sont nettement ordonnées « à l'édification de l'Église » (q. 176 a. 2 c), les autres, non extraordinaires, ordonnées plus largement au bien commun qui est l'ordre ecclésiastique ou à l'utilité des autres (1ª 2ae q. 111 a. 5 ad 1). Le caractère ecclésial serait-il en voie de s'estomper? Si la pensée de saint Thomas n'efface pas le rapport à l'Église, chez Bonaventure, la relation à l'Église perd de son relief, en raison même du catalogue qu'il dresse des *gratiae gratis datae*.

c) Enfin c'est un fait que les manuels de théologie définissent la *gratia gratis data* par son rapport au bien d'autrui, mais ne mentionnent plus l'Église explicitement. Nous voici aux abords de la « grâce d'état ».

3° **La grâce d'état.** — 1) Tandis que les *gratiae gratis datae* continuent de survivre dans les écrits en latin, l'idée, — non pas encore l'expression —, de grâce d'état fait son apparition. En voici un cas. Saint Ignace de Loyola parle des chefs religieux : « Étant supérieurs et devant en vertu de leur office gouverner, ils reçoivent habituellement en plus grande abondance les dons de Dieu nécessaires pour diriger ceux dont ils ont la charge ». Et plus loin, il note chez les supérieurs « la grâce de discernement des esprits » (*Lettres*, trad. G. Dumeige, coll. Christus 2, Bruges, 1959, p. 190, 191). Dans le même sens, sainte Thérèse d'Avila parle des grâces reçues par ceux qui furent au principe des ordres religieux : « Dieu les ayant choisis pour une mission si haute leur a donné aussi une grâce plus abondante » (*Les fondations*, ch. 4, dans *Oeuvres complètes*, trad. des carmélites, Paris, 1909, p. 93).

2) L'expression « grâce d'état » entre dans le vocabulaire théologique français, pour combler le vide laissé par la disparition de *gratiae gratis datae* et l'événement paraît se produire à l'époque où le mot « état » désigne une situation permanente avec tous les droits et devoirs que cette situation comporte. Ainsi, vivre dans le monde est un état, vivre en religion en est un autre (cf art. États, DS, t. 4, col. 1406-1428).

Au moment où Bourdaloue prêche, l'expression paraît connue. Affirmant la possibilité pour tout homme de se sauver, même dans « l'état » du monde, l'orateur déclare que Dieu y donne « des grâces de salut et de sanctification; et non seulement des grâces communes, mais des grâces propres et particulières que *nous nommons pour cela grâces d'état* » (*Pensées sur divers sujets de religion et de morale*, éd. S. de Sacy, t. 1, Paris, 1869, p. 67). Bourdaloue n'ignore pas le lien qui rattache « grâce d'état » aux charismes de saint Paul, mais il ne prononce pas le mot de « charisme » étranger à l'usage du temps (cf *Sermon pour le 10e dimanche après la Pentecôte*, dans *Oeuvres complètes*, éd. Vivès,

t 2, Paris, 1876, p. 267). La pensée de Bourdaloue. reste assez vague. En tout cas, la référence explicite à l'Église a disparu, comme la référence explicite au bien des autres. En somme, la grâce d'état de Bourdaloue, c'est la grâce que Dieu donne à chacun pour accomplir chrétiennement son devoir d'état (*ibidem*, p. 266).

3) Chez les auteurs actuels, on retrouve le même sens (G. Jacquemet, *Catholicisme*; F. Dander, LTK; *Theologisch Woordenboek*).

Mais plusieurs (Jacquemet, Dander) élargissent la notion. Par grâce d'état, ils entendent aussi toute grâce actuelle donnée par Dieu pour aider le chrétien à assumer surnaturellement les circonstances dans lesquelles il se trouve, pour accomplir plus parfaitement des fonctions données. La grâce d'état est devenue grâce de situation.

G. Thils, par contre, maintient une acception plus restreinte. Les grâces d'état sont des secours donnés par Dieu « lorsqu'il confie à quelqu'un une mission délicate, lorsqu'il lui donne un rôle à jouer, quel qu'il soit, dans la société, dans la culture, dans l'Église » (*Sainteté chrétienne*, p. 228). La grâce d'état semble donc réservée à des circonstances exceptionnelles et, d'autre part, elle est située exclusivement dans le cadre du service des autres, recueillant ainsi pour une part l'acception des *gratiae gratis datae* thomistes et des charismes pauliniens.

2. ÉLÉMENTS DE DOCTRINE

La portée spirituelle de la doctrine concernant les grâces d'état se perçoit mieux dans le parallèle avec *charismes* et *grâces d'état*. On voit mieux aussi leur différence.

1° Les charismes. — 1) Charisme dans l'usage actuel. — « Charisme » a retrouvé une actualité et il est d'un usage courant. L'expression *gratiae gratis datae* a disparu du langage ordinaire.

Le 1er concile du Vatican avait employé le mot *charisma*, pour désigner le don d'infaillibilité accordé à l'apôtre Pierre et à ses successeurs et il en indique le but dans la ligne même que saint Paul avait tracée, et ce but est ecclésial : « afin que l'Église tout entière soit conservée dans l'unité » (Denzinger-Schönmetzer, 3071 [1837]).

Le concile du Vatican II, dans la Constitution *Lumen gentium*, aborde la question des *charismata*, à propos du peuple de Dieu et il enseigne :

« (L'Esprit Saint) distribue parmi les fidèles de tous ordres des grâces spéciales par lesquelles il les rend aptes et prompts à se charger des diverses œuvres ou offices, profitables à la rénovation de l'Église et au développement de sa construction, selon le mot de saint Paul : « A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien commun » (1 *Cor.* 12, 7). Ces charismes, qu'ils soient plus éclatants ou plus simples et plus largement répandus, sont très appropriés et très utiles aux nécessités de l'Église : il faut donc les recevoir avec action de grâces et consolation » (n. 12, § 2, AAS, t. 57, 1965, p. 16).

2) La réalité du charisme. — Le charisme est un don surnaturel, qui d'une part appelle à remplir une mission déterminée dans l'Église et, d'autre part, rend capable de remplir cette mission.

a) La dimension ecclésiale est inséparable du charisme. Le charisme est donné par Dieu en considération des « nécessités de l'Église », « rénovation » et « construction » (*Lumen gentium*, n. 12, § 2, p. 16). Le bien surnaturel de l'Église est la fin immédiate de l'effusion des charismes.

b) La dimension ecclésiale se retrouve de nouveau dans l'œuvre à laquelle sont envoyés les charismatiques. Ce n'est pas n'importe quelle bonne œuvre, mais une œuvre qui, d'une manière plus ou moins immédiate, concerne l'Église et possède par conséquent, en plus ou moins, le caractère public-ecclésiastique. On le voit clairement dans l'usage du concile du Vatican I et dans la description que fait des charismes le concile du Vatican II. C'est bien le cas aussi pour les activités que signalait saint Paul : elles ont lieu au cours de l'assemblée chrétienne, ou bien elles expriment la vie de l'Église en tant que communauté (doctrine, miracles, hospitalité, secours, etc). C'est encore en ce sens que Paul VI emploie le terme, quand il parle de l'enseignement religieux (discours du 28 juillet 1965) : « Le professeur de religion (dans les écoles) est un témoin; malheur à lui s'il ne l'est pas avec les charismes du savoir, de la vertu et aussi de l'art pédagogique » (*Documentation catholique*, t. 62, 1965, col. 1679). Autrement dit, le charisme implique que l'œuvre a pour but le bien de l'Église comme Peuple de Dieu, et présente ainsi un certain caractère officiel d'Église. Ce dernier trait ne se trouve pas nécessairement dans « la grâce d'état », comme on le verra plus loin.

3) Charisme et sanctification. — Recevoir un charisme, ce n'est pas identiquement recevoir la grâce sanctifiante, même si le charisme est conféré par un sacrement, comme l'ordre ou le mariage. Mais l'exercice d'un charisme peut contribuer en quelque façon à la sanctification du charismatique.

Ce que saint Paul dit du glossolale (1 *Cor.* 14, 4) est vrai de tous les charismes. Si, en effet, le charisme est bien l'exercice d'une mission d'Église, il n'est pas possible que cette activité ne contribue pas, en un certain degré et dans la mesure de ses dispositions, à la sanctification du sujet quand il agit pour la sanctification des autres. Cette conclusion s'appuie sur le fait que l'Église est tout entière « sacrement » (*Constitutio de sacra liturgia*, c. 1, n. 5, AAS, t. 56, 1964, p. 99; *Lumen gentium*, n. 1, 9, 48). Elle est confirmée quand le concile du Vatican II affirme que l'exercice du charisme sacerdotal est un moyen « de grandir dans l'amour de Dieu et du prochain » (*Lumen gentium*, n. 41, § 3).

4) L'extension des charismes. — La vie des chrétiens n'atteste pas visiblement qu'ils ont tous reçu des charismes. Néanmoins, tous sont appelés à les recevoir, les charismes n'étant pas le privilège des personnages officiels de l'Église. Le concile du Vatican II le dit : « (Le Saint-Esprit) distribue parmi les fidèles de tous ordres des grâces spéciales » (*Lumen gentium*, n. 12, § 2). Cette vérité, énoncée par saint Paul, se trouvait déjà rappelée par l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII (AAS, t. 35, 1943, p. 200; cf p. 223).

5) Charisme et unité de l'Église. — Les charismes sont donc toujours au service de l'Église et de son unité. C'est pourquoi ils sont sous la judicature de l'autorité ecclésiale, celle-ci étant la voix de l'unité. Aussi, le souci de préserver l'union, de l'accroître, de ne rien faire contre la paix, la soumission à l'autorité ecclésiale, seront toujours, en cas de doute, les critères des charismes authentiques de réforme dans l'Église, d'apostolat nouveau, etc. L'originalité des idées ou l'auréole de l'opposition n'en sont pas. L'unité de

l'Église demeure l'instance suprême. C'est pourquoi le charismatique d'hier et celui d'aujourd'hui ne sont pas au-delà de l'autorité apostolique, même lorsque leurs intuitions devancent la vision de l'autorité apostolique.

2° **Les grâces d'état.** — 1) Définition nominale. — On retiendra avec l'usage actuel que les grâces d'état sont des secours surnaturels que Dieu accorde à l'homme pour l'aider à accomplir plus chrétiennement soit son devoir d'état permanent (métier, profession), soit une mission ou fonction passagère, — ou encore pour l'aider à vivre plus chrétiennement toute situation particulière, par exemple, une épreuve. Il ne semble pas heureux d'en ramener le sens à celui de charisme, comme le fait G. Thils *(loco cit.)*.

2) Sens réel. — Les grâces d'état appartiennent à ce que la théologie nomme aujourd'hui grâces actuelles. Elles consistent en lumière pour l'intelligence (ou « illustration »), en force pour la volonté, impliquant des actes vitaux indélibérés et délibérés (Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ*, coll. Le Mystère chrétien 10, Tournai, 1965, p. 267-274).

Il ne faut pas ici réduire l'horizon à la seule considération de l'individu qui reçoit les grâces d'état. Sinon on ouvre la porte aux déformations signalées plus loin. Les grâces d'état concernent, directement ou indirectement, les autres, le bien de l'Église et l'avancement du Royaume de Dieu au-delà des limites visibles de l'Église. On exprimera cette dimension ecclésiale de la manière suivante : de même que la grâce personnelle de Jésus-Christ trouvait sa plénitude et son rayonnement dans les *gratiae gratis datae* dont son existence était comblée (cf *Somme théologique* 3ª q. 7 a. 7 ad 1), de même la grâce sanctifiante dans l'Église Corps du Christ trouve sa plénitude et la puissance de son rayonnement dans les *gratiae gratis datae*, — y compris les grâces d'état —, dispensées par Dieu aux membres de l'Église.

3) Différence entre charismes, gratiae gratis datae et graces d'état. — a) Le *charisme* est une grâce divine qui suscite l'activité d'un ministère de l'Église et l'accompagne (vg *Éph.* 4, 7-10; 1 *Tim.* 4, 14), — ou suscite et accompagne une autre activité dans l'Église (vg, prophétie, don des miracles.., 1 *Cor.* 12, 4 svv). En outre, le charisme ne demeure pas une grâce cachée, mais il est toujours à des degrés divers une manifestation de l'Esprit dans l'Église (1 *Cor.* 12, 7). Aussi, ces activités sont-elles revêtues d'un caractère officiel et public plus ou moins accusé, comme on l'a remarqué plus haut.

b) La *gratia gratis data*, en dehors des cas où elle désigne expressément les charismes de la première épître aux Corinthiens, n'est pas définie par les auteurs comme une grâce suscitant une activité spéciale ou une mission déterminée. Les définitions ne précisent pas non plus si la *gratia gratis data* suscite l'activité, en détermine l'élection, ou si elle accompagne seulement l'activité choisie par le chrétien.

c) Quand on parle de *grâce d'état*, on ne met pas l'accent sur le bien de l'Église ni non plus sur le bien du prochain. On songe d'abord à l'aide divine qui est accordée au bénéfice d'un individu. D'autre part, la grâce d'état n'est pas l'aide divine qui suscite une vocation déterminée, mais celle qui soutient le sujet dans les diverses circonstances d'une vocation, d'une fonction, d'une situation choisies librement ou imposées par la force des choses. Ainsi donc, le *charisme* comporte toujours des grâces d'état, mais la *grâce d'état* n'est pas un charisme.

d) Telles sont les différences théoriques entre les trois catégories mentionnées. C'est une tout autre question que de tracer pratiquement une ligne de démarcation et de discerner nettement entre charismes et grâces d'état (K. Rahner, *Charisma*, LTK, t. 2, 1958, col. 1028). Quel intérêt d'ailleurs y trouverait-on?

4) Graces d'état et dispensation de la grace. — La classification méthodique des grâces divines a quelque chose d'irritant, pour autant que cette opération semble ignorer le mouvement de la vie. Il convient donc de considérer la vie de la grâce dans son ensemble et d'y situer les grâces d'état.

a) *Le principe.* — On peut ne pas aimer l'expression grâce d'état. Mais on ne saurait méconnaître la vérité qui lui a donné naissance et la réalité qu'elle exprime. La vérité et la réalité, c'est l'Amour de Dieu pour l'homme, l'environnement de son existence par la Charité divine, sans répit, toujours et partout, afin de le mettre sur le chemin de la rédemption, à travers toutes les circonstances d'une vie. Parler de grâces d'état, c'est reconnaître avec saint François de Sales « la grandeur de toutes les grâces en une si grande diversité » et « la diversité en tant de grandeur » (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 2, ch. 7, dans *Oeuvres*, t. 4, Annecy, 1894, p. 109). On ne peut donc nier purement et simplement l'existence des grâces d'état, sans contredire l'affirmation paulinienne : « Avec ceux qui l'aiment (explicitement ou implicitement, pouvons-nous ajouter), Dieu collabore en tout pour leur bien, avec ceux qu'il a appelés selon son dessein » (*Rom.* 8, 28).

Or, selon le dessein miséricordieux du salut et selon les voies ordinaires de la rédemption, l'homme n'accède au royaume de la grâce que dans l'Église et par les sacrements. Ceux-ci sont l'initiative que, par le moyen de son Église, Jésus-Christ prend à l'égard des âmes bien disposées, pour les réconcilier et les sanctifier.

b) *Sacrements, états de vie, grâce d'état.* — Quiconque reçoit le sacrement du baptême ou le sacrement de l'ordre se voit établi dans un *état de vie*, au sens canonique du terme. Le baptême et la confirmation constituent l'homme dans l'état de vie laïc avec tous les droits et devoirs que cet état comporte. Le sacrement de l'ordre constitue le baptisé dans l'état de vie clérical avec les droits et devoirs afférents.

Outre la grâce sanctifiante pour le baptisé, outre l'accroissement de la grâce sanctifiante pour l'« ordonné », des grâces sacramentelles sont accordées à l'un et à l'autre, qui les aideront à demeurer fidèles à leur « état » nouveau, laïc d'une part, sacerdotal d'autre part, au fur et à mesure que des circonstances nouvelles surgiront dans leur existence. Dans ces deux cas, les grâces sacramentelles sont donc des grâces d'état et les grâces d'état (laïc et sacerdotal) sont des grâces sacramentelles.

Si le baptisé se marie, il entre dans un état de vie non pas au sens canonique, mais au sens réel du terme. Dans cet état de vie il est entré par le sacrement de mariage. Celui-ci, outre l'accroissement de la grâce sanctifiante, confère des grâces sacramentelles pour vivre chrétiennement l'état de mariage. Ces grâces sacramentelles sont des grâces d'état et ces grâces d'état sont sacramentelles, elles aussi.

Il est d'autres états de vie auxquels on n'accède point par la voie sacramentelle. Tel est le cas pour l'état religieux (« état » étant pris au sens canonique). Qu'il y ait des grâces d'état accordées aux religieux en vertu de leur profession religieuse et pour leur vie religieuse, cela est hors de doute. Elles ne sont pas sacramentelles, mais elles dérivent indirectement de la réception des sacrements et tout particulièrement de l'eucharistie, « le plus excellent des sacrements » (Thomas d'Aquin). Il ne faut donc pas imaginer une dichotomie absolue entre grâces d'état et vie sacramentelle, pas plus qu'entre la grâce en général et les sacrements.

Il n'est que trois états de vie au sens canonique. Il en est d'innombrables au sens réel du terme, et ce sont toutes les professions et tous les métiers. En élargissant la notion, on y comprendra les états transitoires, comme une charge, une fonction donnée pour un temps ainsi que toutes les situations particulières de l'existence. Qu'il y ait toujours et partout des grâces accordées à l'homme pour vivre surnaturellement ces états et ces situations, que la grâce s'adapte à l'homme et à ses nécessités, c'est la conviction chrétienne. Ce ne sont pas grâces directement sacramentelles, mais *indirectement*, comme l'émanation et le rayonnement des grâces sacramentelles pour telle situation et dans tel état de vie, comme dans le cas de l'état religieux.

c) *Universalité des grâces d'état.* — Tout homme est exposé à la grâce divine. Il est donc le bénéficiaire des grâces d'état. Chez les chrétiens qui possèdent la grâce sanctifiante et les dons du Saint-Esprit, reçus par les sacrements, les grâces d'état ne peuvent manquer et elles sont l'émanation de la grâce sanctifiante, le rayonnement des dons du Saint-Esprit, leur application aux contours des situations et des états de vie. Elles sont d'autant plus profondes et agissantes que le chrétien puise plus souvent à la source sacramentelle l'union au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

Aux chrétiens qui ont perdu la grâce sanctifiante et les dons du Saint-Esprit, les grâces d'état ne seront pas refusées. Celles-ci leur sont offertes par Dieu, en considération de leur appartenance définitive au Christ imprimée par le caractère sacramentel. A ceux qui ne sont pas chrétiens, Dieu ne refuse pas les grâces d'état, parce que Dieu ne refuse jamais la grâce à qui que ce soit (cf condamnation des erreurs jansénistes : Denzinger, 2305 [1295]). Ces grâces d'état sont accordées en considération de la vocation humaine à devenir fils de Dieu par les sacrements de l'Église. Ces grâces actuelles sont répandues par l'Esprit Saint afin de disposer le non-chrétien (comme le chrétien pécheur) à trouver les voies sacramentelles du salut et à les suivre dans l'Église. Ce n'est donc pas non plus sans référence à l'ordre sacramentel du salut que les grâces d'état leur sont données.

5) Orientations pratiques. — a) Il faut *se garder de concevoir les grâces d'état* comme des révélations ou des illuminations miraculeuses, qui viendraient apprendre à l'homme ce qu'il ne sait pas, ou comme des forces qui se substitueraient purement et simplement à l'infirmité humaine, aux carences et aux défaillances.

La grâce, en général, ne parvient à l'homme qu'en suivant les chemins de la nature. En répandant les dons surnaturels, Dieu accepte les limites de sa création. Il y aura donc ordinairement des conditions naturelles à l'effusion des grâces d'état et cette base naturelle est « l'état de vie » lui-même avec les situations qu'il crée.

Saint François de Sales en donnait un exemple personnel. Il attendait des nouvelles de Mme de Chantal. Ces nouvelles n'arrivaient pas : « Le bon, raconte-t-il, est que ma belle patience perdait presque contenance dedans mon cœur et croy qu'elle l'eut perdue du tout, si je ne me fusse resouvenu que je la devais conserver pour pouvoir librement la prêcher aux autres » (lettre du 11 février 1607, dans *Oeuvres*, t. 13, Annecy, 1904, p. 261). Rien ne paraît mieux vu et rien ne signale mieux la base naturelle.

Qui accède, par exemple, aux charges et responsabilités du commandement s'éveille tout naturellement à des réalités nouvelles, prend un sens neuf des retentissements que peuvent avoir un geste, une parole, une décision. Ces impressions, ces réactions, la grâce les ordonne au bien temporel et surnaturel des autres, en écartant chez le sujet les déviations égoïstes ou orgueilleuses, en élevant les motifs et les intentions. « La grâce suppose la nature ». Si les charismes supposent une aptitude naturelle, de même et à plus forte raison, semble-t-il, les grâces d'état. Mais en le disant, on ne conteste pas que Dieu puisse, s'il le veut, créer dans un sujet des aptitudes nouvelles pour une tâche donnée (*Somme théologique* 2^a^ 2^ae^ q. 173 a. 3). Cependant, en règle ordinaire, nous n'avons pas à compter sur ce miracle.

b) *Il ne faut pas rabaisser les grâces d'état* à être des secours que Dieu accorderait à l'homme pour lui permettre de se tirer à bon compte des difficultés inhérentes à une profession, à une mission : conception égoïste et terrestre. Il faut maintenir que la grâce d'état est, comme toutes les grâces divines, ordonnée à un bien surnaturel, et donc bannir la conception vulgaire qui en fait une grâce de réussite pour l'individu. Si le sens de grâce d'état est devenu, dans le langage familier, celui qu'expose Littré dans son Dictionnaire, « illusions attachées à une condition et qui la rendent supportable », si le sens en est caricaturé, la caricature n'est pas née sans motif.

c) Il est également erroné de concevoir les grâces d'état comme des secours qui viendraient combler automatiquement les déficits du tempérament, des aptitudes, de la préparation, comme s'il suffisait d'être envoyé à une tâche pour être rendu capable de l'accomplir, Dieu nous devant d'accorder les grâces d'état compensatrices. La grâce d'état n'est pas garantie d'infaillibilité pour les supérieurs, elle n'est pas collation de la science à l'ignorant devenu professeur, et ainsi de suite; elle n'est pas une panacée. Il faut de nouveau se souvenir de l'adage scolastique : « La grâce suppose la nature », et conclure que là où la nature n'apporte rien ou trop peu, la grâce n'agira point ou trop peu. A cet adage, on en ajoutera un autre : « La grâce perfectionne la nature ». Et l'on conclut : encore faut-il qu'il y ait « nature », en un sens substantiel, pour que la grâce la perfectionne.

d) Ces réserves faites, il faut croire aux grâces d'état et les espérer de la munificence divine, parce que c'est, tout simplement, croire à l'amour de Dieu. C'est en même temps avoir confiance, — la confiance fait partie de la vraie foi —, que Dieu n'abandonne pas l'homme à lui-même, qu'il est toujours en avance en toute situation et en tout état de vie.

C'est dans cette foi-confiance que le chrétien trouve un antidote contre le découragement et les anxiétés.

Et s'il est un mérite à la notion de grâce d'état, c'est de souligner qu'il n'est rien de l'existence ordinaire qui soit insignifiant aux regards de Dieu. Il convient donc de *demander* à Dieu les grâces nécessaires à l'état de vie, aux situations diverses. S'il est permis et recommandé de prier pour obtenir les charismes pauliniens, à plus forte raison pour obtenir cette fidélité au devoir quotidien, indispensable au prochain que l'homme rencontre, indispensable aussi à la rédemption personnelle. Il faut *se disposer* aux grâces d'état comme à toute grâce, les mériter autant qu'il est possible, par une entière et continuelle docilité aux invitations de l'Esprit Saint. Ce serait, en effet, une illusion que d'imaginer Dieu accordant les grâces d'état, comme mécaniquement. Si Dieu offre toujours ses grâces, celles-ci ne sont reçues que dans la mesure des dispositions du sujet.

1. Sur les *charismes*, voir la bibliographie spéciale à la fin de l'art. *Charismes*, DBS, t. 1, 1928, col. 1243. — Y ajouter : J.-V.-M. Pollet, art. *Charismes*, dans *Catholicisme*, t. 2, 1950, col. 956-959; — J. Gewiess et K. Rahner, art. *Charisma*, LTK, t. 2, 1958, col. 1025-1028; — A. George et P. Grelot, art. *Charismes*, dans le *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1964, col. 117-121; — M.-A. Chevallier (protestant), *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel, 1966, p. 139-171.

L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, coll. Unam Sanctam, 3e éd., Paris, 1965, p. 174-175, 242, 383. — H. Küng, *La structure charismatique de l'Église*, dans *Concilium*, n. 4, 1965, p. 43-59.

2. Sur les *gratiae gratis datae* : Alexandre de Halès, *Summa theologica*, éd. Quaracchi, 1924-1948, livre III, pars 3, inq. 1, tract. 2, q. 1 et 2 (= éd. de Cologne, 1622, pars 3, q. 63 à 67). — Saint Bonaventure, *In Sent.* II, dist. 16 a. 1 q. 1; dist. 27 a. 1 q. 1; — IV, dist. 4 a. 2 q. 1; dist. 16 a. 1 q. 2; dist. 24 pars 1 a. 2 q. 1; dist. 28 a. 2 q. 1. — Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologica* 1a 2ae q. 111 a. 1 et 4; q. 66 a. 2 ad 1; q. 68 a. 5 ad 1; 2a 2ae q. 176 à 178.

3. Sur les *grâces d'état* : R. Carpentier, art. Devoir d'état, DS, t. 3, col. 672-702. — G. Jacquemet, art. *Grâces d'état*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 175-177. — G. Thils, *Sainteté chrétienne*, Tielt-Paris, 1963, p. 228-229; cf p. 176-177, 187-189. — F. Dander, art. *Standesgnade*, LTK, t. 9, 1964, col. 1016-1017.

André de Bovis.

1. GRACIAN (Balthazar), jésuite, 1601-1658. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. **Vie.** — Balthazar Gracian naquit à Belmonte (Aragon) et y fut baptisé le 8 janvier 1601. On a dit sans preuve que son père, le médecin Francisco Gracian, était d'origine juive; sa mère, Angela Morales, appartenait à une famille originaire de Soria (Castille).

Tous les enfants de la famille, hormis un Francisco dont on perd les traces, seront religieux, Magdalena carmélite, Pedro trinitaire, Raimundo carme déchaux, et Felipe clerc mineur. Éduqué probablement dans les collèges des jésuites de Calatayud et de Tolède, Baltasar entra dans la compagnie de Jésus à Tarragone le 30 mai 1619, ayant déjà suivi un cours de philosophie. Après le noviciat et deux ans de philosophie à Calatayud (1621-1623), il fait sa théologie (1623-1627) au collège de Saragosse où il reçoit la prêtrise.

Professeur de grammaire au collège de Calatayud (1627-1630), il eut probablement alors la première idée de son *Arte de ingenio* (Madrid, 1642). Après son troisième an de probation à la maison professe de Valence, il revint à l'enseignement : théologie morale au collège de Lérida (1631-1632), philosophie à l'université de Gandia (1633-1636); c'est là qu'il fit sa profession religieuse, le 25 juillet 1635.

Les périodes les plus fécondes de l'écrivain sont celles qu'il passa, comme prédicateur et confesseur, à Huesca, de 1636 à 1639 et de 1645 à 1649; près du collège, un ami des jésuites, Vincencio Juan de Lastanosa, possédait une excellente bibliothèque ancienne et moderne dont Gracian se servit.

Dans l'intervalle de ces périodes, il remplit les mêmes fonctions au collège de Saragosse, fut confesseur du vice-roi d'Aragon et de Navarre, Francesco Carafa, et l'accompagna dans ses voyages à Madrid et Pampelune. L'opposition du vice-roi à la politique d'Olivarès pendant la guerre de Catalogne donna à Gracian l'occasion d'une ambassade à la cour de Madrid (1642); en novembre 1642, il est nommé vice-recteur à Tarragone, abandonnée alors par les français, y demeure jusqu'à la fin de 1644, passe quelques mois à Valence, où l'atteint sa nomination au collège de Huesca.

Après le second séjour à Huesca (1645-1649), Gracian fut nommé professeur d'Écriture sainte au collège de Saragosse; il travaille en même temps à ses ouvrages spirituels; c'est aussi la période de ses difficultés avec ses supérieurs, parce qu'il publie son *El Criticón* sans permission ni censure de la Compagnie.

Vers janvier 1658, son provincial, Jacint Piquer, lui enlève sa chaire, lui impose un jeûne, le réprimande en public et l'envoie au petit collège de Graus avec l'interdiction d'écrire et de publier. Gracian se soumit, mais demandait peu après à son supérieur général de passer à un autre ordre religieux. Entre-temps, le provincial revenait à plus de modération et envoyait Gracian au collège de Tarassone; en avril 1658, il y exerçait des charges de confiance : admoniteur du recteur et père spirituel. C'est peu après cette crise que la mort vint prendre Gracian, le 6 décembre 1658.

2. **Oeuvres.** — Gracian, comme beaucoup de ses contemporains, publia ses ouvrages sous un pseudonyme, habituellement celui de Lorenzo Gracian infanzon; seul, le premier volume de son *El Criticón* parut sous l'anagramme de Garcia de Marlones.

1° *Oeuvres morales.* — Gracian est surtout un moraliste; ses idées morales sont celles du christianisme, mais apparemment laïcisées; il adopte une présentation laïque, neutre, mais non pas une doctrine simplement humaine. On a remarqué justement que cette attitude s'apparente à celle de Descartes et de Pascal, ses deux grands contemporains, qu'il n'a pas connus d'ailleurs. Au fond, avec Gracian s'accentue la séparation de la philosophie et de la théologie. En Espagne, les jésuites de Madrid, plus ouverts aux idées de leur siècle, l'ont mieux compris que leurs confrères de Valence ou de Saragosse. De ces derniers, Gracian disait, à propos du *Criticón* : « Puisqu'ils n'en comprennent ni le sujet, ni l'intention, ils ne retiennent que le nom de critiqueur ». A Rome même, les jésuites pensaient généralement que les livres de Gracian étaient étrangers à la mission de l'ordre.

Selon la distinction latine, Gracian nous explique dans sa préface de l'*Agudeza y arte de ingenio* (Huesca, 1648), qui reprend et développe l'*Arte de ingenio* de 1642, qu'il a consacré certains ouvrages au jugement *(iudicio)* et d'autres à la « pointe » *(ingenio)* de l'esprit. Les écrits sur le jugement pratique sont tous des écrits moraux. L'influence de Sénèque y est évidente. Mais l'homme idéal selon Gracian n'est pas seulement celui qui domine ses passions, mais celui qui devient « personne »; il entendait par là un dépassement de l'homme en tout domaine, intellectuel, moral, esthétique. Cette opposition entre homme et personne et la synthèse que la personne réalise des qualités diverses,

y compris religieuses, sont l'essence de la morale de Gracian. On peut aussi relever un autre trait, qui est implicite dans la distinction qu'il opère : un sentiment, plutôt qu'une conception, pessimiste de l'humanité prise dans son ensemble. C'est d'ailleurs un phénomène assez courant à l'époque baroque, un héritage de Machiavel qui atteint Gracian à travers Jean Bodin † 1596, Trajano Boccalini † 1613 et Giovanni Botero † 1617, et que la décadence politique de l'Espagne, dont il avait un sens très vif, accentua encore. Pessimisme qu'il ne faut pas cependant exagérer. Le fait que Schopenhauer dans sa jeunesse ait aimé et traduit l'*Oráculo manual y arte de prudencia* (Huesca, 1647; Leipzig, 1862) a reporté sur Gracian la sombre renommée de son traducteur; mais Schopenhauer, quand il aima Gracian, n'était pas le pessimiste transcendantal de ses derniers ouvrages.

Dans *El Héroe* (Huesca, 1637), Gracian nous donne l'exemple de l'homme parfait, beaucoup plus intérieur et chrétien que le courtisan de Castiglione ou le prince de Machiavel; l'œuvre a tout l'élan de la jeunesse.

Le héros de la vie publique est le grand politique dont le modèle, pour l'aragonais qu'était Gracian, est *El Polltico don Fernando el Católico* (Saragosse, 1640). Des comparaisons avec d'autres hommes publics de l'antiquité et des temps modernes relèvent les mérites de Ferdinand, qu'il connaît à travers les *Anales* de Jeronimo Zurita, et auquel il applique les catégories arétologiques de Juste Lipse dans son commentaire du panégyrique de Trajan par Pline le Jeune.

El Discreto (Huesca, 1646) stylise ce type d'homme qui a su distribuer sa vie en trois étapes. Dans la première, il a conversé avec les morts qui se survivent dans leurs livres; dans la deuxième, avec les vivants; dans la troisième, avec soi-même. Le « discret » est un nouveau type de héros, moins unifié que les précédents types d'hommes, avec quelque prédilection pour les qualités extérieures, sociales. Le titre *L'homme de cour*, qu'Amelot de la Houssaye donna à sa traduction française de l'*Oráculo*, serait plus à propos pour *El Discreto*.

L'*Oráculo manual* est l'ouvrage de Gracian le plus répandu, soit en espagnol, soit en traduction. Il ne contient pas tout Gracian, mais certainement toute sa morale, dans trois cents aphorismes qui constituent vraiment un *arte de prudencia* (sous-titre de l'ouvrage). L'empreinte des *Exercices spirituels* est très claire dans un grand nombre des maximes de cet « oracle à la portée de la main ». Gracian y a exprimé en un chiasme parfait l'idée de saint Ignace : « Il faut chercher les moyens humains comme s'il n'y en avait pas de divins, et les moyens divins comme s'il n'y en avait pas d'humains. Règle de grand maître, ajoute-t-il, elle n'a pas besoin de commentaire » (aph. 300).

Le chef-d'œuvre de Gracian est *El Criticón* (3 vol., Saragosse, 1651; Huesca, 1653; Madrid, 1657). Ce roman volumineux et fantastique met en scène Critilo (la personne critique) et Andrenio (l'homme qui n'est pas encore devenu personne) dans leur pèlerinage à travers l'enfance et la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse prudente. Le but moral en est précisé dès la préface : « Je commence par la belle Nature, passe à l'Art exquis et m'arrête dans la Moralité utile ». Il est en même temps un ouvrage moral et un livre de création littéraire, où la virtuosité de l'esprit s'unit au culte de la métaphore, la morale personnelle aux considérations politiques, la réflexion à l'érudition. Le pessimisme augmente au fur et à mesure que Critilo vieillit. A la fin, le sarcasme brûle tout, hormis le bien, la sagesse, la vérité.

2° *Oeuvres spirituelles*. — Gracian n'a écrit qu'une œuvre strictement spirituelle, *El Comulgatorio*, éditée à Saragosse en 1655. En 1651, il y avait publié la *Predicación fructuosa*, ouvrage posthume du jésuite Pedro Jeronimo Continente. Il s'agissait d'un directoire pour la prédication, écrit par un missionnaire rural.

Gracian, qui avait longtemps exercé ce ministère, l'invoquait comme un mérite auprès du supérieur général Goswin Nickel au moment de la grande crise de sa vie. Dans sa préface, ce styliste qu'est Gracian fait l'éloge de la prédication simple, comme les supérieurs de Rome l'exigeaient avec insistance au moment du baroque triomphant. Il voyait sans doute dans l'ouvrage de Continente un modèle pour sa prédication aux paysans des alentours de Huesca, de Graus et de Saragosse.

El Comulgatorio est formé de cinquante méditations eucharistiques inspirées par autant de passages des Évangiles ou de l'ancien Testament. L'auteur les interprète d'après leur sens littéral ou d'après leur sens symbolique, toujours en quatre points, afin de faciliter l'oraison des personnes spirituelles et cultivées, comme la marquise de Valdueza à qui l'ouvrage est dédié. On peut dire que c'est l'œuvre la plus sincère de Gracian. Il y met son érudition de professeur d'Écriture sainte et ses expériences religieuses, dans le style « que le temps exige », le tout dans une atmosphère spirituelle qui était vraiment la sienne. Dans ses autres écrits, Gracian devait cacher le fond surnaturel de sa pensée sous l'apparence d'une morale laïque et d'un déisme naturaliste. Dans *El Comulgatorio*, on trouve un homme intérieur formé par la spiritualité de saint Ignace de Loyola, un représentant typique de l'école ignatienne de l'Espagne, un peu plus baroque et un peu plus raffiné que Luis de la Puente.

1. *Éditions*. — Nous avons cité dans le texte les premières éditions. Il est impossible de mentionner toutes les éditions espagnoles et les traductions des différents ouvrages de Gracian; elles sont trop nombreuses. Voir Sommervogel, t. 3, col. 1646-1656, qui est incomplet. Nous ne donnons ici que les éditions critiques, les éditions des œuvres complètes, et celles de *El Comulgatorio* en espagnol et en traduction.

Textes critiques. — *El Criticón*, par M. Romera-Navarro, 3 vol., Philadelphie-Londres, 1938-1940. — *Oráculo*, par le même éditeur, Madrid, 1954. — *El Discreto*, par le même éditeur et J. Furt, Buenos-Aires, 1959.

Oeuvres complètes : en espagnol, 2 vol., Madrid, 1663; 19e éd., Barcelone, 1784; — par E. Correa Calderon, Madrid, 1944; — par A. del Hoyo, Madrid, 1960; — en préparation, par M. Batllori et C. Peralta, B.A.E., Madrid.

El Comulgatorio, Saragosse, 1655; Valence, 1739; Madrid, 1757, 1787, 1826, 1865, 1928, 1958. — Traduction française par Claude de la Grange, Paris, 1693; — italienne par Francesco de Castro, Bologne, 1713; Venise, 1714 et 1750; — allemande, Francfort, 1734; — latine, Munster, 1750; — anglaise, par Mariana Monteiro, Londres, 1875.

2. *Études*. — A. Coster, *Baltasar Gracián*, dans *Revue hispanique*, t. 29, 1913, p. 347-752; tiré à part en volume; trad. espagnole, Saragosse, 1947. — A. F. G. Bell, *B. Gracián*, Oxford, 1921. — M. Romera-Navarro, *Estudios sobre Gracián*, Austin, Texas, 1950. — M. Batllori, *Gracián y el barroco*, coll. Storia e letteratura 70, Rome, 1958. — H. Jansen, *Die Grundbegriffe des B. Gracian*, Genève-Paris, 1958. — E. Correa Calderon, *B. Gracián : su vida y su obra*, Madrid, 1961.

A. Ferrari, *Fernando el Católico en B. G.*, Madrid, 1945. — *Homenaje a Gracián*, Saragosse, 1958. — K. Heger, *B. Gracián : estilo lingüístico y doctrina de valores*, Saragosse, 1960.

Sur la morale et la spiritualité de Gracian, voir : F. de P. Ferrer, « *El Comulgatorio* », dans *Baltasar Gracián, escritor aragonés del siglo* XVII, coll. Biblioteca de escritores aragoneses, Saragosse, 1926, p. 29-54. — S. Minguijon, *El sentido de la vida en las obras de Gracián*, *ibidem*, p. 183-194. — C. Torres, *El Comulgatorio dentro de la vida de Gracián*, dans *Boletín de la Universidad Compostelana*, n. 65, 1955, p. 319-334. — J. L. L. Aranguren, *La moral de Gracián*, dans *Revista de la Universidad de Madrid*, t. 7, 1958, p. 331-354. — J. A. Maravall, *Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián*, *ibidem*, p. 403-445. — Etc.

Miguel BATLLORI.

2. GRACIAN (Jérôme), carme déchaussé, † 1614. Voir JÉROME [Gracian] DE LA MÈRE DE DIEU.

GRAMALDI (ou GHINIBALDI, JEAN-MARIE), mineur observant, † 1679. — Les bibliographes de Ravenne ont gardé la mémoire de ce Giammaria Gramaldi, — ainsi signe-t-il son ouvrage —, ou Ghinibaldi, comme préfère l'appeler P. P. Ginanni. Ils le disent missionnaire aux Indes orientales et mort à Jérusalem en 1679; mais on ne sait s'il s'en allait aux Indes ou en revenait. Les bibliographes franciscains ne nous disent rien de leur confrère.

M. Petrocchi, que nous résumons ici, a attiré l'attention sur l'ouvrage de Gramaldi : *Tesoro dell' anima, cioè a dire documenti e mezi potentissimi per trasformare l'anima in Dio e cavar utilità e profitto.... dell'aridità ed abandonamento* (Venise, 1673; mis à l'Index le 29 novembre 1689). L'auteur se réclame des jésuites Jacques Alvarez de Paz et, ce qui est à noter, Achille Gagliardi dont il cite le *Breve compendio*.

L'ultime degré de la vie contemplative des parfaits consiste en un total renoncement de l'homme tout entier qui s'abandonne ainsi aux mains de Dieu; il ne doit plus rien vouloir que ce que Dieu veut bien lui envoyer, tentations et obscurité intérieure ou paix et consolation; il ne doit plus désirer que Dieu, et non ses dons (p. 85-86, 188, 239, 307). L'âme alors, ayant perdu sa volonté et son agir propres est mue par Dieu, qui lui donne même sa propre essence, dans la mesure où une créature en est capable (p. 95-99).

S. Pasolini, *Lustri ravennati*, t. 6, Ravenne, 1689, p. 126. — P. P. Ginanni, *Memorie storico-critiche degli scrittori ravennati*, t. 1, Faenza, 1769, p. 312. — M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del seicento*, Rome, 1948, p. 52-55.

André DERVILLE.

GRAMILLER (LÉOPOLD), ermite de Saint-Augustin, vers 1660-1722. — Bavarois d'origine, Léopold Gramiller naquit à Munich vers 1660 et entra dans la province bavaroise des ermites de Saint-Augustin à une date inconnue. En 1712, il était prieur du couvent de Schönthal (Oberpfalz); autour des années 1716, il fut confesseur et directeur spirituel des ermites augustines de Niederviehbach (basse Bavière); mais il se dépensa en particulier comme prédicateur au couvent des ermites de Munich, où il mourut le 5 juin 1722.

Gramiller publia surtout des sermons : *Rogus succensus iratae Nemesis* (Augsbourg, 1719); *Ariadne evangelica* (in-folio, 1724) pour les dimanches et fêtes; puis des panégyriques prononcés en diverses circonstances dont Ossinger donne la liste.

On lui doit aussi un ouvrage de type ascétique : *Samaritanus redivivus oder Neugebohrner Liebes-Eyfferer dess armen, betrangten, krancken und presthafften Neben-Menschens...* (in-8°, Munich, 1716). L'ouvrage est dédié à Maria Élisabeth Diettenauerin, prieure des augustines de Niederviehbach, en remerciement des bienfaits reçus lorsqu'il y fut aumônier; il comprend trente-trois chapitres qui traitent de la réalité de l'amour, de la valeur de l'amour du prochain et de ses manifestations, de l'art de bien mourir et de se préparer à la mort, comme aussi de l'assistance et de l'intercession des saints. Les développements contiennent de nombreuses citations de l'Écriture sainte, des Pères, des *Sentences* de Pierre Lombard, qui sont le plus souvent présentées en latin et en allemand. L'enseignement est régulièrement illustré d'exemples tirés de la vie des saints.

J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Augsbourg-Ingolstadt, 1768, p. 409-410. — J. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianae*, t. 3, Rome, 1860, p. 88-89.

Adolar ZUMKELLER.

GRANCOLAS (JEAN), prêtre, † 1732. — Né avant 1660, Jean Grancolas fut reçu docteur en Sorbonne en 1685; il exerça son ministère à Paris, comme chapelain du duc d'Orléans, frère de Louis XIV, puis après 1704 à la paroisse Saint-Benoît, jusqu'à sa mort survenue le 1er août 1732. Théologien et historien de la liturgie, sa profonde connaissance de l'antiquité chrétienne confère à ses ouvrages, malgré leurs défauts de composition, une valeur justement reconnue. Sur les vingt-trois titres qui semblent constituer son œuvre imprimée (à Paris, de 1692 à 1752), douze concernent les sacrements, et plus spécialement les rites de l'eucharistie et de la pénitence. Il fait le plus souvent œuvre d'érudition, par exemple dans *Les anciennes liturgies* (1697) et dans son *Commentaire historique sur le bréviaire romain* (1727; traduit en latin, Venise, 1734) qui comporte un projet de réforme du bréviaire; mais il sait aussi fournir aux fidèles les éléments d'une piété inspirée des traditions liturgiques : *Exercice de piété pour l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement* (1713), *Traité de la messe et de l'office divin* (1713), *Le bréviaire des laïques* (1715). De même, ses conseils de théologie pastorale et morale, dans *La science des confesseurs* (1696), très développés dans la seconde édition (2 vol., 1700), s'appuient sur l'étude historique : *L'ancienne discipline de l'Église sur la confession* (1697).

Moraliste austère et docteur vigilant, Grancolas s'était rapidement préoccupé des doctrines de Molinos; pendant que se terminaient les conférences d'Issy (DS, t. 5, col. 157-158), et probablement pour soutenir l'intervention de l'archevêque François Harlay de Champvallon contre Madame Guyon (octobre 1694), il publiait *Le quiétisme contraire à la doctrine des sacrements* (1695, 2 vol.; l'achevé d'imprimer est du 15 février 1695). Sans doute le titre, choisi de façon à être couvert par le privilège accordé à Grancolas pour « ses ouvrages sur les cérémonies et les sacrements », a-t-il égaré les historiens du quiétisme, qui généralement ne le mentionnent même pas; en fait, le livre a un objet plus vaste, clairement indiqué par le « titre courant » des deux volumes : « réfutation du quiétisme ». Les théories quiétistes, illustrées surtout par des citations de Molinos, parfois de Malaval et de François La Combe (jamais, semble-t-il, de Madame Guyon), sont critiquées à la lumière de nombreux textes patristiques; la seconde partie « montre que l'oraison des quiétistes est contraire à toutes les manières de prier qui ont été en usage dans l'Église ». Grancolas avait moins étudié

les théologiens de la vie spirituelle que les Pères de l'Église; aussi son argumentation paraît-elle souvent un peu courte; du moins pouvait-il se présenter comme le premier à réfuter publiquement en France « la pernicieuse doctrine ».

On lui doit une traduction des *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem (1715); il traduisit également l'*Imitation de Jésus-Christ* (1729), dont il pensait établir qu'elle avait pour auteur Ubertin de Casale.

P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres.* Époque moderne, t. 7, Paris, 1911, p. 28-36. — DTC, t. 6, 1914, col. 1692-1693. — Moréri, Hurter, Hoefer, Michaud, Barbier.

Irénée Noye.

GRANDET (Joseph), sulpicien, 1646-1724. — Né à Angers le 30 juillet 1646, Joseph Grandet étudia la théologie en Sorbonne et fut dirigé par Louis Tronson au séminaire de Saint-Sulpice de 1671 à 1673. Il devint aussitôt l'un des plus actifs artisans de la réforme du clergé en Anjou; associé à la direction du séminaire d'Angers avant même d'être ordonné prêtre (1674), il eut à pâtir des préventions de l'évêque Henri Arnauld; après la mort de celui-ci, il put réaliser l'union de ce séminaire avec celui de Saint-Sulpice et fut lui-même agrégé à la Compagnie en 1695. Il avait fondé en 1680 une pension pour les pauvres clercs, dont il garda la direction tout en assumant à partir de 1685 la cure de Sainte-Croix d'Angers; il eut aussi une part prépondérante dans l'organisation des missions dans le diocèse, et en 1710 dans la fondation du collège de Beaupréau. S'étant démis de ses diverses charges en 1715, il mourut à Angers le 1er décembre 1724.

Joseph Grandet n'a pas composé d'œuvre spirituelle importante, mais ses écrits apportent de précieux témoignages sur la vie ecclésiastique de son temps. Outre ses travaux d'histoire religieuse sur l'Anjou et la Touraine (dont plusieurs compilations restées inédites et conservées à la bibliothèque municipale d'Angers), il s'est attaché à faire connaître quelques grandes figures chrétiennes de la France de l'ouest à la fin du 17e siècle : *Vie de Mlle de Meleun*, fondatrice des hospitalières de Baugé, Paris, 1687 et 1703 (éd. abrégées, 1843, 1855, 1864; éd. revue et annotée par M. Portais, 1898); *Vie d'un solitaire inconnu*, Paris, 1699, retraçant les vertus et les pénitences du frère Jean-Baptiste, qu'on a cru pouvoir identifier avec le comte de Moret, fils naturel d'Henri IV; *Vie de messire Gabriel du Bois de la Ferté*, Paris, 1712; *Vie de messire Pierre Crestey*, Rouen, 1722 (Paris, 1870; revue et complétée par J. Blouet, 1897; cf DS, t. 2, col. 2529-2531); *Vie de messire Louis-Marie Grignion de Montfort*, Nantes, 1724.

On lui doit surtout un vaste recueil de vies sacerdotales, dont G. Letourneau a publié le plus grand nombre sous le titre *Les saints prêtres français du* XVIIe *siècle*, 3 vol., Angers-Paris, 1897-1898; le tome 2 présente les prêtres de l'Oratoire, de Saint-Lazare, de Saint-Nicolas-du-Chardonnet et de Saint-Sulpice; le tome 3 groupe les notices de prêtres angevins; les mss conservés au grand séminaire d'Angers et aux archives de la Compagnie de Saint-Sulpice contiennent en plus une quarantaine de notices sur des ecclésiastiques d'Angleterre et d'Allemagne au 16e et au 17e siècles. L'idée directrice de Grandet en cet ouvrage est que la vie du simple prêtre n'est pas moins exigeante que la vie religieuse, ni moins féconde en fruits de sainteté; d'où ces quelque cent soixante monographies de personnages contemporains, qui se sont sanctifiés dans et par leur ministère, et dont le zèle apostolique allait de pair avec la vie d'oraison. Grandet apporte ainsi un bilan de l'œuvre de rénovation sacerdotale, qui est à ses yeux l'effort majeur de l'Église de son temps.

Grandet a publié anonymement, bien qu'il en signe l'épître dédicatoire, une *Dissertation apologétique sur l'apparition miraculeuse de N. S. Jésus-Christ... en la paroisse des Ulmes... le 2 juin 1668* (Château-Gontier, 1715), qui est complétée par des *Considérations et pratiques de piété... pour honorer Jésus-Christ au Saint Sacrement* (*ibidem*, 1716); ces dernières offrent un mélange de catéchisme, de pratiques de dévotion, d'histoire de la dévotion eucharistique et même de conseils au clergé pour l'entretien matériel des églises. On y trouve bien des détails révélateurs sur la vie chrétienne de l'époque.

Le grand séminaire d'Angers conserve manuscrits un *Traité du sacerdoce de Jésus-Christ et des prêtres de la loi nouvelle* (inachevé; 60 p.) et des *Réflexions ou courtes méditations sur les grandeurs et les mystères de Jésus-Christ* (260 p.).

C. Port, *Dictionnaire historique... de Maine-et-Loire*, t. 2, Paris, 1876, p. 289-290. — G. Letourneau, notice de Grandet dans *Mémoires de Joseph Grandet. Histoire du séminaire d'Angers*, t. 1, Angers-Paris-Lyon, 1893, p. I-LXXIII. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, Paris, 1900, p. 223-241. — Voir aussi les dictionnaires biographiques de Moréri, Michaud, Hoefer, etc.

Irénée Noye.

GRANDMAISON (Léonce de), jésuite, 1868-1927. — 1. *Vie et rayonnement intellectuel.* — 2. *Spiritualité.*

1. Vie et rayonnement intellectuel. — Né le 31 décembre 1868, au Mans, rappelé à Dieu le 15 juin 1927, Léonce de Grandmaison entra dans la compagnie de Jésus en novembre 1886. Il est l'une des figures les plus marquantes de l'histoire de la spiritualité au début du 20e siècle.

Théologien, apologiste, exégète, il enseigna au scolasticat de la compagnie de Jésus à Cantorbéry de 1899 à 1908, c'est-à-dire au cœur de la crise moderniste. Très ouvert aux problèmes de psychologie religieuse et aux questions de critique biblique, il sut trouver une *via media* qui retenait le meilleur de la recherche d'un George Tyrrell, d'un Alfred Loisy, d'un Édouard Le Roy, tout en rejetant leurs erreurs. C'est à cette ligne que se rattachent ses principaux ouvrages : *La religion personnelle* (Paris, 1927, 1930), *La crise de la foi chez les jeunes* (Paris, 1927), *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement* (Paris, 1928), et surtout *Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves* (2 vol., Paris, 1928; trad. anglaise, 3 vol., Londres, 1930-1934; éd. abrégée, Paris, 1930; autre éd. abrégée, coll. Verbum salutis, *La personne de Jésus et ses témoins*, Paris, 1957). Cet ouvrage, ébauché d'abord dans l'article *Jésus-Christ* du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, contient des pages encore inégalées sur la personne et l'enseignement de Jésus; il fut le livre de sa vie.

Très intéressé également par les questions de religions comparées, L. de Grandmaison suscita en particulier la publication d'un ouvrage collectif sur les diverses religions, *Christus* (Paris, 1912; 3e éd. refondue, 1921), dont il écrivit lui-même deux chapitres.

Directeur de la revue *Études*, à partir de 1908, il fut activement présent à la vie intellectuelle française jusqu'à sa mort et exerça sur elle une influence discrète, mais réelle. Nous le voyons fonder en 1910 les *Recher-*

ches de science religieuse, prendre courageusement parti en 1914 contre la réaction intégriste, soutenir Pierre Rousselot, jésuite mort en 1915, dans sa réhabilitation de l'intelligence, suggérer peut-être à Charles Péguy le titre de ses *Tapisseries* par un article sur le *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (*Études*, t. 123, mai 1910, p. 369-377), accueillir avec un mélange de sympathie et d'inquiétude les premiers essais de Pierre Teilhard de Chardin.

Plus encore peut-être que par ses articles, c'est par les contacts personnels qu'il entretient avec de nombreux écrivains et universitaires que L. de Grandmaison exerce durant cette période une grande influence. Pour beaucoup de prêtres et de laïcs, dans une époque difficile, il est un conseiller sûr et accueillant.

2. **Spiritualité.** — Mais c'est avant tout comme auteur spirituel que L. de Grandmaison a laissé une œuvre originale, qui en fait le plus important représentant de la spiritualité ignatienne de notre temps. Dépassant à la fois les tendances ascéticistes de certains jésuites du 19e siècle et l'orientation contemplative des spirituels du 17e et du 18e siècle, il retrouve d'instinct le grand courant de la mystique apostolique qui avait été celui de saint Ignace et de ses premiers disciples, François Xavier, Pierre Favre, Jérôme Nadal. Le fait est d'autant plus remarquable que les écrits spirituels de Grandmaison sont antérieurs au renouveau de l'étude des sources de la spiritualité ignatienne chez les jésuites eux-mêmes.

Cette doctrine spirituelle, à la fois exigeante et libre, met avant tout l'accent sur la docilité au Saint-Esprit et la purification à travers la désappropriation de la vie apostolique. L. de Grandmaison l'a transmise à travers de multiples retraites, dans une immense correspondance. Mais elle se trouve surtout dans les trois volumes des *Écrits spirituels* (Paris, 1933-1935; nombreuses réimpressions).

Le premier tome contient les *Conférences*; le deuxième, les *Retraites*; le troisième s'intitule *Dernières retraites et triduums*. Le texte est celui des notes écrites par Grandmaison. Quelques coupures ont été faites, mais point de correction.

Avant la parution en librairie des *Écrits spirituels*, avaient paru hors commerce *18 triduums, Neuilly, 1918-1927*. Depuis, Mme Daniélou a présenté *La vie intérieure de l'apôtre* (Paris, 1956; trad. anglaise, *Tongues of Fire*, Notre Dame, 1965), recueil de textes empruntés aux divers ouvrages de Grandmaison et qui donne aussi quelques inédits tirés de la correspondance.

Les *Écrits spirituels* contiennent l'enseignement donné à ce qui fut l'œuvre privilégiée de L. de Grandmaison, la Communauté apostolique de Saint-François-Xavier.

En octobre 1907, Madame Ch. Daniélou avait fondé l'École normale libre. Elle voulait offrir aux étudiantes catholiques, en ces années de laïcisme agressif, une formation intellectuelle et religieuse qui leur permît de poursuivre des études supérieures sans compromettre pour autant leur foi chrétienne. C'était une première étape. La seconde devait aboutir à la fondation des collèges Sainte-Marie. Pour animer l'œuvre naissante, il fallait grouper des éducatrices entièrement désintéressées qui, tout en restant séculières (puisque les religieuses n'avaient pas le droit d'enseigner), choisissent d'y consacrer leur vie, dans le seul but d'y travailler ensemble à la gloire de Dieu.

L'Association Saint-François-Xavier dont L. de Grandmaison rédigea les *Directions spirituelles* (hors commerce) et dont il s'occupa activement pendant plus de quinze ans (1911-1927), est née des exigences de l'œuvre à accomplir. Ce sera pour sauvegarder la pure intention apostolique qui porte la jeune fondation, et qu'il a discernée dès l'origine, que Grandmaison sera amené à frayer pour elle, avec un sens aussi averti des exigences de la grâce que respectueux des dons naturels, les voies d'une spiritualité authentiquement apostolique. Spiritualité de tradition ignatienne et d'accent nettement paulinien. Son originalité tient à ce caractère scripturaire, que vient recouper une clairvoyance psychologique aiguë. Son équilibre, aussi.

L. de Grandmaison décrivait l'apôtre comme un instrument humain uni à Dieu et parfaitement fidèle à ses inspirations. C'est pourquoi la docilité au Saint-Esprit, essentielle à la vie apostolique, constitue la note fondamentale de la spiritualité xavérienne. « Fortes de la promesse faite autrefois par Dieu (*Jér.* 31, 33; *Isaïe* 54-55; *Osée* 2, 14-24) et accomplie par Notre-Seigneur Jésus-Christ (*Jean* 6, 45), les associées consacreront leur premier et principal effort à se rendre et à se garder, par le recueillement, le désintéressement et l'amour, capables d'être enseignées par Dieu, « docibiles Dei »... Elles estimeront qu'à la formation et à la garde de cet esprit intérieur, tout le reste, n'ayant de prix que par lui, doit être subordonné et au besoin sacrifié » *(Directions spirituelles)*.

1° La *docilité à Dieu* se fonde sur la parole de Notre-Seigneur. Elle consiste dans une humble, simple et ardente fidélité au Maître intérieur, Esprit de Jésus et Don parfait du Dieu Très-Haut. Parce qu'elle procède de « la loi intérieure d'amour et de charité », ses exigences vont plus loin en matière de purification que les règles les plus minutieuses. Et, d'autre part, son intériorité supplée, le cas échéant, à l'indigence de cadres et de secours extérieurs. Il s'agit en effet d'une forme d'union à Dieu très intime, — que Grandmaison appelait oraison virtuelle —, d'une dépendance constante de l'âme, s'exprimant « dans une préférence volontairement donnée aux intérêts apostoliques sur les égoïstes, aux vues divines sur les humaines, à l'Esprit du Christ sur l'esprit de mondanité » *(Directions spirituelles)*. Il identifiait cette docilité à Dieu avec « la vie dans le Christ et dans l'Esprit », dont parle saint Paul. Il y voyait la source de tout apostolat authentique, « l'instrument humain étant ainsi uni à Celui qui le meut et daigne l'employer à l'expansion du règne de Dieu ».

2° La voie qui mène l'âme à cette docilité, c'est l'*abnégation*; « c'est elle qui tend à mortifier, à éliminer, à chasser toutes les passions vaines, puériles, coupables, tristes, qui font obstacle et écran à l'action divine en nous » (*Conférences*, éd. de 1939, p. 202). L'originalité de Grandmaison en ce domaine, c'était son radicalisme. « L'abnégation ne doit pas porter sur un, deux ou trois points et laisser le reste à notre disposition. Elle doit être, Dieu aidant, totale. Elle n'est pas pour un, deux, cinq ans, mais doit être durable. Elle n'est pas pour les seuls dirigeants, mais pour tous » *(Directions spirituelles)*. Une telle exigence, jointe à la connaissance très pénétrante qu'il avait du cœur humain, donnait à sa direction un caractère aussi solide que discret. Il demandait des choses difficiles, mais il les faisait désirer et aimer, tant il savait attirer les âmes au Christ et les gagner à son service.

3° Une mention spéciale doit être faite de l'*obéissance*, telle qu'il l'a conçue. En raison de l'accent mis sur

l'inspiration intérieure, elle y tient une place considérable, tant sur le plan de la direction spirituelle (contrôle et garantie des inspirations particulières) que sur le plan de la conduite des entreprises apostoliques (unité d'esprit et d'action). Elle y revêt surtout un mode original de spontanéité, de discrétion et de douceur, en relation intime avec la docilité au Saint-Esprit dont elle procède. L'obéissance doit s'exercer « de la façon la plus cordiale, la plus aimable, la plus ressemblante possible à l'action du Saint-Esprit qui se reconnaît à ses effets, mais est souvent imperceptible dans ses manifestations extérieures » *(Directions spirituelles)*. C'est ce que L. de Grandmaison appelait familièrement « l'obéissance qui vient d'en bas », pour souligner son caractère spontané, filial, spirituel. « Il convient que l'obéissance à Saint-François-Xavier soit vigoureuse, exigeante de la part des sujets, vienne d'une sève intérieure puissante, d'une vie cherchant ainsi la gloire de Dieu, comme une plante cherche avidement le soleil ». Et, réciproquement, « l'idéal surhumain serait de ne jamais conseiller quelque chose à un inférieur que le Saint-Esprit ne le lui conseillât en même temps, et de l'y engager de la même manière » *(ibidem)*.

En somme, par l'accent qu'il met à la fois sur la conduite du Saint-Esprit qui, seul, construit le Royaume et sur la purification intérieure, L. de Grandmaison tend à une synthèse des enseignements les plus traditionnels. Synthèse neuve et féconde inspirée par les exigences de la vie apostolique, elle en dépasse les oppositions apparentes pour serrer en profondeur son vrai problème. Il peut être utile de rappeler que ce qui donne valeur et efficacité au travail de l'apôtre, c'est sa vie intérieure. Une spiritualité dont la note propre est la docilité au Saint-Esprit consacre une union particulièrement intime de la contemplation et de l'action.

La liste des articles et ouvrages de L. de Grandmaison parus jusqu'en 1927 a été dressée par J. de Geuser dans les *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 281-295. Nous avons mentionné plus haut les ouvrages ou rééditions publiés depuis lors.

La correspondance reste inédite. Les archives de la province des jésuites de Paris en possèdent une partie, ainsi que de nombreux documents venant des papiers personnels de L. de Grandmaison, des manuscrits de ses ouvrages publiés, etc.

L'étude principale est la remarquable biographie écrite par Jules Lebreton, *Le Père Léonce de Grandmaison*, Paris, 1932.

Voir aussi les notices nécrologiques de J. Lebreton dans les *Recherches de science religieuse* (t. 17, 1927, p. 385-413) et d'Henri du Passage dans les *Études* (t. 192, juillet 1927, p. 6-21); — P. Fernessole, *Témoins de la pensée catholique*, Paris, 1940, p. 281-340; — dans le numéro du centenaire des *Études* (t. 291, novembre 1956), les articles de H. Holstein, *Au temps du modernisme* (p. 212-233), et de P. Doncœur, *Le rayonnement spirituel du P. L. de Grandmaison* (p. 286-292). — Les dictionnaires catholiques donnent généralement une notice sur L. de Grandmaison (DBS, DTC, tables, *Catholicisme*, LTK, etc).

Jean DANIÉLOU.

GRANGER (LÉOPOLD), missionnaire de Notre-Dame de La Délivrande, 1842-1930. — Né le 8 février 1842 à Langannerie, près de Caen, Léopold Granger, dont la famille était de condition très modeste, ne put entrer au petit séminaire de Villiers qu'à l'âge de seize ans, après avoir travaillé avec son père, artisan cordonnier. Il s'était senti très jeune la vocation de missionnaire en Chine. Entré au noviciat des pères de La Délivrande (société diocésaine de prêtres), il fit chez eux sa philosophie et sa théologie et fut ordonné prêtre le 16 juin 1867. A l'école des Carmes à Paris il compléta sa formation littéraire et obtint le diplôme de licencié ès lettres (octobre 1869).

Léopold Granger fut d'abord aumônier militaire durant la guerre de 1870, puis il fut appliqué à l'apostolat des missions paroissiales, des retraites et de la prédication en général. Son action s'étendit hors de son diocèse (carêmes à Coutances, Elbeuf, Lyon; retraites au Sacré-Cœur de Montmartre; multiples retraites aux communautés religieuses). Lors de la dispersion de la société dont il était membre, du fait des lois de 1904, Léopold Granger, qui était depuis 1902 directeur de la maison des étudiants de Caen, devint aumônier de l'Oasis de Caen, maison d'accueil pour étudiantes et jeunes ouvrières, confiée aux religieuses de la Sainte-Famille de La Délivrande. Il dirigea aussi nombre d'œuvres de son diocèse (catéchisme aux enfants délaissés, œuvre des forains, des « Sainte-Marthe », des dames catéchistes); il bâtit la nouvelle église de sa paroisse natale, dédiée au Sacré-Cœur, et la chapelle des religieuses de la Sainte-Famille de Caen.

Enfin, la société des missionnaires de La Délivrande lui doit sa reconstitution en 1921. Après soixante années de travail apostolique, Léopold Granger mourut à Aix-en-Provence le 23 mai 1930; ses restes furent réclamés par les paroissiens de Langannerie et reposent dans leur église.

Léopold Granger n'est pas un auteur original; ses écrits visent à la formation intérieure et doctrinale des chrétiens fervents. Sans prétention, il puise son bien où il le trouve et ne le cache pas.

Les archives de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et au saint Cœur de Marie forment quatre volumes (Ligugé, 1892-1893). Le premier s'ouvre par une vaste introduction (p. IX-CCI) qui expose ce qu'est la dévotion au Sacré-Cœur, puis il monnaye assez largement et de manière à offrir une lecture spirituelle l'apport des saintes Mechtilde et Gertrude. Le second volume fait de même avec les écrits de saint Jean Eudes, après une introduction sur la dévotion au Cœur Immaculé de Marie (p. I-CXCVI); le troisième est une biographie édifiante de sainte Marguerite-Marie. Le dernier, qui porte le titre particulier d'*Introduction à la dévotion au Sacré-Cœur d'après... Marguerite-Marie*, se sert en fait presque autant de saint François de Sales que des écrits de la sainte de Paray.

D'autre part, Granger publia, sous le titre général *La vie d'amour de Dieu* (Bar-le-duc et Avignon, 1921; plusieurs tirages), six petits livres dont le fond est formé par les conférences qu'il avait données aux dames catéchistes ou aux prêtres mobilisés pendant la première guerre mondiale; on y retrouve le ton à la fois doctrinal, très simple et intérieur qui caractérise notre auteur. Sa spiritualité y apparaît tout entière centrée sur la charité de Dieu envers l'homme, elle se révèle pleinement dans le Cœur du Christ et y attend la réponse de notre amour.

Autres ouvrages de Granger : *Abrégé du Royaume de Jésus du bienheureux Jean Eudes* (Paris-Caen, 1909, 1910; traduit en anglais); — *Manuel d'éducation religieuse* (Paris, 1911); — *Le prêtre surnaturel. Memento de vie sacerdotale* (Caen, 1919); — *La Mère de Miséricorde* (Avignon, 1925); — *La Vierge Marie, Mère de Dieu, Mère des hommes* (Miramas, 1929).

V. Lepetit, notice de L. Granger dans *La Semaine religieuse du diocèse de Bayeux* (29 juin 1930) et dans les *Annales de Notre-Dame de La Délivrande* (juillet-août 1930; septembre-octobre 1931).

Louis BARON.

1. GRASSELLI (ou Grassello, Antoine), prêtre, † 1495. — Les bibliographes mentionnent deux opuscules du prêtre Antonio Grasselli, vénitien, qui meurt curé de la collégiale de Saint-Apollinaire à Venise en 1495. Ils sont écrits en italien, bien que leurs titres soient latins : *De Gratia recuperanda... ad instantiam Angele sororis sue ī statu virgineo constitute* (31 folios, 2e éd., Venise, 1487), et *Tractatus Antonii... de sacramento heucaristie ad quosdā iuuenes sacerdotes eius spūales filios* (24 folios, Venise, 1487); ces deux ouvrages se trouvent à la bibliothèque Marciana de Venise (Misc. 2549. 2 et 3; 1872. 19). Fabricius mentionne un *Exercitium spirituale* (Venise, 1474) que les catalogues d'incunables ignorent.

G. Degli Agostini, *Istoria degli scrittori veneziani*, t. 1, Venise, 1752, p. xlvi; t. 2, 1754, p. 589. — J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis..*, t. 1, Padoue, 1754, p. 125-126. — Hain, n. 7871-7872.

André Derville.

2. GRASSELLI (Antoine-Marie), frère mineur et évêque, 1827-1919. — Né à Dolo, près de Venise, le 5 janvier 1827, Antoine-Marie Grasselli entra chez les frères mineurs conventuels au couvent de Padoue, le 27 octobre 1844, fit profession le 5 janvier 1848 et fut ordonné prêtre le 22 septembre 1849. Envoyé à l'institut Saint-Augustin de Vienne en Autriche, il y conquit le grade de docteur en théologie, le 1er juin 1855. Il fut nommé ensuite secrétaire provincial (1855), puis secrétaire général de l'ordre (1860-1866). En 1869, on le retrouve comme missionnaire en Moldavie, et en 1871, comme visiteur général en Amérique du nord où, le 15 août, il érige en province, sous le patronage de l'Immaculée Conception, le commissariat provincial des conventuels.

En 1874, il retourne en Moldavie en qualité de visiteur apostolique, avec le titre d'évêque de Trapezopolis (14 avril), mais n'y reste que quelques mois. Le 22 décembre 1874, il est nommé vicaire patriarcal et délégué apostolique à Constantinople, avec le titre d'archevêque de Colosses. Rentré en Italie, en 1879, il s'installe au collège grec Saint-Athanase à Rome et devient tour à tour consulteur de la congrégation de la Propagande et du Saint-Office (1879), et préfet des études au collège de la Propagande (1880). Léon xiii lui offre l'évêché de Côme, mais Mgr Grasselli refuse; il accepte ultérieurement ceux de Viterbe (16 juillet 1899) et de Toscanella (4 octobre 1899). Rentré définitivement à Rome, il s'établit au couvent de son ordre à Saint-Jacques in Septimiana. Le 30 décembre 1913, il fut promu archevêque titulaire de Larissa. Il mourut le 1er février 1919.

Apôtre infatigable et orateur apprécié, A.-M. Grasselli a laissé un volume de retraite spirituelle à l'usage du clergé : *Esercizi spirituali al clero secolare e regolare* (Rome, 1894, in-8°, 544 p.), plusieurs lettres pastorales et un important recueil de sermons : *Panegirici e discorsi. Raccolta* (5 vol., Rome, 1891-1893). Il a publié en outre un sermon sur la conversion de saint Augustin (Rome, 1887), des panégyriques sur saint Félix de Cantalice (Rome, 1887), saint Nicolas de Myre (Rome, 1887), saint Antoine de Padoue (*Tredicina di discorsi panegirico-morali..*, Padoue, 1891) et, en collaboration, une *Relazione breve delle feste celebrate in S. Agostino..*, Pise, 1887). D'autres sermons et discours sont édités à Rome dans l'*Eco del Pontificato* et la *Gazzetta del Clero*.

Article nécrologique dans *Commentarium Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium*, t. 7, Rome, 1919, p. 38-41. — St. Ignudi, *Elogio di Mons. Antonio Maria Grasselli*, Rome, 1919. — D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori Minori Conventuali*, Assise, 1931, p. 97-99. — A. Pagliaini, *Catalogo generale della libreria italiana*, t. 2, Milan, 1903, p. 309; t. 3, Milan, 1905, p. 282.

Clément Schmitt.

1. GRATIEN DE LA MÈRE DE DIEU, † 1614. Voir Jérome Gracian de la Mère de Dieu.

2. GRATIEN DE PARIS, capucin, 1873-1943. — Eugène Badin, né à Paris le 5 mars 1873, entra chez les capucins en 1896. Autodidacte s'étant spécialisé dans les recherches d'histoire franciscaine (vg *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au* xiiie *siècle*, Paris, 1928), il fut tout naturellement orienté vers les problèmes posés par l'école franciscaine de spiritualité. D'où son étude sur *Saint François d'Assise, sa personnalité, sa spiritualité* (Paris, 1927 et 1928; Blois, 1945 et 1963, malheureusement sans les notes; traductions néerlandaise, Rijswijk, 1931; espagnole, Madrid, 1932; portugaise, Braga, 1963). Cette courte étude tente une description de la spiritualité personnelle de saint François à l'aide d'éléments psychologiques et historiques qui tendent à dégager l'expérience mystique et ascétique du fondateur, des éléments adventices que la scolastique ou les expériences personnelles de ses disciples lui ajoutèrent plus tard. On lui doit aussi une traduction française des *Opuscules de saint François d'Assise* (Paris, 1935).

Sans avoir été un homme d'action, Gratien s'est intéressé au renouvellement de l'apostolat et de la spiritualité dans l'entre-deux-guerres; mêlé aux origines des Compagnons de saint François avec Joseph Folliet et, préalablement, à la fondation des Amis de saint François avec Alfred Péreire et Johannes Joergensen, il étudia particulièrement les rapports de l'Action catholique naissante avec le tiers-ordre franciscain. Sa pensée, toujours éclairée mais non alourdie par son érudition, se retrouve en maints courts articles dans la *Revue sacerdotale du tiers-ordre* (sous la plume de Fra Falcone, années 1914-1934) et dans ses tracts *Pour être meilleur chrétien* (1941 svv).

Sa mort, survenue à Paris le 1er août 1943, l'a empêché de publier une vie de saint François envisagée particulièrement sous l'angle spirituel et apostolique; le travail manuscrit, inachevé, est conservé à la bibliothèque des capucins de Paris (mss 2347 à 2350 et 2641).

On trouvera une liste d'écrits (livres et articles) de Gratien dans la notice parue dans les *Études franciscaines* (nouvelle série, t. 1, mars 1950, p. 93-96). — Voir aussi *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 206. — Bibliothèque provinciale des capucins de Paris, nombreux mss de Gratien.

Willibrord de Paris.

GRATITUDE. — 1. *Notion.* — 2. *Jalons historiques.* — 3. *Dans la vie morale et spirituelle.*

1. Notion. — Il importe d'abord de ne pas confondre gratitude et action de grâces (DS, t. 1, col. 178-185). Cette dernière est la saisie étonnée de la magnanimité de Dieu, l'élan joyeux qui nous porte à reconnnaître ses bienfaits, le culte que nous rendons à sa souveraineté. Il est aussi nécessaire de distinguer gratitude et reconnaissance. Dans celle-ci, il est possible de noter une double acception, cognitive et active. Au sens cognitif, la reconnaissance est le retour de l'esprit sur une

chose déjà connue. Elle implique le rôle de la mémoire qui permet d'identifier l'objet actuellement représenté, ou bien l'effort d'un examen qui analyse une réalité complexe, ou encore elle se ramène à une déclaration verbale ou écrite qui prend acte de la vérité ou de la réalité d'une chose. Au sens actif, la reconnaissance s'exprime dans des dons en retour pour récompenser un bienfait reçu. Au sens premier, elle est *recognitio*, au sens second, elle est *recompensatio*.

La gratitude est une disposition morale ou affective. Elle est le souvenir du cœur, tandis que la reconnaissance est le souvenir de l'action, c'est-à-dire qu'elle s'exprime dans la conduite. La gratitude se manifeste dans des sentiments qui sont par nature toujours subjectifs. La reconnaissance s'épanouit dans des témoignages qui se veulent objectifs. La gratitude est le sentiment qui inspire les gestes de reconnaissance. La reconnaissance est la traduction dans les faits du sentiment de gratitude. Sans la gratitude, la reconnaissance pourrait n'être que feinte, alors que sans actes de reconnaissance, la gratitude peut être authentique. Il est vrai que dans l'usage courant, voire dans le dictionnaire Larousse, ces sens distincts et ces nuances sont confondus. Mais les dictionnaires soucieux de conserver la saveur propre de chaque mot, comme le Littré ou le Lafaye, les maintiennent. Du reste, on verra que ces distinctions se justifient doctrinalement.

2. **Quelques jalons dans l'histoire.** — 1° *Philosophie.* — Saint Thomas est pratiquement le seul auteur qui ait laissé sur la gratitude un développement un peu abondant (*Somme théologique*, 2ª 2ae q. 106-107). On trouve dans Aristote des évocations lointaines à propos de la justice et de l'amitié (*Éthique à Nicomaque*, livre 9, ch. 7). Sénèque en parle plus longuement. Mais on sait que son ouvrage *Des bienfaits* s'inspire de Chrysippe et de Panétius, c'est-à-dire de philosophes stoïciens; que le désordre qui y préside et le genre anecdotique employé ont interdit à l'auteur les analyses approfondies. Sénèque confond généralement gratitude et reconnaissance (livre 1, ch. 22-35). Quant à Cicéron, on cite généralement de lui une remarque sur la bienveillance qui n'a qu'une parenté lointaine avec la gratitude (*L'orateur*, livre 2, ch. 53). Descartes, dans *Les passions de l'âme*, parle de la reconnaissance (art. 193-194). De même Kant, qui, dans les *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, estime que la reconnaissance « n'est pas seulement une maxime de prudence, ayant pour but d'exciter chez les autres une plus grande bienveillance.., mais une nécessité immédiate imposée par la loi morale » (§ 32; trad. J. Barni, Paris, 1855, p. 130; *Kant's Werke*, t. 6, Berlin, 1914, p. 375-416). On ne s'étonnera pas que le sentiment de gratitude n'arrête pas spécialement Kant, puisque pour lui le sentiment moral principal est celui du respect.

Dans *Les hommes contre l'humain* (Paris, 1951), Gabriel Marcel écrit :

« L'honneur est vraiment lié... à la gratitude, — mot admirable dont il me semble qu'on a rarement pénétré le sens profond. D'où vient qu'en quelque manière l'ingrat pèche contre l'honneur? Ne serait-ce pas qu'en quelque façon il trahit, il rompt un certain lien, profitant bassement de ce que son bienfaiteur... s'est bien gardé de lui demander rien qui ressemble à une reconnaissance de dette? Mais justement l'homme d'honneur se sentira d'autant plus obligé que cette reconnaissance de dette n'existe pas; il considérerait comme une simple vilenie de déclarer n'être tenu par rien, parce qu'on ne lui a rien demandé. Il lui semble que c'est exactement l'inverse qui est vrai. On pourrait donc dire, je crois, qu'une éthique de l'honneur n'est pas seulement une éthique de la fidélité, mais encore une éthique de la gratitude et qu'à la limite cette gratitude affecte un caractère ontologique, car elle porte sur le fait même d'avoir été admis à être, c'est-à-dire au fond d'avoir été créé » (p. 191-192).

Au lieu de rattacher la gratitude à l'honneur, il nous semble plus fondamental, avec saint Thomas, de la rattacher à la justice.

2° *Tradition chrétienne.* — Le *nouveau Testament* nous fournit des exemples de gratitude, celui du lépreux guéri (*Luc* 17, 16), par exemple, et celui de Marie-Madeleine (*Marc* 26, 7). Le dixième lépreux sait fort bien qu'il ne pourra jamais s'acquitter adéquatement de sa dette. Comment récompenser le Christ qui l'a guéri d'une maladie incurable? Il tient cependant à témoigner sa gratitude par de sincères remerciements. Quant à Marie-Madeleine, elle veut faire sentir au Christ combien elle lui est redevable, en faisant ce que l'on pourrait appeler, en le prenant au sens très noble, un acte gratuit. Comme dit Gabriel Marcel, elle a été réadmise à être, elle a été de nouveau créée, engendrée à la vie de la grâce par un pardon qu'elle ne méritait pas. Elle signifie sa gratitude dans un acte que Judas taxe de folie ou d'injustice à l'égard des pauvres. Justement la gratitude est un défi aux lois de la justice, parce qu'elle est un chant de l'amour.

Saint Paul tient à ne pas être en reste avec Prisca, Aquilas : « Pour me sauver la vie, ils ont risqué leur tête, et je ne suis pas seul à leur devoir de la gratitude : c'est le cas de toutes les Églises de la gentilité » (*Rom.* 16, 3-4).

Saint François de Sales pense que « la gratitude est une vertu par laquelle nous rendons à ceux qui nous ont fait du bien quelque sorte de contre-change, ou par honneurs, ou par services, ou par des autres réciproques bienfaits » (*Oeuvres*, t. 26, Annecy, 1932, p. 70). On voit que l'auteur ne fait pas la distinction entre reconnaissance et gratitude. Au surplus, on s'aperçoit que sa réflexion suit de près celle de saint Thomas.

3. **Dans la vie morale et spirituelle.** — 1° Pour *saint Thomas*, la gratitude est une vertu annexe de la justice. La vertu de justice a pour rôle de rendre adéquatement à chacun ce qui lui est dû. Quand la dette peut être exactement acquittée, on a affaire à la vertu cardinale de justice. Quand on ne peut s'en acquitter parfaitement ou que la dette n'est pas stricte, on entre dans le domaine des vertus annexes. Vis-à-vis de Dieu, des parents et des supérieurs, la dette est stricte et l'inégalité entre le bienfaiteur et le débiteur demeure permanente. Ainsi sommes-nous liés à Dieu par le devoir de religion, aux parents par le devoir de piété filiale, aux supérieurs par le devoir de respect qui se manifeste dans la déférence et l'obéissance. Vis-à-vis de nos égaux, il est des dettes dont on ne peut s'acquitter parfaitement. Elles ne sont pas strictes, c'est-à-dire qu'aucune loi positive ne les détermine, ni n'en urge le paiement. Ce sont des dettes purement morales. Cependant certaines ne peuvent être négligées sans que l'honnêteté en souffre. Ainsi, l'amitié et la libéralité ne sont pas, sur le plan moral, rigoureusement exigées. Mais il est des dettes morales dont nous devons nous acquitter en pratiquant les vertus correspondantes et que nous contractons du simple fait que nous vivons en société.

C'est ici qu'on rencontre la vertu de gratitude

(*Somme théologique*, 2ª 2ae q. 106 a. 1). Elle est suscitée par les services ou par les bienfaits dont nous sommes redevables à autrui. Elle n'est pas exigible légalement, mais elle est requise moralement et indispensable socialement. De même que les rapports entre les esprits deviennent impossibles quand la véracité n'existe plus (2ª 2ae q. 109), de même les liens entre les cœurs se désagrègent quand la gratitude disparaît. La gratitude est la justice envers nos semblables, nos égaux, comme la religion est la justice envers Dieu, la piété filiale la justice envers les parents, le respect la justice envers les supérieurs.

Il est bien entendu que la gratitude anime aussi nos relations avec Dieu, avec les parents, avec les supérieurs. C'est même elle qui confère à la religion, à la piété filiale, à l'obéissance sa ferveur et sa saveur humaine. Cependant, comme Dieu, les parents et les supérieurs ne sont pas les seuls êtres de qui nous recevons des bienfaits et comme, au surplus, une vertu spéciale guide nos rapports avec chacun d'eux, il est naturel qu'une vertu spéciale également guide notre conduite avec nos égaux, voire nos inférieurs. Saint Thomas note que le maître est tenu d'avoir de la gratitude à l'égard de son serviteur quand celui-ci fait plus que son devoir (a. 3 ad 4).

2° *Gratitude et reconnaissance.* — Faute d'avoir distingué *gratitudo*, *gratiarum actio* et *recompensatio*, la question 106 de saint Thomas n'est pas parfaitement homogène. Par exemple, l'étude de la reconnaissance que le pénitent doit à Dieu (a. 2) serait mieux à sa place dans l'exposé sur la vertu de religion. Du reste, lorsque notre auteur se demande si l'on est tenu de « rendre grâces » à tout bienfaiteur, il utilise pratiquement cette distinction. Il cite le cas du pauvre qui est dans l'incapacité de matérialiser sa reconnaissance, mais qui a toujours la possibilité d'entretenir sa gratitude et de l'exprimer, ce qui est l'essentiel. « Pauper ingratus non est si faciat quod possit : sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu, ita etiam et recompensatio magis in affectu consistit » (a. 3 ad 5). Nous apporterions une légère correction en disant que l'action de grâces *in effectu* est la reconnaissance, tandis que l'action de grâce *in affectu* est la gratitude.

C'est parce que la gratitude est requise, alors qu'on ne peut pas toujours monnayer sa reconnaissance, qu'on doit savoir gré aux riches lorsqu'ils comblent les pauvres de leurs biens. En ce cas, le pauvre n'est pas tenu de traduire en cadeaux sa reconnaissance, mais il doit entretenir en lui des sentiments de gratitude. On peut sans doute penser que le fait de donner est pour le riche un simple devoir d'équité. Mais cette considération est un autre problème et elle n'exonère pas le pauvre du devoir de gratitude.

Quand saint Thomas se demande s'il faut immédiatement rendre grâces pour un bienfait reçu, il distingue encore entre *affectus* et *donum* (a. 4 c). Rien n'empêche que la reconnaissance ne trouve son expression immédiate dans le sentiment, c'est-à-dire que la gratitude doit se manifester tout de suite. Par contre, pour ce qui est des dons en retour que la reconnaissance inspire, il convient d'attendre le moment opportun pour les offrir. En outre, pour que la récompense ne soit pas considérée comme le simple acquittement d'une dette légale, mais qu'elle traduise aussi les sentiments de gratitude, elle s'efforcera de surpasser le bienfait reçu. La dette de reconnaissance n'égale jamais l'ampleur de la vraie gratitude. Et même lorsqu'on a rendu le bien pour le bien, la gratitude n'est pas abolie (2ª 2ae q. 106 a. 6 c).

3° *Genèse et importance de la gratitude.* — Le point de départ de la gratitude est l'attention. Le plus facile n'est pas de discerner le bienfait. L'habitude émousse l'attention, le repliement narcissique sur soi empêche l'ouverture aux autres qui rend sensible à leurs dons. L'amour-propre rend incapable de croire à leur générosité. C'est pourquoi les moralistes désabusés de tous les temps affectent de ne pas croire qu'il puisse exister des bienfaits gratuits. Ils iraient plus dans le sens de la vérité s'ils admettaient que le sentiment de gratitude nécessite dépouillement, oubli de soi, capacité de croire à l'amour et au bien.

Le second moment de la gratitude est celui qui consiste à recevoir cordialement le bienfait, à dire combien il nous agrée et nous touche, sans flatterie, mais aussi sans excessive réserve, sans servilité comme sans pharisaïsme, en toute sincérité. On doit entretenir le souvenir du bienfait reçu en en faisant mention lorsque l'occasion se présente. La gratitude est la mémoire du cœur. Elle récapitule dans le présent les grâces reçues dans le passé. Elle actualise ainsi le passé, souvent en l'idéalisant. Ce processus est normal, car les bienfaits, dépouillés des circonstances empiriques dans lesquelles ils s'inscrivaient, n'évoquent plus que l'élan d'une générosité qui a stimulé la nôtre.

Le troisième stade enfin est précisément celui de la reconnaissance, c'est-à-dire l'essai de rendre, selon son pouvoir et dans les circonstances les plus favorables, don pour don (q. 107 a. 2 c). Il est bon de matérialiser sa reconnaissance, et souvent on le peut. Peu importe d'ailleurs la valeur matérielle du cadeau, car ce qui compte avant tout c'est la délicatesse du geste et la qualité de l'intention. Des fleurs, cueillies dans les champs, expriment parfaitement la reconnaissance de la fillette qui offre à sa mère un bouquet. L'acte a certes matériellement de l'importance; mais ce qui en fait surtout la valeur, c'est l'intention qui l'anime et le sentiment qui l'inspire.

Le manque de gratitude consiste à ne pas entretenir le souvenir du cœur et à négliger délibérément les actes de reconnaissance. L'ingratitude a le plus souvent pour source l'avarice ou l'égoïsme. L'ingrat ne sait plus s'ouvrir ou ouvrir sa main pour récompenser. Il trouve normal de la tendre pour recevoir, parce qu'il en vient à juger que tout lui est dû. Il lui arrive également de dissimuler les bienfaits qu'il a reçus et, par conséquent, de cacher ou d'étouffer des sentiments de gratitude qui pourraient germer dans son cœur. Il se fait souffrir lui-même en même temps qu'il peine les autres. Il court ainsi le risque de se rendre incapable d'éprouver de la gratitude, d'en arriver à un tel degré d'insensibilité qu'il ne « mouillera » désormais plus à la grâce.

Il ne faut pas se hâter de croire à l'ingratitude des autres (a. 4 c). Il est conseillé de continuer à leur faire du bien, à se montrer médecin indulgent plutôt que juge sévère (ad 2, 3), car la gratitude est une vertu trop précieuse et qui touche de trop près à la charité pour que nous ne cherchions pas à la faire refleurir chez ceux qui en sont momentanément dépourvus. Devoir d'autant plus impérieux que l'ingratitude peut être une faute très grave. Par exemple, quand on méprise le bienfaiteur (a. 3 c). Comme l'amour retourné se détériore en haine, la gratitude étouffée, réprimée

ou méconnue, se change en mépris. Elle est le pire ennemi de la générosité, c'est-à-dire de la vie morale et, à plus forte raison, de la vie spirituelle. Comme la reconnaissance pensée est la mémoire de l'esprit, la reconnaissance vécue la mémoire de l'action ou de la vie, la gratitude est la mémoire de l'affectivité, celle dont vivait Marie qui « gardait fidèlement tous ces souvenirs en son cœur » (*Luc* 2, 51).

Raymond Saint-Jean.

GRATRY (Auguste-Alphonse), oratorien, 1805-1872. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvre.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Alphonse Gratry est né à Lille, le 30 mars 1805. Son père a l'incroyance de l'époque. Sa mère, pieuse, marquera l'enfance de son fils d'une empreinte religieuse. Avec son père, intendant dans la grande armée de Napoléon, Alphonse passe plusieurs années en Allemagne, dont il connaîtra parfaitement la langue. De retour en France, il fait de brillantes études, couronnées par le grand prix de dissertation du concours général en 1824. Mais, au collège Henri IV, dans l'ambiance de la Restauration, qu'il a décrite dans ses *Souvenirs*, il perd la foi. Une « nuit », où il mesure la vanité de ses ambitions, lui rend le sens de Dieu. L'influence d'un surveillant, Latrèche, le ramène vers les sacrements. Voulant réconcilier la science et la foi, il décide, pour se donner une culture scientifique, de préparer en un an l'École Polytechnique. A force de volonté, il réussit (1825). A l'École, il trouve l'amitié de Jean-Jacques Ampère, et fait le rêve d'une cité idéale « dont tous les habitants s'aimaient » *(Souvenirs)*. Deux des orientations de sa vie sont déjà dessinées, l'union de la science et de la foi, la préoccupation sociale.

Renonçant à une carrière militaire, il est orienté par Martin de Noirlieu, aumônier du collège Henri IV, vers le groupe de Strasbourg (1828). Il y trouve Louise Humann, Louis Bautain, Théodore Ratisbonne, Henri de Bonnechose. L'influence de Louise Humann lui est précieuse, spirituellement et intellectuellement, mais il souffre de l'autoritarisme de Bautain. Il tente alors un noviciat chez les rédemptoristes du Bischenberg, mais la Révolution de 1830 les disperse. Gratry revient à Strasbourg. Il enseigne la rhétorique au petit séminaire, travaille énormément. Il est ordonné prêtre le 22 décembre 1832, après les études théologiques d'un autodidacte. En 1840, les difficultés entre Jean de Trévern, évêque de Strasbourg, et Bautain amènent la dispersion de la société naissante de Saint-Louis. Gratry accepte de Denis Affre, archevêque de Paris, la direction du collège Stanislas, à Paris. Bon pédagogue, il crée au collège les classes préparatoires aux grandes écoles, introduit une éducation plus souple; mais, administrateur médiocre, il doit se retirer en 1846. L'aumônerie de l'École Normale supérieure lui permet enfin de donner sa mesure. Il anime un groupe vivant, avec Adophe Perraud, Désiré Cambier, Claude Charaux, Barnave, et les guide dans l'étude des Pères. Mais une malheureuse polémique avec le directeur, Étienne Vacherot, à propos de l'École d'Alexandrie, attire l'attention du ministre Thiers qui déplace Vacherot. Gratry démissionne (1851). Il passe un an auprès de l'évêque d'Orléans, Félix Dupanloup, comme vicaire général.

En 1852 se réalise le projet, formé au moins trois fois depuis la Révolution, de restaurer l'Oratoire français. Félix Dupanloup et Xavier de Ravignan l'encouragent. Pour Gratry, l'Oratoire est une communauté de prière et de travail où il pourra former l' « atelier d'apologétique » dont il rêve. Mais il en ignore les traditions religieuses et se sait incapable de la fondation. Louis-Pierre Pététot, curé de Saint-Roch, prêtre austère et vénéré, lui paraît l'homme nécessaire. L'estime est réciproque, mais Pététot pense à une réforme du clergé par l'œuvre des petits séminaires. Les débuts sont idylliques, avec les disciples amenés par Gratry, Adolphe Perraud, Désiré Cambier, Louis Lescœur, Hyacinthe de Valroger, bientôt Henri Perreyve. Mais vite apparaît l'antagonisme des tempéraments et des idées dans une société naissante à laquelle manquent cadre et tradition. Gratry n'a pas le sens de la vie commune, la direction de Pététot est autoritaire et étroite. Le conflit éclate en 1857, lorsque Pététot envoie l'équipe d'apologétique au petit séminaire de Saint-Lô. A partir de 1860, Gratry vit en dehors de la communauté. Sa vie n'en est pas moins féconde. Il est professeur de théologie à la Sorbonne. En 1867, son entrée à l'Académie française consacre son œuvre.

Les dernières années furent douloureuses. La participation de Gratry à la Ligue de la paix est officiellement blâmée par Pététot (1869). L'année suivante, l'évêque d'Orléans, inquiet de la tournure du concile du Vatican, l'incite à entrer en lice. Les *Lettres* à Mgr Dechamps, archevêque de Malines, *sur l'infaillibilité pontificale* (printemps 1870) font scandale, et valent à Gratry des répliques dures. Après la définition du dogme, il traversa des mois pénibles, sollicité à la révolte par Joseph-Ignace Doellinger et Hyacinthe Loyson. L'Oratoire, cruellement, l'oblige à donner sa démission (août 1870). Cependant, le 25 novembre 1871, il rend publique sa soumission au décret *Pastor aeternus*. Il est déjà très atteint du cancer à la gorge qui l'emporte, à Montreux, le 7 février 1872, entouré d'Adophe et de Charles Perraud.

Son influence, qui fut grande dans les milieux cultivés (il a ramené à la foi Augustin Thierry, le général Lamoricière), celle d'un animateur spirituel plus que du philosophe qu'il croyait être, est durement atteinte après sa mort par son opposition à l'infaillibilité. Cependant, une réhabilitation s'esquisse lorsque Léon XIII élève au cardinalat son fils spirituel, Adolphe Perraud. Et l'œuvre, *Les Sources* surtout, continue à nourrir pendant plusieurs générations la jeunesse intellectuelle.

2. **Oeuvre.** — Alphonse Gratry a été un écrivain fécond. Son style est chaleureux, imagé, romantique : il touche par la conviction. L'œuvre philosophique, plus enthousiaste que solidement rationnelle, a été très critiquée en son temps et a vieilli. Certaines de ses intuitions ont pourtant porté des fruits. Elle a inspiré la *Certitude morale* de Léon Ollé-Laprune, et frayé la voie à Maurice Blondel. Mais Gratry peut surtout intéresser aujourd'hui par ses écrits les plus personnels, où se révèle une âme religieuse vibrante, courageuse, sensible à toutes les inquiétudes et à tous les besoins de son temps. On peut grouper cette œuvre (publiée à Paris) sous trois chefs :

1° L'œuvre *philosophique* : *Une étude sur la sophistique contemporaine ou Lettre à M. Vacherot*, 1851; *De la connaissance de Dieu*, 2 vol., 1853; *La logique*, 2 vol., 1855 (d'où sont extraites *Les Sources, conseils pour la conduite de l'esprit*, parues à part en 1861,

et souvent rééditées; elles sont suivies d'un *Discours sur le devoir intellectuel des chrétiens au* XIXe *siècle et sur la mission des prêtres de l'Oratoire*); *De la connaissance de l'âme*, 1857; *Les sophistes et la critique*, 1864; *Petit manuel de critique*, 1864.

2° L'œuvre *sociale* : *Catéchisme social*, 1848 (rééd., 1871, *Les sources de la régénération sociale*); *La paix, méditations historiques et religieuses*, 1861; *La morale et la loi de l'histoire*, 2 vol., 1868.

3° L'œuvre *religieuse*; une partie est polémique, une partie proprement spirituelle : *Jésus-Christ, réponse à M. Renan*, 1864; *Crise de la foi*, 1863; *Lettres sur la religion*, 1869; *Monseigneur l'évêque d'Orléans et Monseigneur l'archevêque de Malines, Lettres à Mgr Dechamps*, 1870.

Mois de Marie de l'Immaculée Conception, 1859; *La philosophie du Credo*, 1861; *Commentaire sur l'évangile selon saint Matthieu*, 2 vol., 1863-1865; *Henri Perreyve*, 1866. Des *Méditations inédites* ont été publiées en 1874, et les *Souvenirs de ma jeunesse*. Notons que l'œuvre inédite est importante. Le cardinal Perraud en conservait en 1906 une partie, qui semble perdue. Des conférences, la plus grande partie de la correspondance, sont totalement inédites. On a cependant publié, hors commerce et à très petit nombre, les *Lettres du Père Gratry à la princesse de Melphe* (pseudonyme), Évreux, 1912.

S'il est permis de qualifier Gratry d'un mot, on peut dire que son œuvre est essentiellement d'un apologiste. Il n'a jamais abandonné l'intuition de ses dix-neuf ans, l'appelant, suivant une formule de Joseph de Maistre, à « réunir l'affinité naturelle de la science et de la religion ». Ses polémiques contre Vacherot ou Renan sont des justifications de la vérité de la révélation. Son œuvre philosophique est dominée par la convergence de la raison ou de la nature avec cette même révélation. Elle n'est ni proprement philosophique, dépassant très vite l'analyse du pur rationnel, ni proprement théologique, car sa méthode n'est pas déductive, et elle ne sauvegarde pas toujours le caractère propre de l'objet de la théologie. Enfin, son œuvre spirituelle n'oublie jamais l'incroyant à convaincre. Les convergences de Gratry nous paraissent courtes : sa science est celle de son siècle et sa théologie est insuffisamment informée. Mais sa démarche même a facilité pour beaucoup de ses contemporains l'accès à la foi et la montée vers Dieu. Comme chez les romantiques, la personnalité de l'auteur fait l'intérêt de l'œuvre.

3. **Doctrine.** — Cette personnalité est d'ailleurs facile à saisir derrière les textes. Gratry ne s'efface pas derrière les idées; il est lyrique, et l'émotion habituellement accompagne ou précède la pensée. A saint Augustin il a emprunté la forme des élévations où s'exprime l'expérience de l'âme.

Cette expérience est d'abord celle de Dieu, de Dieu connu intérieurement. Si les formules de Gratry sont fréquemment empruntées à saint Jean et à saint Augustin, on ne peut douter qu'elles correspondent à une expérience. Dieu est connu intellectuellement, comme le bien suprême des platoniciens; mais il nous est intérieur, et sa parole s'adresse à chacun de nous d'une manière intime. Nous le découvrons dans le silence de la vie intérieure plus que dans le monde ou le sens de l'histoire, car la pensée de Gratry va plus volontiers vers l'intériorité de la personne que vers les perspectives cosmiques : « L'âme pure et ordonnée sent Dieu, en même temps qu'elle se sent elle-même ». Mais on ne peut atteindre Dieu, ou développer son image, sa parole déposée en nous, sans une purification. Il s'agit moins d'une ascèse que d'un dépouillement. Car Gratry, profondément optimiste, comme les hommes de 1848, insiste assez peu sur la misère foncière de l'homme. Là encore, son expérience apparaît : le mal a été pour lui avant tout intellectuel; il n'en a pas senti, comme saint Augustin, le poids charnel. Il s'agira donc d'un recueillement qui écarte la dispersion des curiosités et des ambitions, recueillement à la fois intellectuel et spirituel, car Gratry ne dissocie pas prière et pensée. Il médite en écrivant, et sa réflexion se tourne en élévation : « Écrivez lentement, parlez à ce Dieu que vous savez présent; écrivez ce que vous lui dites; priez-le de vous inspirer, de vous dicter ses volontés, de vous mouvoir de ces mouvements intérieurs, purs, délicats et simples, qui sont sa voix, et qui sont infaillibles » (*Les Sources*, ch. 4 La prière). La limite de cette méthode est son intellectualisme; sa grandeur, comme chez Malebranche, est de maintenir unies vie de l'âme et vie de l'esprit, sans cloison.

La découverte de Dieu est intimité avec Jésus, moins le Christ historique que le Christ intérieur de saint Paul : « Concevez, autant que vous le pourrez aujourd'hui, que vous soyez en lui et lui en vous » (*Les sophistes et la critique*, ch. 7). Ce Christ est atteint par la foi et la charité. Il nous faut découvrir son Évangile, particulièrement les béatitudes. On s'attendrait ici à des développements sur le Saint-Esprit : en fait, quand Gratry parle du Christ, c'est souvent à l'Esprit qu'il pense. Mais sa terminologie n'a pas une stricte exactitude théologique. Gratry est bien plus net lorsqu'il parle de Marie Immaculée. Il a salué avec joie la définition du dogme en 1854, sous le signe duquel il a mis l'Oratoire renaissant. Sa tendresse et son lyrisme, sa dévotion spontanée, s'expriment sans contrainte lorsqu'il parle de Marie, mère du genre humain dans le progrès de la rédemption.

Que nous demande le Christ? D'être ordonné à une autre vie par le sacrifice, qui n'est pas destruction, mais épanouissement de l'amour, la croix étant la suprême expression de la charité. Cette charité tire l'homme hors de soi, le mène à la contemplation : « Le chrétien, dans la science de la croix, peut comparer la terre avec le ciel » (*Élévations, prières et pensées*). Mais elle n'est pas pure contemplation, car la connaissance de Dieu est inséparable de la découverte d'une vocation à l'apostolat et à la charité sociale. L'amour des hommes en Dieu réalise toutes les aspirations de justice qui fermentent dans l'humanité, et le christianisme est le levain du monde, au point que Gratry, rassemblant l'histoire en trois étapes, lutte contre la nature, lutte pour la justice, conçoit la troisième comme l'union finale des hommes qui n'auront plus, leurs difficultés dépassées, qu'un pur élan religieux.

Il y a ici de l'utopie. Gratry méconnaît le poids des égoïsmes; dans la société chrétienne qu'il attend, il y a de la chimère, comme dans la république universelle rêvée par ses contemporains. Il méconnaît la situation laborieuse de l'Église, et son ecclésiologie est d'ailleurs singulièrement courte. Cependant, il a pleinement vu, dans l'économie du salut, la grandeur du sacerdoce, essentiellement sacrifice, don de l'amour du Christ au monde par les sacrements, voie de la montée du monde

vers Dieu : « Le sacrifice sacerdotal, parce qu'il est entier, relève tous les amours visibles et invisibles » *(Élévations...)*.

Il ne faut pas chercher dans cette spiritualité une construction rigoureuse ou des analyses savantes. Gratry doit beaucoup aux Pères, à saint Augustin surtout, aux spirituels du 17e siècle. Mais il en a fait son bien selon son inspiration, selon les rencontres. Il les transpose d'une manière plus affective que théorique. C'est dire la limite de son message. Mais lui-même n'a rien voulu d'autre que convertir, écarter pour ses contemporains les obstacles vers Dieu, tourner en élan chrétien le meilleur de leurs aspirations. A ce titre, et parce que sa sincérité est totale, il reste un témoin privilégié du 19e siècle religieux.

A la reprise de l'Oratoire (1852), les nouveaux membres firent une retraite d'élection sous la conduite spirituelle de Sébastien Fouillot, cf DS, t. 5, col. 742-743.

Deux séries de « pages choisies » de Gratry ont été publiées, l'une, plus philosophique, par l'abbé Pichot, Paris, 1899, l'autre, plus spirituelle, par L.-A. Molien, Paris, 1911 (avec étude biographique et notes).

1° *Biographies.* — De Lagarde, *Notice historique sur le collège Stanislas*, Paris, 1881. — L. Ollé-Laprune, *Le Père Gratry*, éloge prononcé à Juilly, paru dans *La Quinzaine*, t. 9, 1896, p. 9-24. — Cardinal Adolphe Perraud, *Le Père Gratry, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1901; il avait déjà publié, en 1872, *Le Père Gratry, ses derniers jours, son testament.* — A. Chauvin, *Le Père Gratry, 1805-1872. L'homme et l'œuvre d'après des documents inédits*, Paris, 1901, 1911. — Albert Autin, *Le P. Gratry. Essai de biographie psychologique*, Paris, 1912. — Jean Vaudon, *Une âme de lumière, le Père Gratry*, Paris, 1914. — M. Leherpeur, *L'Oratoire de France*, Paris, 1926. — *Louise Humann (1796-1836)*, Paris, 1937. — J.-R. Palanque, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au concile du Vatican*, Aix-en-Provence, 1962.

A. Houtin, *Un prêtre marié, Charles Perraud*, Paris, 1908. — *Charles Perraud, Perreyve et Gratry, par quelques témoins de leur vie* (Louis Lescœur), Paris, 1909. — *Du sacerdoce au mariage*, t. 2 *Gratry et Loyson. Lettres et journaux intimes*, publiés par A. Houtin et P.-L. Couchoud, 2 vol., Paris, 1927. — Il s'agit là d'une polémique née autour du cas de Charles Perraud, et qui atteignit Perreyve et Gratry. Il est sûr que la correspondance de Mme Merriman, la future madame Loyson, et du Père Gratry est très affective et romantique. Il est sûr aussi que Gratry traversa, après le concile, une période de dépression, où il fut tenté dans sa fidélité à l'Église. Qu'il ait pensé à plus, seul le témoignage de Mme Merriman l'affirme.

2° *Études.* — L. Mouraux, *Gratry et l'infaillibilité du pape*, thèse, Cahors, 1910. — C. L. Braun, *Gratry's Theorie der religiösen Erkenntnis*, diss., Strasbourg, 1914. — B. Pointud-Guillemot, *Essai sur la philosophie de Gratry*, Paris, 1917; *La doctrine sociale de Gratry*, 1917. — E. Scheller, *Grundlagen der Erkenntnislehre bei Gratry*, Halle, 1927. — J. Marias, *La filosofia del P. Gratry*, Madrid, 1941. — A. Majo, *Il pensiero filosofico religioso di Alfonso Gratry*, dans *La Scuola cattolica*, t. 92, 1964, p. 311-342.

E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1952, *passim.* — L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle...*, Paris, 1955, p. 197-236. — DTC, t. 6, 1914, col. 1754-1763 (A. Largent), et *Tables.* — *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 207-209 (M. Join-Lambert).

Michel JOIN-LAMBERT.

GRATTAROLA (MARC-ANTOINE), supérieur des oblats de Saint-Charles, 1549-1615. — Marc-Antoine Grattarola naquit à la fin de 1549 à Margno, province de Côme et diocèse de Milan. Avant son ordination sacerdotale et au cours de ses études au séminaire de la Canonica à Milan, il prononça, le 9 juin 1582, le vœu d'oblat dans l'Église du Saint-Sépulcre, en présence du cardinal Carlo Paleotto, évêque de Bologne, délégué à cet effet par saint Charles Borromée. En 1583, Grattarola était nommé curé de la paroisse Saint-Martin in Mont'Introzzo, à l'extrémité occidentale du lac de Côme. Le nouveau pasteur invita saint Charles à venir consacrer son église pendant l'été de 1583.

Pendant les dernières années de sa vie, saint Charles fut grandement préoccupé par la propagande protestante dans les pays avoisinant les Grisons. Après avoir visité la Mesolcina, le saint, aux environs de Pâques 1584, dépêcha trois missionnaires dans la zone de Chiavenna, dont Grattarola qui exerça son activité apostolique en particulier dans la paroisse de Piuro. Revenu à Milan à l'occasion des obsèques de saint Charles (novembre 1584), Grattarola fut envoyé avec un autre confrère à Rho pour prendre soin de la construction du sanctuaire marial, que Charles Borromée avait entreprise l'année précédente. Grattarola y resta sept ans; en 1592, il fut rappelé à Milan comme directeur spirituel au séminaire.

En mai 1601, il fut élu supérieur général de la congrégation des Oblats et en même temps chargé, par la congrégation, de promouvoir la canonisation de Charles Borromée. Dans cette intention, il dut aller à Rome (1603-1605) : il y assuma la majeure partie des tractations avec la curie romaine qui exigeait de nouvelles commissions et de nouveaux procès en plus de ceux faits déjà à Milan. Le résultat fut présenté sous forme de trois volumes qui contenaient : 1) les miracles obtenus à Milan par l'intercession du bienheureux; 2) ceux des autres villes; 3) l'exposé de la vie et des vertus du bienheureux.

Grattarola retourna à Rome pendant l'été 1606. La cause connut des alternatives diverses pendant quatre ans. Enfin, les examinateurs désignés par le pape décidèrent, en juin 1610, que « le bienheureux Charles méritait d'être canonisé ». Paul v fixa la date de la célébration au début de novembre. Pour couronner ses infatigables travaux en faveur de la canonisation, Grattarola publia les *Successi maravigliosi della veneratione di S. Carlo...* (Milan, 1614), où il exposait en six cents pages l'histoire de la cause, des miracles et des fêtes.

Grattarola consacra les dernières années de sa vie à l'œuvre du Monte S. Carlo sopra Arona, où il entreprit la construction d'une église en l'honneur du saint et l'érection d'une statue colossale. Il ne vit tout cela qu'en projet, car il mourut à Arona le 2 août 1615.

Le meilleur de son action religieuse et de son enseignement spirituel, Grattarola l'a laissé dans sa *Pratica della vita spirituale per le monache ed altre persone desiderose di far progresso nella cristiana perfezione, con il modo d'allevar le novizie e le figliuole secolari ne' monasteri* (Milan, 1603, 333 pages; 1609, 560 pages; Côme, 1617). L'ouvrage fut traduit par Adrien Curia, chanoine de Liège, pour les premières communautés ursulines des Pays-Bas (*Practique de la vie spirituelle pour les religieuses..*, Douai, 1623; Liège, 1631).

Il s'agit d'un guide de la vie spirituelle, mais qui aborde aussi les aspects concrets de la vie quotidienne de la religieuse; quelques chapitres s'adressent à la maîtresse des novices. Grattarola s'étend davantage sur tout ce qui concerne les « commençants », mais il le fait selon les trois voies classiques. Dans la première voie, il parle de la manière de recevoir les sacrements, initie à l'oraison, à la lutte contre le péché et à la mortification intérieure (p. 1-196 de la traduction, Douai, 1623); dans la voie illuminative, il traite des vertus théologales et morales et des trois vœux; dans la voie unitive (p. 409-444), il ne parle que de l'amour de Dieu.

A cet ensemble sont jointes des méditations, généralement assez courtes, une ou deux pages, et présentées

selon les divers types d'oraison ignatienne : sur les vérités éternelles et les fins dernières (p. 445-466), sur l'enfance du Christ (p. 467-489). A ceux qui voudraient trouver des méditations sur la suite de la vie du Christ, Grattarola conseille (p. 490) les livres du jésuite Vincent Bruno († 1594; DS, t. 1, col. 1971) et du jésuite, puis chartreux, André Capilla († 1609; DS, t. 2, col. 117-119). Viennent ensuite vingt-deux méditations sur l'état religieux et ses exigences (p. 490-552), quinze autres, beaucoup plus développées, sur les mystères du rosaire (p. 553-639) et quarante-sept sur la passion du Christ (p. 640-735).

L'influence de la spiritualité ignatienne est évidente. On remarque que Grattarola met fort en garde, dans ses chapitres sur la mortification intérieure et sur les illusions, contre la recherche de soi-même dans la vie spirituelle, surtout lorsqu'on est favorisé de goûts, larmes et consolations; peut-être y a-t-il là un écho des positions d'Achille Gagliardi † 1607; de même au sujet de l'impassibilité (trad., p. 165; cf DS, t. 6, col. 61-62). Les trois degrés de l'amour de Dieu sont la conformité, l'uniformité et la déiformité de la volonté (p. 419); ici encore il y a parenté du vocabulaire de Grattarola avec celui de Gagliardi.

Les *Meditazioni sopra li quindici Misteri del Rosario* que signalent certains bibliographes ont peut-être été éditées à part, mais elles se trouvent dans l'édition italienne de 1617 et dans la traduction française de la *Pratica della vita spirituale* (p. 553-659).

H. Maracci, *Bibliotheca mariana*, t. 2, Rome, 1648, p. 80. — *De origine et progressu congregationis oblatorum SS. Ambrosii et Caroli*, Milan, 1739, p. 28, 56-58. — P. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, t. 1, Milan, 1745, col. 703-704; t. 2, col. 1996. — C. Pasetti et G. Uberti, *Cenni biografici del ven. servo di Dio M. A. Grattarola*, Lecco, 1911.

Angelo Paredi.

GRATUITÉ. — On entend par gratuité la disposition généreuse de celui qui donne par pure bienveillance, sans qu'aucune nécessité l'y contraigne, sans qu'aucune obligation l'y incite, sans que s'impose à lui aucune exigence de la part de celui qui reçoit. Ainsi définie, la gratuité parfaite est le privilège de Dieu, puisque Dieu seul est amour absolu et originaire. Cependant, analogiquement et par participation, elle est aussi le fait de l'homme, dans la mesure où, se laissant saisir par l'amour de Dieu, il devient capable de lui rendre amour pour amour et d'aimer ses frères de façon désintéressée. — 1. *La gratuité en Dieu.* — 2. *La gratuité de l'amour de l'homme.*

1. LA GRATUITÉ EN DIEU

1° **Le mystère de la gratuité.** — Toute l'Écriture, et singulièrement le nouveau Testament, est une révélation de l'amour de Dieu pour l'homme, et saint Jean résume l'essentiel de cette révélation lorsqu'il dit : « Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru. Dieu est amour » (1 *Jean* 4, 16). Un mot dans cette phrase doit retenir notre attention : c'est le mot « croire ». Non qu'une simple connaissance naturelle de Dieu ne permette d'affirmer que Dieu est bon. Mais si Dieu est amour, s'il se définit par là, cet amour est mystère comme Dieu lui-même et nous n'en pouvons pressentir la profondeur et même l'essence que par la révélation qu'il nous en fait.

1) Remarquons d'abord que la révélation que Dieu aime l'homme nous oblige à corriger et à *transformer la notion d'amour.*

Si nous n'avons aujourd'hui aucune difficulté à admettre que l'amour tout à fait pur inclut la gratuité parfaite, il n'en allait pas de même pour les philosophes du paganisme. Ceux-là même qui ont pu s'élever à l'idée d'un Dieu unique, qui l'ont identifié au Bien, idéal de toute action et principe de toutes choses, ont dit que Dieu était digne d'être aimé, cherché, imité, mais n'ont pas osé dire que Dieu aime l'homme. Pourquoi? C'est qu'ils ne concevaient pas qu'un Être parfait puisse s'incliner vers des êtres imparfaits, les penser et les vouloir. L'amour était compris par eux comme une aspiration vers un plus ou mieux être, un mouvement de l'inférieur vers le supérieur. Même sous sa forme la plus haute et la plus épurée, cet amour, qui devient alors recherche de la sagesse et de la béatitude, reste le signe d'un manque et d'une déficience, car cette aspiration, malgré sa noblesse, trahit une indigence. Désirer une perfection qu'on n'a pas encore est le fait d'un être imparfait. Ainsi compris, l'amour ne peut être le partage que d'un être fini, limité. Dans ces conditions Dieu ne saurait aimer, puisqu'il est parfait et ne peut tendre vers un bien qui lui ferait défaut.

Mais la perspective change, dès qu'il est révélé que Dieu aime l'homme. Au lieu d'être un désir qui pousse l'être imparfait à chercher son achèvement dans un bien supérieur, l'amour devient essentiellement don, communication, bienveillance, épanchement. Il ne surgit pas du manque ou du besoin, de la tendance à se parfaire; il n'est pas non plus attiré par les qualités ou perfections de ce qui est aimé. Il prend sa source dans une plénitude d'être et de perfection qui donne et communique ses bienfaits par pure générosité. L'amour en Dieu n'est pas déterminé par autre chose que lui-même : ni par une indigence en lui, ni par une perfection hors de lui. Il n'est expliqué par rien qui lui soit antérieur, mais il trouve en soi le principe de son acte. Non qu'il soit aveugle, il est au contraire tout pénétré de sagesse, mais il est à lui-même sa propre clarté et sa propre justification, son principe et sa fin. C'est cet aspect de gratuité que Anders Nygren a mis en valeur, lorsque, opposant l'*agapè* (amour purement désintéressé) à l'*erôs* (désir d'acquérir une perfection qu'on n'a pas encore), il voit dans l'*agapè* « la conception fondamentale et originale du christianisme » (*Erôs et Agapè*, trad. française, Paris, 1944, p. 41).

2) Ce premier caractère de la gratuité en implique un autre : l'*absolue liberté de Dieu.* Dieu est le maître de ses dons, il les dispense à qui il veut, quand il veut, sans qu'on puisse les expliquer par des causes antécédentes ni même par les dispositions préalables de celui qui reçoit le bienfait. Souvent même, ils apparaissent comme une sorte de commencement absolu, une rupture avec ce qui précède. Dieu appelle Abraham (*Gen.* 12, 1), il préfère Jacob à Ésaü « avant même que les enfants fussent nés et qu'ils eussent fait ni bien ni mal » (*Rom.* 9, 11). Il apparaît soudain, alors que rien ne l'avait laissé prévoir, à Moïse (*Ex.* 3, 4), à Isaïe (*Is.* 6, 1), à Ézéchiel (*Éz.* 1, 1). Il saisit Amos de derrière son troupeau et l'envoie prophétiser en Israël (*Amos* 7, 15). Son Esprit fond sur Saül (1 *Sam.* 10, 6) et se retire de lui (16, 14). Dieu connaît Jérémie avant de le former dans le ventre de sa mère (*Jér.* 1, 5), met à part Paul dès le sein maternel (*Gal.* 1, 15). Bien que l'élection ne

se présente pas toujours de façon aussi bouleversante et imprévisible, c'est Dieu qui choisit ses élus « dès la création du monde » (*Éph.* 1, 4), « qui opère toutes choses selon le conseil de sa volonté » (1, 11). C'est lui qui discerne, prédestine, appelle, justifie, glorifie, en vertu d'un choix pleinement gratuit (*Rom.* 8, 29-30), lui qui fait connaître quand il le veut « le mystère de sa volonté selon le dessein bienveillant qu'il a formé en lui par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis » (*Éph.* 1, 9).

Cette liberté absolue nous oblige d'abord à écarter toute conception qui ferait du monde une émanation de Dieu, une production nécessaire découlant de sa surabondance et en quelque sorte à son insu. Sans doute Dieu est-il celui qui ne peut pas ne pas être, mais il n'y a pas en lui, distincte de lui, une nature qui lui imposerait d'être ce qu'il est ou de vouloir ce qu'il veut. Il est un « je suis » parfaitement maître de lui-même (*Ex.* 3, 14; *Jean* 8, 58), qui ne se détache pas sur un fond d'opacité qui serait comme le premier moment de sa genèse. Mais il faut préciser encore. Lorsqu'on dit que Dieu est immuable et éternel, on ne l'enferme pas dans une détermination figée, on refuse au contraire de l'enchaîner à un passé qui pèserait sur ses décisions ou à un avenir qui finaliserait son vouloir. Certes, les desseins de Dieu sont immuables, son plan de salut est éternel. Mais lorsque saint Paul parle « du dessein bienveillant qu'il a formé en lui par avance » (*Éph.* 1, 9), ce plan ne doit pas être compris comme une représentation objectivée en lui et qui, une fois posée, échapperait au libre contrôle de sa volonté : ce serait soumettre la liberté de Dieu à ce qu'elle produit. Encore bien moins ce plan est-il inscrit dans la structure primitive du monde ou dans les lois qui régissent son développement. « L'univers, entre les mains du Créateur, continue à être l'argile dont il pétrit à son gré les possibilités multiples » (P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, Paris, 1957, p. 169).

Non seulement Dieu crée librement le monde, mais il intervient librement dans le monde. Son « éternel » est aussi bien un « aujourd'hui », son dessein immuable est aussi bien un vouloir actuel. « Mon Père agit toujours, et moi aussi j'agis » (*Jean* 5, 17). Ainsi s'explique que le plan de Dieu, tenu caché dans les âges antérieurs, soit peu à peu révélé et ne soit pleinement manifesté qu'en Jésus-Christ (*Éph.* 3, 5; 2 *Tim.* 1, 10; *Tite* 3, 4; *Hébr.* 1, 1-2). Ainsi s'explique aussi que les désordres causés par le péché soient intégrés dans un ordre plus élevé (*Rom.* 8, 28) et que la prière ait cette efficacité si vigoureusement affirmée dans l'Évangile (*Luc* 11, 9).

3) Les considérations qui précèdent nous amènent à comprendre que la gratuité de l'amour de Dieu est un *mystère incompréhensible*. Car, si Dieu est amour, cet amour est un mystère aussi inviolable que Dieu lui-même; et si Dieu est souverainement libre, ses desseins sont imprévisibles et ses conseils insondables (*Rom.* 11, 33). Et cependant ce mystère trouve un écho dans l'âme humaine, ne serait-ce que parce qu'elle est certaine qu'elle ne comprend pas ce dont elle a une si inébranlable certitude. Cet inconnu de l'amour de Dieu la fascine et l'attire : elle est prête à acquiescer d'avance à toutes les expressions de cet amour et cependant elle est heureuse de savoir que cet amour est toujours au-delà des expressions qui en sont données.

Cette approche du mystère de l'amour de Dieu se fait de deux manières : d'une part l'homme est comblé au-delà de ce qu'il peut désirer ou concevoir, d'autre part il est arraché à ses évidences et déconcerté dans son attente. De là un double mouvement d'attrait et de recul si nettement dessiné dans l'Écriture. Les psalmistes se plaisent à rendre grâces, à célébrer la miséricorde du Seigneur, les merveilles de la création, ses bienfaits au cours de l'histoire. Mais cette action de grâces déborde la conscience qu'ils peuvent avoir des bienfaits reçus : elle se prolonge au long des jours et des nuits (*Ps.* 52, 10; 92, 3), car la miséricorde de Dieu est éternelle; elle débouche dans l'émerveillement, l'admiration, l'adoration (*Ps.* 92, 5-7; 139, 6, 14, 17), parce qu'elle s'adresse à celui qui est au-delà de ses dons.

A d'autres moments, par contre, les dons de Dieu sont éprouvés comme une contrainte, une sorte de violence faite à l'homme qui essaie de se dérober à l'emprise divine, d'échapper à l'élection, comme s'il avait peur d'un trop grand amour. Plaintes de Moïse : « Pourquoi as-tu rendu ton serviteur malheureux? Pourquoi n'ai-je pas trouvé grâce à tes yeux et m'as-tu imposé le fardeau de tout ce peuple? » (*Nomb.* 11, 11); plaintes de Jérémie : « Tu m'as séduit, Yahvé, et je me suis laissé séduire... Je me disais : je ne penserai plus à lui, je ne parlerai plus en son nom » (*Jér.* 20, 7, 9). Ces paroles ne trahissent pas un manque de foi, mais le désarroi de l'homme aux prises avec l'amour de Dieu.

Ce mystère de l'amour culmine dans la passion du Christ. Sa passion semble être la négation de ce que nous savons de Dieu, une limite mise à sa puissance et à sa sagesse. En réalité, elle est révélation de la gratuité de l'amour. Car la Passion procède d'un choix absolu, d'un acte de liberté, par lequel Dieu se donne, s'oublie, sort de soi pour ainsi dire et s'abaisse pour sauver l'homme : « Il s'anéantit lui-même, prenant la condition d'esclave... Il s'humilie plus encore, obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix » (*Phil.* 2, 7-8). Mais la gratuité de cet amour n'est pas d'emblée comprise par l'homme. En présence du Christ crucifié, « les rois se taisent, car ils ont vu une chose qui ne leur avait pas été racontée, et ils ont entendu une chose qu'ils n'avaient pas apprise » (*Isaïe* 52, 15). Ce n'est qu'une fois l'événement traversé que les apôtres connaissent l'ampleur du mystère et qu'il leur est donné de comprendre « quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur de l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (*Éph.* 3, 18-19).

L'amour de Dieu est bien le dernier mot de toutes choses, l'explication totale du monde et de son histoire. Néanmoins, l'homme ne peut entrer dans ce mystère, s'il prétend vérifier cet amour de Dieu en le jugeant d'après ses évidences immédiates et ses désirs spontanés. Il y entre par la foi, c'est-à-dire en s'abandonnant à Dieu sans réserve, en acceptant la révélation d'un Dieu qui dit : Je suis celui qui pense ainsi, qui aime ainsi.

2° **Le contenu de la notion de gratuité.** — La gratuité de l'amour de Dieu est une réalité tellement riche et compréhensive, elle englobe tellement toute la vie de l'homme et singulièrement sa vie spirituelle, elle est tellement impliquée dans le développement de la révélation, qu'il est impossible d'en détailler tous les aspects. Sans prétendre à une analyse exhaustive, nous grouperons nos réflexions autour de trois thèmes principaux que nous empruntons à la première épître de saint Jean.

Voir le *Commentaire de la première épître de S. Jean* par saint Augustin, éd., trad. et introduction par P. Agaësse, SC 75, 1961.

1) *Dieu nous a aimés le premier.* — « En ceci consiste son amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés... Lui nous a aimés le premier » (1 *Jean* 4, 10, 19). Cette priorité signifie d'abord que Dieu est l'auteur de tout être et de tout bien créés, que c'est lui qui commence toutes choses par une décision de sa volonté et une initiative de son amour. Dieu cherche l'homme, le prévient, fait toujours la première démarche : création, appel à participer à la vie divine, rédemption, conversion, pardon du péché, persévérance, glorification, béatitude, tout est don qui vient d'en-haut et descend du Père des lumières (*Jacq.* 1, 17). L'appel de Dieu précède toute attente humaine, le mouvement de l'homme vers Dieu ne peut être qu'une réponse, une adhésion à ce qui est pensé, voulu, commencé par Dieu. Mais il faut ajouter que cette réponse elle-même est encore don de Dieu, que sa grâce pénètre l'acte de liberté par lequel nous nous tournons vers lui.

Pour essayer de le comprendre, reportons-nous au don initial, qui n'est pas le plus élevé, mais qui est la condition de tous les autres : la création. Inévitablement, quand nous parlons de don, nous distinguons entre le bienfait et celui qui le reçoit. Or, quand il s'agit de création, cette opposition signifie sans doute que la nature possédée est distincte du sujet qui la possède, puisque celui-ci ne se donne pas l'être, mais elle ne signifie pas que le sujet préexistait à sa création. Il n'y a pas seulement don fait à quelqu'un, mais don qui suscite et fait être ce quelqu'un. Nous ne pouvons pas essayer de nous dépouiller de tout ce que nous avons reçu pour isoler un reliquat, un support, si pauvre soit-il, qui ne serait pas don de Dieu. Même notre « moi », notre personnalité, notre liberté, bref tout ce qu'il y a en nous de plus autonome et de plus intime est encore don de Dieu. Et cette constatation ne vaut pas seulement de l'instant où nous sommes créés, comme si, une fois lancés dans l'existence, nous pouvions commencer à être par nous-mêmes. Nous ne cessons de nous recevoir de Dieu. « Comment une chose subsisterait-elle, si tu ne l'avais voulue? Comment conserverait-elle l'existence, si tu ne l'y avais appelée? » (*Sag.* 11, 25).

Or, ce que nous disons de la création, il faut le dire de tous les dons de Dieu et tout particulièrement de tout ce qui relève du domaine de la grâce. Voir l'article Grace. Que l'homme, dès le premier instant de sa création, ait été appelé à vivre divinement, est un don qui transcende tout effort et même toute aspiration de la nature humaine, et il faut dire d'Adam innocent ce que saint Augustin dit des anges, qu'en eux Dieu à la fois a constitué la nature et octroyé libéralement la grâce : « simul eis et condens naturam et largiens gratiam » (*De civitate Dei* XII, 9, 2, PL 41, 357a). Mais il faut ajouter que la permanence dans cette grâce, la fidélité à demeurer uni à Dieu, le mouvement par lequel l'homme passe de ce stade initial à la vision, même à supposer qu'il n'y ait pas eu la rupture du péché, sont encore don de Dieu. Sans doute, Dieu qui nous crée sans nous ne nous sauve pas sans nous. En ce sens, notre liberté est bien nôtre, comme notre être est nôtre, distinct de Dieu, bien que continuellement donné par lui. Mais cet indispensable exercice de notre liberté ne signifie pas qu'à un moment quelconque nous puissions nous émanciper de Dieu. Sa grâce n'est pas seulement une aide extérieure ni un élan initial que nous pourrions assimiler ou développer par nos propres forces. En octroyant sa grâce, Dieu donne en même temps non seulement la capacité de la recevoir, mais encore l'acte par lequel nous la recevons. Il ne nous offre pas seulement un don que nous ne saurions conquérir ou mériter, « il opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir » (*Phil.* 2, 13).

Voilà pourquoi l'Église a rejeté la doctrine des semi-pélagiens qui, tout en reconnaissant que la grâce est nécessaire à l'homme pour se sanctifier et parvenir à la vie éternelle, estimaient que les premiers pas pour rejoindre Dieu étaient une démarche de la seule liberté. L'homme se mettrait en état de recevoir la grâce. Mais ce serait affirmer qu'il y a de notre part une initiative qui ne vient pas de Dieu, mettre une limite à la gratuité de ses dons, inverser la relation de la créature au Créateur. Non seulement l'homme ne peut pas prétendre à la grâce comme à un dû, ni la récupérer par ses propres forces quand il l'a perdue, mais il n'est pas capable de se préparer à la recevoir ni de la désirer. Il n'y a pas de mouvement spirituel, même inchoatif, qui aille de l'homme à Dieu, si ce mouvement n'est pas prévenu et porté par la démarche de Dieu qui vient vers l'homme. Après la chute, ce n'est pas Adam qui désire retrouver l'amitié divine, mais Dieu qui promet un Rédempteur. Si, au long de l'histoire d'Israël, des saints attendent le Messie, c'est encore Dieu qui suscite cette espérance, creuse ce désir au cœur de l'homme : l'appel divin précède toujours l'attente humaine. Le Christ lui-même ne peut être accueilli que si Dieu transforme le cœur du connaissant : « Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (*Jean* 6, 44). A la suffisance de l'homme qui prétend recevoir la grâce comme un dû et comme le paiement de ses mérites, saint Paul oppose la gratuité de l'élection divine, qui non seulement précède toute œuvre bonne, mais qui s'exerce en dépit du péché.

2) Un second trait de la gratuité est que *Dieu* ne donne pas seulement des biens créés, la manne ou l'eau du rocher, la santé ou la vertu, mais qu'il *se donne lui-même* en donnant son amour dans lequel il s'engage totalement : « Voyez quel grand amour le Père nous a donné pour que nous soyons appelés enfants de Dieu : car nous le sommes » (1 *Jean* 3, 1).

Déjà, dans l'ancien Testament, trois symboles révèlent et éclairent le mystère de cet amour de Dieu pour l'homme. — D'abord celui de l'amitié. Dieu fait alliance avec Abraham, il s'entretient familièrement avec lui, il le fait entrer dans son intimité, il lui fait partager ses secrets : « Vais-je cacher à Abraham ce que je vais faire? » (*Gen.* 18, 17). Il converse avec Moïse face à face, « comme un homme converse avec son ami » (*Ex.* 33, 11). — Ensuite, le symbole de la paternité. Dieu porte Israël à travers le désert comme un père porte son enfant (*Deut.* 1, 31). Il lui apprend à marcher (*Osée* 11, 3), le prend sur ses genoux, comme un enfant que sa mère console (*Isaïe* 66, 12). Quand le fils est devenu rebelle, le cœur de Dieu est bouleversé, ses entrailles frémissent de pitié (*Osée* 11, 8). Une mère ne cesse pas de chérir le fils de ses entrailles, mais « même s'il s'en trouvait une pour l'oublier, moi, je ne t'oublierai jamais » (*Isaïe* 49, 15). — Enfin, le symbole de l'amour conjugal. L'épouse comblée de largesses est devenue adultère. Dieu ne peut se résigner à ne plus être aimé. Il lutte pour reconquérir l'infidèle, il menace, il châtie,

il use du réquisitoire et du procès, il rappelle l'amour de la jeunesse, il se cache pour se faire désirer, en fin de compte il triomphe à force d'aimer, il séduit de nouveau par la fidélité de cet amour inaltéré : « Eh bien, moi, je vais la séduire, je l'emmènerai au désert et je lui parlerai au cœur » (*Osée* 2, 16).

Nous avons parlé de symboles. C'est qu'en effet il n'y a pas d'expérience humaine qui puisse être le prototype de l'amour de Dieu pour les hommes, mais l'amour de Dieu, par sa profondeur, sa force, sa fidélité, sa tendresse, est au-delà de ce que l'homme peut éprouver et ressentir. Là où l'homme abandonnerait, Dieu est encore fidèle (*Isaïe* 49, 15), il a puissance de restaurer et de renouer l'amitié. Il ne désespère pas, il cherche, insiste, console. Ce qui est bouleversant, ce n'est pas seulement que Dieu aime l'homme ainsi, mais qu'il veuille être aimé des hommes, comme s'il en avait besoin, comme s'il lui manquait d'être aimé par sa créature. C'est ce que l'Écriture appelle la jalousie de Dieu (*Ex.* 20, 5), qui s'exprime tour à tour par la tendresse et par la violence. Mais, dans cette violence même, Dieu se livre à découvert : il révèle qu'il se veut vulnérable et ne se résigne pas à n'être pas aimé.

Cependant la révélation de l'ancien Testament n'est encore qu'une promesse et une préparation. Les paroles d'Isaïe : « Ce ne fut ni un messager ni un ange, mais sa Face qui les sauva : dans son amour et sa pitié lui-même les racheta » (*Isaïe* 63, 9), ne sont pleinement accomplies que par l'Incarnation. Le Fils de Dieu devient homme, environné de faiblesse, et, pour nous ressembler, éprouve toutes nos infirmités hormis le péché (*Hébr.* 4, 15). Cet anéantissement (*Phil.* 2, 7), cette capacité pour l'absolu de devenir, librement et sans cesser d'être Dieu, l'autre que lui-même, une créature finie, prouve à quel point Dieu se donne en aimant. Car le Fils de Dieu peut se dépouiller ainsi, non pas en dépit du fait qu'il soit Dieu, mais parce qu'il est Dieu, que l'amour est porté en Dieu à l'absolu et qu'il lui appartient, dans un acte de liberté purement gratuite, de pouvoir sortir de soi pour exprimer ainsi ce qu'il est. L'humilité de la passion, la mort de la croix, achèvent de dévoiler le mystère et de montrer jusqu'à quel point Dieu s'engage dans son amour, car il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis (*Jean* 15, 13) : donner sa vie librement, car on ne la lui ôte pas, il la donne de lui-même, il a le pouvoir de la donner selon l'ordre reçu du Père (10, 18).

Aussi ne faut-il pas, dans cette suprême manifestation de l'amour de Dieu pour l'homme, dissocier le Fils des autres Personnes divines. Lui seul certes s'est incarné, s'est fait homme, est mort. Mais l'initiative rédemptrice vient du Père. Le Père a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique (*Jean* 3, 16), il n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous (*Rom.* 8, 32). Il faudrait que l'incompréhensibilité même de l'amour du Père et du Fils, telle que nous la laissent pressentir tant de textes de l'Évangile de Jean, nous aide à soupçonner à quel point le Père se livre en livrant son Fils. Le Père n'assiste pas en spectateur impassible à la passion du Christ. Voilà pourquoi on trouve sous la plume d'Origène cette affirmation surprenante de la part d'un homme nourri de philosophie grecque : « Le Père lui-même n'est pas impassible... Il souffre une passion d'amour ». Enfin le don du Père et du Fils s'achève dans le don de l'Esprit : « L'amour de Dieu (c'est-à-dire l'amour que Dieu a pour nous) a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (*Rom.* 5, 5). Principe et source de vie spirituelle, l'Esprit se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. S'accommodant à notre faiblesse, il gémit en nous pour demander ce que nous ne savons pas demander et donne un sens à nos balbutiements, pour qu'ils deviennent conformes aux vues de Dieu (*Rom.* 8, 16, 26).

3) Cette présence de l'Esprit dans l'homme justifié, cette assurance que sous son influence nous pouvons et devons vivre en fils du Père, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, nous amène à préciser le dernier trait par lequel se caractérise la gratuité de l'amour : *Dieu*, en nous aimant, *nous rend semblables à lui* si nous nous abandonnons à son action. « A ceci nous reconnaissons que nous demeurons en lui et lui en nous : c'est qu'il nous a donné de son Esprit... Tel est Celui-là (le Christ), tels aussi nous sommes en ce monde » (1 *Jean* 4, 13, 17).

Nous avons souligné, comme un trait essentiel à la gratuité, que l'amour ne procède pas du manque, du besoin, qu'il est générosité de celui qui a à l'égard de celui qui n'a pas. Mais en outre, cette générosité, pour être vraiment gratuite, suppose que le donateur ne se complaise pas dans le privilège d'avoir ce que l'autre n'a pas, que le don soit communication et partage. Dieu seul est saint, mais cette sainteté est son amour même, c'est-à-dire la joie pure de communiquer tout ce qu'il a et de retrouver dans l'homme sa propre sainteté. Cette humilité de l'amour apparaît dans la démarche du Fils de Dieu, qui, pour nous enrichir, se fait pauvre, faible, semblable à nous, vient comme celui qui sert (*Luc* 12, 37, et 22, 27; *Jean* 13, 12-15), n'use pas de prodiges pour se faire accepter, admire la foi du centurion ou de la chananéenne, n'insiste que sur la joie du Père au retour du prodigue, comme si c'était l'homme qui faisait une grâce à Dieu en revenant à lui. Mais ce n'est pas tout. Dieu ne pardonne pas au pécheur en le laissant dans sa misère, en feignant de ne plus voir son péché. Ce serait là un faux pardon, un camouflage indigne de la vérité divine, une sorte d'indifférence inconciliable avec l'amour vrai, un laisser-faire qui serait un échec à sa puissance créatrice et rédemptrice. Dieu fait surgir un homme nouveau de l'homme ancien.

Sans doute nous a-t-il aimés alors que nous étions pécheurs, c'est-à-dire alors qu'il ne trouvait rien d'aimable en nous. « Il montre son amour envers nous, en ce que, alors que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous » (*Rom.* 5, 8). Mais, comme le remarque saint Augustin (*Commentaire* cité, traité 8, 10, et traité 9, 9), ce n'est pas en tant que pécheurs qu'il nous aime, mais en tant que dans ces pécheurs il voit déjà des amis. Il pardonne, non pas parce qu'il fait semblant de ne plus voir la faute, ni même parce qu'il l'efface en quelque sorte négativement, mais parce qu'il transforme, qu'il reproduit en nous par participation cet amour qui en lui est originaire, qu'il nous donne de donner, et qu'en nous communiquant sa propre charité il nous rend semblables à lui.

2. LA GRATUITÉ DE L'AMOUR DE L'HOMME

Puisque l'amour est le grand commandement auquel se rattachent toute la loi et les prophètes (*Mt.* 22, 40), qu'il est le charisme par excellence sans lequel tous les autres charismes n'ont aucune valeur (1 *Cor.* 13, 1-3), qu'on ne peut demeurer en Dieu qu'en demeurant dans

l'amour (1 *Jean* 4, 16), et puisque d'autre part la gratuité n'est pas un caractère accidentel de l'amour, mais son essence même, il faut bien admettre que l'homme est capable d'aimer et d'aimer gratuitement. Mais cette affirmation se heurte à quelques difficultés. Il nous faut donc essayer de ressaisir en quoi consiste cette gratuité de l'amour de l'homme à l'égard de Dieu et du prochain.

1° **A l'égard de Dieu.** — L'objection se présente aussitôt. Si l'homme ne se suffit pas, s'il a besoin de Dieu pour se parfaire, de sa grâce pour se sanctifier et atteindre sa fin, son amour ne sera-t-il pas infléchi par un désir intéressé, privé de cette pure gratuité qui serait alors le privilège exclusif de Dieu? L'objection serait décisive, si l'homme était lui-même la source de son amour pour Dieu, s'il devait l'aimer avec ses propres forces et de son propre fait. Mais, comme nous l'avons dit, c'est Dieu qui nous donne de l'aimer et la gratuité de son amour prévenant produit la gratuité du nôtre. L'amour de l'homme pour Dieu est donc gratuit ou du moins peut et doit le devenir, dans la mesure où il n'est pas convoitise d'un être fini qui prétendrait centrer sur soi les dons d'un Dieu infini, même pour acquérir sagesse ou vertu, mais où il est réponse à l'amour de Dieu, plus exactement accueil et reprise de cet amour, sans qu'il y ait aucune appropriation de ce que Dieu donne ni aucun droit à revendiquer ce qu'il donnera. De même, comme le dit saint Paul, que nous connaissons Dieu parce que nous sommes connus de lui (*Gal.* 4, 9) et qu'il nous donne de le connaître, de même nous l'aimons parce que nous sommes connus de lui (1 *Cor.* 8, 3) et qu'il nous donne de l'aimer. Voir Dieu, c'est être vu; le posséder, c'est être saisi par lui. La vision béatifique elle-même n'est pas la contemplation passive de l'essence divine, mais elle est participation à l'activité immanente de Dieu, joie de lui devenir semblable en recevant de lui l'acte de l'aimer gratuitement et d'aimer toutes choses en lui : « Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 *Jean* 3, 2). Comme nous l'avons déjà souligné, il n'y a pas de courant spirituel qui aille de l'homme à Dieu, s'il n'est pas la reprise du mouvement de Dieu vers lui.

Si donc l'amour de l'homme pour Dieu est mêlé de désir, cela ne signifie pas qu'il ne puisse être gratuit, mais qu'il n'est pas amour originaire, qu'à la fois l'homme ne peut pas se passer de Dieu et qu'il a besoin de Dieu pour aimer Dieu. De plus, puisque cet amour est donné comme un amour inchoatif qui, en vertu d'un appel de Dieu, ne peut subsister et se maintenir qu'en devenant plus parfait, cette inadéquation entre ce qu'il est et ce qu'il doit devenir se traduit par ce désir et par cette soif de Dieu dont tant de psaumes sont l'expression vive et ardente (*Ps.* 42; 61, 3-5; 63; 73, 25-26; 130, 6). Mais il faut alors purifier le mot « désir » des résonances légitimes qu'il peut avoir quand il est orienté vers la possession de biens matériels, mais qui deviennent suspectes quand il est ordonné à la possession de Dieu. Tout d'abord, ce désir est posé par Dieu dans l'homme, exigence de Dieu suscitant l'aspiration de l'homme, acte de Dieu qui tourne vers lui sa créature au moment où il la crée et creuse en elle un vide que lui seul peut combler. De plus, ce désir, quand il est purifié des atteintes du péché qui l'altèrent et le pervertissent, est sans doute besoin de Dieu, mais besoin du vrai Dieu, du Dieu personnel qui se donne, quand il veut et comme il veut. Désirer Dieu c'est le vouloir tel qu'il est, avec son mystère et la liberté de ses dons; désirer être aimé de lui, c'est vouloir être et devenir tel qu'il veut que nous soyons. Ce désir implique donc obéissance à Dieu, complaisance en sa volonté (*Ps.* 119), fidélité à garder ses commandements (*Deut.* 6, 3; *Jean* 14, 15; 1 *Jean* 5, 3), disponibilité si souvent recommandée dans les paraboles (*Mt.* 24, 45-47; 25, 1-13), tant pour accueillir Dieu dès qu'il se présente que pour l'attendre lorsqu'il diffère sa venue. Sortir de soi pour atteindre Dieu, mettre sa joie à faire ce qui lui plaît, ne donner qu'en recevant, ne recevoir qu'en se laissant saisir, tendre à travers les dons successifs au don total de soi, c'est bien là amour et amour gratuit.

Puisque l'amour de l'homme est essentiellement réponse à l'amour de Dieu, on ne peut l'étudier à part, comme s'il se suffisait à lui-même, mais seulement dans sa relation à l'amour originaire qui en est la source. C'est en reprenant brièvement les traits par lesquels nous avons essayé de caractériser la gratuité de la charité divine que nous pourrons tenter de saisir en quoi consiste la gratuité de l'amour de l'homme, sans oublier que, à cause des conséquences du péché, cet amour est altéré et perverti par l'égoïsme et que par conséquent sa naissance est en même temps conversion, son progrès, perpétuelle purification.

1) Dieu commence toujours. L'amour de l'homme sera donc avant tout *reconnaissance* au double sens du mot : gratitude et humble désir de connaître comme Dieu connaît, de découvrir à travers le don l'intention du donateur. Le plus grand obstacle à la vie spirituelle est le refus de la grâce, la confiance exclusive de l'homme en ses vertus et en ses mérites, la prétention d'être juste par lui-même et de se sauver par ses seuls efforts. L'attitude de l'homme qui se complaît dans ses vertus et celle de l'homme qui s'enferme dans sa misère, l'orgueil et le désespoir, procèdent d'une même volonté de se suffire. Attitude dénoncée par saint Paul dans l'Épître aux Romains. Le salut, étant participation à la vie de Dieu, ne peut provenir que d'un don gratuit. Nul ne peut donc être justifié par ses œuvres, il est justifié par la faveur de la grâce en vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus (*Rom.* 3, 19-26). Pour accueillir cette grâce, il faut se reconnaître coupable devant Dieu, se dépouiller de sa suffisance, accepter de tout devoir à Dieu sans aucun mérite préalable. C'est alors que la grâce donne d'agir librement.

La magnanimité des saints, la pleine mise en œuvre de leur liberté au service de Dieu, s'expliquent par leur humilité profonde qui, en les rendant pleinement dépendants de la grâce, les empêche de s'attribuer aucun mérite, mais aussi de refuser quoi que ce soit aux prévenances de la générosité divine. Les grands convertis, comme Paul ou Augustin, ont fait de façon décisive l'expérience de la force de la grâce : ils savent qu'ils ne peuvent rien par eux-mêmes, qu'ils sont des débiteurs insolvables, qu'ils ne sont pas davantage les auteurs de leur fidélité qu'ils ne l'étaient de leur conversion; mais en même temps, se sachant l'objet d'un amour gratuit, ils ne peuvent répondre que par un don total, définitif, sans reprise. Chez les saints où l'action de la grâce a été plus suave, le sentiment qu'ils doivent à la miséricorde divine tout ce qu'ils sont et tout ce qu'ils font n'est pas moins vif. Non seulement parce que, sous la lumière de l'Esprit, leur clairvoyance s'aiguise

et qu'ils découvrent leur ingratitude dans les moindres fautes, comme Catherine de Sienne qui s'estime coupable du mal qui se fait dans le monde (*Dialogue*, 1e réponse, ch. 1-2), mais aussi parce que tout ce qu'ils ont de bon, leur foi, leur innocence, leur amour, leur apparaît comme le fruit d'une prédilection divine, d'une grâce non méritée. « Au soir de cette vie, je paraîtrai devant vous les mains vides, écrit Thérèse de l'Enfant-Jésus, car je ne vous demande pas, Seigneur, de compter mes œuvres. Toutes nos justices ont des taches à vos yeux. Je veux donc me revêtir de votre propre justice et recevoir de votre amour la possession éternelle de vous-même » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 319).

2) Dieu ne nous octroie pas seulement ses dons, il se donne lui-même. La réponse de l'homme consistera donc à ne pas s'arrêter aux dons de Dieu, mais à *aimer Dieu pour lui-même*, au-delà de ce qu'il donne. Cela suppose une ascèse, une attitude de réserve vis-à-vis de tous les biens créés, un renoncement aux évidences immédiates, une préférence stable de la volonté divine (*Luc* 12, 33, et 14, 26). Mais cela suppose plus encore : une purification de l'amour lui-même, afin qu'il soit sous la complète dépendance de l'Esprit Saint. Or, à cause des conséquences du péché, il peut y avoir subtile recherche de nous-mêmes jusque dans l'amour que nous avons pour Dieu. L'attachement aux consolations spirituelles prouve que, en cherchant à aimer Dieu, nous nous complaisons encore égoïstement dans le sentiment agréable qui accompagne la joie d'aimer. Ainsi s'expliquent les étapes déconcertantes de la pédagogie divine, les purifications intenses décrites par Jean de la Croix sous le nom de nuits. La sécheresse, la désolation, le sentiment du vide et de l'absence de Dieu obligent la volonté humaine à sortir complètement d'elle-même pour passer dans la volonté divine par un acte de foi pure. A travers ce dépaysement et ces purifications, l'amour, qui n'a plus aucun appui humain, se dégage plus fort et plus dépouillé. Sa récompense, c'est de devenir complètement gratuit, parce qu'il s'est laissé pénétrer par Dieu.

« L'âme éprise d'amour, écrit Jean de la Croix, ne peut manquer de désirer le prix et le salaire de son amour. N'est-ce pas pour cela qu'elle s'est mise au service du Bien-Aimé? Autrement son amour ne serait pas véritable. Ce salaire et ce prix n'est rien autre, — et l'âme ne peut rien vouloir d'autre —, que toujours plus d'amour, jusqu'à ce qu'elle arrive enfin à la perfection de l'amour. L'amour n'a qu'un salaire : lui-même » (*Cantique spirituel*, strophe 9, v. 5).

3) Nous avons dit enfin que Dieu donne à l'homme de lui ressembler. Tandis que la prétention de vouloir ressembler à Dieu sans Dieu est égoïsme et mensonge, l'humble *accueil de la grâce pour ressembler à Dieu* par Dieu est amour vrai et gratuit. D'abord parce que cette ressemblance suppose une continuelle dépendance de Dieu, une disposition à se laisser modeler par l'Esprit pour prendre les goûts et les pensées de Dieu. Ensuite parce que cette réception se retourne en don, qu'accepter de recevoir est consentir à donner, qu'enfin cet acte de liberté met en œuvre toutes les ressources de l'initiative, de la recherche, de la patience, de la fidélité, bref de tout ce qui caractérise un amour personnel et vivant. Le don de Dieu ne supprime pas la liberté, mais la fait être en vérité et lui donne consistance et autonomie. Comme aiment à le dire les Pères de l'Église, cette soif de Dieu devient jaillissement vers la vie éternelle, le ruisseau qui s'alimente à la source d'eau vive devient source à son tour, l'homme qui se nourrit de Dieu devient nourriture pour Dieu lui-même : « Je suis le froment de Dieu, écrit Ignace d'Antioche, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ » (*Lettre aux Romains* 4, 1). Cet échange est possible, parce qu'il y a vie, mouvement incessant : l'homme ne peut donner sans recevoir, mais il reçoit pour donner. Dans la contemplation qui clôt les *Exercices spirituels*, saint Ignace de Loyola dit que l'amour consiste en une communication mutuelle : « L'amant donne et communique à l'aimé son bien.., de même en retour l'aimé à l'amant » (n. 231). Jean de la Croix ne craint pas de parler d'une égalité d'amour entre Dieu et l'âme. Non que Dieu cesse d'être le Créateur et l'homme sa créature, mais cette distance est à la fois maintenue et comblée par le don du Christ qui nous fait participer à sa filiation.

Il y a donc entre Dieu et l'homme rencontre véritable, face à face, dialogue, échange, partage. Cette rencontre, cette reprise des volontés de Dieu sous forme de don libre, est souvent présentée dans l'Écriture comme une lutte, un affrontement. Dieu semble s'opposer à sa propre volonté pour la retrouver vivante et instante dans le cœur des hommes. Son angoisse devient leur angoisse, sa fidélité leur fidélité. Ainsi la prière d'Abraham pour obtenir le salut des villes coupables (*Gen.* 18, 22-33), celle de Moïse pour défendre Israël contre la colère de Dieu (*Ex.* 32, 11-14). Il ne s'agit pas là d'une apparence, d'une feinte. Dieu fait réellement partager aux hommes son expérience. Il les initie à ses desseins en reproduisant en eux ses propres vouloirs, il veut avoir besoin d'eux pour réaliser son plan de salut sur le monde. Sans quoi ni la prière des contemplatifs ni l'angoisse des apôtres n'auraient de sens. Quand saint Paul dit que « l'amour du Christ nous presse », ce n'est pas là une métaphore. Il croit que son ministère est chose sérieuse, il cherche « à convaincre les hommes », à les persuader que le Christ « est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 *Cor.* 5, 11-15).

2° **A l'égard du prochain.** — Si les deux commandements résument la loi et les prophètes (*Mt.* 22, 40), si l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont étroitement liés, si saint Paul dit même que le seul précepte d'aimer le prochain contient la loi en plénitude (*Gal.* 5, 14), c'est qu'il n'y a en fait qu'un seul amour par lequel on aime inséparablement Dieu et le prochain. Déjà, dans l'ancien Testament, les deux commandements sont absolus l'un et l'autre, sans conditions : « Aime Dieu de tout ton cœur » (*Deut.* 6, 5); « Aime ton prochain comme toi-même. Je suis Yahvé » (*Lév.* 19, 18). Mais la pleine lumière est donnée par le Christ : « Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (*Jean* 15, 12). Aimer le Christ, c'est donc aimer tous ceux qu'il aime et les aimer comme il les aime, gratuitement. Le « comme » ne signifie pas que nous puissions imiter le Christ en nous limitant à notre capacité naturelle d'aimer, mais en participant à son propre acte d'aimer. C'est également en ce sens qu'Augustin explique la parole de saint Jean : « Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour » (1 *Jean* 4, 7-8). Aimer son frère, en effet, c'est nécessairement connaître, non pas abstraitement,

mais par expérience intime, l'amour par lequel on l'aime. Or, cet amour n'est pas simple sympathie instinctive, attrait naturel, car il ne serait alors ni assez stable ni assez large pour s'étendre à tous les hommes et ne se laisser vaincre par aucun obstacle. Cet amour vient donc de Dieu, il est Dieu même, puisque Dieu est amour. Pour aimer ainsi, sans limites et sans défaillance, il faut que Dieu nous fasse participer à son acte d'aimer. Dieu est donc connu par sa présence en celui qui aime son frère, puisqu'il est la source vivante et immédiate de cet amour. Dieu est connu comme sujet « plus intérieur à nous-mêmes que nous-mêmes » de l'acte que nous posons. Cet amour est donc gratuit ou tend à le devenir, dans la mesure où notre égoïsme ne lui impose pas de limites et d'obstacles.

La gratuité de l'amour, de cet amour qui vient de Dieu, se reconnaît à deux signes : son universalité et son humilité.

1) Il y a certes gratuité, oubli de soi, en tout amour naturel authentique, amitié, amour conjugal, paternel ou filial. Mais cet amour a ses frontières, il ne s'adresse qu'à un nombre limité d'individus. En nous prescrivant d'aimer même nos ennemis, le Christ ne donne pas seulement à cet amour une plus grande amplitude, il parle d'un amour nouveau, d'un amour impossible à l'homme sans le secours de Dieu. « Eh bien moi, je vous dis, aimez vos ennemis... Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant? » (*Mt.* 5, 44-46). La parabole du samaritain est éclairante (*Luc* 10, 29-37). Le docteur de la loi demande : qui est mon prochain? Il cherche à définir objectivement jusqu'où s'étend la proximité constatable, vérifiable, dont on peut déterminer les frontières, même en les reculant. En répondant par l'exemple du samaritain qui a pris soin de l'inconnu rencontré sur la route, le Christ retourne la question : quel a été le prochain de cet homme? Celui qui s'est rendu proche, qui a créé cette proximité, sans autre raison que son amour. Tout homme, quel qu'il soit, inconnu, méconnu, devient ainsi le prochain, non parce qu'il est jointif dans l'espace ou proche par le sang, la parenté, la culture, la sympathie naturelle, mais parce qu'il est créé par Dieu et racheté par le Christ qui, par l'Incarnation, s'est ainsi approché de tous les hommes.

2) En outre, l'amour n'est tout à fait gratuit que s'il est humble. « La charité est serviable, elle n'est pas envieuse; elle ne fanfaronne pas, elle ne se rengorge pas » (1 *Cor.* 13, 4). Les plus humbles services, le verre d'eau donné à celui qui a soif, du moment qu'ils sont rendus simplement, sans calcul, sans ostentation, sont la preuve d'un amour vrai et constant. A travers ces services multiples, c'est au don de soi que tend l'amour. Mais ces services ne doivent pas être pour le donateur l'occasion de se juger supérieur à ceux qui en sont l'objet. Celui qui aime gratuitement ne se compare pas, ne se recherche pas, ne s'estime pas meilleur. Il aime pour aimer. Le péché, l'ingratitude, les défauts, la médiocrité des autres, le fait qu'ils ne sont pas aimables, n'excusent pas de ne pas aimer, car « la charité ne tient pas compte du mal » (1 *Cor.* 13, 5). Le Christ n'a pas jugé. Il prend la défense devant son Père de ceux-là même qui le mettent à mort. Lui qui sonde le cœur des hommes, il a cette parole étonnante : « Ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc* 23, 34). En face du mal, de l'injustice, de l'obstination, la charité ne se décourage pas, elle persévère, elle est toujours neuve et, parce qu'elle s'alimente à la charité divine, puissance de renouvellement : « Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout » (1 *Cor.* 13, 7).

Qu'un tel programme soit un défi à la prudence humaine, qu'un tel amour soit impossible aux forces humaines, c'est évident. Ce caractère paradoxal d'un commandement qui exige une chose impossible montre à quel point la gratuité de l'amour demandé à l'homme doit s'alimenter à la gratuité de l'amour de Dieu. Faire l'expérience, même imparfaite, même inchoative, d'un amour qui ne se décourage pas malgré l'échec, qui ne se referme pas en face de l'ingratitude, qui espère contre toute espérance, c'est découvrir combien nous sommes aimés de Dieu. La résistance d'autrui à notre amour est une faible image de notre résistance à l'amour de Dieu; mais la fidélité de notre amour pour les autres est également une image de la fidélité de Dieu à notre égard. L'exercice de la patience, de la douceur, de la bienveillance nous font comprendre la patience, la douceur, la force de l'amour de Dieu. En aimant nous découvrons combien nous sommes aimés : « Ainsi serez-vous les fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes... Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 45 et 48).

Paul Agaesse.

GRAVEN (Conrad), frère mineur récollet, 1624-1705. — Né à Maestricht (Pays-Bas), entré en religion en 1642, prédicateur distingué, Conrad Graven fut élu gardien à Louvain et à Malines, supérieur des missions de son ordre aux Pays-Bas, définiteur et deux fois provincial (1681-1684, 1690-1693). Il mourut à Anvers le 10 janvier 1705.

Invité par l'abbesse des clarisses urbanistes à mettre par écrit la doctrine qu'il avait enseignée à ces religieuses, il édita en flamand un petit traité spirituel : *Betrachting oft Aenwyzing om Godt in Godt, en buyten Godt, en al in alles, volmaecktelijck te zoecken, te vinden en te omhelzen* (Malines, 1676, in-12°). Ce titre, un peu énigmatique, peut se traduire de cette façon : « Conseils pratiques pour chercher et aimer Dieu en tout, en lui-même, en sa propre personne et dans les autres créatures ». Selon Graven, « tous les chrétiens sont appelés à vivre dans une continence perpétuelle, parce qu'ils sont consacrés à Dieu par le sacrement de baptême, selon la parole du Christ à Nicodème : « Nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu » (*Jean* 3, 3). Dans une série de douze conseils (chapitres), il éclaire cette doctrine par des exemples puisés dans la vie de sainte Claire, fille spirituelle de François d'Assise, qui avait incarné la « forma Christi » d'une manière éminente.

A. Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiae*, t. 3, La Haye, 1727, p. 224. — Sources diverses dans les archives des frères mineurs de la province de Saint-Joseph à Saint-Trond.

Benjamin de Troeyer.

GRAVINA (Dominique), frère prêcheur, vers 1574-1643. — Appartenant à une grande famille du royaume de Naples, Dominique Gravina naquit à Naples vers 1574, fut élève du grand séminaire et reçut l'habit de saint Dominique, le 8 janvier 1595, dans la congrégation réformée dite de Santa Maria della Sanità.

Il enseigna successivement au *studium generale* de Naples, au collège Saint-Thomas de la Minerve à Rome, puis à Tarente. Les charges du gouvernement ne furent pas épargnées à ce théologien : vicaire général de sa congrégation; provincial de la province de Naples; enfin, après la déposition, en 1642, par Urbain VIII du maître général de l'ordre, Nicolas Ridolfi, Gravina fut désigné par le pape comme vicaire général; il arriva à Rome en février 1643, mais il mourut le 26 août suivant.

Gravina est dit par R. Coulon l'un des meilleurs théologiens dominicains du 17e siècle. Son ouvrage principal s'intitule *Catholicae praescriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis haereticos*; le plan général de l'œuvre prévoyait douze tomes, dont quatre seulement parurent (en sept volumes, Naples, 1619-1639).

Gravina se laissa entraîner dans une controverse avec saint Robert Bellarmin au sujet de la vitalité des ordres religieux anciens (*Vox turturis..*, Naples, 1625, 1628; Cologne, 1627 et 1638; — *Congeminata vox turturis..*, Naples, 1633; Cologne, 1638; les éditions de Cologne étant de son confrère Thomas de Sarria). Il écrivit aussi deux ouvrages d'apologétique pour répondre aux livres que Marc-Antoine de Dominis † 1624 publia après sa rupture avec l'Église. Dominis, qui fut quelque temps jésuite, était devenu évêque de Segna, puis archevêque de Spalatro, quand il apostasia en 1616; mais il rentra dans l'Église en 1622.

Gravina intéresse la théologie spirituelle par l'un de ses livres : *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus... lapis lydius*, en deux parties, théorique et pratique (Naples, 1638). Cet ouvrage est certainement l'un des premiers, sinon le premier, écrits par un dominicain, dans ce genre qu'illustreront par la suite les grands théologiens spirituels carmes; il écrit avant son confrère Vallgornera, qui lui fera des emprunts (cf disputatio 5a de la *Mystica theologia divi Thomae*, Barcelone, 1662, 1665; 2 vol., Turin, 1890-1891), mais après la parution des ouvrages du jésuite Alvarez de Paz † 1620, qu'il connaît et cite.

En dépit de son titre, le livre de Gravina aborde des sujets de théologie spirituelle plus fondamentaux que les phénomènes extraordinaires. Le livre deuxième de la première partie traite de la possibilité de la vision de l'essence divine, de l'union mystique et de la durée de cette union (ch. 7-12), de l'*apatheia* des parfaits, que Gravina repousse comme impossible (ch. 13), de la cessation de tout acte de la volonté ou de l'intelligence dans les plus hauts degrés de la contemplation (ch. 15), de l'extase et du rapt, de la suspension des sens (ch. 28-33), etc.

La seconde partie, « praxim concernens », est destinée aux confesseurs et aux directeurs; on y trouve d'abord l'énoncé de quatre règles fondamentales du discernement des visions et révélations particulières : leur cohérence avec la doctrine de l'Église, la force et la clarté de leur contenu, le discernement des esprits (Gravina renvoie ici à Gerson et à saint Ignace de Loyola) et enfin l'examen des théologiens. L'auteur expose ensuite comment il convient de prendre en considération, avant de formuler un jugement, le caractère de la personne (selon son sexe, les dominantes de son tempérament et de sa psychologie, ses goûts et sa manière de vivre, ses connaissances, etc), l'objet de la révélation et les circonstances extérieures. Mais l'ensemble de l'ouvrage attache aussi une grande place à la démonologie et, dans ce domaine, Gravina en reste aux croyances et aux positions du moyen âge; l'essai, tenté par Jean Bodin, d'aborder ces phénomènes dans un esprit plus réaliste est censuré par Gravina.

Notons enfin les sources de notre auteur. Saint Thomas est l'autorité de base; l'Écriture est à peu près absente, mais les Pères latins, en particulier Augustin et Grégoire, sont largement utilisés. Gravina connaît les auteurs monastiques grecs et Jean Cassien. Parmi les auteurs spirituels, ses autorités préférées sont le pseudo-Denys, saint Bernard et Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, les mystiques dominicains Tauler et Suso, mais pas Eckhart. Il utilise parfois Harphius, sainte Thérèse et, toujours pour s'y opposer, François Suarez.

On trouvera des détails sur la vie de D. Gravina, son œuvre théologique et de controverse dans la notice de R. Coulon (DTC, t. 6, 1914, col. 1769-1772).

N. Toppi, *Biblioteca napoletana*, Naples, 1678, p. 72, et les *Addizioni copiose alla..*, de L. Nicodemo, Naples, 1683, p. 66-68. — Quétif-Échard, t. 2, p. 532-534. — Sommervogel, t. 1, col. 1240 (Bellarmin), et t. 3, col. 129-130 (M.-A. de Dominis).

P. Th. Milante, *De viris inlustribus congregationis S. Mariae Sanitatis*, Naples, 1745, p. 190-199. — *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum*, éd. B. M. Reichert, t. 11, Rome, 1902, p. 106, 152, 341; t. 12, 1902, p. 50, 139. — *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 6, 1936, p. 161, 164, 171-172; t. 10, 1940, p. 50, 55, 57, 274.

André Derville.

GRÉA (Adrien), fondateur des chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception, 1828-1917. — 1. *Vie et œuvre*. — 2. *Théologie et spiritualité*.

1. **Vie et œuvre.** — Né à Lons-le-Saunier, le 18 février 1828, de vieille famille jurassienne, Adrien Gréa fait ses études classiques au collège de Besançon et ses études de droit en Sorbonne, où il passe sa licence en 1845. A Paris, il est l'auditeur de Frédéric Ozanam à la Sorbonne, fréquente les conférences de Saint-Vincent de Paul, suit la direction de Gaston de Ségur et de Eugène Hiron, curé de Saint-Jacques du Haut-Pas. En 1847, il entre premier à l'École des chartes, d'où il sort trois ans plus tard au même rang avec le diplôme d'archiviste-paléographe; sa thèse était un *Essai historique sur les archidiacres*.

Après avoir temporisé pendant cinq ans, il croit pouvoir passer outre à la résistance de son père et suivre sa vocation. Il vient à Saint-Claude où l'évêque, Mgr Mabile, lui confère la tonsure et les ordres mineurs le 13 janvier 1856. Le lendemain, il part pour Rome où il est l'hôte des bénédictins de Saint-Paul-hors-les-murs; il prend ses grades en théologie à la Sapience et reçoit, la même année, le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise.

De retour en France (novembre 1856), il est nommé aumônier à Baudin, hameau jurassien, où son oncle maternel, Edmond Monnier, réalisait dans les forges une œuvre de catholicisme social analogue à celle que Léon Harmel entreprendra au Val-des-Bois. Dans cette cité ouvrière, Gréa institue une maîtrise qui sera l'ébauche de sa future fondation religieuse.

En 1863, le nouvel évêque de Saint-Claude, Mgr Nogret, le prend pour vicaire général; Gréa transporte son œuvre à la cathédrale de Saint-Claude (1865). En 1869, il accompagne son évêque, — tous les deux « infaillibilistes » —, au concile du Vatican, prend les avis de Mgr Svegliati, secrétaire de la congrégation des évêques et réguliers, reçoit les encouragements de Pie IX, en vue d'une restauration de l'ordre canonique. Le 8 septembre 1871, entre les mains de l'évêque de Saint-Claude, il fait profession religieuse en compagnie

de Constant Brenier, Louis Ferrey, Modeste Jeunet et Léon Dunoyer, et il instaure à la cathédrale le service choral de jour et de nuit. A partir de 1873, les chanoines réguliers prennent l'habit blanc et portent la tonsure monacale. En 1876, Pie IX leur accorde le bref de louange; Léon XIII donnera le décret d'approbation et de confirmation par le bref *Vinea Domini* (1887).

Cette restauration de la vie canonique suscite l'étonnement et l'admiration des visiteurs de Saint-Claude. Achille Desurmont (DS, t. 3, col. 648-651), rédemptoriste, et Sylvain Giraud (DS, t. 6, col. 402-407), de la Salette, y prêchent plusieurs retraites.

Le témoignage de Mgr d'Hulst est particulièrement instructif : « Je suis vraiment dans le paradis, écrit-il le 20 juillet 1886, dans la compagnie d'âmes saintes, pures, mortifiées et joyeuses. On est tout étonné d'en trouver de telles. Le supérieur est un vrai saint Bernard. Je le connais depuis vingt ans et je le tiens pour tel depuis lors. La foi dans les moyens approuvés par l'Église lui a fait entreprendre une œuvre impossible et il y a réussi... Il a fait des religieux qui renouvellent les exemples des anciens moines et portent avec joie une discipline décrétée impossible de nos jours... Cette entreprise offre beaucoup de difficultés... Mais si Dieu la bénit, quel renouveau du ministère pastoral! » (*Lettres de direction*, Paris, 1908, p. 137).

La persécution de 1880 disperse le groupe des profès. En 1890, pour des raisons dont Mgr Marpot, évêque de Saint-Claude, porte la responsabilité, la communauté est transportée à Saint-Antoine, au diocèse de Grenoble. Le 8 décembre 1896, Adrien Gréa y reçoit la bénédiction abbatiale des mains de Mgr Fava. A cette date, la congrégation des chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception est pleinement constituée et compte des maisons en France, au Canada, en Suisse et en Écosse. En 1900, Mgr Maillet la rappelle à Saint-Claude. C'est donc au début du 20e siècle que l'œuvre atteignit son apogée : Adrien Gréa avait, en 1885, publié son livre *De l'Église et de sa divine constitution*; il préparait celui sur la *Sainte liturgie* et, à ses fils qui étaient environ cent cinquante, il donnait en 1902 une conférence qui peut être considérée comme son testament spirituel. Cette voie montante allait bientôt devenir la route du Calvaire. Ce fut d'abord la persécution civile. En 1903, la communauté s'exila à Andora en Ligurie. Puis vint pour le fondateur « la grande épreuve ».

En 1876, le bref de louange avait ordonné de conformer les Constitutions à celles des antiques instituts de chanoines réguliers. Rien ne répondait mieux aux aspirations de dom Gréa qui s'inspira des règles et traditions de Saint-Victor, de Saint-Ruf, de Saint-Jean des Vignes et d'Arrouaise.

Or, en 1887, la congrégation des évêques et religieux réclamait « une nouvelle et plus complète rédaction » des statuts, en remettant à une date indéterminée l'approbation définitive, mais sans réclamer aucune modification des observances liturgiques et pénitentielles. Suivant trop fidèlement les avis des cardinaux Caverot et Mermillod, Gréa ne remit son travail que le 2 avril 1906, se disant « prêt à donner le développement et les explications que la sacrée congrégation pouvait désirer, comme étant seul au courant des origines de la fondation, des difficultés et des expériences qu'elle avait traversées » (*Mémoire*, p. 8-9, cité par F. Vernet, *Dom Gréa*, p. 146).

Il ignorait alors qu'en mars, Mgr Luigi Morando, venu faire la visite canonique à la maison du Janicule à Rome, avait approuvé certaines altérations de la règle. Sur son rapport, la visite de toute la congrégation fut ordonnée. Les visiteurs, les franciscains Raphaël Delarbre (DS, t. 3, col. 120-121) et Colomban Dreyer, purent constater « l'attachement de tous aux constitutions, aux traditions des anciens et à la personne du fondateur ». Celui-ci était tout à l'espérance.

Or, le 26 janvier 1907, parut un décret par lequel dom Augustin Delaroche, assisté de dom Moquet, était nommé vicaire général *ad nutum Sanctae Sedis*. Le 20 mars, Delaroche se présentait comme supérieur et annonçait que, « conformément aux règles désormais imposées aux ordres religieux », il résiderait à Rome. Le 6 mai, la congrégation des évêques et réguliers lui confiait la charge de « corriger les constitutions ». Le 11 octobre, le cardinal Vivès vint au Janicule les promulguer *ad experimentum septennium*. En les recevant, dom Gréa lui écrivit : « Votre Éminence ne peut douter de ma soumission, mais je ne puis lui dissimuler que par la nouvelle constitution est abolie, *dans ses points essentiels*, l'œuvre à laquelle je suis voué depuis cinquante années. Je me retire dans la prière et le silence » (F. Vernet, *op. cit.*, p. 155).

En fait, le 5 décembre 1912, sans élection, ni chapitre, dom Delaroche, avec un nouveau conseil d'où tous les anciens étaient exclus, fut nommé supérieur général pour douze ans. Consolé par les sympathies de dom Chautard, par les encouragements obstinés du cardinal Sevin et plus encore peut-être par l'audience que ses idées trouvaient auprès du cardinal Mercier, Adrien Gréa répétait : « A l'heure présente nous ne voyons que des ruines; mais Dieu nous demande une confiance inébranlable, une fidélité invincible, une patience persévérante jusqu'à l'heure où s'achèvera le dessein certain de Dieu » (lettre du 17 février 1912, *ibidem*, p. 162).

Il resta d'abord à Andora. Quand, en 1913, l'ordre vint de fermer cette maison, il obtint de vivre avec un socius en dehors de l'institut. Il se retira à Rotalier, près de Lons-le-Saunier, chez l'un de ses neveux et, un an après avoir célébré ses noces de diamant sacerdotales, il mourut le 23 février 1917.

2. **Théologie et spiritualité.** — La théologie et la spiritualité de dom Gréa sont exposées dans ses deux ouvrages magistraux : *De l'Église et de sa divine constitution* et la *Sainte liturgie*. Tous ceux qui ont, de près ou de loin, connu dom Gréa, amis et adversaires, biographes et critiques, rapportent un témoignage unanime : il fut un grand contemplatif de l'Église. Sur ce point, ses livres resteront, comme disait le cardinal Louis Billot, « une mine inépuisable de richesses théologiques ». C'est ce charisme qui lui assure une place éminente parmi les spirituels de son temps. Comme Jean-Adam Moehler (cf DS, t. 4, col. 428), il va droit au mystère central que devaient développer Pie XII dans son encyclique *Mystici corporis Christi* et le 2e concile du Vatican dans sa Constitution *Lumen gentium* sur l'Église.

« Ce mystère de l'Église, dit-il, est le mystère même du Christ. L'Église, c'est le Christ lui-même; c'est la plénitude, l'accomplissement du Christ, son corps et son développement réel et mystique : c'est le Christ total et accompli. Ainsi l'Église occupe, parmi les œuvres de Dieu, la place même du Christ; le Christ et l'Église, c'est un même ouvrage de Dieu » (*De l'Église..*, t. 1, 1907, p. 6).

1° *L'Église mystère trinitaire.* — Ces phrases disent le ton du livre. L'auteur met le mystère de l'Église en connexion avec les mystères de la grâce et de la Trinité. Le mystère de la divine *Agapè* est le mystère même de la vie surnaturelle : un mystère de plénitude et de communion, de don total et réciproque, en soi immuable, entre des personnes distinctes au sein d'une même nature, faisant ou créant société par la communion

d'un principe avec une « aide semblable à lui », dans un mouvement d'expansion et d'unité vers la multiplicité et de retour de la multiplicité vers l'unité. Voilà en bref les lignes essentielles de la théologie de dom Gréa. Dans sa conception de la vie surnaturelle, il explique que pour remonter au sein du Père, nous sommes en gestation, en travail, au sein d'une Mère; c'est la société des trois Personnes qui appelle, assume et couronne la société humaine par grâce et dans la gloire. Au lieu de conclure seulement à l'inhabitation des trois Personnes, il part de là. Ce sont les missions visibles du Christ et de l'Esprit, dans l'Église, qui sont le gage et le signe des missions invisibles et qui appellent en chacun grâce, vertus et dons.

Les théologiens, ses contemporains, avaient surtout considéré l'épanouissement des missions en chaque chrétien. Dom Gréa les suit dans leur épanouissement social, mais sans aller jusqu'au détail des adaptations individuelles. Il s'en tient à la parole du Christ aux apôtres : « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (*Jean* 17, 18). C'est le mot-clé de toute l'économie surnaturelle de l'humanité rachetée, que dom Gréa résume ainsi : Dieu est le chef du Christ, le Christ est le chef de l'Église, l'évêque est le chef d'une église. Dans le dessein de Dieu, la mission des Douze continue la mission messianique du Christ, le collège épiscopal fait suite au collège apostolique; dans le déroulement des siècles, cette transmission s'étend à l'Église universelle et se diversifie dans les églises particulières. C'est à ces profondeurs que dom Gréa pose les fondements de la hiérarchie (cf art. Église, DS, t. 4, col. 475 svv). Il n'en développe pas les aspects institutionnels, mais, comme le pseudo-Denys, il a de la hiérarchie une telle idée que cet ordre sacré permet à l'Église d'être une permanente épiphanie du Christ dans son chef et dans ses membres. C'est ce qui donne à la vie historique et traditionnelle de l'Église sa cohésion et sa continuité. A la tête de ce corps parfaitement ordonné se trouve le vicaire du Christ sur terre, à la fois évêque de l'Église de Rome et chef de l'Église universelle, ce qui inclut les privilèges de l'infaillibilité et de la perpétuité.

Liée au siège de Rome, cette primauté pontificale a ses efflorescences dans les patriarcats, les primaties et les métropoles. C'est la vie qui va de la tête aux membres principaux et inversement l'action des membres principaux reflue vers la tête, par exemple, dans les conciles œcuméniques. A ces questions se rattachent celles de l'institution des évêques et de leur égalité dans le collège épiscopal sous l'autorité du pape (*De l'Église..*, livre 1 et 2).

2° *Le mystère de l'Église particulière.* — La seconde partie de l'ouvrage est plus originale et plus importante. Elle concerne le mystère de l'Église particulière, de son organisme et de son organisation. L'auteur fait sienne la doctrine de saint Ignace d'Antioche et de saint Cyprien. Comme l'évêque de Carthage, il pense qu'une église, c'est un peuple conjoint à son évêque, un troupeau uni à son pasteur, que l'évêque est dans son église qui est son épouse et l'église en l'évêque comme en son chef. Cette ordonnance est fondée sur une loi divine. « Ce sacrement divin qui constitue l'Église particulière n'est pas autre que le grand sacrement de Jésus-Christ et de l'Église universelle, et c'est pour cela que, selon la doctrine de saint Cyprien (*De unitate Ecclesiae* 6), « il est cohérent aux mystères célestes », immuable et « fondé sur la stabilité divine » (*De l'Église..*, t. 1, p. 62).

L'Église particulière, selon dom Gréa, c'est donc un peuple chrétien déterminé, localisé, ayant à sa tête un évêque, attaché au titre de sa cathédrale et entouré de coopérateurs qui participent, chacun selon le degré de son ordre, à sa grâce de chef et qui l'aident dans le ministère des âmes (t. 2, p. 23).

3° *L'ordo canonicus.* — C'est dans cette perspective que s'est manifestée la vie canonique à laquelle dom Gréa a sacrifié sa vie. Dans son amour pour l'Église, il aspirait à voir les églises collégiales et paroissiales ne point laisser à la seule église cathédrale la perfection de vie que lui vaut la présence et l'action immédiate de l'évêque. Dans son enquête historique, il découvrait depuis saint Eusèbe de Verceil ou saint Chrodegand jusqu'à Yves de Chartres et bien près de lui, avec de multiples variantes sans doute, un *ordo canonicus* aussi vigoureux, aussi agissant et peut-être aussi nombreux que l'*ordo monasticus* correspondant. C'est à cet idéal qu'il prétendait revenir. Suivant une formule qu'il affectionnait, c'était là « la vie cléricale parfaite dans un presbytère, c'est-à-dire dans un collège de clercs attachés par titre à une église, qui se vouent par ce genre de vie dans les différents degrés de la cléricature et sous l'autorité de leur évêque au service de Dieu et de l'Église » (Dom Raux, *Parvula regula canonica*, p. 4). Cette formule met en quelque sorte un lien ontologique entre l'état intérieur de perfection et la perfection de la fonction sociale. Dom Gréa se croyait autorisé à cette liaison par le mot de saint Augustin qu'il citait souvent : « Le clerc embrasse en sa profession deux choses : l'état de sainteté et la cléricature; la sainteté c'est pour la vie intérieure, et la cléricature c'est pour le service du peuple que Dieu impose ce fardeau » (cf P. Benoît, *La vie des clercs*, épilogue).

La conjonction entre l'une et l'autre est la note spécifique de la vie cléricale parfaite. A l'inventaire d'un passé, obscur et tâtonnant pour beaucoup, et, pour lui, lumineux et plein de suggestions, Adrien Gréa, dégageant l'essentiel de l'accidentel, allant sans doute au-delà de l'actuel possible, a dessiné de main ferme la structure de cette vie canonique. Son organisation tient en ces trois points essentiels : 1° la constitution hiérarchique du collège ou presbytère de clercs titulaires d'une église sous l'autorité de l'ordinaire du lieu; 2° un état de vie de clercs menant en leur collège, dans le détachement apostolique, une vie commune et religieuse; 3° le ministère ecclésiastique en ses trois principaux services : de Dieu, des âmes et de l'éducation des clercs.

4° L'œuvre centrale de la vie canonique, c'est la *liturgie.* Des chanoines réguliers, saint Thomas disait : *proprie ordinantur ad cultum divinum.* Gréa tient fermement cette consigne. La plupart de ses conférences sont à thème liturgique. Les plus importantes ont été réunies par lui dans *La sainte liturgie.* Comme son traité *De l'Église*, rien de moins didactique, de moins livresque. Il parle successivement de l'office divin, de la messe, des temps, des personnes et des lieux consacrés à Dieu.

« Dieu, dit dom Gréa, se chante à lui-même, dans le secret de sa vie, un hymne éternel, qui n'est autre que l'expression même de ses perfections dans son Verbe et le souffle de son amour. Lorsque, dans sa sagesse et sa bonté, il a créé l'univers, il a donné comme un écho à ce cantique éternel.., c'est à la créature raisonnable, faite à son image, qu'il confiait la charge

de présider à ce concert... Le Christ est le Fils de Dieu; s'étant uni son Église, il l'introduit en lui dans l'éternelle société du Père et du Fils; il lui donne par là, non plus de répercuter, comme un écho lointain, le cantique qui est en Dieu, mais il l'y associe substantiellement et il la pénètre et l'anime tout entière de son Esprit » (*La sainte liturgie*, p. 1-2).

« La prière de l'Église, voilà celle qui est au-dessus de toutes les autres. L'Église prie sans cesse : elle accomplit exactement le précepte de Notre-Seigneur : *sine intermissione orate*. La *laus perpetua* s'élève toujours de ses lèvres : elle offre la prière par excellence, le sacrifice de l'Eucharistie dont l'office canonique n'est qu'un développement » (*Voix du Père*, juillet 1947, p. 194; cf *La sainte liturgie*, p. 27).

5° Cette mystique liturgique ne vaut que si elle est soutenue par une rude *ascèse*, un esprit héroïque de sacrifice. C'est la tradition des jeûnes et abstinences monastiques que dom Gréa voulait restaurer. « A ce ministère (liturgique), dit-il, qui est le premier de tous les ministères, se doit unir, pour lui conserver sa sainteté, le mystère de la pénitence qui est elle-même un ministère regardant l'agneau immolé auquel elle unit ses membres et le peuple pour lequel elle s'offre en perpétuelle intercession ». Prière et pénitence sont en effet intimement liées (cf A. Gréa, *L'Institut des chanoines réguliers*, p. 7).

Comme la liturgie, la pénitence a avant tout un caractère social. « Nous jeûnons pour l'Église, nous représentons l'Église, notre pénitence est celle de l'Église... Pas un (saint) n'a pu relever une paroisse, sinon par la pénitence » (*Voix du Père*, juillet 1947, p. 11).

Cette abnégation évangélique est la note la plus foncière de la spiritualité de dom Gréa, comme elle est la marque de sa vie. Comme beaucoup d'autres fondateurs, il a vécu pour l'Église, tout en souffrant pour elle, et, dans l'épreuve, il a gardé foi en l'avenir.

Comme celle de tous les précurseurs, l'œuvre de dom Gréa ne peut se comprendre qu'avec le recul du temps. Il est facile de sourire de ses citations approximatives, de ses références imprécises, de ses allusions historiques trop générales, du ton un peu incantatoire; on peut reculer devant les rudes observances monastiques d'un fondateur. Ces réserves n'enlèvent rien au travail de l'artisan fidèle, l'un des plus puissants animateurs de la vie religieuse de l'Église au 19e siècle.

1. *Oeuvres.* — *Essai historique sur les archidiacres*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 3e série, t. 2, Paris, 1851, p. 39-67, 215-247, et tirage à part. — *De re catholica apud Orientales instauranda memorialis libellus*, Paris, 1865, 16 p. — *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris, 1885, in-8°, 517 p.; 2 vol., 1907; rééd. en 1 vol., par les chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception, Paris, 1965; trad. italienne par Mgr Lancia, Rome, 2 vol., 1904. — *L'état religieux et le clergé paroissial. La vie religieuse est-elle un obstacle à l'action du clergé séculier?*, coll. Science et religion 269, Paris, 1904, 64 p. — *L'Institut des chanoines réguliers*, article paru dans *Le Prêtre*, 1907, et tirage à part, 8 p. — *Des biens ecclésiastiques et de la pauvreté cléricale. Aperçu historique*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. 17, 1913-1914, p. 332-354. — A. Gréa a inspiré l'ouvrage de P. Benoît, *La vie des clercs dans les siècles passés* (1917) et en a composé plusieurs chapitres.

La Voix du Père, bulletin des chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception, a publié de nombreux extraits inédits du fondateur : conférences, homélies, sermons, lettres, etc. Beaucoup de documents de ou sur dom Gréa, notamment une abondante correspondance, se trouvent aux archives des chanoines réguliers ou dans des archives privées. La *Vie spirituelle* a publié des Homélies pour le temps de Noël, t. 79, 1948, p. 451-461, sans doute inédites.

2. *Biographies.* — P. Fournier, *Dom Adrien Gréa*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 78, 1917, p. 453-455. — Chanoine Jules Grévy, *Dom Adrien Gréa*, Lyon, 1917. — Félix Vernet, *Dom Gréa, 1828-1917*, Paris, 1938, étude solide et remarquablement présentée; cf P. Broutin, *L'idée de dom Gréa*, NRT, t. 66, 1939, p. 476-480.

Gaston de Ségur, *Lettres*, t. 1, 4e éd., Paris, 1882, p. 373-457, à dom Gréa; cf M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur, sa vie, son action, 1820-1881*, Paris, 1957, p. 397-407, à partir de l'ouvrage de F. Vernet.

Le *Bulletin des chanoines réguliers* a donné de nombreuses notules biographiques que nous ne pouvons détailler ici.

3. *Études complémentaires.* — Paul Benoît, *Les chanoines réguliers de l'Immaculée Conception*, et *La vie commune au sein du clergé diocésain*, Arras, 1902; *La collégiale canonique*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1913; *La vie des clercs dans les siècles passés. Études sur la vie commune et les autres institutions de la perfection au sein du clergé*, Paris, 1917.

E. Hautecœur, *Essai historique sur la vie commune au sein du clergé diocésain*, Arras, 1907. — M. Raux, *Une restauration des chanoines réguliers. Témoignages*, Wittes (Pas-de-Calais), 1910; *Parvula regula canonica*, Wittes, 1915.

Paul Chalumeaux, *Les chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception*, dans *La vie des communautés religieuses*, Montréal, octobre, 1951. — M. Viller, art. Vie Communautaire *dans le clergé diocésain*, DS, t. 2, col. 1156-1184, *passim*.

Le *Mysterium Ecclesiae* (Paris, 1945) de Paul Broutin † 1964 s'inspire des idées fondamentales d'Adrien Gréa.

Paul Broutin et André Rayez.

GRECQUE (Église). — Les pages qui suivent ne veulent offrir ni un sommaire des divergences séparant l'Église grecque de la tradition latine, ni une synthèse personnelle utilisant à son gré les matériaux anciens, ni même une présentation moderne de ce qui constitue le message permanent de l'orthodoxie, mais un essai d'ensemble cherchant à organiser, objectivement et selon leur optique propre, les richesses, les diversités, les constantes d'un héritage spirituel qui a eu le grec comme moyen d'expression et a réussi, malgré les bouleversements de l'histoire, à conserver sa cohérence et sa vitalité. Peut-être le lecteur latin s'y découvrira-t-il plus proche qu'il ne croyait de ses frères d'Orient.

On trouvera les compléments historiques indispensables dans les ouvrages suivants : M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939. — B. Tatakis, *La philosophie byzantine* [= É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 2e fasc. suppl.], Paris, 1949. — H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959. — L. Bouyer, *La spiritualité du nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, et J. Leclercq-F. Vandenbroucke-L. Bouyer, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961.

Introduction. — 1. *La vocation de l'homme.* — 2. *Les conditions de la vie spirituelle.* — 3. *Les voies de la charité.* — *Conclusion.*

INTRODUCTION : SALUT ET PERFECTION

La théologie spirituelle des Pères grecs est une sotériologie, et c'est en termes de salut (σωτηρία) que les grands docteurs de l'Église, les textes liturgiques, la littérature monastique traduisent de préférence le mystère de la vie chrétienne : sa nouveauté radicale, l'unité de son principe et de son but, sa gratuité souveraine et la cohérence de son déploiement, son dynamisme et ses exigences, ses dimensions personnelles et sa portée cosmique, sa réalité à la fois provisoire et définitive. Ils reflètent pleinement là, et dans son expression inspirée, le donné de foi qui forme la substance de la Bonne Nouvelle et de la prédication des

apôtres (vg *Mt.* 1, 21; *Luc* 19, 9-10; *Jean* 3, 17; *Actes* 4, 12, et 5, 31; *Rom.* 1, 16; *Phil.* 3, 20; *Tite* 2, 11-14, et 3, 4-7; 1 *Pierre* 1, 5). Leur développement doctrinal, dogmatique et spirituel, pourra en inventorier le contenu, en systématiser la formulation, insister sur des aspects négligés ou contestés, il reviendra d'instinct à l'affirmation globale que la seule grâce de Dieu reste l'exaucement du cri de l'homme : « Sauve-nous » (*Mt.* 8, 25), que la créature se trouve, par la foi en Jésus-Sauveur, engagée dans l'œuvre du salut (οἱ σῳζόμενοι, *Luc* 13, 23; *Actes* 2, 47; 1 *Cor.* 1, 18, et 2 *Cor.* 2, 15), et que « le salut est de suivre le Christ », selon un mot de Clément d'Alexandrie (*Pédagogue* I, 6, 27, 1, éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 106).

Cette fidélité est d'autant plus significative que la terminologie du salut recouvre, pour les auteurs du nouveau Testament comme pour les traducteurs grecs de l'ancien, une réalité complexe qu'il nous est difficile aujourd'hui de ne point appauvrir. On sait la variété de nuances et d'emplois que possédaient, dans la langue profane et religieuse, notamment à l'époque hellénistique, le verbe σῴζω et ses dérivés (σωτηρία, σωτήριος, σωτήρ) pour exprimer l'idée de sauver : ce n'est pas seulement défendre la vie de quelqu'un, le tirer d'un péril imminent (physique ou moral) ou le guérir d'un mal mortel, mais c'est aussi préserver son intégrité, le garder en santé, veiller à son bien-être (σάος évoquant ce qui est, qualitativement ou quantitativement, intact); la Septante a profité de cette polyvalence sémantique pour traduire les grandes expériences historiques et prophétiques de l'intervention de Dieu en Israël et elle a réussi par là à conserver à celle-ci son caractère multiforme d'alliance, d'élection, de libération, de rachat, de guérison, de promesse de vie et de paix, — aspects complémentaires qui procèdent de la même économie providentielle et qui s'adressent à l'homme pécheur dans le respect de la totalité de son être et de sa vocation spirituelle. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que la tradition grecque ait été particulièrement sensible aux dimensions *totalitaires* du salut.

1. Et d'abord à son *universalité*. Les claires affirmations du nouveau Testament (vg *Mt.* 26, 28, et 28, 19, ou 1 *Tim.* 2, 4-7) ont guidé les Pères dans leur polémique contre toute forme d'aristocratisme, de sectarisme ou de prédestinatianisme, qui ferait de la grâce de Dieu l'apanage exclusif d'une race, d'une catégorie sociale ou d'une école, et l'*Adversus haereses* d'Irénée de Lyon en reste, contre le gnosticisme, un exemple classique. Le difficile problème des « retards de l'incarnation » et du sort des hommes de l'ancienne alliance a permis à la réflexion chrétienne de considérer la rectitude morale comme une anticipation effective de la foi au Christ; c'est le sens de la *descente aux enfers*, dont témoignent déjà l'Évangile de Pierre (v. 41-42, éd. L. Vaganay, coll. Études bibliques, Paris, 1930, p. 301-303) ou le « presbytre » cité par Irénée (*Adversus haereses* IV, 27, 2, éd. A. Rousseau, SC 100, 1965, p. 738-741), et qui figure dans les symboles de foi (sur ce thème, voir W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zurich, 1949, et A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 71, 1949, p. 1-53 et 184-203). Les mêmes perspectives universalistes apparaissent dans la littérature apologétique primitive et, sur la possibilité d'une authentique sainteté dans la gentilité, aucun texte n'est plus explicite ni plus profond que celui de saint Justin : « Ceux qui ont vécu selon le Verbe sont *chrétiens*, eussent-ils passé pour athées » (1e *Apologie*, ch. 46, 1-4, éd. J. Otto, *Corpus apologetarum*, t. 1, vol. 1, Iéna, 1876, p. 128).

Un salut limité est, dans la pensée des Pères, un non-sens, parce qu'il constituerait la négation d'un Amour qui ne fait pas acception de personne et parce qu'il méconnaîtrait le réalisme de l'incarnation rédemptrice. La seule limite, comme le soulignait déjà *Jean* 1, 7-13, est l'absence de réponse de l'homme à l'offre divine, et si certains auteurs alexandrins ont cru devoir douter que ce refus de l'homme pût être définitif (théorie de l'apocatastase), c'est encore par fidélité au principe de l'universalité du salut. L'Église est d'ailleurs, en tant que signe efficace de la communion (κοινωνία) des hommes avec Dieu, coextensive à l'humanité entière : elle est vraiment la Καθολική (Ignace d'Antioche, *Epist. ad Smyrnaeos* 8, 2, éd. F. X. Funk, t. 1, Tubingue, 1901, p. 282); aussi est-ce collectivement, solidairement, ecclésialement, quel que soit le sens aigu du grec pour la liberté individuelle, que l'homme est envisagé par rapport au salut. Tendre à la sainteté n'est jamais, pour la mentalité antique ou byzantine, une aventure solitaire ou un sauve-qui-peut. Même le moine au désert entend bien « servir tous les hommes » (*S. Pachomii vita prima*, c. 5, éd. F. Halkin, Bruxelles, 1932, p. 4) et se sait responsable du salut de son prochain (vg pseudo-Éphrem, *Adversus impudicitiam*, éd. J. Assemani, *Opera omnia, graece et latine*, t. 3, Rome, 1746, p. 63de). Comme l'écrivait Origène à propos de la consommation finale, « l'Apôtre espère le rachat de tout le corps de l'Église, et il estime que la perfection ne pourra être donnée à chacun de ses membres que lorsque l'ensemble du corps ne formera qu'un tout » (*Commentarium in ep. ad Romanos* VII, 5, PG 14, 1117a).

2. Un autre aspect important de la spiritualité grecque est son *maximalisme*. Les Pères parlent beaucoup de salut, et assez peu, comme le nouveau Testament d'ailleurs, de perfection. Ceci tient d'abord à ce que les notions de salut et de perfection se recoupent partiellement dans la langue biblique (cf P. J. Du Plessis, *Teleios. The idea of Perfection in the New Testament*, Kampen, 1959, et K. Prümm, *Das neutestamentliche Sprach- und Begriffsproblem der Vollkommenheit*, dans *Biblica*, t. 44, 1963, p. 76-92). C'est aussi parce qu'il est plus souvent question chez eux de la réalité biologique du perfectionnement (τελειοῦν, τελείωσις) que du concept philosophique de la perfection (τελειότης). Le salut, comme réalité à la fois présente et eschatologique, inclut naturellement le *perfectionnement* et la *perfection*, dans la mesure où il est une vie dont la loi et le but (τέλος) sont la croissance. L'un des rares traités grecs « sur la perfection », celui de Grégoire de Nysse, est sous-titré, dans une partie de la tradition manuscrite : « ce que doit être le chrétien », et son objet est bien de prouver que l'existence chrétienne ne peut, sous peine de se renier elle-même, s'accommoder des demi-mesures (« être chrétien à mi-temps », Jean Chrysostome, *Adversus Judaeos* 1, 4, PG 48, 849c). Là où nous serions tentés aujourd'hui, pour de légitimes motifs d'ailleurs, d'introduire des catégories, de distinguer des états, les anciens semblent se satisfaire de l'indistinction et ne concevoir de nivellement que par le haut, réduction que l'on a parfois taxée de rigorisme, mais qui s'inscrit dans la logique du « Soyez donc

parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48).

Une page de Jean Chrysostome, dont se souviendra sans doute Théodore Studite écrivant au spathaire Marianos (*Epist.* II, 117, PG 99, 1388d), est typique à cet égard en affirmant sans ambages : « Il y aurait de ta part une énorme illusion à croire que séculier et moine n'aient pas des devoirs identiques, car, tout en différant entre eux par le fait d'être ou non mariés, pour le reste ils ont absolument les mêmes comptes à rendre », et l'auteur ajoute à propos des béatitudes : « Le Seigneur ne mentionne ni séculier ni moine; cette distinction est un produit de l'esprit humain et les Écritures l'ignorent totalement, elles qui veulent que tous les hommes, même mariés, vivent la vie des moines » (*Adversus oppugnatores vitae monasticae* III, 14, PG 47, 372c et 373a). Exagération mise à part, la pensée de Chrysostome est claire et elle est traditionnelle en Orient : le chrétien dans le monde est tenu, au même titre que le moine, à mener une vie sainte.

Basile de Césarée avait trouvé une formule plus équilibrée, mais aussi radicale en son fond : « La vie chrétienne est monotropos (= n'a qu'une orientation), ayant pour seul objectif la gloire de Dieu » (*Regulae fusius tractatae* 20, 2, PG 31, 973a), et lorsqu'il détaille les caractéristiques du chrétien (*Moralia* 80, 22, PG 31, 868-869), il rejoint les austères exigences de Chrysostome : « Le propre du chrétien? Chaque jour et à toute heure, veiller et se tenir prêt par l'accomplissement en perfection de ce qui plaît à Dieu, sachant que le Seigneur viendra à l'heure où l'on ne s'y attend pas » (869c; comparer Grégoire de Nazianze, *Oratio* 40, 46, PG 36, 425ab).

Aux époques de persécutions, l'équation salut-perfection semble claire à percevoir, sinon aisée à réaliser, et les fidèles savent d'expérience ce que signifie « vivre en vrais chrétiens » jusqu'au témoignage suprême (cf Jean Chrysostome, *In Acta apostolorum* hom. 24, 3, PG 60, 188cd; déjà Origène, *In Jeremiam* hom. 4, 3, PG 13, 288d, et éd. E. Klostermann, GCS 3, 1901, p. 25-26); mais, la tourmente passée, la médiocrité risque de reprendre ses droits; au reste, devant l'épanouissement du monachisme, le chrétien du monde est tenté d'abandonner au solitaire le souci effectif de la sainteté pour ne se sentir lui-même astreint qu'à une morale élémentaire. Or l'enseignement constant des Pères, homilétique ou catéchétique, est d'inculquer au fidèle ou au néophyte que la grâce baptismale est une grâce *opérante* (voir les développements de Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica* 40, PG 45, 101-105, éd. J. H. Srawley, Cambridge, 1903, p. 159-164) et qu'il s'est engagé à prendre « les mœurs du Seigneur » (*Didachè* 11, 8), c'est-à-dire « à agir et à décider en tout dans la pensée que le Christ est partout avec [lui] » (Jean Chrysostome, *Catéchèse baptismale* 1, 45, éd. A. Wenger, SC 50, 1957, p. 131). Neuf siècles après Chrysostome ou Cyrille de Jérusalem, Nicolas Cabasilas ne proposera rien d'autre dans sa célèbre « Vie en Christ ». Si la spiritualité grecque nous apparaît, dans son style et son langage, comme une spiritualité de type monastique, ceci est dû en bonne partie à une illusion d'optique : elle est *chrétienne*, mais dans la rigueur du terme et avec l'austérité, voire les intransigeances d'une psychologie, plus fruste sans doute, mais plus radicale dans ses choix.

3. Un dernier point est à signaler : l'importance de l'aspect *eschatologique*. Il est clair que la conviction de l'Église primitive d'appartenir « aux derniers temps » et son attente du retour imminent du Christ (cf le « Seigneur Jésus, viens », de l'*Apocalypse* 22, 20, et de 1 *Cor.* 16, 22) ont marqué la piété des premières générations chrétiennes d'un caractère eschatologique dont l'urgence s'efface peu à peu, sans disparaître complètement, avec les démentis du temps.

De plus, en ce qui touche les réalités à venir, toute une littérature ancienne s'est faite l'écho de traditions extra-bibliques, a eu recours à des catégories mentales, s'est servi d'un vocabulaire largement tributaire de l'apocalyptique juive, mais qui contrastent avec la sobriété des évangiles et des symboles de foi (vg les conceptions millénaristes des milieux asiates ou égyptiens des 2e-3e siècles). Ces éléments contingents nourriront longtemps le folklore religieux sans grand profit pour la théologie, et l'on ne voit guère ce qu'apportent à la vie spirituelle certains textes de la moniale Anastasie (BHG 1870), du pseudo-Méthode (BHG 2036-2036f), des vies de saint André le fou (BHG 117f) ou de saint Basile le jeune (BHG 263-264).

La spiritualité grecque est eschatologique en un sens beaucoup plus profond. Si le salut est l'accès au Royaume, à la vie éternelle, à la communion avec Dieu, l'existence chrétienne ne peut être qu'une préparation et une attente, et elle s'expérimente comme distance et tension : on se sait dans le *provisoire* et un provisoire qui commande le définitif. La pensée de la mort n'est alors, de soi, ni évasion, ni masochisme, ni curiosité, mais l'expression de l'orientation radicale de l'être. De saint Paul (*Phil.* 1, 23) à Ignace d'Antioche (θεοῦ ἐπιτυχεῖν, *Epist. ad Romanos* 1, 2 et *passim*), à sainte Macrine (Grégoire de Nysse, *Vita S. Macrinae*, PG 46, 984-985), à l'*Historia monachorum in Aegypto* (Prol. 7, éd. A.-J. Festugière, coll. Subsidia hagiographica 34, Bruxelles, 1961, p. 7), au *pseudo-Macaire* (*Hom.* 49, PG 34, 812-816), à Jean Climaque (*Scala paradisi* 6, PG 88, 793-797), c'est la même aspiration à une rencontre que l'on est capable de compromettre. Un moderne trouvera macabre que les moines studites se disent en carême : « Nous mourons, nous mourons, nous mourons » (*Hypotyposis* 23, PG 99, 1712c), et il estimera que les descriptions de l'Éphrem grec (cf DS, t. 4, col. 806-807) sont destinées à terroriser les simples ou les tièdes, mais Maxime le confesseur tient le même langage à son ami l'éparque d'Afrique Georges (*Epist.* 1, PG 91, 380c-392a). Pour les anciens, la mort est familière : douce et redoutable à la fois, comme la proximité de Dieu. La *meditatio mortis* du sage se transfigure, sur le plan communautaire de l'action liturgique comme sur celui de l'ascèse personnelle, en mystère de communion avec le « Premier-né d'entre les morts » (*Col.* 1, 18).

1. LA VOCATION DE L'HOMME

La création de l'homme « à l'image et à la ressemblance » de Dieu, telle qu'elle s'exprime en *Genèse* 1, 26-27 et dans les textes bibliques qui en sont le prolongement, a servi, chez les Pères grecs en particulier, de pôle de référence à leur réflexion sur les origines de l'homme, et plus encore sur la signification de son histoire et les conditions de sa destinée spirituelle. Le thème intéresse au premier chef la vocation divine de l'être racheté, dont il donne, ainsi que le notait déjà Tatien (*Oratio adversus graecos* 15, PG 6, 837b), l'équivalent d'une définition, si l'on entend ce mot comme le terme d'un développement à rejoindre, plutôt que comme les limites d'une nature à ne point franchir,

et l'on comprend qu'il entre, à titre de structure fondamentale, dans l'épanouissement naturel et surnaturel de la créature, qu'il sous-tende les divers aspects que revêt l'œuvre de la grâce en elle, et qu'il résume les richesses d'un mystère intérieur se dévoilant à mesure qu'il est plus intensément vécu.

Aucun sujet, plus que celui du thème de l'image et de la ressemblance, n'a été aussi souvent abordé dans la catéchèse ancienne, comme dans l'exégèse savante et la spéculation théologique. Or, si le fait même de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance divines n'a jamais été contesté en dehors de la gnose, il existe en revanche une telle variété d'opinions sur la nature de cette image et de cette ressemblance, que l'on y a vu parfois, à tort ou à raison, le type de la question byzantine sans profit pour l'âme. Dans ses *Questions-réponses* (*quaest.* 155-172, PG 38, 1108-1137), le pseudo-Césaire se fait, au 6e siècle, l'écho de ces divergences. Sans suivre dans le détail cet excellent exposé du problème, il sera utile de nous en inspirer, pour rappeler d'abord les origines du thème, puis pour déterminer ce que sont l'image et la ressemblance dans la pensée des Pères, et enfin pour préciser ce qui les distingue l'une de l'autre.

1° Origines et signification du thème de l'image et de la ressemblance. — Le thème de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu remonte, quant à son idée et certainement quant à son vocabulaire, à une double source, l'une philosophique, l'autre biblique.

1) La notion d'*assimilation* (ὁμοίωσις, ἐξομοίωσις) à Dieu vient de la philosophie grecque, et notamment de Platon. Selon la célèbre formule du *Théétète* (176ab), le devoir du sage « est de chercher à s'évader d'ici là-bas au plus vite; or l'évasion, c'est l'assimilation à la divinité autant que faire se peut, et l'assimilation, c'est devenir juste et saint avec intelligence ». La ressemblance est ainsi, pour Platon, une *exigence* spirituelle, et l'ami de la sagesse la réalise par la pratique de la vie vertueuse et l'exercice de la contemplation (*République* VI, 13, 500c, et X, 12, 613ab; *Lois* IV, 716cd). Cette idée devient un lieu commun dans les cercles stoïciens, qui insisteront sur le rapport entre ressemblance à Dieu et béatitude.

Le thème de l'*image* (εἰκών), tel qu'il est exploité par les Pères, ne présente pas les mêmes attaches platoniciennes. Platon en use surtout pour caractériser le sensible par rapport à l'intelligible, le monde matériel relevant du devenir et du mensonge, alors que le monde des formes constitue l'unique réalité, la vérité, l'identité. L'antinomie apparaît radicale (*Phèdre*, 250b). Toutefois, l'image suppose et exprime une *relation*, le monde sensible participant du monde intelligible comme la copie participe du modèle : le visible est un reflet et un relais, et Platon souligne son pouvoir d'imitation, son rôle dialectique, sa valeur anagogique (*Parménide*, 132d; *Cratyle*, 439ab; *Timée*, 29bd et 92c). Mais ce qui vaut en métaphysique ou en cosmologie n'a jamais été appliqué explicitement, malgré l'affirmation de Lucien de Samosate (*Pro imaginibus* 28, éd. C. Jacobitz, t. 2, Leipzig, 1913, p. 264), à l'anthropologie et au monde de l'âme en particulier : l'âme est bien « quelque chose de divin » (*Phédon*, 95c) et en connaturalité avec lui, elle n'appartient pas au monde sensible et échappe du même coup à la catégorie de l'image (*Lois* XII, 959b). Préparé par le moyen stoïcisme et les spéculations de Posidonius sur l'homme microcosme, le thème de l'image ne se développe vraiment qu'à partir de Philon, et il est clair que la Bible a aidé l'alexandrin à en enrichir et en spiritualiser le contenu.

Cf H. Willms, *Eikôn. Eine begriffgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, t. 1 *Philo von Alexandreia*, Münster, 1935. — J. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraux de Philon d'Alexandrie*, dans *Studia hellenistica*, t. 5, Louvain, 1948, p. 93-118.

2) La signification *doctrinale* du thème de l'image est, chez les Pères, beaucoup moins dépendante de la philosophie hellénistique que des passages de l'Écriture qui parlent, dans des contextes divers, d'image de Dieu, notamment *Genèse* 1, 26-27, *Sagesse* 7, 24-28, *Romains* 8, 29, 2 *Corinthiens* 4, 4, *Colossiens* 1, 15, *Hébreux* 1, 3, et 1 *Jean* 3, 2.

Sur ces textes, voir K. L. Schmidt, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 15, 1947, p. 149-195. — F. W. Eltester, *Eikôn im Neuen Testament*, Berlin, 1958. — J. Jervell, *Imago Dei. Gen.* 1, 26 *f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen, 1960.

Rappelons que le texte de la Septante commenté par les Pères adopte, pour *Genèse* 1, 26, une expression coordonnée (« Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance »), alors que l'hébreu dit : « à notre image, selon notre ressemblance », c'est-à-dire positivement une image ressemblante, ou négativement une simple ressemblance. La coordination en grec explique en partie pourquoi beaucoup d'auteurs distinguent image et ressemblance.

Le premier à s'être interrogé sur la provenance de cette distinction est Clément d'Alexandrie : « N'est-ce pas ainsi que, d'après l'interprétation de certains des nôtres, l'homme a reçu aussitôt à la naissance « l'image », et qu'il va plus tard, à mesure qu'il devient parfait, accueillir en lui la *ressemblance*? » (*Stromates* II, 22, 131, 6, PG 8, 1080c, éd. O. Stählin, GCS 2, 1906, p. 185, et traduction C. Mondésert, SC 38, 1954, p. 133). La distinction n'est ni platonicienne, quoi qu'en pense Clément (cf 131, 2, sur la double fin), ni stoïcienne, ni philonienne, et elle représente, selon toute probabilité, une tradition chrétienne indépendante reposant sur le commentaire de *Genèse* 1, 26-27, et dont les τινὲς τῶν ἡμετέρων mentionnés par Clément seraient des témoins. L'allusion à Irénée de Lyon, qui l'utilise systématiquement, est vraisemblable, et il n'a pas été le seul. Lorsque Origène s'en prend aux anthropomorphismes de Méliton de Sardes interprétant la Genèse, peut-être nous invite-t-il à chercher dans les courants asiates des prédécesseurs à saint Irénée. Toujours est-il que cette distinction passera, selon la formule de R. Massuet, « cum veterum non [ad] paucos » (PG 7, 374d); Clément d'Alexandrie l'adopte à l'occasion (*Pédagogue* I, 12, 98, 2, éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 149, ou *Protreptique* XII, 120, 4, p. 85), et elle figure explicitement chez Origène (*De principiis* III, 6, 1, et IV, 4, 1, éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 280 et 350). Après lui, une partie de la tradition orientale la fait sienne.

2° L'archétype de l'image. — Être « à l'image de Dieu » (κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ) et être « l'image de Dieu » ne sont point expressions synonymes : une lecture de la Genèse à la lumière de saint Paul suffirait à

le conclure. Déjà Philon expliquait que seul le *Logos* était l'image authentique et que l'homme ne peut prétendre être qu'une « image de l'image » (*De opificio mundi* 24-25; *Legum allegoriae* III, 96; *Quis rerum divinarum heres* 230-231).

Irénée, dans un contexte différent, affirme lui aussi, en commentant *Genèse* 1, 26, que le modèle sur lequel Adam a été créé par Dieu est l'Homme-Dieu :

« Auparavant, nous disions bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais sans en avoir la preuve, car le Verbe était invisible, à l'image duquel l'homme avait été fait, et c'est pourquoi la ressemblance s'était, elle aussi, si vite perdue; mais quand le Verbe de Dieu s'est fait chair, il confirma l'une et l'autre : il prouva la vérité de l'image, se faisant lui-même ce qu'était son image, et il assura la solidité de la ressemblance, en rendant l'homme semblable au Père invisible grâce au Verbe visible » (*Adversus haereses* V, 16, 1-2, PG 7, 1167-1168; voir aussi IV, 33, 4, 1075b, éd. A. Rousseau, SC 100, 1965, p. 812, et *Epideixis* 22, PO 12, p. 676).

Origène reprochera à Celse de négliger cette distinction élémentaire (*Contra Celsum* VI, 63, et VII, 66, éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 133 et 216), et Athanase en fait une constante de sa théologie (*Contra gentes* 2-3 et 34, PG 25, 5d-8 et 68d-69a; *De incarnatione Verbi* 12-13, PG 25, 116d-120b; cf R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris, 1952, p. 21-54), comme d'ailleurs Grégoire de Nazianze, Maxime le confesseur ou Nicolas Cabasilas.

On peut résumer l'ensemble de la tradition sur ce point, en disant que l'homme est à l'image du Verbe incarné et que c'est par la médiation du Verbe incarné qu'il est l'image de Dieu.

Cette affirmation globale recouvre, toutefois, des explicitations assez divergentes, suivant que l'on conçoit l'image comme une réalité visible ou invisible. Pour Irénée, il ne fait pas de doute que l'image implique l'incarnation, et ceci permet d'envisager la création d'Adam en fonction de son épanouissement dans le Christ récapitulant l'humanité pour la sauver.

C'est, dans une problématique différente, la position de Marcel d'Ancyre, pour qui le Verbe acquiert son titre d'image au moment de l'incarnation (*Fragments* 93-95, cités par Eusèbe de Césarée, PG 24, 746ab et 805bc, éd. E. Klostermann, GCS 4, 1906, p. 205); de même Théodore de Mopsueste dans son interprétation de *Colossiens* 1, 15 (éd. H. B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistulas B. Pauli commentarii*, t. 2, Cambridge, 1880, p. 262) ou l'auteur des *Trophées de Damas* au 7e siècle (*Dialogue* I, 3, 4, éd. G. Bardy, dans PO 15, p. 200).

Malgré les perspectives historiques qu'elle ouvre, cette conception réaliste comporte des ambiguïtés que l'on relèvera dès les débuts de la controverse arienne (cf Alexandre d'Alexandrie, *Ep. ad Alexandrum Constantinopolitanum* 7, PG 18, 557c).

Les alexandrins, en revanche, adoptent la notion philonienne d'une image invisible pour l'appliquer au Verbe, soit dans sa génération éternelle, soit dans son rôle de créateur et de révélateur.

Ce sont les vues habituelles d'Origène (vg *De principiis* I, 1, 8, PG 11, 128-129, et GCS 5, p. 24-26; I, 2, 6, PG 11, 134-135, et GCS 5, p. 34-37; II, 6, 3, PG 11, 211-212, et GCS 5, p. 141-142; IV, 4, 1 [28], PG 11, 401-402 [note 44], et GCS 5, p. 349). Athanase saura les exploiter pour défendre l'absolue transcendance et la royauté du Fils (vg *De decretis Nicaenae synodi* 27, PG 25, 465b; *Contra arianos* III, 1, PG 26, 324a; I, 46, 108a). Chez Évagre, elles constituent les éléments d'un système (cf *Centuries* II, 23, et III, 32, éd. A. Guillaumont, dans PO 28, p. 71 et 111).

Mais cette insistance sur l'invisibilité risque de minimiser l'importance de l'incarnation rédemptrice et le rôle de l'humanité de Jésus, et un cappadocien comme Grégoire de Nysse, qui évite soigneusement de dire que nous sommes à l'image du Verbe, l'a fort bien senti (cf R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951, p. 95 et 124-125). Les querelles christologiques aideront à centrer la notion d'image sur la personne du Christ et à en mieux dégager l'aspect sotériologique : la synthèse équilibrée de Maxime le confesseur en est l'aboutissement.

On peut alors se demander, comme on l'a déjà fait au temps de Cyrille d'Alexandrie, quelle est la signification trinitaire de ce rapport de la créature au Verbe incarné : s'agit-il d'une relation de ressemblance personnelle à l'égard du Père à travers le Fils dans l'Esprit, ou d'un reflet des trois Personnes divines dans la structure naturelle et surnaturelle de l'être humain? Grégoire de Nysse a trop le sens de la propriété des termes pour parler d'une image des trois Personnes comme telles dans l'âme; comme l'écrit R. Leys (*op. cit.*, p. 95-96), « nous pouvons devenir participants aux vertus de Dieu, à sa sainteté qui appartient à la sphère des ἐπιθεωρούμενα, nous ne pouvons le devenir aux Personnes qui habitent la φύσις ». C'est dans le même sens que Cyrille d'Alexandrie explique à son correspondant : être à l'image de Dieu signifie être à l'image de la Trinité *consubstantielle*; mais il concède, comme le ferait Grégoire, que notre filiation divine est l'empreinte du Fils en nous (*De dogmatum solutione* 4, éd. P.E. Pusey, *S.P.N. Cyrilli... in D. Joannis evangelium*, t. 3, Oxford, 1872, p. 557-558). Tous les Pères grecs admettent d'ailleurs une diversité d'aspects dans l'action commune de la Trinité *ad extra*, l'Esprit nous configurant au Christ et le Christ nous conduisant au Père qui est source de tout bien.

L'effort d'un Augustin pour retrouver dans l'esprit humain une réplique de la vie des trois Personnes est en grande partie étranger aux préoccupations habituelles de l'Orient. Certes, les éléments d'une théorie trinitaire de l'image de Dieu ne manquent pas, à toutes les époques, mais ces ébauches aboutissent rarement à une élaboration constante et explicite; elles relèvent plus souvent de l'argument *ad hominem* que de la déduction philosophique.

Dans ses *Questions sur la Genèse* (PG 80, 108b; cf Anastase le sinaïte, *Quaestiones* 24, PG 89, 545a; Jean Damascène, *De imaginibus* III, 20, PG 94, 1340d; Photius, *Ad Amphilochium* 253, PG 101, 1060-1061), Théodoret de Cyr évoque les analogies trinitaires que présente l'activité spirituelle de l'âme (νοῦς, λόγος, πνεῦμα), mais souligne, comme Grégoire de Nazianze dont il s'inspire (*Oratio* 23, 11, PG 35, 1161-1164), l'inadéquation de la comparaison. Maxime procède de même (*Ambigua*, PG 91, 1088a et 1196a; cf L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 137-139).

L'homélie du pseudo-Grégoire de Nysse *De eo quid sit...* (PG 44, 1327-1346, et particulièrement dans PG 89, 1143-1150) et surtout le *Commentaire sur l'Hexaméron* d'Anastase le sinaïte (VI, PG 89, 931a-932a, en grec dans le *Parisinus gr.* 861) vont plus loin, ce dernier affirmant qu'être créé à l'image de Dieu signifie, non seulement être le terme d'une action commune aux trois Personnes, mais aussi porter l'empreinte de chacune d'elles, et il ajoute que cette dimension trinitaire naturelle de l'image s'achève *christologiquement* au plan de la grâce baptismale et de la ressemblance.

Le seul auteur à se rapprocher de la formulation augustinienne en introduisant la notion d'amour est Grégoire Palamas qui d'ailleurs ne l'exploite pas systématiquement (*Capita physica* 36-40, PG 150, 1144-1149; cf J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 316).

3° **L'image de Dieu.** — « Dieu ayant pris de la terre pour façonner l'homme à son image, nul ne s'aviserait de nier qu'il soit l'image de Dieu, si incompréhensible que soit cette image » (*Apophthegmata patrum*, Daniel 7, PG 65, 157b). De cette incompréhensibilité naissent précisément les divergences.

1) On hésite d'abord sur le *moment* où l'homme acquiert sa qualité d'image. Origène, à la suite de Philon (*De opificio mundi* 69 et 134, éd. L. Cohn et P. Wendland, t. 1, Berlin, 1896, p. 18 et 38), interprète le double récit de la Genèse comme l'expression de deux créations distinctes, l'une concernant l'existence des esprits (νόες), seuls à l'image de Dieu, l'autre se rapportant à leur union avec des corps dans un monde sujet au temps et à la corruption en conséquence d'une faute originelle (cf H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 148-153). Cette double création, adoptée par Évagre, est une des thèses fondamentales de l'origénisme condamné en 553.

La tradition grecque rejette avec véhémence toute « allégorisation » de la Genèse, et elle estime généralement que l'image nous est conférée comme un don de nature à notre naissance, sans distinguer nettement s'il s'agit de privilèges d'ordre naturel ou surnaturel. Certains auteurs préfèrent, en revanche, voir dans la re-création opérée par le baptême l'instant précis où se réalise cette assimilation à Dieu (vg Didyme [?], *De Trinitate* II, 12, PG 39, 680a; Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Genesim* I, 3, PG 69, 44bc). Le désaccord est parfois plus apparent que réel, et un Diadoque de Photicé affirme tantôt, et dans le même passage (*Cent chapitres gnostiques*, 89, éd. É. des Places, SC 5 bis, 1955, p. 149-150, et introduction, p. 34-35), que l'image est la résultante de la grâce baptismale, et tantôt qu'elle est seulement rénovée, le baptême restituant une réalité que l'homme avait originairement reçue, mais perdue ensuite; en d'autres termes, que ce qu'on possédait auparavant à l'état de pouvoir réel, mais inefficace, on le recouvre alors *actu* et dans toute sa splendeur.

2) Sur le *lieu* de l'image, les Pères sont encore plus divisés, soucieux de concilier les exigences de la règle de foi, la lettre du texte biblique et les présupposés d'une anthropologie éclectique. Mais, devant tant de litiges, on est tenté de croire à une question mal posée. Ce serait l'avis de saint Épiphane. A propos de la secte des Audiens situant le κατ' εἰκόνα dans le corps, l'évêque de Salamine écrit : « Il n'y a absolument pas à chercher à *définir* où se réalise l'image, mais à en confesser l'existence dans l'homme, si l'on veut ne pas injurier la grâce de Dieu » (*Panarion* LXX, 2, 7, éd. K. Holl, GCS 3, 1933, p. 234), et il constate qu'en localisant l'image, comme le font certains exégètes, soit dans l'âme humaine, soit dans le νοῦς, soit dans la vertu, soit dans le baptême, on se heurte immanquablement, quelle que soit la solution adoptée, à des textes révélés qui l'excluent formellement; bref, sur le comment de l'image, il ne faut pas raffiner, « car Dieu est seul à le savoir » (*Ancoratus* 55, 6, GCS 1, 1915, p. 65; et *Epist. ad Joannem Hierosolymitanum*, éd. I. Hilberg, CSEL 54, 1910, p. 409-410). Avec plus de saveur, un moine dira : « Ne laisse pas de femme entrer dans ta cellule, ne lis pas d'apocryphes, ne spécule pas sur l'image » (*Apophthegmata patrum*, Sopater, PG 65, 413a).

Mais les Pères, évêques pour la plupart, avaient à commenter la Genèse ou saint Paul, et ils l'ont fait selon leurs préférences personnelles, leur formation intellectuelle et les nécessités doctrinales du moment, non sans incohérence parfois. On peut relever chez eux deux grandes lignes d'interprétation.

Comme saint Irénée (vg *Adversus haereses* V, 6, 1-2, PG 7, 1136-1139) ou les pseudo-Clémentines (*Homiliae* III, 20, 3; IX, 3, 1, et X, 3, 3; éd. B. Rehm, GCS 1, 1953, p. 64, 132-133 et 142-143), les exégètes syriens intègrent le corps dans la définition de l'image et envisagent celle-ci comme l'expression de l'investiture matérielle et spirituelle de l'homme sur l'ensemble de la création visible.

Ainsi Eustathe d'Antioche (PG 85, 1256c, Fragment 86, éd. M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille, 1948, p. 129), — Eusèbe d'Émèse (*Homiliae* XX, 5, et XXII, 15, éd. É.-M. Buytaert, *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin*, t. 2, Louvain, 1957, p. 81-82 et 122), — Diodore de Tarse (PG 33, 1564c-1565a, éd. J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque*, Paris, 1912, p. 95-96), — Sévérien de Gabala (*De mundi creatione* VI, 6, PG 56, 491-492, et *In 1 Cor.* 11, 7, éd. K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, p. 261), — S. Jean Chrysostome (vg *In Genesim* hom. VIII, 3, PG 53, 72d; *Ad populum antiochenum* VII, 2, PG 49, 93b; *Ad Stagirium* I, 2, PG 47, 428a), — et partiellement Théodore de Mopsueste (*In Genesim*, PG 80, 109; cf R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, coll. Studi e Testi 141, Cité du Vatican, 1948, p. 13).

Sémitique quant au fond malgré des développements d'inspiration stoïcienne (cf J. Jervell, *Imago Dei*, p. 24 et svv), l'idée d'une royauté sur l'univers matériel se situe, pour eux, dans des perspectives théologiques : elle consacre à la fois une supériorité de fait sur le reste de la création (cf les thèmes de la *station droite*, du *microcosme*, du σύνδεσμος τοῦ κόσμου), un pouvoir créateur et des tâches humaines prolongeant l'œuvre divine ici-bas (la génération, le travail, les arts), une lieutenance qui fait de l'homme le *témoin* par excellence du Créateur et le rend responsable de la signification et de la finalité providentielle du monde.

Ailleurs, notamment chez les alexandrins, la notion d'image se fonde de préférence, sinon exclusivement, sur les réalités de l'âme et la vie de l'esprit. Non par mépris du corps, même chez les plus intellectualistes comme Évagre, mais parce que, Dieu étant esprit, c'est dans la mesure où l'être humain participe de l'esprit qu'il est à l'image de Dieu (cf Clément d'Alexandrie, *Protreptique* X, 98, 4, GCS 1, p. 71; ou *Stromates* VI, 9, 72, 2, et 14, 112, 4, GCS 2, p. 468 et 488; Origène, *Contra Celsum* VI, 63, GCS 2, p. 133; Grégoire de Nysse, *Adversus Apollinarem* 11, PG 45, 1145bc). D'où l'insistance mise sur les propriétés « divines » de l'âme, comme l'immatérialité, l'incorruptibilité, l'*apatheia*, la place accordée à la liberté (αὐτεξούσιον, προαίρεσις) comme caractéristique d'un être invité à s'engager totalement malgré sa finitude, et surtout l'affirmation d'une relation vivante entre la créature raisonnable (λογική) et le Verbe (Logos) créateur, dynamisme de l'esprit tout autant qu'affinité de nature (cf C. Mondésert, *Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: le mot logikos*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 42, 1954,

p. 258-265; et R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, p. 39-42).

Ces deux manières d'interpréter *Genèse* 1, 26 se corrigent et se complètent, plus qu'elles ne s'opposent (mise à part l'hypothèse de la préexistence des âmes adoptée par l'origénisme), et ni Origène, ni Basile, ni Grégoire de Nysse, ni bien entendu Jean Damascène ne se sont sentis liés par une tradition exégétique unique. Au reste, les textes pauliniens sur l'image sollicitaient les Pères à en intérioriser la notion en l'appliquant au mystère de la renaissance spirituelle dans le Christ (cf G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres 1951, p. 247-260).

Ceci nous invite à ne pas schématiser, même sous le couvert d'un grand nom, la théologie orientale de l'image. Il nous est loisible de trouver parfois un peu court le littéralisme antiochien, ou de préférer au noétisme alexandrin (celui d'Évagre en particulier) les conceptions plus historiques d'un Irénée ou la grandiose vision d'un Grégoire de Nysse. Mais on ne peut nier la légitimité et la profondeur d'autres positions largement attestées. Il est clair aussi que les perspectives platoniciennes, selon lesquelles le *noûs* est le siège de l'image, s'avèrent compatibles, la tradition le prouve, avec une intelligence plus réaliste de l'être créé, esprit indissolublement lié à la matière et exerçant son influence jusque dans les zones inférieures du composé humain. En ce sens, et pour tous les Pères grecs, la totalité de l'homme est à l'image de Dieu, et Maxime le confesseur le souligne fort bien dans ses *Ambigua* (PG 91, 1081-1085) en décrivant les effets propres de l'image à tous les niveaux de l'être humain (voir déjà les remarques caractéristiques de Grégoire de Nysse, *De hominis opificio* XII, PG 44, 161a-164b).

4° La ressemblance. — Distinguer entre image et ressemblance suppose que l'on explique ce que la ressemblance ajoute à l'image, d'où elle vient, quelles réalités elle atteint.

La réponse la plus simple à cette question, comme aussi la plus habituelle, s'appuie sur la différence entre *être* et *agir*, entre faculté et activité (δύναμις, ἐνέργεια). Si l'image est, par création ou re-création, le don d'une nature en communication (μετοχή) avec Dieu, il est une logique vitale qui pousse cette nature à s'accomplir selon Dieu, à actualiser ses virtualités, à porter à maturité, suivant une comparaison fréquente chez les Pères (cf H. Meyer, *Geschichte der Lehre von der Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, Bonn, 1914), les germes déposés en elle. Or, la ressemblance, au sens actif du mot ὁμοίωσις, assimilation, est cet incessant besoin de croissance, cet effort personnel de progrès, dynamisé par la grâce, qui est la loi de tout organisme spirituel.

Comme l'écrit Origène, « les mots *Il le fit à l'image de Dieu*, où il n'est point question de ressemblance, prouvent que l'homme a reçu dans sa première création la dignité d'image, mais que la perfection de la ressemblance est réservée pour la fin, c'est-à-dire que l'homme doit l'acquérir lui-même par ses propres efforts en imitant Dieu, afin qu'ayant reçu au début par sa dignité d'image une possibilité de perfection, il puisse la consommer à la fin en parfaite ressemblance par l'accomplissement des œuvres » (*De principiis* III, 6, 1, GCS 5, p. 280, et PG 11, 333c; cf *Entretien avec Héraclide*, 15-16, éd. J. Scherer, SC 67, 1960, p. 89).

L'image est en nous *sans nous*, la ressemblance ne peut l'être qu'*avec nous*; c'est ce que dit Diadoque de Photicé : « Par le baptême de la régénération, la sainte grâce nous confère deux biens..; elle nous octroie immédiatement le premier, c'est-à-dire l'image de Dieu, en effaçant en nous toute ride du péché; quant à l'autre, elle attend notre concours pour le produire, c'est la ressemblance » (*Cent chapitres gnostiques* 89, éd. citée, p. 149).

On retrouve des perspectives analogues chez Jean Chrysostome (*In Genesim* IX, 3, PG 53, 78b), Isidore de Péluse (*Epist.* III, 95, PG 78, 804a), Anastase le sinaïte (*In Hexaemeron* VI, PG 89, 932cd), le pseudo-Athanase (*Quaestio* 55, PG 28, 733bc), Maxime le confesseur (*Capita de caritate* III, 25, PG 90, 1024c), Jean Damascène (*De fide orthodoxa* II, 12, PG 94, 920b), Barlaam et Joasaph (7 [45], PG 96, 905c, éd. G. R. Woodward et H. Mattingly, Londres, 1953, p. 78) ou Psellos (*De omnifaria doctrina* 48, éd. L. G. Westerink, Utrecht, 1948, p. 37).

Les conceptions d'Irénée apparaissent plus personnelles et plus cohérentes. D'une part, la condition charnelle de l'homme exclut que la perfection puisse se situer à l'origine, et l'histoire est dès lors une dimension essentielle de toute sainteté (vg *Adversus haereses* IV, 38, 1-4, PG 7, 1105-1109; ou V, 16, 2, PG 7, 1167-1168). D'autre part, si l'humanité est par vocation à l'image et à la ressemblance du Verbe incarné, c'est non seulement parce que le Verbe a pris chair (point de vue de l'image), mais parce que cette assomption de la chair aboutit à la glorification de la résurrection (point de vue de la ressemblance) et que cette glorification est l'œuvre de l'Esprit (vg *Adversus haereses* V, 6, 1, PG 7, 1136-1138). Pour Irénée, le couple image-ressemblance correspond, sur le plan de l'histoire comme sur celui de l'anthropologie, aux couples pauliniens chair-esprit et créature animale-créature spirituelle (V, 10, 2, 1148-1149), et la visée de *Genèse* 1, 26 ne peut être que la vie de l'homme transfiguré jusque dans sa chair, dont la vie de la grâce offre ici-bas les prémices (V, 8, 1-3, 1141-1144; cf M. Aubineau, *Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée*, p. 25-52; A. Orbe, *El hombre ideal en la teologia de S. Ireneo*, p. 449-491; voir la bibliographie ci-dessous).

Les auteurs qui ne distinguent pas l'image de la ressemblance, ce qui vaut surtout d'Athanase d'Alexandrie, de Didyme, des cappadociens, d'Évagre, du pseudo-Macaire et de Cyrille d'Alexandrie, exploitent à la fois le dynamisme de la notion hellénistique d'image (nostalgie de l'archétype) et le caractère perfectif de cette image dans l'âme du pécheur racheté. Chez certains Pères, l'image semble tout donner au départ et coïncider avec une perfection originelle que la créature aurait dû conserver, dont il ne lui reste plus que des vestiges, et que la grâce permet lentement et laborieusement de retrouver. C'est l'optique, entre autres, d'un Origène ou d'un Athanase. L'idée de progrès spirituel revêt alors les apparences d'une marche à rebours, d'un retour au paradis, d'une restauration (apocatastase) de ce qui constituait fondamentalement la nature (cf Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 148a), mais il s'agit encore d'une authentique croissance.

L'on sait d'ailleurs que Grégoire de Nysse, tout en identifiant constamment image et ressemblance, fait du progrès l'axe central de sa théologie spirituelle : « En matière de vertu, nous avons appris de l'Apôtre que la perfection de celle-ci n'a qu'une limite, celle de n'en point avoir » (*De vita Moysis*, préface, PG 44,

300d, éd. et trad. J. Daniélou, SC 1 bis, 1955, p. 3). Les distinguer équivaudrait, dans sa pensée, à fixer d'avance un terme au développement et à borner l'élan constitutif d'un être. A partir de prémisses opposées, il rejoint l'intuition d'Irénée, pour qui le progrès est si bien la loi de la créature spirituelle qu'il ne cessera jamais même au ciel.

Les Pères grecs ne présentent nulle part, même ceux qui y consacrent de larges développements comme Jean Philopon (*De opificio mundi* VI, éd. G. Reichardt, Leipzig, 1897, p. 229-282), une théologie organique de l'image : s'ils nous offrent les éléments d'une synthèse, la synthèse elle-même fait défaut. Retenons cependant les points sur lesquels ils insistent.

D'abord, le caractère *dynamique* du thème image-ressemblance. L'homme n'est pas un être tout fait; il est tension et histoire, parce qu'il est liberté incarnée, et sa création « à l'image de Dieu » n'a de sens et d'achèvement définitif que dans le « face à face » avec Dieu. Si la catastrophe du péché vient bouleverser les conditions de cette vocation, en privant la créature des moyens efficaces pour l'atteindre, elle ne modifie pas l'intention divine, pas plus qu'elle ne désacralise l'être humain en le réduisant au niveau de l'existence animale.

Notons, ensuite, la signification *christologique* de l'image : c'est à partir du Christ, Homme-Dieu, que nous déchiffrons notre propre mystère, car il est à la fois le paradigme et le restaurateur de ce qui constitue notre véritable dignité d'homme, et il n'est point de perfection qui ne soit, du même coup, une configuration au Christ, premier-né de toute créature.

Enfin, l'interférence, continuelle chez les Pères, entre le plan ontologique et le plan moral, souligne la dimension *personnelle* de l'image : peu importe que cette assimilation à Dieu s'explicite en termes de sanctification, de divinisation, d'imitation, de purification intérieure, de désappropriation de soi, de quête de la volonté divine, de docilité à l'Esprit, de gnose ou de charité, ce sont les facettes d'une même réalité, les aspects d'une même *synergie*, où la grâce, tout en restant la cause transcendante, suscite notre activité personnelle et a besoin d'elle pour s'y réfléchir.

É. Montmasson, *L'homme créé à l'image de Dieu d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza*, dans *Échos d'Orient*, t. 14, 1911, p. 334-339; t. 15, 1912, p. 154-162. — A. Strucker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster, 1913. — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938. — J. B. Schoemann, *Eikôn in den Schriften des hl. Athanasius*, dans *Scholastik*, t. 16, 1941, p. 335-350; *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, t. 18, 1943, p. 31-53, 175-200. — E. Peterson, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, dans *La Scuola cattolica*, t. 69, 1941, p. 46-54 (trad. *L'homme image de Dieu chez saint Irénée*, VS, t. 100, 1959, p. 584-594). — A. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, coll. Studia anselmiana 15, Rome, 1942. — V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 109-129.

R. Allers, *Microcosmus from Anaximandros to Paracelsus*, dans *Traditio*, t. 2, 1944, p. 319-407. — H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 15, 1947, p. 197-248. — R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Paris-Bruxelles, 1951. — P. Bratsiotis, *Genesis 1, 26 in der Orthodoxen Theologie*, dans *Evangelische Theologie*, t. 11, 1951/2, p. 289-297 (en grec dans *Orthodoxia*, t. 27, 1952, p. 359-372). — R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, coll. Théologie 25, Paris, 1952. — H. C. Graef, *L'image de Dieu et la structure de l'âme d'après les Pères grecs*, VSS, 1952, p. 331-339. — H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, 1952. — G. B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 7, 1953, p. 3-34; *The Idea of Reform*, Cambridge (Mass.), 1959. — A. Recheis, *Sancti Athanasii Magni doctrina de primordiis seu quomodo explicaverit Genesim 1-3*, dans *Antonianum*, t. 28, 1953, p. 219-260. — J. J. Meany, *The Image of God in Man according to the Doctrine of Saint John Damascene*, Manille, 1954.

M. Aubineau, *Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 44, 1956, p. 25-52. — N. Vornicescu, *Les enseignements de saint Grégoire de Nysse sur « image et ressemblance »* (en roumain), dans *Studii teologice*, t. 8, 1956, p. 585-602. — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, coll. Théologie 34, Paris, 1956; *L'image de Dieu dans la théologie d'Origène*, TU 64, Berlin, 1957, p. 194-201. — W. J. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock (Maryl.), 1957. — M. Pellegrino, *La spiritualità dell' immagine nei Padri della Chiesa*, dans *Asprenas*, t. 5, 1958, p. 324-347. — I. Turcu, *La notion d'image et ses rapports sotériologiques* (en roumain), dans *Ortodoxia*, t. 3, 1959, p. 414-429. — A. Orbe, *El hombre ideal en la teologia de S. Ireneo*, dans *Gregorianum*, t. 43, 1962, p. 449-491. — W. R. Jenkinson, *The Image and the Likeness of God in Man in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jerusalem (c. 315-387)*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 40, 1964, p. 48-71. — G. Florovsky, *Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje*, dans *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, Jérusalem, 1965, p. 275-310. — V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967.

Bibliographie complémentaire chez H. Merki, *Ebenbildlichkeit*, RAC, t. 4, 1958, col. 461-479, et G. B. Ladner, *Eikôn*, RAC, 1959, col. 771-786.

2. CONDITIONS DE LA VIE SPIRITUELLE OU LE « DOUX ÉCHANGE »

On a affirmé naguère que, dans l'Église d'Orient, l'incarnation n'était jamais conçue en fonction de la rédemption et que le Verbe se serait fait homme « en tout état de cause » (M. Lot-Borodine, *La doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au 11e siècle*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 105, 1932, p. 30 et note 1). C'est cependant la conclusion inverse qui se dégage de l'ensemble des textes patristiques et byzantins, fût-ce de ceux d'un Maxime le confesseur † 662 si sensible au rôle cosmique et divinisateur du Verbe incarné, et les derniers grands théologiens grecs, Grégoire Palamas † 1359, Nicolas Cabasilas († v. 1371), Théophane de Nicée † 1381, se montrent au moins aussi explicites que leurs devanciers. Le seul auteur à faire exception, semble-t-il, est le mystique nestorien Isaac de Ninive, dans une page qui n'a d'ailleurs jamais été traduite en grec (I. Hausherr, *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'incarnation. Isaac de Ninive (7e siècle)*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 22, 1932, p. 316-320). En fait, sans le dire toujours nettement, ni l'exploiter avec cohérence, les Pères envisagent l'incarnation dans la totalité concrète et le réalisme de son déploiement terrestre, et il y a là un phénomène sémantique autant que théologique, qui les a préservés d'opposer ou d'isoler les aspects complexes et les moments successifs d'une démarche divine dont la loi, à leurs yeux, est d'assumer en plénitude la condition humaine, hormis le péché.

Que l'on ouvre le *De incarnatione Verbi* d'Athanase, malgré son dessein apologétique, et l'on entreverra les grands axes suivant lesquels se meut la réflexion chrétienne ancienne : signification de la venue du Fils de Dieu, mystère de sa personne, importance de sa passion et de sa résurrection. Pour l'Homme-Dieu, comme l'écrira Grégoire de Nysse, non seulement « la naissance rend la mort inéluctable » (*Oratio catechetica* 32, 1, PG 45, 80a; éd. J. H. Srawley, p. 115), mais, selon une formule rappelant le « missus mori » de Tertullien (*De carne Christi* 6, 6, CC 2, p. 884) et son analogue athanasien (*De incarnatione Verbi* 20 et 21, PG 25, 129d et 133c), « c'est *à cause* de la mort que Dieu a accepté de naître » (*Oratio catechetica* 32, 2, PG 45, 89b, éd. Srawley, p. 115-116).

Dès lors, et c'est l'argument qu'adressera Léonce de Byzance à son interlocuteur aphthartodocète (V. Grumel, *La sotériologie de Léonce de Byzance*, dans *Échos d'Orient*, t. 36, 1937, p. 385-397), il n'est point d'incarnation qui ne soit rédemptrice, car l'intention rédemptrice qualifie historiquement, pour nous, le mystère d'amour qu'est l'incarnation (voir Épiphane, *Panarion* XLII, 8, 7, PG 41, 708a, GCS 2, p. 104).

Ces perspectives sotériologiques s'appuient sur une intuition de foi souvent exprimée : le salut d'une créature déchue, infidèle à sa nature même parce qu'infidèle à son Dieu, ne peut s'opérer efficacement et intégralement que moyennant une *reprise* totale par Dieu de la condition humaine (personne et nature), qui sache guérir celle-ci sans la mutiler, la libérer sans la violenter, la transformer sans l'absorber, la consacrer sans l'aliéner, la diviniser sans la déshumaniser. Recréer l'homme dans la profondeur de son intériorité spirituelle et dans sa contingence charnelle est un mystère de Toute-puissance et de respect, engageant Dieu comme il engage l'homme. S'il a fallu sept siècles à la théologie grecque pour en élaborer une formulation christologique satisfaisante, on en suit l'affirmation tout au long de l'histoire doctrinale de l'Église. L'axiome « ce qui n'est point assumé n'est point sauvé », qui sous-tend les développements d'Irénée (*Adversus haereses* II, 22, 4, ou V, 14, 1-4, PG 7, 784a et 1160-1163), commence à s'expliciter chez Origène : « L'homme n'aurait pas été sauvé tout entier, si notre Sauveur et Seigneur n'avait pas revêtu l'homme tout entier » (*Entretien avec Héraclide* 7, SC 67, p. 70), et son utilisation à partir du 4e siècle intéresse autant notre vocation surnaturelle que la constitution de l'Homme-Dieu (Grégoire de Nazianze, *Epistola* 101, PG 37, 181-184; *Carmina dogmatica* X, v. 36, PG 37, 468a; ou Cyrille d'Alexandrie [?], *Fragmenta in Joannem* 8, PG 74, 89c). L'union hypostatique est la forme première et transcendante d'une rencontre où Dieu et l'homme auront à « s'habituer » l'un à l'autre (Irénée, *Adversus haereses* III, 20, 2, PG 7, 944a, éd. F. Sagnard, SC 34, 1952, p. 345). Elle inaugure pour nous ce « doux échange » (γλυκεῖα ἀνταλλαγή) dont parle l'écrit à Diognète (9, 5, éd. H.-I. Marrou, SC 33 bis, 1965, p. 74), et que l'on symbolisera sous la forme des épousailles du Christ avec son Église ou du Christ avec l'âme : Dieu nous y offre les secrets de sa richesse intime et prend sur lui notre misère, à seule fin de nous faire découvrir en lui quelqu'un à aimer plus que nous-mêmes.

Réalités complémentaires d'un même salut, les moments de cette rencontre ne peuvent être tous analysés ici : on en retiendra quelques-uns, exposés avec plus d'insistance chez les Pères : la libération, la réconciliation, l'adoption, la sanctification, la divinisation.

1° **Libération.** — Malgré les théories stoïciennes sur la « sympathie universelle » et la croyance à une providence tutélaire, le grec de l'antiquité se sent et se sait captif d'un *cosmos* trop savamment ordonné et trop anonyme pour que sa propre existence y trouve encore une place humaine. Où la personne, où la liberté, où la joie auraient-elles à s'exprimer de façon durable et sans illusion? L'univers, même divinisé, écrase l'homme, et l'on ne s'étonne guère que fuir ce monde impitoyable, ou l'oublier, puisse paraître à beaucoup, philosophes ou non, comme l'ultime désirable : « Dors, petit, dorme la mer, et dorme aussi notre immense infortune » (Simonide de Céos, *Fragment* 27, cité par A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, coll. Études bibliques, Paris, 1932, p. 168). On se résigne donc à l'immédiat, avec le vœu d'un au-delà meilleur, mais cette timide espérance mise sur l'inconnu et côtoie l'expérience quotidienne du mal et de la mort. Échappera-t-on jamais à la Fatalité?

Dans cette atmosphère irrespirable, la bonne Nouvelle se veut proclamation d'une libération. Non que le Seigneur se contente d'inviter les hommes à secouer leur servitude ou à prendre conscience de leur autonomie, mais parce que la venue sur terre du Fils de Dieu (sa vie, son enseignement, ses miracles, sa mort et sa résurrection) signifie et opère la fin des tyrannies du corps et de l'âme, à commencer par celle qui les atteint au plus profond d'eux-mêmes et vicie leurs destinées d'êtres spirituels, le péché (cf *Jean* 8, 31-37, ou *Galates* 5, 1).

« Notre humaine nature réclamait Celui qui guérit; l'homme tombé réclamait Celui qui relève; privé de la vie, il réclamait Celui qui vivifie; s'étant détaché de la participation au Bien, il réclamait Celui qui ramène au Bien; reclus dans les ténèbres, il demandait la présence de la Lumière; captif, il attendait son Rédempteur; prisonnier, son Défenseur; esclave sous le joug, son Libérateur » (Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica* 15, 3, PG 45, 48ab, éd. J. H. Srawley, p. 63).

En prenant sur lui nos misères, le Christ triomphe : Χριστὸς νικᾷ, aime à dire la liturgie byzantine. C'est en effet sous la forme d'une victoire libératrice, G. Aulén l'a bien montré dans son *Christus Victor* (trad. franç., 3e éd., Paris, 1949), que les premières générations chrétiennes et la théologie ancienne considèrent volontiers l'œuvre rédemptrice du Verbe incarné, avec un réalisme et parfois une imagerie qui nous heurtent, mais dont la visée doctrinale rejoint pleinement le donné révélé.

1) Libération de l'ignorance. — « Notre mal propre est notre dissemblance d'avec Dieu et notre ignorance » (Méthode d'Olympe, *Contra Porphyrium* 5, PG 18, 345b, éd. G.N. Bonwetsch, GCS, 1917, p. 507). Ce lien établi entre le mal et l'ignorance était une constante de l'éthique grecque, de Platon aux stoïciens et au néoplatonisme (A. Jagu, *Les philosophes grecs et le sens du péché*, dans *Théologie du péché*, Tournai, 1960, p 189-240). Malgré les risques d'intellectualisme qu'il peut comporter, les auteurs chrétiens ont eu d'autant moins de scrupules à l'affirmer à leur tour, qu'ils y mettent un autre esprit et se conforment d'ailleurs aux habitudes de langage de la Bible (vg *Sagesse* 13, 1, et 14, 2 associant paganisme et ignorance, et *Actes* 17, 30, *Éphésiens* 4, 18, ou 2 *Pierre* 1, 14). On répétera à toutes les époques, sans même appartenir aux courants alexandrins, que l'ignorance est la source, et aussi la conséquence du péché, et que la

misère de l'homme pécheur équivaut à une cécité de l'esprit et du cœur.

Voir entre bien d'autres : Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens* 19, 3, PG 5, 660b, éd. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, 1951, p. 90. — Irénée, *Adversus haereses* III, 5, 2, PG 7, 859b, SC 34, p. 124. — Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 2, 25, PG 8, 93b, GCS 1, p. 18-19; *Stromates* VII, 16, 100, 7, PG 9, 540a, GCS 3, p. 71. — Origène, *Contra Celsum* VI, 66, PG 11, 1397-1400, GCS 2, p. 136. — *Constitutiones apostolicae* VII, 18, 1, PG 1, 1009b, éd. F. X. Funk, *Didascalia*, t. 1, Paderborn, 1905, p. 403. — Marc l'ermite, *Praecepta ad Nicolaum* 12, PG 65, 1048-1049. — Dorothée de Gaza, *Doctrinae* I, 1, PG 88, 1620a, éd. L. Regnault et J. de Préville, SC 92, 1963, p. 148. — Pseudo-Théodore d'Édesse, *Theoreticon*, dans *Philocalie*, t. 1, Athènes, 1957, p. 331.

L'ignorance (ἄγνοια, ἀγνωσία) dont parlent les Pères représente, en effet, l'envers et la contrefaçon de la « gnose » (intimité connaissante pour le sémite, cf DS, t. 6, col. 509-523). Plutôt qu'une erreur de jugement ou une carence du savoir, elle est méconnaissance de Dieu, refus conscient de le « reconnaître », préférence de soi, et volonté d'autonomie (psychologique, morale et ontologique). Elle caractérise la situation de l'homme déchu. Si elle le sépare de son Dieu, comme le dit très bien Nicétas Stéthatos (*Centuries* III, 19, PG 120, 961d), cela implique qu'elle défigure en lui l'image divine (H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 197-206), qu'elle aveugle sa conscience (vg Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* I, 6, 29, 4-5, PG 8, 285b, GCS 1, p. 107-108, avec la note de F. J. Dölger, *Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit*, dans *Antike und Christentum*, t. 2, Münster, 1930, p. 222-229), qu'elle suscite en lui l'anarchie des passions et fait de lui un esclave des sens (Évagre, *De oratione* 37, PG 79, 1176a; Maxime le confesseur, *Ad Thalassium*, prol., PG 90, 253cd; ou Thalassius, *Centuries* IV, 53, PG 91, 1464b). A travers le « connaître », c'est l'*être* en son fond que les Pères voient atteint : « l'homme est malade de l'ignorance de sa propre Cause » ou, ce qui revient au même, de sa propre Fin (Maxime, *ibidem*, 253bc), et c'est à travers le « connaître » que, providentiellement, s'effectuera la guérison de l'être spirituel.

Ainsi se comprend mieux le vigoureux relief qu'accordent les auteurs chrétiens (Irénée, Origène, Athanase, par exemple) à la fonction révélatrice de l'Homme-Dieu et la plénitude des titres bibliques retenus par la tradition pour en cerner les composantes : Vérité, Sagesse, Maître, Parole, Lumière. « Tu nous as délivrés de l'erreur captieuse », dit une action de grâce des *Constitutions apostoliques* (VII, 38, 7, PG 1, 1037b, éd. Funk, p. 439). Cette libération n'est point métaphorique. Elle signifie d'abord que le Sauveur, étant par nature l'empreinte parfaite du Père, son « visage » (Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* I, 7, 57, 2, PG 8, 320a, GCS 1, p. 124; *Stromates* V, 6, 34, 1, PG 9, 57b, GCS 2, p. 348), est aussi par mission celui qui a, seul, pouvoir et autorité pour manifester (ἀναδεικνύειν, φανεροῦν) visiblement le Dieu invisible : « Nous n'aurions pas été à même de connaître les réalités divines, si notre Maître n'était devenu homme tout en restant le Verbe, car nul ne pouvait nous révéler ce qui est du Père, sinon son Verbe » (Irénée, *Adversus haereses* V, 1, 1, PG 7, 1120d-1121a).

Jésus se fait donc notre Docteur, non seulement parce que, « parole sortie du silence » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Magnésiens* 8, 2, SC 10 bis, p. 102), il est chargé de nous dévoiler les secrets de la vie trinitaire, mais parce qu'il incarne l'amour créateur et rédempteur à l'œuvre depuis les origines de l'histoire humaine (Irénée, *Adversus haereses* IV, 6, 7, PG 7, 990bc, SC 100, p. 450-454), qu'il accomplit divinement la vocation de la créature, et qu'il rouvre ainsi pour toujours « les portes de la lumière à ceux qui, fils des ténèbres et de la nuit, aspiraient à devenir fils du jour et de la lumière » (Origène, *Contra Celsum* 2, 67, PG 11, 901bc, GCS 2, p. 349).

Irénée, avec plus de cohérence que d'autres, a insisté sur cette fonction « théophanique » du Fils de Dieu, en montrant que, si elle s'exerce de façon unique et plénière dans l'incarnation, ce moment privilégié a été précédé d'étapes nécessaires, destinées à « préformer » spirituellement l'humanité à l'Évangile (*Adversus haereses* IV, 20, 8, PG 7, 1037c, SC 100, p. 648), et qu'il se prolongera dans le temps de l'Église pour en mûrir les fruits sous le dynamisme de l'Esprit (IV, 9, 2, PG 7, 997-998, SC 100, p. 480-486). Ceci souligne un aspect important de la pensée des Pères. L'activité révélatrice du Seigneur ne peut, chez eux, se laisser réduire à la transmission d'un message, au témoignage d'un exemple, à une relation extérieure de maître à disciples. On retrouverait là, équivalemment, les conceptions gnostiques d'une révélation envisagée comme une grâce *du dehors*, ne transformant pas l'homme par elle-même, mais se contentant de lui offrir l'occasion de se transformer (H.-Ch. Puech et G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, dans *Vigiliae christianae*, t. 8, 1954, p. 36-39).

Les Pères supposent, au contraire, qu'avec le don de la vérité divine nous est octroyé à nouveau le pouvoir d'y acquiescer : « Reçois le Christ, reçois la faculté de voir, reçois la lumière afin de bien connaître et Dieu et l'homme » (Clément d'Alexandrie, *Protreptique* XI, 113, 2, PG 8, 229b, GCS 1, p. 79). Il n'est pas d'authentique connaissance de Dieu sans climat de conversion et de foi, et par conséquent sans l'action purificatrice, illuminatrice et assimilatrice d'une présence divine suscitant et animant le libre accueil de la Parole salutaire. Que l'on mette davantage en relief les dimensions historiques de cette pédagogie, comme Irénée et Athanase, plutôt que son insertion individuelle et mystique, comme Clément d'Alexandrie ou Origène, ne revient pas à sacrifier le réalisme ontologique du mystère à ses conséquences morales. Didyme d'Alexandrie reflète une idée commune, lorsqu'il écrit : « Étant lumière véritable, Il éclaire l'intelligence de ceux auxquels Il entend communiquer ses leçons » (*In Zachariam* I, 317, éd. L. Doutreleau, SC 83, 1962, p. 360-361; *Expositio in psalmos* 26, 1, PG 39, 1304d; comparer Origène, *De principiis* I, 1, 1, PG 11, 121c, GCS 5, p. 17). Sans recourir explicitement comme Clément (*Pédagogue* I, 6, 28, 2, PG 8, 284a, GCS 1, p. 106) au principe d'une connaissance « du semblable par le semblable », Irénée s'en inspire sans cesse, et il est significatif que son « sobre moralisme », suivant une expression appliquée par H. Turner aux Pères apostoliques (*Jésus le Sauveur*, p. 49), s'accommode fort bien du vocabulaire de la participation (μετοχή, μετουσία, avoir-en-commun et être-en-commun) qu'il est le premier à exploiter de façon conséquente.

En fait, l'idée de révélation évoque pour les Pères un des aspects les plus personnels de notre retour en Dieu. Connaturalité inchoative dès les préliminaires de la foi, grâce progressive de communion du vouloir

et de l'être (Origène, *In Joannem* XIX, 4, 21-25, PG 14, 529d-532c, éd. E. Preuschen, GCS 4, 1903, p. 302-303), source de divinisation (Clément d'Alexandrie, *Protreptique* XI, 114, 4, PG 8, 223a, GCS 1, p. 81), la présence révélatrice de Dieu dans l'homme s'exprime, tout au long de la vie spirituelle, par le symbolisme spontané de la *lumière*, plus apte que d'autres images, de par son pouvoir évocateur (clarté, gloire, feu, chaleur, vie, etc), ses attaches bibliques (surtout johanniques), son utilisation dogmatique et sacramentaire (Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* I, 6, 25 svv, PG 8, 280 svv, GCS 1, p. 104 svv), et l'emploi constant qu'en font les mystiques pour traduire leur expérience intérieure (vg Diadoque de Photicé, *Cent chapitres gnostiques* 6-9, SC 5 bis, p. 86-89, ou Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèse* 2, 353-364, éd. B. Krivochéine, SC 96, 1963, p. 270-271), à manifester l'unité et la richesse d'une intériorité retrouvée.

J. Lebreton, *La connaissance de Dieu chez saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 15, 1926, p. 385-406. — F. J. Dölger, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums*, dans *Antike und Christentum*, t. 1, Münster, 1929, p. 271-290. — L. Escoula, *Le Verbe Sauveur et Illuminateur chez saint Irénée*, NRT, t. 66, 1939, p. 385-400, 551-567. — P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig-Upsala, 1942. — J.-B. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens*, coll. Analecta gregoriana 61, Rome, 1954. — A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen*, Leipzig, 1957. — M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958. — A. Segovia, *La iluminación bautismal en el antiguo cristianismo*, Grenade, 1958. — G. Aeby, *Les missions divines, de saint Justin à Origène*, Fribourg, Suisse, 1958.

V. Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven, 1960. — J. Ratzinger, *Licht und Erleuchtung*, dans *Studium generale*, t. 13, 1960, p. 368-378. — J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 2e éd., Londres, 1960. — M. Constanza, *Christus, het light der wereld, gezien in de Byzantijnse liturgie*, dans *Het Christelijke Oosten*, t. 14, 1961/62, p. 51-82. — J. T. Ford, *St. Irenaeus and Revelation*, Notre Dame, 1962. — M. Martinez, *Teologia de la luz en Orígenes (De Principiis e In Johannem)*, Madrid, 1963 (= *Miscelánea Comillas*, t. 38, 1962, p. 5-120, et t. 39, 1963, p. 69-208).

R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Bruges-Paris, 1963. — R. Goegler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1963. — J. Ochagavia, *Visibile Patris Filius*, OCA 171, Rome, 1964. — H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption*, Londres, 1952; trad. franç., *Jésus le Sauveur*, Paris, 1965. — J. J. Thierry, *The Logos as Teacher in Ad Diognetum* XI, 1, dans *Vigiliae christianae*, t. 20, 1966, p. 146-149. — 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. — F. Normann, *Christos Didaskalos*, Münster, 1967.

2) Libération de la mort. — Par sa révolte originelle, l'homme a rompu avec celui qui était sa vie : si Dieu devient alors étranger à son esprit et à son cœur, c'est aussi sa propre existence de créature qui lui échappe, soumise à l'inexorable échéance d'une mort dont il est lui-même responsable (Basile, *Quod Deus non est...* 7, PG 31, 345a). Le salut ne peut être que la grâce d'un retour à la vie perdue (cf *Rom.* 5, 15-16; 1 *Cor.* 15, 20), une libération définitive de la mort.

Ce lien entre péché et mort, salut et immortalité, affirmé de plus en plus clairement dans l'Écriture, est au centre de la théologie patristique de la résurrection et, plus généralement, de toute l'économie rédemptrice : « Ce qui se tramait, écrit Ignace d'Antioche à propos de la nativité du Seigneur, c'est la destruction de la mort » (*Lettre aux Éphésiens* 19, 3, SC 10 bis, p. 90). Le Christ glorieux apparaît comme l'Αρχηγὸς τῆς ζωῆς (*Actes* 3, 15, et 5, 31; *Hébr.* 2, 10) d'une humanité renouvelée, dont la lente genèse était placée sous le signe de la mort et de la corruption, mais qui doit s'épanouir désormais, « aux derniers temps », sous la mouvance de l'Esprit, la fin de toute nature spirituelle (λογική) étant « d'être vivifiée dans le Christ » (Origène, *Comment. in psalmos* 4, 1, PG 12, 1133a).

Pour représenter la résurrection, l'iconographie byzantine retient d'ailleurs traditionnellement le mystère du Christ descendant aux enfers pour en affranchir les morts qui y sont détenus (H. J. Schulz, *Die « Höllenfahrt » als « Anastasis »*, p. 1-66) et les textes liturgiques de la grande semaine ou de la cinquantaine pascale constituent un admirable commentaire de ce thème de foi :

« Tu as brisé les portes de l'enfer, Seigneur, et par ta mort tu as détruit l'empire de la mort; dans ta grande pitié, tu as libéré le genre humain de la corruption et accordé au monde la vie et l'incorruptibilité » (mardi de Pâques, à vêpres, cf E. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 2, vol. 2, Chevetogne, 1949, p. 300).

On retrouve là les accents de l'hymnographie ancienne (cf *Odes de Salomon* 42, trad. J. Labourt et P. Batiffol, Paris, 1911, p. 37-38) et les premiers développements de l'homilétique pascale (Méliton de Sardes, *Homélie sur la Pâque* 66, éd. M. Testuz, Cologny-Genève, 1960, p. 38-39); mais on y reconnaît surtout des notions-clefs de la problématique spirituelle d'un Irénée, d'un Athanase ou d'un Théodore de Mopsueste.

Que signifie pour nous, en effet, ce triomphe du Christ sur la mort? La réponse habituelle des Pères grecs se situe dans un contexte théologique. Sans négliger pour autant de rendre raison de leur foi, face à une mentalité païenne peu disposée à accepter l'eschatologie chrétienne (dès le milieu du 2e siècle, Justin et Tatien s'y emploient), ni de s'interroger sur les implications philosophiques du dogme de la résurrection de la chair (les œuvres d'Origène, de Grégoire de Nysse, d'Évagre prouvent le contraire, malgré les incertitudes qu'elles manifestent), ils ont eu conscience d'affronter un mystère dont seule la révélation leur offrait les principes d'intelligence. Aux solutions humaines partielles, et comme telles inassimilables, ils substituent, mais à un autre niveau de réalité, une certitude qui les dépasse et fait éclater les cadres de la pensée antique; les mots mêmes qui l'expriment (mort, vie, résurrection, immortalité, incorruption) changent de sens. Qu'est-ce que mourir et vivre? Lisons Irénée : « La communion avec Dieu, c'est la vie, la lumière, la jouissance des biens qui sont auprès de lui, mais sur ceux qui se rebellent volontairement contre Dieu, il fait venir la séparation d'avec lui, et la séparation d'avec Dieu, c'est la mort » (*Adversus haereses* V, 27, 2, PG 7, 1196b). Définition « monastique » avant la lettre, qui ne surprend pas de la part de l'évêque de Lyon.

Mais Origène la reprend à son compte, et le passage de l'*Entretien avec Héraclide* traitant de l'immortalité de l'âme (ch. 25-28, SC 67, p. 102-110) propose de distinguer trois morts : la mort biologique (mort apparente), la mort du péché (mort véritable, parce que non-être provisoire ou définitif), et la mort au péché (vie véritable, parce qu'ouverture à l'être de Dieu). Faut-il voir là simple « verbiage » (H. Chadwick et J. E. L. Oulton, *Alexandrian Christianity*, Londres-Philadelphie, 1954, p. 436)? Il s'agit, en fait, non seulement d'une constante de la pensée d'Origène et de

bien d'autres après lui, mais d'un effort cohérent pour traduire en catégories bibliques à la fois la vérité de l'existence humaine à son ultime profondeur, c'est-à-dire dans sa référence au Christ médiateur et rédempteur, et le tragique du péché dans ses conséquences ontologiques (cf G. Gruber, Ζωή, Munich, 1962).

La mort du Christ est bien la mort de la mort, comme on aimera à le répéter (Méthode d'Olympe, *De resurrectione* III, 23, éd. G.N. Bonwetsch, GCS, 1917, p. 420-422, et quelques parallèles cités p. 421); mais, si le Seigneur nous libère de la mort du péché, il ne nous libère pas de l'événement de la mort biologique, car, en l'assumant totalement lui-même, il l'intègre à notre histoire spirituelle comme un moment nécessaire et déterminant de ce retour à Dieu que viendra consacrer la résurrection (vg Athanase, *De incarnatione Verbi* 27, PG 25, 141cd). Avant de s'éteindre, Macrine peut dire : « Tu confies en dépôt à la terre notre terre que tu as modelée de tes mains, mais c'est pour lui reprendre ensuite ce que tu lui avais confié, en transfigurant ce qui en nous est mortel et informe par la grâce de l'incorruptibilité » (Grégoire de Nysse, *Vita Macrinae*, PG 46, 984c). Si la visée de foi n'a pas changé, les progrès de la christologie ont aidé à envisager la mort (celle du Christ comme celle du chrétien) dans son épaisseur humaine et sa signification divine; loin de l'escamoter, la Croix la glorifie.

La mortalité n'est d'ailleurs que la manifestation d'une loi immanente à la finitude de l'être temporel : la pensée antique l'affirmait dans le couple « genèse-corruption », et l'idée a été largement reprise par les Pères; mais elle revêt chez eux un réalisme abrupt excluant les compensations naturelles offertes par la philosophie grecque (évasion hors du corps, devenir éternel, résorption cosmique), et son caractère ambigu tient à la double acception, physique et morale, du mot corruption (φθορά). Si l'incorruptibilité (ἀφθαρσία) est, comme l'immortalité ou la sainteté, l'apanage de la transcendance divine (Irénée, *Adversus haereses* III, 20, 1, PG 7, 942c, SC 34, p. 340, et IV, 38, 3, 1108a, SC 100, p. 954; Grégoire de Nysse, *Adversus Apollinarem* 55, PG 45, 1257a), elle ne saurait avoir d'existence en l'homme qu'à titre de participation gratuite (cf 2 *Pierre* 1, 4) et de largesse divine (*donatione Dei;* Irénée, *Adversus haereses* V, 21, 3, PG 7, 1182c).

En revanche, la corruption caractérise la condition de la créature, non seulement du fait de sa situation pécheresse, mais en vertu déjà de sa création, de sa dépendance ontologique, de son insertion dans le temps, de sa solidarité avec l'univers matériel, quelles que soient la vocation surnaturelle de l'être créé et la façon dont les Pères en conçoivent la réalisation initiale (progressive ou immédiate). Cette absolue distance qui sépare l'incréé du créé explique en partie l'opinion de quelques auteurs anciens allant, pour éviter tout panthéisme, jusqu'à nier l'incorruptibilité naturelle de l'âme (Justin, *Dialogus cum Tryphone* 5, 2-5, PG 6, 488-489; Tatien, *Oratio adversus graecos* 13, PG 6, 833-836; Clément d'Alexandrie [?], *Adumbrationes in 1am Petri*, PG 9, 729-730, et éd. O. Stählin, GCS 3, 1909, p. 203). Le péché n'introduit pas en nous la corruption, il en libère les forces latentes et s'en fait des complices, et s'il y a bien déchéance, c'est celle d'une brutale retombée au niveau de la « chair » désertée par l'Esprit et livrée à elle-même.

Méthode d'Olympe y verra une rupture d'équilibre (ἀνισότης, *Convivium* III, 7, PG 18, 72a, éd. G. N. Bonwetsch, GCS, 1917, p. 34), Éphrem d'Antioche une maladie de l'être (*Lettre à Eunoios*, citée par Photius, *Bibliotheca*, cod. 228, PG 103, 969b, et éd. R. Henry, t. 4, Paris, 1965, p. 125). Une page d'Athanase qu'il faudrait lire en entier car elle rend bien compte de l'optique des Pères, dit expressément : « La transgression du commandement ramena [les hommes] *à leur nature* » (*De incarnatione Verbi* 4, PG 25, 104b; cf L. Bouyer, *L'incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris, 1943, p. 36 svv); Jean Damascène semble y faire allusion lorsqu'il caractérise la chute comme un passage de l'ὑπὲρ φύσιν au κατὰ φύσιν (*Dialogus contra manichaeos* 71, PG 94, 1569c).

Réduit à ses propres limites, comment l'homme retrouvera-t-il la *dimension spirituelle* voulue par le dessein créateur (*Sagesse* 2, 23) et qui demeure inscrite en lui à titre de « capacité » (Irénée, *Adv. haereses* V, 2, 2, PG 7, 1124b, et 12, 1, 1151b)? Ni l'obtention d'une survie naturelle sans véritable promotion divine, ni le renoncement à ce qui constitue sa condition concrète de créature (corps et âme) ne la lui rendront. Athanase et déjà Irénée évoquent la « présence » du Verbe. La grâce salvatrice ne peut être, en effet, qu'une nouvelle irruption du spirituel dans le charnel (*Genèse* 2, 7), seule susceptible de restituer à l'image sa vitale ressemblance en nous permettant « d'aller à Dieu dans la chair, comme il nous a appelés dans la chair » (2a *Clementis* 9, 4, éd. H. Hemmer, *Les Pères apostoliques*, t. 2, Paris, 1926, p. 148).

L'importance accordée par l'Église ancienne au don de l'ἀφθαρσία est, au reste, le corollaire naturel du rôle qu'elle reconnaît à l'Esprit dans le mystère et l'efficacité de l'incarnation rédemptrice. L'idée est paulinienne (*Rom.* 1, 4; 1 *Cor.* 15, 45; 2 *Cor.* 3, 17; consulter I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, Munich, 1961), et l'on en suit l'influence dans les premiers textes chrétiens (2a *Clementis* 9, 5, éd. H. Hemmer, t. 2, p. 148-150; Méliton de Sardes, *Homélie sur la Pâque* 66, éd. M. Testuz, p. 38-39). Le schéma christologique que propose Ignace d'Antioche (*Lettre aux Éphésiens* 7, 2) est déjà caractéristique à cet égard et annonce les célèbres formules d'Irénée.

Chez Irénée, en effet, la réflexion s'élabore de façon très cohérente en fonction de l'incorruptibilité divine communiquée aux hommes (*Adversus haereses* III, 19, 1, PG 7, 939b; IV, 24, 2, 1050b, et 38, 1-3, 1105-1108) pour en tirer une remarquable synthèse des divers aspects du salut : sacramentaires (III, 17, 2, 930a; IV, 18, 5, 1028a; V, 2, 1-3, 1123-1128), historiques (IV, 11, 1, 1001c-1002a) et anthropologiques (V, 6, 1, 1136d-1138c). « Primum quidem homines, tunc demum dii » (IV, 38, 4, 1109a, SC 100, p. 958, et déjà Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum* II, 27, PG 6, 1093-1096) : entre ces deux pôles du développement spirituel de la créature s'insère la venue terrestre du « Verbe d'incorruptibilité » (III, 19, 1, 938d, SC 34, p. 330); si l'Homme-Dieu réconcilie définitivement en sa Personne la chair et l'esprit (III, 18, 7, 937ab), c'est pour faire participer l'humanité consentante au rayonnement de sa chair glorifiée (IV, 20, 2, 1033b) et l'introduire dans la vie de Dieu. La victoire sur la φθορά n'entraîne pas une altération de la nature, mais réalise l'épanouissement progressif de ce qui n'était, aux origines, que fragile esquisse et attente de plénitude, et auquel la

grâce du Christ ressuscité confère ce surcroît d'être qui, qualitativement, le transfigure (v, 8, 2, 1142b; v, 13, 3, 1159a).

L'insistance sur l'incorruptibilité divinisatrice, assomption du charnel par le spirituel à travers l'événement pascal, n'est pas propre à Irénée.

On la retrouve notamment chez Hippolyte de Rome (*Sur les bénédictions*, éd. L. Mariès, PO 27, p. 162-163; *De Antichristo* 4, PG 10, 732b, éd. H. Achelis, GCS 1, 2, 1897, p. 6-7); — chez Méthode d'Olympe (*Convivium* III, 5, 7, PG 18, 68-72, GCS, p. 31-35; *De resurrectione* III, 23, GCS, p. 420-422); — et, bien entendu, chez Athanase (*Contra arianos* III, 33, PG 26, 393-396; *De incarnatione Verbi* 20, PG 25, 132b, et 44, 173-176, dont dépend le fragment *Adversus graecos* du pseudo-Justin, PG 6, 1596-1597); — enfin et surtout chez Cyrille d'Alexandrie.

Si proche des perspectives ouvertes par Irénée malgré une problématique différente, Cyrille d'Alexandrie considère constamment la grâce de l'incorruptibilité, dans la ligne de 2 *Pierre* 1, 4 qu'il cite très souvent, comme l'expression la plus évidente de l'efficacité rédemptrice (a), et il met ce don en étroite relation avec la vertu sanctificatrice de l'Esprit (b).

(a) *In Joannem* 14, 20, PG 74, 276a-281b, éd. P. E. Pusey, t. 2, Oxford, 1872, p. 482-488; 6, 55, PG 73, 580d-581c, éd. Pusey, t. 1, p. 532-533; — *In epist. ad Romanos* 5, 3, PG 74, 781d-784a, éd. Pusey, t. 3, p. 315-317.

(b) *De dogmatum solutione* 3, éd. Pusey, t. 3, p. 555-557; — *In Joannem* 16, 7, PG 74, 432a-436a, éd. Pusey, t. 2, p. 618-621; — *In Matthaeum* 21, 1-16, fragment 226, éd. J. Reuss, TU 61, 1957, p. 229.

La foi au Crucifié ressuscité est, en fait, la foi en notre propre résurrection et en ses prémices baptismales (ἔνδυμα ἀφθαρσίας, *Constitutiones apostolicae* VIII, 6, 6, éd. F. X. Funk, t. 1, p. 478) : elle s'appuie sur une certitude, — folie pour les gentils —, que le geste rédempteur prolonge le geste créateur et que la même Toute-puissance s'y exerce, nous rendant la vie « pour que nous la possédions en surabondance » (*Jean* 10, 10). Le *témoignage* du martyr, comme celui du moine ou du chrétien authentique, n'en sont que la proclamation vivante (Athanase, *De incarnatione Verbi* 27-29, PG 25, 141c-148a).

N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, Londres, 1927. — G. Aulén, *Den Kristna försoningstanken*, Stockholm, 1930; *Christus Victor*, Londres, 1934, et Paris, 1949. — F. Boström, *Studier till den grekiska teologins frälsningslära*, Lund, 1932. — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938. — L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris, 1943. — H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption. A Study of the Development of the Doctrine during the First Five Centuries*, Londres, 1952; *Jésus le Sauveur*, Paris, 1965. — J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, Munich, 1954. — M. Aubineau, *Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 46, 1956, p. 25-52.

G. Langevin, *Le thème de l'incorruptibilité dans le commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon saint Jean*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 8, 1956, p. 295-316. — W. J. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock, 1957, p. 84-104. — H. J. Schulz, *Die « Höllenfahrt » als « Anastasis »*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 81, 1959, p. 1-66. — H.-Ch. Puech et P. Hadot, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'Évangile de saint Luc*, dans *Vigiliae christianae*, t. 13, 1959, p. 204-234. — J. M. Arroniz, *La immortalidad como deificación del hombre en S. Ireneo*, dans *Scriptorium victoricnse*, t. 8, 1961, p. 262-287; *La salvación de la carne en S. Ireneo*, t. 12, 1965, p. 7-29.

G. Gruber, *Ζωή. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, Munich, 1962. — J. Pelikan, *The Shape of Death. Life, Death and Immortality in the early Fathers*, Londres, 1962. — A. Orbe, *El hombre ideal en la teologia de S. Ireneo*, dans *Gregorianum*, t. 43, 1962, p. 449-491; *Homo nuper factus*, t. 46, 1965, p. 481-544. — *La résurrection de la chair* (ouvrage coll.), Paris, 1962, p. 165-262, *Doctrine des Pères*, par H. Cornélis. — F. Refoulé, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 163, 1963, p. 11-52. — P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*, Trèves, 1966.

3) « MAIS DÉLIVREZ-NOUS DU MALIN ». — L'antagonisme de la sainteté divine et de la malice humaine dont témoigne la vie terrestre de Jésus prend, en fait, la forme d'un *affrontement* personnel, dramatique et décisif, opposant l'Homme-Dieu et celui que les écrits du nouveau Testament appellent le « séducteur » (*Apoc.* 12, 9), l' « adversaire » (1 *Pierre* 5, 8), l' « ennemi » (*Mt.* 13, 39), l' « homicide » (*Jean* 8, 44), le « prince de ce monde » (12, 31), le « dieu de ce siècle » (2 *Cor.* 4, 4), l' « anti-Christ » (1 *Jean* 4, 3).

Cet aspect capital du mystère rédempteur a connu, dans la production savante comme la littérature populaire, des développements dont il serait difficile de majorer la portée, tant ils s'avèrent constants et spontanés. Sans doute y rencontre-t-on des gaucheries d'expression (souvent par fidélité excessive au texte sacré), une imagerie exubérante, un penchant pour la mise en scène évoquant davantage nos mystères médiévaux que la catéchèse proprement dite, et la tentation consisterait, pour nous, soit à ne retenir que des métaphores sans contenu doctrinal, soit à schématiser en théories explicites des formules occasionnelles.

Mais, au-delà d'un certain folklore, l'intuition profonde des Pères s'affirme avec évidence : le Royaume de Dieu ne s'instaure qu'en dépossédant Satan de sa mainmise sur le monde et sur l'homme; plus encore que du mal, c'est du « Malin » (*Mt.* 5, 13) que le Sauveur entend nous délivrer.

Méthode d'Olympe s'en est expliqué avec netteté contre Porphyre : « Le Christ, Fils de Dieu, est venu sur les ordres du Père dans la création visible afin d'abattre les pouvoirs tyranniques des démons et d'affranchir les âmes de leur amère servitude » (*Contra Porphyrium* 1, PG 18, 397c, GCS, p. 503; cf aussi Athanase, *De incarnatione Verbi* 25, PG 25, 140b), et l'une des cinq raisons qu'Eusèbe de Césarée assigne à l'incarnation est de réduire Satan à l'impuissance (*Demonstratio evangelica* IV, 12, 10-12, PG 22, 284bc, éd. I. A. Heikel, GCS 6, 1913, p. 166, et dans le même sens Théodore Abu Qurra, *Opusculum* 1, PG 97, 1468b).

Loin de revêtir un caractère épisodique, l'affrontement victorieux du Christ avec le diable fait partie intégrante de la mission du Seigneur, il inspire ses actes, il éclaire sa prédication, il situe son histoire et sa mort dans la lumière de Pâques.

Il y aurait un intérêt évident à étudier comment les Pères interprètent dans cette perspective les divers événements de la vie du Christ. Quelques indications suffiront ici.

L'adoration des mages invitait d'elle-même, dans le contexte religieux du paganisme ancien où l'astrologie, le fatalisme et l'idolâtrie se conjuguent étroitement, à présenter la nativité du Seigneur comme une première défaite du démon, et ceci apparaît chez Justin (*Dialogus cum Tryphone* 78, 9, PG 6, 660b), puis chez Origène (*Contra Celsum* I, 60, PG 11, 769-772,

GCS 1, p. 110-111), et Grégoire de Nazianze appellera l'étoile de Bethléem « la couronne de la victoire du Christ » (*Adversus Julianum* II, 5, PG 35, 669c).

Sur le baptême de Jésus au Jourdain, type du baptême chrétien, on connaît le commentaire de Cyrille de Jérusalem, pour qui le Fils de Dieu descend dans le fleuve pour en exorciser les eaux et « enchaîner le Fort » (*Catéchèses baptismales* 3, 11, PG 33, 441ab; voir aussi pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, *Sermo* 11, PG 86, 373a).

On a souligné récemment l'importance, dans cette conception *agonistique* de l'économie rédemptrice, des récits de la tentation au désert (M. Steiner, *La tentation de Jésus...*); le fait se manifeste davantage, peut-être, à date ancienne, où la signification historique de l'épisode l'emporte sur les considérations psychologiques et nous renvoie au parallèle des deux Adams.

Mais c'est surtout dans la Croix, synthèse du mystère rédempteur, que l'on a vu, par excellence, « le trophée de victoire du Christ sur l'ennemi » (*Martyrium Andreae prius* 14, éd. M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, t. 2, vol. 1, Leipzig, 1898, p. 55), et ceci donne à la théologie du salut, patristique ou byzantine, son caractère de *theologia gloriae*. Plantée comme un défi dans les domaines de l'Adversaire (cf la symbolique utilisée par Athanase, *De incarnatione Verbi* 45, PG 25, 177b, et *In psalmum* 67, 19, PG 12, 1508-1509a; ou pseudo-Hippolyte, *In pascha* 51-52, PG 59, 743c, éd. P. Nautin, SC 27, 1950, p. 179), la Croix est le lieu et l'instrument d' « une lutte cosmique » (pseudo-Hippolyte, 55, éd. P. Nautin, p. 180) dont l'humanité captive est l'enjeu et qui s'achève par le triomphe du Seigneur de gloire « mettant à mort celui qui nous avait mis à mort » (Origène, *Selecta in psalmos* 9, 12, PG 12, 1189b; Théodore Studite, *Oratio* 4, 2, PG 99, 712c). Pourquoi le Christ a-t-il été crucifié? Afin de crucifier le diable. La réponse de Théodore Studite (*Oratio* 4, 6, 717a), depuis longtemps traditionnelle, rejoint la double leçon du mystère de la Croix à laquelle nous invitaient Origène (*In lib. Jesu Nave* 8, 3, PG 12, 865-866, éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 338) et déjà saint Paul (*Phil.* 2, 6-11).

Le relief accordé à la victoire libératrice du Christ ne se comprend pleinement qu'en fonction de la défaite originelle de l'homme et de ce qui définit concrètement, dès lors, sa condition pécheresse : esclavage (δουλεία) et captivité (αἰχμαλωσία). Sans doute, et l'on n'a cessé de l'affirmer contre toutes les variétés de dualisme (gnostique et manichéen), le mal n'a pas d'existence propre; mais le Malin, qui en est l'instigateur et en quelque sorte le bénéficiaire, *existe*, et le récit de *Genèse* 2-3 implique mystérieusement en tout péché sa présence active et son pouvoir de séduction, comme il suppose de la part de l'homme, au niveau le plus personnel de son être, connivence mercantile et démission de soi : « Nous nous sommes nous-mêmes vendus en péchant » (Origène, *In Exodum* 6, 9, PG 12, 338b, éd. W. A. Baehrens, GCS 6, 1920, p. 200, ou Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica* 22-23, PG 45, 60d-61b, éd. Srawley, p. 85).

Or, s'il doit y avoir libération, ce ne sera qu'au cœur de la liberté captive, par une reconquête dont l'homme n'est pas encore capable, mais que l'Homme-Dieu entreprend le premier et dans les conditions qu'a connues la défaite : « Luctatus est enim et vicit, erat enim homo pro patribus certans » (Irénée, *Adversus haereses* III, 18, 6, PG 7, 936-937, et SC 34, p. 325; cf Théodoret de Cyr, *De providentia* 10, PG 83, 748c). La plupart des raisons de convenance ou de justice invoquées par les Pères à propos de cette *revanche* sur le Tentateur s'inspirent du principe : guérir le semblable par le semblable (Grégoire de Nazianze, *Oratio* 38, 13, PG 36, 325b; pseudo-Macaire, *Homiliae* 15, 44, PG 34, 605bc, éd. H. Dörries, Berlin, 1964, p. 153; Anastase d'Antioche, *Oratio* 3, 10, PG 89, 1340c; Jean Damascène, *De fide orthodoxa* III, 18, PG 94, 1072b), ou selon une formule moins philosophique : utiliser contre Satan les armes dont il s'est servi contre nous (vg pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, *Homilia* 3, PG 86, 329d [= Jean Damascène, *Sacra parallela* Σ, 24, PG 96, 369a], et l'image du hameçon popularisée par Athanase dans la *Vita Antonii* 24, PG 26, 880a). Là encore, christologie et sotériologie sont solidaires, dans cet ajustement, de l'être de Dieu et de l'être de l'homme, dont Grégoire de Nazianze disait : « Il me porte Lui-même, moi tout entier, avec mes faiblesses » (*Oratio* 30, 6, PG 36, 109c). En « récapitulant » la vocation spirituelle de la créature, selon sa grandeur divine mais aussi ses limites humaines et les risques intérieurs à toute liberté incarnée, la grâce du Christ a donc pour fonction de remettre l'humanité en état de se racheter; elle abolit bien le poids d'un passé de servitude, mais pour offrir en elle les prémices et la source de ce que sera la vie rachetée dans son achèvement eschatologique (Irénée, *Adversus haereses* V, 21, PG 7, 1179-1182; III, 19, 3, 941a, SC 34, p. 336; III, 22, 4 à 23, 2, 958-961a, SC 34, p. 378-386).

Car « le Christ a remporté la victoire pour te frayer le chemin de la victoire » (Origène, *In Exodum* 2, 3, PG 12, 307d, GCS 6, p. 158; *In Canticum* III, PG 13, 183a, éd. W. A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 222). N'est-ce pas affirmer que le temps de l'Église reste marqué par l'épreuve et qu'en participant aux combats du Seigneur avant d'en partager le triomphe, le chrétien est appelé lui-même, à la suite du « premier lutteur » (pseudo-Denys, *Ecclesiastica hierarchia* II, 6, PG 3, 404a), à vivre le drame du salut en lutteur? Le thème de la *militia Christi*, cher à Origène et à la spiritualité monastique comme à la liturgie de l'initiation (exorcismes, consignation, onction) et aux mystagogies baptismales, est encore une expression typique de l'œuvre rédemptrice du *Christus victor* (bien que G. Aulén ne s'y soit pas arrêté). Si le baptême inaugure pour nous la « guerre spirituelle » (vg Origène, *In lib. Judicum* 9, 2, PG 12, 989a, éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 520), il ne fait par là que continuer *en nous* l'affrontement du Christ et de Satan (Origène, *Comment. in Matthaeum* 12, 25, PG 13, 1040bc, éd. E. Klostermann, GCS 10, 1937, p. 127; *In Genesim* 9, 3, PG 12, 214-215, éd. W. A. Baehrens, GCS 6, 1920, p. 92). La réflexion des Pères et l'expérience spirituelle de l'Église ne distinguent pas, pour les opposer, les dimensions objectives de notre rachat et ses dimensions sacramentaires, ecclésiales, mystiques, voire ascétiques (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses* 20, 7, PG 33, 1084ab; Jean Chrysostome, *Catéchèses baptismales* 2, 22-23, SC 50, p. 145-146).

J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905; *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, 3e éd., Louvain, 1931; *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge*, Paris, 1934. — J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytrosis*, Trèves, 1906. — H. E. Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption*, Paris, 1909. — G. Aulén, *Christus Victor*, Londres, 1934, et Paris, 1949. — E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus*, Fri-

bourg-en-Brisgau, 1941. — M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berne, 1941, et Tubingue, 1954. — St. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae cum daemonibus*, coll. Studia anselmiana 16, Cité du Vatican, 1945. — B. Noack, *Satanas und Soteria*, Copenhague, 1948. — H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption*, Londres, 1952; *Jésus le Sauveur*, Paris, 1965. A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, Munich, 1956. — H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur, 1957. — J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris-Tournai, 1958. — H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1959. — G. Wingren, *Man and the Incarnation*, Édimbourg-Londres, 1959. — J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961, p. 301-338. — M. Steiner, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*, Paris, 1962. — I. M. Sanz, *La envidia primigenia del diablo según la patristica primitiva*, Oña, 1963.

DS, art. Démon, t. 3, col. 141-212; Exorcisme, t. 4, col. 1995-2004.

2° **L'alliance nouvelle.** — L'importance donnée à la victoire du Christ sur l'ignorance, la mort, le démon, n'est intelligible qu'à l'intérieur d'une saisie globale de l'œuvre rédemptrice qui en détermine l'orientation. Car, au-delà de *ce dont* le Seigneur nous affranchit, les Pères cherchent à découvrir *ce pour quoi* il nous affranchit. La libération doit s'exercer en liberté, non pour fixer l'homme dans quelque suffisance autonome, mais pour l'introduire à une profondeur de lui-même où l'accès à Dieu lui soit gracieusement rouvert. Ce statut de liberté (*Rom.* 8, 21; *Gal.* 5, 1 et 13), de communion (1 *Cor.* 1, 9), d'intimité (*Jean* 14, 21) auquel nous sommes conviés, le Christ 'a vécu en totalité sous la forme d'une « nouvelle alliance » (*Héb.* 9, 15, et 12, 24) qui s'identifie, non seulement avec son évangile, mais avec son être même : il est l'Emmanuel, le « signe de notre salut » (Irénée, *Adversus haereses* III, 20, 3, PG 7, 944a, SC 34, p. 344), et la charité divine (φιλανθρωπία) prend en lui corps humain, réconciliant ce que le péché séparait sans espoir (*Éph.* 2, 11-22). C'est à cette expérience unique que se réfère, comme à sa source inépuisable, notre vie de créature rachetée et c'est en elle que se déchiffre progressivement le mystère de notre destinée surnaturelle (cf 1 *Jean* 3, 2). Aussi comprend-on les débats passionnés auxquels a donné lieu le développement de la christologie : avec leurs progrès ou leurs hésitations et leurs impasses, ils marquent la volonté de sauvegarder le réalisme de notre réconciliation avec Dieu.

1) Médiation. — « Par sa familiarité (οἰκειότης) avec les deux parties, le Médiateur de Dieu et des hommes rétablit entre elles amitié et concorde, et permet ainsi à Dieu d'agréer l'homme et à l'homme de se donner à Dieu » (Irénée, *Adversus haereses* III, 18, 7, PG 7, 937ab, SC 34, p. 326). L'idée que la personne du Verbe incarné constitue une médiation vivante entre le Créateur et sa créature, si bien illustrée par l'œuvre d'Irénée, a été particulièrement exploitée aux 4e et 5e siècles pour prouver que Jésus appartenait authentiquement aux deux ordres de l'existence, celle de Dieu et celle de l'homme, et le vocabulaire théologique, malgré ses ambiguïtés, s'est efforcé d'en formuler les conditions.

Là où Irénée parle de *familiarité*, d'autres proposeront : *parenté*, συγγένειη, γνήσιος (Athanase, *Contra arianos* I, 43, PG 26, 100d; I, 56, 129c; II, 69, 293c; III, 53, 433b; — Sévérien de Gabala, *In incarnatione Domini* 4, PG 59, 695d; — Épiphane, *Ancoratus* 44, 6, PG 43, 97ab, GCS 1, p. 55);

communauté, κοινωνία (Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium* 142-144, PG 45, 532d-533b, et éd. W. Jaeger, t. 2, Leyde, 1960, p. 374; — Jean Chrysostome, *In 1 Timotheum* 7, 2, PG 62, 536d-537a);

conjonction, συναφή, συνάφεια (Athanase, *Contra arianos* II, 70, PG 26, 296b; — Grégoire de Nysse, *De perfecta christiani forma*, PG 46, 277c; *In illud Tunc ipse*, PG 44, 1320c; — Théodore de Mopsueste, fragment 133 sur S. Jean, éd. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, coll. Studi e Testi 141, Vatican, 1948, p. 406, lignes 7-14; — Théodoret de Cyr, *Dialogus* 2, PG 83, 121a);

lien, σύνδεσμος (Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem* 17, 23, PG 74, 564c-565a, éd. P. E. Pusey, t. 3, p. 2);

et même, à l'encontre de Grégoire de Nysse, *mitoyenneté*, μεθόριον (Cyrille, *In Joannem* 10, 15, PG 73, 1045c, éd. Pusey, t. 2, p. 232-233; 14, 6, 192ab et p. 410; *De Trinitate* III, PG 75, 853c);

sans parler de κρᾶσις, *mélange*, et de ses synonymes.

Autant de vocables qui sont employés aussi bien pour le Christ que pour la créature rachetée et divinisée.

Sans doute ces mots n'évoquent pas les mêmes résonances suivant les milieux et les époques qui les utilisent, et l'on ne peut les détacher de leur contexte immédiat; mais, à travers une expression qui se cherche et demeure en deçà du mystère qu'elle tente de cerner, la visée des Pères est bien d'affirmer un paradoxe radical. « Dieu ne se mêle pas à l'homme », disait la sagesse antique (Platon, *Banquet* 203a), et les médiations naturelles, quelles qu'elles soient, restent d'illusoires intermédiaires. Le Christ est seul, parce que tout entier Dieu et homme, à réaliser pour nous en vérité la rencontre personnelle de la transcendance divine et de la finitude humaine sans sacrifier l'une et ignorer l'autre (cf Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus* 32, PG 75, 504ac, et la définition du concile de Chalcédoine en 451, Denzinger, n. 301-302). Il est seul aussi à pouvoir rejoindre le pécheur dans sa misère sans perdre son absolue sainteté. En lui, le pardon se fait don et l'union communion, « seconde mise en commun » plus extraordinaire que celle de la création (Grégoire de Nazianze, *Oratio* 38, 13, PG 36, 325cd), car elle ouvre l'humanité aux richesses de Dieu et, contenant à la fois l'offre et l'accueil de la grâce déifiante, elle nous rend susceptibles d'en intérioriser le dynamisme et la fécondité.

2) Consécration. — De plus, en instaurant une nouvelle relation entre l'homme et Dieu, la médiation du Verbe incarné revêt le caractère d'une *consécration*, selon la double acception biblique du terme (sanctifier et sacrifier, cf *Jean* 17, 19). Le Christ est l'*Oint*, et cette consécration que la théophanie du baptême au Jourdain manifeste solennellement, les Pères l'ont associée à la grâce de l'union hypostatique, à l'instant privilégié où la divinité communique sa sainteté à la nature humaine et l'ordonne à l'économie du salut. « Le jour de l'onction, écrit Hésychius de Jérusalem, est le moment où le Monogène s'est incarné, car en sa personne l'onction signifie l'incarnation » (*In Leviticum* II, 6, PG 93, 851b; cf Grégoire de Nazianze, *Oratio* 30, 21, PG 36, 132b, et Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in Spiritu* 10, PG 68, 689d-692b). Prêtre dès son entrée dans le monde, le Seigneur peut faire de son existence humaine un acte sacerdotal (Irénée, *Adversus haereses* IV, 8, 2, PG 7, 994b); si ce sacerdoce s'insère dans les traditions du ritualisme ancien et en accomplit les figures (cf typologie de Melchisédech,

du sacrifice d'Isaac, du rituel de la Pâque si souvent exploitée par la catéchèse et la liturgie), il en diffère cependant radicalement. Une page d'Athanase en explique la raison : « Le Verbe a commencé à avoir des frères, lorsqu'il revêtit une chair semblable à la nôtre et qu'*il l'offrit de ses propres mains*, méritant ainsi le nom de grand-prêtre » (*Contra arianos* II, 9, PG 26, 165a). Prêtre et victime *à la fois*, car ce qu'il sanctifie et sacrifie n'est autre chose que lui-même, et nous en lui. L'oblation volontaire du Calvaire en constitue l'expression définitive, mais elle n'est pas isolable, dans la perspective des Pères, de l'ensemble de la vie du Christ et de cet achèvement que sont les mystères de Pâques, de l'Ascension et de la Pentecôte (Épiphane, *Panarion* LV, 4, 4-7, PG 41, 980bc, GCS 2, p. 329-330).

Toute l'économie du Verbe incarné prend ainsi valeur et efficacité *sacrificielles*, et elle le doit au rôle qu'y joue l'obéissance comme forme de ce culte spirituel dont nous parlent les écrits néotestamentaires et plus systématiquement l'Épître aux Hébreux. Le Seigneur s'est en effet *voué*, dès le premier instant, à l'accomplissement de la volonté du Père dans le service inconditionné des hommes (cf *Héb.* 10, 7-9; *Jean* 8, 29), et l'Évangile (cf *Marc* 10, 45) souligne que ce service, qui doit aboutir à la mort de la Croix, est l'acte sacerdotal par excellence, le sacrifice qui parachève et rend caducs les sacrifices de l'ancienne loi, l'eucharistie qui purifie et réconcilie la créature avec son Dieu.

Cette conception cultuelle de l'obéissance de l'Homme-Dieu est au centre de la théologie grecque de la rédemption; on peut même dire qu'elle la résume, quoi qu'il en soit des explications de détail et parfois de leurs insuffisances. Depuis Irénée (*Adversus haereses* V, 14, 1, PG 7, 1161ab; V, 17, 1, 1169ac; V, 21, 1-3, 1179-1182), on n'a cessé de rappeler que si Jésus a fait sienne notre condition d'homme, c'était d'une part pour la vivre dans la totalité de sa misère pécheresse, pour assumer notre révolte, pour partager en parfaite innocence, jusque dans la souffrance et la mort, le châtiment de la faute originelle (Eusèbe de Césarée, *Demonstr. evangelica* X, 1, 20-23, PG 22, 724bd, GCS 6, p. 449-450; Grégoire de Nazianze, *Oratio* 30, 5-6, PG 36, 109-112); mais c'était, d'autre part, pour restituer à l'existence humaine sa référence à Dieu, son caractère sacré, sa sainteté première. Double obéissance et double sacrifice qui participent à la fois de l'expiation, de la satisfaction, de la réconciliation, de la purification, de l'adoration, de l'action de grâces, parce qu'y sont inclus l'infinie miséricorde de Dieu et le total hommage de la créature. A la désobéissance d'Adam, il n'est de remède et de réparation que la soumission douloureuse du Serviteur, le sacrifice de l'Agneau, la mort du Fils de l'Homme, où l'humanité retrouve le sens de son être en renonçant à s'accomplir elle-même.

D. Petau, *Dogmata theologica*, lib. 12, c. 1-13, éd. Vivès, t. 6, Paris, 1867, p. 496-582. — J. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregors von Nyssa*, Munich, 1910. — E. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)*, Munich, 1925. — V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944; trad. allemande, Gratz, 1961. — D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, Tubingue, 1950. — J. Liébaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille, 1951. — F. X. Portmann, *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz*, St. Ottilien, 1954.

J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, coll. Lex orandi 24, Paris, 1957. — J. N. Karmiris, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, dans *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, éd. P. Bratsiotis, 1e partie, Stuttgart, 1959, p. 15-120. — J.-C. Dhôtel, *La « sanctification » du Christ d'après Hébreux, 2, 11*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 47, 1959, p. 515-543; t. 48, 1960, p. 420-452. — L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle*, Bruges-Paris, 1961, p. 15-43. — É. des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.

3) ADOPTION. — Mais l'Alliance est surtout le mystère d'une paternité à l'œuvre, la grâce de la foi offrant précisément à l'homme de pouvoir reconnaître en Jésus-Christ le Fils unique du Père et l'aîné de nombreux frères. Sans doute, l'idée d'un Dieu-Père n'est pas propre à la révélation; Maxime de Tyr (*Philosophoumena* XI, 5, éd. H. Hobein, Leipzig, 1910, p. 132) y voit une donnée commune de la conscience religieuse, et tels textes d'Épictète ou du *Corpus hermeticum* ne diffèrent guère d'une prière chrétienne. A plus forte raison l'admirable expérience qu'Israël a faite des liens l'unissant à son Dieu nous achemine-t-elle vers le Père du nouveau Testament. Avec le Verbe incarné cependant, l'entrée de Dieu dans la famille humaine a pour corrélatif l'entrée de l'homme dans la famille divine : « Le Verbe incarné s'est fait homme et le Fils de Dieu fils de l'homme pour permettre à l'homme de saisir le Verbe de Dieu et, recevant l'adoption, de devenir fils de Dieu » (Irénée, *Adversus haereses* III, 19, 1, PG 7, 939b, SC 34, p. 332; III, 16, 3, 922bc et p. 282).

Ce raccourci d'histoire sainte sera repris avec des variantes à toutes les époques et il est notamment à la base des réfutations de l'arianisme.

Athanase, *Contra arianos* I, 43, PG 26, 100cd. — Athanase (?), *De incarnatione et contra arianos* 8, PG 26, 996a. — Grégoire de Nysse, *In Pascha* 1, PG 46, 628ab. — Jean Chrysostome, *In Joannem* 11, 1, PG 59, 79a. — Théodore de Mopsueste, *In Joannem* 1, 12, en grec dans R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, p. 315. — Marc Diadoque, *Contra arianos* 9, PG 65, 1165bc. — Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem* 20, 17, PG 74, 700b, éd. Pusey, t. 3, p. 122. — Jean Damascène, *De fide orthodoxa* IV, 13, PG 94, 1137c.

Par l'incarnation s'opère en effet une *refonte* (ἀναστοιχειοῦν, Jean Chrysostome, *loco cit.*, 14, 2, 93b; Cyrille d'Alexandrie, *In Joelem* 2, 28, PG 71, 380ab, éd. Pusey, t. 1, p. 338) des relations de la créature avec son Créateur, que l'Écriture assimilait déjà à une nouvelle création (2 *Cor.* 5, 17) ou à une seconde naissance (*Jean* 3, 3-8), car elle affecte et transforme non seulement le comportement religieux de l'homme, mais son être. Là réside la nouveauté radicale du temps chrétien. La filiation ontologique et morale que représente, pour un être spirituel, le don divin de l'existence (cf Origène, *De principiis* IV, 4, 8 (35), PG 11, 409c, GCS 5, p. 359, et ce qui a été dit de l'*image*), est assumée et personnalisée par Jésus, et par nous en Jésus, à un niveau qui ne correspond ni à la justice originelle, dans la mesure où celle-ci est plus un projet qu'un état, ni à l'authentique sainteté reconnue comme possible, quoique précaire, avant l'incarnation (cf G. Philips, *La grâce des justes de l'ancien Testament*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 23, 1947, p. 534-556 le témoignage des Pères) et qu'Athanase qualifie d'extérieure (ἔξωθεν, *Contra arianos* II, 68, PG 26, 292c, comparer E.-B. Allo, *Saint Paul, Première épître aux Corinthiens*, coll. Études bibliques, Paris, 1935, p. 95-96). En schématisant un peu, Jean Chry-

sostome affirmera que l'adoption divine dans l'ancienne loi n'était que *nominale*, alors qu'elle devient *réalité* dans la nouvelle (*In Joannem* 14, 2, PG 59, 93c, et *Ad Romanos* hom. 14, 2, PG 60, 526bd).

Elle est réalité d'abord, parce qu'elle crée avec une Personne divine cette fraternité (ἀδελφότης) qui, englobant tous les hommes et tout l'homme, signe visiblement leur vocation de fils de Dieu et transfigure du même coup leur solidarité biologique et leur conscience de « citoyens du monde » : la communauté humaine est déjà, fondamentalement, l'Église. Elle est réalité surtout, parce qu'elle les associe, à travers la foi, au mystère le plus intime du Christ, à son existence filiale au sein de la vie trinitaire, car « si le Christ, en tant qu'il est Christ, fait des christs, de même aussi, en tant qu'il est Fils de Dieu, Fils unique et propre, il fait des fils de Dieu de tous ceux qui reçoivent de lui l'Esprit d'adoption » (Origène, *In Isaiam fragm.*, PG 13, 218b, GCS 4, p. 563; cf PG 17, 580b). Explicite dans le rituel baptismal, cette référence trinitaire peut seule donner à la notion juridique d'adoption sa dimension théologique et sa plénitude surnaturelle.

Certes, à ceux que tentait l'identification de notre filiation avec celle du Christ, comme à ceux qui réduisaient la filiation du Christ à la nôtre, il a fallu souvent rappeler la transcendance absolue de l'une par rapport à l'autre (cf la classique opposition « fils par nature et fils par adoption ou par grâce », déjà chez Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 17, 77, 4, PG 8, 1016a, GCS 2, p. 153 et SC 38, p. 95; ou Origène, *In Joannem fragm.* 108-109, PG 17, 583-584, GCS 4, p. 562-563; et le principe énoncé par Athanase, *Ad Afros* 7, PG 26, 1041bc). Mais en exprimant en termes de *participation* (μετοχή, μέθεξις, μετουσία) la vérité de notre adoption divine, la tradition grecque met en évidence le fait qu'elle est le fruit immédiat d'une présence, substantielle et assimilatrice, des trois Personnes divines se communiquant conjointement et personnellement au fidèle, pour faire de tout son être un temple, une demeure vivante (Origène, *In Jeremiam* hom. 8, 1, PG 13, 336c, GCS 3, p. 53-56; Épiphane, *Ancoratus* 10, 3-8, PG 43, 36a, GCS 1, p. 18).

Les Pères ont évité de scruter le comment de cette présence et la nature des relations qu'elle noue. Lorsqu'ils affirment que « nous sommes fils de Dieu par le Christ dans l'Esprit » (Cyrille d'Alexandrie, *De incarnatione Unigeniti*, PG 75, 1129b, éd. Pusey, p. 96), ils envisagent, selon les perspectives « économiques » qui sont une constante de leur théologie de la grâce depuis Irénée (*Demonstratio* 7, trad. L.-M. Froidevaux, SC 62, 1959, p. 41), l'activité transformante qu'elle manifeste : « La pure image du Père étant le Fils et la ressemblance du Fils l'Esprit, c'est en modelant en quelque sorte sur lui-même les âmes des hommes que l'Esprit leur imprime la forme divine et scelle en elles l'image de l'Essence surpassant toute essence » (Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem* 17, 20, PG 74, 553d, éd. Pusey, t. 2, p. 731).

Si le symbolisme baptismal de l'*empreinte* peut paraître encore trop statique pour traduire le mystère de notre adoption, le thème paulinien de la μόρφωσις (donner forme, au sens plastique et biologique du terme) rend bien compte, en revanche, du devenir et des étapes d'une grâce en perpétuel achèvement. L'écrit à Diognète évoque déjà cette « naissance toujours nouvelle du Verbe dans le cœur des saints » (*Ad Diognetum* 11, 4, SC 33 bis, p. 80) et Cyrille d'Alexandrie réserve au rôle de l'Esprit dans la formation du Christ en nous une place de choix (*In Isaiam* IV, 2, PG 70, 936-937; *De Trinitate* VII, PG 75, 1088d-1089d; *Homilia paschalis* 10, 2, PG 77, 617d et 620ab).

Dans la donation de *son* Esprit, le Seigneur glorifié agit comme principe d'une humanité rendue désormais capable de naître à Dieu et de participer à sa filiation, et la vie spirituelle dans l'Église ne sera toujours qu'un « Notre Père » vécu « en Esprit et en vérité ».

K. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 59, 1935, p. 333-418. — L. Janssens, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 15, 1938, p. 233-278. — I. Chevalier, *La présence de la Trinité par la sanctification, d'après les Pères grecs*, VSS, t. 55, 1938, p. 153-186. — D. Unger, *A special aspect of Athanasian soteriology*, dans *Franciscan Studies*, t. 6, 1946, p. 30-53, 171-194. — P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Rome, 1946; *L'habitation en nous des trois Personnes*, Rome, 1950. — S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Rome, 1952.

E. E. Fabbri, *El cuerpo de Cristo, instrumento de salud según San Ireneo*, dans *Ciencia y Fe*, t. 13, 1957, p. 273-292, 445-465. — G. Aeby, *Les missions divines, de saint Justin à Origène*, Fribourg, Suisse, 1958. — P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai, 1960.

Filippo da Cagliari, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino*, Rome, 1961. — J. Liébaert, *L'incarnation du Verbe et notre adoption divine d'après saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Assemblées du Seigneur*, t. 11, Bruges, 1961, p. 63-78. — A. M. Bermejo, *The indwelling of the Holy Spirit according to Saint Cyril of Alexandria*, Oña, 1963. — D. L. Balas, Μετουσία Θεοῦ. *Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, coll. Studia anselmiana 55, Rome, 1966.

3° **Conclusion : la divinisation.** — Lieu de grâce, l'incarnation rédemptrice nous apparaît, dans sa réalité paradoxale comme un mystérieux échange où « chacun fait siennes les propriétés de l'autre » (Théodote d'Ancyre, *In nativitatem* 5, PG 77, 1356bc), et ceci souligne combien l'idée d'une *divinisation* de l'homme, loin de constituer « la plus sérieuse déviation » qu'ait connue la théologie chrétienne (B. Drewery, *Origen and the doctrine of grace*, Londres, 1960, p. 200), répond en fait, dans l'esprit des Pères, à la logique intérieure de l'*humanisation* de Dieu et en exprime l'efficacité souveraine (Maxime le confesseur, *Ambigua*, PG 91, 1084cd).

Que la terminologie de la déification fût équivoque et pût couvrir un naturalisme ou un panthéisme incompatibles avec la gratuité de la démarche divine (le sage de Porphyre *se* divinise, *Ad Marcellam* 17, éd. G. Faggin, Florence, 1954, p. 106) n'est pas contestable, et Origène l'avait fort bien perçu (*In Exodum* hom. 6, 5, PG 12, 335a, GCS 6, p. 196-197). Mais il est significatif qu'Athanase, si peu complaisant envers la sagesse « du dehors » et si soucieux de préserver la transcendance de Dieu, soit le premier à utiliser systématiquement un vocabulaire dont le *Corpus hermeticum* atteste d'ailleurs les profondes résonances religieuses. Est-ce là une concession aux traditions de l'hellénisme alexandrin? Rien ne le prouve (voir déjà Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum* II, 27, PG 6, 1093b). Si Grégoire de Nazianze, qui doit beaucoup à Athanase, vulgarise le mot rare de « divinisation » (θέωσις) au lieu de la classique « déification » (θεοποίησις) et le

transmet à travers le pseudo-Denys et Maxime à la littérature byzantine, d'authentiques héritiers d'Alexandrie, comme Basile, Grégoire de Nysse, Didyme, restent sur la réserve. En fait, les mots importent moins que la réalité qu'ils désignent, et nombre d'auteurs qui n'emploient ni θέωσις ni θεοποίησις et préfèrent s'en tenir au langage de l'Écriture, à commencer par le plus lu des docteurs de la patristique grecque, Jean Chrysostome, offriront d'admirables développements sur la filiation adoptive, sur notre union au Christ dans son corps mystique, sur le rôle assimilateur des sacrements.

La réalité de la déification englobe l'ensemble de l'existence chrétienne, qui n'est chrétienne que parce que le Verbe de Dieu continue activement de s'y incarner (Maxime, *Ambigua*, PG 91, 1084d); qu'il s'agisse de sa genèse baptismale (Grégoire de Nazianze, *Oratio* 31, 8, PG 36, 165a), de sa nourriture qu'est l'eucharistie (Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica* 38, PG 45, 97b, éd. J. H. Srawley, p. 152), de la présence charismatique de l'Esprit qui l'habite (Basile, *De Spiritu Sancto* 9, 23, PG 32, 109ad) ou de l'exercice quotidien de la vie vertueuse (*Vita Abercii* 34, éd. Th. Nissen, Leipzig, 1912, p. 26) et de la recherche contemplative de Dieu (Grégoire le Thaumaturge, *In Origenem* 11, PG 10, 1084c), elle se caractérisera toujours et indissociablement par la fécondité d'un Don (δωρεά) et l'humble docilité d'un accueil (Grégoire de Nazianze, *Oratio* 30, 6, PG 36, 112b, et Maxime le confesseur, *Epistola* 1, PG 91, 376ab).

I.-H. Dalmais, art. DIVINISATION, DS, t. 3, col. 1376-1389. — On peut ajouter à la bibliographie : D. Ritschl, *Hippolytus' Conception of Deification*, dans *Scottish Journal of Theology*, t. 12, 1959, p. 388-399; *Athanasius. Versuch einer Interpretation*, Zurich, 1964. — C. Kern, « *Homotheos* » *et ses synonymes dans la littérature byzantine*, dans *1054-1954. L'Église et les églises*, t. 2, Chevetogne, 1955, p. 15-28. — P. Bratsiotis, *Die Lehre der orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen*, Bruxelles, 1961. — A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, dans *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, éd. P. Bratsiotis, t. 1, Stuttgart, 1959, p. 175-207; *Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern*, dans *Kerygma und Dogma*, t. 7, 1961, p. 283-310. — G. I. Mantzarides, Προϋποθέσεις καὶ παράγοντες τῆς θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ, dans Ἀθωνικὴ πολιτεία, Thessalonique, 1963, p. 359-426.

3. LES VOIES DE LA CHARITÉ OU CONNAISSANCE ET CHARITÉ

A. **CONNAISSANCE DE DIEU.** — A travers Jésus-Christ, le Dieu « qui est » nous révèle « qui il est » : Père, Fils et Esprit, unis dans un même amour qui s'ouvre aux dimensions de l'humanité (cf *Jean* 1, 18; 1 *Jean* 4, 7-21), et il est significatif que le nouveau Testament, en affirmant sans compromis l'inaccessibilité divine à toute prise humaine, relève en même temps, sans y voir une donnée antinomique, que la grâce du salut implique une *connaissance* de plus en plus profonde du Seigneur (*Jean* 17, 3; *Actes* 17, 23 et 27; 1 *Jean* 1, 1-4) et conduit, ultimement, à le *voir face à face* (*Mt.* 5, 8; 1 *Tim.* 6, 16; *Hébr.* 12, 14; 1 *Jean* 3, 2; *Apoc.* 22, 5), c'est-à-dire à nouer ces rapports uniques d'intimité personnelle qu'aucune distance, au ciel, ne relâchera plus, qu'aucun intermédiaire ne risque de menacer, qu'aucune lassitude n'est susceptible d'altérer. Avant de parvenir à ce terme bienheureux, le chrétien est appelé à vivre de la foi, dans l'assurance des réalités qu'il ne peut encore contempler (*Hébr.* 11, 1), mais qui s'ébauchent en lui et se dévoilent à mesure que croît son être de fils (1 *Cor.* 13, 11-12), lui faisant désirer davantage le moment décisif de la rencontre.

1° **La vision de Dieu.** — Que l'achèvement de l'être spirituel à l'image de Dieu s'accomplisse dans le face à face de la vision béatifique est une vérité si souvent évoquée, qu'il n'est guère utile d'en multiplier les témoignages. Notre citoyenneté est au ciel : chrétiens vivant dans le monde ou au désert en ont été également convaincus. Évagre le Pontique définissait le royaume de Dieu comme « une connaissance de la Sainte Trinité coextensive à la substance de l'esprit mais supérieure à son incorruption » (*Practicos* I, 3, PG 40, 1221d; cf Grégoire de Nazianze, *Carmina moralia* 34, v. 258, PG 37, 964a, ou *Vita Barlaam et Joasaph* 8 [60-61], PG 96, 921ab, éd. G.R. Woodward et H. Mattingly, p. 104), et, au regard d'Irénée, toute l'histoire humaine tient son intelligibilité du fait qu'elle représente, dans le plan divin, le temps d'une accoutumance progressive de la créature à sa destinée contemplative *qui est sa vie* (*Adversus haereses* IV, 20, 4-7, PG 7, 1034-1037b, SC 100, p. 634-648). Si différents qu'ils soient, l'un et l'autre s'accordent à considérer la vision béatifique dans sa double dimension de grâce absolue et de perfectionnement ontologique.

Mais la nature de ce face à face avec Dieu nous reste, ici-bas, un mystère, et la réflexion théologique orientale, même avec les développements que lui apporte la controverse palamite, n'a pas cherché à lever le voile. Aux silences de l'Écriture répondent les silences de la tradition. Le jugement dernier se prête davantage aux commentaires exégétiques ou parénétiques que la vie du ciel, et l'on ne s'étonnera pas de la place restreinte que celle-ci occupe à toutes les époques, ni du caractère conventionnel qu'elle revêt souvent sous les plumes les plus autorisées (vg Jean Chrysostome, *Ad Theodorum lapsum* 1, 11, PG 47, 291-292, ou les textes analysés par J. Mossay, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Louvain, 1966, p. 68-76, 110-163). Au reste, certains passages bibliques particulièrement significatifs, comme 1 *Jean* 3, 2, sont absents du canon antiochien. Aussi est-il malaisé d'interpréter une orientation doctrinale qui n'est ni pleinement homogène ni cohérente, bien que sa préoccupation constante ait été de sauvegarder la transcendance absolue de Dieu. L'utilisation des textes pose d'ailleurs des problèmes irritants, parfois insolubles, quant à leur véritable contexte et leur intention précise, et l'on aimerait pouvoir déterminer avec quelque certitude si telle affirmation des Pères s'applique à la connaissance naturelle ou surnaturelle de Dieu, si elle vise nos formulations conceptuelles ou inclut la réalité d'une saisie intuitive, si elle se situe à l'intérieur des conditions concrètes de l'activité connaissante ici-bas ou si elle vaut pour toute nature créée. Il est notoire que bien des auteurs décrivent et expliquent en termes de vision béatifique les états supérieurs de la prière contemplative, sans obligatoirement assimiler l'une à l'autre, et un système comme l'origénisme ne favorise guère la distinction entre l'existence terrestre et la béatitude.

Qu'est le face à face? Essayons de dégager les éléments d'une réponse, sans reprendre le débat dogmatique qu'a pu susciter la pensée grecque en Occident

au cours des siècles (cf V. Lossky, *Le problème de la « vision face à face »*, p. 512-537).

1) Il ne peut être question d'une connaissance s'identifiant à celle que Dieu a de lui-même et qui supposerait que nous lui soyons consubstantiels (Basile de Césarée, *Adversus Eunomium* 2, 32, PG 29, 648b). Déjà Justin en avait écarté l'hypothèse (*Dial. cum Tryphone* 4, 1, PG 6, 481d-484a), et les théoriciens les plus intellectualistes comme Évagre la rejettent aussi. La crise eunomienne a aidé à en expliciter les raisons, bien que la controverse n'ait pas porté directement sur la vision béatifique. Si la divinisation nous assimile à Dieu, elle ne réduit pas l'abîme qui sépare la créature de son Créateur. Le mystère insondable de l'essence divine, aucune grâce ne le rend « compréhensible », parce qu'aucune grâce, — qu'il s'agisse des révélations prônées par Eunome, ou du face à face du ciel —, ne peut faire éclater les limites de notre propre finitude et nous donner la capacité d'embrasser en totalité l'infinie richesse de Dieu. En ce sens précis, Dieu est invisible *par nature* (cf déjà Philon d'Alexandrie, *De posteritate Caini* 15, éd. L. Cohn et P. Wendland, t. 2, Berlin, 1897, p. 4). Clément d'Alexandrie semble avoir admis la possibilité d'une vision compréhensive au terme de la montée gnostique (θεωρία καταληπτική; *Stromates* VII, 3, 13, 1, PG 9, 416c, GCS 3, p. 10; *Adumbrationes in 1am Joannis*, 737-738a, GCS 3, p. 213; peut-être ne doit-on pas majorer la portée de l'expression, cf Basile, *Adversus Eunomium* 3, 7, PG 29, 669c). En tout cas, la tradition est unanime pour le nier. Selon Grégoire de Nazianze, la nature divine est le Saint des saints qui demeure caché même aux séraphins (*Oratio* 38, 8, PG 36, 320b), et l'on évoquera souvent, selon une conception de l'apocalyptique juive dont il conviendrait de préciser la valeur théologique (*Ascensio Isaiae* 9, 37-38, éd. E. Tisserant, Paris, 1909, p. 188-189), le fait que les anges ne voient pas Dieu tel qu'il est (cf surtout Jean Chrysostome, *De incomprehensibili* 1, 6; 3, 3; 4, 3; PG 48, 707ac, 722ac, 730d; et le témoignage, à l'autre extrémité de la littérature byzantine, de Marc d'Éphèse † 1444/5, *Responsio ad postremas latinorum quaestiones* 3, éd. L. Petit, PO 15, p. 157-161).

Ce sens accusé de la transcendance radicale (κατ' οὐσιάν) de Dieu, que l'on rencontre d'ailleurs à divers degrés chez les meilleurs représentants de la pensée religieuse ancienne (cf A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4 *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954), commande l'attitude apophatique de la spiritualité byzantine dans son ensemble, individuelle ou liturgique, et il s'exprimera ici, notamment, par le thème de la *ténèbre* (γνόφος, σκότος) comme lieu d'accès à l'Inaccessible (pour Grégoire de Nysse, voir DS t. 2, col. 1873-1876, et pour le pseudo-Denys, col. 1902-1908) et par l'idée connexe d'un progrès indéfini caractérisant la connaissance de l'Inconnaissable (pour Grégoire de Nysse, voir DS, t. 2, col. 1882-1885, et plus généralement DS, t. 4, col. 785-788, ou les textes allégués par Michel Glycas dans sa lettre au moine Isaïe, PG 158, 793b-800b).

2) Mais si Dieu « a pris la ténèbre pour retraite » (*Ps.* 18, 12), ne faut-il pas renoncer totalement à le *voir tel qu'il est* et se contenter de *savoir qu'il est*? Plus d'un texte patristique semblerait l'affirmer.

Basile de Césarée, *Epistola* 234, 2, PG 32, 689c. — Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses* 6, 6, PG 33, 545b. — Jean Chrysostome, *In epist. 1 ad Corinthios* 34, 2, PG 61, 288d, et *De incomprehensibili* 1, 5 et 5, 5, PG 48, 707a et 743ab. — Maxime le confesseur, *Ambigua*, PG 91, 1229c. — Oecuménius, *In epist. 1 Joannis* 3, 1-3, PG 119, 648c, etc.

En fait, ces passages ne concernent pas la vision face à face, et leur sens s'éclaire lorsqu'on les relit dans les perspectives rationalisantes d'une époque où la spéculation théologique menaçait la spécificité de l'attitude de foi; loin de proposer une forme d'agnosticisme, ils rappellent l'intelligence du croyant *viator* à ses limites temporaires, sans préjuger des conditions de son intimité définitive avec Dieu. Il en va de même de la distinction posée entre l'être divin inaccessible et ses opérations manifestatrices (οὐσία-ἐνέργεια), qui sera au centre de la synthèse palamite (cf J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 279-310), mais dont les cappadociens, entre autres, se servent pour qualifier le mode indirect de notre connaissance de Dieu ici-bas et, implicitement, pour le différencier de l'intuition face à face. Tant que la créature, comme le remarque Évagre (pseudo-Basile, *Epistola* 8, 7, PG 32, 257c), n'est pas en mesure de fixer son regard sur la pure contemplation et d'approcher la divinité nue, il lui faut la médiation de la création visible, et c'est à travers ses activités dans le monde des corps que Dieu lui révèle son être. L'idée qui rejoint l'affirmation de saint Paul dans 1 *Cor.* 13, 12, a été très souvent exploitée (Basile, *Epist.* 234, 1, PG 32, 869ab; *Adv. Eunomium* 1, 13-14, et 2, 32, PG 29, 541b-544b et 648ab; Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus* 6, PG 44, 1269a; Anastase d'Antioche, *Oratio dogmatica* 2, 2, PG 89, 1331-1332, texte grec dans J. B. Pitra, *Anastasiana*, Rome, 1866, p. 76-77), mais le plan où elle se situe, — l'existence chrétienne sous le signe de la « sagesse multiforme », comme dirait Évagre —, empêche de lui accorder une valeur absolue, ce qui équivaudrait à oublier l'aspect de rupture que suppose le passage du régime de la foi à celui de l'unique charité.

3) Cette *rupture* est moins sensible chez les antiochiens, dans la mesure où leur théologie, même lorsqu'elle fait intervenir la contemplation de l'humanité glorifiée du Christ (cf Théodoret de Cyr, *Ad Ephesios* 2, 7, PG 82, 520d-521a), s'arrête plus volontiers à l'aspect quantitatif (connaître plus) de la vision béatifique qu'à son aspect qualitatif (connaître autrement) et semble être tentée de comprendre cette vision à partir de notre connaissance d'ici-bas. La tradition alexandrine en revanche, avec des nuances et des progrès appréciables d'un auteur à l'autre, présente un effort méritoire pour penser la béatitude en fonction de la vocation ultime de l'être spirituel : la vision est alors le terme de référence susceptible d'éclairer la foi et d'en faire apparaître les structures provisoires, au risque d'effacer les frontières séparant l'eschatologie de ce que nous appelons la mystique.

Quoi qu'il en soit de ces divergences, quelques motifs essentiels sont à retenir.

D'abord, la *transcendance* de la vision béatifique par rapport à notre expérience de l'esprit sur terre. A de rares exceptions près (pour Moïse, Basile de Césarée, *In Hexaemeron* 1, 1, PG 29, 5bc), les Pères ne conçoivent pas la possibilité d'une anticipation réelle du face à face et ils soulignent que « voir » et « connaître » y prennent, du point de vue subjectif et objectif, un sens nouveau, car ils supposent la vacance des facultés

industrieuses dont use l'intelligence encore captive de ses limitations terrestres (Grégoire de Nazianze, *Oratio* 8, 23, PG 35, 816c). Si le face à face constitue une authentique gnose de Dieu, la plus parfaite à laquelle puisse prétendre une créature, il l'est à la fois par inconnaissance et surconnaissance.

Ceci apparaît d'autant plus que le caractère *unitif* de la béatitude a été mis en vigoureux relief. Déjà Origène envisageait l'apocatastase comme une intimité où la créature « n'a plus que Dieu à sentir, à penser, à voir, à posséder, Dieu réglant et mesurant chacun de ses mouvements » (*De principiis* III, 6, 3, PG 11, 336c-337a, GCS 5, p. 283). Mais, plus encore que d'être uniquement occupée de son Seigneur, comme le suggère l'interprétation patristique de la scène de Marthe et Marie (D. A. Csányi, *Optima pars*, dans *Studia monastica*, t. 2, 1960, p. 5-78), l'âme vit désormais en Dieu et par Dieu, la grâce du royaume étant, au jugement de Grégoire de Nazianze, « l'union de la Sainte Trinité toute entière avec l'esprit tout entier » (*Oratio* 16, 9, PG 35, 945c; cf commentaire de Maxime le confesseur, *Ambigua*, PG 91, 1088ad; — et *Oratio* 8, 23, PG 35, 816c). C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule de Grégoire de Nysse : au ciel, « la connaissance se fait amour » (*De anima et resurrectione*, PG 46, 96c). A la dualité du sujet connaissant et de l'objet connu, à l'extériorité d'un Dieu qui, même dans la véritable contemplation, reste pour l'esprit un spectacle (ἀντιπρόσωπόν τι θέαμα, Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus* 6, PG 44, 1269bc; V. Lossky, *Vision de Dieu*, p. 71, s'est mépris sur la signification de l'expression), le face à face substitue l'intériorité réciproque et personnelle, la transparence de l'être, une forme de co-présence rapprochant, dans le mystère de son immédiateté, l'Infini du fini et aboutissant à ce que Maxime le confesseur nomme une « identité par grâce » (*Ad Thalassium* 25, PG 90, 333a).

Cet aspect de la divinisation a été souvent décrit à partir du thème biblique de la gloire (DS, t. 6, col. 436-463) ou à travers la riche symbolique de la lumière, mal étudiée encore jusque dans ses prolongements palamites, et dont Irénée tirait déjà l'essentiel : « Si voir la lumière signifie être dans la lumière et participer à son éclat, voir Dieu signifie être en lui et participer à sa splendeur qui vivifie » (*Adversus haereses* IV, 20, 5, PG 7, 1035b, SC 100, p. 640; sur la lumière, voir DS t. 2, col. 1847-1855). Nombre d'auteurs rattachent en outre cette expérience de la proximité divine à la nature spirituelle de l'homme et à sa vocation d'image. L'idée d'une vision de Dieu dans le miroir de l'esprit purifié, qui s'esquisse chez Théophile d'Antioche (*Ad Autolycum* I, 2, PG 6, 1025b-1028a) et comporte des analogues profanes (J. Dupont, *Gnosis*, 2e éd., Louvain-Paris, 1960, p. 119-148), a été développée par les Pères à propos de la béatitude des cœurs purs (*Mt.* 5, 8) et concerne d'ordinaire le dernier stade de la vie spirituelle qu'est la *theologia* (Athanase, *Contra gentes* 2, PG 25, 8b; Basile, *De Spiritu Sancto* 9, 23, PG 32, 109b; Grégoire de Nysse, *In Canticum* IV, PG 44, 833b, éd. H. Langerbeck, t. 6, Leyde, 1960, p. 104; Évagre, *Centuries* III, 6, recension « orthodoxe », éd. Guillaumont, PO 28, p. 100), mais ce n'est pas prolonger indûment la pensée des Pères que de voir dans la métaphore du miroir une expression analogique de la grâce du face à face. Car l'image de Dieu en nous ne constitue ni un bien que nous possédions, ni un moyen dont nous disposions pour aller à Dieu; elle est une référence personnelle dont le mouvement et le terme nous sont donnés, un *mode d'être* tout entier orienté, ontologiquement et psychologiquement, vers une rencontre dont la vérité ne sera pleinement vécue et perçue qu'au ciel. Ici-bas, la réalité de notre participation reste inchoative, obscure, incomplètement accueillie, et elle implique une distance entre le Créateur et sa créature. Mais alors nous nous saisirons en totalité dans cette dépendance comblée et « c'est Dieu qui regardera non seulement par l'âme qui est en nous mais aussi par notre corps » (Grégoire Palamas, *Triade* I, 3, 37, éd. J. Meyendorff, t. 1, Louvain, 1959, p. 190, et Συγγράμματα, t. 1, Thessalonique, 1962, p. 448).

M. Jugie, *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe*, dans *Échos d'Orient*, t. 17, 1914, p. 5-22, 209-228, 402-421. — J. M. Alonso, *Estudios de teologia positiva en torno a la visión beata*, dans *Estudios*, t. 6, 1950, p. 35-56, 237-303, et t. 7, 1951, p. 29-71. — V. Lossky, *Le problème de la « vision face à face » et la tradition patristique de Byzance*, TU 64, Berlin, 1957, p. 512-537; — *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962; trad. *The Vision of God*, Londres, 1963, et *Die Schau Gottes*, Zurich, 1964.

E. Lanne, *La vision de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée*, dans *Irénikon*, t. 33, 1960, p. 311-320. — E. Baert, *Het thema van de zalige godsaanschouwing in de grickse patristiek tot Origenes*, dans *Tijdschrift voor theologie*, t. 1, 1961, p. 289-308; *Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Grégoire de Nysse*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 12, 1965, p. 439-497.

2e Connaissance de foi. — 1) TERMINOLOGIE. — Les mots de « contemplation » (θεωρία) et de « connaissance » (γνῶσις) appartiennent si bien à la tradition spirituelle orientale que l'on imagine mal qu'ils aient pu avoir une histoire indépendante. Ils représentent cependant deux habitudes de pensée et de langage qui ne commencent vraiment à se rejoindre en chrétienté qu'aux 2e-3e siècles avec Clément d'Alexandrie. La contemplation, en effet, est absente de l'ancien comme du nouveau Testament (sauf *Luc* 23, 48, qui reflète l'utilisation concrète du verbe θεωρεῖν, regarder avec attention), alors qu'elle figure, depuis Platon, au centre des préoccupations de la sagesse grecque (cf DS, t. 2, col. 1716-1742, et A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936); en revanche, la gnose n'apparaît guère, dans son acception religieuse, avant la période hellénistique, mais elle possède dans l'Écriture sainte une signification précise et riche (cf DS, t. 6, col. 508-511, et J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, 2e éd., Louvain-Paris, 1960). Dans la littérature spirituelle, les deux termes vont se compléter plutôt que se recouvrir, et si leurs contours demeurent parfois flous ou si l'on constate des échanges de sens, ils continuent d'ordinaire à désigner des réalités différentes.

Des divers usages du mot *contemplation* attestés dans la langue commune ou philosophique : vision sensible ou imaginative, observation empirique ou scientifique, considération intellectuelle, spéculation, voire théorie, les Pères ont retenu de préférence les transpositions que leur a fait subir la tradition platonicienne; ils en ont adopté la problématique religieuse; ils en ont christianisé le caractère expérimental, supra-conceptuel, béatifiant. Pour eux, la contemplation est synonyme de *vision de Dieu* (θεωρία = Θεὸν ὁρᾶν, suivant une fausse étymologie qu'exploite encore au

14e siècle Calliste Cataphygiotès, *De vita contemplativa* 2 et 19, PG 147, 836b et 852b), c'est-à-dire qu'elle est contact mystérieux avec Dieu, appréhension immédiate d'une réalité divine, expérience intuitive dépassant le jeu de la raison, grâce soudaine.

La *gnose*, elle, a en général une portée beaucoup plus large que la contemplation, et ceci explique sans doute que l'on ait du mal à en cerner la démarche et l'objet (cf A. Méhat, *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966, p. 421-488). Comme connaissance de Dieu et du dessein de Dieu sur le monde, elle relève incontestablement du domaine intellectuel; mais elle ne se limite pas à la pure activité de l'intelligence, bien que le νοῦς en soit l'organe privilégié : les tendances volontaires et l'affectivité y entrent pour leur part, et la terminologie de la Bible favorise cette conception plus concrète et engagée du connaître. En outre, si la gnose inclut, à ses temps forts ou à son sommet, la contemplation (Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII, 13, 83, 3-4, PG 9, 516c, GCS 3, p. 59, ou Origène, *Comm. in Matthaeum* 16, 7, PG 13, 1388a, GCS 10, p. 487) et prend alors une saveur nettement mystique, elle s'appuie sur les ressources humaines animées par la grâce et peut être recherche, étude laborieuse, réflexion rationnelle (Maxime le confesseur, *Ad Thalassium* 59, PG 90, 613a-617a). Enfin, elle est savoir acquis et de soi transmissible (Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI, 7, 61, 1-3, PG 9, 284a, GCS 2, p. 462), encore que son enseignement ne soit pas universalisable sans conditions, qu'il suppose un discernement pédagogique, qu'il exige une préparation spirituelle; d'où son aristocratisme de fait, — qui tient autant à ses dimensions religieuses qu'à son intellectualisme —, et ce caractère « ésotérique », auquel s'intéressent si complaisamment les modernes, mais qui est surtout le fait des premiers alexandrins.

De ces indications sommaires, une conclusion se dégage : toute connaissance n'est pas *gnose* et encore moins *contemplation*. Les spirituels orientaux en sont si convaincus qu'ils distinguent, pour les opposer, une science simple (ψιλή) et une science spirituelle (πνευματική).

« Tu es un fervent du savoir, fais de toi aussi un fervent du labeur, car la science simple enorgueillit l'homme », recommande Marc l'ermite (*De his qui putant..*, n. 7, 11, 12, PG 65, 932ac; cf Évagre, *Centuries* IV, 6, éd. A. Guillaumont, PO 28, p. 138, et pseudo-Théodore d'Édesse, *Theoreticon*, dans *Philocalie*, t. 1, Athènes, 1957, p. 327). L'idée n'est pas neuve. On peut « posséder tout son Chrysippe », constatait Épictète, et ne faire aucun progrès dans la vertu (*Entretiens* I, 4, 6-8, éd. J. Souilhé, coll. Les Belles-Lettres, t. 1, Paris, 1948, p. 17-18; réflexion analogue chez Philon d'Alexandrie, *De congressu* 9, 46, éd. L. Cohn et P. Wendland, t. 3, Berlin, 1898, p. 81, ou Clément d'Alexandrie, *Stromates* III, 5, 44, 3, PG 8, 1148b, GCS 2, p. 216).

Ce que l'on condamne dans la science simple n'est pas le savoir comme tel, mais sa stérilité : « Rien n'est plus misérable qu'une pensée philosophant en dehors de Dieu sur les choses de Dieu » (Diadoque, *De perfectione* 7, SC 5 bis, p. 87), et elle est stérile à la fois parce qu'elle reste un jeu de l'esprit prisonnier de ses appétits et de sa curiosité, parce qu'elle est incapable de s'ordonner au royaume de Dieu et de promouvoir la destinée de l'homme, parce qu'elle néglige de s'épanouir à la lumière purifiante de l'Esprit.

Ce mépris de la science simple explique la piètre estime, pour ne pas dire l'hostilité, que nourrissent les orientaux pour une certaine forme de culture et d'humanisme ou pour le savoir rationnel en général dont n'importe quel païen peut se rendre maître (Évagre, *Centuries* IV, 90, texte grec dans J. Muyldermans, *Evagriana*, Paris, 1931, p. 59; pseudo-Macaire, *Homiliae* 42, 1, PG 34, 769, éd. H. Dörries, p. 281; *Vita Ioannis Psichaitae* 4, éd. P. Van den Ven, dans *Le Muséon*, t. 3, 1902, p. 109-110). L'attitude de saint Basile à l'égard de la « vaine philosophie » est symptomatique (T. Spidlik, *La sophiologie de saint Basile*, OCA 162, Rome, 1961, p. 142-149). Des moines possédant un solide bagage intellectuel comme Jean Climaque (Daniel de Raïthou, *Vita S. Joannis*, PG 88, 597b), Maxime le confesseur (I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient*, OCA 144, Rome, 1955, p. 91-92), voire Syméon le Nouveau Théologien (Nicétas Stéthatos, *Vita S. Symeonis* 130, éd. I. Hausherr, OC 12, Rome, 1928, p. 187), continuent à vanter leur « rusticité » (ἀπαιδευσία, ἰδιωτεία). En fait, Byzance n'a jamais manqué, même sous l'habit monastique, de grands esprits, de savants authentiques, d'hommes cultivés; les périodes de controverses théologiques montrent, parfois trop, que l'on ne faisait pas fi des ressources de la dialectique ou de la grammaire, et la prédication courante sait utiliser la philosophie et les sciences pour étayer un passage de la Bible ou éclairer une vérité de foi. Mais, à travers un Eunome, un Gémiste Pléthon, un Barlaam le calabrais et d'autres, la tradition byzantine a connu le rationalisme sec, l'encyclopédisme païen, une scolastique peu ouverte aux problèmes spirituels, bref un humanisme semblant ignorer l'Évangile. Rien d'étonnant alors que de saintes gens aient vu dans la science une « invention diabolique » (E. Kourilas, *Historia toû askètismoû*, Thessalonique, 1929, p. 54) et préféré leur ignorance. Mais le dilemme réel oppose moins culture et sainteté que savoir stérile et savoir vital, et les orientaux ont opté sans hésitation, au nom même de l'esprit (Irénée, *Adversus haereses* II, 26, 1, PG 7, 800a; Grégoire de Nazianze, *Oratio* 43, 11, PG 36, 508b-509a).

2) La contemplation. — « Voyant » par création (pseudo-Macaire, *Homiliae* 25, 10, PG 34, 673c, éd. H. Dörries, p. 205), l'esprit ne le redevient qu'en participant à la grâce de la re-création qui lui rend sa pureté originelle, ontologique et morale. Les premières générations chrétiennes en ont fait l'expérience, bien avant de songer à en rendre raison avec les mots des philosophes, et les essais de systématisation, ceux d'Évagre en particulier, tout en nous proposant des cadres cohérents et commodes d'interprétation, ne prétendent ni codifier une réalité dont la loi vivante est celle du Saint-Esprit, ni englober tous les phénomènes relevant explicitement de la contemplation et de la gnose. Nombre d'aspects de la vie charismatique de la primitive Église se prolongent en marge, et parfois à l'encontre des formulations savantes, notamment dans les milieux populaires ou plus proches de la psychologie sémitique; qu'ils échappent en partie aux prises de l'historien et correspondent à un stade rudimentaire de la réflexion spirituelle ne constitue pas un motif pour les négliger.

a) *Équivalences de la contemplation.* — Lorsque Théodoret de Cyr, qui a bien connu le monachisme syrien, nous signale que le charisme prophétique est encore répandu à son époque (*In Joelem* 2, 28-29, PG 81, 1653c), il fait manifestement allusion à ces

« voyants » (διορατικοί) auxquels les collections d'Apophtegmes consacrent un chapitre (en latin, PL 73, 978-988 et 993-1000; cf J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, coll. Subsidia hagiographica 36, Bruxelles, 1962, p. 80) et que l'hagiographie byzantine mentionne à toutes les époques. Le mot *dioratikos* est déjà, chez Clément d'Alexandrie, une caractéristique du « gnostique » (*Stromates* IV, 22, 135, 1, PG 8, 1345b, et GCS 2, p. 308) et Origène l'utilise souvent à propos des dons de l'Esprit et de l'illumination baptismale (quelques références dans H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, p. 381). C'est dans un contexte analogue qu'Ammonas décrit le « charisme dioratique » comme une vue d'en haut (ἀνάβλεψις) liée au discernement et permettant de contempler les mystérieuses richesses de la charité divine (*Epistola* 3, éd. F. Nau, PO 11, p. 438-440); cette vue est connaissance de Dieu, douceur et force de l'Esprit, allégresse intérieure, mais aussi initiation aux lois du combat spirituel (*Epist.* 4, 6, p. 444; cf Athanase, *Vita Antonii* 34, PG 26, 893b; Maxime le confesseur, *De caritate* III, 50, PG 90, 1032b, éd. A Ceresa-Gastaldo, Rome, 1963, p. 166). Le don de clairvoyance se manifeste souvent comme la faculté d'anticiper sur l'avenir, de dépasser le monde des apparences, de lire dans les cœurs (cf quelques références dans A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 3, fasc. 1, Paris, 1962, p. 89, note 67), mais ces aspects thaumaturgiques semblent n'être que l'expression partielle d'une ouverture charismatique de l'être aux réalités spirituelles dont la source directe est la pureté de l'âme, et Pierre Damascène, au 12e siècle, n'a pas complètement tort d'y voir un analogue de la θεωρία φυσική d'Évagre (*Sermones synoptici* 23 et 24, dans *Philocalie*, t. 3, Athènes, 1960, p. 157 et 163), bien qu'il ne s'épanouisse pas dans le même climat intellectualiste et qu'il soit ordonné au bien du prochain (direction de conscience en particulier, cf DS, t. 3, col. 1025).

Le « souvenir de Dieu » (μνήμη Θεοῦ, expression philonienne et stoïcienne, mais idée biblique) se rapproche davantage de ce que nous appelons aujourd'hui la vie contemplative, et c'est d'ailleurs dans ce contexte précis qu'il apparaît chez Philon d'Alexandrie évoquant la retraite des thérapeutes toute occupée, nuit et jour, de la pensée de Dieu (*De vita contemplativa* 26, éd. L. Cohn et P. Wendland, t. 6, Berlin, 1915, p. 52-53). Presque dans les mêmes termes, Évagre pourra écrire : « L'horaire de ta journée sera celui-ci : l'heure de la lecture, l'heure de l'office, l'heure de la prière et, ta vie durant, le souvenir de Dieu » (*Sur le jeûne* 11, éd. J. Muyldermans, *Evagriana syriaca*, Louvain, 1952, p. 116 et 152). Le monachisme n'a pas eu, ici, à innover, et la nécessité d'une « mémoire de Dieu sans faille » (Olympiodore, *In Ecclesiasten* 12, 1, PG 93, 613a) inculquée par tous les spirituels orientaux n'est qu'une autre manière d'affirmer le primat de l'amour de Dieu et le propos d'y conformer son existence en plénitude (pseudo-Macaire, *Homiliae* 43, 3, PG 34, 773a, éd. H. Dörries, p. 286). Dans un monde marqué précisément par l'oubli (λήθη) de Dieu, ce souci de promouvoir une union incessante avec le Seigneur inspire l'anachorèse ancienne, en justifie les lois fondamentales (solitude, silence, prière, travail, purification du cœur, etc), en aménage les adaptations personnelles et sociales (cénobitisme). A cet égard, l'histoire du « souvenir de Dieu » est l'histoire de la réalité monastique elle-même : elle en reflète les préoccupations, la diversité, les orientations, l'évolution, et il est clair que des auteurs comme Basile, Évagre, Nil d'Ancyre, Diadoque de Photicé, Isaac de Ninive, Syméon le pieux ou Théolepte de Philadelphie n'ont pas la même façon d'envisager cette « attention à Dieu » et les moyens qui la favorisent, bien qu'ils soient tous d'accord pour y voir une liturgie angélique (cf Éphrem grec, *Beatitudines* 10, éd. J. S. Assemani, t. 1, Rome, 1732, p. 283).

Basile † 379, *Epist.* 2, 4, PG 32, 229b. — Évagre † 399, *Sur l'instruction* 2-3, éd. J. Muyldermans, *Evagriana syriaca*, p. 126 et 157. — Nil d'Ancyre († v. 430), *Epist.* 1, 239, PG 79, 169d. — Diadoque († av. 486), *De perfectione*, SC 5 bis, p. 197, index. — Isaac de Ninive (7e siècle), *Sermo* 85, éd. I. Spetsieris, Athènes, 1895, p. 348. — Syméon le pieux (10e siècle), *Capitula* 140, PG 120, 676-677. — Théolepte de Philadelphie († v. 1325), *De abscondita operatione in Christo*, PG 143, 389a.

En réalité, malgré la place de choix qu'il occupe dans la spiritualité monastique, le souvenir de Dieu n'est pas plus le privilège d'un *état*, qu'il n'est lié à un courant spéculatif, à un tempérament, à une méthode particulière. Grégoire de Nazianze, mettant ses fidèles en garde contre les excès de la théologie, leur rappelle que la pensée de Dieu doit leur être plus habituelle que la respiration (*Oratio* 27, 4, PG 36, 16bc), et son ami Basile y invite aussi bien ses correspondants laïcs (*Epistulae* 146 et 174, PG 32, 596b et 652a) que ses fraternités monastiques (*Regulae fusius tractatae* 5, 2, PG 31, 921b; *Regulae brevius tractatae* 294, 1289b; *Epist.* 22, 1, PG 32, 288b). Les deux cappadociens n'entendent certainement pas ce « souvenir » comme une démarche de l'esprit, « allant immatériel vers l'Immatériel » (Évagre, *De oratione* 66, PG 79, 1181a), mais comme une attention globale de l'être susceptible d'être vécue partout et accessible à tout chrétien (Basile, *Regulae fusius tractatae* 37, 2-3, PG 31, 1012b-1013c).

Les diverses composantes de cette attitude spirituelle, qu'il serait intéressant d'analyser, se ramènent surtout aux deux aspects que comporte le mot μνήμη (pensée et souvenir) : sens de la grandeur et de la beauté de Dieu (Théodoret de Cyr, *Historia religiosa* 21, PG 82, 1445d), conscience de sa présence active (Diadoque, *De perfectione* 32, SC 5 bis, p. 102), souci de coïncider étroitement avec sa volonté (Basile, *Regulae fusius tractatae* 5, 3, PG 31, 921c-924d), mémoire reconnaissante de tout ce qu'il a accompli pour nous (Marc l'ermite, *Praecepta ad Nicolaum* 2, PG 65, 1029cd). Quelles que soient les nuances qu'il puisse prendre, et sous des dehors moins attirants que la θεωρία (G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, fasc. 4, Oxford, 1965, p. 874, n'en cite qu'un exemple du second siècle), le souvenir de Dieu ne nous mène-t-il pas, chez ceux qui l'ont pris au sérieux, jusqu'à la plus authentique mystique? Syméon le Nouveau Théologien serait sans doute à même de répondre.

b) *La contemplation véritable.* — A l'encontre des sectes gnostiques évacuant la foi salutaire au bénéfice de la seule connaissance, et de ces obscurs partisans d'une foi sans gnose (γνωσιμάχοι) auxquels font allusion Jean Damascène (*De haeresibus* 88, PG 94, 757a) et Théodore Studite (*Epist.* 1, 48, PG 99, 1080d), l'Église orientale a maintenu la nécessité d'une certaine forme de vie contemplative proportionnée aux capacités et aux besoins de tout croyant : elle y voyait l'exigence

biologique d'une foi qui se mentirait à elle-même si elle renonçait à s'approfondir et se mûrir (Basile de Césarée, *De fide* 1, PG 31, 464bc). La prédication ancienne, inséparable du mystère liturgique qu'elle entend servir, montre combien l'on se souciait d'offrir aux fidèles, du point de vue dogmatique et moral, la nourriture régulière et substantielle qui leur permît d'épanouir les richesses de leur baptême. Au-delà, la contemplation reste affaire de vocation personnelle, de dons individuels et surtout de niveau spirituel, car elle ne devient possible et féconde, les maîtres sont unanimes à le reconnaître, que si l'on est parvenu à la *pureté du cœur*, objectif immédiat de l'être chrétien ici-bas (cf Jean Cassien, *Conlationes* 1, 4, PL 49, 485-486, éd. M. Petschenig, CSEL 13, Vienne, 1886, p. 9-10), ce qui revient à dire qu'elle présuppose normalement une longue période de docilité mortifiante à l'Évangile, d'ascèse du corps et du cœur, de dépouillement intérieur. Qui oserait impunément y prétendre?

Toutefois, des auteurs particulièrement sensibles au développement organique de la vie spirituelle considèrent la contemplation comme le bien suprême à viser à travers la pureté du cœur; ainsi font la plupart des alexandrins, de Clément d'Alexandrie à Maxime le confesseur. Cette conception intellectualiste peut sembler parfois faire bon marché du primat de la charité et, en subordonnant celle-ci à la contemplation, donner l'impression de réintroduire dans le message révélé les thèses classiques de la sagesse ancienne. Sans prétendre innocenter certaines formulations malheureuses, il convient cependant de noter que ces auteurs incluent, en général, la contemplation dans la définition de la charité : « L'amour est l'état excellent de l'âme raisonnable (λογική) dans lequel il lui est impossible d'aimer aucune réalité corruptible plus que la science de Dieu » (Évagre, *Centuries* I, 86, éd. A. Guillaumont, PO 28, p. 57; cf Maxime le confesseur, *De caritate* 1, 1, PG 90, 961a, éd. A. Ceresa-Gastaldo, p. 50). Le correctif est d'importance, quoiqu'il s'avère difficile de préciser si c'est par sa nature même ou en vertu de la charité qui l'anime et l'informe, que la contemplation est mesure de la sainteté.

Enfin, il faut convenir que plus d'un spirituel a exalté à ce point les délices de la contemplation ici-bas, que l'on ne voit plus ce que la béatitude est susceptible de leur ajouter. Le messalianisme, en particulier, a tenu pour absolue la nécessité de la contemplation comme unique voie d'accès à la sainteté et majoré, du même coup, sur le plan psychologique, la signification des phénomènes mystiques. De façon plus générale, un certain appétit d'expérience spirituelle, si légitime fût-il, risquait de conduire à des attitudes contestables ou à l'illuminisme des « plérophories » que l'on rencontre au cours de l'histoire byzantine (I. Hausherr, *Spiritualité monacale et unité chrétienne*, dans *Il monachesimo orientale*, OCA 153, Rome, 1958, p. 30-31); elle explique aussi des formules imprudentes, sinon erronées, dont d'authentiques mystiques comme Syméon le Nouveau Théologien et des auteurs de la période hésychaste ne sont pas exempts.

Ces différences d'accent (différences de tempérament autant que d'héritage doctrinal) et les problèmes théoriques qu'elles ne manquent pas de susciter n'ont pas à être estompés; mais un fait demeure hors de conteste : l'importance des *conditions* spirituelles de la véritable contemplation, si souvent affirmées déjà, et pour d'autres motifs, dans la philosophie antique. Nul ne songe à en faire l'économie. On le vérifiera mieux encore en précisant ce que les orientaux désignent sous le terme de contemplation.

Évagre, qui codifie une tradition bien établie (cf Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 28, 176, 1-2, PG 8, 921-924, GCS 2, p. 108; Origène, *In Canticum*, prol., PG 13, 73a-77a, GCS 8, p. 75-76) et imposera l'essentiel de son vocabulaire, distingue deux niveaux de contemplation : la contemplation naturelle et la théologie.

La *contemplation naturelle* (θεωρία φυσική, θεωρία τῶν ὄντων ou τῶν γεγονότων, γνῶσις τῶν ὄντων; cf *Sagesse* 7, 17) a pour champ l'univers créé; elle englobe ainsi l'ancienne « physique », mais pour la dépasser, car, comme l'écrira Élie l'Ecdicos, au 12e siècle, « la contemplation ne se limite pas à la corporalité des réalités de la nature, mais porte sur ce vers quoi tendent leurs raisons » (Ἀνθολόγιον γνωμικόν 157, PG 90, 1437b, et PG 127, 1156a). Malgré d'évidentes analogies, ces « raisons » (λόγοι) ne représentent aux yeux des Pères ni les raisons séminales stoïciennes, ni la définition d'Aristote, ni même l'idée platonicienne, parce que ces dernières ne nous font pas saisir les êtres dans leur intelligibilité dernière et leur vérité, dans la contingence de leur existence, dans leur fonction providentielle à l'intérieur d'une histoire qui est à la fois révélation et salut, bref dans leur rapport à Dieu et plus précisément au Verbe créateur et rédempteur (Origène, *In Canticum*, prol., PG 13, 73a, GCS 8, p. 75). Qu'il s'agisse du monde matériel, du microcosme qu'est la créature spirituelle, ou surtout de la sainte Écriture, la démarche contemplative entend traiter l'œuvre de Dieu tout entière pour ce qu'elle est en réalité : un langage, multiple et un, approprié à notre condition ici-bas mais en partageant l'ambiguïté. Elle cherche ainsi à retrouver, au-delà des apparences sensibles et de l'épaisseur de la lettre, ce qu'il y a d'*expressif* dans chaque être, chaque événement, chaque parole inspirée, l'intention divine qui les constitue et les explique (cf les θεῖα θελήματα dont parle Maxime, *Ambigua*, PG 91, 1085a), la forme de présence du Verbe qui les habite et qui nous renvoie à la personne du Christ (Évagre, *Centuries* III, 57, PO 28, p. 121; Maxime, *Ad Thalassium* 32, PG 90, 372bc, et *Ambigua*, PG 91, 1248b).

Comment cette contemplation a-t-elle été comprise et vécue par les Pères? Jusqu'à Maxime le confesseur et pour les plus grands, chez qui elle fait étroitement corps avec l'ensemble de leur pensée, le problème ne saurait être abordé en quelques lignes si l'on voulait tenir compte des divergences individuelles, de l'évolution des idées, des corrections apportées. La littérature byzantine tardive continue bien, elle aussi, à parler de contemplation naturelle, mais elle tend à en oublier la spécificité, soit en l'assimilant à la « théologie », soit en la réduisant à la spéculation. C'est dans la tradition mystagogique qu'on la retrouve utilisée de la façon la plus originale, et sa technique reflète étroitement les procédés exégétiques et la mentalité d'Alexandrie ou d'Antioche.

Pour une orientation d'ensemble, voir DS, t. 2, col. 1806-1827, et au point de vue de l'herméneutique biblique, H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1, vol. 1-2, Paris, 1959; — pour Origène, H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950; H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Bruges, 1961; R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1963; — pour le pseudo-Denys, R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris, 1954; — pour Évagre et Maxime

L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965; — pour la mystagogie liturgique, R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du* VIIe *au* XVe *siècle*, Paris, 1966.

Quelles que soient les méthodes mises en œuvre et lui servant d'appui, la contemplation naturelle reflète surtout un *esprit*. C'est dire d'abord qu'elle est redécouverte de l'esprit dans sa véritable transparence (Athanase, *Vita Antonii* 73, PG 26, 945a; Socrate, *Historia ecclesiastica* IV, 23, PG 67, 516c) et corrélativement conversion (μετάνοια) et mort à une certaine forme immédiate et égoïste d'approche de la création (cf I.-H. Dalmais, *Un traité de théologie contemplative. Le commentaire du Pater de S. Maxime le confesseur*, RAM, t. 29, 1953, p. 159); qu'elle est aussi saisie progressive d'une cohérence plus profonde des choses et de soi-même en Dieu; enfin qu'elle n'est possible que dans et par l'Esprit, qui lui confère son dynamisme, assure sa rectitude et conditionne sa fécondité (Jean Chrysostome, *In Genesim* 21, 1, PG 53, 175; Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem* 14, 21, PG 74, 285c, éd. Pusey, t. 2, p. 493-494).

Si la contemplation naturelle est le miroir de la sagesse multiforme du Créateur dans son œuvre et, comme telle, nous permet déjà de « trouver Dieu » (Maxime, *Ad Thalassium* 32, PG 90, 372b), elle ne réunit cependant pas les conditions de purification et d'unification intérieures que suppose une communion avec Celui qu'aucun concept, aucune image, ne révèlent dans son absolue simplicité (Évagre, *De oratione* 55-57, PG 79, 1177d-1180, et commentaire de I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960, p. 80-82). Le Seigneur se livre dans la nudité de l'esprit (Évagre, *Epistolae* 58, éd. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 607; Jean de Carpathos, *Capita hortatoria* 46, PG 85, 800b), et c'est ce sommet de la vie surnaturelle que l'on nomme *théologie*, contemplation de la Trinité Sainte, théognosie, prière pure.

Ceci indique déjà clairement ce que la « théologie » exclut. Elle ne peut être au terme d'une démarche rationnelle ou dialectique faisant appel aux matériaux conceptuels dont les Pères diront qu'ils nous tiennent encore loin de Dieu : « La rationalité, méprise-la, car elle ne nous est pas utile sur notre route » (Évagre, *Epistulae* 62, éd. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 611). Elle n'est pas non plus l'intuition directe de l'essence divine, ce que toute la tradition orientale réserve pour l'au-delà. A plus forte raison n'est-elle pas assimilable aux visions d'ordre sensible. Sans les bannir absolument (cf DS, t. 4, col. 2103-2109; Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* 2, 415-448, éd. B. Krivochéine, t. 1, SC 96, 1963, p. 276-278; *Apophthegmata*, Olympios 1, PG 65, 313cd), la plupart des spirituels, et pas seulement les plus spéculatifs, leur témoignent une réserve extrême pour des raisons d'humilité et surtout par crainte de l'illusion (*Verba seniorum* XV, 68-71, PL 73, 965c-966a; Théodoret de Cyr, *Historia ecclesiastica* IV, 11, 1-8, PG 82, 1141-1145, éd. L. Parmentier et F. Scheidweiler, GCS, 1954, p. 229-231; Diadoque, *De perfectione* 36, SC 5 bis, p. 105; cf F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Fribourg-en-Brisgau, 1937, p. 118-134).

Malgré le paradoxe qu'il y a à vouloir formuler en catégories conceptuelles ou symboliques ce qui est, par définition, *mystique*, on peut tenter cependant de préciser positivement à quoi correspond le stade de la « théologie ». Pour tous les spirituels grecs, théoriciens ou non, il semble qu'il s'agisse d'une nouvelle façon de vivre notre rapport à Dieu, d'une saisie ontologique de ce qui nous constitue comme « image-ressemblance », et par conséquent d'une connaissance charismatique de la présence active du Seigneur en nous, puisque sainteté et activité divine sont solidaires (Évagre, *Centuries* I, 42, éd. A. Guillaumont, PO 28, p. 39). Que cette grâce s'exprime sous forme de gnose, d'illumination, de vision, de sens spirituel, d'assimilation ou d'union, ne signifie nullement que le *theologos* abandonne le plan de la foi, même s'il lui arrive d'avoir le sentiment psychologique de le dépasser (Diadoque, *De perfectione* 91, SC 5 bis, p. 153), ni que Dieu se révèle à lui à visage découvert, mais qu'il accède à une expérience sans analogue, progressive ou soudaine, de ce qu'est en son fond l'existence spirituelle. Sa vocation de créature apparaît alors selon ses dimensions véritables, avec un réalisme qu'il perçoit comme une attente que Dieu vient combler mais aussi comme une gratuité totale l'arrachant à sa suffisance et à sa solitude.

Épanouissement et déchirement constituent les caractéristiques de toute vie mystique authentique. Que l'on soit plus sensible à l'une ou à l'autre, et l'on insistera davantage sur l'aspect « lumière » ou sur l'aspect « ténèbre », on mesurera davantage le rôle actif de l'esprit ou sa passivité sous la grâce, on retiendra plus volontiers les phénomènes de continuité ou ceux de rupture. Il y a là une double interprétation légitime du fait mystique, et la tradition orientale connaît ces deux tendances, qui se fondent en partie dans la Byzance médiévale, mais qui sont liées en fait, chez les grands théoriciens, à une anthropologie différente.

Dans la lignée d'Origène, et en particulier chez Évagre, la théologie (ou la prière pure) n'est rien d'autre que le retour à la condition naturelle de l'esprit, à sa qualité d'image de Dieu, à sa capacité foncière de voyant (Évagre, *Centuries* III, 30, éd. A. Guillaumont, PO 28, p. 111). Sans doute, et ceci s'affirme, même chez Évagre, avec tout le relief désirable, l'esprit est, comme tel, impuissant à se donner, à préparer, à mériter en quoi que ce soit la grâce de la contemplation (Évagre, *Centuries* V, 79, PO 28, p. 211, ou *In psalmos* 43, 4, PG 12, 1424b), mais cette participation à la connaissance essentielle (γνῶσις οὐσιώδης) qu'est Dieu ne réclame rien d'autre que la parfaite disponibilité de l'esprit; il n'existe donc pas, dans l'ordre de l'être créé, d'au-delà de l'intellection, pas plus qu'il n'y a, dans l'ordre de l'agir, d'au-delà de l'intelligence : « L'oraison sans distraction est le sommet de l'intellection de l'intelligence » (Évagre, *De oratione* 34, d'après le texte de la *Philocalie*, t. 1, Athènes, 1957, p. 180; cf PG 147, 749c). Aussi Clément d'Alexandrie, Origène, Évagre et bien d'autres auteurs ignorent-ils l'extase au sens propre du terme et, envisageant le νοῦς comme le « lieu de Dieu » par excellence (Évagre, *Practicos* I, 71, PG 40, 1244ab) ou le temple de sa présence (Clément, *De pascha fragmenta*, GCS 3, p. 217), estiment-ils que l'intelligence totalement purifiée voit Dieu en se voyant elle-même (Marc l'ermite, *Praecepta ad Nicolaum* 7, PG 65, 1040c).

A l'inverse, le pseudo-Denys et en partie Maxime le confesseur tiennent l'extase pour l'expression nécessaire de cette « divinisante dépossession » (στέρησις θεοποιός; cf Maxime, *Ad Thalassium* 25, PG 90, 332c) sans laquelle aucune union personnelle avec le

Dieu transcendant n'est possible. Sauver la créature spirituelle signifie alors lui donner la faculté de renoncer à tout ce qu'elle est, même à son activité d'intelligence (pseudo-Denys, *De divinis nominibus* 7, PG 3, 865c-868a et 872ab), pour la hausser à une intimité où connaissance et amour sont vécus sous une forme radicalement différente des conditions humaines de leur exercice (cf DS, t. 2, col. 1885-1911).

Ces deux interprétations des sommets de la contemplation ne sont sans doute pas à opposer comme contradictoires (cf P. Sherwood, *The earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, coll. Studia anselmiana 36, Rome, 1955, p. 124-127), bien qu'elles s'insèrent dans des systèmes théologiques très personnels et divergent dans leur définition de l'*esprit* (cf DS, t. 2, col. 1829-1830). Nous n'avons pas à les réduire l'une à l'autre, mais à enregistrer le fait et, s'il faut émettre un jugement, à y voir une richesse de la tradition byzantine.

Nous renvoyons à l'art. Contemplation chez les orientaux (t. 2, col. 1762-1911) et aux notices de Grégoire de Nazianze et de Grégoire de Nysse.

J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. La doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie 2, 2e éd., Paris, 1953. — W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955; *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958. — S. Rendina, *La contemplazione negli scritti di S. Basilio Magno*, Rome, 1959. — J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959. — H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges-Paris, 1961. — H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Maximus Confessor*, 2e éd. refondue, Einsiedeln, 1962 (1e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1941). — R. Roques, *Structures théologiques, de la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, 1962.

P. Van der Aalst, *Contemplation et hellénisme*, dans *Proche-Orient chrétien*, t. 14, 1964, p. 151-168. — P. Scazzoso, *Rivelazioni del linguaggio pseudo-dionisiano intorno ai temi della contemplatione e dell'estasi*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 56, 1964, p. 37-66. — E. von Ivanka, *Plato christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964. — W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965. — L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965. — D. Emmet, *Theoria and the Way of Life*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 17, 1966, p. 38-52.

c) *Action et contemplation.* — On a souvent noté que voir et contempler étaient des caractéristiques de la sagesse grecque, alors qu'écouter et obéir représentaient un trait typique de l'éthique religieuse d'Israël (R. Bultmann, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, 1950, p. 19-30). L'attitude chrétienne, telle que la reflètent les textes spirituels, semble participer des deux à la fois, et l'on reprendra à toutes les époques l'affirmation d'Origène : « L'action et la contemplation ne peuvent se passer l'une de l'autre » (*In Lucam fragmenta* 171 [39], éd. M. Rauer, GCS 9, Berlin, 1959, p. 298; cf Grégoire de Nazianze, *Oratio* 43, 62, PG 36, 577b; Grégoire de Nysse, *In psalmorum inscriptiones* II, 3, PG 44, 496a, éd. J. Mc Donough, t. 5, Leyde, 1962, p. 76; *De vita Moysis* II, 200, PG 44, 392c, éd. H. Musurillo, t. 7, vol. 1, p. 103; ou encore le byzantin Calliste Cataphygiotès, *De vita contemplativa* 81, PG 147, 920d).

L'existence d'un lien organique entre l'action et la contemplation est un thème habituel de la philosophie ancienne, bien que les écoles se séparent sur la hiérarchie à établir entre l'une et l'autre, et l'on trouve encore dans le monachisme des échos de ces discussions (A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 4, vol. 1, Paris, 1964, p. 26-27). Évagre dira sagement : « Quand le gnostique et le pratique se rencontrent, le Seigneur se tient au milieu d'eux » (*Ad monachos* 121, éd. H. Gressmann, TU 39, n. 4, Berlin, 1913, p. 163). Si l'on est pleinement convaincu de la supériorité de la contemplation sur l'action, nul ne met en doute aussi que ce soit l'action, c'est-à-dire l'ascèse, l'acquisition et l'exercice des vertus, la lutte spirituelle, la vie d'oraison, bref l'observation des commandements qui rende possible la contemplation, bien qu'elle n'en soit pas la cause, et lui assure son authenticité. Elle en est le fondement et la « voie d'accès » nécessaire (Origène, *In Joannem* II, 36 [29], PG 14, 180b, GCS 4, p. 95; Grégoire de Nazianze, *Oratio* 4, 113, et 20, 12, PG 35, 649-652 et 1080bc), parce qu'elle est la seule « méthode » (Évagre, *Practicos* I, 50, PG 40, 1233b) que Dieu nous ait donnée pour nous déprendre de nous-mêmes et nous initier à la charité (Évagre, *Centuries* I, 67; II, 6 et 9, PO 28, p. 49, 63 et 65). Aussi, loin de constituer une simple condition préliminaire, une étape plus ou moins longue sur la route de la sainteté, représente-t-elle plutôt une dimension essentielle et permanente de toute vie spirituelle.

A cette fonction purificatrice de la *praxis*, qui rappelle en partie son analogue païen, bien qu'elle procède d'un tout autre esprit, s'en adjoint une autre, illuminatrice et unificatrice. C'est encore l'intellectuel Évagre qui nous l'indique : « La connaissance de Dieu se divise en deux, en πρᾶξις et en θεωρία » (*In psalmos* 5, 13, PG 12, 1173b), ce que l'on pourrait commenter par une phrase du même auteur : « Le premier et le principal commandement est la charité, par laquelle le νοῦς voit la charité première, c'est-à-dire Dieu » (*Epistulae* 56, éd. W. Frankenberg, p. 605). Que « la gnose la plus authentique soit la pratique », tous les Pères ne le disent pas aussi crûment que Jean de Carpathos (*Capita hortatoria* 16, PG 85, 794b), mais tous estiment qu'elle est la seule à ne pas comporter d'illusions. Si la science la plus difficile est celle de la volonté de Dieu (Ammonas, *Epistulae* 5, PO 11, p. 446-450), il n'est pas d'autre voie pour la connaître que de la mettre en pratique (Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 7, 38, 5, PG 8, 733b, GCS 2, p. 25).

On peut trouver que ce « légalisme » et les formules dans lesquelles il s'exprime chez les Pères à toute époque (de la 2a *Clementis* à Nicolas Cabasilas) font assez peu de place à la « mystique ». Ce serait se tromper. Déjà Hermas (*Mandata* x, 40 [1], 6, PG 2, 940b-941a, éd. R. Joly, SC 53, 1958, p. 188-189) souligne que « là où habite le Seigneur, là abonde aussi l'intelligence », et il conclut : « Attache-toi donc fortement au Seigneur, et tu saisiras et comprendras tout ». La docilité au vouloir divin, si elle est déjà le secret de l'intimité du Fils avec son Père (H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 90-98) est aussi pour nous la forme concrète que Dieu nous offre pour nous unir à lui : « Suivre Dieu où qu'il conduise, c'est là voir Dieu » (Grégoire de Nysse, *De vita Moysis* II, 252, PG 44, 409a, et éd. H. Musurillo, t. 7, vol. 1, p. 121). Saint Basile n'a pas connu d'autre « épectase » que celle de l'âme tendue sans cesse vers la volonté de Dieu (*Regulae brevius tractatae* 211, PG 31, 1224a) et l'un des plus grands mystiques de Byzance, Barsanuphe, passera sa vie à l'inculquer à ses disciples (cf DS, t. 1, col. 1256-1261).

B. **LA CHARITÉ.** — La charité se situe au cœur de la révélation chrétienne. Elle nous introduit dans le mystère de la vie trinitaire, nous explique Jésus-Christ jusque dans sa mort et sa résurrection, nous manifeste les secrets de l'être chrétien et en formule la loi profonde : « Dieu est charité; qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1 *Jean* 4, 16). Il ne peut y avoir d'achèvement spirituel sans charité; plus encore, charité et perfection s'identifient : donnée de foi autant qu'expérience intime, dont orientaux et occidentaux sont convaincus au même degré, car n'importe quel Père grec signerait la définition de saint Thomas : « La perfection de la vie chrétienne réside dans la charité » (*De perfectione vitae spiritualis*, c. 2, n. 562-563, dans *Opuscula theologica*, t. 2, Rome-Turin, 1954, p. 116).

L'enseignement de Jésus est d'ailleurs apparu aux anciens si limpide et si riche à la fois, si neuf dans son esprit et si total dans ses exigences, qu'ils n'ont pas été tentés d'y ajouter quoi que ce fût, ni d'en élaborer une théologie proprement dite, les écrits « Sur la charité » constituant un phénomène tardif et sans prétentions systématiques (Jean Climaque, Antiochus de Saint-Sabas, Maxime le confesseur, Paul Évergétinos, etc). La Bible reste le manuel de la charité en action, qu'il importe de vivre. Aussi, ce que *pensent* les Pères coïncide-t-il avec ce qu'est et veut être l'Église, elle qui « préside à l'agapè », selon la formule d'Ignace d'Antioche (*Epistola ad Romanos*, prol., PG 5, 685b, SC 10 bis, p. 124). A nous de les interroger avec le respect et la pudeur qu'ils apportent eux-mêmes à en parler (S. Paul, *Éph.* 4, 14-19) : leur réponse relève davantage de la confidence que de la théorie.

1° **Primat de la charité.** — Le primat de la charité et son lien intime avec la perfection chrétienne s'expriment sous deux formes : dans l'enseignement traditionnel, de caractère occasionnel et pastoral, le plus souvent, — à travers un certain nombre de faits de la vie de l'Église, qui ont par eux-mêmes valeur de doctrine. Les deux points de vue se complètent et s'éclairent.

1) Tradition. — Il suffit d'ouvrir la *Didachè* pour situer les perspectives anciennes. Le code des deux voies (*Didachè* 1-2, éd. J.-P. Audet, coll. Études bibliques, Paris, 1958, p. 226-228) rappelle que le chemin de la vie est l'observation du double commandement tel que le Seigneur le propose dans l'Évangile. Le commentaire qui suit, centré sur la charité fraternelle, s'inspire du Sermon sur la montagne et invite les fidèles à porter ce joug avec cœur et intégralement, afin d'être parfaits. A cet apparent moralisme, l'anamnèse de 10, 5 (éd. Audet, p. 236) donne son véritable sens : « Souviens-toi, Seigneur de ton Église, pour la libérer de tout mal et *la parfaire dans ton amour* ». L'expression « dans ton amour » recouvre une ambiguïté typique de l'époque, l'amour de Dieu pour son Église et l'amour de l'Église pour son Dieu ne formant qu'une même grâce.

Chez Clément de Rome, la « perfection indépassable » (*Ad Corinthios* 53, 5, PG 1, 317a) dont il est fait l'éloge tout au long de la lettre ne désigne pas uniquement la bonne harmonie à entretenir entre fidèles et clercs d'une même église, mais aussi et surtout un ordre de la charité auquel il faut adhérer et qui seul unit les hommes entre eux et avec Dieu, parce qu'il est le seul où Dieu se communique : réalité objective, où s'accomplit l'achèvement spirituel de l'homme (49, 5, et 50, 3, 312ab), et à laquelle on s'incorpore, mais que l'on ne crée pas (cf O. Knoch, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes*, Bonn, 1964, p. 276-290).

L'équation charité-christianisme est encore plus évidente chez Ignace d'Antioche, qui se sert du mot ἀγάπη pour englober les aspects multiples du salut en les référant à leur centre, la personne du Christ révélateur du Père dans l'Esprit. « Rien de cela ne vous échappe, si vous avez parfaitement pour Jésus-Christ la foi et la charité, c'est-à-dire le commencement de la vie et sa fin, le commencement étant la foi et son terme la charité, les deux ensemble étant Dieu, et tout le reste en constituant les corollaires » (*Epist. ad Ephesios* 14, 1, PG 5, 656a, SC 10 bis, p. 82, repris par Clément d'Alexandrie, *Stromates* vii, 10, 55, 6, PG 9, 480a, GCS 3, p. 41). Si la foi inaugure la justification et pose les bases de la nouvelle créature, la charité y apporte le sceau de la perfection, et toute l'éthique chrétienne s'inscrit entre ces deux pôles, l'ultime phase de cet achèvement, « l'aurore en Dieu » (*Epist. ad Romanos* 2, 2, 688b, SC 10 bis, p. 128) se dévoilant avec quel réalisme, dans les pages de la *Lettre aux Romains*.

La même vision globale de la charité ressort, mais plus réfléchie, de l'*Adversus haereses* d'Irénée :

> « Une gnose sans charité envers Dieu ne sert à rien, pas plus que l'intelligence des mystères ou la foi ou la prophétie; tout est inutile et vain sans la charité; c'est la charité qui rend l'homme parfait, et celui qui aime Dieu est parfait, à la fois ici-bas et dans l'au-delà, car nous n'avons jamais fini d'aimer Dieu, et plus nous le contemplerons, plus nous l'aimerons » (iv, 12, 2, PG 7, 1005a, SC 100, p. 514; cf aussi v, 3, 1, et iv, 33, 7, 1129a et 1076-1077).
>
> Au gnosticisme en particulier, Irénée reproche, non de construire une sotériologie en marge de la charité ou d'ignorer que charité et perfection s'impliquent l'une l'autre, mais de méconnaître sa gratuité totale et son universalité, et par là d'en limiter l'efficience. Aussi, malgré la noblesse de son projet, la tentative de Marcion pour rendre à Dieu sa transcendance lui apparaît-elle, en définitive, comme une caricature de l'*agapè* divine.

A eux seuls, ces quelques textes des premières générations chrétiennes en disent autant que les meilleurs commentaires postérieurs sur *Luc* 10, 25-38, *Matthieu* 25, 31-46, ou 1 *Corinthiens* 13; ils permettent de saisir, à l'état brut, une expérience spirituelle vécue en « communion des saints », et il est significatif que Clément d'Alexandrie, si préoccupé de donner un statut à la gnose chrétienne, s'y réfère pour souligner que la charité est l'aboutissement de la croissance chrétienne, en même temps qu'elle constitue le dynamisme qui la guide et l'anime. L'amour de Dieu est appel à un « amour en retour » (ἀνταγαπᾶν, *Pédagogue* i, 3, 9, PG 8, 260a, GCS 1, p. 95; Théodoret de Cyr, *De divina et sancta caritate*, PG 82, 1504c), et la réponse s'identifie avec la grâce de l'assimilation à Dieu (voir les analyses et le jugement équilibré de W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlin, 1952, p. 479-506).

Le témoignage le plus explicite du lien entre charité et perfection nous vient des nombreux commentaires sur le *Cantique des cantiques* depuis Hippolyte (DS, t. 2, col. 93-101). Mis à part le naturalisme de Théodore de Mopsueste, en qui l'Église ne s'est guère reconnue, les Pères ont vu dans l'épithalame de la Bible l'expres-

tion du dernier stade de la vie spirituelle, l'étape du « perfectionnement de l'âme » (Basile, *In principium Proverbiorum* 1, PG 31, 388b), le temps de l' « époptique » (Origène, *In Canticum*, prol., PG 13, col. 73-74, GCS 8, p. 75-76), l'entrée dans le Saint des saints (Théodoret de Cyr, *Comm. in Canticum*, PG 81, 48a, ou Psellos, PG 122, 540ab) ou, comme le dit Grégoire de Nysse, « la forme parfaite et bienheureuse du salut, j'entends celle de la charité » (*In Canticum* I, PG 44, 765b, éd. H. Langerbeck, t. 6, p. 15). Le passage spontané d'une exégèse ecclésiale ou christologique à une exégèse individuelle répond à une loi d'approfondissement que suit le mouvement même de la révélation. Ce qui se réalise au niveau de la nature par l'union du Verbe avec l'humanité se poursuit au niveau des personnes, dans une intériorité de grâce que le *Cantique* symbolise par l'image des épousailles : intimité faite d'échange, de recherche, d'insatiable désir d'union, comme aussi de dépouillement et de mort à soi-même; un *dialogue*, mais qui est en même temps, Origène le soulignait déjà, un *drame*.

Le thème des noces a d'ailleurs été un thème liturgique, avant d'appartenir à la mystique, si tant est que l'on puisse opposer deux réalités indissociables. De l'initiation baptismale Origène écrit :

« Après avoir fait Sa connaissance, après l'illumination de la Parole divine, après la grâce du baptême, après la confession de foi, après un mariage scellé par tant de si grands mystères.., Dieu n'accepte plus que l'âme dont il est appelé l'époux ou le mari, joue encore avec le démon » (*In Exodum* 8, 5, PG 12, 357d, GCS 6, p. 229; cf aussi Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses* 3, 1-2, PG 33, 425ab; Jean Chrysostome, *Catéchèses baptismales* 1, 3-18, SC 50, p. 110-118).

Dès sa naissance et à plus forte raison dans sa plénitude, la vie chrétienne se présente comme une participation au mystère de l'Église, à sa « nuptialité »; aussi l'âme parfaite (Origène, *In Canticum* III, PG 13, 163ab et 191b, GCS 8, p. 195-196 et 232), l'âme qui tend à la perfection (159b, et p. 190), l'âme contemplative (*In Threnos*, PG 13, 628c), est-elle l'âme d'Église (*anima ecclesiastica*; vg *In Canticum* hom. 1, 10, PG 13, 46d, GCS 8, p. 41, et le texte origénien mis sous le nom de Cyrille d'Alexandrie, PG 69, 1285d-1288b, et PG 87, 1624d-1625a), liée au Christ depuis son baptême et œuvrant avec la grâce divine, non à réaliser un impossible « seul à seul », mais à vivre intégralement son incorporation à l'Église (voir J. Chênevert, *L'Église et les Parfaits chez Origène*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 18, 1966, p. 253-282).

2) Faits doctrinaux. — De la doctrine de l'Église on ne peut séparer les attitudes pratiques, qui ont ici autant d'importance et de signification que l'enseignement officiel. En particulier, le martyre et l'ascèse chrétienne (virginité et monachisme) témoignent éloquemment, eux aussi, de la relation unissant charité et perfection.

a) *Martyre.* — Le martyre a toujours été considéré comme le plus sûr et en un certain sens le seul chemin menant à la sainteté et, pendant plus de trois siècles, l'Église n'a accordé qu'aux martyrs les honneurs liturgiques (cf déjà *Martyrium Polycarpi* 17, 3, PG 5, 1041c, SC 10 bis, p. 266), leur réservant longtemps en exclusivité le titre de saint (ἅγιος), par opposition à ὅσιος appliqué à ceux qui n'avaient pas connu la mort sanglante (H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927, p. 72-73). Que le martyre soit l'expression d'une fidélité à Dieu « que le sceau de la mort vient porter à la perfection », le judaïsme l'affirmait déjà (*4 Macc.* 7, 15; *Le quatrième livre des Maccabées*, éd. A. Dupont-Sommer, Paris, 1939, p. 116). Le chrétien envisage cette fidélité comme la grâce de pouvoir accomplir ce que le Seigneur, le martyr par excellence (cf la lettre des martyrs de Lyon-Vienne, dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V, 2, 3, PG 20, 433b, éd. E. Schwartz, GCS 2, vol. 1, 1903, p. 428; Grégoire de Nazianze, *Oratio* 24, 4, PG 35, 1173c), a dit et vécu lui-même (*Jean* 15, 13) et il a conscience que cette communion avec son Maître dans les souffrances et dans la mort contribue à le « parfaire » en le disposant à communier à l'existence du Ressuscité. C'est la certitude qui se dégage des lettres d'Ignace d'Antioche, où le martyre prochain est constamment envisagé comme le moyen d'être enfin un « disciple de Jésus-Christ » (*Ad Romanos* 4, 2, et *Ad Magnesios* 9, 2, PG 5, 689b et 669b, SC 10 bis, p. 130 et 104; cf *Acta beati Fileae* 9, éd. F. Halkin, dans *Analecta bollandiana*, t. 81, 1963, p. 27), ou, ce qui revient au même pour Ignace, d'être « l'imitateur de la passion de [son] Dieu » (*Ad Romanos* 6, 3, 693a, et SC 10 bis, p. 134).

Cette mystique de l'imitation du Christ, si caractéristique dans les premiers documents martyrologiques, à la fois de l'intention des hagiographes et de l'attitude spirituelle de leurs héros (cf M. Pellegrino, *L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs*), laisse déjà entrevoir les motifs profonds dont s'inspire le chrétien affrontant les tortures et la mort pour sa foi.

Aux yeux de Polycarpe de Smyrne, les martyrs sont des « imitateurs de la vraie charité » (*Ad Philippenses* 1, 1, PG 5, 1005a, et SC 10 bis, p. 202) et Clément d'Alexandrie l'explique avec toute la clarté désirable : « Nous appelons *parachèvement* (τελείωσις) le martyre, non parce que l'homme y a trouvé l'achèvement (τέλος) de son existence comme c'est le cas général, mais parce qu'il a accompli un acte achevé (τέλειον) de charité » (*Stromates* IV, 4, 14, PG 8, 1228b, GCS 2, p. 255). Si l'on soupçonnait Clément de vouloir prouver une thèse, il suffirait de relire la lettre de la chrétienté lyonnaise pour lui donner raison : en Blandine, « le Christ manifesta que ce qui était humainement insignifiant, sans apparence, méprisable, était digne au regard de Dieu d'une grande gloire, en raison de l'amour qui lui est porté » (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V, 1, 17, PG 20, 416a, GCS 2, vol. 1, p. 408), et Irénée ajoutera que le martyre est un signe *nécessaire* de la charité dont l'Église est habitée (*Adversus haereses* IV, 33, 9, PG 7, 1078ab, SC 100, p. 820).

Le martyr ne pose ni à la victime ni au héros; il meurt, quoi qu'en pense Marc-Aurèle, « sans tragédie » (*Pensées* XI, 3, éd. A.-I. Trannoy, Paris, 1925, p. 124). Car, ce qu'il cherche, c'est à rester fidèle à une préférence, celle qu'exprimaient ses engagements baptismaux (Origène, *Exhortatio ad martyrium* 17, PG 11, 584-585, éd. P. Koetschau, GCS 1, 1899, p. 15-16, Nicolas Cabasilas, *De vita in Christo* IV, 103, PG 150. 612b, éd. W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo*, Leipzig, 1899, p. 107), en répondant à l'appel d'une rencontre qu'il lui serait téméraire de provoquer, bien qu'il la désirât de tout son être. Il sait, au reste, que d'autres, païens ou hérétiques, entendent eux aussi se prévaloir de leurs martyrs et qu'il serait illusoire d'attribuer aux supplices et à la mort une vertu propre : « Rien ne surpasse la charité, rien ne l'égale, pas même le martyre, le bien le plus sublime pourtant... Si la charité sans le martyre réussis à faire des disciples, le martyre sans la charité n'en fait pas et ne rapporte rien à qui le subit » (Jean Chrysostome, *In S. Romanum martyrem* 1, 1, PG 50, 607d-

608a; cf Origène, *In Numeros* 14, 4, PG 12, 683bc. éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 128). C'est pourquoi sa mort ne veut être que l'expression, *voulue* par Dieu, d'un amour décidé sans doute à tous les sacrifices dès lors qu'il s'agit « d'être près de Toi » Syméon Métaphraste, *Vita S. Acacii Cappadocis* 13, PG 115, 232a), mais également prêt, si la charité fraternelle ou la Providence le demandent, à abandonner l'espoir d'un martyre prochain (*Martyrium Polycarpi* 1, PG 5, 1029b; Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* v, 1, PG 20, 412a-413a, GCS 2, p. 404-406; Origène, *In Joannem* XXVIII, 23 [18], 192-194, PG 14, 728d-729a, GCS 4, p. 417-418). L'acceptation aimante du vouloir divin reste la norme suprême.

M. Viller, *Martyre et perfection*, RAM, t. 6, 1925, p. 3-25. — H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2e éd., Bruxelles, 1933. — H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Goettingen, 1936. — E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, 1937; *Theologische Traktate*, Munich, 1951, p. 165-224; *Les témoins de la vérité*, Paris, 1948. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939 (bibliographie). — M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au 14e siècle : Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958, p. 153-173. — P. Hartmann, *Origène et la théologie du martyre d'après le Protreptikos de 235*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 34, 1958, p. 773-824.

M. Lods, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, coll. Cahiers théologiques 41, Neuchâtel, 1958. — M. Pellegrino, *L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs*, VS, t. 98, 1958, p. 38-54; *Cristo e il martire nel pensiero di Origene*, dans *Divinitas*, t. 4, 1959, p. 144-170; *Le sens ecclésial du martyre*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 35, 1961, p. 151-175. — M. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Munich, 1961. — A. J. Brekelmans, *Martyrerkranz. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung im frühchristlichen Schrifttum*, coll. Analecta gregoriana 150, Rome, 1965.

b) « *Martyre de la conscience* ». — La haute estime vouée par l'Église au martyre tient à son pouvoir d'éterniser un acte de charité que plus rien n'est susceptible de dégrader, consacrant ainsi le retour définitif de l'homme à Dieu. Mais, si le témoignage du sang est une éventualité avec laquelle, à Byzance notamment, il faudra toujours compter, il représente une situation-limite. Or le chrétien est appelé, quelles que soient les circonstances de temps et de lieu, à se faire le témoin de la charité divine en aimant, lui-même, de tout son être. Il ne peut sans déchoir se soustraire à cette exigence, ni même lui découvrir des suppléances : il doit y participer autant qu'il est en lui.

Du martyr Attale, mort durant la persécution de 177, les fidèles de Lyon disaient : « Il pénétra dans l'arène en lutteur aguerri par sa bonne conscience, ar il s'était loyalement entraîné à vivre son engagement chrétien et avait toujours été parmi nous un *martyr* de la vérité » (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* v, 1, 43, PG 20, 425a, GCS 2, vol. 1, p. 418). On a là, déjà, ce *martyre de la conscience* (μαρτύριον τῆς συνειδήσεως), dont Origène a sans doute popularisé l'expression (vg *In Numeros* 10, 2, PG 12, 639a, GCS 7, p. 72; *Exhortatio ad martyrium* 21, PG 11, 589b, GCS 1, p. 19), mais qui vient tout droit du nouveau Testament. Le Seigneur n'affirme-t-il pas qu'il existe une continuité organique entre la vie quotidienne du croyant et le témoignage suprême, quand il réclame de ses disciples qu'ils se renoncent entièrement, qu'ils portent leur croix chaque jour et acceptent de perdre leur vie pour la trouver?

L'exposé sur le double martyre (sanglant et non sanglant), qui forme la substance du 4e *Stromate* de Clément d'Alexandrie, se contente, dans une problématique antignostique, d'exploiter de façon conséquente cette loi de l'Évangile : « Quiconque accomplit les commandements du Sauveur fait de chacun de ses actes un témoignage » (μαρτύριον, IV, 7, 43, PG 8, 1256a, GCS 2, p. 267; cf A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinianos* 5, coll. Analecta gregoriana 83, Rome, 1956). Point n'est besoin alors d'épreuves exceptionnelles; parfois héroïque toujours inconfortable, la fidélité du baptisé fervent, qu'il soit laïc ou prêtre, non seulement prépare au martyre, mais l'anticipe, dans la mesure où elle suppose le dur sacrifice quotidien de l'égoïsme et une lutte sans relâche. C'est ce que répète à ses ouailles Jean Chrysostome, entre bien d'autres (*Ad Hebraeos* 5, 5, et 11, 3, PG 63, 52bc et 93b; *In S. Eustathium* 2, PG 50, 601ab, et *In S. Barlaam martyrem*, 677a; *Ad eos qui scandalizati sunt* 19, PG 52, 519b; *In psalmum* 127, 3, PG 55, 369a).

Quant à ceux et celles qui ont choisi la « voie étroite » de l'ascèse, il devient de plus en plus constant de les assimiler aux martyrs. L'idée apparaît explicitement chez Méthode d'Olympe à propos de la virginité du corps et de l'âme (*Convivium* VII, 3, 156, PG 18, 128-129, GCS, p. 74; cf Jean Chrysostome, *Contra eos qui subintroductas habent virgines* 13, PG 47, 514ab). Pour le monachisme, l'expérience spirituelle de saint Antoine montre bien comment, à la quête du martyre, se substitue spontanément l'ascèse du désert, qui permet au saint ermite d'être « chaque jour martyr par la conscience et athlète des combats de la foi » (Athanase, *Vita Antonii* 47, PG 26, 912b; formule reprise par la *Vita Barlaam et Joasaph* 12 [103], PG 96, 965b, éd. G. R. Woodward et H. Mattingly, p. 172). Est-ce abandonner l'idéal d'antan et l'estime qu'on lui portait? Non. Seule change son expression concrète, et Athanase a d'ailleurs soin de noter que ce changement répond à un vouloir de Dieu « réservant [Antoine] pour le bien des autres » (*Vita Antonii* 46, PG 26, 912a).

Rien de surprenant, dès lors, à ce que l'on interprète l'ascèse monastique dans les perspectives du martyre. Les analogies entre l'une et l'autre ne manquent pas, les auteurs spirituels se sont plu à le souligner : tentations, dénuement, solitude ou vie commune, obéissance, prière même, tout peut et doit être matière à « donner son sang » (*Apophthegmata patrum*, Longin 5, PG 65, 257b). S'il ne se paie pas de mots, le moine sait, et son habit le lui rappelle, qu'il est par profession un *stavrophore* (Théodore Studite, *Parva catechesis* 10, éd. E. Auvray, Paris, 1891, p. 36), et il ne s'étonnera donc pas que « sa vie, combat quotidien pour le Christ, soit aussi un martyre » (pseudo-Athanase, *Doctrina ad monachos*, PG 28, 1424c [= « Melissa », PG 136, 1113d-1116a]; cf Basile, *Regulae fusius tractatae* 6, 1, PG 31, 925d-928a; Syméon Stylite, *Sermo* 25, dans A. Mai, *Nova patrum bibliotheca*, t. 8, 3e p., Rome, 1871, p. 125; Antoine de Constantinople, *Vita S. Alypii* 2, éd. F. Halkin, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou*, Bruxelles, 1963, p. 171-173, et cérémonial de la vêture, dans J. Goar, *Euchologion*, Venise, 1730, p. 383-384). Tout en ayant conscience que l'issue n'en est jamais assurée (cf Origène, *In librum Judicum* 7, 2, PG 12,

979d-980a, GCS 7, p. 506), il peut miser sur la force et la fidélité de Dieu, gages de sa propre fidélité, et aspirer à mourir avec la simplicité des deux moines de Scété dont Macaire d'Égypte aimait à faire visiter la cellule en disant : « Venez voir le *martyrium* des petits étrangers » (*Apophthegmata patrum*, Macaire 33, PG 65, 277b).

Mais, il est important de le souligner, au-delà des parallèles toujours factices, il existe entre le martyre et l'ascèse l'identité d'*un même amour*, qui confère au renoncement chrétien, baptismal ou monastique, son caractère radical, sa valeur positive, sa justification humaine. L'ascèse ne naît pas du mépris; Clément d'Alexandrie l'affirme à maintes reprises, lorsqu'il oppose l'éthique chrétienne à celle de la gnose, du paganisme hellénistique et de la sagesse indienne : « Se rendre eunuque (au sens de *Mt.* 19, 12) n'est vertueux que si l'on s'inspire de l'amour de Dieu » (*Stromates* III, 6, 51, 1, PG 8, 1153b, GCS 2, p. 219; et équivalemment dans III, 7, 59, 4, 1164a et p. 223; IV, 4, 15, 4, 1229a et p. 255; IV, 7, 55, 1, 1268a et p. 273; IV, 9, 75, 2, 1285a et p. 282). Aussi n'a-t-on rien expliqué, et sans doute rien compris, tant que l'on ne tient pas compte de « cette bienheureuse blessure » qui amène un homme nanti et heureux selon le monde à tout abandonner pour porter les stigmates des apôtres et des prophètes (cf Philon de Carpasie, *In Canticum* 139, PG 40, 105b).

Ceci s'applique en particulier à la *virginité chrétienne*. Celle-ci s'affirme souvent, en effet, comme un refus violent de la sexualité animale et débridée qu'a connue le monde antique (*Rom.* 1, 24-32 ne relève pas de l'amplification oratoire), et la complaisance, maladroite à notre goût, de nombreux auteurs à souligner cet aspect de libération peut nous faire perdre de vue les vraies perspectives de la vie virginale, son esprit, son dynamisme. Le mystère baptismal des noces de l'âme avec Dieu, la vierge entend par choix (προαίρεσις) y participer intégralement et totalement. Elle est, par excellence, « l'épouse du Christ » : appellation déjà traditionnelle du temps d'Athanase (*Apologia ad Constantium* 33, PG 25, 640a), reprise par tous les auteurs qui traitent de la virginité.

Par exemple : Méthode d'Olympe, *Convivium* IV, 6, PG 18, 96b, GCS, p. 52, et VII, 1, 125c, GCS, p. 72. — Alexandre d'Alexandrie, dans Athanase, *Lettre aux vierges*, éd L.-Th. Lefort, CSCO 151, 1955, p. 72. — Eusèbe d'Émèse, *Homiliae* VI, 16, éd. É.-M. Buytaert, t. 1, Louvain, 1953, p. 161. — Basile d'Ancyre, *De virginitate* 66, PG 30, 804bc. — Grégoire de Nazianze, *Oratio* 10, PG 36, 293c. — Jean Chrysostome, *Quod regulares feminae* 9, PG 47, 532ab. — Pseudo-Macaire, *Homiliae* 47, 17, PG 34, 808bc, éd. H. Dörries, p. 311-312. — Voir l'opposition messalienne rapportée par Jean Damascène, *De haeresibus* 80, 8, PG 94, 732a.

En réservant à Dieu tout son pouvoir d'aimer (pseudo-Macaire, *Homiliae* 4, 15, et 5, 6, PG 34, 484bc et 500b, éd. Dörries, p. 38 et 50-51), la vierge ne prétend pas renier sa condition terrestre, encore que certaines formulations platonisantes le laissent supposer, pas plus qu'elle ne vise à l'angélisme (être ἰσάγγελος revêt une autre signification, cf S. Frank, *Aggelikos bios*, Münster, 1964); elle se rend à la « séduction » du Seigneur et, par là, s'offre à élargir son cœur aux dimensions d'une intimité avec Dieu, et en Dieu avec les hommes, qui ne sera immédiate et totale que dans l'au-delà mais dont sa pureté ébauche la figure.

La virginité est le premier renoncement du moine. Il serait aisé, pour les deux autres renoncements que sont la pauvreté et la dépendance, de montrer que la charité, et elle seule, en est l'âme et qu'elle en fait des instruments de libération intérieure (I. Hausherr, *Vocation chrétienne et vocation monastique*, dans *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Rome, 1963, p. 94-109). Dans la réponse à l'appel de Dieu comme dans l'accomplissement quotidien de sa vocation, le moine n'a qu'une préoccupation et qu'un but : « plaire à Dieu » (Sérapion de Thmuis, *Epist. ad monachos* 1, PG 40, 928ab; expression caractéristique chez Basile et Théodore Studite). Exigence onéreuse, car elle suscite les sacrifices, mais portant en elle, comme tout amour, sa joie béatifiante.

M. Viller, *Le martyre et l'ascèse*, RAM, t. 6, 1925, p. 105-142. — E. Malone, *The monk and the martyr*, Washington, 1950; *The monk and the martyr*, coll. Studia anselmiana 38, Rome, 1956, p. 201-228. — F. Bourassa, *Excellence de la virginité*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 5, 1953, p. 29-41. — U. Ranke-Heinemann, *Die Gottesliebe als ein Motiv für die Entstehung des Mönchtums*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 8, 1957, p. 289-294; *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen, 1964.

J. Schmid, *Brautschaft (heilige)*, RAC, t. 2, 1954, col. 528-564. — O. Rousseau, *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église*, Chevetogne, 1957.

2° **La charité divine.** — Nous sommes créés pour aimer, parce que nous sommes « enfants de la Charité » (pseudo-Barnabé, *Epistula* 9, 7, éd. F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. 1, Tubingue, 1901, p. 66). Mais qu'est-ce qu'aimer, et que valent nos mots de « charité » ou d' « amour », usés et équivoques, pour exprimer le mystère même de Dieu (Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur* 37, 1-6, PG 9, 641cd, éd. O. Stählin, GCS 3, 1909, p. 183-184), cette « plénitude » devant laquelle saint Paul ployait le genou (*Éph.* 3, 14-19) et à quoi il nous est offert de participer?

Les traducteurs de l'ancien Testament, comme plus tard les auteurs du nouveau, ont eu implicitement à répondre à cette question, et il est remarquable que, parmi les termes habituels désignant les diverses formes de l'amour humain, notamment στέργειν-στοργή (la tendresse familiale), φιλεῖν-φιλία (l'amitié), ἀγαπᾶν-ἀγάπησις (l'estime et les attentions du cœur), ἐρᾶν-ἔρως (la passion amoureuse), ils aient opté communément, pour caractériser l'amour que Dieu nous porte et notre amour pour lui et pour notre prochain, en faveur du verbe ἀγαπᾶν et d'un substantif sans passé sémantique, ἀγάπη, vocable sur mesure si l'on peut dire et pouvant au reste évoquer son analogue hébraïque *ahabah* (cf T. Bolelli, *Caritas. Storia di una parola*, dans *Rivista di filologia e di istruzione classica*, t. 28, 1950, p. 132).

Leur choix, avec ses exclusives, manifeste la volonté de préserver dans sa nouveauté, sa transcendance, sa spécificité, une réalité ignorée du monde païen et dont l'homme ne possède, à son échelon, qu'une expérience élémentaire et limitée : l'amour clos de la famille, l'intimité égalitaire et sélective de l'amitié, l'appétit violent de l'érôs grec, même sublimé par le platonisme, bref un amour marqué par l'incomplétude et qu'il eût été inconvenant, sans un grossier anthropomorphisme, de prêter à Dieu. A la notion d'un souverain Bien suprêmement aimable mais incapable d'aimer lui-même, confiné dans une indifférente et bienheureuse

solitude excluant le besoin et la possibilité de se faire des amis (Aristote, *Éthique à Eudème* VII, 12, 16, 1245b, éd. F. Susemihl, Leipzig, 1884, p. 107), la révélation oppose l'*agapè* divine, infinie surabondance (περιουσία; Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica* 5, PG 45, 21b, éd. Srawley, p. 22) que la vie trinitaire déploie dans la parfaite réciprocité de l'échange personnel, mais dont l'univers et l'histoire des hommes attestent la générosité créatrice et inventive.

Car la charité seule explique que la Toute-suffisance de Dieu choisisse le monde du relatif pour se communiquer. Non que l'Absolu soit en quête d'un *plus* qui viendrait le combler, mais parce qu'il veut ouvrir ses propres trésors et offrir à la fois le pouvoir d'aimer et le terme de cet amour. Rappelons-nous les formules définitives d'Irénée :

« Au commencement, ce ne fut pas parce qu'il avait besoin de l'homme que Dieu modela Adam, mais pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits ». « Le propre de la bonté de Dieu est de faire, et le propre de la nature de l'homme d'être fait ». « Dieu donne ses bienfaits, tandis que l'homme les reçoit. Dieu est parfait en toutes choses, égal et semblable à lui-même, tout entier lumière, tout entier pensée, tout entier substance et source de tous les biens, tandis que l'homme reçoit progrès et croissance vers Dieu. Car, autant Dieu est toujours le même, autant l'homme se trouvant en Dieu progressera toujours vers Dieu : Dieu ne cessera pas plus de combler et d'enrichir l'homme, que l'homme d'être comblé et enrichi par Dieu. Car il sera le réceptacle de sa bonté et l'instrument de sa glorification » (*Adversus haereses* IV, 14, 1, PG 7, 1010a, SC 100, p. 538; IV, 39, 2, 1110c, SC 100, p. 968; IV, 11, 2, 1002ab, SC 100, p. 500).

D'innombrables textes de la tradition lui feraient écho : Origène, *De principiis* II, 9, 6, PG 11, 230b, GCS 5, p. 169. — Athanase, *De incarnatione Verbi* 3, PG 25, 101ab. — Grégoire de Nazianze, *Oratio* 45, 5, PG 36, 629ab. — Basile, *In Hexaemeron* hom. 1, 7 PG 29, 17c. — Jean Chrysostome, *In Matthaeum* 46, 1, PG 58, 477a. — Jean Damascène, *De fide orthodoxa* II, 2, PG 94, 864-865.

Cette antécédance absolue de l'amour de Dieu (προαγαπᾶν; *Ad Diognetum* 10, 3, PG 2, 1181b, SC 33 bis, p. 76; Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur* 27, PG 9, 633a, GCS 3, p. 178; Jean Chrysostome, *Ad Ephesios* 7, 3, PG 62, 53b), qui se donne librement le langage de la création comme mode d'expression, se manifeste tout au long de l'histoire du salut, et prend pour nous, en la personne du Christ, son véritable visage : « amour de l'homme » (φιλανθρωπία, suivant le terme préféré des Pères grecs), qui trouve le chemin de notre indigence (συγκατάβασις), partage dans sa chair et son cœur les misères de notre péché (ἔλεος), ne se laisse rebuter par aucune ingratitude (μακροθυμία), se sacrifie pour servir (χρηστότης), prodigue les délicatesses d'une mère (στοργή) et les séductions d'un amant (φίλτρον, ἔρως), ne cherchant jusque dans la mort qu'à nous faire vivre. Tous ces aspects, qu'il serait utile de traiter pour eux-mêmes tant ils appartiennent à la méditation de l'Église (cf les anaphores orientales), définissent concrètement ce qu'une belle page de Nicolas Cabasilas appelle, peut-être en contrepoint d'un thème platonicien (vg *République* III, 403a), le « fol amour » (ἔρως μανικός, *De vita in Christo* VI, 16-24, PG 150, 644d-648b, éd. W. Cass, p. 135-136; M. Lot-Borodine, *Un maître... Nicolas Cabasilas*, p. 138-147).

3° **Notre amour de Dieu.** — Mais la nature de ce fol amour n'implique-t-elle pas qu'il faille refuser à la créature, même réintroduite dans l'ordre de la grâce, tout amour de Dieu digne de ce nom, puisque cet amour reste essentiellement grevé d'égoïsme et relève donc de l'amour-désir plutôt que de l'amour-charité? C'est une des conclusions auxquelles semble aboutir l'ouvrage de A. Nygren (*Érôs et Agapè*).

Quoi qu'il en soit de l'antithèse érôs-agapè, catégorie commode mais dont les bases doctrinales et historiques sont contestables et contestées, il est une réalité fondamentale qu'il faut affirmer avec force, et Nygren y a insisté à juste titre : *la charité chrétienne consiste dans le fait que Dieu nous aime* (cf 1 *Jean* 4, 10, et le commentaire de C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, t. 3, p. 278-281). Rien dans la créature ne prépare d'une façon quelconque, ne justifie, ne provoque cet amour; bien au contraire, c'est lui qui confère à l'homme sa dimension spirituelle, sa qualité de fils, son pouvoir d'aimer, comme il lui communique son être naturel et le milieu de son existence; l'expérience humaine de la charité ne tiendra jamais que de lui son origine et sa substance, parce qu'elle en est, non l'imitation, mais la participation. Aussi l'attitude permanente de la créature est-elle de consentir à tout recevoir, mieux encore à se recevoir tout entière de son Créateur et Père. La réponse de l'amour, avant même de se formuler, implique cet accueil dont l'écrit à Diognète explicite fort bien les composantes chrétiennes : foi et joie (*Ad Diognetum* 9, 6, et 10, 2, SC 33 bis, p. 74-76 et PG 2, 1181ab).

Cette *reconnaissance*, au double sens du mot, d'une dépendance ontologique qui fait la grandeur de l'homme comme elle manifeste la grandeur de Dieu (pseudo-Barnabé, *Epistula* 2, 9, éd. F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. 1, p. 42; Clément de Rome, *Ad Corinthios* 52, 1, PG 1, 316a) peut ne dénoter qu'une immense candeur pour des intellectuels de la race de Celse (Origène, *Contra Celsum* IV, 23, PG 11, 1060bc, GCS 1, p. 292-293), elle caractérise cependant éminemment le climat spirituel et la nouveauté du christianisme (I. Hausherr, *La spiritualité des premières générations chrétiennes*, dans *La mystique et les mystiques*, Bruges-Paris, 1965, p. 433-441), et il est significatif que le premier théologien de l'Église lui accorde un relief exceptionnel et l'interprète, dans l'esprit des agapes primitives, en fonction de la vocation eucharistique de l'homme grâcié (Irénée, *Adversus haereses* IV, 17, 5, PG 7, 1023bc, SC 100, p. 590-592).

Mais si notre indigence est notre loi et notre gloire (Irénée, IV, 14, 1, 1010c), si Dieu est à la source et au terme de notre être, s'il n'est pas d'achèvement humain véritable en dehors de cette relation dynamique qui nous constitue, il est clair que nous n'aimerons pas Dieu en faisant abstraction de ce qu'il est et veut être *pour nous*, le suprême désirable (Basile, *In psalmum* 114, 1, PG 29, 484c). Ceci est vrai de l'élan obscur et élémentaire qui pousse notre nature vers le bien et où les Pères voient déjà une ébauche de l'amour de Dieu. Le thème stoïcien et philonien des « semences de vertu » est appliqué par Origène à la charité (*In Canticum* hom. 2, 9, PG 13, 55c, GCS 8, p. 55; cf aussi *In Canticum* prol., 71bd, GCS 8, p. 72-73, et *In Canticum* III, 155d-156a, GCS 8, p. 186).

Saint Basile, peu suspect de naturalisme, y revient à plusieurs reprises. La Grande Règle 2 notamment (PG 31, 908-916; cf *Regulae brevius tractatae* 157, 1185a), tout entière consacrée à la charité pour Dieu, développe l'idée que Dieu ne nous aurait pas demandé

de l'aimer, s'il n'avait lui-même mis en nous, sous la forme d'un désir fondamental (912a), d'une tendance innée (908b; cf *Reg. brevius tract.* 212, 1224c), d'une prédisposition, d'un germe (908c), le soubassement « naturel » de cet amour. Sans doute, l'homme pécheur est-il sans cesse tenté de détourner à son profit la finalité de son être et de défigurer en amour de soi (φιλαυτία) une charité encore informe (cf *Reg. brev. tract.* 54, 1120a), mais le rôle de la liberté spirituelle est de favoriser l'éclosion et la croissance de ce germe, de donner à cette faculté d'aimer (909b) le moyen de s'exprimer en fonction des commandements du Seigneur, et de trouver ainsi dans la charité divine son achèvement et son bonheur (cf *Reg. brev. tract.* 211 et 259, 1224a et 1256a). Aimer Dieu est bien, pour Basile, comme pour tous les Pères grecs, aller dans le sens de son être, parce que c'est répondre docilement et intensément à la vocation de l'homme et par là même faire à Dieu le seul hommage personnel qui lui plaise et dont nous soyons capables (916a). Maxime le confesseur, qui a beaucoup parlé de la charité, le dit d'ailleurs en propres termes : l'affranchissement des passions et des attaches égoïstes nous ouvre à l'amour de soi *spirituel* (φιλαυτία νοερά), et « nous ne cessons plus alors d'adorer Dieu par ce bel amour de soi, cherchant toujours en Dieu la consistance de l'âme » (*Ad Thalassium*, introd., PG 90, 260d).

On entrevoit quelle signification accorder à cet optimisme surnaturel. L'expérience globale de notre amour de Dieu est l'histoire intérieure d'un appétit de nature exaucé, et surtout exhaussé, par l'agapè divine (ἀνάγει, Clément de Rome, *Ad Corinthios* 49, 4, PG 1, 309b; cf le contre-sens de A. Nygren, *Érôs et Agapè*, 2e partie, t. 1, p. 24), et se révélant progressivement comme l'attirance personnelle de Celui qui nous veut à lui parce qu'il se donne à nous. Notre vouloir de possession se voit transfiguré en vouloir de communion. Cette conversion se manifeste dans les motivations de la vie spirituelle, et la tradition, depuis Philon d'ailleurs, rappellera les nécessaires et longues purifications qui doivent permettre de dépasser le stade de la crainte servile ou de l'espérance mercantile pour accéder à celui de la familiarité aimante du fils « jugeant que le seul mal à redouter est de manquer à l'amitié divine » (Grégoire de Nysse, *De vita Moysis* II, 320, PG 44, 429c; éd. et trad. J. Daniélou, SC 1 bis, 1955, p. 135, et éd. H. Musurillo, t. 7, vol. 1, Leyde, 1964, p. 145).

Voir les textes classiques d'Origène, *In Genesim* 7, 4, PG 12, 201ad, GCS 6, p. 74; *In librum Jesu Nave* 9, 7, 875b-876a, GCS 7, p. 351-352. — Jean Cassien, *Conlationes* 11, 11-13, PL 49, 861-867, CSEL 13, p. 325-331. — Diadoque de Photicé, *De perfectione* 16-17, SC 5 bis, p. 92-94. — Dorothée de Gaza, *Doctrinae* IV, 47-51, PG 88, 1657c-1664d, SC 92, p. 220-231.

Mais la véritable transformation n'est pas d'ordre psychologique; elle s'opère dans les profondeurs de l'être. Déjà Irénée affirmait l'existence d'une relation dynamique entre la générosité de Dieu et les aptitudes de la créature à aimer (*Adversus haereses* IV, 13, 3, PG 7, 1009a, SC 100, p. 532; II, 28, 3, et V, 3, 1, 806b et 1129a). S'il est dans la divine logique de la charité, tant qu'elle reste elle-même, de ne point connaître lassitude et satiété et de ne se tenir jamais pour comblée (Grégoire de Nysse, *In Canticum* I, 1, 2, PG 44, 777cd, éd. H. Langerbeck, t. 6, p. 32, ou Théodoret de Cyr, *De divina et sancta caritate*, PG 82, 1501c), la raison ultime en a été formulée de façon remarquable par Grégoire de Nysse : Dieu se communique à la créature afin de dilater ses capacités de le recevoir et pour répondre à ce nouveau pouvoir d'accueil en se donnant davantage encore (*De anima et resurrectione*, PG 46, 105bc; *In Canticum* V, 2, 13, PG 44, 876ac, éd. Langerbeck, p. 158; cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1953, p. 199-208, 284-307). Tout progrès de la charité est ainsi créateur d'existence (*In Canticum* VIII, 4, 9, PG 44, 945d-948a, éd. Langerbeck, p. 253), source d'une intériorité qui échappe à la solitude comme à l'orgueil, car elle est vertigineuse présence à Celui « qui nous aime plus que nous ne nous aimons nous-mêmes » (Jean Chrysostome, *In Matthaeum* 46, 1, PG 58, 477a) et radicale dessaisie de soi dans l'union d'un même Esprit (pseudo-Denys, *De divinis nominibus* 4, 13, PG 3, 712a; Maxime le confesseur, *Ambigua*, PG 91, 1073c-1076b).

A. Nygren, *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. franç., 3 vol., Paris, 1944-1952. — V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, 1951. — I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime*, OCA 137, Rome, 1952. — C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain-Leyde, 1955; *Agapè dans le Nouveau Testament*, coll. Études bibliques, 3 vol., Paris, 1958-1959; *Agapè in the New Testament*, trad. anglaise abrégée, 3 vol., St. Louis, 1963-1966.

W. B. Frazier, *The pre-eminence of divine mercy according to the Greek Fathers*, Rome, 1959. — J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden, 1960. — A. H. Armstrong et R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, Londres, 1960, p. 79-96. — M.-M. Laurent, *Réalisme et richesse de l'amour chrétien*, Paris, 1962. — J. M. Rist, *Eros and psyche : Studies in Plato, Plotinus, and Origen*, Toronto, 1964; *A note on eros and agape in Pseudo-Dionysius*, dans *Vigiliae christianae*, t. 20, 1966, p. 235-243. — N. Egender, *La philanthropie de Dieu chez les Pères grecs*, dans *Assemblées du Seigneur* 57, Bruges-Paris, 1965, p. 62-75.

4° La charité envers le prochain. — La nécessité d'aimer Dieu et d'aimer le prochain est trop explicitement affirmée par l'Évangile pour avoir jamais été contestée. Mais la conciliation, voire la compatibilité de cette double existence peut faire difficulté, l'objection spontanée consistant à estimer que tout ce que l'on accorde à Dieu est retiré aux hommes, et réciproquement. En fait, la tradition orientale n'a pas vu là une antinomie réelle, mais un problème d'application pratique auquel le discernement spirituel et la direction de conscience doivent offrir les éléments concrets de solution (cf les « tentations » de Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles*, introduction, SC 92, p. 21-23). Ceci est d'autant plus à souligner que l'orientation de la spiritualité grecque est plus contemplative qu'active et que beaucoup d'historiens en concluent à son désintéressement pour le monde des hommes.

Rien n'est aussi commun, pourtant, que l'idée exprimée par l'agraphon que cite Clément d'Alexandrie : « Tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu » (*Stromates* I, 19, 94, 5, et II, 15, 70, 5, PG 8, 812a et 1009a, GCS 2, p. 60 et 150, SC 38, p. 90), et qui a été interprété comme l'expression de l'unité des deux commandements (cf *Apophthegmata patrum*, Apollo 3, PG 65, 136b, ou Dorothée de Gaza, *Lettre* 1, 181, SC 92, p. 491). Dans le contexte de *Matthieu* 25, 40, et de 1 *Jean* 4, 20, toute marque de charité atteint, à travers le pro-

chain que l'on voit, le Dieu que l'on ne voit pas (cf *Testamentum 40 martyrum*, dans O. von Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin, 1902, p. 169), et Athanase le dit fort bien : « Sache donc que ton frère, qui est ton prochain, c'est Dieu et non pas seulement un homme; si donc ton frère c'est Dieu, c'est aussi son fils, fils qu'il a racheté au prix du sang de son Monogène » (*Sur la charité et la tempérance*, trad. L. Th. Lefort, CSCO 151, p. 90). Les Apophtegmes rapportent qu'Apollo, « lorsqu'on venait solliciter de lui un service, partait tout heureux, disant : je vais travailler aujourd'hui avec le Christ pour le bien de mon âme, puisque c'est Lui qui est son salaire » (*Apophthegmata patrum*, Apollo 1, PG 65, 133c). L'identification du prochain et de Dieu se traduit en particulier dans ces innombrables recommandations à l'aumône et au souci des pauvres, que nous sommes tentés aujourd'hui de comprendre en termes de *charités*, alors qu'il s'agit de *charité*. « Les pauvres sont mon Christ », disait saint Jean l'aumônier (Léonce de Néapolis, *Vita* 21, PG 93, 1633d, éd. H. Gelzer, Fribourg-Leipzig, 1893, p. 43). Pour Théodoret de Cyr, l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont des réalités aussi complémentaires que l'action et la contemplation (*Ad Romanos* 13, 10, PG 82, 196d-197a) ou, pour parler comme Jean Chrysostome, aussi indissociables que l'âme et le corps (*De caritate*, PG 60, 773-774, repris dans Jean Damascène, *Sacra parallela* A, 18, PG 95, 1200d, et le pseudo-Maxime, *Loci communes*, PG 91, 757a).

Si le chrétien d'Antioche ou de Constantinople se sait directement responsable du sort des nécessiteux, les deux lettres aux vierges du pseudo-Clément nous montrent l'importance de la charité fraternelle dans la vie des ascètes anciens (*De virginitate* I, 12-13, et II, 1-6, éd. F. Diekamp, *Patres apostolici*, t. 2, Tubingue, 1913, p. 22-40), de même que les Apophtegmes la mettent en évidence pour les Pères du désert.

Aux cénobites de Gaza, Dorothée n'inculque pas autre chose, et une merveilleuse comparaison résume bien la doctrine et l'attitude du monachisme à cet égard.

« Supposez un cercle tracé par terre..; imaginez que ce cercle soit le monde, le centre Dieu, et les rayons convergeant vers le centre les différentes voies ou manières de vivre des hommes. Quand les saints, désirant approcher de Dieu, avancent vers l'intérieur, à mesure de leur progression ils se font plus proches de Dieu et les uns des autres : plus ils se rapprochent de Dieu, plus ils se rapprochent les uns des autres, et plus ils se rapprochent les uns des autres, plus ils se rapprochent de Dieu » (*Instructions* VI, 78, SC 92, p. 284-286).

L'amour du prochain n'est donc pas une urgence à laquelle on puisse surseoir sans, du même coup, se dérober à l'amour de Dieu, et c'est cette indivision des deux amours qui fonde et justifie des vocations temporaires et durables pour lesquelles l'exercice effectif de l'amour du prochain semble exclu. Ni le gnostique de Clément d'Alexandrie (*Stromates* VII, 9, 52, 3, PG 9, 473c, GCS 3, p. 39), ni le moine du pseudo-Macaire (*Homiliae* 37, 3, PG 34, 752c, éd. H. Dörries, p. 266) ou celui d'Évagre (*De oratione* 122-125, PG 79, 1193bc) n'auraient eu l'idée saugrenue de croire que « l'on n'a pas besoin des autres hommes » (H. Lietzmann, *Histoire de l'Église ancienne*, t. 4, Paris, 1949, p. 154).

Entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain, il y a d'ailleurs réciprocité d'influence.

D'une part, la charité envers Dieu *donne forme* à notre charité envers le prochain : non seulement elle la stimule et l'authentique au niveau des motivations ou de l'expérience spirituelle (Diadoque de Photicé, *De perfectione* 15, SC 5 bis, 1955, p. 92), mais on doit dire qu'elle la crée sans cesse, la rendant à la fois possible et nécessaire (Maxime, *De caritate* I, 13 et 23, PG 90, 964b et 965a, éd. A. Ceresa-Gastaldo, p. 54 et 56), car elle nous fait découvrir et aimer cette paternité qui donne à tout homme, malgré et dans sa misère, d'être « aimable », parce qu'il est Sa vivante image (Didyme d'Alexandrie, *In epist. Joannis* 4, 7, PG 39, 1797c, éd. F. Zoepfl, *Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio*, Münster, 1914, p. 68; ou Évagre, *In psalmos* 118, 113, PG 12, 1612b). De là le double caractère, universel et personnel, de notre amour du prochain. La charité, comme participation à l'amour que Dieu nous porte à tous, ne saurait exclure personne sous peine de se renier elle-même : « Bienheureux le moine qui tient tous les hommes pour Dieu, après Dieu » (Évagre, *De oratione* 123, PG 79, 1193c). Cette disposition fondamentale d'ouverture à tous n'implique pas qu'il faille tenir pour suspectes les préférences affectives ou niveler les marques effectives de notre charité (cf l'*ordinata caritas* dont parlent Origène, *In Canticum* III, PG 13, 155d-160b, GCS 8, p. 186-191; Basile, *Sermo asceticus* 2, 2, PG 31, 884c-885c; Évagre, *Practicos* II, 100, PG 40, 1252b; Maxime, *De caritate* I, 25, PG 90, 965b, éd. A. Ceresa-Gastaldo, p. 58, et les remarques de J. Pegon dans SC 9, 1945, p. 61-63), mais elle exige que l'on ait, devant le mystère naturel et surnaturel de tout être humain, ce souverain respect qui est déjà un service et un sacrifice, parce qu'il y conduit immanquablement (Athanase, *Sur la charité et la tempérance*, CSCO 151, p. 90). On n'aimera pas son prochain « pour Dieu » ou « en Jésus-Christ » sans l'aimer pour lui-même.

Mais il est aisé de voir, d'autre part, que l'amour authentique du prochain *perfectionne* notre amour de Dieu. L'un est le signe et l'expression concrète de l'autre. Ceci se vérifie en particulier pour une dimension essentielle de la charité : le *désintéressement*. Si saint et dépouillé soit-il, l'amour d'une créature pour son Créateur et Père n'ira jamais jusqu'à oublier cette relation à sens unique qui fait de Dieu sa plénitude (sa source et son achèvement), et de ce point de vue nul ne saurait être désintéressé sans renoncer à être. Du moins nous est-il offert, en vivant pleinement la charité fraternelle, de participer à l'infinie bienfaisance du Seigneur, de donner nous-mêmes à fonds perdu dans toute la mesure où notre indigence est susceptible d'enrichir le prochain (Irénée, *Fragment grec* 4, PG 7, 1272a), et de tenir ainsi humainement la place de Dieu (*Ad Diognetum* 10, 6, PG 2, 1181c, SC 33 bis, p. 76-78; Grégoire de Nazianze, *Oratio* 14, 26, PG 35, 892c).

Mais cette gratuité ne va pas de soi, et elle a d'ailleurs toujours fait choc (Aristide, *Apologia* 15, éd. J. A. Robinson, coll. Texts and Studies 1, n. 1, Cambridge, 1893, p. 111). Pour passer de la morale rustique d'un Hésiode (« Aime qui t'aime », *Travaux et jours*, v. 353-355, éd. P. Mazon, coll. Les Belles-Lettres, Paris, 1928, p. 99) à celle des béatitudes, il faut la conversion évangélique, et ceci reste vrai tout au long de la vie spirituelle. « L'amour de Dieu ne naît pas automatiquement », notait le pseudo-Macaire (*Epistola* 2, PG 34, 425d), et la charité fraternelle suit la

même loi. La raison en est identique : l'égoïsme, envers de cette préférence accordée à Dieu sur toute chose et qui s'y entend à grever la plus héroïque générosité de compensations sordides (vanité, cupidité, sensualité). Toute victoire sur l'égoïsme est une étape vers la liberté spirituelle (apatheia) et, en conséquence, un progrès de l'amour des autres; mais on peut dire aussi que l'effort quotidien et sincère pour aimer notre prochain, ennemis compris, constitue la meilleure et sans doute la seule manière de nous déprendre de nous-mêmes et de purifier notre amour de Dieu.

J. Bliemel, *Agape im Frühchristentum. Eine ethisch-historische Untersuchung*, Rome, 1941. — A. G. Welykyj, *Die Lehre der Väter des dritten Jahrhunderts von der Gottesliebe und Gottesfurcht*, Rome, 1948. — R. Balducelli, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di* I *ad Cor.* XIII, Washington, 1951. — H. Pétré, *Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 42, 1954, p. 40-57. — T. Barrosse, *The Unity of the Two Charities in Greek Patristic Exegesis*, dans *Theological Studies*, t. 15, 1954, p. 355-388. — M. Serra, *La virtù della carità verso il prossimo in S. Gregorio Nazianzeno*, Rome, 1956.

G. M. Cossu, *Il motivo formale della carità in S. Basilio Magno*, dans *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, t. 14, 1960, p. 3-30; *L'amore naturale verso Dio e verso il prossimo nell' insegnamento di S. Basilio Magno*, p. 87-107. — I. Hausherr, *La charité fraternelle*, dans *Christus*, t. 8, n. 31, 1961, p. 291-305. — M. Aubineau, *Exégèse patristique de Mt. 24, 12 : Quoniam abundavit iniquitas, refrigescet charitas multorum*, TU 79, Berlin, 1961, p. 3-19. — J. Colson, *Agapè, charité chez saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1961. — D. Barsotti, *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo*, Milan, 1963. — R. Völkl, *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, Fribourg-en-Brisgau, 1963.

Conclusion

Les indications qui précèdent, trop succinctes pour offrir un tableau complet de la spiritualité d'expression grecque, appelleraient nombre de développements et de nuances appropriées. Du moins visent-elles à placer des repères, à dégager certaines lignes de force, à montrer les convergences et les constantes d'un héritage foncièrement unifié.

L'Orient grec n'a eu ni le goût ni le temps, même en la personne d'Évagre le Pontique, d'élaborer des synthèses rigoureuses; mais cela ne signifie pas qu'il ait renoncé à la cohérence. Bien au contraire. A travers de périodiques et douloureuses remises en question, il manifeste une étonnante fidélité qui, mieux qu'une fidélité à soi-même et à ses habitudes de pensée, est fidélité au mystère de Dieu dans la richesse multiforme de son économie créatrice, rédemptrice, divinisatrice, et par conséquent se veut docilité à l'œuvre incessante de l'Amour incréé, attention constante à son langage dans l'histoire humaine, patience sachant accepter les délais, les détours, les incertitudes, les épreuves. S'il n'est pas systématique, c'est sans doute dû au respect qu'il porte à une Vérité dont il mesure, non seulement qu'elle le dépasse radicalement, mais qu'elle n'est saisissable dans la foi que par convergences et suivant les voies choisies par le Seigneur. Son expérience de la vie spirituelle lui a appris la grandeur divine de la vocation de la créature, — à un niveau de profondeur que n'entrevoyait pas sa tradition philosophique —, mais elle lui a révélé aussi que cette vocation ne pouvait se déchiffrer et se construire surnaturellement qu'à l'intérieur des conditions concrètes d'un monde où le temps compte, où les plus humbles réalités ont un sens, où tout est expressif d'une charité qui n'a pas fini de se dire. S'il est incontestable que bien des influences « extérieures » ont marqué son visage, chaque époque façonnant son vocabulaire, ses idées, ses mentalités, ses institutions, il est non moins évident que sa foi lui a permis de tout réinterpréter dans l'Esprit en fonction de l'Évangile. Là réside le secret de sa jeunesse.

Jean Kirchmeyer.

1. GRÉGOIRE LE GRAND (saint), pape, vers 540-604. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE

Pendant près d'un millénaire, Grégoire Ier partagea avec Ambroise, Jérôme et Augustin l'honneur d'être un des quatre docteurs de l'Église d'Occident. Il est, avec saint Léon, le seul pape à porter le titre de Grand : c'est dire l'ampleur d'une action que nous pouvons suivre jusque dans les détails, puisque ce sont les deux seuls papes de l'Église ancienne dont les registres de lettres nous aient été conservés.

L'époque de Grégoire était particulièrement malheureuse. En 543 prenait naissance la première vague de peste noire du moyen âge (J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964, p. 598 et 622; cf p. 142, 303 et 448); vers 540, commençait la guerre de reconquête de l'Italie sur les ostrogoths, menée par les généraux de Justinien, Bélisaire, puis Narsès. Désarmée par la chute des ostrogoths, l'Italie, à partir de 568, devenait la proie des lombards. Tant de fléaux expliquent que Grégoire ait cru proche la fin du monde. Dans ses homélies sur l'Évangile et dans ses lettres, il exprime cette conviction, pour lui principe d'action et moyen de persuasion. Son sentiment eschatologique, qui est une des dominantes de sa conception du monde, n'influe guère sur sa doctrine spirituelle, qui s'en tient à la considération classique, mais très marquée, du divin juge et du jugement.

Voir A. R. Manselli, *L'escatologismo...*, 1952, à la bibliographie, et R. Wasselynck, *L'orientation eschatologique de la vie chrétienne d'après saint Grégoire le Grand*, dans *Assemblées du Seigneur* 2, Bruges-Paris, 1962, p. 66-80.

Ce qu'on sait de la famille et de la carrière de Grégoire laisse supposer qu'il naquit à Rome un peu avant 540. Le nom de Grégoire, en grec, signifie le veilleur, la sentinelle. Est-ce l'indice d'une influence grecque? Cinquante ans plus tôt, il aurait porté le nom latin de Vigile. Rien ne prouve que sa famille soit celle des Anicii. Le père de Grégoire, Gordien, était sénateur et probablement notaire régionaire. Les trois sœurs de celui-ci vivaient en moniales dans la maison familiale. Son arrière-grand-père paternel (DACL, t. 6, col. 1755-1757) était le pape Félix III (483-492). Sa famille était donc à la fois sénatoriale et pontificale.

Grégoire eut-il des frères et des sœurs? Presque sûrement un frère, à en croire deux mots de sa correspondance (*Ep.* 1, 42 [44], MGH 1, p. 66, 23; *Ep.* 9, 200 [102], MGH 2, p. 188, 25). Jeune laïc, il fit une brillante carrière de fonctionnaire; avant 573, il était *praefectus urbis*, le plus haut magistrat de Rome. Bientôt, mais non sans hésitation (*Moralia*, dédicace 1, 1, PL 75, 511; *Ep.* 5, 53a, MGH 1, p. 354), il renonça au monde, distribua ses biens aux pauvres et se fit moine. Dès le

18e siècle, Mabillon exécutait avec prestesse ceux qui niaient que Grégoire eût été moine, par le texte des *Homélies sur l'Évangile* (12, 7, PL 76, 1122c) : « Maximum, quem ipse jam monachus monachum vidi ». Grégoire établit dans sa maison paternelle un monastère dédié à saint André et fonda en même temps six autres monastères dans ses immenses domaines familiaux de Sicile. Grégoire, moine, était-il bénédictin? Question anachronique. Mabillon fixe au 15e ou 16e siècle l'apparition du mot *benedictinus* (*Acta sanctorum O.S.B.*, t. 6, 4e siècle, 2e p., Venise, 1738, p. 150, 159, § 19). Du temps de Grégoire, le monachisme était un état de vie plus qu'une organisation de type actuel, et la Règle bénédictine ne s'imposa de droit qu'à l'époque carolingienne.

J. Hourlier, *La Règle de saint Benoît, source du droit monastique*, dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, t. 1, Paris, 1965, p. 162. — O. M. Porcel, *La doctrina monástica de san Gregorio Magno y la « Regula monachorum »*, Madrid, 1951, ne doute pas que Grégoire, sans imposer la *Règle* ailleurs que dans son monastère *ad Clivum Scauri*, ne s'en soit inspiré. Son contradicteur, K. Hallinger (*Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt*, dans *Studia anselmiana*, t. 42, 1957, p. 231-319), nie formellement le caractère bénédictin de saint Grégoire. Dans *Monastica* 1, coll. Scripta et Documenta 12, Montserrat, 1960, p. 1-95, O. M. Porcel lui répond dans une minutieuse étude. P. Verbraken, dans *Studia monastica*, t. 2, 1960, p. 438-440, arbitre finement le débat.

Sans être abbé, Grégoire sera amené très vite à s'occuper des questions matérielles du monastère et, à une époque où les moines sont toujours des laïcs, sera ordonné diacre en 579 par Benoît Ier ou Pélage II, dans une Rome probablement assiégée par les lombards, puis aussitôt envoyé par Pélage II comme apocrisiaire à Constantinople auprès de l'empereur Maurice. Il y resta six ans sans y apprendre le grec, ayant emmené avec lui un groupe de moines de Saint-André. Devenu pape, il reconstituera de la même façon, au Latran, autour de sa personne, ce petit cénacle. De retour à Rome en 585 ou 586, Grégoire reprit la vie monastique. Le 3 septembre 590, au bout de sept mois de résistance, après une tentative de fuite, après avoir sollicité vainement le veto de l'empereur au choix populaire, il reçut la consécration épiscopale et succéda à Pélage II, mort au début de l'année, victime de la peste (cf Y.-M.-J. Congar, *Ordinations « invitus, coactus », de l'Église antique au canon 214*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 50, 1966, p. 176 svv). Grégoire, en se dévouant volontairement aux pestiférés, amena chacun à se dévouer pour la communauté par les soins individuels et les prières collectives. Avec le génie de liturgiste qui lui a été reconnu, il institua de grandes processions de supplication, les litanies, et la foi de toute la ville amena la rémission du fléau.

A la suite des crues désastreuses qui, en 589, avaient emporté en grande partie les greniers à blé situés au bord du Tibre, la misère était terrible, et le pape dut se soucier du pain quotidien de la population. Les calamités publiques, cependant ne lui faisaient pas perdre de vue les cas individuels. Sa prédilection allait à tous les faibles, veuves, orphelins, colons exploités, aux pauvres, sans oublier les pauvres cachés et honteux. Il se dépensait pour les monastères en détresse, pour les évêques chassés par la guerre, s'occupait d'un banquier tombé dans la misère et de la corporation des bouilleurs de savon en difficulté (*Ep.* 11, 16 [26], MGH 2, p. 278; *Ep.* 9, 113 [10, 26], p. 118).

Pour lui, comme pour tous les grands évêques du passé, le patrimoine de l'Église n'était vraiment rien d'autre que la propriété des pauvres (*Ep.* 13, 23 [19], MGH 2, p. 389). Son inlassable activité en faveur de toutes les misères peut se comparer, avec plus de moyens, à celle d'un Basile ou d'un Jean Chrysostome.

Dans une Italie au bord de la banqueroute, l'ancien préfet de Rome montra qu'il n'avait rien perdu de ses qualités et il remit en valeur les domaines du patrimoine de l'Église romaine, leur donnant une solidité administrative telle qu'on a pu faire dater de son règne l'origine première de l'État pontifical. Son abondante correspondance avec les recteurs des divers patrimoines, qui n'étaient pas seulement des intendants mais de véritables légats pontificaux, est pleine d'intérêt pour l'historien (cf P. Fabre, *Les colons de l'Église romaine au 6e siècle. Étude d'une lettre de saint Grégoire le Grand*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 1, 1896, p. 74-91).

Mais les grandes pensées du règne furent, avec la défense de l'Italie, la lutte contre la simonie et l'immoralité du clergé, et la conversion des anglo-saxons au christianisme.

Plus réellement que les exarques de Ravenne et d'Afrique, il était le vice-roi d'Italie et même d'Occident, puisqu'il s'occupait également de l'Illyrie, de l'Espagne et de l'Afrique. La papauté ayant été pratiquement abandonnée par Byzance, Grégoire dut pourvoir à la défense de Rome. Il prit la tête de la résistance aux envahisseurs barbares et s'embarrassa peu des objections de Byzance quand il essaya de conclure la paix avec les lombards. Ainsi le Saint-Siège, en la personne de Grégoire, s'entraîna à la domination temporelle et fonda son prestige sur les défaillances du *basileus*.

Dans sa correspondance avec l'empereur, Grégoire ne se départit jamais de la plus grande déférence, même quand il résistait. Cependant, telle lettre à l'empereur Maurice (5, 36 [40], MGH 1, p. 317) est d'une si énergique fierté que F. H. Dudden (*Gregory the Great..*, t. 2, p. 29) a pu dire que, si Maurice avait été un Justinien, pareille lettre aurait valu au pape la déposition et l'exil immédiats. Le ton protocolaire de cette correspondance n'en est pas moins gênant à l'égard d'un soudard comme l'empereur Phocas (602-610), assassin de l'empereur Maurice et de toute la famille impériale, avec laquelle Grégoire entretenait de si bonnes relations (*ibidem*, p. 252-267).

Le concile de Chalcédoine avait reconnu à l'évêque de Constantinople le titre de patriarche. Ce fut, à partir du pontificat de saint Léon, un point d'opposition permanent entre la papauté et l'Église grecque. A cette qualité, ni Pélage II ni Grégoire ne purent empêcher le patriarche de Constantinople, Jean le jeûneur (582-595), appuyé par l'empereur Maurice, d'ajouter l'épithète d' « œcuménique », que Grégoire prit très mal dans son humilité de « serviteur des serviteurs de Dieu », et au tragique dans son rôle de défenseur des prérogatives du siège romain.

Sans renier sa dépendance à l'égard de Constantinople, Rome pourvut de plus en plus librement aux nécessités de la foi et à la défense de l'Italie. Le patrimoine de Saint-Pierre, de beaucoup la plus grosse fortune foncière du monde latin, avec des domaines disséminés non seulement dans la péninsule, mais encore en Sicile, en Corse, en Sardaigne, en Dalmatie, en Illyrie, en Gaule et en Afrique, assurait à la papauté, avec l'indépendance financière, une plus grande initiative.

Cette situation fut exploitée par Grégoire qui comprit qu'échappant en fait à l'influence du *basileus*, il devait devenir le pasteur de l'Occident barbare. Son pontificat imprima une orientation nouvelle à l'Église romaine. Jusqu'alors, les papes s'étaient sur-

tout occupés de l'Orient, où les controverses dogmatiques avaient absorbé une grande partie de leur activité. Désormais, ils se tourneront davantage vers les pays d'Occident. Grégoire a accentué cette tendance de son prédécesseur. Il fut le premier à entretenir une correspondance suivie avec les rois barbares.

Les éloges décernés dans ses lettres à la vieille reine Brunehaut † 613 ne sont pas de pure forme et tout ce qu'on a pu dire pour atténuer la portée de ce beau témoignage n'a pas réussi à l'effacer entièrement. Grégoire, qui s'était efforcé d'obtenir une paix durable entre les lombards et la république romaine, a pensé que « la conclusion d'une paix perpétuelle » (sempiternae pacis interventu : lettre au roi Thierry, novembre 602, 13, 9 [7], MGH 2, p. 375, 12-13; lettre à Brunehaut, 13, 7 [6], p. 372, 15) entre les Francs et la République consoliderait la paix en Italie. Une politique s'esquisse, dans laquelle le pape servirait de médiateur entre l'empire byzantin et les nouveaux royaumes francs.

Du point de vue ecclésiastique, Grégoire resserra le contrôle du siège romain sur les diverses Églises. Dans les Églises où le pape exerçait l'autorité de métropolitain, il surveillait de près l'élection des évêques et leur administration. Il réussit à résorber progressivement le schisme qui, après la condamnation des Trois-Chapitres (553), avait séparé de Rome les évêques dépendant du métropolitain d'Aquilée. Il envoya, en 596, Augustin de Cantorbéry doter la Grande-Bretagne de ses premiers sièges épiscopaux et y implanter l'autorité romaine. Il reprit aussi en main le clergé des Gaules et s'attacha l'Église d'Espagne, tout en lui laissant une large autonomie. Il lutta tout particulièrement contre la simonie, fléau endémique des royaumes francs où les évêques étaient à la nomination du pouvoir royal.

Alors que les chrétientés celtiques se refusaient à appeler aux bienfaits de l'Évangile leurs vainqueurs et leurs oppresseurs, Grégoire prit l'initiative d'annoncer l'Évangile aux anglo-saxons (cf DS, t. 1, col. 1410-1411, et t. 2, col. 1158-1159). Il semble qu'il ait bien choisi ses collaborateurs missionnaires et que sa relative naïveté concernant un pays qui lui paraissait plus éloigné qu'à nous les antipodes, n'ait pas, à la longue, porté tort à l'efficacité de la mission. On s'est demandé parfois si les concessions du pape n'avaient pas été trop grandes, trop légères les exigences de l'évangélisation, trop atténué le contraste entre l'idolâtrie et le catholicisme, et, par là, favorisée la persistance de certaines habitudes païennes. Cependant, s'il est difficile d'admettre que Grégoire ait péché par excès de libéralisme, quand on sait les exigences qu'il faisait peser sur les païens et les juifs des domaines de l'Église, son trait de génie fut d'admettre que le catholicisme pouvait se dissocier de la civilisation romaine et que l'avenir du genre humain n'était pas indissolublement lié à la prospérité ou à l'effondrement de la *Romania*.

Si considérable qu'ait été l'action de Grégoire dans ces divers domaines, à une époque où l'on distinguait moins nettement qu'aujourd'hui le spirituel du temporel, elle ne doit faire oublier ni les sources spirituelles, authentiquement mystiques, auxquelles elle s'alimente, ni l'œuvre doctrinale qui en est l'expression.

Sa vie fut une longue souffrance, celle du mystique parmi les agitations du monde et les obligations du gouvernement, ressentie dans une sensibilité aiguisée par les difficultés de chaque jour, par la misère humaine et par la maladie, car il souffrit constamment des limites imposées par sa santé. Grégoire a parlé de celle-ci avec simplicité dans de nombreuses lettres et même publiquement dans des homélies à son peuple. Il passa dans son lit les trois ou quatre dernières années de sa vie sans cesser pour autant ses activités, ne se levant que pour célébrer les grandes solennités, lorsque ses souffrances lui laissaient quelque répit. Il mourut le 12 mars 604. La fête de saint Grégoire est fixée au 12 mars et la tradition lui a attribué le titre de docteur de l'Église.

2. ŒUVRES

En une époque de grande instabilité, Grégoire s'employa « à défendre et à renforcer le sens chrétien et, pour cette raison, à éliminer de son mieux les contacts avec la civilisation païenne » (L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors..*, p. 24). C'est là l'explication de sa sévérité à l'égard de Didier de Vienne, qui, dans une louable intention, enseignait à ses clercs la *grammatica*, fondée sur l'étude des auteurs de l'antiquité classique (*Ep.* 11, 34 [54], MGH 2, p. 303). Grégoire, qui, en Sardaigne et en Corse, avait dû extirper des restes de paganisme, savait trop bien que des hommes simples seraient déroutés par une telle initiative de leur évêque (L. Weber, *ibidem*).

Une des grandes qualités de Grégoire fut la faculté d'adaptation aux milieux les plus divers, au point de savoir se faire populaire avec le petit peuple.

« En jugeant parfois durement la langue de Grégoire, on a le plus souvent oublié son constant souci d'adapter son style et son langage au monde de pensée de ses auditeurs et de ses correspondants. Grégoire voulait être compris... Tel était pour lui le but auquel il subordonnait pratiquement la forme extérieure de son langage. Lorsqu'il s'adressait à des gens simples, il était forcé de s'en tenir au style de la langue parlée, sinon ceux-ci n'auraient pu suivre ses pensées » (L. Weber, *op. cit.*, p. 23; *infra*, col. 880-881). « Combien d'ailleurs Grégoire avait égard aux classes populaires sans culture, c'est ce que montre, en dehors des historiettes des homélies sur l'Évangile et des *Dialogues*, son enseignement sur le sens à donner au culte des images » (L. Weber, *ibidem*, p. 27; cf *Ep.* 11, 10 [13], MGH 2, p. 270).

1° Les *Moralia in Job* (PL 75, 509-1162, et PL 76, 9-782), que Grégoire appelait « libri morales » (*Pastoral* 2, 6, PL 77, 34b), sont avant tout des conférences monastiques données par Grégoire aux quelques moines dont il s'était fait accompagner à Constantinople. C'est le premier et le plus ample de ses ouvrages (35 livres).

Grégoire retoucha ce qui n'avait été au début qu'un commentaire oral (lettres à Léandre de Séville, 1, 41 [43], MGH 1, p. 58; 5, 53a, § 2, MGH 1, p. 355; cf R. Gillet, *Morales sur Job*, SC 32, p. 116-117). Les dernières retouches datent de la seconde moitié de son pontificat, comme le prouve *Moralia* 27, 21 (PL 76, 411a), qui fait allusion au succès de la mission d'Angleterre (SC 32, p. 10), et qui paraphrase discrètement « une amplification oratoire de Tertullien » sur le même sujet (*Adversus judaeos* 7, PL 2, 611-612; voir *Analecta bollandiana*, t. 60, 1942, p. 289).

Les *Moralia* sont un recueil des connaissances morales, ascétiques et mystiques de Grégoire. Mais l'exposé doctrinal, en relation large avec le texte d'Écriture (ici le livre de Job) étroitement suivi verset par verset, ne peut avoir un caractère systématique et se développe au fur et à mesure des pensées suggérées par le texte sacré.

Bien qu'à l'origine conférences prononcées devant des moines, les *Moralia* évitent nettement le vocabulaire recueilli par Jean Cassien dans la tradition monas-

tique orientale; les moines étaient des laïcs qui souvent n'avaient pas fait d'études. Il semble, d'autre part, que Grégoire, pour s'élever à des vues plus largement humaines, se garde de considérer les réalités spirituelles trop uniquement sous l'angle monastique. Cependant, l'influence des *Moralia* fut extraordinairement profonde dans les cloîtres. L'allégorie, l'argumentation fondée sur l'Écriture, les commentaires et interprétations très variés des mêmes versets, les digressions, la prolixité, tout cela, que nous serions portés à condamner aujourd'hui, fit le succès de l'ouvrage et suscita la plus grande admiration.

2° Le *Regulae pastoralis liber* (PL 77, 13-128), plus connu en français sous le nom de *Pastoral*, composé vers 591, sous la forme d'une longue lettre-traité (prol. et livre 4 fin), répond à Jean, évêque de Ravenne, qui reprochait à Grégoire d'avoir voulu se soustraire par la fuite à la charge d'évêque de Rome. On retrouve là les circonstances qui avaient dicté le *De sacerdotio* de Jean Chrysostome et l'*Apologeticus pro fuga* de Grégoire de Nazianze.

M. Frickel (*Deus totus ubique simul*, Fribourg-en-Brisgau, 1956, p. 75, n. 67) a remarqué que Grégoire le Grand doit avoir particulièrement imité Grégoire de Nazianze, et on pourrait joindre à cette affirmation la référence : *Pastoral* 3, prologue, 49c, où Grégoire de Nazianze est expressément nommé. Il se peut que le pape lui emprunte la fameuse sentence : « Ars est artium regimen animarum » (*Pastoral* 1, 1, 14a), qui se trouve littéralement, mais dans un contexte plus riche, chez le nazianzène (*Or.* 2, 16, PG 35, 425a; cf DS, t. 6, col. 967).

Les quatre parties du *Pastoral* sont de longueur très inégale (respectivement 12, 24, 74 et 2 colonnes de Migne). Voir art. Direction spirituelle, DS, t. 3, col. 1077; Épiscopat, t. 4, col. 896; Gouvernement spirituel, t. 6, surtout col. 649-651.

Grégoire résume ainsi son projet dans la lettre dédicatoire à Jean de Ravenne : « Quand on est au pied du mur, il faut examiner avec grand soin comment les autres arrivent au faîte du pouvoir; y parvenant dans les règles, comment ils y vivent; y vivant dans le bien, comment ils enseignent; et y enseignant comme il faut *(recte)*, combien ils sont attentifs chaque jour à considérer leur propre faiblesse » (13a). Voir art. Exemple, DS, t. 4, col. 1882.

Le *Pastoral* n'atteint pas à la profondeur et à la richesse contemplative des *Moralia* ou des *Homélies sur Ézéchiel*.

Il offre peu d'idées qui ne soient déjà contenues dans ces deux derniers ouvrages. *Pastoral* 2, 6 (PL 77, 34b) renvoie deux fois aux *Moralia* (21, 22, PL 76, 203b, et 20, 14, 143c; les références données par PL sont fausses). *Pastoral* 3, 1 (PL 77, 50-51) reproduit la liste des différentes catégories d'auditeurs ou de dirigés d'après le texte de *Moralia* 30, 13 (PL 76, 530-531). La finale de ce dernier texte montre que Grégoire, lors de la composition des *Moralia*, méditait déjà d'écrire le *Pastoral*. Cf I. Schuster, *La storia di San Benedetto e dei suoi tempi*, Milan, 1946; trad. franç., *Saint Benoît et son temps*, Paris, 1950, p. 248 svv.

Le *Pastoral* eut une immense diffusion, attestée par de nombreux manuscrits. Du vivant de Grégoire, l'empereur Maurice le fit traduire en grec par le patriarche Anastase II d'Antioche; à la fin du 9e siècle, le roi Alfred le traduisit lui-même en anglo-saxon. Voir DS, t. 1, col. 631.

3° *Homiliae in Evangelia* (PL 76, 1075-1312). — Dans ces homélies, Grégoire prit une tout autre voie. Les *Moralia* étaient, dans leur intention première, destinées à un auditoire monastique; les homélies sur l'Évangile sont des prédications destinées aux fidèles. Grégoire estimait que prêcher était un des premiers devoirs d'un évêque, mais *inter sacra missarum sollemnia*, et de préférence sur l'évangile du jour. Dès 593, il publia quarante homélies sur les évangiles des dimanches et fêtes, prononcées de 590 à 593. Souffrant de crises d'estomac qui le rendaient aphone, Grégoire fit lire à sa place par un secrétaire les vingt premières homélies, à l'exception de la dix-septième. Il prononça lui-même les vingt suivantes.

Leur grande simplicité, leur caractère à la fois noble et populaire, durent exiger de Grégoire un considérable effort d'adaptation et un travail écrit préalable. Les développements dogmatiques eux-mêmes sont étroitement liés à la vie, et des exemples nombreux tiennent en éveil l'attention des auditeurs et laissent pressentir le conteur d'anecdotes des *Dialogues* (cf DS, t. 4, col. 1893). Les homélies sur l'Évangile furent « un des livres les plus lus et les plus vénérés de tout le moyen âge » (J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du 12e siècle*, 2e éd., Paris, 1948, p. 18).

4° *Homiliae in Ezechielem prophetam* (PL 76, 785-1072). — Les vingt-deux homélies sur Ézéchiel furent prêchées devant un cercle d'auditeurs certainement à forte prédominance monastique. Dans la préface du premier livre, Grégoire déclare les avoir prononcées *coram populo*, et les avoir reprises et corrigées huit ans plus tard à la demande des moines de Saint-André, *petentibus fratribus*; d'autre part, dans la préface du second livre, il affirme s'être rendu aux désirs de ses frères qui lui demandaient un commentaire du chapitre 40e d'Ézéchiel, d'interprétation particulièrement difficile. Voir DS, t. 4, col. 2219-2220.

Pierre Batiffol pensait qu'elles avaient été prêchées devant le même auditoire que les homélies sur l'Évangile. Leur contenu rend invraisemblable cette opinion, surtout quand on pense au souci d'adaptation de Grégoire, qui y reprend, de façon encore plus poussée, la manière des *Moralia* et s'y élève à des considérations mystiques qui sont parmi les plus belles et les plus profondes de son œuvre (cf L. Weber, *op. cit.*, p. 10, n. 4, et p. 26, n. 7). La préface du second livre précise aussi qu'elles datent du moment où le roi lombard Agilulf approchait à marches forcées pour mettre le siège devant Rome (593). Cf Jean Diacre, *Vita* 4, 66-67, PL 75, 215-219.

5° Les *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum* (liv. 1, 3, 4, PL 77, 149-430; liv. 2, PL 66, 125-204). — C'est dans les *Dialogues* que se manifeste le plus cette volonté pastorale d'adaptation que nous avons plusieurs fois soulignée. La *Regula pastoralis* s'adressait aux dirigeants du clergé. On manquait d'un livre d'édification capable de faire impression sur les simples fidèles avides de merveilleux. Grégoire y pourvut en rédigeant un texte attrayant et populaire, dans lequel il démontrait que l'Orient n'avait pas le monopole des miracles et qu'il s'en produisait toujours en Italie. En juillet 593, il demandait à Maximien, évêque de Syracuse, de lui envoyer les récits susceptibles de contribuer à la rédaction de son livre (*Ep.* 3, 50 [51], MGH 1, p. 206). Comme les *Dialogues* nous montrent Maximien vivant encore, et que Grégoire apprit sa mort en novembre 594 (*Ep.* 5, 20 [17], MGH 1, p. 302), nous avons probablement dans cette dernière date le *terminus ante quem* de l'ouvrage.

Celui-ci se présente sous la forme d'une conversation de Grégoire avec un jeune disciple, le diacre Pierre, dont la physionomie, assez indécise, respire une grande ingénuité. Le jeune diacre nous apprend qu'il parle au nom des petits, afin de servir à leur instruction (*Dialogues* 4, 4, 326c; Moricca, p. 235). Ses questions naïves

n'ont rien de superflu, puisqu'elles font rebondir le récit et en déterminent le cours.

A travers les quatre livres de l'ouvrage se succèdent, sans lien entre eux, comme dans une sorte de légende dorée, des récits de prodiges, de guérisons, de prophéties et de visions (DS, t. 1, col. 1630). Ces anecdotes édifiantes, dont on trouve uniquement au livre 4 huit spécimens empruntés aux homélies sur l'Évangile, constituent la trame des *Dialogues*, et y réduisent au minimum l'utilisation de l'Écriture, contrairement à la pratique habituelle de Grégoire.

Le célèbre livre 2 consacré tout entier à saint Benoît, et le livre 4 consacré à la mort et à la survie, présentent seuls une certaine unité. Le livre 2, particulièrement, a exercé ces dernières années la sagacité des critiques.

J. H. Wansbrough (*St. Gregory's Intention in the Stories of St. Scholastica and St. Benedict*, dans *Revue bénédictine*, t. 75, 1965, p. 145-151) ouvre la voie à une sorte de traitement *formgeschichtlich* appliqué à la littérature patristique. Voir aussi W. T. Bolton, *The Supra-historical Sense in the Dialogues of Gregory* I, dans *Aevum*, t. 33, 1959, p. 206-213.

Jean Laporte, d'autre part, dans un article très curieux (*Saint Benoît et le paganisme*, pro manuscripto, Saint-Wandrille, 1963), montre ce que l'histoire comparative des religions, ou plutôt des superstitions, menée selon une rigoureuse méthode, pourrait mettre en évidence d'essentielle historicité dans des épisodes comme celui de la danse des sept jeunes filles nues (*Dialogues* 2, 8, PL 66, 147cd; Moricca, p. 92), qui semble bien être, en effet, un rite magique de fécondité, — ou comme celui de la destruction par saint Benoît des lieux de culte païens du Mont-Cassin (2, 8, 152b), et des incidents préternaturels d'allure dionysiaque qui suivirent (9-11, 18, 25, 30; Moricca, p. 96-98, 108-109, 117, 120-121). Cette méthode d'un maniement extrêmement difficile pourrait sans doute être appliquée avec fruit à d'autres épisodes des *Dialogues*.

De son côté, Kassius Hallinger (*art. cit.*, p. 243-244) a souligné que ce qui intéresse Grégoire, c'est moins l'historicité des faits rapportés que leur valeur exemplaire et parénétique (traduction de ce passage dans R. Gillet, *Spiritualité*.., p. 324).

Albert Dufourcq a écrit, sur les *Dialogues*, quelques pages très solides (*Étude sur les Gesta martyrum romains*, t. 3, Paris, 1907, p. 281-296), dont s'est beaucoup inspiré U. Moricca dans les meilleures parties de la préface de son édition critique des *Dialogues*.

Avec A. Dufourcq, on peut souligner l'importance des *Dialogues* et dire que ce livre « jette sur l'âme populaire italienne au 6e siècle les plus vives clartés » (p. 292).

Pourquoi les *Dialogues* ont-ils soulevé tant d'objections, alors qu'on a toujours montré beaucoup d'indulgence pour ceux de Sulpice Sévère, qui ne les valent pas, de loin, pour la finesse, le charme et la spontanéité? C'est qu'on les a jugés indignes de la grandeur de Grégoire; et pourtant, la faculté d'adaptation d'un très grand esprit à un genre populaire n'est-elle pas la marque d'une riche personnalité? Dans cette œuvre charmante, Grégoire a sacrifié volontairement le genre, la langue et le cursus rythmique de toutes ses autres œuvres (cf SC 32, p. 103, n. 3). Le résultat fut un vif succès qui fit des *Dialogues* une des lectures préférées du moyen âge. Ils furent traduits en grec (cf BHG, n. 1446-1448) par le pape Zacharie (741-752), en arabe et en anglo-saxon, et Grégoire est encore aujourd'hui pour tout l'Orient grec : Γρηγόριος ὁ Διάλογος ou plus couramment ὁ Διάλογος, surnom suggéré par l'appellation de Grégoire de Nazianze, « le théologien ».

Consulter F. Tateo, *La struttura dei Dialoghi di Gregorio Magno*, dans *Vetera christianorum*, t. 2, Bari, 1965, p. 101-127.

Pour les autres traductions, l'influence, les éditions, cf art. Dialogues spirituels, DS, t. 3, col. 837.

6° *In librum primum Regum expositiones* (CC 144, p. 49-614; PL 79, 17-468).

Ce commentaire représente le tiers des *Moralia in Job*. Cf art. Épiscopat, DS, t. 4, col. 896-897. Ajouter aux références : Patrick Verbraken, *Le texte du Commentaire sur les Rois attribué à saint Grégoire*, dans *Revue bénédictine*, t. 66, 1956, p. 39-62.

Sur les expressions monastiques, plus fréquentes dans ce commentaire que dans les autres œuvres grégoriennes, voir R. Gillet, *Spiritualité*.., p. 325-326, avec les notes 6-9 et 58. André Thibaut (DS, t. 4, col. 290) pense cependant que « saint Grégoire le Grand a volontiers emprunté au langage et aux usages monastiques » dans l'ensemble de son œuvre. C. Lambot, rendant compte, dans la *Revue bénédictine* (t. 75, 1965, p. 180-181), de l'édition critique de P. Verbraken (CC 144), a donné des précisions intéressantes sur l'histoire de ce commentaire.

7° *Expositio in Canticum canticorum* (CC 144, p. 3-46; PL 79, 471-492 deux premières lignes).

Voir DS, art. Cantique des cantiques, t. 2, col. 100. A la bibliographie, ajouter P. Verbraken, *La tradition manuscrite du Commentaire de saint Grégoire sur le Cantique des cantiques*, dans *Revue bénédictine*, t. 73, 1963, p. 277-288; *Un nouveau manuscrit du commentaire*.., t. 75, 1965, p. 143-145. — Sur l'histoire de ce *Commentaire*, voir le compte rendu de C. Lambot, indiqué ci-dessus.

8° Le *Registrum epistolarum*. — Reprenant, dès l'époque du pape Libère au 4e siècle, un usage de l'antique administration romaine, la chancellerie pontificale avait l'habitude d'enregistrer chronologiquement, à l'expédition, les lettres des papes. Les registres de Grégoire sont les premiers à nous être parvenus dans des proportions aussi considérables. Ils rassemblent en tout 868 lettres, dont quelques-unes sont du pape Pélage II, probablement rédigées par Grégoire lui-même alors qu'il était diacre. P. Ewald et L. M. Hartmann ont utilisé, pour leur édition critique des *Monumenta Germaniae historica* (2 vol., Berlin, 1891-1899), toutes les lettres des trois extraits les plus anciens du registre et y ont ajouté quelques lettres écrites par Grégoire en guise de préface à ses divers ouvrages, ou transmises par d'anciens recueils canoniques et par l'*Histoire ecclésiastique* de Bède.

C'est le témoignage le plus probant de l'activité déployée par Grégoire comme homme de gouvernement. Capitales pour les recherches historiques (cf Ch. Diehl, *L'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, Paris, 1888, et E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. 2, Tübingen, 1933), les lettres sont aussi, par les solutions qu'elles apportent à d'innombrables cas d'espèce, une œuvre de théologie morale et de droit canonique appliqués. Elles ont joui, dans l'histoire de l'ancien droit canon, d'une autorité incontestable, et l'on peut s'étonner qu'aucun article du *Dictionnaire de droit canonique* n'ait été consacré ni à Grégoire, ni à ses lettres. Voir G. Damizia, *Lineamenti di diritto canonico nel Registrum epistolarum di S. Gregorio Magno* (Rome, 1949).

Ces lettres sont d'une qualité humaine et parfois littéraire exceptionnelle.

« Grégoire, intellectuellement, était de taille à tenir tête à tout le monde... Il savait pourtant utiliser la *captatio benevolentiae* pour amener à ses vues les grands de ce monde ou faire accepter un mot sévère... Quand il s'agissait d'émouvoir des hommes dont on ne pouvait se faire entendre et considérer

que par le biais d'une forme raffinée, Grégoire savait parfois mettre sa plume au service d'un splendide morceau de littérature, et jamais ses écrits administratifs et politiques ne s'écartent de la correction de la langue et de la maîtrise du style en usage à cette époque » (L. Weber, *op. cit.*, p. 15; cf DS, t. 3, col. 1076-1077).

9° *Œuvre liturgique.* — Par-delà tout ce qu'une tradition très ancienne attribue à Grégoire à propos de la liturgie (sacramentaire, antiphonaire), des travaux contemporains ont su discerner et mettre en relief son apport personnel, vraiment très important, tant dans la composition d'un nouveau formulaire (sacramentaire) que dans une réorganisation des cérémonies, et cela dans un but pastoral qui nous le rend très proche et très actuel (B. Capelle, *La main de S. Grégoire dans le sacramentaire grégorien*, dans *Revue bénédictine*, t. 49, 1937, p. 13-28; H. Ashworth, *The Liturgical Prayers of St. Gregory the Great*, dans *Traditio*, t. 15, 1959, p. 107-161). Comment s'en étonner quand on voit un pape oser modifier dans la liturgie de la messe la prière litanique, étendre l'emploi de l'alleluia à toute l'année, carême excepté, introduire enfin le *Pater* à la suite du canon (*Ep.* 9, 26 [12], MGH 2, p. 59)? Voir DS, t. 3, col. 956 et 960.

Qu'il nous suffise de constater ici que le praticien de la théologie morale s'efforçait honnêtement de satisfaire, en accord avec les exigences de l'époque, les besoins spirituels de ceux qui lui étaient confiés. Il a reconnu et utilisé la profonde influence sur les croyants des cérémonies et du chant de l'Église.

10° Pour les *œuvres inauthentiques*, consulter la *Clavis*, n. 1714-1722.

3. DOCTRINE SPIRITUELLE

A. Ascèse grégorienne

Au préalable, soulignons quelques thèmes directeurs de la pensée de Grégoire.

a) Tous les chrétiens, quel que soit leur état de vie, sont appelés à imiter la perfection du Rédempteur.

b) La contemplation a le pas sur l'action et elle est nécessaire, mais, sur terre, une vie uniquement contemplative est impossible; chacun doit respecter la tendance dominante, active ou contemplative, de son tempérament (*Moralia* 6, 56-61, PL 75, 760b-765a) et avoir le souci de ne jamais se couper totalement de la tendance complémentaire. Pour Grégoire, en cela beaucoup plus judicieux que la terminologie moderne, la contemplation ne saurait être, en aucun cas, un état de vie, sous peine de grave déséquilibre. Elle doit toujours être unie au service du prochain, donnant ainsi la preuve qu'un amour total ne détourne pas de la vie quotidienne, de l'effort renouvelé de chaque jour et de l'apostolat.

c) Les clercs qui, dans l'Église, exercent les fonctions pastorales, mènent la vie la plus parfaite en droit, puisqu'ils réalisent la contemplation et l'action en une succession conjointe et alternée, et que, ce faisant, ils suivent l'exemple de vie mixte donné par le Christ, par saint Paul, Jacob et Moïse (*Moralia* 28, 33, PL 76, 467; 31, 48-50, 600-601; *Pastoral* 2, 5, PL 77, 32-34). Voir G. Hocquard, *L'idéal du pasteur des âmes selon saint Grégoire le Grand*, dans *La tradition sacerdotale*, Le Puy, 1959, p. 165-167.

d) La vie spirituelle consiste, pour Grégoire, en une incessante conversion, qui suppose purification du cœur, componction, pénitence, humilité : au lieu de l'ἐπιστροφή platonicienne et plotinienne, la μετάνοια.

1° **ORIENTATIONS DE L'ASCÈSE GRÉGORIENNE.** — 1) **Revenir au paradis perdu.** — Il s'agit d'abord pour tout homme de « faire retour au paradis », sa vraie patrie (cf art. Adam, DS, t. 1, col. 192), d'où l'orgueil, la désobéissance, le fruit défendu, la poursuite des biens visibles l'ont exilé (*Moralia* 24, 7, PL 76, 290; cf 23, 44, 278). C'est en passant comme les mages par un autre chemin qu'il y retournera : par l'affliction et l'ascèse (*In Evangelia* 10, 7; *In* I *Reg.* II, 4, 11), par « le dépouillement de l'être et de l'avoir » (cf art. Dépouillement, DS, t. 3, col. 467).

2) **Ascèse spirituelle et corporelle.** — Il faut insister ici sur le caractère spirituel de l'ascèse grégorienne (*In* I *Reg.* V, 4, 9; *In Evangelia* 34, 4), très détachée des moyens corporels (cf art. Abnégation, DS, t. 1, col. 80-81). Pour ne rien dire de pratiques naturelles comme les veilles, le jeûne et l'abstinence (*In* I *Reg.* VI, 2, 21), Grégoire mise moins sur les pratiques corporelles de libération et d'accueil des forces spirituelles que sur les efforts moraux, qui d'ailleurs entraînent assez souvent des inconvénients extérieurs.

Grégoire raille « ceux qui voudraient faire le bien sans jamais s'éloigner du mal : être humble, mais sans jamais rencontrer de mépris, se contenter de ce qu'ils ont, mais sans manquer du nécessaire, être chastes, mais sans se mortifier (sine maceratione corporis), être patients, mais sans être insultés. Ils veulent bien chercher à acquérir les vertus, mais fuient le travail des vertus, ne faisant pas autre chose en somme que de convoiter les honneurs du triomphe dans la cité, sans connaître les combats de la guerre en rase campagne » (*Moralia* 7, 34, PL 75, 785ab).

Les termes employés par Grégoire : *cruciare*, *macerare*, *castigare*, *membrorum macerationem*, ne sauraient désigner l'usage d' « instruments de pénitence », discipline, cilice, etc, pas plus que des mots comme *cinis*, *favilla*, empruntés par Grégoire aux textes bibliques qu'il commente, ne peuvent faire allusion à la pénitence canonique, comme le suggérait O. M. Porcel (*op. cit.*, p. 97), avec beaucoup de réserve d'ailleurs.

Il semble que Grégoire, « commentant dans la douleur l'histoire de Job dans la douleur, et comprenant mieux dans l'épreuve l'âme d'un homme éprouvé » (*Moralia*, lettre dédicatoire 5, PL 75, 515c = *Ep.* 53a, MGH 1, p. 357; SC 32, p. 121), ait particulièrement cultivé cette mortification qui consiste à se résigner chrétiennement aux souffrances causées par les épreuves personnelles, maladies, etc, ou par les malheurs publics dans lesquels nous nous trouvons impliqués. Grégoire imposait autour de lui son respect du caractère divin de toute épreuve humaine. A elles seules, les épreuves physiques ou morales suffisent pour corriger et purifier le pécheur (*Ep.* 2, 35 [34], MGH 1, p. 131; 2, 38 [32], p. 136-137; cf *Ep.* 1, 18, MGH 1, 1, p. 23).

2° **LES DIVERS ÉTATS DE LA VIE CHRÉTIENNE.** — Pour Grégoire, comme plus tard pour François de Sales, la perfection chrétienne est possible dans tous les genres de vie, et elle est en droit l'idéal de tous : *conjugati* (gens mariés), *continentes* (célibataires et moines, vierges et moniales), *praedicatores* ou *rectores* (clercs ayant des responsabilités dans l'Église). Chacune de ces catégories *(ordo)* se doit de tendre vers la perfection chrétienne qui lui est propre. Sur cette triple distinction, voir H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1, vol. 2, Paris, 1959, p. 571-572.

1) **Les « conjugati ».** — Jean Chrysostome avait affirmé que « les gens du monde et les moines ont le devoir d'atteindre le même sommet » de perfection (*Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3, 14, PG 47, 375a; cf *In Genesim* hom. 21, 6, PG 53, 182-183). Dans la finale de la 36e homélie sur l'Évangile (11-13), Grégoire reconnaît explicitement aux époux la possibilité d'arriver à la plus haute sainteté :

« Je voudrais vous exhorter à tout quitter, mais je n'ose... Si vous le voulez, même en les conservant, vous quittez toutes choses, à condition de traiter les affaires temporelles en tendant de toute votre âme aux réalités éternelles ». Puis, citant saint Paul (1 *Cor.* 7, 29 svv) : « Il a une femme comme n'en ayant pas, celui qui tâche de plaire à son épouse sans cependant déplaire à son Créateur... Il use du monde comme n'en usant pas, celui qui limite son entretien personnel à l'indispensable sans permettre à celui-ci de dominer son âme.., et de jamais briser l'élan de l'esprit qui tend vers les hauteurs » (PL 76, 1272-1273; *In Ezechielem* II, 5, 19, 996a).

Que les *conjugati* puissent prétendre au loisir contemplatif et à la perfection par le renoncement à ce qu'ils possèdent, les *Moralia* 32, 41 (PL 76, 660ab) le montrent par la description d'un chrétien marié et père de famille résolu à mener la vie dévote, « se contentant de ce qu'il possède, décidé à se libérer de toutes les obligations de ce monde, craignant beaucoup de perdre les avantages de son repos (quietis suae commoda = le loisir contemplatif) et se refusant absolument d'accumuler les profits au prix du péché ». Des gens mariés et chargés de famille peuvent donc exceptionnellement prétendre à un détachement effectif des biens de ce monde. Les conseils de prudence ou les inquiétudes qui pourraient être, en bien des cas, dictés par un juste discernement de la situation, sont présentés dans ce texte comme une suggestion diabolique.

2) **Les « continentes ».** — Grégoire n'a pas précisé si, à ses yeux, la vie monastique avait une fonction particulière dans l'Église. Les indications autobiographiques des *Lettres*, des *Dialogues* et des *Homélies*, montrent que lui-même n'est pas entré au monastère d'abord pour le service de l'Église, mais en vue d'assurer sa sanctification personnelle (cf Jean Chrysostome, *De sacerdotio* 2, 4, PG 48, 635). Ce trait, qui caractérise tous les moines à leurs débuts, ermites ou cénobites, comporte deux aspects corrélatifs : fuite du monde et recherche de Dieu, auxquels l'obéissance à autrui, dans l'ordre des « continents », ajoutera la suprême perfection. Voir art. FUITE DU MONDE, DS, t. 5, col. 1599.

a) *Fuite du monde, poursuite de la paix et du salut personnel.* — En racontant sa « conversion » à l'état monastique dans la lettre-dédicace des *Moralia*, Grégoire exprime bien le « déchirement de l'âme entre deux volontés, décrit par Augustin selon la doctrine paulinienne de la grâce », remarque, au sujet d'un autre passage des *Moralia* (24, 26, PL 76, 300c), Pierre Courcelle (*Trois récits de conversion au 6e siècle, dans la lignée des « Confessions » de saint Augustin*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 77, 1958, p. 458; cf *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 229-230).

Les tracas ont créé le partage dans l'âme de Grégoire : ayant entrevu « ce qu'il cherchait de l'amour éternel », il s'est mis dans une situation fausse et douloureuse. C'est la mer démontée du monde et les lourdes responsabilités de sa prélecture urbaine qui le déterminent à fuir, après maintes hésitations, la tempête et le naufrage, et à gagner enfin, sur la rive de son repos, le havre du monastère. « Ayant abandonné pour toujours, je le croyais du moins, les tracas du monde, je m'échappai nu du naufrage de la vie » (*Ep.* 5, 53a, § 1, MGH 1, p. 354; PL 75, 511a; SC 32, p. 114).

Cette description dramatique de l'entrée dans la vie cénobitique, fût-elle citadine, vaut pour l'entrée de saint Benoît dans la vie érémitique la plus sauvage. Aux hésitations près cependant, car le caractère exemplaire de la « conversion » de Benoît, qui se retire « doctement ignorant et sagement illettré (recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus) » (*Dialogues* 2, préf., PL 66, 126ab; Moricca, p. 71-72), ne laisse pas de place à l'irrésolution.

Dans les deux cas, « le désir du ciel » (caelesti desiderio) est opposé à « l'habit du siècle » (saeculari habitu). Dans la lettre 12, 6 ([24], MGH 2, p. 352), Grégoire identifie « l'habit du moine » et « le mépris du monde » : « Quid est autem habitus monachi, nisi despectus mundi? » Le monastère ou le désert sont l'opposé du monde agité et corrompu, et assurent « le bien » de l'âme, c'est-à-dire la sainteté et la paix.

b) *Vie érémitique ou cénobitique?* — Peu importe, en soi, pour le but à atteindre, la forme de vie, érémitique ou cénobitique, choisie par le continent. « La *conversatio monastica*... est affaire individuelle et se conçoit parfaitement en dehors d'une autorité abbatiale et de la vie commune. On peut, en effet, cesser d'être cénobite sans cesser d'être moine » (P. R. Oliger, *Les évêques réguliers. Recherche sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du moyen âge*, Paris-Louvain, 1958, p. 27). Grégoire sans doute a préféré la vie commune pour ses fondations et pour lui-même, se mettant ainsi dans la ligne de saint Benoît qui voit dans les cénobites le « fortissimum genus ». Les *Dialogues*, cependant, parlent d'ermites qui se sont consacrés à Dieu près d'un oratoire. L'important, c'est le cadre ascétique favorable à l'apaisement des passions et, par conséquent, à la prière. L'ermite, en face de Dieu, est seul avec lui-même (« habitavit secum », *Dialogues* 2, 3, PL 66, 136b et 138c); le cénobite, lui, tire de l'arsenal ou de l'atelier qu'est le monastère les outils spirituels mis à la disposition de tous les chrétiens, mais qu'il manie, en principe, avec plus d'efficacité.

c) *L'obéissance à autrui, « sublime école de perfection ».* — Aux yeux de Grégoire cependant, les diverses sortes de vie monastique n'ont pas toutes la même perfection : les plus parfaites comportent l'obéissance « à autrui ». Le prodige de saint Maur, courant sur les eaux pour exécuter un ordre de saint Benoît, illustre l'importance de la vertu monastique d'obéissance (*Dialogues* 2, 7, PL 66, 146c; Moricca, p. 89-90).

C'est elle qui donne sa marque au genre de vie monastique préféré par Grégoire comme par Benoît, et pratiqué par le cénobite et par l'ermite délivré de l'esprit d'indépendance. Cet ermite, sans aller nécessairement jusqu'à pratiquer un « érémitisme d'équipe », sera, comme le chartreux plus tard, « un ermite obéissant » (B. Bligny, *L'Église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux 11e et 12e siècles*, Grenoble, 1960, p. 260 et 276). Au moine, cénobite ou ermite, l'obéissance rend possibles toutes les purifications, car cette soumission à la volonté d'autrui rend plus étroite la sujétion à Dieu, à condition que cet « autrui »

auquel se soumet le moine soit le représentant de Dieu. Alors l'obéissance, réalisant l'idéal monastique d'entière imitation du Christ, reproduit l'obéissance de Jésus (*Jean* 6, 38; *Moralia* 35, 28, PL 76, 765cd; *In* 1 *Reg.* 1, 1, 9, PL 79, 28c). L'abbé est en effet défini essentiellement par sa qualité de « père » (cf *Ep.* 6, 50a [51], MGH 1, p. 426), et les moines lui obéissent parce que, d'eux à lui, l'obéissance réalise un des aspects du rapport qui unit l'homme Jésus à son Père. Pour avoir fait sa volonté propre, le premier Adam dut sortir de la joie paradisiaque. Le second Adam, Jésus, venu racheter les hommes, en leur montrant qu'il faisait la volonté de son Père et non la sienne, les incite à ne pas quitter le paradis de l'obéissance (*Moralia* 35, 28, PL 76, 765d).

Comme le montre *Moralia* 32, 42 (PL 76, 660-661) par rapport aux n. 41 (chrétien marié) et 43 (cénobite), le célibat consacré ou la vie érémitique, qui ne supposent pas la dépendance à l'égard d'un supérieur, portent les marques évangéliques de la vie parfaite. Renonçant à toute propriété, le continent « foule aux pieds et abandonne les charges qui pourraient écraser le possédant » (42, 660bc). Mais le moine dont il est question au n. 43, et qui, comme le précédent, a abandonné ses biens, décide *de se mettre à une plus sublime école* et se dispose à briser ses vouloirs les plus personnels et à renoncer même à ses bons désirs (*In* 1 *Reg.* VI, 2, 22, PL 79, 431a) : « Alius, relictis omnibus quae exterius possederat, *ut ordinem sublimioris discipulatus apprehendat*, etiam intimas frangere voluntates parat, ut rectioribus se alterius voluntatibus subdens » (*Moralia* 32, 43, PL 76, 660d, le contexte prouve que la subordonnée finale en italiques dépend bien du verbe principal *parat*). Nul doute que la catégorie des cénobites et des ermites soumis à l'obéissance ne soit regardée par Grégoire comme supérieure à celle des pieux célibataires et des ermites indépendants.

3) **Les « rectores ».** — Les clercs qui ont des responsabilités, *rectores*, et, de ce fait, la charge de la prédication, sont souvent appelés « praedicatores » par Grégoire. Morts à eux-mêmes, il leur est loisible de redresser et d'amener les autres à la foi (*Moralia* 32, 44, PL 76, 661b; *In* 1 *Reg.* IV, 4, 20, PL 79, 247a-249b). *Moralia* 32, 41-44, suggère une dignité progressant, en principe, des gens mariés, — plus bas degré —, aux clercs chargés d'une responsabilité, — degré le plus élevé —, selon la progression : gens mariés, pieux célibataires et ermites indépendants, cénobites et ermites obéissants, clercs. D'autres textes permettent d'affirmer que, pour Grégoire, comme pour Jean Chrysostome (*De sacerdotio* 2, 4, PG 48, 635-636; 6, 2-10, 679-686), les clercs représentent dans l'Église l'état le plus parfait (cf DS, t. 4, col. 368), cet état que nous attribuons généralement aujourd'hui aux ermites.

P. Mandonnet a réuni un important dossier de textes grégoriens sur les *praedicatores* (*Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre*, t. 2, Paris, 1938, p. 51-54). De son côté, F. Heiler a bien mis en lumière l'idée de « service », qui, selon nous, commande cette hiérarchie grégorienne (*Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, Munich, 1941, p. 224-228).

Les *Homélies sur Ézéchiel* (II, 4, n. 5 et 6, PL 76, 976b-977b; cf II, 9, 12, 1049-1050) sont explicites à souhait : les prédicateurs, représentés par Noé, laissent loin derrière eux les continents et les non-prédicateurs (cum enim longe sit a continentibus et tacentibus excellentia praedicatorum, 976d); les continents, représentés par Daniel, dépassent de toute leur hauteur les gens mariés, représentés par Job (et valde a conjugatis distet eminentia continentium, 976d).

Un autre texte, pour établir la supériorité des prédicateurs, fait état, non plus de leur rayonnement, mais de l'union en leur personne des deux vies, active et contemplative : le prédicateur s'élève au faîte de la perfection, parce qu'il s'appuie non seulement sur la vie active, mais sur la vie contemplative.

Ne pouvant en cette vie rester longtemps dans la divine contemplation, comme les sauterelles ils se « reçoivent » dans leur chute, et retournent aux exigences de la vie active où pourtant ils ne se plaisent pas. Quand de nouveau ils s'élancent avec ardeur vers la contemplation, ils recherchent pour ainsi dire l'air pour voler : ils passent leur vie, comme les sauterelles, à prendre leur essor et à retomber; alors que, sans cesse, ils s'efforcent de ne jamais perdre de vue les réalités les plus élevées, ils sont rejetés sur eux-mêmes par le poids de leur nature corruptible (ad semetipsos naturae corruptibilis pondere revolvuntur) (*Moralia* 31, 49, PL 76, 600bc; cf 10, [31, PL 75, 938-939; 30, 8, PL 76, 526-527, et *In Ezechielem* 1, 5, 12, 825-826).

4) **Suprême perfection de la vie mixte.** — Concluons. L'état monastique, érémitique ou cénobitique, prépare excellemment à la grâce de la contemplation. Mais les pasteurs, qui unissent l'action à la contemplation, mènent une vie de soi plus parfaite que les purs contemplatifs. La supériorité de la vie mixte sur la vie uniquement contemplative est suggérée par les *Moralia* 6, 57 (PL 75, 762a), où l'œil droit représente la vie contemplative et l'œil gauche la vie active. La perfection de l'homme est évidemment d'avoir ses deux yeux. Il est incomplet, donc imparfait, s'il est uniquement contemplatif ou actif. Sans doute pourrait-on concevoir comme un idéal (irréalisable dans notre condition présente) une vie qui, à la limite, serait déjà ce que sera pour nous la vie de l'au-delà : pure contemplation. Mais on ne peut à l'inverse concevoir comme idéal humain une vie uniquement active.

Par vie active, Grégoire, comme plus tard saint Thomas pour qui, sur cette question des deux vies, il sera l'*autorité* (cf DS, t. 3, col. 355), entend deux choses distinctes, mais inséparables : l'effort ascétique et l'activité extérieure au milieu des hommes. L'effort moral, obligatoire, dispose à la contemplation et à l'adhésion à Dieu (cf *Somme théologique*, 2ª 2ae q. 180 a. 2). A la source de l'action, il y a un principe d'activité surabondante et d'énergie : la contemplation (q. 182 a. 1, 3, 4; q. 188 a. 6). Grégoire, dans son enseignement et dans sa vie, maintient certes en droit, comme le fera saint Thomas (q. 180 a. 1; q. 182 a. 1 et 2 ad 3), le primat de la contemplation. Absolument parlant, en effet, la vie contemplative, en laquelle l'homme aspire à percevoir la beauté de Dieu (*Moralia* 10, 13, PL 75, 927-928; cf SC 32, p. 37-39), tend plus directement à l'amour en quoi consiste la perfection; elle est donc meilleure que la vie active (*In Ezechielem* 1, 3, 9, PL 76, 809; cf *Moralia* 22, 11, PL 76, 219ab).

La vie mixte que Grégoire, comme saint Thomas, déclare supérieure, sur cette terre, à la vie seulement contemplative, n'est pas celle où l'action détourne de la contemplation, mais où la contemplation elle-même déborde en action.

L'idée qu'une vie comme celle des apôtres, vie mixte par excellence, est supérieure à la vie des « continents », apparaît dans la lettre 5, 42 ([39], MGH 1, p. 336), où Grégoire exhorte Anastase à quitter « les hauteurs du repos contemplatif », où il touchait « de la main

du cœur les secrets célestes », pour reprendre le gouvernement de son patriarcat d'Antioche. Cette supériorité de la vie « apostolique » n'empêche pas Grégoire de respecter parfois l'attrait de tel ou tel pour la vie contemplative (*Ep.* 13, 14 [15], MGH 2, p. 382; *Ep.* 9, 157 [12, 35], MGH 2, p. 158-159) et de montrer beaucoup de détermination à préserver les monastères de tout ce qui peut altérer la paix indispensable à la contemplation, regardée comme le privilège inamissible de la vie monastique.

Il y supprime les baptistères, les processions publiques, y interdit les messes célébrées par un évêque parce qu'elles attireraient les fidèles et surtout les femmes, en fait enlever la chaire épiscopale, etc (*Ep.* 3, 56 [59], MGH 1, p. 216; 5, 47 [2, 42], p. 346; 5, 49 [2,41], p. 348; 6, 44 [46], p. 419).

Il défend les intérêts, les droits et privilèges des monastères, tout en sauvegardant ceux de l'Église romaine (*Ep.* 1, 67 [69], MGH 1, p. 87; 4, 10 [8], p. 243; 6, 1, p. 380; 6, 28 [29], p. 406; 8, 17 [15], MGH 2, p. 19; 8, 32 [34], p. 33; 9, 96 [12,45], p. 106; 9, 168 [10,30], p. 166; 9, 170 [10,13], p. 167; 9, 171 [10,12], p. 168; 9, 172 [10,14], p. 168; 9, 203 [64], p. 190; 10, 8 [61], p. 253), et insiste sur l'incompatibilité de la vie cléricale et de l'état monastique (1, 40 [42], MGH 1, p. 55; 4, 11, p. 243; 5, 1, p. 281; 7, 40 [43], p. 488; 8, 17 [15], MGH 2, p. 20, 5).

Les moniales ne sont pas oubliées (2, 10 [4], MGH 1, p. 109; 3, 58 [63], p. 217; 4, 8 [15], p. 240; 4, 9, p. 240; 9, 114 [10,43], MGH 2, p. 119; 9, 203 [64], p. 190).

Presque tous ces textes ont le mot *quies*, tous l'idée de tranquillité à sauvegarder, et la mention, sous une forme ou sous une autre, de l'*opus Dei*. Cf DS, art. Opus Dei.

Mais en même temps, fidèle à une tradition qui pouvait se réclamer de Jean Chrysostome et d'Augustin, il n'hésite pas à enlever au cloître un moine utile au service de l'Église, et à recommander aux autres le sacrifice qui le faisait tant souffrir (cf *Ep.* 8, 17 [15], MGH 2, p. 19, l. 31, à p. 20, l. 2). Ce fut sous l'impression de ce déchirement qu'il écrivit plusieurs chapitres du *Pastoral* (1, 4-9, et 2, 7, PL 77, 17-22 et 38-42; *Ep.* 1, 24 [25], MGH 1, p. 33-34 = *Pastoral* 2, 5, PL 77, 32b-34b).

« Plus tard encore, il s'est beaucoup occupé de ce problème, et il a sûrement puisé dans sa propre expérience, lorsque, dans les *Homélies sur Ézéchiel* (II, 7, 12, PL 76, 1020; cf *Moralia* 7, 18, PL 75, 775), il avoua que la véritable perfection d'une contemplation, qui jusqu'alors n'était que trop quiète et trop sûre d'elle-même, commence à mûrir seulement dans les difficultés et les embarras de la vie active » (L. Weber, *op. cit.*, p. 70-71, 80, 127-128). « Charitas namque, quae nos ad vim compassionis humiliat, altius in culmine contemplationis levat » (*Moralia* 7, 18, PL 75, 775c).

Le même accent de charité pratique et d'amour du prochain se retrouve chez Ruysbroeck (*Le miroir du salut éternel* 12, dans *Œuvres*, trad. des bénédictins, Bruxelles-Paris, t. 1, 3e éd., 1922, p. 111).

La tendance la plus profonde de Grégoire s'exprime donc dans une conception monastique traditionnelle de retraite rigoureuse, supposant une théorie, on pourrait presque dire une théologie des oppositions du monde et du consacré; à l'opposé, se dressent les exigences évangéliques du salut des hommes, corps et âmes, et de l'apostolat. A tout coup, devant ces exigences, Grégoire, comme tous les grands évêques-moines, fera plier ses préférences personnelles. Amené très vite à résoudre pour lui-même ces oppositions, il surmonta son déchirement par une justification synthétique supérieure en professant que la contemplation de l'homme sur cette terre ne trouve son épanouissement et ne prouve pleinement son authenticité que dans l'inéluctable service des autres. L'action unie à la contemplation réalise la perfection de l'homme, lequel sera toujours incomplet si sa contemplation ne débouche pas sur l'action.

2° **CONCOMITANCES ET CONDITIONS DE LA VIE SPIRITUELLE.** — 1) **La tentation.** — a) *Rôle du diable.* — Dans la mentalité moderne, le diable n'occupe pas la place qu'il tenait chez Grégoire. Les anciens attachaient de l'importance à ce que les âmes tentées prissent conscience des ruses de l'antique ennemi.

On se rappelle ce moine des *Dialogues* (2, 4) « incapable de rester à la prière » une fois « la psalmodie terminée », que le diable, sous l'apparence d'un petit nègre, tirait dehors par le bord de son vêtement (la littérature monastique montre souvent le diable s'efforçant de détourner de la prière, cf art. Démon, DS, t. 3, col. 216 et 218). Que seuls saint Benoît et le moine Maur aient discerné le manège signifie que le diable n'est visible qu'aux cœurs purs (PL 66, 142; Moricca, p. 86-87). D'autres récits rapportent comme une grâce l'apparition du diable aux délinquants sous la forme d'un serpent ou d'un dragon (*Dialogues* 2, 18 et 25, PL 66, 170 et 182; Moricca, p. 109 et 117).

Le diable est vraiment le prince des méchants, anges et hommes, comme Jésus-Christ est dans l'Église le Chef *(caput)* des bons. S'opposant au corps qui a le Christ pour tête (*Moralia*, préf. 14; 1, 33; 2, 63 et 92; 3, 25 et 41; 4, 18; PL 75, 525a, 542c, 586cd, 599a, 612a, 621a et 647b; *In Canticum* 36, CC, p. 36 = 21, PL 79, 487c), un autre corps existe, dont les méchants sont les membres (*Moralia* 2, 7; 3, 28-29; 4, n. 13, 18-19 et 21; 13, 12, PL 75, 558c, 614bc, 644b, 647b-648a, 649b et 1023a; 33, n. 27, 29, 51 et 55; 34, n. 8, 42, 44, 45, 55 et 56, PL 76, 690a, 691a, 706b et 709a, 722a, 741b, 742c, 743c, 749b et 750b) et le diable la tête (*caput; Moralia*, 2, 38; 4, 18 et 22; 9, 44; 13, 38, PL 75, 574, 647 et 649, 883a et 1034ab; *Hom. in Evangelia* 16, 1, PL 76, 1135c; cf *In Canticum* 45, CC, p. 43-44 = 29, PL 79, 491a). Les deux cités d'Augustin et leur chef respectif (*De civitate Dei* XIV, 13, 1, PL 41, 421c) ont pour parallèle évident, mais non textuel, *Moralia* 34, 56 (PL 76, 750ab). Cf art. Démon, DS, t. 3, col. 216.

Grégoire, à la suite de *Job* 41, 24 (Vulgate), montre la puissance du diable comme incomparablement supérieure à tout autre pouvoir terrestre, tantôt ange de révolte, tantôt ange de lumière (*Moralia* 34, 39, PL 76, 740a), mais il prend soin de définir la subordination du diable à l'égard de Dieu (*Moralia* 2, n. 16, 19, 21, 38, 68, 70 et 74; 16, 47, PL 75, 503 svv, 1144; 17, 50-52; 32, n. 22 et 50-51; 33, 20-22, PL 76, 35c-36d, 649c, 667ab-668a, 684d-688ab; *Dialogues* 3, 21, PL 77, 273a; cf Jean Cassien, *Conférences* 7, 22, PL 49, 699).

b) *Rôle du corps.* — La concupiscence agit au plus intime de l'homme et se confond avec ses tendances et sa vie. Notre corps est lui-même une cause de tentation (cf art. Démon, DS, t. 3, col. 219) et devient ainsi une occasion de pénitence et de rachat (*Moralia* 24, 7, PL 76, 290). Même lorsque l'âme atteint la plus haute contemplation, le corps continue d'être « un vêtement abominable » (5, 68, et 9, 58, PL 75, 717-718 et 891-892, deux textes très pessimistes). Cependant Dieu, en alliant une substance spirituelle avec de la boue (permiscuit spiritum et lutum), a trouvé le moyen de rendre capable de la plus haute destinée l'homme, ce monde en abrégé doué du privilège particulier de la raison, « in brevi colligens mundum alterum, sed ratio-

nalem » (6, 15 et 18, PL 75, 737c et 738cd; cf SC 32, p. 88).

c) *Rôle de l'épreuve.* — Pour Grégoire, la purification par l'épreuve est absolument nécessaire pour introduire à la contemplation, dont le point culminant est la vue de Dieu (cf art. Exode, DS, t. 4, col. 1986-1987). L'épreuve groupe deux ordres de réalités : 1) la tentation dans son acception religieuse et morale d'impulsion au péché par l'éveil du désir; 2) l'épreuve qui nous vient de la « nécessité » et des « événements » au sens pascalien de ces mots. C'est la doctrine des *flagella Dei*, mentionnés sous les termes *adversa*, *adversitas*, *flagella*, *tentatio*, *tribulatio*, *verbera* (environ 600 fois dans les *Moralia*, et 100 fois dans les autres œuvres réunies).

α) L'épreuve est, pour le passé, une *expiation* que la considération des souffrances de Jésus doit nous aider à supporter. Dans le *Pastoral* (III, 13, 13, PL 77, 66-69), nous aurions une preuve, s'il en était besoin, du caractère christocentrique de la religion de Grégoire (cf *Moralia* 17, 54, PL 76, 38b, et le texte cité *infra*, col. 891). Pas plus que chez sainte Thérèse d'Avila, la contemplation de la déité sans forme, qui se traduit par la vision grégorienne du *lumen incircumscriptum*, n'exclut la considération de l'humanité du Sauveur, jusque dans les détails concrets qui occuperont tellement la piété médiévale.

Pour souffrir avec patience, écrit Grégoire, « il faut inlassablement contempler quels grands tourments notre Rédempteur endura de la part de ses créatures; combien d'invectives méprisables et infamantes il eut à supporter; il faut attentivement considérer qu'arrachant chaque jour aux mains de l'antique ennemi les âmes captives, il fut giflé par ses insulteurs; que, nous lavant dans l'eau du salut, il n'a point détourné le visage des crachats des incrédules; qu'intercédant pour nous libérer des supplices éternels, il accepta en silence d'être flagellé; que, nous accordant des honneurs éternels au milieu des chœurs des anges, il supporta d'être frappé à coups de poings; que, nous préservant des meurtrissures du péché, il ne refusa pas d'être couronné d'épines; que, nous enivrant d'une éternelle douceur, il accepta, altéré, l'amertume du fiel; qu'égal à son Père et l'adorant en notre nom, il a gardé le silence sous l'outrage de l'adoration dérisoire; qu'offrant la vie aux morts, il alla, lui la Vie, jusqu'à subir la mort. Pourquoi trouver dur que l'homme ait à supporter, de la part de Dieu, des souffrances en punition de ses fautes, alors qu'un Dieu supporta, de la part des hommes, de si vives souffrances en échange de ses bienfaits? » (*Pastoral* III, 13, 13, PL 77, 69cd).

β) L'épreuve est une *purification* (*Moralia* 16, 52, PL 75, 1146bc), par le chagrin brûlant qu'elle entraîne (exurente tristitia, 24, 11, PL 76, 292b). Cette tristesse dissipe la nuée du mal, qui, en faisant écran (interposita malorum caligo), diminuait l'acuité du regard intérieur, où s'illumine la fine pointe de l'âme (mentis acies). Seule connaît vraiment Dieu l'âme dont le regard a été purifié par les épreuves (293a), et qui ressent, du fait de la souffrance, la nostalgie de Dieu (16, 32, PL 75, 1137a).

L'épreuve qui affecte les âmes sur le point de quitter leur corps (urgente solutione carnis) consiste normalement en une vive appréhension du jugement de Dieu : « Fit tanto timor acrior quanto et retributio aeterna vicinior ». Cet ultime combat, le Christ, notre modèle, eut à le soutenir au moment de l'agonie (*Moralia* 24, 32, 305cd; cf *Luc* 22, 44). Ainsi l'angoisse joue-t-elle le rôle d'un purgatoire préventif où le juste se lave de ses fautes (24, 34, 306).

γ) L'épreuve est un divin *dessein de miséricorde* pour empêcher l'âme de tomber dans l'orgueil. Voir SC 32, p. 59 et 63.

d) *Alternance de joie et de tristesse.* — Cf art. Consolation spirituelle, DS, t. 2, col. 1619. Dieu fait passer les élus de la tristesse à la joie en trois périodes : au moment de la conversion, après les tentations qui suivent, enfin un peu avant la mort (*Moralia* 24, 25-34). Les premières douceurs, pouvant s'épanouir jusqu'en une immense joie (immensa laetitia), consolent les élus (24, 26, PL 76, 301a), les tribulations qui viennent ensuite les maintiennent en alerte (24, 28, 302ab), et les satisfactions dont ils sont comblés après les ultimes angoisses morales les confirment entièrement (cf art. Dégout spirituel, DS, t. 3, col. 102).

e) *L'homme est assiégé de tentations* (voir SC 32, p. 61-65; art. Attention, DS, t. 1, col. 1061, et Garde des sens, t. 6, col. 118-121; etc), mais surtout *l'homme spirituel.*

« L'antique ennemi... s'applique de toutes ses forces à s'emparer de ceux qu'il voit mépriser les passions terrestres pour s'attacher aux célestes réalités... Quelques-uns, en effet, désertent le monde, abandonnent l'inanité des honneurs transitoires et, aspirant au dernier degré de l'humilité, surpassent, par la qualité de leur vie, les habituelles possibilités humaines. Ils progressent si avant dans la citadelle du zèle religieux (in tanta studiorum arce proficiunt) qu'ils vont jusqu'à opérer des miracles. Mais, négligeant d'assurer leur sécurité, ils n'inspectent pas l'horizon et, frappés du trait de la vaine gloire, s'abîment de toute leur hauteur » (*Moralia* 33, 13, PL 76, 679 ab; cf 29, 44, 501ab, et 2, 81, PL 75, 595b).

L'âme, une fois revenue à Dieu et à elle-même, trouve sa punition dans les biens transitoires où elle avait puisé son plaisir (6, 42, PL 75, 753a; « inde quippe punita est unde delectata », 24, 32, PL 76, 305b).

Sur « l'empressement des saints à se proclamer pécheurs », voir les pages importantes de P. Galtier, *De quoi s'accusent les saints?*, RAM, t. 25, 1949, p. 173-178; DS, t. 2, col. 2649.

f) *Conclusion.* — Il y a donc concomitance de l'épreuve et de la contemplation : la tentation sévit lourdement sur le contemplatif pour qu'il n'ait pas sujet de s'enorgueillir; la contemplation l'élève pour que, tenté, il ne soit pas submergé par le désespoir (*Moralia* 19, 12, PL 76, 103ab). Ainsi, qu'elle soit médicinale ou provoquée par notre faute, la tentation est de tous les âges, de tous les niveaux de spiritualité. Comme la tribulation, elle peut servir à notre rachat. Dieu éprouve dans la mesure où il veut nous rendre participants de sa sainteté (cf *Ep.* 11, 18 [30], MGH 2, p. 279).

2) **Conditions de la contemplation.** — a) *Connaissance de soi, circonspection et discrétion.* — Le γνῶθι σεαυτόν socratique, déjà d'accent religieux, mais de forme philosophique, avait renforcé progressivement son caractère religieux.

Grégoire recommande rarement en termes exprès la connaissance de soi. Son commentaire de *Cant.* 1, 7 : « Si ignoras te, o pulchra inter mulieres » donne certainement à ce sujet le texte le plus explicite de son œuvre (PL 79, 490c; CC, p. 42). En réalité, le γνῶθι σεαυτόν, sans être mentionné, est partout sous-jacent, mais par le biais du regard constant sur soi (cf art. Examen, DS, t. 4, col. 1804 et 1806), de la circonspection (art. Discernement, t. 3, col. 1251-1252) et de la discrétion (t. 3, col. 1321-1322).

b) *Humilité.* — Le premier résultat de cette connaissance, c'est l'humilité, condition requise pour contempler. « L'enflure de l'orgueil bouche l'œil pénétrant de la contemplation » (*Moralia* 27, 79, PL 76, 444c; cf 13,

45, et 16, 38, PL 75, 1036, 1140d; 25, 30, PL 76, 340-341; *Hom. in Evangelia* 20, 3, PL 76, 1161c). L'humilité accompagne la contemplation : Abraham, admis à l'honneur de converser avec Dieu, se déclare cendre et poussière (*Moralia* 3, 60, 629b; *In Ezechielem* 1, 8, 19, PL 76, 1039).

Le Seigneur nourrit l'âme de ses secrets, proportionnellement au mépris qu'elle a d'elle-même. Grégoire recourt ici à des images variées : les montagnes et leurs pâturages (*Job* 39, 8), symbole des hautes contemplations, la vallée des larmes (*Ps.* 83, 6-7) et la vallée de l'humilité (*Moralia* 30, 64, PL 76, 559b).

L'humilité tire sa valeur de l'exemple laissé par le Sauveur : abjection subie, crachats reçus, ignominie supportée et, pour finir, mort sur le gibet. Le Fils de Dieu s'est fait homme non seulement pour « être saisi », comme l'explique déjà saint Irénée, par l'intelligence de l'homme (remarquer en *Moralia* 5, 63, PL 75, 714a, l'emploi de *capi* dans le sens néotestamentaire de χωρεῖν, *capere*, par exemple en *Mt.* 19, 11-12; cf A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, Louvain-Gembloux, 1955, p. 200 svv), mais aussi il s'est humilié afin d'enseigner à l'homme, déchu par son orgueil, la vérité de sa condition :

« C'est pour nous ramener à la voie de la vie par l'humilité que la Vérité a daigné montrer en sa personne ce à quoi elle nous exhorte en disant : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » (*Mt.* 11, 29). Pourquoi le Fils unique de Dieu a-t-il pris l'aspect de notre faiblesse? Pourquoi l'invisible a-t-il apparu non seulement visible, mais méprisé? Pourquoi a-t-il toléré d'être le jouet des outrages, a-t-il supporté l'opprobre des moqueries et les tourments de sa passion, sinon pour que l'homme apprît d'un Dieu humble à n'être pas orgueilleux? Qu'elle est donc grande, la vertu d'humilité, puisque, pour nous l'enseigner dans sa réalité, Celui dont on ne peut évaluer la grandeur s'est fait petit jusqu'à souffrir! L'orgueil du diable s'étant manifesté comme l'origine de notre perte, l'humilité de Dieu s'est présentée comme l'instrument de notre rédemption. Notre ennemi voulut s'élever au-dessus de toutes les créatures au milieu desquelles il avait été créé. Notre Rédempteur, lui, dont la grandeur surpasse toutes les créatures, a daigné devenir petit au milieu de toutes les créatures » (*Ep.* 5, 44 [18], MGH 1, p. 342, 4-14).

Deux lignes plus loin, on notera des expressions qui rappellent Irénée : « Ecce novimus creatorem nostrum de suae celsitudinis culmine, ut humano generi daret gloriam, descendisse ». Ce paragraphe, traduit de la lettre du 1er juin 595 à Jean le jeûneur, patriarche de Constantinople, se retrouve textuellement en *Moralia* 34, 54, PL 76, 748ab.

« Notre Rédempteur est donc le chef des humbles, comme le démon est le roi des orgueilleux » (*Moralia* 34, 56, PL 76, 750a). Ceux-ci n'ont pas voulu suivre les voies de Dieu (25, 30, 340-341).

c) *Pureté du cœur par le dégagement du créé.* — La pureté, en son sens général et traditionnel, est liée non seulement à l'humilité, mais au détachement. Grégoire exprime les obstacles à la pureté du cœur par les diverses images d'attachement, de bruit, d'inquiétude et de convoitise.

Pour mettre en valeur les idées corrélatives de dégagement et de tranquillité, il utilise les comparaisons du sommeil, de la mort et du tombeau, des montagnes et des pâturages.

α) *Sommeil spirituel.* — Le contemplatif doit imiter Jacob qui s'endormit en chemin, une pierre sous la tête. Dormir en chemin, c'est fermer les yeux du cœur au désir des choses visibles (*Moralia* 5, 54, PL 75, 708-709). De même que le patriarche ne vit des anges qu'à la faveur de son sommeil, de même n'entre-t-on dans le monde spirituel qu'en se détachant du visible pour mieux imiter le Rédempteur : car reposer la tête sur une pierre, c'est attacher son âme à Jésus-Christ (5, 55, 709b); reposer la tête à même le sol serait livrer son esprit désœuvré au tumulte des pensées impures : « Immundae cogitationis strepitum per otium congerant » (709c). Remarquons l'importance accordée par Grégoire à la référence au Sauveur dans la vie spirituelle : si l'esprit fait le vide, c'est pour trouver Jésus-Christ. Ce sommeil n'est pas celui de la paresse (709cd).

β) *Mort et tombeau de la vie active.* — La vie active qui, pour Grégoire, comprend l'ascèse, la pratique des bonnes œuvres et la prédication, est assimilable à un tombeau (*Moralia* 6, 56 et 59, 760 et 763), car elle nous met à l'abri des actes dépravés. Ceux qui, mourant aux créatures, trouvent le tombeau (*Job* 3, 22), sont remplis de joie, parce qu'ils ont fait taire en eux les exigences et les sollicitations de la chair et du monde par la pratique d'une continuelle mortification. Ils sont amenés à se cacher à l'intérieur d'eux-mêmes (intus), au plus profond de l'âme (in sinu mentis), devant la face de Dieu.

γ) *Mort et tombeau de la contemplation.* — Saisie par le silence que cause en elle le détachement de tout ce qui est du monde, l'âme éprouve comme une sorte de mort. Devenue étrangère à tout ce qui pourrait gêner l'acuité de son regard spirituel (*Moralia* 5, 54, PL 75, 708-709), elle est absorbée dans une amoureuse contemplation de Dieu (5, 9, 684bc). La vie contemplative, alors, l'ensevelit beaucoup plus parfaitement que la vie active, parce qu'elle sépare mieux de la corruption de la chair et du monde (*Moralia* 6, 56, 760c).

Le tombeau désigne aussi « le repos de l'éternelle et intime récompense » (requies aeternae et intimae retributionis), qui détruit radicalement la vie corrompue (corruptionis vita) pour la cacher dans le secret de la vraie lumière (in secreto veri luminis, 6, 62, 765ab). Un passage des homélies sur Ézéchiel (1, 3, 9-13, PL 76, 809cd-812a) remplacera l'image du tombeau par l'idée de liberté culminant dans le texte de *Rom.* 8, 21; ce qui permet de dire que, chez Grégoire, le tombeau spirituel de la contemplation représente la libération suprême.

δ) *Montagnes et pâturages.* — Le contemplatif gravit la montagne, comme Moïse. Dieu y descend quand il lui fait sentir, après la longue étape, quelque chose de lui (*Moralia* 5, 66, PL 75, 715c). Atteindre Dieu, voilà la vraie nourriture, et voilà pourquoi la contemplation est encore signifiée par les pâturages sur les pentes montagneuses (30, 64, PL 76, 559b); la réfection intérieure (interna refectio) du peuple fidèle, qui n'est autre que la vision intérieure (internae visionis), fruit de la contemplation, est appelée « herbe » (herba), « fourrage » (pabulum), par Grégoire (cf « amoris pastum de pabulo », *In Ezechielem* 1, 5, 12, PL 76, 826b), de même que « la sagesse intérieure » (interna sapientia) est signifiée par « le vert patrimoine d'éternité » (aeternae haereditatis viriditatem) (7, 14, PL 75, 774a). Ailleurs, Grégoire assimile au pain la nourriture de notre âme (31, 102, PL 76, 629c). L'idée commune à toutes ces images est celle de la tranquillité, du calme, ou plus exactement de cet apaisement qui ne saurait coexister ni avec les passions, ni avec d'écrasants soucis. C'est celle d'un dégagement provisoire, limité au temps de la contemplation. L'influx de la grâce survient avec d'au-

tant plus d'abondance que le silence intérieur est plus parfait.

« La présence de Dieu s'annonce par un état interne de calme et d'élévation » (Maine de Biran, *Journal intime*, 8 novembre 1819, éd H. Gouhier, t. 2, Neuchâtel, 1955, p. 246). A l'inverse, le recueillement est le phénomène complémentaire de la prière (cf J. Segond, *La prière*, Paris, 1911, p. 84; 2e éd., 1952, p. 35). On comprend alors l'institution monastique. Une vie agitée, engagée, *même pour Dieu*, dans la dispersion, n'est pas, *de soi*, favorable à la contemplation, les souffrances et les regrets de Grégoire devenu pape en sont le témoignage (*Moralia* 30, 54, PL 76, 554ab; cf 1, 40, PL 75, 545b, et la correspondance, vg *Ep.* 1, 5, MGH 1, p. 6, l. 11-15).

d) *Crainte et componction.* — Toute âme foncièrement religieuse éprouve un double sentiment : respect et sujétion de la créature devant le « mysterium tremendum » du Créateur, qui engendrent humilité et crainte. La componction est faite de tout cet ensemble. Elle n'est pas seulement le repentir avec larmes des fautes passées, mais aussi, dans la contemplation des grandeurs de Dieu, ce sentiment qui fait couler des larmes de joie (laetas lacrymas, *Moralia* 24, 10, PL 76, 292a).

G. Morin (*L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, 3e éd., coll. Pax 3, Paris-Maredsous, 1921, p. 15-20) a très bien décrit, d'après *Moralia* 23, 41 (PL 76, 276), les quatre degrés de componction :

« La première espèce est destinée à faire sentir à l'âme l'état où elle s'est trouvée, *ubi fuit*, c'est-à-dire ses péchés passés, son abus des bienfaits de Dieu, ses infidélités sans nombre... La seconde sorte de componction naît de l'appréhension des châtiments mérités par le péché (cf *Moralia* 4, 35, PL 75, 654-655; *In Ezechielem* I, 7, 20, décrit bien cette appréhension du pécheur, ne mentionne pas la componction mais les larmes, PL 76, 850b); l'âme coupable songe à la sentence qui sera portée au dernier jour, et toute tremblante se demande où elle sera, *ubi erit*... La troisième espèce de componction naît de la considération des maux sans nombre de la vie présente : elle fait sentir à l'âme la condition misérable où elle se trouve ici-bas, *ubi est*... De cette expérience de sa misère, l'âme en vient tout naturellement à désirer le séjour bienheureux d'où elle est encore absente, *ubi non est*... Ce désir enflammé devient pour elle une nouvelle et quatrième source de componction, et c'est de loin la plus abondante, et d'ailleurs la plus douce » (cf *Moralia* 5, 51, PL 75, 706cd).

Hugues de Saint-Victor considérera lui aussi la tristesse de cet exil *(ubi est)*, et le « souvenir de la douce patrie » *(ubi non est)*. « On dirait une reprise du thème plotinien de la fuite vers la chère patrie » (R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1957, p. 174).

Dans chacun de ces degrés, la componction procède d'un sentiment pénible, mais indiscernablement mêlé d'amour. On ne peut guère s'empêcher de penser au commentaire grégorien du *Cantique des Cantiques* (1, 5, PL 79, 480b-481a; CC, p. 19-21), où sont mis en rapport les *oscula* de la pécheresse aimante et repentie, l'*osculum mihi non dedisti* de *Luc* 7, 45 et l'*osculetur osculo oris sui* de *Cant.* 1, 2. Tout ce paragraphe est consacré à la componction d'amour qui succède à la crainte (continuo desiderio in amorem visionis sponsi accenditur; ex ipso amore compungitur; compunctio, quae per caritatem fit; in ejus amore compungitur; quia amore ejus minime compunguntur; per amorem compungitur; in interno mentis ardore, in desiderio Domini compungitur; in amorem Dei semel compungi et quiescere; per amorem compungi desiderat, etc). *In* I *Reg.* (V, 4, 41, PL 79, 385c-386a; CC, p. 509) oppose les deux componctions d'amour et de crainte.

Ailleurs, saint Grégoire distingue une componction de tristesse et une componction de joie (*Moralia* 24, 10, PL 76, 291d-292a; *In Ezechielem* II, 10, 20 et 21, 1070; et, très savoureux, *Dialogues* 3, 34, PL 77, 300-301). *Moralia* 7, 13 (PL 75, 773c) marque très bien ces deux temps de la componction et conseille même de ne pas s'appesantir sur le premier, de le « secouer » (excuti), pour aspirer à la vie éternelle dans la confiance en l'amour paternel de Dieu. C'est à la componction de joie que fait allusion le verset de *Job* 33, 26, commenté en *Moralia* 24, 10 (PL 76, 292ab) : « il contemplera sa face dans l'allégresse »; *in jubilo* exprime, conformément à son étymologie et à son emploi biblique, une joie spirituelle qui éclate en cris de joie et en chants. Cette joie devient nostalgie de l'au-delà.

« La componction, langue invisible, parle silencieusement aux hommes qui cherchent Dieu. Pour eux, le chant céleste ne dort pas, parce que leur esprit connaît la suavité de la louange d'en haut et tend, pour la percevoir, l'oreille de l'amour. Intérieurement, en effet, ils entendent ce qu'ils convoitent, le désir de Dieu leur découvre les biens célestes qui seront leur récompense... Tout le visible leur est à charge, puisqu'ils se trouvent séparés de ce qu'ils entendent à l'intérieur d'eux-mêmes... Sans cesse leur âme, lassée des labeurs de ce monde, s'élève, pour se refaire, jusqu'à cette joie céleste, et le chant du ciel, qui fait irruption en eux par l'oreille de leur cœur, leur fait désirer chaque jour la compagnie des citoyens d'en haut » (*Moralia* 30, 20, PL 76, 535ab; cf *In Ezechielem* II, 2, 8, 953ac).

La componction, dit encore Grégoire, laboure la terre du cœur (*In Ezech.* I, 3, 16, PL 76, 813a); elle est une « machine » qui élève l'âme (mens) et permet à l'homme de prendre une conscience aiguë du mal qu'il a commis et de juger de haut ses actions passées et futures (*Moralia* 1, 47; 2, 81; 8, 38, et 9, 58, PL 75, 548c, 595ab, 823-824 et 892b; *In Ezechielem* II, 2, 3, PL 76, 950ab).

La componction donne également une meilleure intelligence du langage divin de l'Écriture.

Grégoire disait très simplement à ses auditeurs que c'était la componction qui l'avait aidé à pénétrer « les mystères si profonds du prophète Ézéchiel... Souvent, la grâce du Seigneur tout-puissant fait mieux comprendre certaines particularités de son langage : on lit avec plus de recueillement la parole de Dieu; l'âme, consciente de ses péchés, se remémore ce qu'elle a entendu, se frappe du javelot de la douleur et se transperce du glaive de la componction. Rien alors ne lui plaît davantage que de pleurer et de laver ses souillures dans le flot de ses larmes » (*In Ezechielem* II, 2, 1, PL 76, 948d-949ab). Voir art. EXAMINATIO, DS, t. 4, col. 1862.

Componction et contemplation sont étroitement liées, avec, à la fin de la vie, prédominance du sentiment de la misérable condition d'ici-bas (ubi est) et du désir du ciel (ubi non est). Il faut l'intervention divine pour nous amener à déplorer nos tendances les plus enracinées et à purifier notre cœur (*Moralia* 3, 59, et 9, 56, PL 75, 628d et 891a; 24, 10, PL 76, 291d-292ab) :

« Dieu nous met nos fautes devant les yeux et la main miséricordieuse de sa grâce (et pia manu gratiae) dénoue les attaches de notre cœur. Alors notre âme, décidée à s'adonner à la pénitence (ut ad vacationem paenitentiae mens nostra se erigat) et délivrée de ses entraves charnelles, peut en toute liberté diriger les pas de son amour vers son Créateur » (9, 94, PL 75, 911b).

Voir art. COMPONCTION, DS, t. 2, col. 1315, 1318 et 1321.

e) *L'amour.* — La charité, comme la componction, est une machine qui porte l'âme en haut (*Moralia* 6, 58, PL 75, 762d-763a), vers la lumière sans limites (6, 59, 763c), cette lumière qui est Dieu même. Mais l'idée fondamentale reste pour Grégoire l'accession à

l'amour par les degrés (incrementa) de la crainte et de la fidélité (22, 46-51, PL 76, 240-244), par le total détachement de soi (*Moralia* 5, 50, PL 75, 705-706). L'itinéraire est toujours le même : après avoir, à l'origine, méprisé les avances divines, il arrive un temps où l'âme met de côté le mépris et la crainte pour s'unir à Dieu sans partage par l'amour (22, 48 et 50).

Mais l'amour n'est pas seulement l'apogée de la vie spirituelle : c'est lui qui, rendant tout facile, permet de tout supporter, de tout aimer, de tout pardonner et, suivant le mot de Job, « de goûter même à ce qui donne la mort » (Vulg. 6, 6) : les faiblesses des pécheurs, les défauts du prochain, les souffrances et, finalement, la mort elle-même. Le dévouement du juste au service du prochain dans l'action (6, 59, PL 75, 763c) lui permet d'évaluer la force de l'amour qui l'élève jusqu'à son Créateur.

« D'abord vient le temps de l'action, et ensuite celui de la contemplation, d'où la nécessité pour tout parfait d'exercer son âme aux vertus avant de l'engranger dans les greniers du repos, atque hanc postmodum in horreum quietis condat » (6, 60, PL 75, 763d). « L'âme doit d'abord se dépenser à grand peine dans le travail avant de refaire ses forces par la contemplation, ut videlicet prius mens exsudet in opere, et postmodum refici debeat per contemplationem » (764a).

La considération de la patrie céleste lui permet d'aimer positivement les souffrances et les peines de la terre, qui, jusqu'alors, lui inspiraient tant d'aversion. Les amertumes de la vie lui deviennent douces (*Moralia* 7, 17, PL 75, 775b; *In Ezechielem* II, 5, 13, PL 76, 993ab). Voir art. CHARITÉ, DS, t. 2, col. 549.

f) *La pondération de la crainte.* — Et c'est pourquoi quiconque veut s'élever à la contemplation doit, au préalable, peser avec soin la force et la portée de son amour (prius subtiliter interroget quantum amat), et évaluer aussi la profondeur de la crainte qui le pénètre et qui est comme l'ancre stabilisatrice du cœur (anchora enim cordis est pondus timoris). Dans ce paragraphe se remarque la mention cinq fois alternée de l'amour et de la crainte, du moteur et du frein. Dans la contemplation, l'amour stimule au travail les âmes nonchalantes, et la crainte fixe dans la contemplation les âmes agitées (*Moralia* 6, 58, PL 75, 762d). L'amour éveille, la crainte équilibre et préserve la sensibilité de l'illusion et de l'erreur (763a). Voir art. CRAINTE, DS, t. 2, col. 2489-2490.

B. LA MYSTIQUE GRÉGORIENNE

a) C'est par l'ascèse que l'âme *(mens)* recouvre la capacité de « voir Dieu », qu'elle aurait eue, qu'elle pourrait toujours avoir sans le mal et sans le péché. Partiellement ici-bas dans une connaissance amoureuse, totalement au ciel, la nature humaine est restaurée par la vue du *lumen incircumscriptum*.

b) Mystique de la vision, la mystique de Grégoire est aussi une mystique de la lumière. Henri Bremond (t. 11, p. 380-387), dans des pages fulgurantes qui, malheureusement, interprètent à contresens, comme étant discursives, les illuminations des mystiques lumineuses, discerne très justement, avec C. Butler, « comme une ligne de partage des eaux dans l'histoire de la mystique » : « Deux écoles ou traditions bien tranchées : jadis les mystiques de la lumière — Augustin, Grégoire, Bernard —, puis les mystiques de la nuit — Tauler, Ruysbroeck, Jean de la Croix —, tous nos maîtres du 17e siècle, unanimement séduits, envoûtés par le *caliginisme*, si j'ose dire, du pseudo-Denys ».

En fait (cf SC 32, p. 20), l'obscurité de ces derniers auteurs se résout en lumière pour l'*acies mentis*; où ils s'attachent à une connaissance obscure dans une lumière ténébreuse, Grégoire, lui, parle de vision et de lumière invisible. A la ténèbre dionysienne, la lumière est intimement associée; l'extase de l'Aréopagite qui aveugle la raison illumine les parties hautes de l'esprit (H. Bremond lui-même, p. 382, parle « de cette lumière sans bornes et confuse où était noyée la pointe de l'âme »).

1° DÉFIANCE DES IMAGES EMPRUNTÉES A L'AMOUR HUMAIN. — Grégoire aurait-il eu, comme peut-être Ignace de Loyola, « conscience du danger inhérent à un tel symbole » (G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, coll. Théologie 66, t. 2, Paris, 1966, p. 142)?

1) **Le Cantique des cantiques.** — Il le semble, à lire le début du commentaire sur le Cantique des Cantiques. Le § 3 souligne que, pour enflammer et provoquer notre cœur à l'amour divin, le Cantique est allé jusqu'à utiliser les termes vils de l'amour humain (usque ad turpis amoris nostri verba distendit). Toujours le pessimisme de Grégoire touchant le corps. Le § 4 exprime une mise en garde concernant la « machina », mot qui se trouve déjà au début du § 2, des paroles saintes du Cantique, sorte d'appareil de levage qui, mal utilisé, pourrait nous écraser au lieu de nous élever spirituellement (PL 79, 473ac; CC, p. 3-4).

Un peu plus loin, Grégoire déclare : « Debemus per haec verba passionis transire ad virtutem impassibilitatis » (4, 473cd; CC, p. 5) : il nous faut utiliser ce vocabulaire de la passion (détaillé au § 3 en oscula, ubera, genae, femora), pour atteindre la vertu d'impassibilité. Sans aucun doute ici, la passion, c'est le πάθος ou le παθητικόν; l'impassibilité, c'est l'ἀπάθεια. Termes insolites sous la plume de Grégoire qui, des plus sceptiques sur la « vertu » d'ἀπάθεια, la désigne en *Moralia* 2, 28 (PL 75, 569b; SC 32, p. 201-202) par son équivalent cicéronien de *constantia* (*Tusculanes*, 4).

2) **L'épouse-Église et l'épouse-âme individuelle.** — Comme il existe des chants pour les diverses circonstances de la vie publique ou privée, il y a des cantiques d'union à Dieu (conjunctionis cum Deo, 7, 475c; CC, p. 9), qu'on chante dans la circonstance solennelle entre toutes des noces de l'époux et de l'épouse : d'où le nom de « Cantique des Cantiques ». Au § 10, l'époux, c'est le Seigneur; l'épouse, l'Église dans sa perfection, les anges étant admis au rang des compagnons (sodales) de l'époux, ainsi que les « perfecti viri in Ecclesia »; les suivantes (adolescentulae) sont les « inchoantes animae et per novum studium pubescentes », autrement dit les commençants et les progressants. Cependant, la sommation de ces diverses catégories constitue l'épouse : tous en groupe, ils sont l'épouse, parce que tous en groupe ils sont l'Église : « Sed hi, qui singillatim adolescentulae vel sodales sunt, toti simul sponsa sunt, quia toti simul Ecclesia sunt » (477c; CC, p. 13).

Ceci dit, l'épouse qui, pour Grégoire en accord avec toute l'antique tradition, est d'abord l'Église, est aussi, en contradiction semble-t-il avec ce qui vient d'être dit, l'âme individuelle.

Trois fois, Grégoire indique ce double sens du mot *sponsa*. Au § 9 fin (477b; CC, p. 13) : « Sic autem *generaliter* ex voce

Ecclesiae adventus Domini in hoc opere praestolatur, ut etiam *specialiter* unaquaeque anima ingressum Dei ad cor suum tamquam aditum sponsi in thalamum adspiciat ». — Au début du § 15 (479b; CC, p. 17), qui ouvre la seconde partie du développement annoncé dans la formule précédente : « Hoc autem, quod *generaliter* de cuncta Ecclesia diximus, nunc *specialiter* de unaquaque anima sentiamus ». — Au § 39, début (488b; CC, p. 38) : « Dicamus modo *generaliter* de tota simul Ecclesia, et *specialiter* quid de unaquaque anima sentiendum est ». Voir art. Église, DS, t. 4, col. 388.

De là un certain flottement dans la pensée entre la *sponsa*-Église et la *sponsa*-âme individuelle, par transition insensible ou simple juxtaposition : le plan tracé par ces formules d'introduction n'est guère observé que pour les deux premières. A partir du § 39, la double acception de l'épouse-Église et de l'épouse-âme ou groupe d'âmes est mêlée.

3) **L'union est exprimée en termes de connaissance et de vision.** — En fait, l'amour de l'époux et de l'épouse n'est pas décrit en termes d'union. Dieu se révèle à l'âme avec d'autant plus de splendeur qu'il est recherché plus délicatement et plus spirituellement (gloriosius apparet, *In Cant.* 4, 474a; CC, p. 5-6). C'est à la fois le privilège et l'honneur de ceux qui mènent une vie bonne, de pénétrer profondément les mystères des commandements de Dieu (*perscrutari* secreta mandatorum Dei, 474b; CC, p. 6). Il n'est donc pas dit qu'ils sont admis à l'union, mais à une intelligence plus pénétrante des *mandata*.

Le plus beau paragraphe (8, 476; CC, p. 10-11) de ce commentaire s'applique, contrairement à la première impression, non pas à l'âme, mais à l'Église :

« Et notandum, quia aliquando se Dominus in scriptura sacra Dominum vocat, aliquando patrem, aliquando sponsum. Quando enim vult se timeri, Dominum se nominat; quando vult honorari, patrem; quando vult amari, sponsum... In hoc ergo libro Dominus et Ecclesia, non « dominus » et « ancilla » sed « sponsus » nominatur et « sponsa »... Unde Ecclesiae dicitur : Desponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo (2 *Cor.* 11, 2) ».

Dans toute l'œuvre grégorienne, ce verset n'est cité qu'ici. Et encore est-il appliqué à l'Église. Sur les six citations d'Écriture qui terminent ce paragraphe, cinq mentionnent les époux ou les noces et s'appliquent toutes à l'Église.

Au début du § 9 (476a-477a; CC, p. 12), Grégoire mentionne les trois espèces de vie, morale, naturelle et contemplative, que les grecs, dit-il, appellent éthique, physique et théorique (R. Étaix nous signale le parallélisme certain de ces expressions avec Origène, *In Canticum*, prol., PG 13, 73b, et en d'autres passages du commentaire grégorien). Grégoire caractérise chacune de ces vies par un verset d'Écriture. Il choisit pour la vie contemplative un verset du *Cantique* (4, 8), comme l'aurait fait saint Bernard, « Veni de Libano, veni », avec ce commentaire : dans le Cantique, c'est ainsi que s'exprime l'attente de la venue et de la vue du Seigneur lui-même, « ipsius Domini adventus et adspectus desideratur » (476d-477a). Ainsi donc, si, dans le commentaire du Cantique, la mystique s'exprime (avec quelle discrétion!) en termes d'union, l'union elle-même ne trouve son expression achevée que dans le vocabulaire de la connaissance et de la vision.

4) *Quelques textes d'exception.* — En fait, on ne trouve pas, dans l'*Expositio in Canticum canticorum*, de textes aussi vibrants et aussi imprégnés de symbolisme nuptial que les deux passages (tout à fait exceptionnels) de *Moralia* 5, 6 et d'*In Evangelia* 12, 4, traduits ci-après. Réponse à l'objection possible que l'accent mis par Grégoire sur les termes de connaissance et de vision pour exprimer les réalités mystiques dépendrait des textes commentés, et que, là où l'exposé de la vie mystique se ferait par un commentaire du Cantique, on trouverait l'amour de Dieu exprimé dans des termes plus affectifs.

L'idée de l'union amoureuse de l'âme avec Dieu n'est pas absente cependant de la doctrine grégorienne, comme en témoigne la citation ci-dessous tirée des *Moralia*, vraiment unique dans l'œuvre de Grégoire par sa force expressive. Ce passage a été repris au début du 9e siècle dans un centon de Fleury sur les devoirs des moines, édité et analysé par Jean Leclercq (*Analecta monastica* 1, coll. Studia anselmiana 20, 1948, p. 82). Ce désir de Dieu, qui crée dans l'âme un vide profond, peut être rapproché d'une théologie mystique qui consisterait à se tenir dans un silence intérieur aussi total que possible. On remarquera que la symbolique sexuelle de la finale se trouve replacée dans son contexte purement spirituel, et en quelque sorte exorcisée, par la mention préalable de la contemplation du visage du Créateur.

Souvent, remarque Grégoire (*Moralia* 18, 70, PL 76, 79-80), les saints qui aspirent à la contemplation doivent supporter la privation de ce qu'ils désirent, parce qu'ils sont engagés dans des fonctions utiles aux hommes et finalement bienfaisantes pour eux-mêmes. Alliance, mise en valeur une fois de plus par Grégoire, de l'action et de la contemplation (*Moralia* 5, 5, PL 75, 682c). Leurs aspirations déçues approfondissent, dans leur âme, un vide (laxato mentis sinu dilatentur) qui intensifie leur désir. S'ils souhaitent tellement d'être mortifiés, c'est afin de contempler parfaitement dès cette terre, s'il était possible, la face de leur Créateur (conditoris [sui faciem contemplentur). Mais leur désir est différé afin qu'il augmente, et nourri sur le sein du retard (et tarditatis suae sinu nutritur) afin qu'il grandisse. Aussi convient-il que l'épouse, haletante de désir pour son époux, s'écrie (sponsa in sponsi sui desiderio anhelans clamat) : « Sur ma couche, des nuits durant, j'ai cherché celui qu'aime mon âme, je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé! » (*Cant.* 3, 1). L'époux se cache quand on le cherche, car une vaine recherche le fait désirer davantage. L'épouse qui le cherche diffère de le trouver, pour que ce retard la rende plus accueillante (capacior) et lui fasse trouver en fin de compte (quandoque) plus (multiplicius) qu'elle ne recherchait (5, 6, 682d-683a).

Ce texte, qui s'entend de l'âme individuelle, est le maximum que Grégoire se soit jamais permis dans l'ordre de la symbolique nuptiale, pourtant si nettement attestée par l'Écriture.

Dans les homélies sur Ézéchiel, les « chambres » du temple (thalami) se prêtent à l'évocation, fort discrète, de l'amour de l'époux et de l'épouse. Le texte II, 3, 8 (PL 76, 962ab) contient le passage le plus significatif : « A l'intérieur de la sainte Église, ces chambres sont les cœurs de ceux dont l'âme s'unit par l'amour à l'invisible époux (Quid ergo sunt in sancta Ecclesia thalami, nisi eorum corda in quibus anima per amorem sponso invisibili jungitur?). L'âme, brûlant de désir pour son époux, renonce aux choses de ce monde, afin de se reposer, en une étreinte d'amour, dans la vision de son époux céleste (et amoris amplexu in coelestis sponsi visione requiescere) ». Ici encore, l'image nuptiale se résout en vision (cf : ferventi amore Deum videre sitiunt, 3, 12, 963c).

Les autres textes un peu significatifs des homélies sur Ézéchiel sont très brefs : II, 4, 13 (PL 76, 981ab) : « Thalami corda electorum sunt omnipotentis Dei amore ferventia... Quia tunc fides corda audientium in amore Deo copulat ». — II, 5, 1 (984d-985a) : « Sed si thalami sunt sensus atque cogitationes fidelium, in quibus castae animae conditori suo in amore junguntur... Quia ei jam per amorem juncti sunt, sed ex contemplatione disjuncti ». — Enfin, toujours en rapport avec les *thalami*, II, 7, 2 (1013d) : « Et cor audientium in amore coelestis patriae proficit, ut anima inhaerens Deo quasi sponsa cum sponso in quodam jam thalamo sedeat, atque se a terrenis desideriis funditus avertat ».

Mais le texte qui, peut-être, montre le mieux la réserve de Grégoire concernant la symbolique de l'amour, est un magnifique passage de l'homélie prononcée sur la parabole des dix vierges (*Mt.* 25, 1-13) en la fête de sainte Agnès : « Quelle ne sera pas alors l'allégresse des élus, admis à jouir de la vision (visione gaudere) de Celui dont la seule présence fait trembler

l'univers (elementa omnia)! Ayant mérité d'entrer avec lui aux noces (ad nuptias intrare), ils partagent en compagnons la joie de l'époux, mais en même temps ils sont eux-mêmes l'épouse (et tamen ipsi sunt sponsa), dans ce sens qu'en cette chambre nuptiale du royaume éternel, Dieu doit être uni à notre vision (quia in illo aeterni regni thalamo visioni nostrae Deus conjungitur); et notre vision, pour toute l'éternité, ne sera plus arrachée aux embrassements de son amour (quae scilicet visio nunquam jam in perpetuum ab amoris sui amplexibus evelletur) » (*Hom. in Evangelia* 12, 4, PL 76, 1121ab).

5) *Conclusion* : **amour et connaissance.** — Ainsi donc, pour exprimer l'amour divin, Grégoire ne fait appel aux comparaisons de l'amour humain qu'avec la plus extrême discrétion, et préfère le décrire en termes de connaissance et de vision. Pour l'âme, connaître Dieu n'est autre chose que l'aimer, parce qu'en ce cas, c'est l'amour qui connaît. Dans les *Moralia* (10, 13, PL 75, 927d), on trouve la formule : « Per amorem agnoscimus ». Les homélies sur l'Évangile (27, 4, PL 76, 1207a) vont jusqu'à poser l'identité de l'amour et de la connaissance : « Dum enim audita supercaelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est ». En 14, 4 (1129b), on peut lire : « Scitis autem dico, non per fidem, sed per amorem ». Les homélies sur Ézéchiel affirment que la mesure de la connaissance est la mesure de l'amour (II, 9, 10, 1048c, 1049a) : « Mensura amoris minor est ubi adhuc mensura minor est cognitionis... Aliquatenus ardemus, ubi de illo aliquid contemplamur; sed ibi plene ardebimus, ubi illum plene videbimus quem amamus ». On se rappelle les *Confessions* d'Augustin (VII, 10, 16, PL 32, 742b) : « Qui novit veritatem novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam ». L'expression de « connaissance affective » n'est pas une bâtarde : elle a ici ses lettres de noblesse. Voir art. CHARITÉ, DS, t. 2, col. 556-557.

2° **VISION DE DIEU.** — « Voir la lumière », « voir », cette aspiration johannique semble être le meilleur résumé de la contemplation grégorienne (« Contemplativa vita vero simplex ad solum videndum principium anhelat », *In Ezechielem* II, 2, 10, PL 76, 954b). Vieille attitude, et non spéciale au « Western Mysticism », puisqu'elle est de Grégoire de Nysse, cette formule : « Voir Dieu, c'est la vie de l'âme » (*Traité des enfants morts sans baptême*, PG 46, 176a).

1) *Précisions.* — Dès le seuil, précisons ce que nous entendons par *visio Dei*, *videre Deum*, *contemplari Deum*, *conspicere*, etc, expressions employées par Grégoire le Grand à la suite d'Augustin.

Cette vision de Dieu, c'est la contemplation d'ici-bas, ce que saint Thomas d'Aquin, avec plus de rigueur, appellera l'acte de la vie contemplative. Si Grégoire est théologien, c'est avant tout de la vie spirituelle sur cette terre.

Assurément, la vision de Dieu marque, au sens propre, le terme béatifique de notre destinée.

Il est manifeste que les Pères grecs et latins ne l'entendaient pas toujours dans cette signification rigoureuse, et, à cette extension de sens, nous pouvons aujourd'hui apporter deux réserves : 1) l'expression de vision de Dieu est très forte, trop forte pour nous modernes : elle prête à confusion. C'est pourquoi saint Bonaventure reculait devant le mot de « vision ». Cette expression métaphorique lui paraissait incompatible avec l'obscurité de la contemplation dionysienne. Il avait le souci de ne pas confondre les états de contemplation avec la vision béatifique, bien qu'il ait admis dès ici-bas à titre très exceptionnel une vision claire mais transitoire de Dieu, du même ordre probablement que la vision béatifique (J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1937, p. 27, 268-269). — 2) D'autre part, rien n'écarterait tant de la charité, qui est la vraie valeur chrétienne, qu'un certain intellectualisme d'origine plus grecque que chrétienne, aspirant à entrer dès ici-bas dans la contemplation de Dieu ou du Divin. Ce qui nous occupera donc, ce seront, en spiritualité, les expériences courantes ou exceptionnelles.

2) *Continuité.* — Cette restriction de notre propos ne nous fait pas négliger pour autant la considération de la *visio Dei* éternelle ou béatifique, puisque l'amour ébauché ici-bas nous fait entrevoir ce que peut être celui du ciel, comme aussi tout ce qui a trait à l'amour ici-bas s'éclaire de la révélation qui nous est faite de l'amour du ciel.

De la vie contemplative aux joies de l'éternité, il y a pour Grégoire passage sans rupture. La vie contemplative nous fait courir vers la vision dès cette vie, et conduit intérieurement d'une vie sainte aux joies de l'éternité.

In Ezechielem II, 2, 9, PL 76, 955-956, marque très bien la continuité de la vie contemplative et du ciel, ainsi que II, 9, 10 : « De hoc amore, qui hic incipitur, ut ex visione Domini in aeterna patria perficiatur » (1048d). Également *Moralia* 6, 48, PL 75, 755-756, et 30, 53, PL 76, 553-554.

L'au-delà n'est pas séparé du monde où vivent nos corps et où se meut notre conscience : il le prolonge, pour ainsi dire, et chaque analogie perçue entre ces deux niveaux est alors d'un très grand prix. Il y a incomparablement plus dans l'état éternel des saints que dans l'instant privilégié de l'extase, mais celui-ci préfigure celui-là, comme la charité de cette terre prépare la définitive charité.

3) *Fréquence.* — Nous ne visons même pas ici des expériences mystiques extraordinaires, puisque Grégoire regarde comme fréquente la perception de Dieu. Le mot *saepe*, lorsqu'il en parle, revient sans cesse sous sa plume. La *visio Dei*, c'est ici Dieu saisi ou perçu dans la foi (*Moralia* 16, 54, PL 75, 1147b : « Nam et qui jam *eum fide tenent*, adhuc per speciem ignorant »; et 16, 55, 1148b : « Etsi jam Deum *per fidem novimus*, qualiter tamen sit ejus aeternitas... non videmus »).

4) *Sens spirituels.* — Dieu lui-même est donc l'objet de la contemplation, l'objet de l'acte de vision. Aussi, dans toute l'œuvre de Grégoire, se fait jour une même tendance : le désir d'une perception du divin, dont la doctrine des cinq sens spirituels, que l'on trouve partout dans les ouvrages de Grégoire, nous donne quelque idée (Jean Cassien mettait déjà en rapport sens spirituel et contemplation, *Institutions* 10, 4, PL 49, 369a). *Oculi cordis*, *oculi fidei*, *oculi mentis*, *aures* ou *auris cordis* sont des expressions fréquentes. L'ouïe et la vue ne sont pas seules en cause. Il y a aussi un goût spirituel. La vérité a une saveur, l'âme s'en repaît comme d'une nourriture : « Cum saporem incircumscriptum veritatis contemplatione subita subtiliter degustamus » (*Moralia* 5, 66, PL 75, 716a : ce paragraphe synthétise de façon remarquable la doctrine des sens spirituels. Voir aussi : 8, 40, 825; 8, 49-50, 832-833). Voir art. GOUT SPIRITUEL, DS, t. 6, col. 626-644, et DULCEDO, t. 3, col. 1789-1792.

Jamais dans Grégoire cette perception ne se trouve traduite par les mots *experimentum*, *experientia*, *experiri*, mais toujours en des termes sensoriels ou de perception, dont les plus généraux sont *percipere*, *sentire*.

5) « *Mens* » *et* « *ratio* ». — Si maintenant nous passons au vocabulaire qui sert à désigner les puissances spirituelles, nous constatons que, d'une façon générale, intellectualité et spiritualité sont pour Grégoire synonymes. Il ne suit pas, comme le fera le moyen âge, saint Augustin dans la distinction de la *mens* et de la *ratio*. Le mot *ratio*, au contraire de *mens*, est rarement employé. Lorsqu'il l'est, la *ratio* correspond à la *mens*, dans sa fonction dominatrice et rectrice, autrement dit à l'ἡγεμονικόν stoïcien que Rufin et Jérôme traduisaient par *principale*. La *ratio*, lorsque Grégoire allégorise, c'est la maîtresse de maison, la *domina*, qui maintient l'ordre dans la turbulence anarchique de ses servantes, les *cogitationes*, la faculté qui discerne, *rationis discretio*, et qui fait bonne garde, *rationabilis custodia* (*Moralia* 1, 42, PL 75, 546; trad. SC 32, p. 167).

6) *L'* « *acies mentis* ». — Grégoire emploie, très souvent plusieurs fois par page, le terme de *mens*. La pratique de la traduction montre que ce mot a chez lui le sens d' « âme ». L'*acies mentis*, c'est à la fois la pupille et le regard de l'âme, en même temps que sa « fine pointe », la cime.

a) *Pupille et regard*. — Toute une méditation serait à faire sur cette comparaison du regard physique avec le regard spirituel. Il semble qu'à l'origine il y ait l'expérience de l'accommodation du regard à l'objet regardé. Quand ce qui est à voir devient visible, alors le regard voit, mais c'est aussi, et en même temps, parce que le regard a réussi sa « mise au point » sur ce qui est à voir, que ce qui est à voir devient visible.

Il existe beaucoup de textes sur cette expérience du regard, depuis Platon (*Alcibiade*, 133ab) jusqu'à Descartes (*Regulae ad directionem ingenii*, n. 5, 12 et 13, éd. Ch. Adam et P. Tannery, *Œuvres*, t. 10, Paris, 1908, p. 379, 16; p. 425, 23; p. 435, 5 : mentis acies). Pour l'expression « acies mentis », ce doit être, plus exactement, l'expérience du regard d'autrui perçu ou surpris, qui l'explique : mais elle suppose l'autre. On voit que quelqu'un voit, on saisit cette sorte d'éclair : on sait ce que c'est que voir, voir tout à coup. Cf la conception antique (stoïcienne ou augustinienne) du regard qui sort des yeux pour aller toucher les objets. « A la fois pupille et regard ». Dans l'*Alcibiade*, Platon dit : « Si l'œil pouvait voir dans un autre œil la vision... » En un sens, il la voit.

b) *Cime de l'âme*. — C'est le νοῦς, le λόγος ou l'ἡγεμονικόν influencés par le πνεῦμα. C'est aussi le νοῦς ἐρῶν de Plotin (*Ennéades* VI, 7, 35), pointe extrême de l'esprit; capable de saisir l'Un, il se distingue du νοῦς ordinaire qui pense. Et c'est à la cime de l'âme, dans la *mens*, que s'effectue la participation au divin.

Anima, moins fréquent, doit être traduit aussi par âme. Le mot le plus employé après *mens*, est *cor*, souvent pour *mens* ou *anima*. Cette cime de l'esprit déjà tourné tout entier aux choses divines est une idée augustinienne (*De Trinitate* XII, 1, 1 svv, PL 42, 999; XIV, 8, 11, 1044-1046). Bonaventure parlera de l'*apex affectus* (*Itinerarium mentis in Deum* 1, *Opera omnia*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 296), fine pointe du cœur. Cf R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924, p. 261.

Pour nous en tenir aux métaphores de la vision, que voit l'œil de l'âme? La lumière immuable.

La lecture de Plotin faisait voir à Augustin avec l'œil de l'âme la lumière immuable (*Confessions* VII, 10, 16. Cf Platon, *Alcibiade*, 134d : εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες πράξετε). Le prologue de saint Jean est à l'origine de la comparaison sans cesse reprise dans la tradition chrétienne entre Dieu et une source de lumière.

Pour les quatre premiers siècles, voir Franz J. Dölger, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums*, dans *Antike und Christentum*, t. 1, Münster, 1929, p. 271, 281, 286.

7) *Identité de la lumière et de l'essence divines*. — Quelle est cette lumière? La Vérité divine, sans doute, dans son action sur les créatures intelligentes, sur l'âme humaine, mais aussi la nature divine elle-même, révélée et communiquée (C. Butler, *Western Mysticism*, 2e éd., Londres, 1927, p. 130-131). Dans les *Morales* et dans les *Homélies sur Ézéchiel*, Grégoire repousse la distinction, dans l'objet de la vision béatifique, entre *claritas Dei* et *natura Dei*, formulée autrefois par Théodoret de Cyr (*Moralia* 18, 90, PL 76, 93cd = Théodoret, *Dialogue* 1, PG 83, 52a) entre δόξα (gloire) et οὐσία (nature, essence), équivalents de *claritas* et *natura*.

Nous donnons ces deux passages de Grégoire à cause de leur importance :

Moralia 18, 90 : « Sciendum vero est quod fuere nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura, sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est ».

In Ezechielem II, 2, 14 (956b) suppose aussi l'identification de l'essence de Dieu avec son éclat *(claritas, gloria)* : « Neque enim (in hac mortali carne) omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illa (claritate) speculatur anima, unde refota proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat ».

Théodoret, et après lui toute une tradition théologique orientale qui se prolonge au 14e siècle par Grégoire Palamas et au 15e par Marc d'Éphèse, voyait dans cette distinction un moyen de conserver à l'intelligence créée la possibilité de connaître Dieu, tout en sauvegardant les données de l'Écriture : face à face de la vision béatifique, et incompréhensibilité de la nature divine pour tout esprit créé, fût-il surélevé par la grâce. La distinction de la δόξα-*claritas* et de l'οὐσία-*natura* permettait, dans cette tradition théologique, d'admettre que l'intelligence créée perçoit immédiatement la *claritas*, mais ne peut, en raison de sa finitude, comprendre de façon exhaustive l'infinité de l'essence divine, οὐσία-*natura*. Encore remarquera-t-on la difficulté de concilier la perception de la *claritas* avec le texte de 1 *Tim.* 6, 16 sur la lumière inaccessible que nul homme n'a vue ni ne peut voir.

8) *Identité en Dieu de l'être et de l'avoir*. — Grégoire établit donc l'identité en Dieu de la lumière (δόξα) et de l'essence (οὐσία). Reprenant un axiome que suppose tout le traité de Victorinus Afer *Contra Arium* (PL 8, 1039-1138), et qu'on attend à chaque instant, sans l'y rencontrer jamais sous la forme définitive que lui donneront Augustin (*De civitate Dei* XI, 10, 3, PL 41, 326d-327a) et Grégoire, celui-ci affirme que « Dieu est ce qu'il a », « Deus hoc est quod habet ».

« Il a l'éternité, mais c'est lui-même qui est l'éternité. Il a la lumière, mais c'est lui-même qui est sa propre lumière. Il a l'éclat, mais c'est lui-même qui est son propre éclat. Être, en

lui, n'est pas une chose, et avoir, une autre » (*Moralia* 16, 54, PL 75, 1147b; 17, 46, PL 76, 32-33).

Voir, dans un ordre voisin de pensée, Augustin, *De Civ.*, XI, 9, 325a, et *In Joannem* 70, 1, PL 35, 1818c (cf É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 3e éd., 1949, p. 286-287); — et *De Trinitate* 8, prooemium, PL 42, 947 (cf M. Frickel, *Deus totus ubique simul*, p. 37-38).

9) *Incircumscriptus Spiritus.* — Cette lumière divine, vérité divine, nature divine, est incorporelle. Grégoire conçoit Dieu, évidemment, comme ne tombant pas sous les sens. Mais il est des êtres incorporels qui ne tombent pas non plus sous les sens, les anges, et qui sont limités, circonscrits : « angelorum spiritus circumscripti sunt » (*Moralia* 2, 3, PL 75, 556c); « angelus solummodo spiritus » (4, 8, 642a). En regard, Dieu est un esprit incirconscrit, infini : « summus atque incircumscriptus spiritus » (2, § 3, 8 et 11, etc), Dieu est une « incircumscripta substantia », sans limites (2, 21, 566a) Et comme, nous l'avons vu, la lumière ou l'éclat de Dieu, la *lux Creatoris*, la *claritas Dei*, sont identiques à la nature même de Dieu, à sa substance, Grégoire, indifféremment, peut parler d'*incircumscripta substantia* ou de *lumen incircumscriptum*.

En conséquence, l'invisibilité de Dieu est absolue, parce qu'il est sans forme, *incircumscriptus*. Dieu, en soi, ne peut pas être vu, et non relativement à tel sujet, à une déficience du sujet. Dieu incorporel, sans forme, est absolument invisible. C'était déjà l'enseignement d'Origène (*De principiis* I, 1, 6 et 8; PG 11, 124cd et 128b; éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 21, 7-9 et 25, 4 svv). D'autre part, il est invisible, parce que sa propre immensité a pour effet de poser des bornes à notre contemplation (*Moralia* 22, 50, PL 76, 244c : « Ipsa ejus immensitas quae ex se hominem sublevat, ad se humano animo plenam cognitionem negat »).

10) *Fenestrae, rimae.* — Dans son commentaire allégorique des détails du temple vu par Ézéchiel, Grégoire explique ce qu'il faut entendre par les « fenêtres obliques » *(fenestrae obliquae)*, sortes de meurtrières probablement, évasées de l'extérieur vers l'intérieur :

« Dans les fenêtres obliques, la partie par laquelle entre la lumière est étroite (angusta est), mais la partie intérieure qui recueille cette lumière est large. Ainsi les âmes de ceux qui contemplent. Elles ne voient qu'une faible lueur de la véritable lumière (aliquid tenuiter de vero lumine videant), et cependant tout en elles semble se dilater. Sans doute ne peuvent-elles saisir que peu de chose de ce qu'elles regardent. Ce que, en contemplant, elles voient de l'éternité n'est presque rien (exiguum quippe valde est), mais ce rien suffit à dilater le sein des âmes (laxatur sinus mentium) et à augmenter leur ferveur et leur amour. Accueillant la lumière de la vérité comme au travers de meurtrières (quasi per angustias), tout, chez elles, semble s'élargir » (*In Ezechielem* II, 5, 17, PL 76, 995ab).

Ailleurs, commentant la description des quatre vivants qui, chez Ézéchiel (1, 4-28), entourent la gloire de Yahvé, Grégoire écrit : « Peut-être sont-ils prophètes, (les saints); mais lorsque, dans le silence de l'âme, ils prennent conscience qu'avec l'œil de leur prophétie ils ne peuvent pénétrer à la fois tous les mystères de la Divinité (l'Apôtre l'a dit : « Nous ne connaissons qu'en partie, nous ne prophétisons qu'en partie », 1 *Cor.* 13, 9), devant l'immensité des secrets qui leur restent fermés (in illa immensitate secretorum), ils voient que tout ce qu'ils voient est peu de chose, et l'insondable profondeur elle-même de la lumière leur fait prendre conscience des limites (quam minus sit illud) de ce que, le regard attentif, ils ont vu comme par des fentes (quasi per rimas) » (I, 8, 17, 861b).

On peut accorder à Grégoire qu'il a tiré bon parti de toutes ces images. On ne saurait dire qu'il les ait inventées : l'image des *fenestrae*, voire des meurtrières, se trouve déjà chez Origène, dans des textes qui s'achèvent en mystique : *De principiis* I, 1 6; *Hom. in Cantica* 2, 12 (sur *Cant.* 2, 9).

11) *Caligo.* — C. Butler a relevé cette autre image, que Dieu peut être vu comme le soleil à travers un brouillard ou un nuage.

Cette idée, une seule fois, est fondée par Grégoire sur le verset du *Ps.* 17, 10 : « Caligo namque est ei sub pedibus, quia non in ea claritate ab inferioribus cernitur, qua in superioribus dominatur ». « Il a une nuée sous les pieds, parce que sa gloire éclate, moins vue d'ici-bas, que lorsqu'elle règne dans les cieux » (*Moralia* 17, 39, PL 76, 29b). D'innombrables passages de Grégoire supposent cette idée, mais rarement exprimée en propres termes. Les passages les plus clairs sont : *Moralia* 5, 53; 8, 49; 13, 30; 24, 11; 31, 101; PL 75, 708a, 833a, 1031c; PL 76, 292b, 629a.

C. Butler se déclare dans l'impossibilité d'affirmer que cette idée, très usitée chez les écrivains mystiques postérieurs à Grégoire, soit une création de celui-ci, mais il ne se rappelle pas l'avoir rencontrée dans la littérature de l'Église latine avant lui (*op. cit.*, p. 127).

Quoi qu'il en soit, ces images font assez aisément comprendre comment et en quel sens la lumière *n'est pas* Dieu, bien que Dieu *soit* la Lumière.

12) *La « reverberatio ».* — D'autre part, la contemplation symbolisée par le silence d'une demi-heure dans le ciel (*Apoc.* 8, 1; *Moralia* 30, 53, PL 76, 553c; *In Ezechielem* II, 2, 14, 957a) est au plus haut point fugitive. La lumière entrevue par l'âme au terme de son élévation, et qui n'est autre chose que la nature divine elle-même, révélée et communiquée, éblouit l'âme, la repousse brutalement et la fait retomber sur elle-même (*Moralia* 24, 11-12, PL 76, 292cd; *In Ezechielem* I, 5, 12, 826a et d). La disproportion est trop grande entre l'âme et l'objet divin atteint dans un éclair : l'âme est comme foudroyée, *reverberata* (cf *Moralia* 5, 58; 16, 38, PL 75, 711c, 1140c; 24, 11 et 12; 28, 44 : intentionis nostrae acies per infirmitatem suam ab interna luce retunditur; PL 76, 292cd, 475c; *In Ezechielem* II, 2, 12, PL 76, 955). L'âme, considérant la condition mortelle de la nature humaine, constate son incapacité de voir Celui qui ne connaît pas la mort (*Moralia* 16, 38).

Plus douloureuse pour l'âme est la faiblesse provenant de son indignité (cf saint Augustin, *Confessions* VII, 17, 23, et X, 40, 65, PL 32, 744d-745b et 807b). Ceux qui se risquent à contempler la transcendance divine (considerare sublimia) sans y être préparés par une longue ascèse sont comme écrasés sous le poids de la toute-puissance (*Moralia* 6, 58, PL 75, 763b). L'âme la plus occupée de Dieu en est séparée brutalement (diverberat) par la chair corruptible et les pensées obscènes et illicites qui souillent la beauté de son amour (amoris pulchritudinem, 9, 57, 891c); élevée jusqu'à Dieu par la contemplation ou la componction, elle est refoulée sur elle-même par la tentation (reverberatur ad semetipsam, *In Ezechielem* II, 2, 3, PL 76, 950b) ou par des obsessions charnelles (*Moralia* 10, 17, PL 75, 931a).

Grégoire n'emploie pas le seul mot *reverberare*, mais aussi *diverberare* (*Moralia* 8, 10, et 9, 57, PL 75, 807a et 891c), *repellere* (*Moralia* 23, 43, PL 76, 277b; *In Ezechielem* I, 5, 12, 826a et d), *cadere*, *relabi* (*Moralia* 23, 43), etc.

P. Courcelle a souligné le caractère philonien des descriptions augustiniennes de la *reverberatio* qui ont évidemment influencé Grégoire, il le prouve par d'abondantes références (*Les Confessions... dans la tradition littéraire*, p. 52-55 et 538; cf SC 32, p. 51-54). Mais les amorces de cette notion sont antiques.

Déjà chez Platon, l'intuition du Vrai (et du Bien) se réduisait à une « étincelle » (*Lettre* 7, 341cd, 344b; cf 344e). Pour Aristote, la lumière de l'absolue vérité fait sur l'intelligence humaine l'effet du jour sur les yeux des chauves-souris (*Métaphysique* α [II], 1). Pour Plotin, l'âme ne demeure pas longtemps unie à l'Un : « Elle est alors transportée, mais chaque fois qu'elle retombe sous le poids, elle se sent comme épuisée » (*Ennéades* VI, 9, 9). Ce rappel ne veut que montrer l'insertion, bien inconsciente, de Grégoire dans un courant très antique qui eut beaucoup d'influence sur l'expression de la mystique chrétienne.

Βαρύνειν, c'est le verbe employé, dans la Septante, par *Sagesse* 9, 15. Parfois, en effet, au lieu de mentionner la *reverberatio*, Grégoire préfère montrer l'âme arrêtée dans son ascension, tirée en arrière (retrahit) par la débilité de la chair et ramenée (reducit), soupirante, aux nécessités de la vie courante. « Corpus quod corrumpitur aggravat animam » (*Moralia* 8, 50, PL 75, 833a). L'âme ne peut donc saisir la lumière éblouissante qu'en une perception fugitive *(raptim, furtim)* au cours de brefs ravissements.

Conclusion. — Nous voici devant les paradoxes du langage mystique : on exprime ce qu'on ne peut voir en termes de vision et de lumière, et la lumière divine elle-même est invisible. La vision de Dieu telle que l'entend Grégoire pour cette terre sauvegarde donc, dans l'esprit de la première béatitude qui trouve ici son point culminant d'application, ce que l'on pourrait appeler « l'agnosticisme de la foi », puisqu'il s'agit de voir ce qui n'est pas visible : l'âme ne perçoit jamais qu'un reflet fugitif de la véritable lumière, un léger avant-goût. Et encore, est-il précisé aussitôt, tout ce que l'on peut voir clairement n'est pas Dieu. En fait, cet « agnosticisme de la foi » est respecté non seulement dans les activités courantes des « sens intimes » de l'âme, mais jusque dans les activités les plus hautes de la foi où, pour employer le langage de la théologie mystique moderne, la contemplation acquise est renforcée par les illuminations gratuites de la contemplation infuse et des dons du Saint-Esprit. Il n'y a donc pas lieu de craindre, dans une mystique de la vision, c'est-à-dire de la perception des réalités divines, les illusions dangereuses qui consisteraient à espérer une certaine perception claire des divines réalités que nous connaissons par la foi.

L'influence spirituelle de Grégoire le Grand fut immense. Il n'est guère d'auteur qui ait été, comme lui, mis si souvent à contribution. On ne pouvait donc songer, dans le cadre de cet article, à ébaucher l'importance et l'étendue de cette influence. Cette étude commence à retenir l'attention des historiens de la spiritualité. Nous y renvoyons dans la bibliographie.

1. **Textes.** — *Opera omnia.* — L'édition des mauristes, Paris, 1705, a remplacé celles de 1521, 1539, 1551, 1571, 1588, 1605, 1630, 1675. Revue (?), elle a été rééditée en 1744 et en 1768-1776 (J. P. Gallicioli, Venise). Elle est reproduite, avec beaucoup de fautes, dans PL 75-79.

Œuvres particulières. — Les différentes œuvres de Grégoire ont été souvent éditées. Retenons ces éditions critiques :

Registrum, éd. P. Ewald et L.-M. Hartmann, MGH *Epistolae* 1-2, Berlin, 1891-1899; reprod. anastatique, Berlin, 1957. — D. Norberg, *In Registrum Gregorii Magni studia critica*, coll. Uppsala universitets Arsskrift, 2 vol., 1937-1939; *Adnotationes criticae ad epistulas Gregorii Magni*, dans *Eranos* (Mélanges E. Löfstedt), t. 43, 1945, p. 304-316. — *Dialogi*, éd. U. Moricca, coll. Fonti per la storia d'Italia 57, Rome, 1924; Turin, 1960. — *Expositiones in Canticum canticorum, In librum primum Regum*, éd. P. Verbraken, CC 144, 1963.

Sources. — Une étude des sources sortant du cadre de cet article, nous renvoyons à notre introduction, SC 32, p. 81-109. Pierre Courcelle, outre de nombreux parallèles à saint Augustin, a fait apparaître des sources inattendues : *Grégoire le Grand à l'école de Juvénal*, dans *Studi in onore di A. Pincherle*, Rome, 1967, p. 186-190, et *La vision cosmique de saint Benoît*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 13, 1967, p. 97-117 (repris dans *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967, p. 355-372).

2. **Traductions.** — De nombreuses traductions en diverses langues ont été faites soit d'ouvrages entiers de Grégoire soit d'extraits. Nous en relevons quelques-unes plus caractéristiques ou plus récentes.

Moralia in Job. — Les œuvres morales... sur le livre de Job, par Étienne Moreau, 1642. — *Les Morales... sur le livre de Job*, par « le sieur de Laval » = Louis-Ch. d'Albert † 1690, duc de Luynes, 3 vol., Paris, 1666-1667-1669. — *La morale pratique de S. Grégoire, extraite de ses Morales sur Job*, 2 vol., Paris, 1697; abrégé du précédent.

Morales sur Job, livres 1-2, introd. et notes par R. Gillet, trad. par A. de Gaudemaris, SC 32, Paris, 1952. — *Commentaire moral du livre de Job*, textes traduits et choisis par R. Wasselynck, introd. par Ph. Delhaye, coll. Écrits des saints, Namur, 1964. — B. Borghini, *Moralia*, trad. italienne d'abondants extraits, 2 vol., Rome, 1965.

Homiliae in Evangelia. — Les quarante homélies ou sermons sur les évangiles de l'année, par le « sieur de Laval », Paris, 1665. — *Homélies pour les dimanches du cycle de Pâques*, choisies et trad. par R. Wasselynck, introd. par Ph. Delhaye, coll. Écrits des saints, Namur, 1963.

Liber pastoralis (DS, t. 6, col. 649-651, 667). — *Le Pastoral, du ministère et des devoirs des pasteurs*, par Antoine de Marsilly = Nicolas Fontaine (DS, t. 5, col. 678), Paris, 1694. — *Le Pastoral*, par J. Boutet, coll. Pax 29, Maredsous, 1928. — J. C. Hedley a donné une traduction anglaise en 1905, voir *infra*. — H. Davis, *Pastoral Care*, coll. Ancient Christian Writers 11, Westminster (Maryland), 1950.

Dialogues (voir art. Dialogues, DS, t. 3, col. 837). — Trad. françaises, par Simon Millet, Paris, 1646; par E. Cartier, Tours, 1875. Trad. italiennes, par E. Logi, Sienne, 1934; par A. Fiorini, Rome, 1953. Trad. anglaise, par O. J. Zimmermann, coll. The Fathers of the Church 39, New-York, 1959.

De nombreuses éditions et traductions de la *Vita S. Benedicti*. Cf *Vie et miracles de... saint Benoît*, trad. des bénédictins de Paris, Paris, 1952 et 1962.

In Ezechielem. — Les homélies... sur Ézéchiel, livre 1 (par Pierre Le Clerc), Paris, 1747.

Recueils. — La Bibliothek der Kirchenväter (2e série, t. 3 et 4, Munich, 1933) a publié la traduction allemande du *Pastoral*, de quelques *Lettres*, des *Dialogues*.

P. Gallardo et M. Andrés ont publié dans la BAC (Madrid, 1957), en édition bilingue, des *Obras : Regla pastoral. Homilias sobre la profecia de Ezequiel. Cuarenta homilias sobre los Evangelios.*

3. **Sources biographiques.** — Le *Liber pontificalis* contient la première notice biographique connue (BHL, n. 3636), éd. L. Duchesne, t. 1, Paris, 1886, p. 312-314. — P. Ewald, *Die älteste Biographie Gregors* I.., dans *Historische Aufsätze dem Andenken an G. Waitz gewidmet*, Hanovre, 1886, p. 47-54, signale la Vie (BHL, n. 3637) que publiera F. Gasquet, *A Life of Pope St. Gregory the Great written by a Monk of the Monastery of Whitby*, Westminster, 1904. Date d'avant 710. Trad. anglaise dans Ch. W. Jones, *Saints' Lives and Chronicles in Early England*, Ithaca (N. Y.), 1947. — Bède le vénérable † 735, *Historia ecclesiastica* 2, 1, PL 95, 75c-81c (BHL, n. 3638). Voir H. Moretus, *Les deux anciennes Vies de saint Grégoire le Grand*, dans *Analecta bollandiana*, t. 26, 1907, p. 66-72.

Paul Diacre († v. 799), *Vita* (BHL, n. 3639, 3640), reproduite dans AS, 12 mars, t. 2, Anvers, 1668, p. 130-137, et dans PL 75, 41-59; éd. critique par H. Grisar, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 11, 1887, p. 162-173. *Historia Langobardorum* 4, dans MGH *Scriptores rerum langobardicarum*, 1878, p. 114-139, et PL 95, 537-592. — Jean Diacre († v. 880), *Vita* (BHL, n. 3641, cf P. Devos, dans *Analecta bollandiana*, t. 73,

1955, p. 429; et n. 3642), reproduite dans PL 75, 59-242. Écrite à Rome du 11 mars 873 au lendemain de Pâques 876. Voir P. Devos, *Le mystérieux épisode final de la Vita Gregorii de Jean Diacre*, dans *Analecta bollandiana*, t. 82, 1964, p. 355-381. — H. Goll, *Die Vita Gregorii des Johannes Diaconus. Studien zum Fortleben Gregors des Grossen und zu der historiographischen Bedeutung der päpstlichen Kanzlei im 9. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1940.

Franç. Halkin, *Une courte vie latine inédite de saint Grégoire le Grand retraduite en grec*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, t. 4, Vatican, 1964, p. 379-387.

Grégoire de Tours († v. 594), *Historia Francorum* 10, 1, dans MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 1, Hanovre, 1885, p. 406-409, et PL 71, 527-529. Voir O. Chadwick, *Gregory of Tours and Gregory the Great*, dans *Journal of theological Studies*, t. 50, 1949, p. 38-49.

Pour les Vies ou notices en grec, voir BHG, n. 720-721f.

Consulter encore l'*Histoire de S. Grégoire le Grand... tirée principalement de ses ouvrages*, Rouen, 1697, par Denis de Sainte-Marthe, mauriste qui collabora à l'édition des *Opera* de 1705.

4. **Travaux choisis.** — Les ouvrages et articles signalés au cours de ces pages ne sont ordinairement pas mentionnés dans cette bibliographie générale. Il est parlé abondamment de Grégoire dans les encyclopédies, les dictionnaires, les patrologies, les histoires de l'Église. Pour mémoire, rappelons : DTC, t. 6, 1914, col. 1776-1781, et Tables. — DACL, t. 6, 1925, col. 1753-1776. — *Enciclopedia cattolica*, t. 6, 1951, col. 1112-1126. — *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 229-232. — LTK, t. 4, 1960, col. 1177-1181, etc.

1° *Sur l'époque, la vie et les œuvres de Grégoire.* — G. J. Th. Lau, *Gregor I. der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert*, Leipzig, 1845. — C. Wolfsgruber, *Die vorpäpstliche Lebensperiode Gregors des Grossen, nach seinen Briefen dargestellt*, Vienne, 1886; *Gregor der Grosse*, Saulgau, 1890; Ratisbonne, 1897. — Ch. Diehl, *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568-571)*, Paris, 1888. — Pie X, *Encyclique « Jucunda sane » pour le 13e centenaire de la mort de saint Grégoire* (12 mars 1904), dans *Acta sanctae sedis*, t. 36, 1904, p. 513-529; trad. française dans *Études*, t. 99, 1904, p. 161-181. — J. Doizé, *Le rôle politique et social de saint Grégoire le Grand pendant les guerres lombardes*, dans *Études*, t. 99, 1904, p. 182-208; *Les patrimoines de l'Église romaine au temps de saint Grégoire*, p. 672-693.

H. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1900; traduction du 6e livre faite par A. de Santi : *San Gregorio Magno*, coll. I Santi, Rome, 1904; 2e éd., 1928. — H. Delehaye, *Saint Grégoire le Grand dans l'hagiographie grecque*, dans *Analecta bollandiana*, t. 23, 1904, p. 449-454. — F. H. Dudden, *Gregory the Great. His Place in History and Thought*, 2 vol., Londres, 1905; ouvrage capital pour l'histoire comme pour la doctrine. — F. Tarducci, *Storia di San Gregorio Magno e del suo tempo*, Rome, 1909. — P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, coll. Les Saints, Paris, 1928. — E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. 2, Tübingen, 1933, p. 306-514.

L. Bréhier et R. Aigrain, *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, coll. Fliche et Martin, t. 5, Paris, 1938; remarquable bibliographie générale. — S. Brechter, *War Gregor der Grosse Abt vor seiner Erhebung zum Papst?*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 57, 1939, p. 209-224. — O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Rome, 1941, p. 231-284; importante bibliographie, p. 819-821. — S. Brechter, *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Grossen*, coll. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 22, Münster, 1941; compte rendu par P. Grosjean, dans *Analecta bollandiana*, t. 60, 1942, p. 287-292. — G. Pepe, *Il Medio Evo barbarico d'Italia*, Turin, 1942 et 1945, p. 97-118; trad. J. Gonnet, *Le moyen âge barbare en Italie*, Paris, 1956, p. 94-112.

Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, 2e éd., t. 1 et 2, Maredsous, 1948-1949, *passim*. — E. H. Fischer, *Gregor der Grosse und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abteilung*, t. 67, 1950, p. 15-144. — O. Bertolini, *I Papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e di Benevento. 1 Gregorio Magno*, dans *Rivista della storia della Chiesa in Italia*, t. 6, 1952, p. 1-46. — E. Halkin, *Le pape saint Grégoire le Grand dans l'hagiographie byzantine*, OCP, t. 21, 1955, p. 109-114. — H. D. Kahl, *Papst Gregor der Grosse und die christliche Terminologie der Angelsachsen*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, t. 40, 1956, p. 93-111, 190-200.

O. Redon, *Les monastères italiens à la fin du 6e siècle d'après les lettres de Grégoire le Grand*, diplôme d'études supérieures, Paris, 1958, dactyl. — Ph. Delhaye, *La morale de saint Grégoire*, dans *L'Ami du clergé*, t. 69, 1959, p. 97-109. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, coll. Théologie 41-42, 1959-1961, t. 1, p. 187-198 Origines patristiques : Grégoire, Cassien, Eucher; t. 2, p. 537-548 Le moyen âge grégorien; p. 586-599 Bernard, Grégoire et Origène; t. 3, p. 53-77 La « barbarie » de saint Grégoire; p. 77-98 « Stupet omnis regula ! » (sur la grammaire). — B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris-La Haye, 1960.

H. Hürten, *Gregor der Grosse und der mittelalterliche Episkopat*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 73, 1962, p. 16-41. — A. C. Rush, *Spiritual Martyrdom in St. Gregory the Great*, dans *Theological Studies*, t. 23, 1962, p. 569-589. — B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris-La Haye, 1963. — R. Manselli, *Gregorio Magno e la Bibbia*, dans *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, Spolète, 1963, p. 67-101. — A. Ferrua, *Antichità cristiane. Gli antenati di san Gregorio Magno*, dans *La Civiltà cattolica*, t. 115, vol. 4, 1964, p. 238-246. — V. Monachino et P. Cannata, *Gregorio I*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 222-287.

2° *Sur la spiritualité de Grégoire.* — J. C. Hedley, *Lex levitarum, or Preparation for the Cure of Souls*, avec la trad. anglaise de la *Regula pastoralis*, New-York, 1905; Westminster (Angleterre), 1906; trad. française par B. Lebbe, *Lex levitarum. La formation sacerdotale d'après saint Grégoire le Grand*, coll. Pax 7, Maredsous, 1922. — Ch. Boucaud, *Saint Grégoire le Grand et la notion chrétienne de la richesse*, dans *Semaines sociales de France* (9e sess., Limoges), Lyon-Paris, 1912, p. 455-471. — L. Eisenhofer, *Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors des Grossen*, dans *Festgabe A. Knöpfler*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 56-66. — C. Butler, *Benedictine Monachism. Studies in Benedictine Life and Rule*, Londres, 1919; trad. Ch. Grolleau, *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924.

E. Heinlein, *Die Bedeutung der Begriffe superbia und humilitas bei Papst Gregor I. im Sinne Augustins*, Greifswald, 1921. — J. Besse, *Les mystiques bénédictins des origines au 13e siècle*, coll. Pax 6, 1922, p. 100-121. — C. Butler, *Western Mysticism. The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, Londres, 1922 et 1927. — A. Ménager, *La contemplation d'après saint Grégoire le Grand*, VS, t. 9, 1923, p. 242-282; *La contemplation d'après un commentaire sur les Rois*, VSS, t. 11, janvier 1925, p. 49-84. — B. Snow, *St. Gregory the Great. His Work and his Spirit* (Londres, 1892), 2e éd. revue par R. Hudleston, 1924. — U. Berlière, *L'ascèse bénédictine*, coll. Pax, Maredsous, 1927.

F. Bouchage, *Saint Grégoire le Grand. Méthode de vie spirituelle tirée de ses écrits*, Paris, 1930. — Fr. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, coll. Freiburger theologische Studien 37, Fribourg-en-Brisgau, 1934. — P. Régamey, *La componction du cœur*, VSS, t. 44, juillet 1935, p. 1-16; septembre, p. 65-83. — L. Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln*, Rottenburg, 1938. — L. Bauer, *De Christo vivificatore sancti Gregorii Magni doctrina*, Mundelein, 1938. — A. Ménager, *Les divers sens du mot « contemplatio » chez saint Grégoire le Grand*, VSS, t. 59, juin 1939, p. 145-169; t. 60, juillet 1939, p. 39-56. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 265-277 et *passim*.

Fr. Westhoff, *Die Lehre Gregors des Grossen über die Gaben des Heiligen Geistes*, Hiltrup, 1940. — M. Walther, *Pondus*,

dispensatio, dispositio. Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Grossen, Kriens, près Lucerne, Suisse, 1941. — N. Hill, *Die Eschatologie Gregors des Grossen*, Fribourg-en-Br., dact., 1941. — A. C. Rush, *An Echo of Christian Antiquity in St. Gregory the Great: Death a Struggle with the Devil*, dans *Traditio*, t. 3, 1945, p. 369-380. — J.-P. Muller, *La vision de saint Benoît dans l'interprétation des théologiens scolastiques*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 143-201. — L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung*, coll. Paradosis 1, Fribourg, Suisse, 1947. — B. Farkas, *Typische Formen der Kontemplation bei Gregor dem Grossen*, thèse dactyl., Rome, Université Grégorienne, 1948.

G. G. Carluccio, *The Seven Steps to Spiritual Perfection according to St. Gregory the Great*, Ottawa, 1949. — O. M. Porcel, *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la Regula monachorum*, Madrid, 1951. — V. J. Nugent, *The Concept of Charity in the Writings of St. Gregory the Great*, Washington, 1951, thèse dactylographiée, inédite à ce jour. — Raoul Manselli, *L'escatologismo di Gregorio Magno*, dans *Atti del 1° congresso intern. di Studi Longobardi*, Spolète, 1952, p. 383-387. — G. Lefebvre, *Prière pure et pureté du cœur. Textes de S. Grégoire le Grand et de S. Jean de la Croix*, Paris, 1953.

M. Frickel, *Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen*, coll. Freiburger theologische Studien 69, Fribourg-en-Brisgau, 1956. — P. Rudmann, *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Grossen*, Sankt-Ottilien, 1956. — J. P. McClain, *The Doctrine of Heaven in the Writings of Saint Gregory the Great*, Washington, 1956. — Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, 1957, p. 30-39. — M. Balsavich, *The Witness of St. Gregory the Great to the Place of Christ in Prayer*, Rome, 1959. — J. Leclercq et F. Vandenbroucke, *La spiritualité au moyen âge*, Paris, 1961, p. 11-44.

R. Gillet, *Spiritualité et place du moine dans l'Église selon saint Grégoire le Grand*, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961, p. 323-352. — C. Bonomo, *Chiesa, Corpo di Cristo secondo S. Gregorio Magno*, thèse dactyl., Université de la Propagande, Rome, 1961. — B. Calati, *La preghiera nella tradizione monastica dell'alto medio evo*, dans *Preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Rome, 1964, p. 515-614. — F. Gastaldelli, *Il meccanismo psicologico del peccato nei Moralia in Job di San Gregorio Magno*, dans *Salesianum*, t. 27, 1965, p. 563-605; *Prospettive sul peccato in San Gregorio Magno*, t. 28, 1966, p. 65-94.

5. **Influence.** — 1° *Généralités.* — Manitius, t. 1, p. 89-106, 740 svv; t. 2, p. 844; t. 3, p. 1112. — A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, t. 1 *The Second Century to the Ninth*; t. 3 *...from the Tenth Century to the Thirteenth*, Édimbourg et Londres, 1903 et 1915. — M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur..*, 4e partie, t. 2 *Die Literatur des 5. und 6. Jahrhunderts*, Munich, 1920, p. 605-623. — M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 vol., Munich, 1926-1956. — Les ouvrages cités de U. Berlière, F. Lieblang, L. Weber, etc.

2° *Études particulières.* — H. L. Ramsay, *Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 7, 1902, p. 419-447. — L. Gougaud, *Le témoignage des manuscrits sur l'œuvre littéraire du moine Lathcen*, dans *Revue celtique*, t. 30, 1909, p. 37-46. — L. Serrano, *La obra « Morales de San Gregorio » en la literatura hispanogoda*, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, t. 24, 1911, p. 482-497. — J. de Ghellinck, *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. 5, Rome, 1924, p. 331-363. — J. Vendryes, *Betha Grighora*, dans *Revue celtique*, t. 42, 1925, p. 119-153. — A. Wilmart, *Le recueil grégorien de Paterius et les fragments wisigothiques de Paris*, dans *Revue bénédictine*, t. 39, 1927, p. 81-104. — P. Grosjean, *Quelques textes irlandais sur saint Grégoire le Grand*, *ibidem*, t. 46, 1929, p. 223-251, et t. 49, 1932, p. 182-188.

D. M. Wertz, *The Influence of the Regula pastoralis to the Year 900*, Ithaca, 1936. — J. A. de Aldama, *Indicaciones sobre la cronologia de las obras de S. Isidoro*, dans *Miscellanea Isidoriana*, Rome, 1936, p. 71-83. — P. J. Mullins, *The Spiritual Life according to Saint Isidore of Seville*, Washington, 1940. — P. Grosjean, *Le Liber de gradibus coeli attribué à S. Grégoire le Grand*, dans *Analecta bollandiana*, t. 61, 1943, p. 99-103. — J. de Blic, *Pour l'histoire de la théologie des dons avant saint Thomas*, RAM, t. 22, 1946, p. 117-179, *passim*. — G. Hocquard, *L'idéal du pasteur des âmes selon S. Grégoire le Grand*, dans *La tradition sacerdotale*, Le Puy, 1952, p. 143-147. — G. Dufner, *Die Moralia Gregors des Grossen in ihren italienischen volgarizzamenti*, Padoue, 1958. — R. Étaix, *Le « Liber testimoniorum » de Paterius*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 32, 1958, p. 66-78.

H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, déjà cité, t. 2, p. 467-498, sur l'*historia* et l'allégorie; p. 537-548 Le moyen âge grégorien; p. 586-599 Bernard, Grégoire et Origène; t. 3, p. 333-336 et 387-403, influence sur les victorins. — P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, 6e-8e siècles*, Paris, 1962. — J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, 2 vol., Paris, 1959; *La vocation monastique selon saint Isidore de Séville*, dans *Théologie de la vie monastique* coll. Théologie 49, Paris, 1961, p. 353-369; *Isidore de Séville auteur « ascétique » : les énigmes des Synonyma*, dans *Studi Medievali*, t. 6, 1965, p. 163-195. — H. Pouchet, *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris, 1964. — G. Dufner, *Zwei Werke Gregors des Grossen in ihrer italienischen Ueberlieferung*, dans *Italia medioevale e umanistica*, t. 6, 1963, p. 235-252; *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padoue, 1967.

H. Wasselynck, *La part des Moralia in Job de S. Grégoire le Grand dans les Miscellanea victorins*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 10, 1953, p. 287-294; *L'influence des Moralia... sur la théologie morale entre le 7e et le 12e siècle*, thèse dactyl., Fac. cathol., Lille, 1956; *Les compilations des Moralia in Job du 7e au 12e siècle*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 29, 1962, p. 5-32; *Les Moralia in Job dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin*, *ibidem*, t. 31, 1964, p. 5-13; *L'influence de l'exégèse de S. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (7e-12e siècles)*, *ibidem*, t. 32, 1965, p. 157-204; *Présence de saint Grégoire le Grand dans les recueils canoniques (10e-12e siècles)*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 22, 1965, p. 205-219.

DS, art. S. Bernard, t. 1, col. 1469-1470; Louis de Blois; Direction spirituelle, t. 3, col. 1076-1077; Écriture sainte, t. 4, col. 176-183; Espagne, col. 1104-1106; Étienne de Muret; Florilèges latins, t. 5, col. 439 svv; Grégoire vii; Guillaume de Malmesbury, etc.

Robert Gillet.

2. GRÉGOIRE VII (saint), pape, 1015/1020-1085.

— On connaît les grands traits de la biographie d'Hildebrand devenu le pape Grégoire vii. Né en Toscane entre 1015 et 1020 et élevé à Rome, chapelain de Grégoire vi qu'il accompagna dans son exil en 1047, moine « au-delà des monts », il fut en 1049 ramené à Rome par Léon ix et servit assidûment cinq papes avant d'être lui-même élevé au pontificat en 1073. Le zèle réformateur qu'il déploya sur tous les plans fut notamment à l'origine du long et sévère conflit qui l'opposa au roi Henri iv de Germanie, et c'est « en exil » qu'il mourut à Salerne le 25 mai 1085. Les détails biographiques évoqués dans la présente notice, consacrée au portrait spirituel de Grégoire vii, le seront uniquement en fonction de ce portrait.

1. *Les lettres de Grégoire* vii, *document spirituel.* — Parmi les quatre cents lettres et plus de Grégoire vii qui nous ont été heureusement conservées, un très grand nombre ont visiblement été, en totalité ou en partie, dictées par lui, parfois même écrites de sa main. C'est donc à lui-même que nous pouvons « demander

les éléments de son portrait » (A. Fliche, *Réforme grégorienne*, t. 2, p. 90), et il se trouve que ces *dictatus papae* révèlent une personnalité fortement accusée où les traits de l'homme de gouvernement peuvent difficilement être dissociés de ceux de l'homme de prière : le saint y apparaît tout aussi grand que le pontife.

Le portrait qui nous est ainsi donné du pape qui a si puissamment dominé l'histoire de l'Église médiévale a d'autant plus de prix que la plupart des saints du 11e siècle sont au fond peu connus, leur image s'estompant le plus souvent à travers les textes hagiographiques ou littéraires. Grégoire VII, lui, se montre jour après jour au long d'une correspondance de vingt années liée aux situations les plus dramatiques qu'ait connues le siècle. Il le fait de façon simple et directe (E. Caspar voit en lui un « primitif »), mais avec beaucoup de sûreté et de délicatesse, dans une langue ferme et nuancée. C'est ce qui donne un accent presque moderne à ces lettres dont le contexte historique et théologique est par tant de côtés si étranger à notre temps.

2. *Une vie contrariée par Dieu.* — « *Via hominis non in manu ejus* » (I, 39). La vie du moine Hildebrand devenu le pape Grégoire VII s'est déroulée tout entière sous le signe de la contradiction, moins celle des hommes, pourtant si violente, que celle de Dieu.

> Vous savez, déclarait-il en s'adressant solennellement aux saints Apôtres à l'instant redoutable de la seconde excommunication d'Henri IV (mars 1080), vous savez que ce n'est *pas de bon gré* que j'ai accédé aux saints ordres, et que c'est *contre mon gré* que je m'en suis allé outre-monts avec mon seigneur le pape Grégoire, mais que c'est *davantage contre mon gré* qu'avec mon seigneur le pape Léon je suis revenu à votre église particulière où je vous ai servis vaille que vaille; qu'ensuite c'est *absolument contre mon gré* qu'avec beaucoup de douleurs, de gémissements et de plaintes j'ai été placé, absolument indigne, sur votre trône. Si je dis tout cela, c'est que je ne vous ai pas choisis, moi, mais que vous m'avez choisi, vous, et que vous avez fait peser sur moi la charge écrasante de votre église (VII, 14a).

Cette phrase à laquelle tant d'autres font écho résume une vie toujours menée où elle ne voulait pas. Élevé dès son enfance au palais même du Latran où il eut pour maîtres Laurent d'Amalfi et Jean Gratien, Hildebrand ne rêvait, semble-t-il, que d'embrasser la vie monastique, sans doute à Sainte-Marie de l'Aventin dont un de ses oncles était abbé et où séjourna saint Odilon de Cluny † 1049.

Les événements douloureux que vivait alors la papauté contrecarrèrent ce rêve. Le 5 mai 1045, lorsque le médiocre Benoît IX eut abandonné son siège moyennant dédommagement, Jean Gratien lui succéda sous le nom de Grégoire VI. Le nouveau pape, un saint personnage, contraignit son ancien élève à devenir clerc et le prit pour chapelain. Mais le 20 décembre 1046 Grégoire VI dut à son tour, par la volonté de l'empereur Henri III, quitter le siège pontifical et s'exiler à Cologne où il entraîna Hildebrand.

Outre-monts, le jeune clerc put finalement réaliser son rêve de vie monastique, à Cluny plus probablement. Mais dès 1049 le pape saint Léon IX, préoccupé de mobiliser au-delà des Alpes des ouvriers pour la réforme, ramena définitivement à Rome le nouveau moine auquel il confia l'abbaye Saint-Paul.

Durant les vingt-quatre années du pontificat de Léon IX et de ses quatre successeurs, Hildebrand rendit à l'Église des services qui le mirent peu à peu au premier plan. Le 22 avril 1073, il fut, dans des circonstances exceptionnelles, élu par les acclamations du peuple romain.

3. *L'exemple de saint Grégoire le Grand.* — Même s'il lui était impossible de « défendre contre la volonté de Dieu les vœux qu'il avait formés » (I, 39) et d'achever sa vie *in peregrinatione* (III, 10a), Grégoire VII voulut demeurer sur le trône de saint Pierre « un pauvre du Christ » (IX, 21). L'avènement d'un pape moine était pour l'époque une chose très nouvelle, mais il y avait eu jadis un grand précédent qui effrayait l'élu et le rassurait à la fois : avant « Grégoire le pécheur » (le mot revient dix fois au moins), il y avait eu « Grégoire le très saint » (VIII, 21). Constamment Grégoire VII eut devant les yeux ce prédécesseur dont il avait voulu le nom, *doctor sanctus et humillimus*, *dulcifluus*, *egregius*, *mitissimus*. On trouve dans le *Registre* plus de trente citations tirées des diverses œuvres de Grégoire le Grand (les autres docteurs sont à peine nommés), et telle de ces citations revient jusqu'à douze ou treize fois. Dès sa première lettre, le nouveau pape, accablé et même alité après le choc de son élection, emprunte à saint Grégoire le verset d'effroi qu'avait employé celui-ci après sa propre élection : *Veni in altitudinem maris et tempestas demersit me* (I, 1, citant *Ps.* 68, 3).

Ce cas n'est pas le seul où Grégoire le Grand a dicté à son successeur un texte de l'Écriture. Si Grégoire VII use avec aisance de citations et de réminiscences prises à toute la Bible, spécialement à saint Paul, son maître, dont il affectionne les mots à la fois sévères et tendres, les quelques textes clefs dans lesquels il formule si souvent les devoirs du pontife et ceux du peuple chrétien lui ont été indiqués par Grégoire le Grand. Ainsi le fameux *Maledictus homo qui prohibet gladium suum a sanguine* (*Jér.* 48, 10), entendu de qui hésite à proclamer la parole de Dieu face aux hommes charnels, et le *Melior est obedientia quam victima* de Samuel (1 *Rois* 15, 22-23), qui met la désobéissance sur le même plan que l'idolâtrie.

4. *L'honneur de Dieu.* — Aux yeux de l'historien, Grégoire VII apparaît d'abord comme le pontife intransigeant qui s'est fait des droits de la Vérité et de la Justice de Dieu une idée si absolue qu'elle devait fatalement, en s'attaquant aux compromissions séculières des hommes d'Église, heurter les comportements traditionnels des puissances séculières. Telle est bien l'attitude foncière de ce pape à la foi intrépide, hanté par « l'état de l'ancienne religion », « la liberté de la sainte Église et le salut de l'Empire », et persuadé qu'il ne faisait que rappeler les règles dictées aux Pères par l'Esprit Saint. Ces exigences de sa foi et de son devoir pastoral sont formulées de mille façons dans les lettres qui nous font revivre ce combat pour « l'honneur de Dieu ». Par l'incontinence des clercs, l'Église sans tache est souillée; par la simonie et les investitures laïques, elle est devenue, d'épouse honorée, servante humiliée. Bien rares sont ceux qui songent à défendre cet honneur de l'Épouse du Christ. Chacun, dans l'hypocrisie et la lâcheté, cherche ses propres intérêts, non ceux de Dieu, et entend plaire aux hommes plutôt qu'à Dieu. Grégoire en est saisi d'effroi. Vicaire du Christ et des apôtres, il ne peut se taire ni capituler, il le sera jusqu'au sang, jusqu'à la mort. Père et pasteur de tous, responsable de l'unité chrétienne, comptable de l'âme des rois comme de celle des simples fidèles, il craint d'autant moins de viser les abus jusqu'à la tête de la société chrétienne qu'il a reçu cette charge par pur choix de Dieu et se sait plus faible et plus indigne. C'est tout le sens de ses dernières paroles, historiquement bien attestées : « Au total, j'ai aimé la justice et haï

l'iniquité; c'est pour cela que je meurs en exil » (cf G. B. Borino, dans *Studi Gregoriani*, t. 5, p. 403). Elles rejoignent les traits que lui prêtait le procès-verbal de son élection : « passionné plus que tous pour l'équité et la justice, fort devant l'adversité, modeste dans le succès » (I, 1a).

5. *La mansuétude de l'apôtre.* — Les sévérités dictées à Grégoire VII par sa foi exigeante sont inséparables des préoccupations délicates de sa charité. L'éditeur du *Registre* renonce à détailler dans son lexique l'emploi constant des mots *amor*, *caritas*, *dilectio*. Sans cesse Grégoire proteste de son amour pour chacun des fidèles, amis ou adversaires. Il les aime mieux qu'ils ne l'aiment. A Henri IV ou à tel évêque révolté il essaie de persuader qu'il les aime d'un amour plus vrai que celui de leurs mauvais conseillers. Dans ses plus sévères condamnations, il ne veut jamais que la *romana gravitas* aille sans l'*apostolica mansuetudo*. Lorsqu'il se laisse entraîner d'un côté plus que de l'autre, c'est du côté de la mansuétude : ainsi à Canossa. Ses condamnations s'accompagnent d'appels paternels au repentir, de clauses de miséricorde. En bien des cas il réforme dans le sens de l'indulgence les mesures prises par ses légats, et d'avance il rassure ceux à qui il les envoie. Il se plaint même de ce que personne ne rende pleine justice aux décisions qu'il doit prendre seul devant Dieu, partagé entre son devoir et son amour : les mêmes gestes le faisaient juger par les uns et par les autres cruel ou par trop doux (I, 77).

6. *La puissance de la prière.* — G. Hofmann a consacré un article à *La vie de prière dans les lettres de Grégoire* VII. C'est un des points de vue sous lesquels ces lettres sont en effet les plus instructives. On est frappé de l'insistance avec laquelle le pape fait appel à la prière des fidèles, surtout à celle des communautés plus saintes, comme le Mont-Cassin, Cluny, Saint-Victor de Marseille, Le Bec, Vallombreuse.

Dès le jour de son élection, il sollicite de partout ce secours : que cette prière qui aurait dû le mettre à l'abri d'un tel péril le protège au moins maintenant qu'il y est plongé! Plus il risque et souffre pour la paix de l'Église, plus il réclame « la prière des justes », sûr que sans elle il ne peut absolument rien. « Si notre âme ne prenait appui sur une certaine assurance qu'elle trouve, après Dieu, dans les prières des hommes spirituels, elle succomberait sous l'immensité des soucis » (I, 9). Grégoire a foi en cette prière des justes, prière simple et conforme au désir de Dieu, telle qu'il la décrit dans sa lettre à saint Anselme : « Frappez simplement, demandez simplement, et que ce soit ce qui lui plaît. Simple est la porte, simple est le donateur » (PL 148, 696d; *S. Anselmi opera*, éd. F. S. Schmitt, t. 3, Édimbourg, 1946, p. 235).

Grégoire, qui demande tant que l'on prie pour l'Église et pour lui, promet en retour ses prières de pécheur, avec l'espoir qu'elles tireront au moins quelque efficacité de l'assistance de saint Pierre. C'est souvent à celui-ci, ou aux deux apôtres, ou surtout à la Reine du ciel, « notre Dame », qu'il confie sa prière.

On doit mettre à part l'admirable série de souhaits en forme de bénédictions ou d'absolutions liturgiques par lesquels il conclut les plus personnelles et les plus importantes des lettres qu'il a dictées. Ces prières, une quarantaine, jamais identiques, se rattachant au corps de la lettre, s'adaptent aux correspondants (jusqu'à un prince musulman), aux situations, aux besoins, mais toujours avec une remarquable plénitude de forme, de doctrine et de ferveur.

On peut citer, parmi ces formules *Omnipotens Deus*, la belle prière pour l'amour de Dieu et du prochain qui couronne un appel lancé aux « fidèles de saint Pierre » pour le secours des chrétiens d'Orient (II, 37), ou encore celle-ci, adressée aux moines de Saint-Victor de Marseille :

Que le Dieu tout-puissant dont procède tout bien, par les mérites et l'intercession de la Vierge Mère de Dieu et par l'autorité confiée aux bienheureux Pierre et Paul, princes des Apôtres, vous regarde et toujours vous renouvelle et vous protège! Qu'il vous apprenne le cantique nouveau et vous enflamme de la sainte allégresse, pour que vous sachiez pleinement déplorer l'humaine fragilité et connaître l'ineffable bénignité de Dieu, afin de mériter, en croissant toujours en son amour, de parvenir sous la conduite de la Mère du ciel à sa vraie connaissance et à sa merveilleuse joie! (VI, 15).

7. *L'expérience de la mort et de la vie.* — Si Grégoire VII s'est ainsi livré dans beaucoup de ses lettres, il l'a fait plus intimement dans celles qu'il écrivit à Hugues de Cluny † 1109. Seul le saint abbé Bernard de Marseille a tenu quelques années dans son amitié une place comparable. L'impératrice Agnès, les comtesses Béatrice et Mathilde ont été aussi pour lui des confidentes, mais ni son entourage immédiat, ni les plus dévoués de ses légats n'étaient capables, il le déclare à Hugues, de soupçonner même la profondeur de ses désirs et de sa souffrance.

Dès la seconde année de son pontificat, il confie aux deux comtesses son désir de la mort, non pas la mort du martyre à laquelle il s'est offert souvent, mais la mort comme repos et possession de Dieu : en vain, durant une récente maladie, il avait aspiré de tout son désir à la patrie « où celui qui tient le compte du labeur et de la douleur accorde aux hommes fatigués repos et rafraîchissement »; il lui fallait de nouveau souffrir heure par heure « comme les douleurs et les angoisses d'un enfantement » (II, 9). Trois mois plus tard, c'est vers Hugues de Cluny, lointain et silencieux, qu'il crie son besoin d'aide et de compassion :

Que Jésus pauvre, par qui tout a été fait et qui régit toutes choses, tende la main à ce malheureux et le délivre avec son habituelle bonté. Certes, de mon côté, je l'ai souvent supplié, comme il me l'a lui-même inspiré, ou bien de m'ôter de cette vie, ou bien d'user de moi pour le profit de notre commune Mère. Néanmoins, il ne m'a pas encore arraché à la grande tribulation, et ma vie non plus n'a pas été utile comme je l'espérais à cette Mère dont il m'a lié les chaînes... (Tout lui est motif de tristesse : l'Orient, l'Occident, lui-même).

Ma vie est à tous égards une mort, et j'attends celui qui m'a lié de ses liens, qui m'a ramené à Rome malgré moi et m'y a cerné de mille angoisses. Bien souvent je lui dis : « Hâte-toi, ne tarde plus! Dépêche-toi, ne traîne pas! Libère-moi, pour l'amour de la bienheureuse Marie et de saint Pierre! » Mais la louange est sans valeur et la sainte oraison sans prompte efficacité dans la bouche d'un pécheur (II, 49).

Trois ans plus tard, une autre lettre à Hugues est, de toutes celles qu'a laissées Grégoire VII, celle où la confidence se fait la plus intime (V, 21). Partagé comme saint Paul et saint Martin entre le désir de la mort et celui d'être utile à l'Église, Grégoire se trouve également privé de ces deux biens. Lié par Dieu à une tâche qui l'écrase, il se voit seul à la porter comme à bout de bras. « Devenu un objet d'étonnement pour beaucoup » (*Ps.* 70, 7), il n'a plus d'espoir qu'en celui qu'il appelle par trois fois dans ces lettres à Hugues, et là seulement, « *pauper Jesus* », nom qui est visiblement l'écho de sa prière la plus personnelle. Rien de plus personnel aussi que l'étonnante mise en demeure que Grégoire crie ici à Dieu comme Moïse. On doit même dire davantage

pour peu que l'on pèse ces mots : « Lorsque lui, Jésus pauvre, tendre consolateur, vrai Dieu et vrai homme, me tend la main, de triste et affligé il me rend singulièrement joyeux, mais lorsqu'il m'abandonne à moi-même, il me met à rude épreuve. En moi-même en effet je meurs continuellement, tandis qu'en lui je ne vis que par instants ». Sans nul doute, Grégoire confie à Hugues la vive expérience qu'il a de sa communion à la Passion et à la Résurrection de son Seigneur « pauvre ». En cela encore, il nous apparaît comme l'héritier et le disciple de Grégoire le Grand, maître de vie mystique. C'est ce que montrait déjà sa prière pour les moines de Marseille (citée ci-dessus). Comme Grégoire le Grand, c'est au cœur d'une tâche surhumaine imposée par Dieu contre tout attrait que Grégoire VII a été appelé à goûter ainsi par éclairs « l'ineffable bénignité de Dieu », mais, plus visiblement que lui, ce fut au milieu de la solitude et de l'universelle contradiction. Sa vie de lutte douloureuse pour l'honneur de Dieu ne peut être tout à fait comprise qu'à condition de descendre jusqu'à cette profondeur de sa foi et de sa charité. C'est ce que reflète même le court procès-verbal du synode de novembre 1083, tenu au milieu des pires épreuves. Grégoire y parle « à cœur ouvert, dans le langage non des hommes mais des anges » et congédie l'assemblée dans la paix et la joie (IX, 35a).

8. *Lettres de direction et d'exhortation.* — Les directions spirituelles les plus précises qu'ait données Grégoire VII s'adressent à la comtesse Béatrice de Toscane et à sa fille Mathilde, qui furent pour lui de puissants appuis. Il avait dissuadé Mathilde de prendre le voile qu'elle aurait désiré pour le salut de son âme et il lui avait montré la grande voie de la charité, préférable à tout pour elle, puisque personne parmi les princes ne se souciait de cette charité qui força Dieu à venir prendre notre misère. Il se sentait par là plus responsable du salut de sa dirigée, et les deux grandes armes qu'il lui propose à cet effet sont la réception fréquente du Corps du Seigneur et la confiance assurée en la Mère de ce même Seigneur. Pour aviver la foi et le désir eucharistique de Mathilde, il lui cite de longs passages de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Jean Chrysostome. Sur le recours à Marie, il a des phrases ferventes :

Quant à la Mère du Seigneur, à laquelle je t'ai spécialement confiée, à laquelle je te confie et ne cesserai de te confier jusqu'à ce que nous la voyions comme nous le souhaitons, que te dire d'elle que le ciel et la terre ne cessent de louer, bien qu'ils ne le puissent comme elle le mérite? Tiens seulement ceci pour bien assuré : autant elle est plus élevée, meilleure et plus sainte que toute autre mère, autant elle est plus clémente et plus douce envers les pécheurs et les pécheresses convertis. Quitte donc toute attache au péché et, prosternée devant elle, répands les larmes d'un cœur contrit et humilié. Tu la trouveras, je te le promets sans hésiter, plus empressée que ta mère selon la chair et plus douce en son amour pour toi (I, 47).

Grégoire VII trace de même à plusieurs reines un programme de vie chrétienne. Il leur répète que celles-là seules sont reines aux yeux de Dieu qui se gouvernent par la crainte et l'amour du Christ, et qu'elles peuvent beaucoup pour faire aimer à leurs maris l'honneur de Dieu et le service de l'Église et de ses pauvres. Les vrais biens sont pour elles la charité et l'humilité, cette humilité dont le modèle est encore la suprême Reine du ciel, « salut et noblesse de tous les élus », qui voulut vivre sur terre pauvre et petite (VIII, 22).

A l'empereur et aux autres souverains, Grégoire VII donne aussi de longues directives dont on pourrait tirer tout l'examen de conscience d'un roi.

A Henri IV surtout il rappelle et la hauteur et la dépendance de la vocation qui lui vient du Christ, Roi des rois, « pour la restauration et la défense de ses églises » (II, 30). Avec Guillaume le Conquérant, qu'il admire, Grégoire s'entretient familièrement de ces devoirs du roi choisi par Dieu, devoirs de justice et d'obéissance à la parole du Christ et de son Apôtre. Seule cette humilité le rendra grand (VII, 23).

Que les rois méditent le grand honneur que leur fait Dieu, la fragilité de tout ce qui passe, la venue du jugement final! Tout leur est donné pour l'honneur et le service du Roi éternel. Ce qui compte, c'est leur zèle pour la vérité et la droiture, seul sacrifice de justice agréable au Dieu tout-puissant qui donne le salut aux rois. Lui seul les introduira au royaume de son éternelle gloire.

« Préférer l'honneur de Dieu à son propre honneur », « chercher non ses propres intérêts, mais ceux de Jésus-Christ », tels sont les thèmes les plus habituels des lettres de Grégoire VII. Il adapte à la situation de chaque fidèle ces règles qu'il s'applique jalousement à lui-même. En cela consiste la « noblesse » des fils de Dieu, quelle que soit leur condition. Quiconque, clerc ou laïc, a part à l'autorité déléguée par Dieu est doublement coupable s'il cherche sa propre gloire et détourne ses inférieurs de glorifier Dieu par toute leur vie. A ces responsabilités, la charité interdit de se refuser, pas même pour le cloître. C'est la leçon enseignée à la comtesse Mathilde, et Hugues, l'ami très cher, se voit reprocher, sur un ton d'affectueuse ironie, d'avoir accepté à Cluny le duc Hugues de Bourgogne (VI, 17) : nous sommes loin des directives que donnerait plus tard un saint Bernard.

A ces exhortations aux princes, il faut joindre celles, si nombreuses, qui invitent les fidèles à l'amour de la croix de Jésus, à l'honneur de partager sa passion. On notera celle aux chrétiens de Carthage opprimés par les sarrasins (I, 22), celle à Liprand, devenu prêtre davantage depuis qu'il a été mutilé pour le nom du Christ (PL 148, 660-661). Durant les années tragiques, c'est la Germanie et la chrétienté entière que Grégoire, dans des encycliques qui sont de longs cris du cœur, appelle à ne pas préférer la faveur des hommes à l'honneur du Roi éternel, à embrasser les souffrances auxquelles lui-même a part et qui sont le prix de l'unité de l'Église :

Considérez, frères très chers, considérez combien de soldats du siècle, séduits par un vil salaire, se livrent chaque jour à la mort pour leurs seigneurs. Et nous, pour le Roi suprême et la gloire éternelle, que souffrons-nous, que faisons-nous? Quel déshonneur, quelle humiliation, quel ridicule à nos propres yeux! Que ceux-là « pour une algue vile » ne craignent pas de subir la mort, et que nous, pour le trésor céleste et l'éternelle béatitude, nous nous refusions même à souffrir persécution! Relevez donc et fortifiez votre courage. Concevez une vive espérance, avec devant les yeux cet étendard de notre Chef, le Roi éternel... Si nous voulons, avec le secours de la grâce divine, briser bientôt courageusement l'antique ennemi et mépriser toutes ses ruses, ayons à cœur non seulement de ne pas éviter les persécutions qu'il suscite ni la mort pour la justice, mais encore de les désirer pour l'amour de Dieu et la défense de la religion chrétienne. Ainsi... par sa grâce, nous serons réunis à celui qui est notre Chef siégeant à la droite du Père et nous régnerons avec lui (IX, 21; la lettre s'achève par un mot d'indulgence pour les timides, parmi lesquels Grégoire se range).

On ne peut s'empêcher en lisant ces textes de penser aux contemplations ignatiennes du Règne et des Étendards qui en ont retrouvé les images et le vocabulaire. D'autres analogies curieuses seraient à relever dans les appels de Grégoire VII à la croisade (I, 7; II, 37, etc). G. Hofmann a de même rapproché certaines directives spirituelles données par Grégoire VII de telle des règles ignatiennes pour le discernement des esprits.

Par ailleurs, on se souvient que Joseph de Guibert mettait volontiers en parallèle la vie mystique d'Ignace de Loyola et celle de Grégoire le Grand. La parenté entre ces grands mystiques passionnés de l'honneur de Dieu et du règne du Christ, épris de la vie de l'Église et sacrifiant tout à cette charité spécifiée par la volonté de Dieu, est certainement plus profonde que ne le laisse soupçonner la similitude des situations ou du langage. Il y aurait à jalonner la continuité de cette lignée spirituelle. Rien qu'à ce titre, la spiritualité de saint Grégoire VII, si différente de celle de la plupart des moines ses contemporains, mérite d'être mieux connue.

9. *L'idéal des chanoines réguliers.* — Moine et admirateur des moines, Grégoire VII n'a pas laissé de document spécialement consacré à l'idéal monastique. Ce qu'il demande aux meilleurs des moines, c'est l'aide de leur prière, parfois de leur influence, pour la défense de l'Église; ainsi dans ses lettres à ceux de Marseille (VI, 15) ou de Vallombreuse (PL 148, 664). Il n'y a pas à tenir compte de l'exhortation à Étienne de Muret, fondateur de Grandmont (PL 148, 653); elle n'est pas authentique (cf L. Delisle, *Examen de 13 chartes de l'Ordre de Grammont*, dans *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. 20, 1853, p. 171-221).

L'intervention de Grégoire eut au contraire une certaine importance dans l'évolution de l'idéal des chanoines réguliers.

G. Morin a naguère publié un document qu'il croyait être des *Règlements inédits du pape saint Grégoire* VII *pour les chanoines réguliers* (*Revue bénédictine*, t. 18, 1901, p. 177-183, et *Études. Textes et découvertes*, t. 1, Maredsous, 1913, p. 457; texte reproduit par Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 5, vol. 1, Paris, 1912, p. 94-98). G. Bardy s'en est tenu à cette attribution dans son étude sur *Saint Grégoire* VII *et la réforme canoniale au* XIe *siècle* (*Studi Gregoriani*, t. 1, p. 47-64). De même Jean Leclercq, qui a relevé les emprunts faits à ces *Règlements* par un autre texte publié par lui sous le titre : *Un témoignage sur l'influence de Grégoire* VII *dans la réforme canoniale* (*Studi Gregoriani*, t. 6, p. 173-227).

En fait, Ch. Dereine a montré que l'attribution proposée par G. Morin ne peut être maintenue (*La prétendue Règle de Grégoire* VII *pour chanoines réguliers*, dans *Revue bénédictine*, t. 61, 1961, p. 108-118). Le nom de Grégoire VII qui figure en tête de cette *Règle* concerne seulement une décision d'ordre liturgique qui ne fait pas corps avec l'ensemble. D'ailleurs, le style de cette *Règle* diffère nettement de celui des écrits de Grégoire.

Les lettres de Grégoire fournissent peu de précisions sur l'intérêt qu'il porta aux communautés de chanoines réguliers. Lorsqu'il exige des chanoines de la cathédrale de Lucques qu'ils observent « la vie commune et régulière » restaurée chez eux par Léon IX, il vise seulement l'usage commun de la mense canoniale anciennement prescrite « de la façon que l'Église romaine l'entend » (VI, 11; cf DS, t. 2, col. 467). On le voit défendre les intérêts des chanoines récemment établis à Saint-Sernin de Toulouse selon une règle plus stricte (IX, 30), et il dit sa joie de voir les chanoines de Saint-Barnard de Romans passer à la vie canoniale régulière par la mise en commun des biens de leur église et même de leurs donations personnelles (II, 59). Plus précises étaient les dispositions qu'il prit dans le cas des chanoines réguliers d'Oulx, mais elles ne sont connues que par la confirmation que leur apporta Urbain II en 1095 (Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum romanorum*, t. 1, Leipzig, 1885, n. 5556).

En fait, le seul document qui mette nettement en relief l'estime de Grégoire VII pour la nouvelle forme de vie canoniale est bien antérieur à son pontificat. C'est le procès-verbal d'une séance tenue au Latran le 20 avril 1059, à l'issue d'un synode resté fameux (texte édité par J. Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, t. 4, Paris, 1707, p. 748 [2e éd., t. 4, Lucques, 1739, p. 686], et mieux par A. Werminghoff, dans *Neues Archiv*, t. 27, 1902, p. 669-675).

Devant le pape Nicolas II et de nombreux évêques italiens, Hildebrand, encore sous-diacre, défendit avec vigueur l'idéal des clercs qui, à Rome et dans les diocèses voisins, « avaient fait choix et profession d'une vie commune à l'instar de l'Église primitive, jusqu'à ne rien conserver qui leur soit propre, leurs biens ayant été distribués aux pauvres, laissés à leurs proches ou bien offerts aux églises du Christ » : l'amour de la perfection et la sainte émulation les avaient engagés à prendre ensemble ce chemin resserré et cette porte étroite, mais, hélas! certains d'entre eux osaient redevenir propriétaires et justifiaient leur trahison en s'appuyant sur certains passages de la *Règle* jadis promulguée par l'empereur Louis, un laïc.

Hildebrand demandait que soient lus successivement devant l'assemblée ceux des chapitres de cette *Règle* qui donnaient prétexte à pareil scandale et la formule usitée à Rome pour la profession des clercs s'engageant à la vie commune « à l'instar de l'Église primitive » (cette belle formule est éditée par Mabillon, *loco cit.*, p. 587 [2e éd., p. 539], et par Werminghoff, *loco cit.*, p. 670, n. 4).

Nicolas II y consentit d'autant plus volontiers que lui-même savait la brûlante actualité de la question. L'assemblée se récria sur les flagrantes contradictions de ces textes. C'était oublier un peu vite qu'ils avaient été dictés par des préoccupations fort différentes!

Néanmoins le quatrième canon promulgué au terme du synode distingua sagement entre deux formes possibles de vie commune pour les clercs. L'une était imposée comme un minimum à toutes les communautés : posséder réfectoire et dortoir communs, user en commun des revenus de l'église. L'autre leur était seulement recommandée avec insistance : « s'efforcer de tout leur pouvoir de parvenir à la vie de communion apostolique », chemin de la perfection et gage du centuple (ce canon 4, dans Mansi, t. 19, col. 873, etc, ou PL 143, 1314, etc; texte rectifié d'après H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres*, Paris, 1963, p. 54, qui se réfère à une étude de O. Hanemann).

Ce débat de 1059 fait bien ressortir l'estime portée par le futur Grégoire VII à la forme de vie canoniale la plus exigeante et, pensait-il, la plus traditionnelle. Ces préférences allaient justement de pair avec sa défiance envers toute initiative impériale en matière ecclésiastique (cf les conclusions de Ch. Dereine, *loco cit.*, p. 114-116).

1. *Sources.* — La documentation concernant la personnalité de Grégoire VII se présente dans des conditions exceptionnelles. Non seulement le *Registre* des lettres de ce pape s'est conservé, fragmentaire mais très étendu (cas presque unique pour les huit siècles qui vont de Grégoire Ier à Innocent III), et les 365 lettres qu'il renferme peuvent être complétées par 51 autres (sans compter les simples privilèges, parfois utiles), mais la part prise personnellement par Grégoire à la rédaction de

beaucoup de ces lettres se laisse facilement discerner. E. Caspar, dans son édition du *Registre*, signale, d'après les recherches d'O. Blaul, un grand nombre de celles qu'il a dictées en tout ou en partie, et ce recensement est loin d'être exhaustif.

Gregorii VII *Registrum*, PL 148, 283-644 (d'après Mansi, t. 20), et mieux dans l'édition E. Caspar, MGH *Epistolae selectae*, t. 2 (Berlin, 1920-1923; reproduction, 1955). Lettres citées ici d'après le n. des livres du *Registre* et leur n. dans chaque livre. — *Epistolae extra Registrum vagantes*, PL 148, 643-748, et mieux dans Ph. Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, t. 2, Berlin, 1865, p. 520-570; lettres citées ici par référence à PL pour plus de commodité. — La *Vita Gregorii* VII *papae* de Paul de Bernried (12e s.) donnée par PL 148, 39-104, d'après les *Acta sanctorum* (mai, t. 6, Anvers, 1688, p. 113-143), est de peu d'utilité.

2. *Études.* — De l'immense littérature consacrée à Grégoire VII, il suffira d'indiquer, comme intéressant la spiritualité : A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. 2, Louvain-Paris, 1925, ch. 2, § 1 Le caractère d'Hildebrand, p. 88-103. — H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire* VII, Paris, 1934, ch. 7 La personnalité de Grégoire VII, p. 435-488. — E. Caspar, *Gregor* VII. *in seinen Briefen*, dans *Historische Zeitschrift*, 3e série, t. 34, 1924, p. 1-30. — G. Hofmann, *La vie de prière dans les lettres de Grégoire* VII, RAM, t. 25, 1949, p. 225-233. — Diverses contributions figurent dans les recueils de *Studi Gregoriani* publiés par les soins de G.-B. Borino (t. 1-6, 1947-1961). — A. Murray, *Pope Gregory* VII *and his Letters*, dans *Traditio*, t. 22, 1966, p. 149-202.

Pour l'essentiel de la chronologie de la vie de Grégoire VII, voir par exemple H.-X. Arquillière dans *Catholicisme*, t. 5, 1962, col. 237-240. Une étude très riche et très précise de la vie et de l'œuvre de Grégoire a été donnée dans la *Bibliotheca sanctorum*, t. 6, 1966, col. 294-379, par Giovanni Miccoli; elle comporte une excellente bibliographie.

Bernard de Vregille.

3. GRÉGOIRE D'AGRIGENTE. — A la suite de la notice d'A. Amore parue dans la *Bibliotheca sanctorum* (t. 7, Rome, 1966, col. 169-173), il semble qu'il faille distinguer deux Grégoire d'Agrigente. Le premier a bien été évêque d'Agrigente à la fin du 6e siècle; accusé, il fut jugé et innocenté; Grégoire le Grand lui écrivit plusieurs lettres. Il serait mort ou aurait été déposé définitivement en 594. Une lettre du pape datée de 603 s'adresserait à un autre Grégoire, dont le siège épiscopal n'est pas mentionné. Une vie romancée de l'évêque d'Agrigente a été écrite par Léonce de Saint-Sabas † 688, et réduite à de plus justes proportions par Syméon Métaphraste au 10e siècle.

C'est à un second Grégoire d'Agrigente, vénéré par les orientaux du 9e siècle, à qui reviendraient les dix livres du *Commentaire sur l'Ecclésiaste*. Édité pour la première fois à Venise en 1791 par E. A. Morcelli, il fut reproduit dans la Patrologie grecque. Il n'a guère fait encore l'objet d'étude un peu approfondie, en dehors des rapports présentés au congrès des études byzantines de Palerme en 1951, et qui recherchent les sources (culture grecque classique et culture patristique) du *Commentaire*.

Depuis longtemps on a confondu ces divers personnages et rapporté sur un seul « Grégoire d'Agrigente » les faits et merveilles racontés par les biographes. Il en est ainsi dans les encyclopédies. Corriger DS, t. 1, col. 1636; t. 4, col. 48, 893.

PG 98 reproduit : la préface de E. A. Morcelli, col. 525-550; la *Vie de Grégoire* par Léonce de Saint-Sabas, 549-716; l'*Explanatio super Ecclesiasten*, 741-1182; une *Dissertatio de aetate B. Gregorii* par Jean Lancia, 1181-1228; la *Vita et conversatio S. Gregorii* par Syméon Métaphraste est dans PG 116, 189-270.

Le *Synaxaire arménien* fait l'éloge de Grégoire au 23 novembre, PO, t. 16, p. 85-106.

G. Mercurelli, *Agrigento paleocristiana*, dans *Atti della Pontificia Accademia di archeologia*, 3e série, *Memorie*, t. 8, Rome, 1948, p. 13-21. — P. Croce, *Per la cronologia della vita di S. Gregorio agrigentino*, dans *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, t. 4, 1950, p. 180-207; t. 5, 1951, p. 77-91. — S. Gennaro, *Influssi di scrittori greci nel Commento all'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento*, dans *Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica*, t. 3, Rome, 1951, p. 162-184. — G. Mannelli, *Il problema del libero arbitrio nel Commento all'Ecclesiaste di S. Gregorio d'Agrigento, ibidem*, p. 185-194. — G. Stramondo, *Gregorio d'Agrigento*, Catane, 1952.

Les *Analecta bollandiana* (t. 69, 1951, p. 201) laissaient entendre que les *Acta sanctorum* donneraient au 23 novembre une vie critique de Grégoire d'Agrigente. — Voir BHG, n. 707-708f.

André Rayez.

4. GRÉGOIRE DE CHYPRE, moine nestorien, 6e-7e siècles. — 1. *Données biographiques.* — 2. *Œuvres.*

1. *Données biographiques.* — Les quelques rares renseignements fournis par la tradition jusqu'à ces trente dernières années faisaient de Grégoire un persan, voire un éthiopien, qui, après avoir été à la tête d'un monastère palestinien, était devenu abbé d'un monastère de l'île de Chypre, où se trouvait, jeune moine, le futur archevêque de Salamine, Épiphane. Grégoire serait mort à la fin du 4e siècle. Possédant une forte culture hellénique, il aurait pourtant composé ses ouvrages en syriaque.

Telle est la version transmise par 'Isô 'denah de Baṣrâ, au 8e siècle (*Liber castitatis*, éd. P. Bedjan, Leipzig, 1901, p. 445), par la *Chronique de Séert* (éd. A. Scher, PO, t. 5, p. 273-275), reprise par la *Bibliotheca orientalis* de J. S. Assemani (t. 1, Rome, 1719, p. 170-174) et, récemment encore, par A. Mingana (*A new Document on Christian Monachism*, dans *Expositor*, 8e série, t. 9, 1915, p. 365-378). J.-B. Chabot doutait de la valeur de cette tradition (*Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 57).

Une meilleure lecture et la critique interne des textes ont permis à Irénée Hausherr de restituer à Grégoire une identité sommaire. Les controverses auxquelles Grégoire prit part ne permettent pas de le placer avant le 6e siècle. Il s'appuie en effet sur la doctrine évagrienne : les huit vices capitaux, la division de la vie spirituelle, la distinction entre science et sagesse, la place des sens spirituels, etc; il connaît les *Vies des Pères* et aussi Philoxène de Mabbourg († vers 522). En réalité, le perse Grégoire vécut en solitaire près du Mont Izla, puis dans l'île de Chypre sous Arcadius, archevêque de Constantia à la fin du 6e siècle et au début du 7e; il revint mourir au Mont Izla. Il fut le contemporain et peut-être l'ami de Babaï le Grand († vers 630), et il attaqua non seulement l'origénisme et le messalianisme, mais aussi les théories de Henana Adiabène (n. 26), qui enseignait de son temps. Grégoire parle enfin d'un certain Moïse, qui aurait été leur maître à tous deux, à Édesse.

2. *Œuvres.* — Grégoire signale lui-même ses œuvres : un *Liber sermonum*, qui comprend sept sermons ou traités monastiques; le premier est sur la prière; le dernier est le *De theoria sancta*, édité par I. Hausherr (texte syriaque, traduction latine, introduction et notes, OCA 110, Rome, 1937, 159 p.); et un *Liber epistolarum*. On peut retenir les trois mss suivants : le Vaticanus syr. 123, du 8e siècle, en mauvais état, mais le plus important; British Museum, Addit. 12163, du 10e-11e siècle; et le Codex Mingana 605, qui est

une copie récente d'un manuscrit lacéré des 7e-8e siècles.

Seul le *Sermo* ou traité *de theoria sancta* est accessible. Notre connaissance de la doctrine de Grégoire est donc fragmentaire. D'après ce texte, l'auteur cherche avec soin à se couvrir de la doctrine de ses devanciers, les « sages », les « anciens », les « saints Pères ». Il fait déjà à leur égard figure de théoricien, et à ce titre il intéresse l'histoire de la spiritualité, même s'il n'est guère original.

Grégoire veut enseigner aux moines la nature de la contemplation (n. 27) et la vraie connaissance des Personnes trinitaires (n. 8). Il accompagne le solitaire, à travers le cheminement de la *praxis*, jusqu'à la contemplation et l'extase. L'importance qu'il accorde à la *praxis* est grande. Elle comporte le combat spirituel (n. 13) et le discernement des esprits (n. 6-7); il faut lutter particulièrement contre les démons de la *gastrimargia*, de la vaine gloire et de la *philargyria*, qui sont les « principaux ennemis des solitaires » (n. 26). Par l'acquisition des vertus et par la lecture assidue de l'Écriture, par l'usage et la purification des sens spirituels (n. 4, 13, 24), par la persévérance dans la prière (n. 42), comme en suivant les conseils des anciens, on atteint à l'impassibilité et à la pureté du cœur (n. 1-2). La *praxis* nous conduit ainsi à une première *theoria*, qui est la « gnose simple » d'Évagre.

Grégoire distingue avec soin la vraie contemplation de la fausse (n. 2-3), celle sans doute d'Henana. La vraie *theoria* est, pour lui comme pour les Pères, de deux sortes : la « science simple » et la « connaissance spirituelle ou pneumatique » (n. 2-3, 27-33, 36, 39), et chacune a ses degrés (voir l'allusion aux contemplations évagriennes, n. 14). Sa pensée sur la première sorte est à peu près entièrement ramassée dans le texte suivant :

> La *theoria* est ainsi définie par les sages en esprit : la vision des natures intelligibles. C'est la nature de leur entité. C'est la pureté de l'esprit par laquelle il regarde intellectuellement les natures de tous les êtres. Telle est la définition de la *theoria* selon les paroles des saints Pères. Et ceux qui, en raison de leurs actifs labeurs, ont été jugés dignes de ce saint don ont réalisé la parole vivifiante qui dit : Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu (*Mt.* 5, 8). Non qu'ils voient la nature divine, qui est invisible, mais autant que Dieu montre sa gloire à ceux qui l'aiment. Cherche à atteindre la *praxis* qui donne la pureté, toi qui veux être *gnostique*, et ta béatitude era éternelle. Sa perfection est dans la crucifixion des passions et dans la perte de l'âme pour Dieu, dans l'anéantissement de ce qui contraint l'esprit, dans la poursuite de la vérité et l'observation des saints commandements (n. 36, p. 119).

Grégoire ne veut pas quitter les solitaires sans insister 1) sur le combat spirituel, et l'on pourrait voir dans les n. 42-53 comme un petit traité de démonologie et de la lutte contre les démons, qui n'est pas sans analogie avec les *Cent chapitres* de Diadoque de Photicé, et 2) sur la persévérance dans la prière, qui est « joie et *parrhésia* devant Dieu » (n. 42). En bref, la vie solitaire doit converger vers « l'acquisition du trésor de la vie éternelle, qui est le Christ » (n. 35) et la « connaissance vraie du Père, du Fils et de l'Esprit » (n. 8).

Au-delà, il y a le « baptême mystique » (n. 32), qui est la contemplation suprême et vraiment spirituelle : elle est un pur don de Dieu. Certes, l'acquisition des vertus et l'observance des commandements y disposent; mais la croissance dans l'amour de Dieu est la vraie « ascensio et elevatio ad unionem sanctam per gnosim ». Cet amour est « une force divine qui nous conjoint, nous unit et nous élève à Dieu.., pour devenir une seule chose, à la stature de la perfection du Christ » (n. 4-5).

C'est dans cette assimilation et cette déification que se produit l'extase (DS, t. 4, col. 2112). Grégoire en décrit les effets ineffables à la manière de la vision paulinienne du troisième ciel. C'est la prière dans la *parrhésia*, débordante de joie, ce sont les cantiques de l'esprit, la vision de tous les mondes, la sagesse et la science avec leur magnificence, la joie et le *quies*, la clameur silencieuse, la prière de louange, la parole éclatante avec la joie qu'elle renferme, c'est, en un mot, « le baptême mystique ». « Toutes ces *theoriae*, le Seigneur les donne dans sa miséricorde à ceux qui l'aiment et qui meurent dans son saint amour. A tous ceux qui en sont jugés dignes, la vision divine est donnée en esprit, selon leur pureté » (n. 32).

A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 57-58. — I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Rome, 1958, p. 124-125. — I. Hausherr, Introduction à l'édition du *De theoria sancta; Aux origines de la mystique syrienne, Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis*, OCP 4, Rome, 1958, p. 497-520.

Jean Kirchmeyer.

5. GRÉGOIRE II (Georges de Chypre), patriarche de Constantinople, 1241-1290. — Georges, né en Chypre en 1241, quitta sa patrie occupée par les Francs pour se livrer en liberté aux études grecques, et il acheva sa formation à l'école de Georges Acropolite. D'abord partisan du patriarche Jean Beccos † 1293, il se rangea ensuite parmi ses adversaires et devint patriarche en 1283. Son règne fut troublé par les agitations consécutives au schisme arsénite et par les discussions soulevées à l'occasion du tome qu'il promulgua en 1285; l'opposition des métropolites le contraignit à démissionner en 1289; il mourut l'année suivante. Outre son œuvre polémique et ses lettres, il a laissé un certain nombre de compositions hagiographiques d'une facture très étudiée, mais d'un intérêt plus formel que spirituel.

Migne publie, en grec et sans traduction latine, une *Expositio fidei contra Beccos* (PG 142, 233-246), une *Confessio* (247-252), une *Apologia* (251-270), un *De processione Spiritus Sancti* (269-300); en grec et en latin, l'*Éloge de Michel et d'Andronic Paléologue* (345-386, 387-418), une *Chrie* de Socrate (417-422), l'*Éloge de la mer* (433-444), et des *Proverbes* (445-470).

Pour les œuvres hagiographiques (Éloges de Denys l'aréopagite, d'Euthyme de Madaure, de saint Georges (PG 142, 299-346), de saint Jean-Baptiste, du moine Lazare, de sainte Marine), voir BHG (3e éd.), n. 557, 654, 683, 848t, 980, 1169.

Correspondance. La 1e édition est celle de S. Eustratiadès, Alexandrie, 1910, qui comprend 197 lettres. Consulter l'important travail de W. Lameere, *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre* (Bruxelles-Paris, 1937); l'auteur joint à son étude un index chronologique des 242 lettres connues et l'édition critique, avec la traduction française, de l'*Autobiographie* de Grégoire (p. 176-191).

L. Allatius, *Diatriba de Georgiis*, dans J. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. 12, Hambourg, 1809, p. 14-16. — J. Fr. de Rubeis, *Georgii seu Gregorii Cyprii vita... Accedunt dissertationes duae historicae et dogmaticae..*, Venise, 1753. — PG 142, 9-228, reproduit les textes d'Allatius et de Rubeis concernant Grégoire.

K. Krumbacher, p. 98-99, 476-478. — H.-G. Beck, p. 685-686. — J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 25-30, et *passim* (sur le sort de la doctrine

de Grégoire concernant l'Esprit Saint). — Θρησκευτική καὶ ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία, t. 4, Athènes, 1964, p. 731-734; par distraction, trois discours de Germain II de Constantinople (PG 140, 643-758; cf DS, t. 6, col. 311) sont attribués à Grégoire de Chypre.

Voir L. Bréhier, *Beccos*, DHGE, t. 7, 1934, col. 354-364.

Jean DARROUZÈS.

6. GRÉGOIRE DE DATHEV, auteur arménien, † 1411. Voir DS, t. 1, col. 873.

7. GRÉGOIRE D'ELVIRE (saint), évêque, † après 392. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Théologie spirituelle.*

1. Vie et œuvres. — Le peu que nous savons de Grégoire d'Elvire (Grenade) est entouré d'ombre. Il naquit dans la première ou la seconde décennie du 4e siècle, étant donné que saint Jérôme le disait d'un âge très avancé en 392 (*De viris illustribus* 105, PL 23, 704). On peut penser que durant sa jeunesse Grégoire respira dans son milieu chrétien quelque chose du rigorisme du concile d'Elvire (305?), dont, par exemple, les canons 1, 7, 30, 33 et 51 (Mansi, t. 1, col. 5 svv; PL 84, 301 svv) illustrent bien la vigueur de la lutte antiarienne : intransigeance avec les hérétiques, refus de la communion, même à l'approche de la mort, etc. Cette ambiance explique peut-être le caractère et la conduite de Grégoire qui fut toujours inflexible devant l'hérésie. Jérôme dit de lui : Grégoire, évêque des Espagnes, « nunquam se arianae miscuit pravitati » (*In librum 2 chronicorum* d'Eusèbe de Césarée, *ad annum* 374, PG 19, 595).

Grégoire ne se contenta pas d'être inflexible, il tomba dans une sévérité excessive. En 362, le synode d'Alexandrie décida de recourir à la miséricorde pour mettre fin à l'épineuse question des chrétiens ariens et de conserver leur fonction hiérarchique à ceux des hérétiques qui se repentiraient (Mansi, t. 3, col. 343-356). Ces décisions provoquèrent une réaction rigoriste, en particulier de l'évêque Lucifer de Cagliari; le parti des luciférien, qui resta assez restreint, n'eut qu'une durée éphémère. Grégoire, avec quelques autres clercs d'Andalousie, y adhéra; il fut en relations amicales avec Lucifer, auquel, selon le *Libellus precum* des prêtres Faustin et Marcellin (PL 13, 102), il rendit visite en Sardaigne. A la mort de Lucifer, vers 370-371, Grégoire, dit-on, lui aurait succédé à la tête de la secte. De cela, nous n'avons que deux indices : les excessives louanges que le *Libellus precum*, d'origine luciférienne, adresse à Grégoire et le fait que saint Jérôme joint toujours son nom à celui de Lucifer de Cagliari.

On ignore quand l'évêque d'Elvire mourut, après 392 en tout cas. Son nom figure au martyrologe d'Usuard (PL 123, 967) et au calendrier liturgique de Rabi ben Zeid, évêque d'Elvire en 961 (*España sagrada*, t. 56, p. 142). De là il passa au martyrologe romain, qui célèbre sa fête le 24 avril.

On savait par saint Jérôme que Grégoire avait composé divers commentaires de l'Écriture et un traité sur la foi (*De viris illustribus* 105, PL 23, 704). Mais ces écrits étaient perdus, jusqu'à ce que le chercheur Gothold Heine trouvât dans les bibliothèques espagnoles quelques manuscrits qui attribuaient à Grégoire d'Elvire cinq homélies sur le *Cantique*, intitulées aussi *De Epithalamio* (en particulier ms 64 de la cathédrale de Barcelone, mss 3996 et 8873 de la bibliothèque nationale de Madrid). Cette découverte permit de connaître le style de Grégoire et donc d'identifier ses autres œuvres; ce qui fut fait dans la première moitié du 20e siècle. Aujourd'hui la critique s'accorde à attribuer à Grégoire d'Elvire la paternité des ouvrages suivants :

1) Les cinq homélies sur le *Cantique* (PL *Supplément* = PLS 1, 473-501). — 2) Vingt *Tractatus (Origenis) de libris SS. Scripturarum* (*ibidem*, 358-472), découverts par P. Batiffol dans un manuscrit de Fleury-sur-Loire (Bibl. munic. d'Orléans, ms 22). — 3) Un beau traité *De arca Noe* (PLS 1, 516-523). — 4) Un *De fide orthodoxa contra arianos*, qui passa pour être un pseudo-Ambroise et un pseudo-Augustin, et avait été attribué à Phébade d'Agen (PL 17, 549-568; PL 20, 31-50; PL 62, 449-463). — 5) Enfin, quelques fragments sur le *Psaume* 91, sur la *Genèse*, etc (PLS 1, 523-527).

Tous ces écrits, en dehors de leur intérêt théologique, exégétique ou spirituel, ont une grande importance pour l'établissement du texte de la *Vetus latina hispana*, avant saint Jérôme.

Nous avons donné les références de ces ouvrages à la Patrologie de Migne. Une autre édition a été établie par A. Vega, *De la santa Iglesia apostolica de Eliberii* (Granada), dans *España sagrada*, t. 55 et 56, Madrid, 1957; nous renvoyons à ces deux éditions sous les sigles PLS et ES. — Signalons deux éditions antérieures des *Tractatus de libris SS. Scripturarum* : la première en date, par P. Batiffol et A. Wilmart, Paris, 1900, et celle d'A. Vega, *S. Gregorii Eliberritani episcopi Tractatus in SS. Scripturam*, El Escorial, 1944; voir E. Mazorra, *Correcciones inéditas de Adolf Jülicher a la edición príncipe de los Tractatus Origenis*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 41, 1966, p. 219-232.

2. La **théologie spirituelle** de Grégoire d'Elvire est éminemment trinitaire et ecclésiologique; ces deux thèmes constituent les axes majeurs de tous ses écrits. Grégoire a été brièvement présenté, à l'article ESPAGNE (DS, t. 4, col. 1090-1091); on se reportera à cette présentation générale de son apport à l'histoire de la spiritualité. Nous n'exposons ici que quelques points particuliers de sa doctrine.

Le processus de la sanctification prend sa source dans le décret de Dieu qui décide de faire l'homme à son image et à sa ressemblance; il se réalise dans la chair du Christ, qu'est l'Église; il se consomme dans l'Esprit Saint qui vivifie l'homme, et aussi toute la création.

1° Grégoire, dans ses *Tractatus Origenis*, affirme, avec des expressions hardies, la *sanctification* de l'homme : « Est (homo) deus non natus sed factus, id est beneficio non natura » (I; PLS 363; ES, t. 55, p. 159). Partant de la distinction origénienne entre l'image et la ressemblance, il déclare que Dieu créa l'homme à son image, parce que l'image se réfère à la nature; il ne le créa pas à sa ressemblance, parce que celle-ci se réfère à l'agir (*ibidem*, I; PLS 362-363; ES, t. 55, p. 157-158). Le processus de la sanctification consiste à acquérir cette ressemblance avec Dieu, qui est au terme du drame divin se déroulant dans l'intime de chaque homme. Dès que l'âme spirituelle, image de Dieu, est unie au limon du corps, commence une lutte inévitable. Si l'action de Dieu domine dans l'âme, l'homme ne sera plus un *homo-humus* tenant prisonnière l'image divine, mais il entrera dans la ressemblance avec Dieu, élèvera avec lui le limon dont il est fait jusqu'à l'introduire dans la sphère divine.

Le don de cette ressemblance, dans laquelle consiste la divinisation de l'homme, n'appartient qu'au Christ. Grégoire ne connaît pas d'ordre de la providence dans

lequel la grâce de Dieu ne soit pas grâce du Christ. Toute grâce est du Christ et dans le Christ. L'homme entre dans la ressemblance avec Dieu par le moyen de la foi au Christ. Cette foi est un resplendissement intérieur, une lumière qui est participation de la lumière éternelle qui habite dans le Christ; quand elle pénètre dans l'âme, elle transforme la vie humaine en une vie céleste, libérée de tout vice.

2° *Le combat chrétien.* — L'Église est la chair du Christ. S'unir à l'Église par le baptême, c'est être enté dans la chair du Christ. Cela, pour Grégoire, ne signifie pas un état doux, suave, « féminin », mais une situation dure et virile (*Tractatus Origenis* IX; PLS 412-413; ES, t. 55, p. 247-249). Être baptisé équivaut à être « virilisé »; il entend par « viril » tout ce qui prédispose aux choses divines; ainsi la raison, la prudence, la constance, etc. A l'inverse, est synonyme de « féminin » et de débile tout ce qui nous incline aux sentiers du vice (*Tractatus Origenis* VII; PLS 401-402a; ES, t. 55, p. 226-227; IX, cité *supra*).

Dans le traité XVIII (PLS 463; ES, t. 55, 345), nous retrouvons des phrases et des expressions qui sont l'écho de celles de Tertullien et de Lucifer de Cagliari :

Nous devons porter d'un esprit égal tous les genres de peines, parce que celui qui, une fois, a été libéré par le Christ ne souffre plus la servitude. La liberté chrétienne ignore toute peur... Quasi milites Christi... ad hoc nostrum certamen conscripsimus... Couverts du bouclier de la foi, vêtus de la cuirasse de la justice, nous devons suivre sans peur notre chef sur ce champ de bataille... In isto belli campo nec vertenda sunt dorsi terga.., sed magis pro Deo, pro sacris legibus moriendum est. Novum etenim genus per Christum inventum est : interire ne pereas, mori ut vivas.

3° Autre caractéristique de la spiritualité de Grégoire, le grand relief qu'il donne à l'*Esprit Saint* et aux réalités matérielles de la *création*. Non seulement, ces réalités ne sont pas étrangères au Royaume de Dieu, mais par elles l'Esprit Saint introduit l'homme dans le Royaume. Au premier rang de ces réalités, la chair du Christ, gage du salut et de l'immortalité de l'homme (*De fide* 8; PL 17, 565b-566c), et garantie assurée pour l'humanité (*Tractatus Origenis* IX; PLS 412; ES, t. 55, p. 246-247). Dans la personne du Christ, la chair et le sang ont pris possession du Royaume de Dieu; en lui, Dieu prend possession de notre chair et de notre sang (XVII; PLS 456 et 458; ES, t. 55, p. 332 et 335). Car le corps du Christ est le pont par lequel l'Esprit Saint vient jusqu'à nous :

Quia nec poterat in humano corpore tanta virtus paracliti Spiritus habitare nisi prius adsuefactus fuisset in carne Filii Dei pausans : ut, dum ille ad Filium Dei venire consuesceret, jam inde maneret in homine atque in omnem carnem baptizatam in Christo discurreret. Et ideo tota plenitudo Sancti Spiritus in Christo advenit, quia ipse est corpus integrum totius Ecclesiae (*Tractatus Origenis* XX; PLS 469-470; ES, t. 55, p. 356-357).

Ainsi l'Église naît dans la chair du Christ par l'Esprit Saint qui habite en elle avec plénitude; le corps pleinement spirituel du Christ est le principe constitutif de l'Église. L'expansion du corps du Christ dans le temps et dans l'espace coïncide avec celle de l'Église dont la vitalité intérieure n'est autre que l'Esprit Saint.

Le Saint-Esprit ne se communique pas seulement à l'âme des justes, mais aussi à leur corps qu'il divinise, leur donnant ainsi droit à la résurrection immortelle. Il se communique à l'eau, à l'huile, à toutes les réalités matérielles qui sont parties constitutives des sacrements (*Tractatus Origenis* XX, en entier; XVII; PLS 458; ES, t. 55, p. 335-336). Ainsi l'Esprit nous engendre à la Vie par le moyen de l'eau (XX; PLS 470; ES, t. 55, p. 357), il nous illumine par l'imposition des mains dans la confirmation (XVII; PLS 458; ES, t. 55, p. 335-336). Mais c'est toujours l'Esprit qui conduit le chrétien vers les divers degrés des vertus (XII; PLS 431; ES, t. 55, p. 284), qui triomphe en nous des inclinations mauvaises (XIV; PLS 444; ES, t. 55, p. 310), qui nous ouvre l'intelligence des mystères divins (XVI; PLS 450; ES, t. 55, p. 321). L'ouvrage de Grégoire sur les Écritures se termine par un texte admirable sur le rôle du Saint-Esprit dans l'Église et dans le chrétien (XX, *in fine*). — Voir art. ESPRIT SAINT, DS, t. 4, col. 1273, 1275.

Sur l'interprétation de l'Écriture, chez Grégoire, se reporter, par exemple, à l'art. EXODE, DS, t. 4, col. 1983.

Œuvres de Grégoire. — Voir *Clavis*, n. 546-551.

1. **Études générales.** — E. Amann, *Lucifer de Cagliari*, DTC, t. 9, 1926, col. 1032-1044. — H. Koch, *Zu Gregors von Elvira Schrifttum und Quellen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 51, 1932, p. 238-272. — V. Garcia Sabater, *Doctrina trinitario-cristológica de S. Gregorio de Elvira*, thèse, Comillas (Santander), 1940. — H. Rahner, *Flumina de ventre Christi*, dans *Biblica*, t. 22, 1941, p. 269-302, 367-403 (surtout p. 389). — S. Gonzalez, *La disciplina penitencial de la Iglesia española en el siglo* IV, dans *Revista española de teologia*, t. 1, 1941, p. 340-345; *Las obras completas de S. Gregorio.., ibidem*, t. 6, 1947, p. 177-185. — A. Garcia Conde, *Los Tractatus Origenis y los origenistas gallegos*, dans *Cuadernos de estudios gallegos*, t. 4, 1949, p. 27-56.

J. Madoz, *Segundo decenio de estudios sobre la patristica española*, Madrid, 1951. — J. Collantes Lozano, *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiologia*, Grenade, 1954. — T. Ayuso Marazuela, *El Salterio de Gregorio de Elvira y la Vetus latina hispana*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 135-159. — L. Galmes, *La fe según Gregorio de Elvira*, dans *Teologia espiritual*, t. 3, 1959, p. 275-283. — M. Simonetti, *Alcune osservazioni a proposito di una professione di fede attribuita a Gregorio..*, dans *Rivista di cultura classica e medioevale*, t. 2, 1960, p. 307-325.

A. Vega, *De la santa Iglesia apostolica de Eliberri (Granada)*, dans *España sagrada*, t. 53-54, Madrid, 1961, et t. 55-56, 1957; voir aussi ses articles dans *La Ciudad de Dios*, t. 154, 1944, p. 515 svv et 613 svv. — E. Mazorra, *Gregorio de Elvira, estudio histórico-teológico sobre su personalidad*, thèse, Grenade, 1962. — A. Dubois de la Cotardière, *Grégoire d'Elvire*, diplôme d'études supérieures, Paris, 1962. — F. J. Buckley, *Christ and the Church according to Gregory of Elvira*, thèse, Rome, 1964 (bonne bibliographie, p. XI-XV).

2. **Études particulières.** — 1° Sur le *De fide*. — F. Florio, *De S. Gregorio illiberitano libelli « De fide » auctore*, Bologne, 1789. — G. Morin, *L'attribution du De fide à Grégoire d'Elvire*, dans *Revue bénédictine*, t. 19, 1902, p. 229-235. — P. Lejay, *L'héritage de Grégoire d'Elvire, ibidem*, t. 25, 1908, p. 435-457. — A. Wilmart, *La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius..*, dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wiss.*, t. 159, Vienne, 1908, n. 1. — F. Regina, *Il De fide di Gregorio d'Elvira*, thèse de l'université grégorienne, Naples, 1942.

2° Sur les *Homélies sur le Cantique* et les *Tractatus Origenis*. — G. Morin, *Les nouveaux Tractatus Origenis et l'héritage littéraire de... Grégoire d'Elvire*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 5, 1900, p. 141-161; *Autour des Tractatus Origenis*, dans *Revue bénédictine*, t. 19, 1902, p. 225-245. — E. C. Butler, *The new Tractatus Origenis*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 2, 1901, p. 113-121, 254-262; *Tractatus de epithalamio and Tractatus Origenis, ibidem*, t. 10, 1909, p. 450-459. — A. Santi, *La controversia sui Tractatus pubblicati*

dal Batiffol, dans *La Civiltà cattolica*, 1902, vol. 1, p. 587-589. — A. Wilmart, *Les Tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 7, 1906, p. 233-299; *L'ancienne version latine du Cantique* I-III, dans *Revue bénédictine*, t. 28, 1911, p. 11-36.

3° Sur l'*Arca Noe*, A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, t. 26, 1909, p. 1-12, et t. 29, 1912, p. 47-59.

4° Sur le *Ps* 91, A. Wilmart, *Fragments du ps. Origène sur le psaume* XCI.., dans *Revue bénédictine*, t. 29, 1912, p. 274-293.

5° Sur divers fragments. — A. Vaccari, *Uno scripto di Gregorio d'Elvira tragli spuri di S. Girolamo*, dans *Biblica*, t. 3, 1922, p. 188-193. — J. Zarco Cuevas, *Un nuevo códice visigótico..*, dans *Boletin de la real academia de la historia*, t. 106, 1935, p. 389-442. — C. Honzelmann, *Ein Fragment der Gregor von Elvira zugewiesenen Traktate*, dans *Theologie und Glaube*, t. 48, 1959, p. 50.

DS, t. 4, col. 1574 (art. EUCHARISTIE), 1983 et 1987 (art. EXODE).

Justo COLLANTES LOZANO.

8. GRÉGOIRE D'ESCLAVONIE, † 1411. Voir GEORGES D'ESCLAVONIE, DS, t. 5, col. 238-240.

9. GRÉGOIRE L'ILLUMINATEUR ou d'Arménie (**saint**), vers 260-vers 326. Cf DS, t. 1, col. 867.

Pour la doctrine, voir R. W. Thomson, *The Teaching of Gregory*, dans *Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del concilio ecumenico Vaticano* II, Catane, 1964, p. 461-476. — Pour la vie et le culte, P. Ananian, *Gregorio Illuminatore*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 180-190, et BHG, n. 712-713e. — Pour les écrits faussement attribués à Grégoire, LTK, t. 4, 1960, col. 1206-1207 (G. Garitte), et *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 252 (V. Grumel).

André RAYEZ.

10. GRÉGOIRE DE KHANDZTHA (saint), moine géorgien, † 861. Voir DS, t. 4, col. 820.

11. GRÉGOIRE DE LAMPRON (SKÉVRASTI), auteur arménien, 13e siècle. Voir DS, t. 1, col. 870, 872.

12. GRÉGOIRE MAGISTROS, traducteur arménien, † 1058. Voir DS, t. 1, col. 870.

13. GRÉGOIRE DE NAREK (saint), mystique arménien, vers 944-vers 1010. — Grégoire de Narek (ou Grigor Narékatsi, suivant son appellation en arménien) est le moine mystique qui a exercé le plus d'influence sur la vie spirituelle et poétique de la nation arménienne, depuis un millénaire. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*. — 3. *Doctrine*.

1. Vie. — La tradition fait naître Grégoire en 951 et le fait mourir en 1003. Mais une étude attentive de ses écrits et en particulier du mémorial placé à la fin de chacun d'eux inviterait plutôt à donner comme dates approximatives 944 et 1010.

Pour le lieu de sa naissance on hésite entre le district de Rechtounik, au sud du lac de Van, où se trouvent le village et le monastère de Narek, et le district d'Antsévatsik, en Arménie méridionale, au sud-est du lac de Van, dans le royaume de Vaspourakan.

Le père de Grégoire, Khosrov le Grand († vers 965), était un personnage important, cultivé, zélé, courageux, d'une grande piété. Après la mort de sa femme, il embrassa l'état ecclésiastique et devint évêque d'Antsévatsik. Il écrivit deux traités pour aider ses ouailles dans leur vie chrétienne : une *Explication des prières de la messe* (composée en 950, imprimée à Venise, en 1869, et traduite en latin, Fribourg-en-Brisgau, 1880) et un *Commentaire sur l'Office récité dans l'Église* (Constantinople, 1730-1736). Cf DS, t. 1, col. 869.

La mère de Grégoire était la nièce d'Ananie, supérieur du monastère de Narek. Elle mourut avant 950, laissant trois fils, Isaac, Jean et Grégoire. Khosrov confia les deux plus jeunes, Jean et Grégoire, au supérieur du couvent de Narek, Ananie, appelé le « philosophe », qui jouissait d'une grande réputation de science et de sainteté. Celui-ci donna à ses deux petits-neveux une formation solide : linguistique, littéraire, scientifique, philosophique, théologique, scripturaire et spirituelle.

Grégoire prononça ses vœux de religion, fut ordonné prêtre et devint à son tour professeur et instructeur d'autres religieux au monastère. Il mena une vie d'humilité et de charité, partagée entre le travail et la prière, animée d'un amour ardent pour le Christ et la Vierge.

« L'influence byzantine fut particulièrement sensible au monastère de Narek par l'adoption de la doctrine chalcédonienne sur les deux natures de Jésus-Christ et par un goût marqué pour l'étude de la langue grecque. C'est dans un tel milieu que grandit et vécut notre moine Grégoire » (J. Mécérian, *La Vierge..*, p. 9).

Les influences doctrinales, littéraires et poétiques qui ont pu influencer Grégoire ont été étudiées par J. Mécérian dans son introduction à la traduction française du *Livre de prières* (p. 7-25), signalée à la bibliographie, et dans son ouvrage sur *La Vierge Marie dans la littérature médiévale de l'Arménie*. Grégoire lut énormément. Il connaissait les nombreuses traductions arméniennes des écrits des Pères grecs et syriaques, Irénée, Eusèbe, Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Cyrille de Jérusalem, Aphraate, Éphrem, et d'autres; il lut aussi les écrits des Pères arméniens, Moïse de Khorène, Eznik, Korium, Élisée, Jean Mantakuni, etc. Et son maître Ananie le forma à la discipline religieuse de saint Basile et à une intense vie spirituelle.

Néanmoins, Grégoire n'en fut pas moins pris dans les remous doctrinaux de son époque et accusé de pactiser avec les Thondrakiens (cf DS, t. 1, col. 869), plus ou moins suspects de manichéisme. Pour se défendre, il publia une lettre dogmatique qui les condamnait (éd. dans *Pazmaveb*, t. 51, 1893, p. 59-64, 113-119). Sa très belle prière en faveur de l'Église (la 75e) est sans doute aussi une réponse à ces attaques.

La renommée de sa science et de sa sainte vie se répandit à travers l'Arménie. Des évêques lui demandèrent des traités et des panégyriques, les rois des explications de la Bible, le peuple des sermons et des hymnes, les moines un livre de prières et de méditations. Grégoire satisfit volontiers à ces désirs. Lorsqu'il mourut aux environs de 1010, on enterra son corps dans le monastère, près de l'église dédiée à sainte Santoukht. Sa sainteté fut reconnue et honorée de tous. Le *Synaxaire* arménien fixe sa fête au 27 février (PO, t. 21, p. 100-102). Saint Nersès de Lampron (1153-1198), évêque de Tarse en Cilicie, l'a appelé un « ange revêtu d'un corps ».

2. Écrits. — Les œuvres complètes de Grégoire ont été éditées par les méchitaristes de Venise en 1789, 1827 et 1840 (nous citons la 3e éd., 535 p.). Elles se répartissent ainsi, en suivant un ordre chronologique approximatif :

1° Le *Commentaire sur le Cantique des cantiques* (p. 269-367) fut composé en 977, à la demande de Gour-

gène-Khatchik, prince d'Antsévatsik (972-982), puis roi de la région de Vaspourakan (983-1003). Le sujet était délicat, reconnaît Grégoire. Cependant, son travail, qui s'inspire de Grégoire de Nysse, est digne d'éloges. Avec simplicité et dans un style limpide, fort différent de celui du *Livre de prières*, il expose le sens du *Cantique* : dans l'ancien Testament, le *Cantique* indiquait l'union de Yahvé avec Israël et, dans le nouveau, il célèbre les noces du Verbe de Dieu incarné avec l'Église et chaque âme.

Ce *Commentaire* fut édité séparément à Venise (1779 et 1827).

Aujourd'hui, l'attribution du *Commentaire* à Grégoire est mise en question (voir l'article de C. Kibarian et l'ouvrage de J. Mécérian, *Histoire..*, cités à la bibliographie). Seule, sans doute, une édition critique de l'ouvrage permettra de faire la lumière nécessaire.

2° L'*Histoire de la croix d'Aparank* (relique de la vraie Croix transférée de Constantinople en Arménie en 983) est suivie de deux panégyriques, celui de la sainte Croix et celui de la Mère de Dieu (p. 371-423). Ces écrits ont été composés vers 984. Les panégyriques sont de toute beauté. Celui de Notre-Dame a été traduit en italien par le méchitariste Diroyan (Venise, 1904); il rappelle, par son rythme et sa doctrine, l'*Hymne acathiste* du rite byzantin. Il développe, en une sorte de chant lyrique, la maternité divine, la plénitude de grâce, l'assomption, la corrédemption et la médiation universelle de la Vierge.

3° Le *Panégyrique des apôtres et des soixante-douze disciples* (p. 424-438) fut composé entre 984 et 1002. Grégoire exalte la dignité des apôtres au-dessus de celle des autres saints.

4° Le *Panégyrique de saint Jacques de Nisibe* (p. 439-454), le contemporain de Grégoire l'Illuminateur, fut composé dans les mêmes années : il célèbre un saint particulièrement honoré, de tout temps, chez les arméniens.

5° Trois discours-*antiennes*, sous forme litanique, intitulées *Kants* (Trésor), en l'honneur du Saint-Esprit, de la sainte Église et de la sainte Croix (p. 455-463).

6° Le *Livre de Prières ou Élégies sacrées* (p. 1-268) fut composé à la demande des moines et achevé en 1002. C'est l'ouvrage le plus important de Grégoire.

Nous avons en outre des « Hymnes » et des « Odes » sacrées (p. 464-482), une vingtaine en tout, généralement attribuées à Grégoire. C'est probablement une œuvre de jeunesse. Le thème en est toujours religieux.

On attribue encore à Grégoire quelques autres écrits, mais leur attribution est incertaine (cf DS, t. 1, col. 870), par exemple des *Conseils sur la foi orthodoxe et sur les vertus* (1° éd., Constantinople, 1774; Venise, 1840, p. 483-533) et le *Commentaire* du ch. 38 de *Job*.

3. Doctrine du Livre de prières.

— 1° *Remarques générales.* — C'est le *Livre de prières* qui a immortalisé Grégoire.

On l'appelle le « Narek », et il est vénéré par la piété populaire depuis quasi un millénaire presque à l'égal des évangiles : « On le plaçait au chevet des malades; on en lisait certains chapitres sur les infirmes, les moribonds, sur les gens atteints d'insomnie, et aussi sur les champs de culture pour les préserver contre les fléaux » (J. Mécérian, *La Vierge Marie..*, p. 18). L'ouvrage comporte 95 prières, de longueur fort inégale, en forme de colloque avec Dieu. Il fut très souvent réédité.

Grégoire a mis dans ce chef-d'œuvre le meilleur de lui-même, toutes ses ressources littéraires et poétiques, son imagination et sa sensibilité débordantes; le rythme est sa marque personnelle. C'est la moelle de sa foi qu'il révèle, et sa foi, pure et profonde, concorde parfaitement avec la doctrine catholique. Dans ces élégies, le lyrisme s'allie au ton prophétique. Toute l'Écriture est là en une mosaïque admirable. En même temps que le sentiment de la misère humaine due au péché, en face de la sainteté et de la majesté divines, Grégoire dévoile un cœur épris de Dieu, qui aspire à lui être uni de manière inséparable.

La spiritualité de Grégoire, précise Irénée Hausherr, « appartient manifestement au courant oriental du « penthos »; aussi bien, le titre général du recueil est-il « *olbergouthioun* » = gémissement, complainte, élégie. L'accusation de soi-même y est sciemment et volontairement portée à l'extrême » (OCP, t. 27, 1961, p. 455-457; cf P. Lebeau, NRT, t. 84, 1962, p. 541-542).

Plusieurs prières du livre de Grégoire ont été adoptées officiellement dans la liturgie de rite arménien.

2° *Thèmes principaux.* — Ce qui frappe en premier lieu, c'est le sens aigu que Grégoire a du péché et de la solidarité universelle dans le péché.

1) *Solidarité dans le péché.* — Cette conception de Grégoire, fort juste théologiquement, est ressentie par lui d'une manière intense et fait que ses prières sont à la fois personnelles et universelles : chacun peut faire siens les sentiments qui s'y expriment. Grégoire élargit son champ de vision depuis la création du premier homme jusqu'au dernier de ses descendants. A chaque page s'exprime le sentiment que l'homme est un pécheur ingrat envers un Dieu bon et généreux. Et la foi profonde de Grégoire entrevoit tragiquement le jugement que subira le pécheur de la part du Juge impartial.

2) *La miséricorde de Dieu* est le thème inséparable du précédent, car au problème du salut il n'y a pas d'autre solution que l'espérance. L'indignité et le péché ne débouchent pas dans le désespoir, puisque le Christ Sauveur vient.

> « Je me relèverai de ma perdition irrémédiable
> en étant secouru par la main du Christ,
> qui est compatissant en tout point » (10° prière, § 2).

Grégoire loue sans fin la miséricorde que Dieu nous témoigne dans nos misères : la miséricorde toute-puissante peut réduire à néant tous les péchés de l'univers et nous refaire à neuf.

3) *L'opposition chair-esprit et la lutte spirituelle.* — Grégoire sent vivement en lui-même comment le corps l'attire en bas, comment le démon s'ingénie sans cesse à le tromper et comment il est obligé de se faire violence pour s'arracher à la chair et à l'Ennemi, en maintenant son cœur en haut à l'exemple des saints. Il appelle à son aide les saints, les anges, surtout la Vierge, enfin notre Seigneur, pour triompher du Malin, échapper au jugement et parvenir à l'union mystique avec l'Époux de l'âme qui est le Christ.

Grégoire n'a rien d'un quiétiste avant la lettre. Le détachement, le renoncement au monde et au sensible, la mortification des passions et surtout une grande humilité sont nécessaires pour arriver à la vie d'union avec le Christ.

4) *La vie mystique.* — Grégoire exalte aussi l'amour du Christ, un amour du Christ fort comme la mort, un désir ardent de lui être uni. C'est comme un volcan au

tréfonds de son âme, qui fait irruption soudain à travers les amoncellements qui sembleraient à jamais couvrir sa vie secrète.

Grégoire entre dans le cortège des grands mystiques : « Il est comparable aux grands théologiens mystiques du moyen âge occidental, tels que saint Bernard, Eckhart, Tauler, Suso » (J. Karst, DTC, t. 11, col. 24). On peut le comparer également aux mystiques modernes, une Thérèse d'Avila et un Jean de la Croix. Sa mystique est spécialement christocentrique. La grande majorité des prières, 69 sur 95, s'adressent au Christ.

Le pur amour de Grégoire envers Jésus-Christ s'exprime, par exemple, dans la 12e prière :

Ce n'est pas par le désir de la vie,
mais par le souvenir de Celui qui donne la vie
que toujours je me consume...
Ce n'est pas pour le banquet nuptial
mais c'est du désir de l'Époux que je languis.

Un des plus grands désirs de Grégoire, comme de tous les contemplatifs, c'est l'union au Christ (32e prière) :

Grâce au baiser de mes lèvres, à la nourriture salvatrice
de ta communion vivifiante, reçois
mon union inséparable à Toi, ne formant qu'un esprit avec Toi.

Grégoire, dans ses *Élégies sacrées*, se montre par son imagination et sa sensibilité, par son rythme et son verbe un des plus grands poètes du moyen âge. On l'a appelé le « Pindare de l'Arménie », mais c'est un Pindare au service du Christ. Son œuvre est représentative, elle appartient à la littérature universelle, car, à la fois, elle reflète une expérience profonde et elle manifeste un équilibre foncier, psychologique et mystique.

1. *Manuscrits, éditions et traductions.* — On dénombre au moins trois cents mss des œuvres de Grégoire de Narek. Sur les mss des *Odes*, voir A. Mékhitarian, signalé ci-dessous. Sur les mss du *Livre de prières*, voir SC 78, p. 49-50.

On compte une cinquantaine d'éditions du *Livre de prières*. La première, inachevée, fut entreprise à Marseille, en 1673. On peut signaler, au 19e siècle, celles de : Venise, 1801, 1827, 1833, 1844, 1893; Constantinople, 1839, 1845, 1852; Paris, 1860; Smyrne, 1870; Jérusalem, 1875, 1886; etc.

Des traductions partielles ont été tentées. En français, par F. Nève (prières 41 et 80), A. Tchobanian (une trentaine de fragments), L.-A. Marcel (31 fragments et adaptations de prières et d'odes); en italien, par U. Faldati (prières 12 et 80). Divers fragments ont été traduits en d'autres langues.

Trois traductions en arménien moderne occidental ont été faites par M. Kotchounian (Constantinople, 1902), T. Kouchaguian (Le Caire, 1926) et K. Khatchadourian, ancien patriarche arménien de Turquie, à Constantinople, en 1926, qui a également publié à Buenos Ayres en 1948 une édition du texte et une traduction rythmée. Une traduction en arménien moderne oriental a été faite par M. Khéranian (Érévan, 1960).

Nous avons publié une traduction française complète dans la coll. Sources chrétiennes, n. 78, Paris, 1961, avec une introduction et des notes; la préface est de Jean Mécérian.

2. Deux *commentaires* importants sont à signaler : Jacques Nalian (patriarche de Constantinople), *Commentaire du Narek, des panégyriques et des Kants*, Constantinople, 1745. — Gabriel Avédikian, méchitariste, *Narekloudz*, Venise, 1801; rééd. 1822 et 1859.

3. *Travaux à consulter.* — A. *En arménien.* — P. Sarkissian, *La secte des Manichéens-Pauliciens-Thondrakiens et l'épître de Narékatsi*, Venise, 1893; donne le texte de la lettre dogmatique de Grégoire. — A. Ghazikian, art. *Grigor Narekatsi*, dans *Nouvelle bibliographie arménienne et encyclopédie de la vie arménienne*, Venise, 1909, col. 471-500. — K. Zarbhanalian, *Histoire de l'ancienne littérature arménienne, IVe-XIIIe siècle*, Venise, 1932. — K. D. Ghazarian, *L'anachorète oriental et Narek*, Jérusalem, 1937. — R. Rakoupian, *Grégoire de Narek*, New-York, 1939. — C. Kibarian, *Histoire de la littérature arménienne*, t. 1, Venise, 1944. — M. Abéghian, *Histoire de la littérature arménienne*, t. 1, Érévan, 1944, p. 511-569.

Y. Derdérian, *Narek dans la littérature arménienne*, Jérusalem, 1947. — C. Kibarian, *Grégoire de Narek poète*, dans *Pazmaveb*, t. 108, 1950, p. 245-252. — K. Saraflan, *Grégoire de Narek et son livre de prières « Narek »*, Fresno (Calif.), 1951. — M. Mékérian, *Grégoire de Narek*, Érévan, 1955. — A. Mékhitarian, *Grégoire de Narek. Les Odes*, Érévan, 1957. — L. Sahak Kogyan, *L'Église arménienne*, Beyrouth, 1961. — C. Kibarian, *Grégoire de Narek et le Commentaire du Cantique des cantiques*, dans *Pazmaveb*, t. 119, 1961, p. 1-10 (traite la question d'authenticité).

B. *En d'autres langues.* — 1° *Généralités.* — F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886, p. 256-267. — K. Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig, 1893; donne la traduction allemande de la lettre dogmatique de Grégoire, p. 130-135. — Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900. — A. Tchobanian, *Grégoire de Narek*, dans *Le Mercure de France*, t. 36, 1900, p. 369-405. — U. Faldati, *Liriche mistiche di S. Gregorio di Nareg*, dans *Bessarione*, t. 38, 1922, p. 144-148. — J. Karst, *Nareg*, DTC, t. 11, 1931, col. 24-26. — P. Peeters, *Sainte Sousanik, martyre en Arméno-Géorgie*, dans *Analecta bollandiana*, t. 53, 1935, p. 5-48 et 245-307.

I. Hausherr, art. Arménienne (spiritualité), DS, t. 1, col. 862-876; sur Grégoire, col. 870. — H. Thorossian, *Histoire de la littérature arménienne*, Paris, 1951, p. 112, 118-120, 159-160, et *passim*. — L.-A. Marcel, *Grégoire de Narek et l'ancienne poésie arménienne*, coll. des Cahiers du sud, Paris, 1953. — J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'Église arménienne. Évolution nationale et doctrinale. Spiritualité. Monachisme*, coll. Recherches de l'Institut de lettres orientales 30, Beyrouth, 1965, p. 159-175. — P. Ananian, *Gregorio di Narek*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 192-194.

2° *Mariologie.* — J.-M. Bover, *Un notable mariólogo armeno, San Gregorio de Nareg*, dans *Revista española de teología*, t. 1, 1941, p. 409-417. — G. Amadouni, *Il più grande dottore mariano della Chiesa armena, San Gregorio di Narek*, dans *Alma socia Christi*, t. 5, fasc. 2, Rome, 1952, p. 80-95. — J. Mécérian, *La Vierge Marie dans la littérature médiévale de l'Arménie. Grégoire de Narek et Nersès de Lampron*, Beyrouth, 1954. — M. Tallon, *Le culte de la Vierge Marie en Asie mineure du Ier au XVe siècle*, dans *Maria*, t. 4, Paris, 1956, p. 885-916; en Arménie, p. 906-916.

Isaac Kéchichian.

14. GRÉGOIRE DE NAZIANZE (saint), évêque, 329/30-390. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Thèmes spirituels.* — 3. *Influence.*

1. VIE ET ŒUVRES

1° **Vie.** — Grégoire naquit vers 329/330, soit à Nazianze, petite ville du sud-ouest de la Cappadoce, soit plutôt à Arianze, bourgade proche, où sa famille possédait quelques propriétés. Sa mère, la pieuse Nonna, était catholique; mais son père, Grégoire l'ancien, avait d'abord appartenu à la secte des hypsistariens avant de se convertir et d'être élu évêque de Nazianze peu de temps avant la naissance de son fils. Celui-ci, comme ses frère et sœur, Césaire et Gorgonie, reçut au sein de sa famille une solide éducation chrétienne, bien que son baptême ait été différé.

Encore adolescent, il fréquenta les écoles : Césarée de Cappadoce, Césarée de Palestine, puis Alexandrie le virent tour à tour; enfin et surtout Athènes, où il devait nouer avec Basile (329/30-379) une célèbre amitié. Ensemble, les deux jeunes cappadociens bénéficièrent de l'enseignement de maîtres de valeur. Ensem-

ble, ils approfondirent leur amour de Dieu et du bien (*Carmen De vita sua*, v. 211-236, PG 37, 1044-1045). Leur formation achevée, Basile, puis Grégoire retournèrent en Cappadoce (358/359), où ils essayèrent alors de réaliser le projet de vie « philosophique » dont l'idéal les avait conquis à Athènes. De fait, pendant quelque temps, Grégoire partagea la solitude de son ami à Annési, au bord de l'Iris. Mais en 361, rappelé par son père, Grégoire, qui d'ailleurs sentait quelques divergences entre ses aspirations et les idées de Basile, revient à Nazianze où il est ordonné prêtre malgré lui. Aussi, bientôt après, effrayé devant le ministère sacerdotal, autant que repris par la nostalgie de la vie monastique, il s'enfuit à nouveau près de Basile, mais rentra à Nazianze pour la fête de Pâques de 362 (*Oratio* 1).

Cette date est généralement admise. Voir cependant J. Mossay, *La date de l'Oratio 2 de Grégoire de Nazianze et celle de son ordination*, dans *Le Muséon*, t. 77, 1964, p. 175-186.

Un schisme avait éclaté à Nazianze, provoqué par la signature que le vieil évêque avait apposée au formulaire semi-arien de Rimini. Grégoire parvint à décider son père à faire solennellement profession de foi orthodoxe et rétablit ainsi la paix dans les esprits.

En 370, Basile, grâce au suffrage de Grégoire l'ancien, est élu évêque de Césarée. Deux ans après, en 372, le nouveau métropolite contraignit, pour diverses raisons, son ami Grégoire à se laisser sacrer évêque de Sasimes, relais postal sur la route de Cilicie. Ce fut, sinon un désastre, du moins une « méprise » (St. Giet). La délicatesse de Grégoire, sa susceptibilité, son amour de la paix, le rôle que Basile voulait lui faire jouer face à l'évêque de Tyane, Anthime, tout devait contribuer à l'échec. Grégoire s'enfuit, une fois de plus, et ce fut, dit-il, « pour me cacher dans la montagne, y mener la vie que j'aime et qui fait mes délices » (*De vita sua*, v. 490-491, PG 37, 1063). Sur les instances de son père, il reviendra à Nazianze, mais ne mettra jamais les pieds à Sasimes. En 374, Grégoire l'ancien mourait, suivi de peu par sa femme Nonna. Dans l'attente d'un successeur, Grégoire administra l'Église de Nazianze, puis comme les évêques de la région, satisfaits de cette solution, n'intervenaient pas, il s'enfuit à nouveau, mais cette fois à Séleucie d'Isaurie.

En 378, profitant de la disparition de Valens, protecteur attitré de l'arianisme, et de l'avènement de Théodose, favorable à l'orthodoxie, les catholiques de Constantinople supplièrent Grégoire de se charger de leur petite communauté. Après bien des hésitations, Grégoire accepta et, peu après la mort de son ami Basile (379), il prenait possession d'un minuscule sanctuaire qu'il appelait l'*Anastasis*, par allusion à la Résurrection. Malgré l'opposition arienne, qui ne devait reculer devant aucune violence, malgré de douloureuses affaires du genre de celle de Maxime le cynique à laquelle fut mêlé le patriarche d'Alexandrie et où saint Ambroise lui-même fut dupé (*Epist.* 13, 3-5, PL 16, 950-953), on peut considérer que, du point de vue pastoral, le séjour de Grégoire à Constantinople fut un succès. Il suffit du reste de rappeler que c'est durant ce temps que furent prononcés, entre autres, les remarquables discours consacrés à la défense du dogme de la Trinité et appelés pour cette raison « théologiques » (*Oratio* 27-31).

En mai 381, convoqué par Théodose et sans que le pape Damase y fut représenté, s'ouvrait à Constantinople le 2e concile œcuménique (Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 2, Paris, 1908, p. 3-4). Mélèce d'Antioche, qui le présidait, acheva de régulariser la situation canonique de Grégoire sur le siège de Constantinople. Mais, presque aussitôt, Mélèce mourut. Les difficultés de sa succession sur le siège d'Antioche entraînèrent des dissensions que Grégoire, investi de la présidence du concile, ne parvint pas à calmer, malgré la solution raisonnable qu'il proposait : la reconnaissance de Paulin comme patriarche d'Antioche. L'arrivée des évêques d'Égypte et de Macédoine envenima la querelle. Ils remirent en question la situation de Grégoire à Constantinople. Celui-ci, qui n'attendait qu'une occasion, prit prétexte de l'incident et démissionna, espérant, « comme Jonas, se sacrifier pour le salut du navire » (*De vita sua*, v. 1838-1839, PG 37, 1158).

Dès lors, sa vie se passa dans une retraite « philosophique » où le temps se partageait entre la prière contemplative, l'étude, la poésie et la correspondance. Jusqu'en 383, il administra l'Église de Nazianze, puis obtint que son cousin Eulalios lui succédât. Il se retira alors dans son domaine d'Arianze où il devait mourir paisiblement en 390.

L'Église latine célèbre la fête de saint Grégoire de Nazianze le 9 mai et l'Église d'Orient le 25 janvier. Cette dernière connaît aussi le 30 janvier une commémoraison commune des trois saints Pères et docteurs œcuméniques, Basile, Grégoire le théologien et Jean Chrysostome (*Acoluthia triplicis festi. Ex Typico, Menaeis, aliisque Ritualibus Graecis impressis*, AS, juin, t. 2, Anvers, 1698, p. XXIV-LXXXI, et PG 29, p. CCCXXVI-CCCLXXXIX). Sans doute est-ce pour cette solennité que Philothée de Constantinople composa son *Éloge des trois docteurs* (PG 154, 767-820).

2. **Œuvres.** — 1) Les Discours. — En attendant une édition critique, on peut du moins savoir que la tradition manuscrite se divise en deux familles : M et N. Comme principaux témoins de M, signalons le *Parisinus Coisl.* 51 (10e s.) et le *Mosquensis Syn.* 139 (9e s.); pour la famille N, remarquons l'*Ambrosianus* 1014 (9e s.) et le *Parisinus gr.* 510 (9e s.). T. Sinko, à qui nous empruntons ces renseignements, juge que la famille M est la meilleure, mais que la famille N est indispensable pour une sérieuse critique du texte (*De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, t. 1, p. 84, et 218). Cependant, par un hasard heureux, les éditeurs bénédictins ont trouvé dans la bibliothèque royale de Paris de bons représentants de ces deux familles; ce qui fait que l'édition bénédictine donne un texte des *Discours* qui est satisfaisant. Les *Discours* sont au nombre de quarante-cinq.

1 *Sur la sainte Pâque et le retard* (de Grégoire), première homélie adressée aux fidèles de Nazianze, quand Grégoire fut de retour après la fugue qui suivit son ordination (trad. P. Gallay, *Grégoire de Nazianze*, Paris, 1959); — 2 *Apologie*, sur le même sujet, postérieur au précédent (traduction, incomplète, dans *Saint Grégoire de Nazianze, textes choisis, traduits et présentés* par Edmond Devolder, dans la coll. Les écrits des Saints, Namur, 1960); — 3 *A ceux qui l'ont appelé et ne viennent pas* (l'écouter), même temps (trad. A. Benoît, *Saint Grégoire de Nazianze*, t. 1, Paris, 1884, p. 126-132); — 4 et 5 *Invectives contre Julien* (fin de 363 ou milieu de 364); — 6 *Sur la paix*, au moment de la réconciliation des moines de Nazianze avec Grégoire l'ancien, en 364; — 7 *Oraison funèbre de son frère Césaire*, fin de 368 ou début de 369 (trad. F. Boulenger, *Grégoire de Nazianze, Discours funèbres de Césaire et de Basile*, Paris, 1908); — 8 *Oraison funèbre de sa sœur Gorgonie*, peu après le discours précédent.

9-11 relatifs à l'affaire de Sasimes, 372 (traduction du discours 10 dans P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, p. 109-112); — 12 *A son père, quand il lui confia le soin de l'Église de Nazianze*, 372; — 13 *Pour l'élection de Doares, homélie éditée par l'évêque Eulalios*, 372; — 14 *Sur l'amour des pauvres*, 365? (trad. P. Gallay, *Grégoire de Nazianze*, 1959); — 15 *Panégyrique des Macchabées*, peut-être en 362, ou en

365; — 16 *A son père qui se taisait à cause du fléau de la grêle*, 372 vers le temps des moissons; — 17 *Aux citoyens de Nazianze effrayés et au préfet irrité*, 373-374; — 18 *Oraison funèbre de son père*, 374; — 19 *A Julien, répartiteur des impôts*, après Noël 374.

20 *Sur le dogme et l'établissement des évêques* (le titre doit être altéré, c'est une homélie dogmatique formée surtout de passages empruntés à d'autres discours), été-automne 380; — 21 *Panégyrique d'Athanase*, 2 mai 379; — 22-23 *Sur la paix*, été 379; — 24 *Panégyrique de S. Cyprien*, 2 ou 4 octobre 379; — 25 *Panégyrique de Héron*, 379; — 26 *Sur lui-même* (après l'affaire de Maxime le cynique), entre le 28 février et le 14 juillet 380; — 27-31 Les cinq *Discours théologiques*, été-automne 380 (trad. P. Gallay, *Grégoire de Nazianze, les Discours théologiques*, Lyon, 1942).

32 *Sur la modération dans les discussions*, été 379; — 33 *Contre les ariens*, été 379; — 34 *Pour l'arrivée des égyptiens*, 380; — 35 *Sur les martyrs et contre les ariens*, probablement apocryphe; — 36 *Sur lui-même*, peu après le 27 novembre 380; — 37 *Homélie sur Matthieu* 10, 1-12, fin de 380 ou début de 381; — 38-40 homélies pour Noël 379 et Épiphanie 380.

41 *Pour la Pentecôte*, 379; — 42 *Dernier adieu*, au départ de Constantinople, juin ou juillet 381; — 43 *Oraison funèbre de Basile*, probablement le 1er janvier 382 (trad. F. Boulenger, cité plus haut); — 44 *Pour le dimanche de la Dédicace*, peut-être 16 avril 383; — 45 *Pour Pâques*, 383.

2) Les Lettres. — La tradition manuscrite a été étudiée par P. Gallay (*Les manuscrits des Lettres de saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1957). On trouve dans cet ouvrage l'indication des travaux antérieurs sur la question. P. Gallay distingue six familles de manuscrits et montre que l'édition bénédictine, pour les *Lettres*, est très imparfaite. L'édition critique, dont ce travail était la préparation, a commencé à paraître dans la collection Budé (*Saint Grégoire de Nazianze. Lettres*, t. 1, Paris, 1964; le t. 2 et dernier est annoncé). Les *Lettres* sont un document de grand intérêt pour la connaissance de l'auteur et de la société de son temps; on remarquera dans cette correspondance ce que l'on peut appeler les « lettres de direction sacerdotale » (J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, p. 433-435).

3) Les Poèmes. — Pour les *Poèmes*, une édition critique serait aussi nécessaire que pour les *Lettres* : le texte de l'édition bénédictine est certainement défectueux en beaucoup d'endroits; il donne parfois des vers faux, signe non équivoque de corruption du texte.

Le savant polonais Léon Sternbach travailla jadis à cette édition critique si désirable. Un aperçu de ses recherches a été donné dans le *Bulletin international de l'Académie des Sciences et des Lettres*, t. 30, 1925, p. 136, sous le titre *Prolegomena in Carmina Gregorii Nazianzeni*; mais le *Bulletin* ne donne qu'un résumé de la communication faite le 11 mai 1925 à l'Académie Polonaise, et les *Prolegomena* eux-mêmes n'ont pas été imprimés. L. Sternbach † 1940 n'a pas laissé de collation de manuscrits. H. M. Werhahn a édité un poème de Grégoire : *Gregorii Nazianzeni* Σύγκρισις βίων, dans *Klassisch-Philologische Studien*, t. 15, Wiesbaden, 1953. La valeur de ce travail fait souhaiter que M. Werhahn réalise son projet de donner une édition critique de l'œuvre poétique de Grégoire.

Nous savons du moins qu'il y a deux familles de manuscrits, l'une (sigle Ψ) qui est la meilleure et dont le principal témoin est le *Laurentianus* VII, 10 (11e s.), l'autre (sigle Ω) moins bonne et dont le principal témoin est le *Bodleianus Clarkianus* 12 (10e s.); M. Werhahn donne un stemma de la tradition manuscrite (p. 6).

L'étendue de cette partie de l'œuvre de Grégoire est considérable : près de 17 000 vers. L'édition bénédictine la présente de la façon suivante : livre 1, *Poèmes théologiques*, divisé en deux sections : *Poèmes dogmatiques* et *Poèmes moraux*; livre 2, *Poèmes historiques*, divisé en deux sections : *Poèmes sur lui-même* et *Poèmes relatifs à d'autres*, ainsi que des *Épitaphes* et des *Épigrammes*. Les poèmes dogmatiques ont le plus souvent un but apologétique, la défense de la doctrine contre les hérétiques, surtout contre les apollinaristes. Si les pièces de cette section ont un caractère didactique qui les rend souvent un peu sèches, en revanche certains des poèmes moraux, inspirés par un sentiment profond de la détresse, sont à remarquer (vg le poème 14, *De humana natura*, PG 37, 755-765, traduit dans P. Gallay, *Grégoire de Nazianze, Poèmes et Lettres*, Lyon-Paris, 1941, p. 147-155). Les poèmes historiques où Grégoire parle de lui-même, de ses souffrances et de ses malheurs, sont émouvants; parmi eux on fera une place privilégiée à l'autobiographie qu'est le poème *Sur sa vie* (11, PG 37, 1029-1166, traduit par P. Gallay, *ibidem*, p. 23-114). Dans la section des poèmes relatifs aux autres, le n. 8 (*A Séleucus*, PG 37, 1577-1600) doit être attribué à Amphiloque d'Iconium (DS, t. 1, col. 544).

4) Le Testament de Grégoire doit être tenu pour authentique (F. Martroye, *Le testament de saint Grégoire de Nazianze*, dans *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, t. 76, 1924, p. 219-263). Il fut rédigé le 31 mai 381, peu avant que Grégoire ne quittât Constantinople. Outre l'intérêt archéologique de cette pièce, il faut signaler ici que Grégoire avait gardé la jouissance de ses biens familiaux et qu'il les lègue à l'Église de Nazianze pour le service des pauvres, sauf quelques petits dons à des membres de sa famille, à des serviteurs et à des ecclésiastiques.

L'édition utilisée est celle de Migne, sauf indication contraire. Elle se répartit comme suit :

Discours 1-26, PG 35, 395-1252; 27-45, PG 36, 11-664; ordinairement désignés : *Or.* (Orationes); la mention est omise dans une série de références sans ambiguïté. — 244 *Lettres (= Ep.)*, PG 37, 21-388. — *Testament*, 389-396. — *Poèmes (= Carm.)*, ainsi divisés : 38 *Poèmes dogmatiques*, PG 37, 397-522; 40 *Poèmes moraux*, 521-968; *Poèmes historiques*, soit 99 *De seipso*, 969-1452, et 8 *Ad alios*, 1451-1600; 129 *Épitaphes*, PG 38, 11-82; 94 *Épigrammes*, 81-138. — Le *Christus patiens*, PG 38, 133-338, est tenu pour apocryphe. — Les *Commentaires* et *Scolies* des œuvres de Grégoire édités par Migne sont signalés dans le chapitre 3 (Influence).

Nous rappelons que les titres complets des études citées dans ces pages sont donnés dans les bibliographies placées à la fin des paragraphes ou à la fin de l'article.

Le présent paragraphe sur les Œuvres de Grégoire a été rédigé par M. le chanoine Paul Gallay.

2. THÈMES SPIRITUELS

La spiritualité de Grégoire de Nazianze ne se laisse pas réduire aux dimensions d'un système rigoureusement charpenté, analogue à celui que nous ont laissé, par exemple, Grégoire de Nysse dans la *Vie de Moïse* ou, plus tard, le pseudo-Denys. En effet, sauf peut-être dans les cinq *discours théologiques* ou dans tel et tel poème qui sont comme des « essais » sur la virginité ou la vertu (*Carm. moralia* 1-2 et 4-10), Grégoire ne paraît pas s'être soucié de rédiger quelque traité. Aussi bien, son génie n'est pas là. Grégoire est théologien, et la postérité ne s'y méprendra pas qui le qualifiera justement tel par antonomase. Mais être théologien, pour Grégoire, c'est être le « héraut de Dieu » (*Ep.* 185, PG 37, 304c), c'est acquérir d'abord, par un itinéraire nettement contemplatif et qui aboutit à la lumière de

la connaissance, une réelle compétence ès choses divines (*Or.* 30, 17, PG 36, 125; 34, 15, 253-256). On peut ensuite assumer une fonction théologique (*Or.* 20, 12, PG 35, 1080b; cf 4, 113, PG 35, 652a; 40, 37, PG 36, 412; *Carm. De se ipso* 5, v. 12, PG 37, 1023). Malheur autrement à qui réduirait la théologie à une technique (*Or.* 27, 2, PG 36, 13ab)! C'est donc par une certaine et continuelle interférence entre son expérience personnelle et le dogme affirmé par l'Église que Grégoire approfondit pour lui en même temps que pour ceux dont il se sent responsable sa connaissance de Dieu; c'est par toute sa vie qu'il annonce aussi les réalités ainsi découvertes (27, 7, PG 36, 20b; 28, PG 36, 25 svv).

Cette vie, Grégoire la marque de son tempérament. C'est pourquoi on risquerait de mal comprendre sa spiritualité, si l'on ne se souvenait au préalable de la personnalité que l'on tente d'approcher. Ce théologien est un homme soucieux d'humanisme, un poète également, impressionnable, et qui est sensible à la réalité du monde invisible où sans cesse il rejoint son Dieu, tout autant qu'à la beauté, éphémère et fragile comme un voile, du monde visible. Pénétrante, lucide, son intelligence doit tenir compte des tiraillements de son cœur trop délicat. Enfin, son sens exquis de l'amitié a besoin de contacts grâce auxquels il puisse exprimer aux autres et à lui-même la richesse de son monde intérieur. Dans ces conditions, Grégoire n'éprouverait presque aucune nécessité de mettre par écrit son expérience religieuse. S'il le fait, ce sera sous des formes qui sont les plus personnelles des genres littéraires : lettres et poèmes. Les discours eux-mêmes, malgré l'apparat oratoire, n'échappent pas à cette requête intime. On comprend dès lors que, pour connaître la spiritualité d'un tel auteur, ce qu'il faut chercher avant tout dans son œuvre, ce sont des thèmes spirituels, qui, au reste, ne manquent pas d'une cohésion profonde (M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 82).

1° **SOURCES ET INFLUENCES SUBIES.** — Avant de rechercher les sources où Grégoire a puisé, les influences qui se sont exercées sur sa pensée, une mise au point s'impose. On a tant parlé du platonisme des Pères que l'on oublierait pour un peu que ce qui les intéressait au premier chef n'était rien d'autre que la révélation biblique. Ce n'est qu'ensuite, par souci d'humanisme, qu'ils s'efforçaient d'harmoniser leur culture philosophique avec le message de l'Évangile et de rendre raison de celui-ci avec les concepts de celle-là.

1) **Hellénisme.** — Chez un humaniste comme Grégoire de Nazianze, il est bien entendu que l'on ne minimisera pas cet apport de l'hellénisme. Si l'on a pu dire de lui qu'il était le plus grec des Pères, c'est qu'il était resté profondément fidèle à la formation que lui avaient donnée, à Athènes surtout, des maîtres tels que Libanios, Himérios et Prohaerésios.

Socrate, *Historia ecclesiastica* 4, 26, PG 67, 529a. — Sozomène, *Historia ecclesiastica* 6, 17, 1333c. — C. Ullmann, *Gregorius von Nazianz der Theologe..*, p. 21 svv. — P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris, 1943, p. 50-55. — J. Coman, *Grégoire de Nazianze et Némésius, rapports du christianisme et du paganisme dans un poème littéraire du 4e siècle de notre ère*, dans *Isledvanija o čest na akad. D. Decev Sofija*, 1958, p. 707-726. — J. Conrotte, *Isocrate et Grégoire de Nazianze*, dans *Le Musée Belge*, t. 1, 1897, p. 236-240.

Mais Grégoire a trop le goût de la liberté et de la mesure pour ne pas éviter non seulement de donner dans les travers des rhéteurs (*Ep.* 233, PG 37, 376), mais encore de se lier servilement à une école, fût-elle celle de Platon. Sans doute, a-t-il lu et relu « le plus sage des hommes » (*Carm. moralia* 10, v. 306, PG 37, 702), auquel il empruntera un certain vocabulaire contemplatif : ressemblance, ὁμοίωσις, purification, κάθαρσις, parenté, συγγένεια, familiarité, οἰκείωσις.

Voir les ouvrages de R. Gottwald, K. Gronau et H. Pinault, à la bibliographie générale.

C'est sans doute aussi en se référant au *Banquet* que Grégoire énoncera sa fameuse définition de Dieu : « Océan d'être sans rivages » (πέλαγος οὐσίας ἄπειρον, *Or.* 45, 3, PG 36, 625c; comparer avec *Banquet* 210d : τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ). De cet ἄπειρον Anaximandre faisait déjà la cause matérielle, principe de l'univers (J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. fr. par A. Reymond, Paris, 1919, p. 54-55), mais, visiblement, ce n'est pas à son enseignement que Grégoire remontait. En revanche, comme H. Pinault l'a bien montré (*Le platonisme..*, p. 17-18), les goûts ascétiques de Grégoire devaient l'amener à sympathiser avec la morale des stoïciens (*Carm. moralia* 10, v. 604, PG 37, 724), et la « philosophie » qu'il prêchera à son ami Philagrios dans le support de ses souffrances s'en ressentira (*Ep.* 30-33, PG 37, 65-73). De même, c'est au compte de cette influence stoïcienne qu'il faut certainement imputer l'idéal de l'*apatheia*, que l'on rencontre par exemple dans la lettre 32 (PG 37, 71). P. Gallay (*La vie..*, p. 77) a signalé également que le *Discours* 15 s'inspire largement d'un écrit stoïcien *Sur la domination de la raison*. On peut évidemment se demander dans quelle mesure Grégoire n'a pas fait siennes ces idées de Platon ou du Portique parce que, avant lui, Clément d'Alexandrie, par exemple, avait tenté de les assimiler dans une synthèse chrétienne (Pinault, *op. cit.*, p. 136-141). Il semble bien en effet, en ce qui concerne une autre influence, celle de Plotin, dont le fameux « seul avec le Seul » comblait tellement les aspirations de Grégoire, que le Didascalée d'Alexandrie avait servi de cadre à la rencontre entre néo-platonisme et mystique chrétienne. Peut-être serait-ce là que Grégoire, lors de son séjour à Alexandrie, aurait ainsi appris à exprimer en termes plotiniens le mystère de la distinction hypostatique des trois consubstantiels (Vl. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960, p. 71).

Il faudrait encore signaler quelques traits d'aristotélisme : ainsi dans l'équivalence qu'établit *Or.* 30, 20 (PG 36, 129a) entre λόγος et ὅρος, on peut retrouver un texte du *De partibus animalium* d'Aristote (IV, 5, 678a), où le Logos précisément définit l'essence. Toutefois, Grégoire marque nettement à l'occasion ses distances à l'égard du Stagirite (*Ep.* 32, PG 37, 69cd; voir G. d'Hérouville, *Quelques traces d'aristotélisme chez Grégoire...*). Enfin Grégoire suggère un rapprochement avec Pythagore dont la « si célèbre philosophie du silence apprenait à modérer ses paroles en se taisant » (*Or.* 4, 102, PG 35, 637a; cf I. Hausherr, *L'hésychasme*, OCP 22, 1956, p. 248).

2) **L'Écriture.** — Au soir de sa vie, Grégoire délaissera ce qu'il appellera alors « les balbutiements » de la science humaine, afin de tendre à la plus haute sagesse et de donner plus parfaitement « au Verbe (son) verbe avec tout ce qui (l')occupait autrefois » (*Ep.* 235, PG 37, 377-380). En fait, durant son existence, son attitude avait été plus nuancée (J.-M. Szymusiak, *Note sur l'amour des lettres... chez Grégoire de Nazianze*) :

la synthèse, qu'il devait opérer avec une aisance particulièrement remarquable, visait non à juxtaposer les deux sciences, mais à les ordonner l'une à l'autre, comme en sublimant les données de l'humaine au contact de la divine. L'opération était délicate. Elle supposait un dépassement continuel, un choix loyal (*Or.* 21, 6, PG 35, 1088b, à propos de ce qu'avait réalisé Athanase), mais c'était la condition indispensable à la transposition des plus nobles maximes païennes dans l'atmosphère chrétienne (*Carm. De seipso* 1, v. 96-97, PG 37, 977).

Grégoire n'aura donc aucun scrupule à se servir du vocabulaire culturel de son temps, puisque les idées qu'il exprimera seront chrétiennes (H. Pinault, *op. cit.*, p. 52-57, 155), et que leurs racines premières ne sont pas à chercher ailleurs que dans l'Écriture et la tradition de l'Église. L'expérience de vie monastique, que Grégoire et Basile menèrent ensemble à Annési, est de ce point de vue fort éclairante. « Leur zèle à étudier la parole divine » (*Ep.* 6, PG 37, 29c) afin d'y trouver la lumière de l'Esprit va de pair avec l'enthousiasme pour Origène, dont les deux amis extraient alors, « dans l'intérêt de ceux qui aiment les (saintes) Lettres » (*Ep.* 115, PG 37, 212), la *Philocalie* (J. A. Robinson l'a éditée à Cambridge, 1893).

Sur l'expérience d'Annési, on se reportera au témoignage de Rufin, dans son *Histoire ecclésiastique* en supplément à celle d'Eusèbe (II, 9, PL 21, 518).

Par lui-même, ce choix de textes indique clairement que les auteurs, tout en accueillant avec ferveur l'exégèse du grand alexandrin, savaient aussi discerner dans son œuvre le meilleur du moins bon.

Le meilleur d'Origène n'est-ce pas que l'Écriture doit être à la base de toute spéculation théologique? Ce primat de l'Écriture exige une interprétation pénétrante. Il s'agit de lire les divines Écritures « non avec nonchalance, ni d'une manière superficielle, mais en *pénétrant au-delà* de la lettre et en considérant ce qu'elle enveloppe. Aussi ont-ils mérité (les savants qui ont procédé de la sorte) de voir la beauté qui y était cachée, et d'être éclairés par la lumière de la science (γνώσεως) » (*Or.* 31, 21, PG 36, 156cd; cf 38, 6, 317a; comparer avec Origène, *In Cantic.* I, 4, PG 13, 41c).

Ce n'est pas que pour autant Grégoire suive sans conditions la démarche origénienne : à mi-chemin entre Antioche et Alexandrie, ou, plus exactement, entre deux attitudes d'esprit, il préfère la typologie à l'allégorie excessive, fidèle en cela à sa grande règle de vie, qui est la mesure. Ainsi, à propos de *Éph.* 5, 22 svv, Jérôme a-t-il noté la discrétion de celui qu'il considère comme son maître (PL 26, 535; cf *Ep.* 52, 8, PL 22, 534; *Scriptores eccles.* 117, PL 23, 708-710). Il faut cependant remarquer que l'inclination spirituelle de Grégoire le portera à chercher la réalité supérieure à la grossièreté de la lettre, afin de dégager ainsi le sens le plus digne de la majesté des Écritures (*Or.* 4, 118, PG 35, 657bc). En définitive, c'est l'Esprit seul, qui pénètre tout et qui possède la connaissance parfaite de l'Écriture, qui éclaire aussi de sa lumière la contemplation de la Parole (*De vita sua*, v. 297, PG 37, 1050).

Au reste, Grégoire s'est expliqué lui-même sur son exégèse en commentant l'épisode de l'Agneau pascal (*Or.* 45, 16, PG 36, 644d-645a; comparer avec Origène, *In Joannem* hom. X, 13, PG 14, 332 svv).

Fondement de toute spéculation théologique, l'Écriture est aussi pour Grégoire source de la vie spirituelle. Ainsi à chaque célébration d'un mystère liturgique, le chrétien trouve-t-il sa joie à commenter la loi divine et les autres textes qui se rapportent à la fête pour pénétrer davantage dans l'épaisseur de la connaissance (*Or.* 38, 6, PG 36, 316-317); ainsi les attitudes, les sentiments des personnages de l'ancien et du nouveau Testament, ceux du Christ lui-même doivent modeler tout notre être et notre comportement (cf 38, 17, 329d-332a; 40, 10, 372ab; 45, 24, 656c-657a).

Peut-on préciser davantage? Quelques vers permettraient peut-être de reconnaître dans la triple récompense accordée à ceux qui fréquentent assidûment l'Écriture les aspects traditionnels du « sensus spiritualis », en quoi résiderait la Θεωρία λόγου :

« Car voilà ce que Dieu donne comme récompense à ce travail : que tu découvres quelque lumière cachée, ou, ce qui est mieux, que les grands commandements du Dieu pur t'atteignent, ou enfin que ces préoccupations te dégagent des choses terrestres » (*Carm. dogmat.* 12, v. 3-6, PG 37, 472).

Sens allégorique, sens moral, sens anagogique? Une chose est sûre : malgré les apparences, Grégoire a horreur de tout verbalisme. Il s'attache au contraire au réalisme spirituel que lui enseignent ses grands amis : le divin Jérémie, « mon théologien » (*Or.* 31, 16, PG 36, 152a; cf 6, 18; 17, 1; 20, 1; 22, 8; 27, 1-2), le psalmiste, saint Paul et saint Jean.

H. Weiss, *Die grossen Kappadocier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten*, Braunsberg, 1872. — J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, p. 39-49. — J.-Cl. Dhôtel, Écriture sainte *et vie spirituelle*, DS, t. 4, col. 149-150 (Grégoire de Nazianze).

Ce n'était pas seulement des principes d'herméneutique que Grégoire devait emprunter à *Origène*. Avec le même discernement prudent qui ne s'attache à aucune des thèses contestables du maître alexandrin, le Théologien retient cependant des notions typiquement origéniennes.

Ainsi l'âme du Christ, intermédiaire entre la divinité du Verbe et la chair qu'il assume, sans que pour autant le νοῦς du Christ préexiste à son corps (*Ep.* 101, PG 37, 188a; cf *Or.* 2, 23, PG 35, 432, comparer Origène, *Peri Archôn* II, 6, 3, éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 142); ainsi les concepts de μῖξις, κρᾶσις, σύγκρασις, qu'Origène avait sans doute empruntés lui-même aux stoïciens (*Contra Celsum* III, 41, éd. Koetschau, GCS 1, 1899, p. 237; M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 133); ainsi le principe sotériologique : n'est sauvé que ce qui est assumé (comparer Origène, *Entretien avec Héraclide*, SC 67, 1960, p. 71, et Grégoire, *Ep.* 101, PG 37, 181c; voir J. Rivière, *Théologie du sacrifice rédempteur. Un témoignage d'Origène*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 45, 1944, p. 3-12).

Avec Origène également, Grégoire donne au Verbe incarné un rôle décisif dans nos approches de Dieu par la voie de la connaissance et par celle des sacrements (M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 88 svv, 118-120; H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Bruges, 1961, p. 72-84, 108-112).

Il n'est pas jusqu'aux accents de la tendresse de Grégoire pour le Christ qui ne doivent être rapprochés de ceux qu'Origène a su trouver pour chanter la blessure que cause à l'âme la divine Charité (K. Rahner, *Cœur de Jésus chez Origène ?*, RAM, t. 15, 1934, p. 171-174; F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, 1951; I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, 1960, p. 43-52).

Aussi bien l'itinéraire contemplatif de Grégoire, par bien des aspects analogue à celui d'Origène (cf *In Joannem* hom. I, 26, 29, PG 14, 73ab, 76a), héritera de la formule πρᾶξις θεωρίας ἀνάβασις (comp. *Or.* 40, 37, PG 36, 412c, et Origène, *In Lucam* hom. I, 5, SC 87, 1962, p. 106, n. 2). Ce sera encore la dynamique

origénienne de l'image et de la ressemblance qui soustendra la progression de l'âme vers Dieu (comparer Origène, *Hom. 1 sur la Genèse*, SC 7, 1944, p. 82-83, et Grégoire, *Or.* 24, 15, PG 35, 1188bc; 33, 12; 39, 7-8; 40, 32, etc), expliquant ainsi comment, devenue plus parfaitement semblable à l'Image incréée, elle peut recevoir le Verbe dans l'illumination de la connaissance (comparer Origène, *In Joannem* hom. II, 14 et 18, PG 14, 149ac, 153c-156c, et Grégoire, *Or.* 39, 10, PG 36, 345ab).

Sans que cet inventaire des principaux points de contact entre Origène et Grégoire prétende être exhaustif, signalons enfin leur commun idéal « philosophique » (sur Origène, voir Eusèbe, *Historia ecclesiastica* VI, 3, 9-13, PG 20, 529ad).

Après Origène, c'est sans doute *Athanase* qui, des Pères, aura exercé le plus d'influence sur la pensée de Grégoire de Nazianze. Ce n'est pas en vain que Grégoire a prononcé le panégyrique de l'évêque d'Alexandrie (*Or.* 21, PG 35, 1081-1128) : l'un et l'autre avaient en commun le même amour de la paix dans la modération (21, 35, 1125ab), la même sollicitude à l'égard des âmes (21, 31, 1120a), le même dévouement absolu à la défense de l'orthodoxie nicéenne que concrétisait le terme ὁμοούσιος (21, 33, 1121c). Au surplus, autant et peut-être plus qu'à Origène, c'est à Athanase que Grégoire doit d'avoir su reconnaître et mettre en lumière le rôle central du Verbe incarné dans l'économie du Salut : Image du Père, il restaure en l'homme pécheur le τὸ κατ' εἰκόνα et ainsi divinise dans sa propre humanité l'humanité tout entière (comparer Grégoire, *Or.* 1, 4-5, PG 35, 397bc; 37, 2, PG 36, 284c-285a; 40, 45, 424b, et Athanase, *De Incarnatione Verbi* 54, PG 25, 192b; *Contra arianos* II, 25, et III, 34, PG 26, 200cd, 397b; voir J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938). A la théologie du Verbe incarné, il faut ajouter celle du Saint-Esprit pour laquelle *Or.* 31 reprend toute l'argumentation d'Athanase, *Lettres à Sérapion* (SC 15, 1947). Par ailleurs, l'intérêt de la *Vita Antonii* ne pouvait échapper à Grégoire, non moins que les expériences personnelles d'Athanase ne pas l'éclairer sur le problème des rapports entre sacerdoce et « philosophie » (*Or.* 21 : 5, 18, 20, PG 35, 1088a, 1101, 1104). On peut enfin se demander dans quelle mesure ce qu'Athanase a écrit sur la virginité a influencé la réflexion de Grégoire sur ce même sujet.

A travers Athanase et Origène, c'était l'héritage d'Alexandrie que recevait Grégoire. En particulier, certaines idées de *Clément* lui parvenaient par cette voie (H. Pinault, *op. cit.*, p. 73-81, établit un parallèle suggestif entre *Or.* 28, 2-3, et *Stromates* V, 12, 27, PG 9, 116b). Mais quel genre de dépendance existe-t-il entre Grégoire et *Irénée*? On a relevé des rapports entre *Or.* 2, 35-36, et *Adversus haereses* I, 10, 3 (J. Plagnieux, *op. cit.*, p. 202); cependant pour le développement de la révélation dont *Adversus haereses* IV, 38, 1 connaissait le principe, Grégoire revendique l'originalité de sa trouvaille (*Or.* 31, 27, PG 36, 164b).

Grégoire a eu connaissance de la correspondance de *Cyprien* de Carthage (E. Dekkers, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins*, dans *Sacris erudiri*, t. 5, 1953, p. 197). De fait, une traduction des œuvres de Cyprien paraissait à Constantinople, en 379, dans le même temps que Grégoire y arrivait. Il est possible qu'il l'ait eue entre les mains avant de prononcer le fameux panégyrique (*Or.* 24) où il confond Cyprien de Carthage et son homonyme d'Antioche (P. Gallay, *La vie...*, p. 150-153).

Enfin, on a relevé que dans *Or.* 28 les paragraphes 15-16 étaient à rapprocher de la *catéchèse* 6 (PG 33) de *Cyrille de Jérusalem*, et les § 22-30 de la catéchèse 9 (T. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, t. 1, p. 13-18).

Il resterait à mettre au clair la question des rapports de Grégoire avec *Didyme* l'aveugle. Après J. Leipoldt, B. Dietsche et J. Quasten, Vl. Lossky fait de Didyme l'intermédiaire par lequel Grégoire aurait reçu l'influence d'Alexandrie. Ce qui expliquerait, entre autres, que la contemplation de la Trinité, et non plus de l'οὐσία divine, soit devenue le thème central de la spiritualité grégorienne. Sans généraliser la systématisation, sans reprendre non plus les réserves de G. Bardy sur le sujet, il semble que s'il y a entre Didyme et Grégoire « une parenté intellectuelle » très étroite, on puisse la situer sur un plan de symbiose, plus que de dépendance stricte. Il est vrai pourtant que dans le *De Trinitate*, que l'on date communément de 381-382, et dans la *lettre* 101 *à Clédonius*, que P. Gallay date de l'été 382, on retrouve la même affirmation christologique : on ne peut dire que soit *autre* (ἄλλος) le Fils de Dieu et *autre* (ἄλλος) celui qui s'est fait chair et a été crucifié; mais c'est bien ἄλλο καὶ ἄλλο qu'il faut dire.

J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, TU 29, Leipzig, 1905, p. 127. — G. Bardy, *Didyme l'aveugle*, Paris, 1910, p. 74-109, 232. — B. Dietsche, *L'héritage littéraire de Didyme l'aveugle*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 30, 1941-1942, p. 380-414. — J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. franç., t. 3, Paris, 1963, p. 132-152. — Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 70.

Ce serait vraisemblablement d'une symbiose intellectuelle analogue qu'il faudrait parler en ce qui concerne les autres auteurs cappadociens, Basile, Grégoire de Nysse et Amphiloque d'Iconium (K. Holl, *Amphilochius von Ikonium...*).

Ces divers points de contact relevés suffisent à mettre en évidence tout ce que, autant qu'aux rhéteurs, Grégoire de Nazianze doit à ceux qu'il appelle « les saints Pères » et qui lui ont appris à bien entendre les oracles divins (*Or.* 33, 15, PG 36, 233b). C'est dans ce contexte que se situe la spiritualité de Grégoire. Ses thèmes s'articulent, d'une manière organique et vitale, autour des dogmes essentiels : le mystère de Dieu-Trinité, celui de l'incarnation rédemptrice, la divinisation du chrétien dans le Verbe incarné. La vie spirituelle pour Grégoire de Nazianze n'est pas autre chose que l'attention, exacte et vécue dans la foi, de ces vérités dogmatiques. Il s'ensuit que l'étude d'une telle spiritualité doit se mener constamment comme sur deux fronts, que l'on séparerait ailleurs mais qui, ici, se réunissent vitalement : le dogme et la spiritualité.

2° **LA THÉOLOGIE.** — Il faut donner ici au mot « théologie » une autre acception que celle envisagée plus haut : il s'agit moins en effet, dans le paragraphe qui suit, de la connaissance expérimentale que procure l'union à Dieu et dans laquelle le théologien enracine sa fonction, que de l'approche objective du mystère de Dieu en sa Trinité (cf *Or.* 28, 1, PG 36, 25d). D'ailleurs, pour les Pères grecs, la « théologie » est l'étude de Dieu en son Unité et sa Trinité.

De cette théologie, Grégoire est le champion face aux hérésies qui en sapent l'orthodoxie : unitarisme des sabelliens, tripartisme des ariens, soit que ceux-ci se rangent parmi les anoméens pour qui le Fils n'a rien de commun avec le Père, soit qu'avec

les homéens ils lui concèdent une vague ressemblance. Plus subtile était la dialectique d'Eunomius, plus radicale aussi puisqu'elle ne visait à rien moins qu'à mettre la révélation sous le joug d'un réel rationalisme (J. Plagnieux, *op. cit.*, p. 396-398). A ces doctrines qui s'attaquaient surtout à la deuxième Personne de la Trinité, s'ajoutait celle des pneumatomaques qui rejetait la divinité de la troisième Personne (*Ep.* 202, PG 37, 329b-332a, et tant de *discours* où Grégoire s'en prend à ces erreurs).

La position de Grégoire se situe, comme celle d'Athanase, dans la fidélité aux formules de Nicée. Il serait cependant injuste de ne reconnaître au Théologien que le seul mérite d'avoir mis « en formules élégantes et bien balancées la consubstantialité des trois hypostases divines » (H. von Campenhausen, *Les Pères grecs*, Paris, 1963, p. 120-121). En fait, toute son œuvre est consacrée à cette Trinité qu'il proclame, dit-il, plus souvent qu'il ne respire (*Ep.* 100, PG 37, 173a) : « Ma Trinité » (*Carm. dogmat.* 3, v. 87, PG 37, 415; *De seipso* 11, v. 19, PG 37, 1166; 16, v. 52, 1258; etc). Tout son effort vise à enrichir en le polissant un vocabulaire technique qui puisse rendre meilleure raison d'un mystère éblouissant. De cette manière, pour exprimer le « constitutif formel » de la nature divine qu'ont en commun, et chacune tout entière, les personnes divines, il emploiera la définition imagée que reprendront Jean Damascène et Thomas d'Aquin : « océan d'être (οὐσία) immense et sans rivage » (*Or.* 38, 7, PG 36, 317b). Tout l'enjeu de la spéculation théologique consiste à concilier l'unité transcendante d'une telle nature (34, 9, PG 36, 249; 45, 3, 625c; 28, 9, 36c) avec le donné révélé des trois Personnes. Déjà Nicée avait dégagé la notion de ὁμοούσιος; les controverses, par la suite, avaient permis tant bien que mal l'élaboration d'une synthèse autour du terme (L. Bouyer, Ὁμοούσιος. *Sa signification historique dans le symbole de la foi*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 30, 1941-1942, p. 52-62).

Pour Grégoire de Nazianze comme pour les autres cappadociens, il existe entre l'essence (οὐσία) et l'hypostase (ὑπόστασις) un rapport semblable à celui du commun avec le particulier. Ainsi bonté, vérité, puissance, gloire et sainteté appartiennent avec l'essence au Père, au Fils et à l'Esprit au titre commun de leur nature divine (θεότης); tandis que chaque hypostase se manifeste dans sa qualité individuelle de ἀγεννησία, de γεννησία et de ἐκπόρευσις. Paternité, Filiation, Procession, ce qui manifeste au sein de l'unité de la même nature divine la distinction de l'Inengendré, de l'Engendré et du Procédant, c'est l'ἰδιότης, le caractère propre, la particularité, la propriété (*Or.* 25, 16, PG 35, 1221bc; 29, 2, PG 36, 76bc; 31, 9, 144a; 39, 12, 348ac; *Carm. moralia* 10, v. 988-993, PG 37, 751-752). Ce que Grégoire entend par *relation* (σχέσις), c'est cette manière d'être qui situe chacune des personnes par rapport aux deux autres (*Or.* 29, 16, PG 36, 96a), sans qu'il y ait ni manque, ni infériorité, puisqu'il s'agit de « trois propriétés d'ordre intellectuel, parfaites, subsistant par elles-mêmes, distinctes par le nombre; mais non par la divinité » (33, 16, 236a). Ainsi « les trois ne sont qu'un sous le rapport de la divinité, et l'unité est trinité au point de vue des propriétés » (31, 9, 141d-144a; tr. Gallay, *Discours théologiques*, p. 184).

Hypostase (ὑπόστασις) ou personne (πρόσωπον)? Un problème se posait encore à cause des latins, pour lesquels l'équivalence ne pouvait se faire entre *substantia* et *persona* ; à cause aussi des sabelliens qui donnaient à πρόσωπον un sens hétérodoxe comme les ariens en donnaient un autre au terme ὑπόστασις (M. Richard, *L'introduction du mot « hypostase » dans la théologie de l'incarnation*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 2, 1945, p. 5-32). A la suite de Basile, Grégoire œuvra dans le sens d'une conciliation, montrant que ces hypostases n'étaient pas trois essences, mais trois notions différentes et qui se fondent sur les propriétés (*Or.* 42, 16, PG 36, 477ab) en quoi se caractérise chaque personne (20, 6, PG 35, 1072d), non sur des natures différentes. D'où la netteté de la formule : une seule essence, trois personnes, que peut-être Grégoire empruntait à Didyme (cf B. Dietsche, *op. cit.*), mais qui revient si souvent dans les *Discours* et les *Poèmes* que l'on ne peut pas ne pas y percevoir comme une notation personnelle.

Les pneumatomaques contestaient la divinité du Saint-Esprit. L'opinion générale, il est vrai, semblait peu disposée à spéculer sur cette question.

Basile lui-même hésitait à décerner le titre de Dieu à la troisième Personne de la Trinité (cf *Or.* 43, 68, PG 36, 588b); on l'en critiquait d'ailleurs (*Ep.* 58, PG 37, 113-117).

Grégoire, d'abord prudent (*Or.* 24, Pentecôte 379), fut plus ferme ensuite. Les termes du 5e *Discours théologique* sont nets : « Pour notre part, nous sommes tellement certain de la divinité de l'Esprit... » (*Or.* 31, 3, PG 36, 136b). En fait, toute l'œuvre de Grégoire porte la marque de cette insistance, à raison, sans doute, d'une certaine connaturalité héritée d'Origène avec le monde « spirituel », « pneumatique » : « Il est (l'Esprit) mon compagnon naturel, mon familier » (31, 33, 172b). C'est Grégoire qui introduit le concept de procession (ἐκπόρευσις, 39, 12, 348b) afin de préciser la qualité de la relation propre de cette Personne de la Trinité qui se situe entre (μέσον) l'Engendré et l'Inengendré (31, 8, 141a).

La « démonstration » de la divinité de l'Esprit Saint permet enfin à Grégoire de mettre au point un principe qui lui est cher et qu'il revendique comme original : le développement progressif de la révélation divine (*Or.* 31, 26-27, 161c-164b; cf *Carm. dogmat.* 3, v. 10-14, PG 37, 409).

Ce développement, dont la raison relève de la pédagogie divine ménageant la faiblesse de nos yeux (*Or.* 31, 26, PG 36, 161cd), jette un jour nouveau sur nos propres relations avec chacune des personnes divines, dans le jeu de la grâce et de notre liberté. En effet, Grégoire, se séparant nettement de la conception hellénique d'un temps cyclique, en adopte une autre, qui est linéaire. Comme autant d'étapes décisives qui marquent la progression de l'humanité dans la connaissance de Dieu, les trois séismes dont parle l'Écriture correspondent à trois théophanies donnant accès à des clartés toujours plus brillantes : de l'idolâtrie à la loi, de la loi à l'Évangile, de ce monde à l'autre (31, 25, 160d, à rapprocher de 31, 26, 161cd). Depuis la Pentecôte, nous sommes dans le temps de l'Esprit (41, 11, 444c). C'est donc sous la mouvance de l'Esprit que nous vivons, un Esprit dont l'action propre est de parfaire (τελείωσις, τελειοῦν) : l'Esprit, dit Grégoire, est *Celui-qui-rend-parfait* (τελειοποιός, 34, 8, 249a; cf 41, 9, 441b; 40, 43, 420c). L'œuvre de perfectionnement (τελείωσις) que l'Esprit accomplit en chaque homme consiste à le déifier (*Carm. De seipso*, 1, v. 630-633, PG 37, 1017).

Dès le baptême, tout est déjà, d'une certaine manière, donné, accompli (*Or.* 43, 48, PG 36, 557c). Car s'il y a dans l'illumination baptismale l'action d'un feu qui purifie, c'est le feu de l'Esprit (*Or.* 41, 12, PG 36, 445a; cf *Carm. De seipso* 1, v. 630-633). Mais il y a aussi une onction mystérieuse, celle de l'Esprit, qui conforme le néophyte au Christ dans sa filiation même à l'égard du Père (*Or.* 40, 4, PG 36, 364a; cf 5, 35, PG 35, 709a). L'Esprit, qui parfait notre union au Christ (37, 17,

PG 36, 301b), nous donne aussi de comprendre la raison de l'*économie* : il nous révèle le Fils et comment le Fils s'est fait homme, semblable à nous, pour que nous devenions semblables à lui, qui est Dieu (1, 4-5, PG 35, 397bc). La perfection de notre union au Christ consiste donc à nous dégager, avec lui, de tout ce qui est terrestre pour atteindre aux réalités spirituelles et comprendre « ce qui convient à la nature divine et ce qui se rapporte à l'économie » (29, 18, PG 36, 97bc). Cet idéal n'est pas seulement celui du parfait théologien, car la perfection de notre divinisation consiste bien à accéder, par le Fils et dans l'Esprit, à la source même de la divinité, au Père qui est la *raison* de cause et d'unité à quoi se réfèrent les deux autres relations de génération et de procession (23, 7, PG 35, 1157d-1160a; cf 20, 6-7, 1072c-1073b; 42, 15, PG 36, 476ab).

3° **L'ÉCONOMIE.** — En ce retour de l'homme divinisé vers le Père se manifeste la philanthropie de la Trinité à l'œuvre dans l'*économie* de notre salut. L'incarnation du Verbe restaure l'œuvre de la création que le péché menaçait de corrompre. Du coup, la destinée de l'homme s'en trouve singulièrement surélevée : car si le Verbe se fait homme, et vraiment homme, c'est pour que l'homme devienne Dieu (*Or.* 40, 45, PG 36, 424ab; cf *Carm. dogmat.* 10, v. 5-8, PG 37, 465; etc).

Grégoire aime replacer l'incarnation dans ses dimensions les plus vastes : c'est une nouvelle création où la philanthropie divine se révèle avec un nouvel éclat (*Or.* 38, 14, PG 36, 328ac; cf 39, 12, 348a). Comme à la lumière, en effet, s'opposent les ténèbres, l'envie du démon voulant faire échec à la bonté de Dieu (*Carm. dogmat.* 7, v. 53-66, PG 37, 443-444; cf 4, v. 41, 419) avait jadis séduit le premier couple et, pour sa perte, l'avait entraîné par la volupté du fruit amer dans l'oubli des commandements (*Or.* 38, 12, PG 36, 324c; cf 44, 4, 612b). Tel fut le péché, « mon péché » (19, 14, PG 35, 1060c), avec ses conséquences funestes : expulsion du paradis, perte de l'immortalité, aggravation progressive du mal dans le monde (*Or.* 2, 25, PG 35, 433c-436a; 38, 13, PG 36, 325ab; cf *Carm. moralia* 1, v. 117-127, PG 37, 531; comparer J. Daniélou, *Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, dans *Festgabe J. Lortz*, t. 2, Baden-Baden, 1957, p. 36). A ces grands maux, il fallait de grands remèdes (*Or.* 38, 13, PG 36, 325a). Aussi, par amour pour nous (39, 13, 349a), qui n'avions pas su conserver intacte l'image divine selon laquelle nous avions été créés, le Verbe, Image du Père, vient recommencer son œuvre créatrice : il s'associe à ma chair afin d'apporter à l'image le salut, à la chair l'immortalité (38, 13, 325c); il se fait pauvre pour m'enrichir (6, 12, PG 35, 737a), esclave pour m'affranchir (29, 18, PG 36, 97bc), me sanctifier (45, 22, 653b). Volontiers Grégoire emploie le terme paulinien de « kénose » en en soulignant le double motif : l'obéissance et la philanthropie (30, 6, 109c). Notons-le, c'est un point sur lequel il se dégage de l'influence d'Origène, dont la théologie n'est pas à proprement parler « kénotique » (M. Harl, *op. cit.*, p. 228, 230, n. 38; cf P. Henry, art. *Kénose*, DBS, t. 5, 1957, col. 59-62 pour Origène et 79-80 pour Grégoire).

La foi de l'homme, en répondant à ce dessein divin (*Or.* 3, 7, PG 35, 524b), lui montre aussi en chaque action du Christ, en chaque événement de sa vie, comme un nouveau mystère (39, 14, PG 36, 349c), à cause des paradoxes mêmes qui s'y découvrent et où l'humilité de la condition humaine permet à la toute-puissance divine du Verbe de s'exercer (cf 19, 12, PG 35, 1057ac). Ainsi la naissance virginale (*Or.* 38, 1, PG 36, 313a; 39, 13, 349a; 43, 62, 576d) de Bethléem, où la Vierge enfante le Sauveur, ramène l'homme au Paradis dont la faiblesse d'Ève l'avait fait déchoir (38, 17, 329d). Ainsi le baptême au Jourdain, « mystère sublime et divin » (39, 1, 336a), nous communique les lumières célestes : l'Esprit rend témoignage à la divinité de Jésus et les cieux se rouvrent devant le Christ qui remonte des eaux, d'où il tire avec lui le cosmos entier régénéré (39, 16, 353b). Ce qu'est le baptême d'une manière éminente, tous les « mystères » de la vie de Jésus le sont aussi. Chacun met en évidence l'*économie* que réalise l'incarnation grâce à la vérité des deux natures assumées par l'unique Personne du Verbe : que le Christ ait faim, lui qui nourrit les foules, ou qu'il pleure, lui qui sèche nos larmes, sa divinité confère à ces actes humains une valeur sanctifiante qui n'appartient qu'à eux (*Or.* 29, 19-20, 100-101; 37, 2, 284c).

Les controverses christologiques contemporaines de Grégoire devaient l'amener à élaborer des précisions de deux sortes touchant l'union hypostatique.

Face aux ariens, qui prétendaient tirer argument de tout ce que les évangiles relataient d'humain dans la vie du Christ pour nier sa divinité, Grégoire insiste, au contraire, sur la réalité des deux natures du Verbe incarné : « Homme conçu, d'une part, d'une vierge dont l'âme et le corps ont été auparavant purifiés par l'Esprit; s'avançant d'autre part, Dieu, avec ce qu'il s'est adjoint; un (ἕν) à partir de deux réalités immensément éloignées : l'humanité et la divinité. L'une déifiait, l'autre était déifiée » (*Or.* 38, 13, PG 36, 325b).

A l'autre extrême, les apollinaristes niaient la réalité de la nature humaine du Christ en affirmant que c'était la divinité du Verbe qui y tenait lieu de νοῦς. C'était évacuer de l'incarnation le principe rédempteur qu'Origène avait énoncé (*Entretien avec Héraclide*, SC 67, p. 71) et que Grégoire devait rappeler dans sa *lettre à Clédonius* : n'est sauvé que ce qui est assumé. Parce qu'il fallait sauver l'homme tout entier, il fallait le restaurer tout entier avec son âme (ψυχή) et son intellect (νοῦς, *Ep.* 101, PG 37, 181c-184c).

La tradition vivante de l'Église bénéficiera de ces précisions. En revanche, elle ne retiendra pas le mode d'union que Grégoire proposait entre les deux natures au niveau de la personne du Verbe : « les deux sont un par le mélange (τὰ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει), Dieu s'étant incarné et l'homme ayant été divinisé » (*Ep.* 101, 37, 180ab).

J. Dräseke, *Gregor von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus*, cité *infra*, p. 473-512. — M. Herz, « *Sacrum commercium* ». *Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache*, Munich, 1958, p. 34, 122. — J. Liebaert, *L'incarnation*, t. 1 *Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris, 1966, p. 158-162.

Malgré l'équilibre nuancé des formules, le risque était trop grand, en cherchant un tel mode d'union des natures, de tomber dans le monophysisme. Aussi l'auteur du stichère, dont la liturgie byzantine se sert le 26 décembre, παράδοξον μυστήριον, s'il a repris le texte de *Or.* 38, 13 (PG 36, 325c), en a-t-il corrigé, discrètement mais nettement, les équivoques qui pouvaient donner prise à l'eutychianisme comme au nestorianisme (cf L. Brou, *Ephemerides liturgicae*, t. 58, 1944, p. 21; *Sacris erudiri*, t. 1, 1948, p. 169, n. 1; M. Herz, *op. cit.*, p. 62-63).

Pourtant c'est bien de l'unité personnelle de Jésus-Christ dans la dualité de ses natures, telle que le Théologien l'avait mise en relief, que découlent et la communication des idiômes (*Or.* 21, 24, PG 35, 1109a; 29, 19-20, PG 36, 100a-101c), dont l'entrecroisement des noms est le signe expressif au niveau du langage (29, 18, PG 36, 97bc; 30, 1, 104cd), et la maternité divine de la Vierge (*Ep.* 101, PG 37, 177c; *Or.* 29, 4, PG 36, 80a; 38, 13, 325b; *Carm. moral.* 1, v. 197-200, PG 37,

537; G. Söll, *Die Mariologie der Kappadozier...*), deux points de la christologie de Grégoire à inscrire à l'actif du « progrès doctrinal » du 4e siècle. Levain substantiel pour toute la masse humaine (*Or.* 30, 21, PG 36, 132b), qu'il divinise déjà au seul titre de son incarnation (*Carm. De seipso* 46, v. 15, PG 37, 1379; 11, v. 1695-1696, PG 37, 1147-1148), mais comme en un premier temps et comme virtuellement, diraient les scolastiques occidentaux. Le Verbe incarné nous libère définitivement du péché dans l'acte de son Mystère pascal (*Carm. dogmat.* 35, v. 5-10, 517) : c'est là que par ses souffrances et son triomphe, il consomme la restauration en l'homme de l'image divine souillée par tant de fautes (*Or.* 24, 4, PG 35, 1173c; 45, 22, PG 36, 653c).

Un poème marque nettement les deux temps ainsi distingués (*Carm. dogmat.* 9, v. 7-9, PG 37, 465) :

« Dieu s'est fait homme, l'homme est parfait en Dieu, ma gloire, afin que reformant par ce qu'il a assumé ce qu'il avait donné, l'Homme-Dieu dénoue le jugement de toute la faute et assassine l'assassin ».

On notera ce jugement cassé, car la manière dont Grégoire envisage notre rédemption en exclut l'idée de rançon (*Or.* 45, 22, PG 36, 653; cf J. Rivière, *Le marché avec le démon chez les Pères antérieurs à saint Augustin*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 8, 1928, p. 257-270). Il s'agit plutôt d'une expérience violente, d'un combat, qui se déroule comme en un champ clos, sur la croix où le Christ, prenant avec lui mon péché, le tue dans sa propre mort (*Or.* 4, 78, PG 35, 604bc). Si, allant au-delà des humiliations de l'incarnation, le Christ a voulu cette croix (4, 78, 604c; 30, 5, PG 36, 109a; 43, 64, 581a), c'est dans le dessein de « tout mesurer par ses souffrances », y compris l'horreur du péché, et de manifester ainsi son obéissance dans « cette invention de son amour » (30, 6, PG 36, 109d-112b). Tel est le cœur du sacrifice du Christ, « antitype des plus grands mystères » (2, 95, PG 35, 497b) et dont la valeur sanctifiante unique tient à ce que Dieu, le sacrifice et le pontife qui l'offre n'y sont qu'un (*ibidem*; cf *Or.* 30, 21, PG 36, 132c; 45, 22, 653a).

Alors, ce sang versé par amour peut restaurer le monde comme un ferment (cf *Or.* 6, 21, PG 35, 748d; 29, 20, PG 36, 101bc), comme un coagulant qui rassemble et réunit dans l'unité (45, 29, PG 36, 664a) tous les hommes (33, 9, 225b; 37, 7, 289cd) et tous les siècles (45, 16, 644d), pour les faire passer de l'Égypte à la Terre Promise, dans la Pâque douloureuse et glorieuse à la fois du Christ (45, 10, 636bc). N'est-ce pas le plus grand des miracles qu'accomplit la « crucifixion de Dieu » (45, 29, 664a)?

En vertu de ce dessein de rédemption universelle, le Christ devait descendre aux enfers. Autrement, eût-il vraiment épousé la destinée humaine? Eût-il racheté ce qu'il n'aurait pas assumé? Mais de même qu'il était déjà remonté des eaux du Jourdain, le Christ remonte des eaux de la mort en en ramenant Adam (*Or.* 39, 16, PG 36, 353b). La nuit pascale que l'Égypte avait connue, les puissances des ténèbres l'éprouvent à leur tour, mais c'est une nuit lumineuse, puisque l'Agneau désarme ses adversaires en les illuminant (45, 15, 664a), et que sa victoire rend libres pour une nouvelle création plus resplendissante que la première ceux qui gisaient, captifs, dans le tombeau (45, 1, 624ab).

Tous les mortels bénéficient-ils de ce salut pascal? Grégoire n'ignore pas la thèse de l'*apocatastase* qu'avait compromise Origène (cf *Or.* 31, 27, PG 36, 164bc), mais, prudent, il s'abstient de prendre parti.

En même temps qu'elle consacre à l'honneur de la Trinité la divinisation du chrétien (*Or.* 45, 2, PG 36, 624b), la Pâque du Christ éclaire le mystère de l'Église. Une Église qui s'étend aux confins de la terre, confondant les sages, jugulant les démons et surpassant le temps, jeune toujours quoique déjà fort ancienne, préfigurée par la loi, accomplie par la grâce et consacrée par le Christ qui l'a créée en tant que Dieu, mais en tant qu'homme se l'est acquise en héritage (4, 67, PG 35, 588c-589a). Ce sont les souffrances du Christ, en effet, auxquelles s'en joignent tant d'autres subies avant comme après lui, qui ont rassemblé l'Église (21, 24, 1108c-1109a), autant que les « doux filets de Dieu » jetés par les pêcheurs de Galilée sur le cosmos (*Carm. ad alios* 7, v. 23, PG 37, 1552; cf *Or.* 18, 5, PG 35, 992b) et les nations lointaines dont parlait Isaïe (*Or.* 44, 1, PG 36, 608a). Vigne de Dieu vivante et belle à laquelle donnent accès les sacrements de la foi (40, 20, 385ab), l'Église, à raison même de son « économie » qui prolonge dans l'espace et le temps celle du Christ, est aussi le tabernacle où Dieu réside. Un tabernacle fait non de main d'homme, mais selon l'architecture de l'Esprit, et d'autant plus sacré que ce temple, c'est le Christ, en qui et par qui chacun rend au Père un culte vrai et spirituel (19, 8-9, PG 35, 1052-1053).

Car l'Église est le corps du Christ, conservant dans la communion de l'Esprit (*Ep.* 168, PG 37, 277c), dans l'ordre de son unité, les divers membres qui la constituent (*Or.* 2, 44, PG 35, 452c-453a) et qui lui permettent d'accomplir tant de fonctions diverses (32, 10, PG 36, 185ac). Rassemblés par le même Esprit, tous sont donc un, chacun membre du Christ, et membres les uns des autres (32, 11, 185d). Grégoire, exploitant les textes de saint Paul, peut alors insister sur l'importance de cette unité à garder dans l'amour et la vérité. L'unité, c'est le résumé mystérieux de la loi et des prophètes où l'on imite l'amour de celui qui s'est anéanti pour tous (24, 2, PG 35, 1172c). C'est aussi le témoignage rendu au mystère de la Trinité qui unit en elle-même ceux qui ne la divisent pas, et comble de gloire ceux qui la glorifient (23, 4 et 12, 1153d et 1165a; 26, 19, 1252cd; 34, 7, PG 36, 248c). Ainsi, par sa sainteté et son unité, l'Église manifeste au monde l'action de cet Esprit (*Or.* 31, 26, PG 36, 161c; cf *Ep.* 168, PG 37, 277c) qui ne cesse de l'animer dans sa marche vers le ciel (*Or.* 5, 27, PG 35, 697b), lui qui l'avait aidée à s'épanouir dans la foi lorsqu'il agissait sur les premiers apôtres (41, 11, PG 36, 444).

4° LA DIVINISATION DU CHRÉTIEN. — La réflexion de Grégoire de Nazianze sur la « théologie » et « l'économie » explique l'importance hors de pair qu'il donne au thème de la divinisation du chrétien. Ici encore, c'est à la suite de saint Paul et de saint Jean, comme aussi des penseurs païens et des docteurs chrétiens, que le Théologien envisage l'épanouissement de la destinée humaine dans le rayonnement du Verbe incarné, Image incréée du Père, et sous l'action de l'Esprit qui parfait tout. Voir art. DIVINISATION, DS, t. 3, en particulier col. 1382, 1385, 1388.

Que l'homme soit capable d'être divinisé, la noblesse même de sa condition, intermédiaire entre le monde des sensibles et celui des intelligibles, l'expliquerait presque, d'une certaine façon (J.-M. Szymusiak, *Éléments de théologie de l'homme selon saint Grégoire de*

Nazianze, Rome, 1963, p. 25-38). Malgré un certain pessimisme, dont les poèmes surtout se font l'écho (E. Rapisarda, *Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno*, p. 136-161), et qui est dû à l'expérience de sa propre lourdeur autant qu'aux déboires rencontrés parfois dans ses relations avec autrui, Grégoire conserve intacte sa confiance dans la destinée surnaturelle de l'homme. Sa chair elle-même n'a-t-elle pas été façonnée par Dieu (*Or.* 2, 73, PG 35, 481b; *Carm. De seipso* 77, PG 37, 1424)? Surtout, composé de matière et d'esprit, de sensible et d'intelligible, l'homme est animé par une âme raisonnable, intellectuelle (νοερὰν ψυχήν), qui est en lui l'intermédiaire valable entre ces deux mondes si différents et l'image de Dieu (*Or.* 38, 11, PG 36, 321c-324a; cf 6, 14, PG 35, 740b; 17, 9, 976b). Ainsi l'homme est-il, de par la création, une partie de Dieu (14, 7, PG 35, 865c). C'est une parenté réelle avec Dieu que ce titre confère à l'homme, parenté qui explique le désir qui tend l'homme vers Dieu comme l'image vers son archétype (É. des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964, p. 202-204). La « ressemblance », dont parle *Gen.* 1, 26, sera alors plus précisément la tension que la charité donne à ce désir, une fois reconnue la « philanthropie » divine (*Or.* 38, 11, PG 36, 324a). De même, en effet, que revient toute à l'initiative divine la création du cosmos et de ce microcosme qu'est l'homme, de même lui revient, comme « l'invention de son amour », l'*économie* qui donne à l'homme de pouvoir connaître et aimer Dieu d'une manière plus haute encore (19, 8, PG 35, 1052d).

Mais ce que Dieu sème ainsi, c'est à l'homme de le cultiver (*Or.* 2, 17, PG 35, 425c), travaillant à sa propre divinisation. Sans doute le péché a-t-il faussé le cours normal de cette destinée en souillant l'image divine que l'homme portait en lui (38, 13, PG 36, 325b), essayant même de la détruire définitivement (2, 91, PG 35, 493b). Le dessein miséricordieux de la philanthropie divine est de tout restaurer dans le Verbe incarné, Image incréée du Père, qui, « s'associant ma chair, apporte à l'image créée le salut, à la chair l'immortalité » (38, 13, PG 36, 325c; cf 45, 9, 633cd). Tout le dynamisme de la divinisation tient donc en ce principe que nous avons déjà rencontré : le Verbe s'est fait homme à cause de l'homme, l'homme, à cause du Verbe incarné, est appelé à devenir Dieu (*Or.* 40, 45, 424a; *Carm. dogmat.* 10, v. 5-9, PG 37, 465; etc).

Deux voies permettent à l'homme d'atteindre le Verbe, διὰ λόγου καὶ θεωρίας (*Or.* 32, 33, PG 36, 212a) : la contemplation et les sacrements.

1) **La contemplation.** — Il est évident qu'en ce domaine, Grégoire hellénise, utilisant au mieux la dialectique mise au point par Platon dans le *Phèdre*, le *Banquet*, le *Timée*, et, même s'il ne le nomme pas, par Plotin dans les *Ennéades*, dont la finale du livre 7 s'harmonise si bien avec ses tendances. Image de Dieu, l'âme tend comme naturellement vers son archétype. Purifiée, illuminée, elle parvient alors à une union de type intellectuel avec la divinité. La révélation évangélique enrichit de notions personnelles les données des philosophes. Grégoire ne manque pas d'en tirer parti, pour mettre en relief l'action de l'Esprit dans l'âme qui l'accueille : c'est l'Esprit qui l'assimile progressivement à la Personne du Verbe, Image du Père, Fils bien-aimé en qui se consommera, dans la perfection de la connaissance accessible à l'homme, l'union divinisante avec Dieu. Cette connaissance expérimentale de Dieu est l'un des sens que Grégoire donne à θεολογία. La θεωρία est nettement plus intellectuelle que mystique. Autrement, Grégoire ne mettrait pas en garde contre les dangers d'une θεωρία effrénée (*Or.* 39, 8, PG 36, 344a); il ne proposerait pas non plus de choisir entre πρᾶξις et θεωρία (*Carm. moral.* 33, v. 1-4, PG 37, 928). Ainsi s'expliquerait le vers 298 du *De vita sua* (1050) : si la θεωρία n'est compatible ni avec le désert ni avec l'*hésychia*, c'est qu'il s'agit bien de l'étude intellectuelle de la Parole divine.

a) Au long de l'itinéraire contemplatif, l'homme ne cesse donc d'être aiguillonné par le *désir de Dieu*. Ce désir, dont le fondement est ontologique, affleure cependant à la conscience du fait de l'admiration que provoquent, en celui qui sait regarder, les merveilles du Verbe démiurge dans la Création (*Or.* 32, 10, PG 36, 185), en celui qui sait lire, les splendeurs que l'Esprit révèle dans l'Écriture (*Carm. De seipso* 11, v. 297, PG 37, 1050). L'homme devient alors insatiable des choses de Dieu, car à ceux qui le reçoivent Dieu donne encore davantage, tant il a soif qu'on ait soif de lui (*Carm. moral.* 33, v. 145-147, PG 37, 938-939; cf *Or.* 28, 6 et 13; 32, 21; 4, 71). En attendant de se fixer, comblé, dans le repos contemplatif de l'âme unie à Dieu, le désir anime l'ascension de la montagne mystique qu'accompagne inévitablement un effort ascétique constant : πρᾶξις qui vise à purifier tout l'être (κάθαρσις).

En effet, la contemplation exige un dépassement continuel non seulement du monde visible afin de pénétrer derrière son voile (*Or.* 28, 31, PG 36, 69d-72a), mais aussi de soi-même, dans la course enthousiaste de qui veut saisir le prix (*Or.* 40, 39, 416ab; cf 28, 3, 29a; 44, 8, 616d-617a; 45, 24, 657a; *Carm. moral.* 9, v. 99, PG 37, 675) et qui, se renonçant, s'affranchit de ses passions pour atteindre l'ἀπάθεια (cf *Or.* 19, 1-3, PG 35, 1045ac; *Ep.* 32, PG 37, 69-72), non pas tant, d'ailleurs, celle des stoïciens que celle des chrétiens qui cachent leur vie dans le Christ (*Or.* 19, 1, PG 35, 1045a; cf H. Pinault, *op. cit.*, p. 144). La πρᾶξις garantit l'authenticité de la θεωρία : le regard du cœur purifié, le spirituel peut alors découvrir en vérité dans les créatures les λόγοι qui les unissent au Λόγος divin. Ainsi la πρᾶξις est-elle comme l'échelle de la θεωρία (*Or.* 4, 113, 649b-652a; cf 39, 8, PG 36, 344a; 40, 37, 412c), pour reprendre l'expression d'Origène (*In Lucam* 1, 5, SC 87, 1962, p. 106).

Voir I. Lemaître, art. Contemplation *chez les grecs*, DS, t. 2, col. 1822-1823; aussi col. 1804-1805, 1814-1816, 1835-1837. — Art. Dépouillement, DS, t. 3, col. 463. — J. Plagnieux, *Saint Grégoire..*, p. 141-160. — J.-M. Szymusiak, *Éléments de théologie..*, p. 74-75.

b) L'image de la *montagne*, dont Origène déjà s'était volontiers servi pour parler de la connaissance de Dieu (H. Crouzel, *La spiritualité d'Origène*, dans *Carmel*, 1962, n. 3, p. 207-208), est chère à Grégoire. Comme jadis Moïse avait gravi le Sinaï et pénétré dans la nuée (*Or.* 20, 2, PG 35, 1068ab), il s'agit de monter, avec un empressement mêlé de crainte (28, 2, PG 36, 28a), jusqu'à ce lieu privilégié où rencontrent Dieu ceux qui dépassent la multitude et s'élèvent au-dessus des réalités terrestres (20, 2). Dieu s'y manifeste, « non seulement en descendant quelque peu de sa hauteur habituelle, mais aussi en nous élevant à partir de notre bassesse terrestre, pour que lui, l'Immatériel, puisse être conçu, avec mesure certes et sans dépasser la

sécurité, par une nature mortelle » (45, 11, PG 36, 637b).

La *nuée* aussi avait déjà été interprétée, avant Grégoire, comme la ténèbre mystique où l'on connaît Dieu dans son inconnaissance même (H.-C. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys*, coll. Études carmélitaines, octobre 1938, p. 33-53). Pour Grégoire, cette nuée, c'est tantôt le voile mystérieux où s'enveloppe et se fait connaître la divine Présence (*Or.* 28, 3, PG 36, 29a), tantôt l'épaisseur opaque et lourde de la chair (39, 8, 344a) ou du corps (32, 15, 192a) qui obscurcit la connaissance de Dieu. Pénétrer dans la nuée, ce sera rentrer en soi-même, se recueillir assez pour se séparer de la matière, de sa propre chair (*Or.* 21, 2, PG 35, 1084; 28, 3, PG 36, 29a; *Ep.* 153, PG 37, 260a; *Ep.* 194, 317ab; *Carm. De vita sua*, v. 1936, 1164a), afin de contempler en soi, comme dans un miroir, l'image même de Dieu (*Or.* 2, 7, PG 35, 413c-416a; cf 27, 3, PG 36, 16a; *Carm. moral.* 16, v. 16, PG 37, 781). Nouvel aspect d'une purification indispensable à de nouvelles illuminations (cf *Or.* 20, 4, PG 35, 1069a; 27, 3, PG 36, 13d) : l'âme vit maintenant au-dessus des apparences, préservant, à l'abri des impressions mouvantes d'ici-bas, la pureté de sa ressemblance avec Dieu (20, 1, PG 35, 1065a).

c) Il est un autre aspect plus élevé de la *catharsis*. De même, en effet, que Moïse sur la montagne se blottissait dans le creux du rocher, de même, pour percevoir, ne serait-ce que le reflet de Dieu, faut-il que nous recouvre notre Rocher, c'est-à-dire le Verbe incarné (*Or.* 28, 3, PG 36, 29a). Lui seul, parce qu'il est la Pureté même, peut achever dans le feu de son Esprit, qui brûle et qui éclaire (39, 15, 352d; 41, 12, 445a), ma purification. Lui seul me donne d'atteindre le Pur et de le connaître, car il faut être pur pour atteindre le Pur. La formule est de Platon (*Phédon*, 66d, 67bc, 70a, etc), mais c'est surtout à la béatitude évangélique des cœurs purs et qui voient Dieu que s'attache Grégoire. Déjà, sans doute, l'admiration éprouvée au spectacle des merveilles de la création provoquait-elle un désir qui nous purifiait : nous devenions alors capables de nouer avec Dieu des relations personnelles de connaissance et d'amour (*Or.* 38, 7, PG 36, 317b). Le Christ, qui se manifeste au regard de la foi dans les paradoxes de son « économie » , achève cette purification en nous illuminant de son mystère (*Carm. De seipso* 46, PG 37, 1378-1379). Il est la sanctification même : « parce qu'il nous purifie, afin qu'étant purs nous puissions recevoir celui qui est la pureté » (*Or.* 30, 20, PG 36, 132a).

C'est sa pureté qui est la splendeur des âmes qu'il purifie (*Or.* 30, 20, 129c; cf 39, 8-9, 344) et qu'illumine toute la Trinité (*Or.* 8, 19, PG 35, 812c; 40, 37, PG 36, 412b). Car, « initié au Verbe » (39, 10, PG 36, 345b), parfait dans sa conformité au Fils par l'Esprit qui consomme toute familiarité (οἰκείωσις), toute parenté (συγγένεια) divine, le chrétien peut accueillir dans son esprit, comme dans un temple, Dieu (*Or.* 43, 67, 585c; cf *Carm. moral.* 31, v. 5-6, PG 37, 911; 9, v. 135-140, 678) : l'âme « devient chaque jour davantage comme un miroir immaculé de Dieu et des choses divines : la lumière s'y ajoute à la lumière, nos ténèbres s'ouvrent à la clarté, en attendant que nous parvenions à la source des reflets d'ici-bas et que nous touchions au terme bienheureux, où les images s'effacent devant la vérité » (*Or.* 20, 1, PG 35, 1065b).

d) Entre ces deux degrés d'illumination, l'une mesurée, l'autre plus parfaite, il y a place pour une véritable *dynamique de la lumière* (*Or.* 40, 36-40, PG 36, 409c-417a). Peut-être d'ailleurs, est-ce dans cette direction qu'il faudrait chercher la solution au problème que posent certains textes de Grégoire, contradictoires en apparence. Les uns, en effet, insistent sur la transcendance de Dieu dont la nature première ne peut être connue que de la Trinité seule : ni les amis de Dieu, qui sont ses saints, ni même les anges ne peuvent donc la comprendre (28, 4, 32a; surtout 28, 3, 29b). Pourtant on ne saurait arguer de tels textes pour faire patronner par le Théologien un apophatisme radical. Tenant compte du réalisme de l'incarnation et de la « familiarité » qui s'établit entre Dieu et l'homme, Grégoire fait droit au mot de saint Paul : « Un jour nous connaîtrons comme nous sommes connus » (1 *Cor.* 13, 12). Certes, l'homme ne peut d'ici là saisir de Dieu que « comme un petit reflet d'une grande lumière », mais alors, toute épaisseur et obscurité dissoutes, lorsque l'image aura rejoint son archétype, dans l'épanouissement d'une ressemblance qui est filiation (*Or.* 28, 17, 48c), notre esprit et notre raison s'uniront parfaitement à Dieu et, dans l'Océan de sa lumière (39, 9, 344b), Dieu se laissera connaître des hommes ainsi divinisés (38, 7, 317b). Même ce qu'est l'οὐσία de Dieu, il semble bien qu'alors nous l'apprendrons (μάθοιμεν), suivant la promesse de Celui qui ne ment pas (*Or.* 29, 11, 88c, cit. *Tite* 1, 2). Et non plus d'une manière mesurée (μετρίως, 27, 10, 25a), mais « parfaitement » (38, 7, 317bc; 39, 20, 360a; 43, 82, 605a), comme il convient à des « déiformes » (27, 10; 38, 7). Tel sera le royaume de Dieu : nous resplendirons de la lumière de la connaissance (39, 10, 345b) dans la contemplation de la sainte et royale Trinité (16, 9, PG 36, 945c). Voir art. CONTEMPLATION *chez les grecs*, DS, t. 2, col. 1846, 1848, 1859.

e) Aussi bien, à ce niveau, Grégoire préfère se réfugier dans le *silence*, un silence contemplatif, accueillant et adorant. Le mystère de Dieu nous dépasse à l'infini : le silence aura déjà valeur de discrétion, de modestie en face d'une telle transcendance. Grégoire n'a-t-il pas consacré un discours à la garde de la modération dans les « disputes »? Mais plus encore devons-nous honorer par le silence des mystères comme la génération éternelle du Fils (*Or.* 29, 8, PG 36, 84c) ou les raisons de sa passion (45, 22, 653b). Le silence de Grégoire cache aussi d'autres richesses. Ce n'est pas en vain que dans sa retraite d'Arianze, vers la fin de sa vie, il observa un carême silencieux (*Ep.* 119, PG 37, 213; *Carm. De seipso* 34-38, 1307-1329). Le silence est un moyen efficace de se purifier : dans la tranquillité extérieure de la solitude, dans l'apaisement intérieur des mille voix du cœur (ἡσυχία), l'âme saisit plus facilement ce reflet de la beauté de Dieu qui la blesse délicieusement, dans l'instant même où elle prend une conscience plus aiguë de sa pauvreté et pourtant de la noblesse de sa condition « spirituelle » (*Or.* 12, 1, PG 35, 844a, compléter par *Or.* 37, 11, PG 36, 296; *Carm. moral.* 1, v. 565, PG 37, 564). Elle peut alors, seule avec le Seul, se laisser aller à cette louange de « l'hymne silencieux » (J. Plagnieux, *op. cit.*, p. 332) où s'épuisent toute admiration, tout désir, tout amour comblé (*Carm. De seipso* 38, *passim*, PG 37, 1325-1329).

Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 31-32; *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 70-71. — L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 402.

2) **Les sacrements.** — D'une manière peut-être plus obscure, mais aussi plus réaliste, la vie de Dieu est donnée à l'homme qu'elle divinise par et dans les sacrements. Le Verbe incarné y tient une place tout aussi décisive que dans la contemplation, puisque c'est son toucher mystérieux qui hausse, en quelque sorte, à son niveau l'homme que l'Esprit achève de déifier en consommant sa ressemblance avec le Fils (M. Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 24, 1935, p. 664-675).

Les sacrements sont des mystères. On les célèbre dans une liturgie qui contemple et rend actuels les grands événements de l'incarnation rédemptrice (*Or.* 40, 24, PG 36, 392ab). Chaque action du Christ, on l'a vu, est un mystère (39, 14, 350cd) qui vise ma « restauration », mon retour au premier Adam, la perfection de ma ressemblance au Verbe incarné (38, 16, 329c; cf 1, 4-5, PG 35, 398bc), dont toute l'*économie* est notre vie (45, 28, PG 36, 661c). Les sacrements sont ainsi la voie royale de notre participation à la vie du Christ dans l'Église dont l'Esprit ne cesse d'animer la foi et le souvenir : car c'est bien dans cette « anamnèse » où notre foi répond à la motion de l'Esprit, que nous communions à la vie divine, accomplissant « mystiquement » ce qui, au temps des « figures », a déjà été célébré typiquement (41, 4, 436a). L'efficience de la célébration liturgique réside en ce que, accomplissant *avec* le Christ ses grands actes salvifiques, j'accomplis dans ce mimétisme cultuel une ressemblance qui me divinise :

> Hier, j'étais crucifié avec le Christ, aujourd'hui je suis glorifié avec lui; hier, j'étais mort avec lui, aujourd'hui, avec lui, je ressucite; hier, j'étais enseveli avec lui, aujourd'hui, avec lui, je m'éveille du sommeil de la mort...
>
> Devenons donc semblables au Christ, puisque le Christ lui aussi s'est fait semblable à nous. Devenons dieux à cause de lui, comme lui s'est fait homme à cause de nous (*Or.* 1, 4-5, PG 35, 398bc).

Ce que la liturgie approfondit chaque année, c'est ce que le *baptême* accomplit au principe de notre déification. A propos de cette « illumination baptismale » surtout, « le grand, l'admirable mystère de notre salut » (*Or.* 40, 6, PG 36, 365b), Grégoire précise l'action divinisante des sacrements. A la différence des autres baptêmes qui ne sont, celui de Moïse, celui de Jean-Baptiste, que des figures ou, celui du sang, celui des larmes, que des suppléances (40, 9, 369b), l'unique baptême parfait du Christ qui s'administre dans l'eau et dans l'Esprit est le seul qui divinise (39, 17, 353c-356a; cf *Carm. ad alios* 3, v. 263, PG 37, 1499). Car ce n'est pas dans le Jourdain seulement que nous plonge le baptême sacramentel, mais dans le mystère même de la mort et de la résurrection du Sauveur (*Or.* 40, 9, PG 36, 369b). C'est dans le sang vivifiant du Christ que s'opère la purification radicale (38 *passim*, 312 svv) au contact de la Pureté qui me rachète (*Or.* 39, 1, 336a; cf *Carm. De seipso* 46, v. 37-39, PG 37, 1380). Mon corps baigne dans l'eau qui le lave, mais c'est l'Esprit qui nettoie mon âme (*Or.* 40, 8, PG 36, 368ab), atteignant par elle tout mon être (31, 28, 165cd), me marquant d'un caractère divin (7, 23, PG 35, 785c) comme un sceau, σφραγίς (*Carm. dogmat.* 9, v. 91-94, PG 37, 464), me consacrant d'une onction royale (*Or.* 5, 35, PG 35, 709a; cf 40, 4, PG 36, 364a), m'ouvrant comme des sens nouveaux, purifiés et spirituels, aux réalités d'en-haut (40, 38, 413), en un mot, me déifiant dans la perfection de l'union au Christ (37, 17, 301b). Cf DS, t. 1, col. 1231.

Cette communion à la vie divine augmente de jour en jour son intensité à raison de la seconde purification qu'elle entraîne (*Or.* 38, 16, PG 36, 329bc; cf 40, 3-4, 361bd). Elle augmente aussi grâce à la *nourriture eucharistique* prise à la table sacrée du service divin (42, 26, 489b), cette table spirituelle que le Seigneur prépare lui-même et où nous trouvons, avec sa vie, l'apaisement de nos passions et le rassasiement de notre désir de lui (5, 35, PG 35, 709b). Signe de notre initiation parfaite au Mystère pascal du Christ (40, 31, PG 36, 404a), puisque c'est sa Pâque que nous mangeons (45, 21, 652d), signe aussi de notre initiation plus intime à sa divinité (4, 52, PG 35, 576bc; cf 5, 29, 701b), la communion sacramentelle au corps et au sang que Dieu nous livre en sa Passion (45, 19, PG 36, 649cd) est le gage « mystérique » (μυσταγωγοῦντος) de notre divinisation (25, 2, PG 35, 1200b).

A ces sacrements qui divinisent, il faut ajouter le *sacerdoce*, « ineffable mystère de piété qui joint l'homme à Dieu et Dieu à l'homme » (*Carm. moral.* 34, v. 227-229, PG 37, 962). Il est en effet, plus qu'un autre, appelé à la divinisation celui qui, évêque ou prêtre, exerce avec le Christ l'unique sacerdoce et qui divinise ses frères (*Or.* 2, 22 et 73, PG 35, 432b, 481b). L'intimité dans laquelle sa fonction l'établit avec le Christ ressuscité (*Ep.* 171, PG 37, 280c), puisqu'il touche de ses mains « la victime ressuscitée », permet au prêtre d'approcher Dieu d'une manière incomparable (*Or.* 21, 7, PG 35, 1088c). Toute sa vie s'en ressent (26, 16, 1248d-1249a), car la dignité même du sacerdoce exige de celui qui l'exerce qu'après s'être offert à Dieu comme une hostie vivante (20, 4, 1068d-1069a), il s'applique uniquement à son ministère. A Dieu et à l'autel d'abord, comme Basile, le modèle des pontifes (43, 52, PG 36, 564a), il n'en aura ensuite que plus de rayonnement pastoral (*Ep.* 171, PG 37, 280) auprès du troupeau que l'Esprit Saint lui confie (*Or.* 13, 4, PG 35, 856a; *Ep.* 152, PG 37, 257b) après l'avoir investi de sa grâce (*Ep.* 185, PG 37, 304a).

Les responsabilités sont immenses, car la conduite des âmes est la science suprême, l'art des arts (*Or.* 2, 16, PG 35, 425a), et celui qui la pratique doit être médecin autant que pasteur. Encore est-il plus facile d'être médecin que pasteur, puisqu'il s'agit pour le prêtre non pas de guérir un corps, mais « d'élever l'âme, de l'arracher au monde, de la donner à Dieu, de conserver en elle l'image divine ou de la préserver si elle est en danger, ou encore de la sauver si elle court à sa perte; de faire habiter le Christ dans les cœurs par l'Esprit; en un mot de faire dieu celui qui est appelé au monde d'en-haut, à la béatitude d'en-haut » (*Or.* 2, 22, 432b).

I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955, p. 57-58 et *passim*. — M. Jourjon, *Le sacerdoce d'après l'Or.* II *de saint Grégoire de Nazianze*, dans *Bulletin du Comité des études de Saint-Sulpice*, n. 38-39, 1962, p. 375-383. — Cf DS, t. 4, col. 890, 893.

5° **LA VIE « PHILOSOPHIQUE ».** — La divinisation entraîne un style de vie particulier où la richesse du monde intérieur que le chrétien porte en soi se manifeste dans un ensemble de relations originales avec le Christ, les hommes et le cosmos.

1) **Relations avec le Christ.** — La foi anime cette « pratique » de la divinisation. Sans la foi, qui

« parachève » (πλήρωσις) notre raison (*Or.* 29, 21, PG 36, 104a), l'itinéraire contemplatif ne pourrait nous faire atteindre les Personnes divines, non plus que les sacrements ne nous donneraient de toucher le Christ et de communier à sa vie divine (40, 45, 424a). La foi se nourrit de la contemplation du Christ dont les évangiles manifestent les « signes » sanctificateurs et rédempteurs à travers des événements qui prolongent leur actualité jusqu'à « *maintenant* » (37, 2, 284c; 29, 19-20, 100). Le grand signe demeure celui du Mystère pascal, où le Christ, dans sa propre mort, triomphe de la mort; il meurt, mais il donne la vie à ceux qui croient en lui (4, 68, PG 35, 589b; 29, 20, PG 36, 101bc; 37, 4, 285c).

Devant ces prévenances divines, l'homme se reconnaît pécheur : il offre à Dieu ses larmes (*Or.* 19, 7, PG 35, 1052a). En même temps, il ne peut pas ne pas rendre grâce, rendre amour pour amour (1, 5, 400a; cf 14, 15, 876bc) à celui qui nous aime tant dans sa philanthropie, le Christ (*Or.* 39, 13, PG 36, 349a; *Ep.* 162, PG 37, 269a). C'est lui qui est le principe de notre divinisation, c'est lui qui est au cœur de toute vie, démiurge et maître (δεσπότης) de toutes choses (*Or.* 19, 12, PG 35, 1057b), mais plus encore notre ami. Peut-être n'a-t-on pas assez souligné à quel point l'expérience psychologique de l'amitié humaine (*Ep.* 5, 11, 13, 15, 31, 35, 39, 94, 103; *Or.* 43, 2, PG 36, 496d; *Carm. De seipso* 11, v. 211-236, PG 37, 1044; cf St. Giet, *Sasimes..*, p. 31-32, 49-50, 73, 84, 90-93) avait permis à Grégoire de pénétrer plus intimement dans l'amitié divine (*Ep.* 204, PG 37, 337b; cf *Or.* 10, 2, PG 35, 829a).

Car, épanouissant son affectivité, c'est une véritable amitié qui l'unit au Christ (*Carm. moral.* 2, PG 37, 578; 1, v. 585 et 597, 566a-567) : « Je n'ai qu'un seul compagnon, le Christ! » On pourrait même préciser : le Christ-Roi (cf *Carm. dogmat.* 36, v. 31-32, 520a; *Carm. De seipso* 1, v. 1, 969a; etc). « Mon Christ, mon Roi », comme il dit si souvent, confessant ainsi la divinité de Jésus (*Or.* 30, 21, PG 36, 132b; 45, 13, 640c; *Carm. dogmat.* 32, v. 2, PG 37, 512; *De seipso* 63, v. 1, 1406; 67, v. 1, 1408; 68, v. 79, 1415, etc; cf G. Bardy, *Didyme l'aveugle*, Paris, 1910, p. 123, n. 1), quand il ne dit pas, ce qu'Origène ne disait encore que rarement et Basile jamais, « mon Jésus! » (*Or.* 37, 4, PG 36, 285c; 21, 29, PG 35, 1116c; 34, 1, PG 36, 241a; F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, p. 147-148; I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, 1960, p. 45).

Au reste, le fondement de cette amitié dépasse de loin la sensibilité de Grégoire pour s'enraciner dans le mystère même du Christ, qui me « porte en lui-même, moi tout entier, et, en vertu de cette union, je participe, moi, à tout ce qui est de lui » (*Or.* 30, 5-6, PG 36, 108c-109a; cf *Carm. moral.* 1, v. 583, PG 37, 566). Le réalisme de l'union hypostatique affecte ainsi notre charité à l'égard du Christ au plan de cette communauté de vie, élément essentiel de toute amitié : car c'est en toute vérité que je communie à la vie du Christ, à ses souffrances (*Or.* 33, 14, PG 36, 232bc; 38, 18, 332c), à sa gloire (*Carm. moral.* 2, v. 565-566, PG 37, 623), au titre de la nature humaine qu'il assume et qui nous est, en quelque sorte, commune, au titre plus spécial du baptême, qui m'unit à sa personne dans la perfection de l'Esprit (*Or.* 37, 17, PG 36, 301b; É. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. 1, Bruxelles-Paris, 1933, p. 376-379).

Ce fondement ontologique de l'amitié avec le Christ permet à deux attitudes psychologiques de s'épanouir : on se souvient du Christ, on cherche à l'imiter. « Homme de Dieu, souviens-toi de celui qui t'a créé... Imite la philanthropie divine! » (*Or.* 17, 9, PG 35, 976c).

Platon disait déjà que l'on ne peut pas ne pas imiter ce qu'on regarde avec admiration (*République* VI, 500c). Mais l'Écriture surtout nous demande d'*imiter* Dieu : « Nous sommes créés pour imiter Dieu autant que possible » (*Or.* 24, 15, PG 35, 1188c; *Carm. De seipso* 45, v. 10-14, PG 37, 1354). Ce que rend possible l'image divine en nous, purifiée par le contact avec l'exemplaire lumineux d'en haut (*Or.* 32, 15, PG 36, 189d-192a; cf 21, 1; 39, 10), se réalise d'une manière particulièrement heureuse dans l'union au Christ dont les actions deviennent les règles des nôtres (40, 30, PG 36, 401b) et les sentiments les modèles de nos propres sentiments. Ainsi la douceur du Christ nous apprend-elle à être doux (19, 13, PG 35, 1060ab; 42, 13, PG 36, 473a). En définitive, cette imitation témoigne de notre foi en l'incarnation du Verbe et de la manière dont nous accueillons ce mystère (cf *Or.* 1, 5, PG 35, 400a). Voir DS, t. 4, col. 654, et t. 5, col. 242.

Quant au *souvenir*, il épanouit l'amitié avec le Christ (*Ep.* 223, PG 37, 365a) vers des dimensions qui sont celles de la prière. Comme on se souvient d'un ami très cher, on se souvient du Christ. Mais on ne peut se souvenir de Jésus-Christ que dans l'Esprit. C'est l'Esprit qui, à travers les événements de l'Évangile, nous manifeste la divinité du Christ et nous donne d'atteindre le Fils qui nous mène au Père. Sans doute, est-ce la raison pour laquelle Grégoire ne parle pas du souvenir du Christ, mais du souvenir de Dieu (*Or.* 17, 2, PG 35, 968c; 27, 4, PG 36, 16cd; cf I. Hausherr, *Noms du Christ..*, p. 284, et DS, t. 2, col. 1860-1861). S'il y a là une sorte de technique, elle vise surtout à nous établir dans un climat où la prière nous devienne, pour notre consolation, comme perpétuelle et comme notre respiration même (*Or.* 27, 4). Maints poèmes de Grégoire, qui sont autant de confidences, témoignent ainsi d'une vie intérieure où tout est occasion de remonter vers le Christ et, par lui, jusqu'à la Trinité. Telle est la plus réaliste des prières, où rien d'artificiel ne vient gêner l'âme devant Dieu. Grégoire cependant devait laisser à son disciple Évagre le soin de rédiger un traité de la prière. Pour lui, il se contente de quelques explications éparses et brèves, qui rattachent la prière à l'imitation de Jésus et à l'action de l'Esprit en nous (*Or.* 14, 3, PG 35, 861b; 31, 12, PG 36, 145c).

2) **Relations avec les hommes.** — Selon Grégoire, l'amitié avec le Christ serait illusoire si elle ne se traduisait en gestes concrets à l'égard des membres, surtout les plus pauvres, de son corps visible qui est l'Église (*Or.* 14, 37, PG 35, 908b). Ainsi imite-t-on la charité du Christ à notre endroit (44, 7, PG 36, 613d-616a). Ainsi laisse-t-on déborder l'amour que l'on porte en soi (14, 27, PG 35, 892-893; 17, 9, 976cd). Concrètement cette philanthropie (14, 8, 868b; cf 25, 4; 32, 11, etc) se témoigne par le souci de payer de sa personne, dans l'estime mutuelle (*Or.* 40, 27, PG 36, 397ab; cf *Carm. moral.* 33, v. 133, PG 37, 937; *De seipso* 1, v. 144, 980) et dans l'entr'aide matérielle. A un plan supérieur, évêques et prêtres ont dans l'Église, outre leurs fonctions ordinaires de pères, de docteurs, de médecins et de pontifes, la charge pastorale de maintenir la paix, afin que tous puissent s'assimiler à Dieu dans la charité (cf *Or.* 22-23; M. Serra, *La carità pastorale in Gregorio Nazianzeno*, OCP 21, 1955, p. 337-374).

Car si Grégoire aime l'Église notre mère, dans son exem-

plaire céleste, la Jérusalem d'en haut (*Or.* 33, 12, PG 36, 229a), il lui manifeste aussi, quoi qu'il en soit de l'affaire de Sasimes, une déférence filiale dans sa hiérarchie, dût-il en souffrir incompréhensions et mauvais procédés inévitables. Autant il ne cachera pas ses répugnances pour tout ce qui a tournure de cabale (*Ep.* 130, PG 37, 225a), ou qui est simplement vaine discussion, « jacasserie » (*Carm. De vita sua*, v. 1681, 1146a), comme il y en eut à propos du fameux « argument des climats » (v. 1690), autant il se taira, par exemple, sur les griefs que Basile pouvait avoir vis-à-vis du pape, soucieux qu'il est de garder l'unité de l'Église (*Or.* 33, 2, PG 36, 216b; 34, 7, 248c), dans la fidélité au dogme reçu (*De vita sua*, v. 1703, PG 37, 1148) et le respect envers ceux qui en sont les gardiens, envers Pierre surtout, colonne de l'Église (*Or.* 9, 1, PG 35, 820b), et sur la foi de qui cette Église fut fondée (32, 18, PG 36, 193c). Cette unité est-elle en jeu? Grégoire alors trouve les accents émouvants qui empêcheront qu'on la blesse davantage (26, 18, PG 35, 1252b).

C'est que le mystère de l'Église, dont on a vu l'enracinement pascal, se vit dans la communion des saints : les martyrs nous y aident comme des médiateurs auprès de la divinité (*Or.* 11, 5, 837c), les anges nous y entourent de leur joyeuse sollicitude (40, 4, PG 36, 364a; 42, 9 et 27, 469a et 492b), et l'échange des prières (*Ep.* 197, PG 37, 324a) autant que les gestes de charité (*Or.* 14) resserrent entre les membres du Christ l'unité de tout le corps, dans la variété des charismes et des vocations (*De vita sua*, v. 1495-1505, PG 37, 1133).

3) **La virginité et le cosmos.** — L'amour du Christ est aussi ce qui explique et rend possible la *virginité* consacrée (*Or.* 37, 11-12, PG 36, 296b-297b). Grégoire a raconté comment il avait eu en songe l'expérience de la beauté fascinante de la chasteté (*Carm. De seipso* 45, v. 229-312, PG 37, 1369-1375). C'est que cette beauté n'est que le reflet de la beauté même de l'Époux divin pour lequel l'âme se garde tout entière, tendue vers lui par le poids de tout son désir (*Carm. moral.* 3, v. 42, 636). Seul l'amour peut dénouer les liens dont la chair entrave l'élan de l'âme, seul il peut la libérer des rets de la beauté sensible (*Or.* 43, 62, PG 36, 576c; cf *Carm. moral.* 1, v. 1-2, PG 37, 522, etc) pour la joindre au cortège des vierges qui vont à la rencontre de l'Époux (*Or.* 37, 12, PG 36, 296b; 43, 62, 577a; *Carm. moral.* 3, v. 95-100, PG 37, 640), dans le sillage de la Vierge Marie, modèle et protectrice des vierges (*Or.* 24, 11, PG 35, 1181; cf *Or.* 43, 62; 38, 13; *Ep.* 101; *Carm. De seipso* 1, v. 249).

La virginité annonce ainsi le monde à venir. Grégoire n'est pas insensible à cet aspect eschatologique d'un état qui vise à libérer de la chair l'image de Dieu, purifiée le plus parfaitement possible, pour qu'elle puisse dès maintenant goûter comme un avant-goût du Royaume (*Or.* 40, 45, PG 36, 424c; *Carm. moral.* 1, v. 187, PG 37, 537). Si, devançant d'une certaine manière la sortie du corps (34, v. 176, 958a), la virginité tend à assimiler la nature humaine à la nature angélique (*Or.* 37, 10-11, PG 36, 296ab), c'est surtout pour que l'homme puisse mener la vie des anges, eux que rien ne distrait de la contemplation et du service de Dieu (*Carm. moral.* 10, v. 890-893, PG 37, 744; cf J. Rousse, *Les anges et leur ministère selon saint Grégoire de Nazianze*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 22, 1965, p. 150-151).

Ce que les vierges rappellent aux chrétiens, c'est aussi que la figure de ce monde passe. De par son tempérament, Grégoire était aussi impressionné par cette fluidité du temps qu'il l'était par la beauté du *cosmos* (cf *Or.* 44, *pour le nouveau dimanche; Carm. moral.* 4, PG 37, 639; *Or.* 14, 19-20, PG 35, 881-884; 26, 8-9, 1327-1240). Seules, ne sont stables que les réalités de Dieu, celles du monde à venir. Celles du monde présent sont à dépasser sans cesse : en face de l'inconstance de ce monde, il faut garder assez de maîtrise pour ne pas se laisser leurrer par la rutilance des choses créées. C'est le Verbe qu'il faut saisir, c'est Dieu qu'il faut choisir pour être notre tout : lui seul est le bien éternel, et le nôtre (*Ep.* 178, PG 37, 293a).

Aussi bien n'y a-t-il là rien que de très paulinien : être du monde comme n'en étant pas. Le paradoxe frôle la gageure. Grégoire l'éprouve dans ses expériences de chaque jour. A part saint Augustin dans l'Église latine, nul Père autant que lui ne nous aura laissé de confidences sur ses tiraillements, ses luttes, ses échecs de tous ordres. Sa sensibilité de poète l'y prédisposait, son besoin d'affection également. Peut-être, du reste, lui aura-t-il été plus facile de garder la trace du Dieu invisible à travers les délices de la création (cf *Or.* 28, 27, PG 36, 65a : « C'est pour moi un délice, ce discours où j'explique les délices de Dieu »; tr. P. Gallay, *Discours théologiques*, p. 75), que de réaliser dans son cœur l'absolu de l'anachorèse.

Quelle que soit, en effet, sa recherche de la solitude, il ne la conçoit pas sans une certaine ambiance affective que lui procurent famille, amis, relations. S'il renonça à suivre définitivement les réalisations monastiques de son ami Basile, c'est, entre autres raisons, afin d'assister ses parents pour lesquels il nourrissait une profonde piété (*Or.* 18, 2, PG 35, 985b-988a; *Carm. De vita sua*, v. 51, PG 37, 1034; *Épitaphes* 55 svv, PG 38, col. 38 svv; 66 svv, col. 44 svv). Ce sens familial motive également l'attitude de Grégoire à l'égard des biens temporels (*Carm. moral.* 2, v. 241, PG 37, 597). S'il gère attentivement son patrimoine, c'est qu'il a conscience d'accomplir de cette manière et la volonté de Dieu qui le rend responsable de ses parents d'abord, dans l'ordre de la charité, et la volonté de ses parents dont il léguera les biens en héritage aux pauvres de l'Église de Nazianze (*Testament*, PG 37, 389ab; cf Fr. Martroye, *Le testament de saint Grégoire de Nazianze*, déjà cité; H. Leclercq, art. *Nazianze*, DACL, t. 12, 1935, col. 1057-1065).

4) **La « philosophie » de Grégoire.** — S'il fallait d'un mot caractériser le style de vie grégorien qu'entraîne la vocation à la divinisation, il faudrait parler de « philosophie » (A.-M. Malingrey, « *Philosophia* », Paris, 1961, p. 207-261). Grégoire, qui place un tel philosophe au troisième rang de la hiérarchie des êtres, après Dieu et les anges (*Or.* 26, 13, PG 35, 1246b), s'est expliqué plus d'une fois sur cette « philosophie » (cf *Or.* 4, 113, 649b; 25-26; 38, 8 et 10, PG 36, 320b-321b; *Ep.* 2, 3, 19, 30, 31, 94, 99, 178, etc) : elle n'est rien d'autre, en sa démarche essentielle, que la prise au sérieux des réalités invisibles de Dieu (*Ep.* 29, 65, 165, PG 37, 64bc, 128c-129a, 276a). Une attitude de sagesse contemplative en découle qui entraîne alors le chrétien à travers le monde visible à la rencontre du Dieu invisible (*Or.* 39, 8, PG 36, 341d; *Ep.* 178, PG 37, 292bc). Elle l'aide également à assumer avec courage la lutte inévitable entre l'âme et le corps, dont la maladie, l'adversité sont comme des épreuves de force. La paix victorieuse est possible dans la mesure où le chrétien accède à une réelle intimité avec Dieu (*Ep.* 32, PG 37, 69b; *Carm. De vita sua*, v. 323, 1051a) grâce au silence et à la solitude d'une certaine « hésychia » (*Ep.* 48, 100b; cf *Ep.* 49, 91, 94, 130, 164; *Or.* 21, 25, PG 35, 1112a). L'amour de la sagesse s'identifie alors purement et simplement à l'amour de Dieu, réalisant la synthèse harmonieuse de la θεωρία et de la

πρᾶξις (cf *Or.* 4, 113, PG 35, 649b-652a; voir J.-M. Szymusiak, *Éléments..*, p. 74-77).

Nul égoïsme dans cette « philosophie » qui, au contraire, trouve dans l'amour de Dieu le secret d'aimer vraiment tous les hommes. C'est peut-être ici que l'on comprend à quel point ce serait fausser la personnalité spirituelle de Grégoire que de l'enfermer dans les limites du platonisme. La philosophie païenne n'intéressait que le philosophe : l'Évangile ouvre le théologien à tous ses frères. Certes, les sympathies de Grégoire allaient en premier lieu aux « professionnels de la philosophie », les moines (*Ep.* 58, PG 37, 113c; *Carm. moral.* 29, v. 325-328, PG 37, 908), auxquels il convient d'ajouter, d'une façon plus générale, ceux et celles qui se consacraient à Dieu dans la virginité. Aux uns et aux autres, Grégoire, par sa vie, par sa réflexion sur ses propres expériences, aura appris que les valeurs monastiques étaient, en fin de compte, affaire d'esprit plus que de situation (*Carm. De vita sua*, v. 329, PG 37, 1052; cf J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 121, n. 26). Pareil enseignement ne faisait que mettre davantage en relief l'attrait de cette « vie angélique » (*Or.* 37, 10, PG 36, 296a; cf *Carm. moral.* 3, v. 5-18, PG 37, 633-634). Rien ne sépare en effet du Christ-Roi (*Carm. moral.* 2, v. 665-678, 630a-632a) l'être humain qui, dans la pureté parfaite de son esprit et de son cœur, que signifie la pureté de son corps (1, v. 187, 537a; 3, v. 1-50, 632a-636a), chemine dans le recueillement d'une vie paisible (ἡσυχία) et retirée (ἀναχώρησις) jusqu'à l'illumination déifiante (*Or.* 40, 45, PG 36, 424c) de la virginale Trinité (*Carm. moral.* 1, v. 20 svv, PG 37, 523; 51 svv, 526; cf *supra*, col. 953) : de ces sommets, les larmes que la componction fait verser sont comme un nouveau déluge qui purifie le monde (*Or.* 4, 71, PG 35, 593b).

On se tromperait toutefois, si l'on croyait que cet idéal de vie spirituelle était dans la pensée de Grégoire l'apanage exclusif des ascètes et des vierges (*Or.* 32, 33, PG 36, 212ac) : tout chrétien, sans distinction de sexe ou de condition (J.-M. Szymusiak, *Éléments..*, p. 43), peut mener, de par son baptême (*Or.* 32, 33; 40, 45), la vie « philosophique »; qu'il soit engagé dans les affaires de la cour, comme Césaire, le frère de Grégoire (*Ep.* 20, PG 37, 53c-56a; cf *Or.* 7, 15, PG 35, 772d-773c), ou, tel Philagrios à Mataza, retiré dans ses domaines (*Ep.* 34, PG 37, 76a), ou encore, parmi les soucis domestiques, comme Gorgonie, la sœur de Grégoire, ou Nonna sa mère (cf *Or.* 8, PG 35, 789 svv; 18, 8-9, 993d-996b). La correspondance de Grégoire est à cet égard révélatrice. On ne doit pas oublier non plus que ses discours, même les plus « théologiques », s'adressaient à tout le peuple fidèle (cf *De vita sua*, v. 1137, PG 37, 1107; *Or.* 26, 10-11, PG 35, 1241-1244). Enfin, la qualité même des éloges que Grégoire décernait à la virginité tenait à l'estime profonde qu'il eut, malgré un poème comme *Carm. moral.* 8 (PG 37, 649), pour le mariage. Il a su trouver, pour en dire la grandeur, des mots d'une délicatesse rare chez les Pères (*Carm. moral.* 1, v. 215 svv, 538-539; 3, v. 19 svv; 6, etc) : l'exemple de ses parents ne lui avait-il pas prouvé que l'on pouvait se sanctifier dans un état où l'on unit (συζυγία) la vertu autant que les corps (*Or.* 18, 7, PG 35, 993a)?

De ces divers thèmes spirituels une constante se dégage que l'on pourrait énoncer de la manière suivante : la spiritualité du « théologien » est une spiritualité théologique! Théologique, en effet, elle l'est au sens moderne du mot : les grands axes autour desquels elle se structure ne sont autres que les dogmes essentiels du christianisme. Mais pour Grégoire et pour les Pères, la « théologie », c'est la théologie de la Trinité : on ne saurait trop insister sur le caractère foncièrement trinitaire de sa spiritualité. C'est parce que l'Esprit nous conforme au Fils que nous expérimentons, en quelque sorte, la divinité dont le Père est principe et source. Et cette voie expérimentale de l'union à Dieu est bien la plus haute théologie où le « théologien » entend mener qui se met à son école.

3. INFLUENCE

La manière même dont la spiritualité de Grégoire s'enracinait dans le dogme devait entraîner une sorte de blocage de garanties : le titre de « théologien » et l'autorité qu'il conférait au champion de l'orthodoxie constituait comme un appel en faveur de son enseignement spirituel. Réciproquement, la qualité d'une telle spiritualité permettait aux âmes de se nourrir aux sources les plus hautes. On s'expliquerait ainsi la ferveur avec laquelle furent commentés les *Poèmes* et les *Discours*.

Parmi ces scoliastes, les noms de certains nous sont restés : Nonnos, qui aurait vécu en Syrie ou en Palestine au début du 6e siècle (PG 36, 985-1072; E. Patzig, *De Nonnianis in 4 orationes Gregorii Nazianzeni commentariis*, Leipzig, 1890); — Basile le petit et Élie de Crète, au 9e ou 10e siècle (PG 36, 1079-1204 et 757-916; DS, t. 4, col. 574-575; C. Cantarella, *Basilio Minimo*, Leipzig, 1926); — Nicétas d'Héraclée, enfin, au 11e siècle (PG 36, 944-984; PG 127, 1177-1480).

Les *poèmes* furent l'objet des scolies de Cosmas de Jérusalem, vers le milieu du 8e siècle : une vaste *Collectio et interpretatio historiarum quarum meminit Divus Gregorius in carminibus suis* fut ainsi éditée par A. Mai, *Spicilegium Romanum*, t. 2, Rome, 1839, p. 1-373, avant d'être reprise par PG 38, 341-680. De même au 9e siècle, Nicétas David produisit une *Paraphrasis carminum arcanorum S. Gregorii Nazianzeni* (PG 38, 681-842, dont le prologue se trouve au t. 105, 577-582), et c'est également une paraphrase que devaient donner du poème « *des véritables livres de l'Écriture inspirée* » (*Carm. dogmat.* 12) les canonistes Zonaras et Balsamon au 12e siècle (cf Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. 2, Leipzig, p. 213).

En plus de ces scolies dont on pouvait identifier les auteurs, bien d'autres, anonymes, devaient circuler (PG 36, 1206-1256; *Scolii alle orazioni di Gregorio Nazianzeno*, éd. E. Piccolomini, dans *Annali delle Università Toscana*, t. 16, 1879, p. 1-45; *Scholia in Gregorii Nazianzeni orationes inedita*, éd. E. Norden, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 36, 1893, p. 441-447; *Anonymi Oxoniensis lexicon in orationes Gregorii Nazianzeni*, éd. J. Sajdak, Cracovie, 1927). De bonne heure, des écrivains syriens firent des scolies sur les *Discours* : il semble bien que l'archevêque arabe Georges † 724 ait seulement rassemblé les commentaires d'auteurs plus anciens (cf V. Ryssel, *Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 56, 1883, p. 293 svv). Enfin on attribue 9 scolies à Moïse Bar Kepha † 903, métropolite de Mossoul (O. Braun, *Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 5).

Scoliastes et scolies ont fait l'objet des études de J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni*, 1 *De codicibus scholiastarum et commentatorum*, coll. Meletemata patristica 1, Cracovie, 1914; T. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, 1e partie; *De traditione indirecta*, 2e partie, même coll., n. 2 et 3, 1917 et 1921. Voir P. Gallay, *La vie de saint Grégoire..*, p. XI; O. Bardenhewer, t. 3, p. 178, 181-182.

De leur côté, maints florilèges témoignent de l'intérêt que l'on ne cessa de porter à la doctrine de Grégoire (cf M. Richard, art. Florilèges *spirituels grecs*, DS, t. 5, col. 485, 489, 495, 498-500, 505-508, 510).

Même en se limitant à la théologie proprement spirituelle, et donc en laissant de côté l'étude de l'influence de la pensée grégorienne sur la formulation des dogmes trinitaire et christologique, ou encore sur la composition des textes liturgiques, le domaine reste vaste et, dans l'ensemble, inexploré, au point que l'on ne peut guère prétendre effectuer autre chose que des sondages.

Sur Grégoire et la liturgie, voir : C. Ullmann, *Gregorius von Nazianz der Theologe...* — S. Petridès, *Notes d'hymnographie byzantine*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 13, 1904, p. 421-428. — H. Frank, *Das Alter der römischen Laudes und Vesperantiphonen der Weihnachtsoktav und ihrer griechischen Originale*, OC 36, 1939, p. 14-18. — L. Brou, *Saint Grégoire de Nazianze et l'antienne « Mirabile mysterium » des Laudes de la Circoncision*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 58, 1944, p. 14-22. — O. Strunk, *St. Gregory Nazianzus and the proper Hymns for Easter*, dans *Late classical and Mediaeval Studies in honor of A. M. Friend*, Princeton, 1955, p. 82-87. — J. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du 4e siècle*, Louvain, 1965.

1° **En Orient.** — 1) *Du 4e au 7e siècle.* — Les premiers sur lesquels Grégoire de Nazianze exerça son influence furent ses contemporains. Parmi ceux-ci une place particulière revient à Basile † 379 et à Grégoire de Nysse († v. 394) : la communauté de pensée et d'amitié qui liait « les cappadociens » demeure d'un type original. Peut-on dire que l'un d'entre eux y faisait figure de maître? Certes, Grégoire de Nazianze n'a pas manqué de reconnaître ce qu'il devait à Basile; mais souvent il a dépassé son ami, précisant sa terminologie, témoignant même peut-être d'un sens théologique plus profond. Comment ne pas se demander, par exemple, ce que les *Règles* de Basile reflètent de la pensée de Grégoire? Grégoire ne revendique-t-il pas sa part dans la composition « des lois et des règles écrites » au cours de l'expérience d'Annési (cf *Ep.* 6, PG 37, 29c)? De même, tel passage de la *Vie de Moïse*, qui parle de l'ascension de la montagne de la contemplation (PG 44, 373-376), suit d'assez près *Or.* 28, 2-3 (PG 36, 28-29); ce n'est qu'un exemple, peut-être significatif. « Personne ne s'est encore avisé de toutes les idées systématisées par Grégoire de Nysse qui ont leur germe chez son homonyme » (L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, p. 412, n. 29).

Évagre le Pontique † 399 fut vraisemblablement initié à Origène par Grégoire, alors que celui-ci, à Annési, compilait avec Basile la *Philocalie* (Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VI, 30, PG 67, 1384c; cf A. Guillaumont, *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*, Paris, 1962, p. 49). C'est également à Grégoire de Nazianze qu'il faut restituer l'ordination d'Évagre au diaconat (cf E. Honigmann, *Patristic Studies*, 1953, p. 110-118; A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 48; DS, t. 4, col. 1732). A l'enseignement de ce « sage maître », comme il l'appelle (*Codex mosquensis* 20; cf I. Hausherr, *Nouveaux fragments d'Évagre le Pontique*, OCP 5, 1939, p. 232), Évagre ne manque pas de se référer, notamment en ce qui concerne la division tripartite de l'âme en ἐπιθυμία, θυμός et λογιστικόν (*Practicos* I, 61; M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, RAM, t. 11, 1930, p. 61, n. 13), le quaternaire des vertus (*Gnosticos*, 146; I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 15, 1934, p. 47), la relation nécessaire entre la solitude et la prière (I. Hausherr, *L'hésychasme, étude de spiritualité*, OCP 22, 1956, p. 28-29), la lumière de la Trinité que l'on perçoit au temps de l'oraison (*Antirrhétique*, préface) et cette charité contemplative que la divine Sagesse épanouit en l'âme (comparer *Codex mosquensis* 20 et *Or.* 21, 6, PG 35, 1088c). Mais Évagre ira volontiers dans le sens d'une systématisation à laquelle Grégoire répugnait. Il ne semble pas non plus que l'intellectualisme évagrien donne au réalisme « économique » l'importance que Grégoire lui réservait (DS, t. 4, col. 1737-1741).

Dans la ligne d'Évagre, auquel il se « superposerait » (I. Hausherr, « *Ignorance infinie* », OCP 2, 1936, p. 351-362), le *pseudo-Denys* (cf W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958; R. Roques, *A propos des sources du Pseudo-Denys*, RHE, t. 56, 1961, p. 449-464) devrait-il quelque chose aux cappadociens? Völker, en ce domaine de l'influence, donne à Grégoire de Nysse « die führende Autorität » : il n'empêche que l'on a pu suggérer un rapprochement entre tel passage des *Noms divins* et tel autre d'un *discours* de Grégoire (cf J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, p. 323, n. 166, à propos de *Or.* 20, 1, PG 35, 1065ab, et *De divinis nominibus* IV, 9, PG 3, 705ab).

C'est par Évagre également que *Diadoque de Photicé* (5e siècle) a pu connaître les cappadociens (É. des Places, *Diadoque de Photicé*, SC 5 bis, 1955, p. 11; DS, t. 3, col. 824 svv). Peut-être serait-ce ainsi l'influence de Grégoire qui se manifesterait dans certains thèmes des *Cent chapitres gnostiques*, tels que le souvenir de Dieu (ch. 59-61), la nature de la théologie qui conduit à la contemplation (ch. 67-68), le silence et le recueillement qui l'accompagnent (ch. 8, 9, 11, 70, 87, 96) ainsi que les larmes (ch. 27, 73, 87). De même, la déification que Diadoque attend de la grâce du Verbe incarné qui renouvelle le τὸ κατ' εἰκόνα (ch. 4, 78, 89; cf introduction, p. 35) est tout à fait en harmonie avec la pensée de Grégoire.

Avec *Maxime le confesseur* † 662, « commentateur fervent » de Grégoire (M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 106, 1932, p. 536, n. 1), une étape importante est franchie dans la survie. Dépassant l'effort des scoliastes, Maxime, en interprétant les passages délicats du Théologien, en profite pour faire passer bon nombre de ses idées personnelles. En schématisant quelque peu, on a pu dire que Grégoire pencherait plus du côté de Platon et Maxime du côté d'Aristote. Un certain « intellectualisme mystique » les réunit cependant, ainsi que la largeur et la catholicité d'un horizon dont les dimensions rappellent celui d'Origène (cf H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le confesseur*, Paris, 1947, p. 441-442). Le *Livre des apories* (PG 91, 1033d-1045c) explique quatre passages difficiles des *Discours* : 29, 2; 23, 7; 29, 18; 30, 6. Quant au *Liber ambiguorum* proprement dit, la majeure partie en est consacrée à Grégoire, le reste au pseudo-Denys. Sans doute les sources de Maxime sont-elles d'abord chez Évagre (M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268). Mais, à travers les systématisations de ce dernier, ce sont les grandes intuitions du Théologien que l'on retrouve, sur la vie spirituelle, ses purifications, ses dangers (*Capita de caritate* IV, 5, PG 90, 1048d), et la divinisation dans le Verbe incarné. En ce qui concerne cette divinisation, l'apport de Maxime aura peut-être été de mettre en évidence la conformité de notre volonté avec la volonté divine. Pour le reste, il s'agit de la même θέωσις, dans et par l'incarnation rédemptrice (*Quaestiones ad Thalassium* 59, PG 90, 608b-609d), à laquelle l'homme accède, purifié, par l'itinéraire de la contemplation et des sacrements. Ainsi divinisé, comme par l'enveloppement silencieux de l'Esprit (*Liber ambiguorum*, PG 91, 1245bc), il connaît Dieu dans une communion intime à sa sagesse

et à sa tendresse que manifeste le Verbe fait chair (*ibidem*, 1076, à propos de *Or.* 14, 7; I.-H. Dalmais, *S. Maxime le confesseur et la crise de l'origénisme monastique*, dans *Théologie de la vie monastique*, p. 411-421).

Deux instructions de *Dorothée de Gaza* (6e s.) commentent des textes liturgiques inspirés des *Discours* de Grégoire : ce sont les *Instructions* 16 et 17 (SC 92, 1963), qui glosent respectivement *Or.* 1, 1-4 sur la Pâque (PG 35, 396a-397b) et *Or.* 33, 15, contre les ariens (PG 36, 232d). Les autres *Instructions* abondent en citations variées qui dénotent une réelle habitude du Théologien. La formule classique, « *l'art des arts* », y figure (*Instr.* 8, n. 95, citant *Or.* 2, 16). Dorothée mentionne également la « voie royale » des vertus. On ne peut passer sous silence la coïncidence de la citation du *Ps.* 76, 4, par Grégoire (*Or.* 17, 2, PG 35, 968) et par Dorothée (*Instr.* 12, n. 126) à propos du souvenir de Dieu et du bonheur qu'il procure. Ailleurs, Dorothée invoque l'enseignement de Grégoire à propos du péché et de sa malice (*Instr.* 10, n. 106, citant *Or.* 23, 1, PG 35, 1152c) qui livre l'âme à la « concupiscence et à la pleine liberté de l'erreur » (*Instr.* 2, n. 39, citant *Or.* 39, 7, PG 36, 341c), mais aussi à propos de l'incarnation du Verbe qui « s'est fait homme à cause de nous, pour guérir le semblable par le semblable » (*Instr.* 1, n. 4, citant *Or.* 38, 13, PG 36, 325b; 45, 9, 633c). Voir DS, t. 3, col. 1657-1663.

2) En prenant quelque distance à l'égard de la tradition cénobitique basilienne, il semblerait que les *auteurs sinaïtes* aient éprouvé plus d'attrait pour des valeurs grégoriennes telles que l'*anachorèse*, l'*hésychia*, la *théôria*, voire une certaine conception de la *theologia*. On pourrait y ajouter la tendresse envers le Christ Jésus, dont le nom et le souvenir occupent une place importante dans la spiritualité sinaïte. Pour *Jean Climaque* († v. 649), s'il est une théologie en quoi consiste la perfection du moine, c'est bien une certaine connaissance expérimentale de Dieu à laquelle conduit une vie pure (*Scala* 30, PG 88, 1157c). L'*hésychia* assure cette *catharsis* de la vie du moine en la transformant en prière, en charité, parce que toute activité intérieure aussi bien qu'extérieure n'est plus faite que dans le souvenir efficace de Jésus (27, 1112c). Grégoire ne parlait pas autrement : *Or.* 27, 4, PG 36, 16c. D'une manière plus précise encore, l'*Échelle du Paradis* invoque l'autorité du « grand Grégoire » au sujet de la condition mortelle de l'homme (14, PG 88, 880c), du paradoxe que constitue le mélange de l'image divine avec l'argile (26, 1064a) et du nombre des péchés capitaux que Climaque arrête à sept (22, 949a, à comparer avec Grégoire, *Or.* 39, 10, PG 36, 345a). Quant à la double activité du feu céleste, dont parle le *Degré* 28 et qui est de purifier par sa brûlure les imparfaits, tandis qu'il illumine les parfaits, le Théologien l'avait déjà mise en relief (*Or.* 40, 36, PG 36, 409c-412b).

Les citations abondantes et variées que *Jean Damascène* († v. 750) fait de Grégoire intéressent d'abord le dogme. Mais la spiritualité n'est pas sans y trouver son bien, notamment en ce qui concerne la divinisation. En affirmant avec Grégoire que le nouvel Adam a assumé une nature humaine complète, corps, âme et esprit, afin de sauver l'homme tout entier (*In dormitionem B. Virginis* hom. 1, 3, PG 96, 704c-705a), Jean Damascène greffe notre divinisation sur la divinisation de l'humanité du Christ au contact de sa divinité (*De fide orthodoxa* III, 17, PG 94, 1068b-1072b). Sans doute, par une certaine inclination de tout son être vers Dieu, l'homme est-il déjà en quelque sorte divinisé. Telle était bien la pensée de Grégoire (*Or.* 38, 11, PG 36, 324a). Il suffit au Damascène de la préciser en parlant de « participation » : l'homme est ainsi déifié « par la participation à l'illumination divine et non pas changé en l'essence divine » (*De fide orth.* II, 12, 924a). C'est par le νοῦς humain, en quoi consiste le τὸ κατ' εἰκόνα, que s'opère la divinisation (III, 18, 1072c-1077a; cf K. Rozemond, *La christologie de saint Jean Damascène*, Ettal, 1959, *passim*). Plus subtile, plus diffuse, mais non moins réelle est l'ambiance grégorienne de maintes pièces liturgiques attribuées à Jean Damascène et qui se trouvent dans l'*Octoéchos* (cf *Octoéchos de notre saint Père Jean Damascène*.., coll. Bibliothèque ecclésiastique, Athènes, s d).

A propos de la célébration de la Pâque, image de la Pâque éternelle, *Théodore studite* † 826 fait allusion à la prédication des saints Pères : en fait c'est de Grégoire surtout qu'il s'agit (cf *Petite catéchèse* 66, éd. E. Auvray, Paris, 1891; la *catéchèse* 54 cite une phrase de *Or.* 44, 6, PG 36, 613b, à propos du fruit défendu qui nous donna la mort et qui, pourtant, était beau à voir, bon à manger). Cependant, la plupart des citations que le studite fait du Théologien s'inscrivent dans le contexte des polémiques dues à l'iconoclasme (*Discours contre les iconoclastes* 6-7, PG 99, 496c-497c; *Antirrhétique* II, 37, PG 99, 376d, cite *Or.* 2; II, 40, cite *Or.* 45, 22; II, 41, cite *Or.* 45, 13).

Syméon le Nouveau Théologien † 1022 se réfugie souvent derrière l'autorité de Grégoire pour garantir l'orthodoxie de son enseignement. Des Pères, c'est celui qu'il cite le plus (cf B. Krivochéine, Ὁ ἀνωτερήφανος θεός. *St. Symeon the New Theologian and early christian popular piety*, dans *Studia patristica* 2, TU 64, Berlin, 1957, p. 487; *The Writings of St. Symeon the New Theologian*, OCP 20, 1954, p. 298-328). Ainsi la *catéchèse* 22 cite *Or.* 29, 8 (PG 36, 344a), où il est question de l'itinéraire contemplatif (SC 104, p. 380-381); de même la *catéchèse* 28 définit la condition paradoxale de l'homme, en employant les termes de *Or.* 38, 11 (PG 36, 324a); enfin, à propos des larmes purifiantes de la componction, il fait appel à « la voix du Théologien » et cite *Or.* 19, 7 (PG 35, 1049d-1052a). Mais c'est surtout la divinisation et le christocentrisme, dont l'importance est si grande dans la doctrine spirituelle du Nouveau Théologien, qui semblent indiquer une dépendance, ne serait-ce que de vocabulaire, de Syméon par rapport à Grégoire.

Le disciple de Syméon, *Nicétas Stéthatos* († v. 1080), commence la biographie de son maître par des lignes toutes grégoriennes : « C'est chose brûlante que la *vertu*, capable d'animer de son souffle les charbons du *désir*, et l'âme n'est plus qu'un feu; capable aussi de donner des ailes à l'*intelligence* (νοῦς) pour *l'enlever loin de la terre au ciel* et *l'homme tout entier devient Dieu* » (*Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (949-1022), éd. et trad. I. Hausherr, OC 12, 1928). Syméon devenait tout feu, tout lumière, Dieu par grâce et pareil au Fils de Dieu (111) : lumière déifique et christocentrisme qui rappellent Grégoire. Il ne manque d'ailleurs ni la dévotion au Christ-Roi (87, 118, 129), ni l'invocation « mon Christ » (107, 112). Plus profondément, ce serait l'idée même que Nicétas se fait de la sainteté qui serait à rapprocher de la condition de théologien telle que l'envisageait Grégoire dans *Or.* 27, 3-4, 17-18 (I. Hausherr, introduction, p. XXXVI-XXXVII). Dans ses autres ouvrages, Nicétas mentionne plus d'une fois Grégoire qu'il appelle la « trompette de Dieu » (*Sur les limites* 34, SC 81, 1961, p. 398) ou « la flûte de la théologie »

(25, p. 388; *Coutumes studites* 3, SC 81, p. 490); son anthropologie hérite de Grégoire les notions de μῖξις, de κρᾶσις τῶν ἐναντίων, de microcosme plus grand que le cosmos (*De l'âme* 17, 18, 27, SC 81, p. 80-88).

On retrouverait une certaine influence de Grégoire chez Jean le géomètre († v. 990), Élie l'Ecdicos (12e siècle; DS, t. 4, col. 576-578), Calliste Cataphygiotès (14e siècle?), Grégoire le sinaïte (14e siècle; DS, t. 6, col. 1011), Calliste († v. 1335) et Ignace Xanthopoulos † 1397.

Grégoire Palamas † 1359, souvent, dans sa *Défense des saints hésychastes* (éd. J. Meyendorff, Louvain, 1959), invoque contre Barlaam l'autorité du Théologien (*Triade* I, 3, 10 et 40; II, 1, 16 et 20; 2, 6; III, 1, 14; 2, 18, etc). A propos des renversements qu'opère la véritable philosophie, celle de l'Évangile, *Triade* I, 1, 22, cite *Or.* 41, 14. De même, toujours à propos de la vraie sagesse, Palamas note que l'humanisme de Grégoire consiste en ce que, « après s'être moqué des démons » (*Triade* II, 1, 15, citant *Or.* 43, 21), il a abandonné « la sagesse démoniaque des impies » (II, 1, 13, cite *Or.* 45, 26) pour ne s'attacher qu'à la seule Parole (II, 1, 32, cf *Or.* 4, 102; *Carm. ad alios* 7, v. 27-49). Mais c'est surtout pour sa théologie de la lumière que Palamas invoque le témoignage de Grégoire, affirmant que la lumière du Thabor n'est autre que cette « lumière intellectuelle, antérieure au monde et inextinguible » (III, 1, 40 se réfère à *Or.* 44, 3), que Dieu lui-même en définitive (I, 3, 26, cite *Or.* 40, 6; II, 3, 21, et III, 1, 10, citent *Ep.* 101). Aussi bien, le Théologien ne disait-il pas que les anges, « lumières secondes » (*Triade* I, 1, 12, cite *Or.* 40, 5 et 44, 3), contemplent éternellement la gloire éternelle (III, 2, 3 et 15, citent *Or.* 38, 31)? Or, seule la gloire de Dieu est éternelle (III, 2, 4, cite *Or.* 38, 31).

En ce qui concerne l'homme, Barlaam arguait de *Or.* 45, 3 pour réserver à la partie maîtresse de l'âme, le νοῦς proprement dit, l'illumination déifiante. Il aurait dû continuer la citation jusqu'au bout, ce que fait Palamas, car le Théologien dit alors explicitement que le désir divin purifie toutes les facultés et puissances de l'âme et du corps : « en procurant à l'intelligence la purification qui dure, il rend l'homme réceptif à la grâce déifiante » (III, 3, 12, cite *Or.* 45, 3). Par ailleurs, parlant du lien qui existe entre la souffrance et la prière, *Triade* II, 2, 6, cite *Or.* 24, 11. Enfin, II, 2, 17 reprend *Or.* 40, 31 : les larmes, comme un second baptême, illuminent les yeux de l'esprit.

3) *Traducteurs.* — L'influence de Grégoire ne se fit pas sentir seulement dans le monde spirituel d'expression grecque. Très tôt, on le traduisit, ce qui signifie qu'on le lut. Ainsi, au 6e siècle, *Philoxène de Mabboug* † 523 ne se contentait pas de mentionner Grégoire dans un florilège patristique (A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963, p. 233), mais dans une épître, que I. Hausherr a reprise à Isaac de Ninive pour la restituer à Philoxène (RAM, t. 14, 1938, p. 171-195), on retrouve la notion grégorienne de *penthos* et du caractère peineux de la pénitence (I. Hausherr, *Penthos, la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, Rome, 1944, p. 145). Un peu plus tard, au 6e-7e siècle, le fondateur du Grand Monastère du Mont Izla, Abraham, tenait Grégoire pour l'un des auteurs de base dont il convenait d'apprendre par cœur les textes (E. A. Wallis Budge, *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ*, tr. anglaise, t. 1, Londres, 1902, p. 174-176, cité dans DS, t. 3, col. 294).

Chez les nestoriens de la même époque, une traduction syriaque, due à un certain abbé Paul († 624?), fut revue par le patriarche Athanase de Balad († 687-688), tandis que Jacques d'Édesse † 708 en faisait une de son côté pour les jacobites (O. Bardenhewer, p. 178). Par ailleurs, Martyrios-Sahdona (sans doute au 7e siècle) cite longuement l'*Oratio* 25 de Grégoire à propos de l'anachorèse et de l'hésychia dans son *Livre de la perfection* (1e p., tr. 4, ch. 4, n. 26-29, éd. et trad. A. de Halleux, CSCO 201, 1960, p. 126-127) et l'*Oratio* 27 sur le souvenir de Dieu (2e p., ch. 8, n. 60 et 62, CSCO 253, 1965, p. 17).

Vers la fin du 10e siècle, un recueil arabe de trente *discours* de Grégoire circulait chez les melchites et les coptes. On l'attribue au protospathaire antiochien Ibrahim ibn Youhanna (G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 2, Cité du Vatican, 1947, p. 45-48; J. Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. 3, p. 282).

Au 10e siècle également, un écrivain syrien, Jean bar Kaldoun, rangeait Mar Grégoire parmi les colonnes de l'Église (cf A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 198, n. 84, d'après la trad. de J.-B. Chabot, *Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya*, Paris, 1900, p. 22). Un autre écrivain syrien, mais de l'Église jacobite et du 13e siècle, se réfère souvent à l'autorité du Théologien dans son *Candélabre du sanctuaire* (A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 298). On a signalé aussi des emprunts au nazianzène dans des prières et sermons attribués tardivement à saint Éphrem (DS, t. 4, col. 807, 810, 812).

Les œuvres de Grégoire furent traduites en arménien aux 12e et 13e siècles, peut-être même avant (DS, t. 1, col. 864, 872, 873).

Enfin en Russie, où Antoine de Kiev (983-1073) avait ramené de l'Athos le culte des Pères, Grégoire devait également exercer une certaine influence. Dès avant l'invasion mongole de 1236, on lisait les œuvres du Théologien (S. Bolshakoff, *Influence of patristical Studies on Russian modern Mystics*, dans *Studia patristica* 2, TU 64, Berlin, 1957, p. 457-464) et il existe encore des fragments d'une traduction en vieux-russe d'un choix de *Discours* sur un manuscrit de Saint-Pétersbourg que l'on date du 11e siècle (cf Fr. Miklosich, *Altslovenische Formlehre*, Vienne, 1874, p. XXVIII). Il faudrait étudier de plus près dans le monachisme russe la lignée de Serge de Radonieje † 1392, de Nil Sorskij † 1508, jusqu'à Paisij Velitchkovski † 1792 et Séraphim de Sarov † 1833 : on y retrouverait, sans doute, mais « dépouillée à peu près totalement de l'élément spéculatif et philosophique qui s'y mêle dans le monachisme de culture grecque » (E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, 1950, p. 130; cf p. 164 svv), la trace du Théologien.

2° **En Occident.** — 1) *Du 5e au 10e siècle.* — A la faveur des échanges intellectuels qui se multiplièrent entre Orient et Occident au cours de la seconde partie du 4e siècle (G. Bardy, *Traducteurs et adaptateurs au quatrième siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 30, 1940, p. 257-306), l'œuvre de Grégoire, surtout son œuvre oratoire, fut vite introduite en Occident. Jérôme † 419 ne reconnaissait-il pas comme son maître en exégèse celui qui l'avait, vraisemblablement, initié à Origène lorsqu'il séjournait à Constantinople (*Ep.* 50, 1, PL 22, 513; 52, 8, 534; *De viris illustribus* 117, PL 23, 707-710; *In Isaiam* III, 6, PL 24, 91d; *In epist. ad Ephesios* III, 5, 32, PL 26, 535d; F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. 1, Louvain, 1932, p. 59-62)? Mais c'est *Rufin* d'Aquilée † 410 qui devait traduire une dizaine de discours du Théologien (CSEL 46; cf PL 21, 188-192, 517 et 521), leur assurant une audience certaine dans le monde latin où, peu à peu, la connaissance du grec se perdait. Il semble cependant

qu'Ambroise se soit procuré directement la documentation orientale qu'il utilise pour la défense de l'orthodoxie contre l'arianisme (Th. Schermann, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius*, Munich, 1902).

Serait-ce par son intermédiaire, ou plutôt par Paulin de Milan, qu'Augustin † 430 eut l'attention attirée sur les *discours* de Grégoire?

Les textes que cite le 1er livre du *Contra Julianum* (5, 15, PL 44, 649-650) le sont d'après la traduction de Rufin; à un verbe près, c'est bien à Rufin également que le second livre (3, 7, 677-678) emprunte les traductions de *Or.* 17, 5, et 2, 91 (B. Altaner, *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*, dans *Revue bénédictine*, t. 61, 1951, p. 54-62; à compléter, mais en corrigeant la référence [lire II, 3, 7], par la note de W. Eborowicz, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 12, 1966, p. 261-262). Augustin utilise encore *Or.* 2, 91, dans son *Opus imperfectum* (I, 67, 69-70, et VI, 14, PL 45, 1089, 1092-1093, 1528), et dans le *De dono perseverantiae* 19, 49 (PL 45, 1024), il cite *Or.* 41, 8, mais en le sollicitant quelque peu (J. Chéré, *Sur un texte du De dono perseverantiae, cap.* XIX, *n. 49*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 6, 1960, p. 309-313). Selon toute vraisemblance, c'est *Or.* 29, 6 que cite le *De Trinitate* XV, 20, 38, mais sans nommer Grégoire à qui, en revanche, *Ep.* 148, 11, 10 attribue un texte de Grégoire d'Elvire (A. Wilmart, *Les « tractatus » sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 233-299).

Est-ce assez pour que l'on puisse parler d'une influence de Grégoire sur Augustin? Il faudrait, semble-t-il, poursuivre des recherches attentives sur les textes, notamment en matière trinitaire, pour aboutir à une conclusion plus positive (cf P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943, p. 189).

Malgré son ignorance du grec, *Grégoire le Grand* † 604 avait été, au cours de sa mission à Constantinople, en contact avec les traditions spirituelles de l'Orient. Du moins aura-t-il lu l'*Or.* 2 : dans le *Liber pastoralis*, il ne se contente pas de citer respectueusement le nom de Grégoire (III, prol., PL 77, 49c), mais il emprunte au Théologien la formule destinée à jouir en Occident du même succès qu'en Orient : *Ars est artium regimen animarum* (I, 1, PL 77, 14a; cf *Or.* 2, 16, PG 35, 425a). Pour un point d'influence reconnu, n'y aurait-il pas lieu d'en rechercher d'autres dans la doctrine des *Morales sur Job*? Chez les deux grands docteurs ne retrouverait-on pas la même importance accordée à l'éducation progressive dans les choses divines (*Moralia* 2, 35, et *Or.* 31, 27), la même tension vers la Lumière sans limites (*lumen incircumscriptum; Hom. in Evangelia* 37, 1, et *Or.* 38, 7) dont aucune intelligence créée ne peut saisir pleinement l'essence (*Moralia* XVIII, 92, et *Or.* 28, 3), etc. Voir art. GRÉGOIRE LE GRAND, col. 895 SVV.

2) *Au moyen âge.* — Assez rapidement, les milieux monastiques latins du moyen âge eurent à leur disposition, sans doute dans la traduction de Rufin, une partie des *Discours* de Grégoire.

A dépouiller l'inventaire que E. Lesne a dressé des bibliothèques monastiques du 8e au 12e siècle (*Les livres, scriptoria, et bibliothèques du commencement du 8e à la fin du 11e siècle*, Lille, 1938), on peut ainsi suivre la trace de Grégoire à Limoges, Maillezais, Massay, Lyon, Saint-Germain-des-Prés, Corbie, Saint-Riquier, Arras, Saint-Amand, Tournai, Metz, Trèves, Murbach, Saint-Gall, Stavelot, etc (cf A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Munich, 1949, p. 82-85).

A Gorze, au 11e siècle, 7 « livres » de Grégoire rassemblés en un seul volume se trouvaient dans la bibliothèque de l'abbaye; il faudrait leur ajouter un codex du 9e ou du 10e siècle renfermant les scolies de Maxime le confesseur, et qui serait devenu la propriété de Gorze vers la fin du 11e siècle (G. Morin, *Revue bénédictine*, t. 22, 1905, p. 1 et 8). A Cluny, un catalogue du 12e siècle mentionne 4 volumes de Grégoire (L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. 2, Paris, 1874, p. 459-481).

Bien auparavant, dans ses *Collationes*, Odon de Cluny † 942, à trois reprises, citait déjà Grégoire (II, 19; III, 9 et 24, PL 133, 565cd, 596b, 607-608). De même, Odilon † 1048 « recourt volontiers à l'autorité de Grégoire » (*Sermo* 2, 9, PL 142, 995cd, 1018; cf J. Hourlier, *Saint Odilon, abbé de Cluny*, Louvain, 1964, p. 137). Si, de son côté, Bernard † 1153 ne paraît pas avoir utilisé directement Grégoire, à Signy, en revanche, dans la bibliothèque que constitue Guillaume de Saint-Thierry † 1148, le Théologien figure (J.-M. Déchanet, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, SC 82, 1962, introduction, p. 54).

Des penseurs médiévaux comme Rupert de Deutz † 1129, Anselme de Havelberg † 1158, en attendant Joachim de Flore † 1202, reprendront la grande vision que Grégoire avait de l'histoire du monde : une histoire dont les grandes étapes correspondent à celles de la révélation progressive des Personnes de la Trinité, mais les conclusions qu'ils tirent, en ce qui concerne l'avènement de l'Esprit, dépassent la pensée du Théologien (cf M.-D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, 1959, p. 96-97).

Bonaventure † 1274, lui, utilise un passage de *Or.* 6, 2, pour magnifier la pauvreté apostolique : « pauvres à cause du royaume, ils règnent par leur pauvreté » (*Epistola de sandalis apostolorum 4, Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 387). Ailleurs, et toujours dans le contexte de la pauvreté, le *Soliloque* cite *Or.* 38, 20; l'*Apologie des pauvres* 7, 15 (t. 8, p. 277) cite *Or.* 26, 14, — 8, 17 (p. 292) cite *Or.* 26, 16, — et 10, 8 (p. 307) cite *Or.* 6, 2, que mentionne aussi l'*Expositio super Regulam* II, 17 (t. 8, p. 403).

Thomas d'Aquin † 1274, qui rend un témoignage déférent à Grégoire, quitte à ne pas le suivre en ce qui concerne le moment de la création des anges (*Somme théologique*, 1a q. 61 a. 3), hérite par l'intermédiaire de Jean Damascène de la définition que le Théologien donnait de Dieu : « pelagus entis indeterminatum » (1a q. 13 a. 11).

3) *Avec les temps modernes*, l'intérêt pour Grégoire grandit. On le connaît d'une manière plus complète.

En 1550, paraît l'édition *princeps* à Bâle. En 1609-1611, à Paris, c'est l'édition de Cl. Morel et de J. de Billy, réimprimée en 1630 à Paris et en 1690 à Cologne (= Leipzig). Durant les 17e et 18e siècles, les mauristes préparent une édition dont le premier volume est édité en 1778 à Paris, mais dont le second ne pourra l'être qu'en 1840 par A.-B. Caillau.

En 1594, Baronius présente une première biographie du Théologien dans ses *Annales ecclesiastici* (t. 4, Anvers, 1594). En 1674, G. Hermant fait paraître à Paris les deux volumes de *La vie de S. Basile le Grand... et celle de S. Grégoire de Nazianze.* Dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Le Nain de Tillemont retrace la vie de Grégoire au t. 9 (Paris, 1703, p. 305-560). Voir DS, t. 1, col. 1715. En 1757, *Les vies des saints Pères des déserts d'Orient*, qui sont éditées à Paris, consacrent une notice à Grégoire, comme ne manquera pas de le faire M.-A. Marin dans *Les vies des Pères des déserts d'Orient. Leur doctrine spirituelle et leur discipline monastique* (t. 8, Avignon, 1764).

Parallèlement à ces éditions et biographies, des traductions partielles de l'œuvre de Grégoire virent le jour; qu'il suffise de signaler celle de Nicolas Fontaine, éditée à Paris, en 1693

sans nom d'auteur, *Sermons de saint Grégoire de Nazianze* (DS, t. 5, col. 677).

Qu'en est-il exactement de l'influence de Grégoire sur la spiritualité occidentale? Malgré leur caractère superficiel et l'exiguïté de leur aire, il semble que les divers sondages ne permettent guère de conclusions positives. Ce qu'on a demandé au Théologien, c'est surtout la caution de son autorité en matière dogmatique. Peut-être aussi, à voir le succès de l'*Or.* 2, connue sous le nom d'*Apologeticus*, a-t-on demandé à Grégoire un enseignement « pastoral ». Mais en ce qui concerne la spiritualité proprement dite, il n'y a aucune commune mesure entre l'influence du Théologien sur les auteurs orientaux et celle qu'il n'aura exercée en Occident que sur quelques rares hommes dont le tempérament les prédisposait à sympathiser d'abord avec Grégoire pour ensuite goûter son enseignement.

Tel fut le cas de François de Sales † 1622, qui communiait au même culte de l'amitié et qui cite le nazianzène 52 fois dans le *Traité de l'amour de Dieu* (A. Liuima, *Aux sources du Traité..*, 2 vol., Rome, 1959-1960). Tel serait sans doute aussi le cas de *Fénelon* † 1715 dont l'esprit réagissait de manière identique à celui de Grégoire en face de la fluidité du temps, et dont la mystique, que l'on a pu qualifier d'humaniste, « aspirant confusément à vivre de l'*agapè* paulinienne », le poussait « à s'entourer des grandes âmes aimantes qui, au cours des siècles..., s'approchèrent du Saint des saints (J.-L. Goré, *L'itinéraire de Fénelon. Humanisme et spiritualité*, Paris, 1957, p. 416).

C'est surtout J. H. Newman † 1890 qui devait se montrer le plus proche de Grégoire par cette *sensitive mind*, qui n'était autre qu'un tempérament spirituel fait d'intériorité, de délicatesse exquise qu'augmentait encore la grâce du célibat et de l'attention aux réalités du monde invisible. On sait de quelle compréhension sympathique témoignent les pages de ses *Historical Sketches* consacrées à Basile et à Grégoire (cf St. Giet, *Sasimes..*, p. 87, 88, 92, 94, 95; D. Gorce, *Newman*, « *Esquisses patristiques* », Paris, 1961, introduction, p. 32). Peut-être, d'ailleurs, Newman héritait-il aussi d'un certain aspect de la « pietas anglicana » qui se trouvait en harmonie profonde avec la sensibilité religieuse de Grégoire : qu'il suffise de mentionner les « Hymns » de Thomas Ken dont tant de vers rappellent ceux de Grégoire (comparer St. Cwiertniak, *Étapes de la pietas anglicana*, Paris, 1962, p. 113-114, et Grégoire, *Carm. moral.* 32, PG 37, 511).

Il y a tout lieu de penser que le mouvement œcuménique et le renouveau patristique actuellement en cours contribueront à mieux faire connaître la physionomie spirituelle et l'enseignement de Grégoire de Nazianze. Les auteurs orientaux modernes aussi bien s'en réclament toujours (cf Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944; P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, 1964, p. 44, 48, 121, 207, 221), et des traductions, encore partielles, révèlent l'actualité de ce cappadocien du 4e siècle (J.-M. Szymusiak, *Amour de la solitude et vie dans le monde à l'école de Saint Grégoire de Nazianze*, VS, t. 114, 1966, p. 129-160).

1° **Biographies.** — En plus des biographies mentionnées à la col. 968, signaler : AS, 9 mai, t. 2, Anvers, 1680, p. 369-459, qui reproduit, entre autres, Baronius. — Grégoire, prêtre (début 7e siècle?), *Vie de notre saint Père Grégoire le théologien*, en grec et en latin, PG 35, 243-304. — Ch. Clémencet, *Vita sancti Gregorii Theologi... ex ipsius potissimum scriptis adornata*, PG 35, 147-242. — C. Ullman, *Gregorius von Nazianz der Theologe. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Darmstadt, 1825; 2e éd., Gotha, 1867. — J.-B. Bauduer, *Vie de saint Grégoire de Nazianze.., extraite de ses propres écrits*, Lyon-Paris, 1827. — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. 5, Paris, 1865, p. 178-363. — A. Benoît, *Saint Grégoire de Nazianze... Sa vie, ses œuvres et son époque*, Paris, 1876; 2e éd., 1884, en 2 vol. — L. Montaut, *Revue critique de quelques questions historiques se rapportant à saint Grégoire..*, thèse, Paris, 1878. — E. Fleury, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930. — P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris, 1943, importante bibliographie raisonnée. — *Vies des saints*, t. 5, 1947, p. 173-187. — K. G. Bones, Γρηγόριος ὁ θεολόγος. Πατρολογική καὶ γενεαλογική μελέτη, Athènes, 1953. — P. Gallay, *Grégoire de Nazianze*, Paris, 1959. — J.-M. Sauget, *Gregorio di Nazianzio*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 194-204.

2° **Éditions et traductions.** — On trouvera la bibliographie concernant éditions et traductions, col. 934-936. Voir encore D. Meehan, *Editions of Saint Gregory of Nazianzus*, dans *Irish Theological Quarterly*, t. 18, 1951, p. 203-219.

3° **Études d'ensemble.** — F. Loofs, art. *Gregor von Nazianz*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 7, 1899, p. 138-146. — P. Godet, DTC, t. 6, 1914, col. 1839-1844, et tables. — O. Bardenhewer, t. 3, p. 162-188. — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 3, Paris, 1930, p. 318-395. — A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. 5, Paris, 1938, p. 939-948. — Q. Cataudella, EC, t. 6, 1951, col. 1088-1096. — T. Sinko, *Literatura grecka*, t. 3, 2e vol., Breslau, 1954, p. 144-224. — H. M. Werhahn, LTK, t. 4, 1960, col. 1209-1211. — C. Ollivier, dans *Catholicisme*, t. 5, 1962, col. 255-258. — J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 3, Paris, 1963, p. 339-364.

4° **Autres études.** — J. Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz dem Theologen*, Ratisbonne, 1850. — A. Grenier, *La vie et les poésies de saint Grégoire de Nazianze*, thèse, Clermont-Ferrand, 1858. — H.-L.-A. Bouquet, *Théologie de la Trinité d'après saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1876. — F. K. Hümmer, *Des hl. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890. — J. Dräseke, *Gregor von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 65, 1892, p. 473-512. — R. Asmus, *Gregor von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus*, *ibidem*, t. 67, 1894, p. 314-339. — G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Fribourg-en-Brisgau, 1897.

W. Ackermann, *Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz*, Leipzig, 1903. — K. Weiss, *Die Erziehungslehre der Drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patristischen Pädagogik*, Fribourg-en-Brisgau, 1903. — K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904. — R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno platonico*, Breslau, 1906, ronéoté. — J. Dräseke, *Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 15, 1906, p. 141-160. — K. Gronau, *De Basilio, Gregoriis Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribu*, Göttingen, 1908. — A. Donders, *Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet*, Münster, 1909.

M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze, orateur et épistolier*, et *Les procédés littéraires de saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1911; les deux thèses sont imprimées à la suite. — J. Sajdak, *De Gregorio Nazianzeno posteriorum rhetorum, grammaticorum, lexicographorum fonte*, dans *Eos*, t. 16, 1910, p. 94-99; t. 18, 1912, p. 1-30; *De Gregorio Nazianzeno poetarum christianorum fonte*, Cracovie, 1917; voir aussi col. 960. — T. Sinko, *De traditione orationum Gregorii..*, voir ci-dessus, col. 960. — G. d'Hérouville, *Quelques traces d'aristotélisme chez Grégoire de Nazianze*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 8, 1918, p. 395-418.

A. Donders, *Die Heilige Schrift in den Predigten des Kirchenvaters Gregor von Nazianz*, dans *Kirche und Kanzel*, t. 4,

1921, p. 290-302. — G. Jouassard, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des 4e et 5e siècles*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 5, 1925, p. 609-633. — H. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze. Essai sur les relations du christianisme et de l'hellénisme dans son œuvre théologique*, La Roche-sur-Yon et Paris, 1925. — J. Sajdak, *Die Scholiasten zu den Reden Gregors von Nazianz*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 30, 1930, p. 268-274. — M. Pellegrino, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milan, 1932. — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris, 1938. — L. Stephan, *Die Soteriologie des hl. Gregor von Nazianz*, Rome, 1938. — St. Giet, *Sasimes, une méprise de saint Basile*, Paris, 1941. — A. Corvino, *Il battesimo secondo S. Gregorio Nazianzeno*, Rome, 1943. — B. Wyss, *Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Denker des 4. Jahrhunderts*, dans *Museum helveticum*, t. 6, 1949, p. 177-210; tirage à part, Darmstadt[1] 1962.

E. Rapisarda, *Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno*, dans *Miscellanea di studi di letteratura*, Catane, 1951, p. 136-161. — G. Söll, *Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 131, 1951, p. 163-188, 288-319. — J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952. — L. Vischer, *Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern. Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz und Chrysostomus*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 9, 1953, p. 173-200. — F. X. Portmann, *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz*, Fribourg-en-Brisgau, 1954. — M. Serra, *La virtù di carità verso il prossimo in S. Gregorio Nazianzeno*, Rome, 1956. — J.-M. Szymusiak, *L'homme et sa destinée selon Grégoire le théologien*, thèse dactyl., Paris, 1957. — J. F. Callahan, *Greek philosophy and the Cappadocian cosmology*, dans *Dumbarton Oak Papers*, t. 12, 1958, p. 29-57. — B. Otis, *Cappadocian thought as a coherent system*, *ibidem*, p. 95-124. — Fr. Lefherz, *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Ueberlieferung, Scholiasten*, Bonn, 1958. — J. Karmires, *L'ecclésiologie de saint Grégoire le théologien* (en grec), Athènes, 1959.

E. Benavent Escuin, *Valoración de la cultura y obstáculos de la fe según el Nacianceno*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 34-35, 1960, p. 51-86. — L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 412-422. — M.-M. Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn, 1960. — A.-M. Malingrey, « *Philosophia* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, Paris, 1961, p. 207-261. — J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 115-130. — *Le baptême d'après les Pères de l'Église*, Paris, 1962, p. 119-150.

J.-M. Szymusiak, *Éléments de théologie de l'homme selon saint Grégoire de Nazianze*, Rome, 1963; *Note sur l'amour des lettres au service de la foi chrétienne chez Grégoire de Nazianze* dans *Oikoumene*, Catane, 1964, p. 507-513. — J. Mossay, *Perspectives eschatologiques de S. Grégoire de Nazianze*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 45, 1964, p. 320-339. — Ph. Rouillard, *La révélation de la Trinité d'après saint Grégoire de Nazianze*, dans *Fête de la sainte Trinité*, dans *Assemblées du Seigneur* 53, Bruges — Paris, 1964, p. 49-58. — J.-M. Szymusiak, *Grzegorz teolog*, Poznan, 1965, avec une très importante bibliographie; *Pour une chronologie des Discours de S. Grégoire de Nazianze*, dans *Vigiliae christianae*, t. 20, 1966, p. 183-189; *Grégoire de Nazianze et le péché*, TU 94 (*Studia patristica* 9), Berlin, 1966, p. 288-305; *Amour de la solitude et vie dans le monde*, VS, t. 114, 1966, p. 129-160. — J. Mossay, *Note littéraire sur la lettre 28 de Grégoire de Nazianze*, dans *Le Muséon*, t. 79, 1966, p. 95-102; *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Louvain, 1966.

Jacques Rousse.

15. GRÉGOIRE DE NÉO-CÉSARÉE (saint). Voir Grégoire le thaumaturge.

16. GRÉGOIRE DE NYSSE (saint), vers 331-après 394. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Sources.* — 4. *Doctrine spirituelle.* — 5. *Milieu et influence.*

1. VIE

Grégoire naquit à Césarée de Cappadoce, au plus tôt vers 331, puisque son frère Basile était né vers 329, et qu'il y avait entre les deux au moins un autre enfant Naucratius.

Du côté paternel, sa famille était originaire du Pont où ses grands-parents, nobles et riches, avaient souffert persécution au temps de Galère et de Maximin Daïa, et, privés de leurs biens, s'étaient réfugiés pendant presque sept ans dans les montagnes. La famille de sa mère était puissante en Cappadoce, cumulant « charges militaires, fonctions civiles et dignités impériales » (Grégoire de Nazianze, *Oratio* 43, PG 36, 497c). Elle aussi avait connu la persécution. Emmélie, sa mère, avait dans sa jeunesse, tant aimé « le genre de vie pure et sans tache » qu'elle ne se maria qu'à contrecœur. Son père, Basile l'ancien, était rhéteur probablement à Néo-Césarée et jouissait d'une grande considération. La famille comprenait neuf enfants, quatre garçons et cinq filles, et sans doute un dixième mort en bas âge (cf J. E. Pfister, *The Brothers and Sisters...*). Quatre d'entre eux menèrent une vie de sainteté : Macrine, la sœur aînée, Basile le Grand, Pierre, évêque de Sébaste, le benjamin, et notre Grégoire. Naucratius mourut jeune, après avoir embrassé un genre de vie érémitique (DS, t. 4, col. 1711). C'est assez dire dans quelle tradition de piété fut élevé Grégoire.

Macrine, dont la culture était exclusivement religieuse (elle lisait les *Psaumes* et la *Sagesse*) et qui avait fait vœu de virginité, semble avoir exercé une grande influence sur sa famille. A la mort de Basile l'ancien, elle convertit sa mère à un idéal de vie monastique et toutes deux se retirèrent, en compagnie de Pierre, dans leur propriété d'Annési. Sa culture profane, Grégoire la tenait en partie de son père. Il avoue ne pas avoir eu de maîtres illustres, mais l'ampleur de ses connaissances philosophiques et scientifiques témoigne du sérieux de ses études. D'abord lecteur dans l'Église, il abandonne cette voie vers 364, pour devenir maître de rhétorique. Il est à peu près certain qu'il se maria, sans que l'on puisse se prononcer sur le nom de son épouse.

Basile, devenu évêque de Césarée en 370, en butte aux persécutions de Valens contre les nicéens, groupe autour de lui des hommes sûrs, faisant élire Grégoire évêque de Nysse, un peu malgré lui, vers 372, après lui avoir demandé, l'année précédente, de défendre la cause monastique en écrivant un éloge de la virginité.

Les affaires allaient mal pour Basile, et mal aussi pour Grégoire dans sa bourgade de Nysse où l'on sait que Basile dut dépêcher, en 373, Amphiloque d'Iconium pour rétablir une paix que la maladresse de Grégoire ne permettait pas d'assurer. Mais, en 376, Grégoire injustement accusé de dilapidation et d'ordination illégale fut déposé et exilé. Un synode réuni à Ancyre, puis un synode d'évêques ariens à Nysse le condamnèrent. La fin des persécutions et la mort de Valens (378) permirent son retour.

Survint la mort de Basile, le 1er janvier 379. Devenu son héritier, Grégoire eut conscience de ses responsabilités et joua désormais un rôle de premier plan. Il participa au synode réuni à Antioche, cette même année, autour de Mélèce, et s'y fit remarquer, puisqu'il sera chargé de prononcer son éloge funèbre en 381 (PG 46, 851-864). Grégoire se débattit alors dans une véritable guerre religieuse, fomentée par divers hérétiques ariens

et sabelliens. Fidèle à la tactique de Basile, Grégoire fit élire son frère Pierre évêque de Sébaste en 380. Il engagea aussi le combat sur le plan littéraire, rédigeant une série d'ouvrages polémiques : les deux premiers traités *Contre Eunome*, dont Jérôme nous dit qu'il les lui lut à Constantinople, le troisième au cours de l'hiver 381-382, le *Contre Apollinaire* l'hiver suivant; puis la *Réfutation* de l'*Exposé de la foi* que fit Eunome au concile de Constantinople de 383.

L'apogée de la carrière de Grégoire se situe en 381, quand il fit triompher ses idées théologiques et celles de Basile, au second concile œcuménique de Constantinople.

Après le synode de Constantinople de 382, il fut chargé de mission en Arabie et à Jérusalem. Nous le retrouvons, au printemps 383, à Constantinople, où il prononça dans un synode son discours sur la divinité du Fils et de l'Esprit. Grégoire fut très en faveur à la cour de Théodose durant ces années, puisque c'est à lui que revint l'honneur de faire, en 385, l'éloge funèbre de la princesse Pulchérie et, peu après, celui de l'impératrice Flacille (PG 46, 864-892).

Les dernières années de Grégoire sont encore très obscures pour nous. Il est certain que les œuvres qu'il rédige à cette époque *(De perfectione, De professione christiana, Homélies sur le Cantique des cantiques, Vie de Moïse, De instituto christiano)* intéressent la spiritualité monastique. Comme le dit W. Jaeger, Grégoire s'attache alors à donner une mystique au mouvement monastique organisé par Basile. Faut-il pour autant supposer, comme le fait Jean Daniélou, un déclin de son influence, consécutif au départ de Théodose pour Milan, en 388, aux succès de Jean Chrysostome, comme aux querelles qui opposèrent Grégoire à son métropolite Helladios? Ou bien, les problèmes aigus n'étaient-ils pas momentanément plus monastiques et moins théologiques, ce qui n'exclut pas une évolution intérieure parallèle de Grégoire? Il est difficile de se prononcer.

Nous possédons assez peu de renseignements précis sur la vie de Grégoire : de brèves allusions dans ses *Lettres* (PG 46, 1000-1108, éd. Pasquali, VIII, 2, 1959) ou ses *Sermons* (PG 46, 433-1000), et surtout sa *Vie de Macrine* (PG 46, 960-1000; VIII, 1, p. 370-414), source précieuse de nos connaissances du milieu familial. Il faut compléter ces données par ce que disent de lui son frère Basile (*Lettres*, PG 32, 220-1112; éd. et trad. par Y. Courtonne, 2 vol., Paris, coll. Belles Lettres, 1957-1961) et l'ami de celui-ci Grégoire de Nazianze (*Lettres*, PG 37, 21-388; éd. et trad. par P. Gallay, vol. 1 paru, Paris, 1964; *Discours*, PG 35 et 36). Toutes ces allusions sont souvent difficiles à dater, quelquefois même à interpréter, et les érudits se trouvent, dans certains cas, acculés à des conjectures ingénieuses, mais discutées.

BHG, n. 716-717c. — Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 9, Paris, 1703, p. 561-616, 732-744. — J. Rupp, *Gregor's des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen*, Leipzig, 1834. — St. P. Heyns, *Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno*, La Haye, 1835. — F. Diekamp, *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 90, 1908, p. 384-401. — P. Godet, DTC, t. 6, 1920, col. 1847-1852, et tables. — Th. A. Goggin, *The Times of St. Gregory of Nyssa as reflected in his Letters and the Contra Eunomium*, Washington, 1947. — H. F. von Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter*, Stuttgart, 1956, p. 114-124. — E. Konstantinides, Γρηγόριος ὁ Νύσσης, dans *Threskeutikè kai ethikè Egkuklopaideia*, t. 4, 1964, p. 754-771.

J. Daniélou, *Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 2, 1956, p. 71-78. — J.-E. Pfister, *A Biographical Note : The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa*, dans *Vigiliae christianae*, t. 18, 1964, p. 108-113. — J. Daniélou, *Grégoire de Nysse à travers les lettres de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze*, *ibidem*, t. 19, 1965, p. 31-41. — M. Aubineau, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*, SC 119, 1966, introduction, p. 29-82. — J. Gribomont, art. Eustathe de Sébaste, DS, t. 4, col. 1708-1712.

2. ŒUVRES

L'œuvre de Grégoire de Nysse est aussi variée qu'étendue, et l'auteur s'y révèle homme de très grande culture philosophique et scientifique, d'une intelligence à la fois brillante, — dont l'expression est très influencée par les procédés rhétoriques de la seconde sophistique (L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906) —, et pénétrante, qui font de lui un théologien de premier ordre. De tous les cappadociens, enfin, il est le plus mystique et le plus profond, et il apparaît comme une âme d'une rare élévation. Il n'entre pas dans notre propos de mettre l'accent sur l'œuvre théologique de Grégoire, — d'importance capitale cependant dans l'histoire du dogme chrétien —, telle qu'elle s'exprime dans ses ouvrages dogmatiques, comme les traités *Contre Eunome*, les traités dogmatiques édités par F. Mueller (III, 1), comme le *De anima et resurrectione* et l'*Oratio catechetica*, ou exégétiques, tels le *De opificio hominis* ou les *Homélies sur l'Hexaméron*.

1° *Contre Eunome.* — Grégoire avait écrit quatre traités contre Eunome. Les deux premiers (avant 381) étaient destinés à réfuter les livres 1 et 2 de l'Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία d'Eunome. Le troisième répondait à une nouvelle attaque de son adversaire : ce traité fut très tôt divisé en dix livres. Puis, lorsque Eunome eut soumis à Théodose sa *Confession de foi*, au concile de Constantinople de 383, Grégoire en écrivit une *Réfutation*.

Or, dès le 6e siècle, le second des douze premiers livres, offrant à l'époque peu d'intérêt, a été omis dans les manuscrits et remplacé par la *Réfutation*. Ce second traité, redécouvert au 9e siècle, fut alors simplement ajouté à la fin de la collection, comme une seconde partie du livre 12, ou même comme un livre 13. Si bien que, jusqu'en 1921, les éditions présentaient les traités dans l'ordre suivant (vg PG 45, 248-1121) : 1er livre *Contre Eunome*, *Réfutation*, 3e traité (constituant les livres 3-12), et le véritable second traité à la fin du livre 12. L'édition de W. Jaeger restitue l'ordre chronologique (voir la bibliographie).

2° Plus riches, de notre point de vue, sont les *Homélies sur les Béatitudes* et *sur le Pater*. Les cinq *Homélies sur le Pater* (PG 44, 1120-1193), après une introduction qui souligne la nécessité de la prière, commentent les demandes du *Pater* dans un sens très souvent moral. Les *Homélies sur les Béatitudes* (PG 44, 1193-1301; cf DS, t. 1, col. 1304) s'attachent à découvrir les huit degrés de l'échelle de la perfection qui conduit à la vision béatifique. Il semble que Grégoire ait reçu la grâce d'une expérience mystique de plus en plus élevée au cours de sa vie, dont ses ouvrages se font les échos de plus en plus profonds.

3° Le *De virginitate* (PL 46, 317-416) met en lumière, comme les *Homélies sur les Béatitudes*, l'idée sur laquelle Grégoire fait reposer toute sa théologie mystique : la création de l'homme à l'image de Dieu. L'auteur y expose aussi la doctrine de la contemplation qui doit purifier et dépasser le sensible, puisque Dieu est au-delà des concepts humains.

La transmission du *De virginitate* soulève un problème d'édition des manuscrits fort intéressant, souligné par J.-P. Cavarnos (VIII, 1, 1952). En présence de deux traditions manuscrites, irréductibles l'une à l'autre, Cavarnos avait émis l'hypothèse (p. 238-240) d'une double édition remontant à Grégoire lui-même. M. Aubineau (SC 119, 1966) partage l'avis de Cavarnos quant à l'existence de deux éditions successives et indépendantes l'une de l'autre, mais croit que la deuxième serait « indépendante de Grégoire et relativement tardive » (p. 235). Quoi qu'il en soit, ces deux éditions critiques diffèrent peu l'une de l'autre, puisque, pour des raisons différentes, les deux auteurs se sont fondés sur la même famille de manuscrits.

4° Les *Homélies sur les inscriptions des Psaumes* (PG 44, 432-608) sont composées de deux parties, l'une d'introduction générale sur le but et l'ordre du psautier, l'autre de commentaire allégorique des inscriptions. Elles font voir que les cinq livres du psautier représentent autant de degrés dans l'ascension vers la perfection et découvrent un enseignement spirituel dans la méditation de leurs titres. Grégoire a également écrit un bref commentaire du psaume 6 (PG 44, 608-616).

L'édition critique de ces textes est de J. McDonough (V, 1962). Les manuscrits se rattachent à deux familles principales. La deuxième, représentée par le *Vaticanus graecus* 2066, montre une particularité intéressante : un interpolateur a supprimé tous les passages où se trouve la doctrine origéniste de l'apocatastase et les a remplacés par des textes de même longueur. Ce phénomène avait déjà été signalé, à propos de la transmission de la *Vie de Moïse*, par J. Daniélou (compte rendu de l'édition McDonough, dans *Gnomon*, t. 36, 1964), qui estime pouvoir faire remonter ces interpolations au 7e siècle.

5° Les huit *Homélies sur l'Ecclésiaste* (PG 44, 616-753; DS, t. 4, col. 48) ont été prêchées avant d'être rédigées sous forme de traité, ce qui leur donne un caractère moins scientifique et plus oratoire que celui des œuvres précédentes. Grégoire veut enseigner à l'esprit à s'élever au-dessus des sens et à renoncer à la beauté du monde, pour « adorer silencieusement la Puissance ineffable dans le sanctuaire de l'âme ».

L'édition critique (V) a été établie par P. Alexander. En étudiant la tradition manuscrite, P. Alexander a démontré qu'il existait de véritables éditions critiques des œuvres de Grégoire, établies entre les 9e et 12e siècles, qui correspondent à la renaissance des études philologiques du temps de Photius. L'édition d'Alexander a beaucoup amélioré le texte de Migne.

6° Le *De professione christiana* (PG 46, 237-249; VIII, 1, p. 129-142) définit la profession chrétienne comme une imitation de la nature divine, et répète que cet idéal n'est pas trop élevé pour la nature humaine, puisque celle-ci a été créée à l'image de Dieu. — 7° Dans le *De perfectione* (PG 46, 252-285; VIII, 1, p. 173-214), Grégoire énumère tous les noms du Christ et montre comment la perfection est le fruit des opérations du Christ dans l'âme. Signalons aussi la *Vie de Macrine* (PG 46, 960-1000; VIII, 1, p. 370-414).

Les deux œuvres mystiques de Grégoire sont assurément sa *Vie de Moïse* et ses *Homélies sur le Cantique des cantiques*.

8° La *Vie de Moïse* a été écrite vers 392, à la demande probablement d'un moine. Dans la première partie, Grégoire donne un récit amplifié de la vie de Moïse, présentant son modèle au goût du temps, omettant ou interprétant les détails choquants. Exégèse littérale édifiante, dans le genre de la haggada juive (J. Daniélou, SC 1 bis, 1955, p. XI-XIV). La deuxième partie, consacrée à l'exégèse allégorique (θεωρία), fait de Moïse le symbole de l'ascension mystique. Ici sont développés les thèmes de la ténèbre de la connaissance et de l'épectase. Cf DS, t. 4, col. 1980.

Le texte de Migne (PG 44, 297-429) reproduit l'édition de Fronton du Duc en 1615, laquelle reproduisait l'édition de D. Hoeschel (Leyde, 1586). Cette édition reposait sur une famille de manuscrits qui, pour des raisons d'orthodoxie, avait altéré le texte au 14e siècle. Il revient à J. Daniélou d'avoir restitué un texte sûr, — retrouvant, en particulier, un passage où Grégoire enseigne la doctrine du salut universel de toutes choses (p. 54). L'édition de H. Musurillo (VII, 1, 1964) repose sur la consultation d'un nombre de manuscrits beaucoup plus grand que ceux dont avait pu disposer J. Daniélou; c'est ce qui fonde sa valeur. L'histoire de la transmission du texte y est aussi mieux mise en relief (cf déjà H. Musurillo, *Some Textual Problems in the Editing of the Greek Fathers*, dans *Studia patristica* 3, TU 78, 1961, p. 90). Les améliorations apportées au texte sont cependant toutes de détail.

9° Les *Homélies sur le Cantique des cantiques* (PG 44, 756-1020; cf DS, t. 2, col. 96) voient, dans le livre de Salomon, le récit de l'union amoureuse de l'âme et de Dieu dans le mariage mystique. En des pages admirables d'élévation spirituelle, Grégoire peint avec ferveur l'ascension infinie de l'âme ivre de l'amour de Dieu et qui ne cesse d'aller « de commencements en commencements, par des commencements qui n'ont jamais de fin ».

H. Langerbeck, qui en a donné une remarquable édition critique (VI, 1960), ne croit pas à l'existence d'un archétype que l'on pourrait reconstituer en corrigeant toutes les fautes du texte, car, au dire même de Grégoire, les homélies ont été prononcées d'abord, et donc prises en notes par des tachygraphes. Les fautes peuvent ainsi remonter aux originaux. Langerbeck veut proposer un texte débarrassé de ses fautes, plus qu'un véritable autographe original.

10° W. Jaeger situerait la composition du *De instituto christiano* dans les toutes dernières années de la vie de Grégoire, du moins après la *Vie de Moïse*, à laquelle le traité fait de larges emprunts. L'œuvre est destinée à des moines auxquels elle doit servir de guide spirituel. Dans une première partie, Grégoire définit une spiritualité de la vie monastique qui doit permettre, — par l'œuvre commune de la grâce divine et de la liberté humaine —, la libération des souillures du péché, la contemplation de la beauté intelligible et l'union au Christ par la virginité. La deuxième partie traite de la vie commune, principe de renoncement à soi-même, par l'obéissance et la stricte mise en commun des biens, et du rôle et des devoirs des supérieurs.

Ce traité, présenté par Migne (PG 46, 288-305) dans une version mutilée et abrégée, a été magistralement redécouvert dans son texte complet et édité par W. Jaeger (VIII, 1, 1952). Sur le problème de son attribution à Grégoire, voir *infra*, col. 1006.

1. **Éditions.** — 1° Plusieurs tentatives d'éditions des *œuvres complètes* de Grégoire de Nysse, depuis l'essai de Beatus Rhenanus en 1512, ont été faites. La plus courante est celle de Migne, PG 44-46; elle reproduit la 2e édition des frères Fr. et Cl. Morel (3 fol., Paris, 1638, 1e en 2 fol., 1615), qui reprend le plus souvent la traduction latine publiée par Fronton du Duc (Paris, 1615).

Une édition critique est en cours à Leyde, commencée sous la direction de W. Jaeger : I-II, *Contra Eunomium* (W. Jaeger), 1960 (1e éd., Berlin, 1921); III, 1, *Opera dogmatica minora: De sancta Trinitate, Ad graecos, Quod non sint tres dii, De fide, Adversus Arium et Sabellium, Adversus Macedonios, Adversus*

Apollinaristas, *Adversus Apollinarium* (F. Mueller), 1958; V, *In inscriptiones psalmorum*, *In sextum psalmum* (J. McDonough); *In Ecclesiasten homiliae* (P. Alexander), 1962; VI, *In Canticum canticorum* (H. Langerbeck), 1960; VII, 1, *De Vita Moysis* (H. Musurillo), 1964; VIII, 1, *Opera ascetica : De instituto christiano*, *De professione christiana*, *De perfectione* (W. Jaeger); *De virginitate* (J.-P. Cavarnos), *Vita S. Macrinae* (V. W. Callahan), 1952; VIII, 2, *Epistulae* (G. Pasquali), 1959 (1e éd., Berlin, 1925).

Les références à cette édition sont indiquées simplement par la tomaison en chiffre romain.

2° Des *éditions partielles* ont été publiées et ont suscité divers travaux. Nous retenons ce qui suit.

— Une version latine du *De hominis opificio* (PG 44, 125-256) fut faite par Denys le petit, 6e siècle (PL 67, 345-408); cf P. Levine, dans *Harvard Studies in Classical Philology*, t. 63, 1958, p. 473-492. La version latine de Jean Scot Érigène († v. 877), sous le titre *De imagine*, est publiée dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 32, 1965, p. 209-262. Une traduction française avec introduction et notes a été publiée par J. Laplace et J. Daniélou, SC 6, 1943.

— *Oratio catechetica* (PG 45, 9-105) : édition (Cambridge, 1903) et traduction anglaise (Londres, 1917) par J. H. Srawley. Édition (reprenant celle de Srawley) et traduction française par L. Méridier (coll. Hemmer-Lejay, Paris, 1908). Nouvelle traduction anglaise par E. R. Hardy, dans *Christology of the Later Fathers*, Philadelphie, 1954, p. 268-325. Édition et traduction néerlandaise par W. C. van Unnik, Amsterdam, 1949.

— K. Holl attribua l'*Adversus Arium et Sabellium* (PG 45, 1281-1301) à Didyme l'aveugle (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 25, 1904, p. 390-398); ce que n'acceptent ni F. Mueller (III, 1, préface), ni J. Daniélou (*Recherches de science religieuse*, t. 54, 1966, p. 61-66).

— *Homélies et sermons.* — A. van Heck a édité le *De pauperibus amandis*, Leyde, 1964; cf PG 46, 453-489. — J. K. Downing a annoncé l'édition critique avec introduction de l'homélie *In illud : Tunc ipse* (cf PG 44, 1304-1325); résumé dans *Harvard Studies in Classical Philology*, t. 58-59, 1948, p. 221-223. — J. A. Stein a donné une édition critique, avec introduction et traduction anglaise, de l'Oraison funèbre de saint Basile, *Encomium... on his Brother St. Basil..*, Washington, 1928; cf PG 46, 788-817. — A. Hamman a traduit le sermon de l'Épiphanie « Pour la fête des lumières où Notre-Seigneur a été baptisé » (cf PG 46, 577-600), dans *Le baptême d'après les Pères de l'Église*, Paris, 1962, p. 153-168.

— La question de l'attribution des *lettres* rassemblées sous le nom de Grégoire (PG 46, 1000-1108, et quelques bribes parues dans des revues) n'est pas définitivement résolue. Cf J. Quasten, *Initiation..*, p. 402-403, et P. Devos (*Analecta bollandiana*, t. 79, 1961, p. 91-101).

2. **Traductions.** — On ne peut citer les nombreuses traductions partielles des œuvres de Grégoire. En voici les principales.

Allemande : la *Bibliothek der Kirchenväter* en ses différentes éditions a publié de nombreux sermons et homélies, et des traités. — H. Urs von Balthasar a donné une traduction abrégée du commentaire sur le Cantique : *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*, Salzbourg, 1939.

Anglaise : Dans la Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers (série 2, t. 5, 1893; rééd., Grand Rapids, Michigan, 1956), W. Moore et H. A. Wilson ont traduit plusieurs traités de Grégoire et des lettres. A quoi s'ajoutent : J. A. Stein, *Encomium..*, cité plus haut. — H. C. Graef, *The Lord's Prayer*, *The Beatitudes*, coll. Ancient Christian Writers 18, Westminster (Mar.), 1954. — H. Musurillo et J. Daniélou, *From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, New-York, 1961.

Française : R. Arnauld d'Andilly, *La vie de Macrine*, Paris, 1681. — L. Méridier, *Discours catéchétique*, Paris, 1908. — J. Laplace et J. Daniélou, *La création de l'homme*, SC 6, 1944. — J. Daniélou, *La vie de Moïse*, SC 1, 1942; SC 1 bis, 1955. — M. Aubineau, *Traité de la virginité*, SC 119, 1966.

Espagnole : F. de B. Vizmanos, *Las Virgenes cristianas*, Madrid, 1949, p. 1110-1172 : trad. du *De virginitate*.

La vie de Macrine (BHG, n. 1012) a été traduite également en néerlandais (1958), en grec moderne (1960), etc.

Arabe : G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 1, Cité du Vatican, 1944, p. 332-335.

3. **Chronologie des œuvres.** — J. Daniélou, *La chronologie des sermons de saint Grégoire de Nysse*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 29, 1955, p. 346-372. — E. Gebhart, *Titel und Zeit* (381) *der Rede Gregors von Nyssa « In suam ordinationem »*, dans *Hermes*, t. 89, 1961, p. 503-507. — J. Lebourlier, *A propos de l'état du Christ dans la mort*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 46, 1962, p. 629-649; t. 47, 1963, p. 161-180. — A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen, 1965. — J. Daniélou, *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, dans *Studia patristica* 7, TU 92, Berlin, 1966, p. 159-169.

4. **Études sur des œuvres particulières.** — *Vie de sainte Macrine* (cf DS, t. 1, col. 1630). — E. Bouvy, *Sainte Macrine*, dans *Revue augustinienne*, t. 1, 1902, p. 265-288. — F. J. Dölger, *Das Anhängekreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des 4. Jahrhunderts nach der Vita Macrinae des Gregor von Nyssa*, dans *Antike und Christentum*, t. 3, Münster, 1932, p. 81-116. — A. Kalsbach, *Vom Mensch- und Lebensideal der christlichen Antike-Gregors von Nyssa Vita S. Macrinae*, dans *Das Bild vom Menschen*, Düsseldorf, 1934, p. 36-41. — A. Chorus, *Het beeld van de meens in de oude biografie en hagiografie*, La Haye, 1962. — Th. Bogler, *Frauen im Bannkreis Christi*, Maria Laach, 1964.

— *Vie de saint Grégoire le thaumaturge* († vers 270). — Cette *Vie* (PG 46, 893-958) est étudiée à la notice du thaumaturge, *infra*, col. 1014.

— *Homélies sur les Psaumes.* — A. J. Visser, *De geheimenissen van de Griekse opschriften der Psalmen ontsluierd : Gregorius van Nyssa's « In inscriptiones psalmorum »*, dans *Nederlands theologisch tijdschrift*, t. 18, 1963, p. 14-29; *De zesde en de achtste : Gregorius van Nyssa over de zesde psalm*, dans *Homiletica en Biblica*, t. 20, La Haye, 1963, p. 126-131.

— Sur le *De virginitate*, voir J. Stiglmayr, *Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa « Ueber die Jungfräulichkeit »*, ZAM, t. 2, 1927, p. 334-359, et l'introduction et la bibliographie de M. Aubineau, SC 119.

— *Homélies sur le Cantique des cantiques.* — W. Riedel, *Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898, p. 66-74. — L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 70, 1948, p. 423-433. — H. Pétré, *Ordinata caritas*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 42, 1954, p. 40-57. — G. B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (Mass.), 1959, p. 63-132. — H. Musurillo, *A Note on Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Salomon, Homily 4*, dans *Didascaliae* (Mélanges A. M. Albareda), New-York, 1961, p. 321-326.

Pour la version syriaque, faite entre 450 et 550 et inédite, voir C. Van den Eynde, *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des cantiques. Ses origines, ses témoins, son influence*, Louvain, 1939.

— J. Daniélou, *Le traité « Sur les enfants morts prématurément » de Grégoire de Nysse*, dans *Vigiliae christianae*, t. 20, 1966, p. 159-182; cf PG 46, 161-192.

— M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, TU 96, Berlin, 1966, p. 130-135, à propos du *De anima et resurrectione* (PG 46, 12-160). Cf DS, t. 3, col. 835.

— Sur l'homélie *De deitate Filii et Spiritus Sancti* (PG 46, 553-576), voir DS, t. 4, col. 806.

5. Parmi les **œuvres inauthentiques** ou d'attribution douteuse : les deux homélies *Faciamus hominem* (PG 44, 257-298). Contre : E. von Ivanka (*Byzantinische Zeitschrift*, t. 36, 1936, p. 46-57) et D. Amand (*Revue bénédictine*, t. 59, 1949, p. 3-54). R. Leys, *L'image..*, p. 130-138, admet l'authenticité

de la seconde. — Les *Sermons sur l'évangile de saint Jean*, découverts par H. I. Bell (*Journal of theological Studies*, t. 26, 1925, p. 364-373), publiés par K. Hansmann (*Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium*, Paderborn, 1930) et attribués à Grégoire de Nysse, doivent appartenir à un auteur du cercle de Théodore Studite (8e-9e siècles).

Pour l'attribution de quelques autres homélies, cf J. Quasten, *L'initiation*.., p. 395-399.

3. SOURCES

L'œuvre de Grégoire est restée longtemps méconnue et mal jugée, tant son revêtement philosophique a pu voiler la qualité authentiquement chrétienne de sa pensée. Mais J. Daniélou a exposé, le premier, combien Grégoire s'était, en fait, attaché à traduire l'objet même de sa foi en termes accessibles à la philosophie de son temps. La recherche de ses sources philosophiques et spirituelles s'avère malaisée, car il faudrait pouvoir discerner ce qui est conviction personnelle ou langage adapté à la mentalité d'un interlocuteur, découvrir, dans la mesure où nous les connaissons encore, les auteurs auxquels il se réfère sans presque jamais les nommer. L'obstacle le plus grand est que Grégoire vit à une époque de syncrétisme où les courants de pensée les plus divers se sont déjà mêlés : une étude des sources conduit à une mosaïque d'influences qui donne à penser que Grégoire était peut-être un bon élève des écoles de rhétorique plus qu'un disciple ardent d'une philosophie particulière. En outre, ses emprunts sont d'ordres très différents : simple vocabulaire, images ou véritables théories constituées. Aucune étude rigoureuse d'ensemble n'existe à ce sujet, si le problème a été maintes fois envisagé à propos de questions particulières. Nous nous contenterons donc de souligner les lignes majeures d'influence mises en lumière jusqu'ici.

1° **Platon.** — Le caractère platonisant de la pensée de Grégoire est celui qui frappe le plus immédiatement ses lecteurs. Dans *Platonisme et théologie mystique* (2e éd., coll. Théologie 2, Paris, 1953), J. Daniélou a souligné combien Grégoire baigne dans cette pensée et la dépasse à la fois. Il semble bien, cependant, que ses réminiscences soient limitées à quelques passages de discours peu nombreux.

Du *Phèdre*, Grégoire a retenu certaines images : le mythe des chevaux (246ad), les ailes de l'âme (cf J. Daniélou, *La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 23, 1954, p. 389-418), l'idée qu'il faut, non dépouiller les passions, mais les discipliner pour en faire un bon usage (254ad), le thème de la vision béatifique s'offrant aux âmes qui circulent sur la voûte céleste (mais pour Grégoire, cette vision se découvre au contemplatif à l'intérieur de l'âme).

De la *République* s'inspirent la comparaison des passions avec des bêtes monstrueuses (589a) ou des tyrans qui asservissent l'âme (577d); l'idée plus importante que les passions sont étrangères au νοῦς (611b) et le couvrent de boue et de rouille; enfin, le mythe de la caverne, maintes fois repris par Grégoire, et dont J. Daniélou a montré (*Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse*, dans *Festschrift Th. Klauser*, Münster, 1964, p. 43-51) qu'il se mêlait au souvenir de la grotte de Bethléem et des cultes des religions à mystères, pour devenir symbole de l'entrée du Verbe Lumière dans la grotte obscure, et de la sortie du chrétien à la suite du Seigneur ressuscité.

N'oublions pas non plus que le *De anima et resurrectione* offre une sorte de contre-partie au *Phédon*, ni que le *Théétète* exprime déjà l'idée que nous devons nous « efforcer de fuir le plus vite d'ici là-bas, et que la fuite, c'est la ressemblance avec Dieu » (176a), annonce très lointaine de l'idéal chrétien de la ressemblance à Dieu. De la philosophie platonicienne en général viennent encore, chez Grégoire, l'idée que Dieu a créé le monde non par nécessité, mais dans la surabondance de son amour *(Timée)*, que l'esprit s'élève jusqu'à la Beauté en soi par l'échelle des créatures (*Banquet*, 211c) et que la perfection consiste à se connaître soi-même, pour se séparer de tout ce qui n'est pas soi, que le Bien (τὸ ἀγαθόν) et l'Être (τὸ ὄν) sont identiques, donc le mal est non-être et Dieu ne peut en être tenu pour responsable.

Lorsque les emprunts de Grégoire à Platon s'adressent à des textes précis, ceux-ci sont trop peu nombreux pour qu'on puisse en conclure à une connaissance directe de l'œuvre entière de Platon. Peut-être Grégoire n'avait-il entre les mains que des manuels de morceaux choisis. Le reste du temps, les allusions sont si peu littérales qu'on ne sait s'il s'agit d'une influence directe, ou plutôt d'une mentalité platonicienne que Grégoire partageait avec les hommes cultivés de son temps.

2° **Plotin.** — Encore ne faut-il pas se hâter de qualifier de réminiscence platonicienne telle ou telle idée que l'on retrouve aussi bien chez d'autres prédécesseurs de Grégoire. Ainsi Plotin. Lui aussi affirme que la faute de l'âme est de perdre le sens de sa propre valeur (*Ennéades* v, 1, 1), et que « la purification consiste à isoler l'âme, à ce qu'elle n'ait pas d'opinions étrangères à sa nature » (iii, 6, 5, éd. et trad. É. Bréhier, coll. Les Belles Lettres, Paris, 1925, p. 101). Cette purification est condition de la communion avec Dieu (ii, 9, 18), comme l'enseignait déjà le *Phédon*. Certaines images ont même permis de déceler des emprunts directs au texte de Plotin (J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et Plotin*, dans *Association G. Budé. Actes du Congrès de Tours et Poitiers*, Paris, 1954, p. 259-262), tels le bourbier, symbole de l'addition d'un élément étranger qu'il faut déposer pour que l'âme retrouve sa beauté primitive (*Ennéades* i, 6, 5), ou la chassie obscurcissant l'œil de l'âme (i, 6, 9), le marchepied de la beauté sensible qui aide à s'élever vers la Beauté intelligible, inspiré des degrés du *Banquet*.

La conception générale de la vie spirituelle, au sommet de laquelle Plotin place l'extase, dont le fondement est la purification et l'unification de l'âme, car Dieu est un et seul le semblable peut voir le semblable, et dont le principe est l'impulsion de l'amour qui élève l'âme vers le Beau, a certainement marqué la mystique de Grégoire.

3° **Aristote.** — Notre auteur se rapprocherait davantage d'Aristote, lorsqu'il cherche à donner des bases scientifiques à la théologie. L'influence péripatéticienne est donc plus manifeste dans le domaine formel de la logique : ainsi Grégoire parle-t-il du mouvement de la pensée qui passe par l'analyse et la synthèse. Il emprunte à l'aristotélisme le dessein de rechercher l'enchaînement des phénomènes et oppose Platon à Aristote : « Tandis que (Platon) philosophe sur l'âme de façon mythique, (Aristote) cherche de façon scientifique l'enchaînement nécessaire des phénomènes » (*De anima et resurrectione*, PG 46, 52a). J. Daniélou

(*Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 27, 1953, p. 219-249) montre qu'en fait, même sur ce point, la doctrine de Grégoire représente un développement de la logique aristotélicienne qui se trouve déjà acquis chez Plotin. Peut-être peut-on voir aussi dans la conception de la liberté de l'homme, aux confins du bien et du mal, et donc capable des deux, une transposition du caractère que la tradition aristotélicienne attribuait à la matière « aux confins de l'être et du non-être, en tant que capable de l'un et de l'autre » (cf J. Daniélou, *La notion de confins (méthorios) chez Grégoire de Nysse*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 49, 1961, p. 179).

Il est remarquable que les traces les plus fréquentes d'aristotélisme se trouvent dans les traités théologiques et particulièrement dans le *Contre Eunome*. C'est aussi au *Contre Eunome* que se réfère l'étude de E. Mühlenberg (*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966) pour démontrer que Grégoire se fonde sur la logique même d'Aristote et la philosophie platonicienne pour les dépasser, en affirmant l'infinitude de l'essence divine qui fonde à son tour la loi du progrès spirituel indéfini.

La morale aristotélicienne n'est pas davantage étrangère à Grégoire : même affirmation de l'interdépendance des vertus, même conception de la vertu, juste milieu entre deux vices opposés; mais on ne peut jamais démontrer, dans ce domaine, que Grégoire se soit inspiré directement d'une œuvre d'Aristote ou de son école.

4° **Les stoïciens.** — L'influence de la pensée stoïcienne sur Grégoire est d'importance tout à fait comparable à celle du platonisme. Elle s'exerce surtout au plan de ses conceptions cosmologiques. Récemment, J. Daniélou (*Conspiratio chez Grégoire de Nysse*, dans *L'homme devant Dieu, Mélanges de Lubac*, t. 1, Paris, 1963, coll. Théologie 56, p. 295-308) a souligné l'importance du thème de la conspiration de toutes les parties de l'univers, que Grégoire applique au mélange des qualités, du mouvement et du repos inégalement répartis. Mais, selon son habitude, Grégoire conserve l'expression stoïcienne, pour exprimer en termes intelligibles à ses contemporains une pensée qui, en fait, la dépasse, niant l'unité du monde matériel et du monde spirituel, et voyant dans ce qui unifie le cosmos un principe qui lui est transcendant et non plus immanent. Par analogie, il applique même cette notion à la Rédemption ou à la Trinité.

C'est encore au stoïcisme que Grégoire emprunte son idée d'un mouvement cyclique inhérent à la matière, son affirmation de la mutabilité radicale de l'esprit, — au mépris de toute doctrine platonicienne —, sa notion de pouvoir séminal qui commande son explication de la création, — toutes choses existaient virtuellement au moment de la création, mais leur émergence est successive et temporelle —, et celle de l'incarnation, — le Christ est le « germe » de l'humanité sauvée. Si Grégoire admet, comme les stoïciens, une certaine transformation des éléments naturels les uns dans les autres, il défend, par contre, l'éternité du monde voulue par Dieu qui maintient les éléments en une quantité fixée par lui.

Sur ce point, E. Corsini (*Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaméron de Grégoire de Nysse*, dans *Studia patristica* 1, TU 63, 1957, p. 94-103) fait remarquer que Basile rompt la tradition alexandrine pour admettre l'idée d'une conflagration finale, qui serait un effet naturel de l'absorption des autres éléments par le feu. Grégoire combat la doctrine de son frère dans ses *Homélies sur l'Hexaméron* et condamne cette doctrine de la conflagration. Or, Posidonius passait pour avoir restauré cette ancienne doctrine, abandonnée par des stoïciens hétérodoxes (tel Panétius). Ce qui prouve que Posidonius, sur ce point encore, ne semble pas être la source de Grégoire et qu'il faudrait repenser, dans son ensemble, la thèse de K. Gronau (*Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig, 1914).

La morale stoïcienne a tout autant que la philosophie influencé la mentalité de Grégoire. Le mal est souvent décrit chez lui comme le mouvement du désir vers le plaisir des sens, qu'il appelle d'un mot technique du stoïcisme : l'ἡδονή, mouvement qui dérange l'équilibre de l'âme. La morale de Grégoire est aussi une morale de l'effort qui exige une tension de l'âme. Enfin, Grégoire est très influencé par l'idéal stoïcien de l'impassibilité, du dépouillement de toutes les tendances mauvaises de la nature, dans une lutte incessante qui fait du chrétien un éternel combattant. Mais toutes ces idées avaient déjà imprégné le christianisme bien avant Grégoire.

5° **École d'Alexandrie.** — Il est donc certain que Grégoire baigne dans une mentalité riche d'influences, platoniciennes, aristotéliciennes ou stoïciennes, mais difficile de savoir par quelles lectures ou quels auteurs il a pu en être informé. Si telle image ou telle théorie précises peuvent parfois mettre sur la voie d'une filiation, le plus souvent ce ne sont que notions diffuses ou simple teinture de vocabulaire, trop générales pour prêter à conclusion, dans l'état actuel des recherches, et ceci d'autant plus que Philon et l'école d'Alexandrie en avaient déjà usé. Or, les cappadociens, et donc Grégoire, sont les héritiers directs de l'école d'Alexandrie (W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955).

1) *Philon.* — Grégoire lui-même rend hommage à Origène (*Homélies sur le Cantique des cantiques*, prologue, PG 44, 764ab; VI, p. 13), dont la méthode exégétique a manifestement exercé une profonde influence sur lui. Mais, d'une manière générale, l'école alexandrine dépendait déjà de Philon (à propos de quelques thèmes, voir les études de J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950). C'est de lui qu'elle tenait sa technique de l'allégorie, sa volonté de trouver un sens symbolique à tous les passages de l'Écriture; si Philon avait pour dessein de découvrir un sens spirituel aux événements de l'ancien Testament, l'école d'Alexandrie applique ce même allégorisme pour y découvrir les mystères de l'Église et du Christ. Enfin, c'est à Philon particulièrement que remonte l'idée d'appliquer les événements ou les figures de l'ancien Testament à la vie intime de l'âme. Dans la mesure où J. Daniélou constate (*op. cit.*, p. 189) que Grégoire se rapproche de Philon beaucoup plus que ne le font les autres alexandrins, dans l'interprétation de la vie de Moïse et dans sa conception de l'inaccessibilité de Dieu, — « l'Inengendré n'a rien de commun avec les êtres créés, mais les transcende si complètement que l'intelligence la plus vive reste loin en arrière de sa représentation et doit s'avouer vaincue » (*De somniis* I, 184, éd. et trad. P. Savinel, Paris, 1962, p. 101) —, il serait intéressant de voir si Grégoire a pu s'inspirer directement ou non de certains textes.

2) *Origène.* — On voit ainsi s'élaborer toute une tradition d'interprétation de textes bibliques, de

Philon à Grégoire, à travers Clément et Origène : l'arche de Noé, les noces d'Isaac, Abraham, et surtout le symbolisme de l'Exode et la figure de Moïse. Toutefois, c'est Origène qui a le plus clairement dégagé les applications théologique et mystique de l'allégorie, et, en ce sens, Grégoire se trouve l'héritier d'une technique arrivée à son point de perfection.

C'est à Origène encore qu'il doit son sérieux philologique, discutant certaines traductions de versets, s'appuyant sur les interprétations de ses prédécesseurs. Ceci n'est pas original chez lui, car Basile aussi cite à l'occasion les traductions de Symmaque, Théodotion et Aquila. Origène a également appris à Grégoire le bon usage de la philosophie et des sciences profanes, pour la compréhension de la foi chrétienne.

De même qu'on voit se dessiner une exégèse alexandrine, on peut déceler une conception alexandrine de la morale et de la vie spirituelle chrétienne. Le libre arbitre est un don de Dieu qui permet à l'homme d'incliner à son gré vers le bien ou le mal entre lesquels il se trouve placé. La vie chrétienne ne peut se réaliser que dans la coopération de l'effort humain et de la grâce divine, que ces théologiens superposent sans essayer de définir leurs rapports réciproques. A la suite du péché, l'homme a été recouvert d'une tunique de peaux mortes, que Philon entendait du corps et que Grégoire, après Méthode d'Olympe (*De resurrectione* I, 39, éd. G. N. Bonwetsch, GCS, 1917, p. 283), entend de la mortalité empruntée à la nature irrationnelle. Le péché a pu tenter l'homme, parce que le plaisir sensible lui a servi d'appât, mais le plaisir sensible conduit toujours au dégoût, et la satiété peut être utilisée par Dieu comme moyen de conversion. Les conséquences du péché ne sont pas de simples châtiments, mais servent à éduquer l'homme : ceci est une théorie que Grégoire partage avec Origène.

L'école d'Alexandrie voit dans la vie chrétienne essentiellement une vie de lutte contre le péché et les passions, et dans la mesure où Origène a insisté sur le caractère indéfini de cette lutte, il a préparé les voies de la théorie grégorienne du progrès. Le trait le plus caractéristique de l'école est de voir dans l'absence de passions (ἀπάθεια) l'idéal de perfection chrétienne, impassibilité qui est souvent liée à l'idée de retour à la παρρησία, sentiment de familiarité que donne une conscience pure, dans le dialogue avec Dieu.

La vie spirituelle, selon les alexandrins, se fonde sur une imitation du Christ, dont le destin a pour nous valeur exemplaire. La peur ou le désir des récompenses sont de mauvais motifs de progrès, à l'usage des âmes inférieures. Toute vie intérieure se nourrit d'une méditation continuelle de la Bible et des grands modèles qu'elle nous propose, particulièrement de la vie de saint Paul. La prière était, pour Clément, le moyen de parvenir jusqu'à Dieu, et Grégoire, s'il ne le dit pas souvent expressément, vit de la même certitude. Le sommet de la vie spirituelle n'est pas repliement sur soi, mais participation à la charité divine et à l'amour de Dieu pour les hommes, elle exige de l'âme qu'elle aille enseigner ses sœurs, comme Grégoire le déclare à son tour de Moïse ou de l'épouse du *Cantique*. Grégoire se montre directement disciple d'Origène, dans sa conception de la restauration universelle de toutes choses à la fin des temps, y compris de l'inventeur du mal, sans partager ses théories sur la préexistence et la migration des âmes.

Ces divers points de contact n'ont pas été assez étudiés, pour que l'on puisse conclure avec certitude à des influences littéraires précises, car deux textes parallèles peuvent, en fait, être séparés par bien des intermédiaires. Il est cependant utile d'en tenir compte, pour voir combien Grégoire se rattache profondément à la spiritualité alexandrine, sans en être, pour autant, un disciple servile.

En plus des ouvrages et articles cités dans ce paragraphe sur les sources de Grégoire, on peut ajouter (cf aussi J. Quasten, *Initiation..*, p. 405-406) :

F. Preger, *Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa*, Wurtzbourg, 1897. — K. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque, Platonis imitatoribus*, Göttingen, 1908. — H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley (Calif.), 1930. — J. Bayer, *Gregors von Nyssa Gottesbegriff*, Giessen, 1935. — E. von Ivanka, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnisslehre Gregors von Nyssa*, dans *Scholastik*, t. 11, 1936, p. 163-195; et dans K. Ruh, *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt, 1964, p. 35-71. — M. Pellegrino, *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo « Intorno all' anima e alla risurrezione »*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. 30, 1938, p. 437-474. — S. Gonzalez, *El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa*, dans *Gregorianum*, t. 20, 1939, p. 189-206.

E. von Ivanka, *Hellenisches und christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Vienne, 1948. — A. H. Armstrong, *Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man*, dans *Dominican Studies*, t. 1, 1948, p. 113-126. — H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, Suisse, 1952. — W. Völker, *Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa*, dans *Vigiliae christianae*, t. 9, 1955, p. 103-128. — C. Nicosia, *Platonismo e pessimismo nel pensiero di Gregorio di Nisa*, dans *Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica*, t. 6, 1956, p. 23-35. — H. Musurillo, *History and Symbol. A Study of Form in Early Christian Literature*, dans *Theological Studies*, t. 18, 1957, p. 357-386. — J. F. Callahan, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 12, 1958, p. 31-57; *Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time*, dans *Proceedings of the* XIIth *International Congress of Philosophy*, Florence, 1960, p. 59-66.

W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.), 1961, p. 86-100. — M. Harl, *Le guetteur et la cible : les deux sens de skopos dans la langue religieuse des chrétiens*, dans *Revue des études grecques*, t. 74, 1961, p. 450-468. — H. Doerries, *Griechentum und Christentum bei Gregor von Nyssa*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 88, 1963, p. 569-582. — J. Daniélou, *L'Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l'origénisme cappadocien*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 54, 1966, p. 61-66. — E. G. Konstantinou, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch Christlichen Tradition*, Wurtzbourg, 1966. — J. E. Pfister, *Saint Gregory of Nyssa, biblical Exegete. An Historical-Theological Study of Pentateuchal Exegesis*, thèse à paraître (la conclusion a été ronéotée, Woodstock, Maryland, 1964).

4. DOCTRINE SPIRITUELLE

1° FONDEMENTS THÉOLOGIQUES. — Comme l'a récemment démontré E. Mühlenberg *(op. cit.)*, toute la pensée théologique et spirituelle de Grégoire est fondée sur son affirmation de l'infinité divine. Ce concept s'oppose à ceux qu'avaient élaborés Platon et Aristote, pour qui la nature divine est essentiellement limitée, et Grégoire l'a proposé, peut-être même découvert, à propos de sa controverse avec Eunome. L'intuition première de Grégoire n'est pas que Dieu est incompréhensible et inaccessible, mais qu'il est illimité. Notre ignorance sur Dieu s'explique parce que, Dieu étant infini et la créature finie, nous sommes dans l'impossibilité de concevoir son essence : c'est ce caractère illimité de la

nature divine (τὸ ἀόριστον) qui est premier, son incompréhensibilité en découle. L'opposition qui sépare Dieu du monde créé n'est plus celle de l'intelligible au sensible, mais celle du Créateur à sa créature. La création est limitée, elle ne suffit pas à épuiser l'essence divine, et celle-ci reste inaccessible même aux preuves cosmologiques. Le monde peut nous parler de la sagesse de Dieu, mais non de ce que celui-ci est réellement.

La vision théologique du monde, chez Grégoire, oppose donc la créature limitée, qui tient son existence d'un autre, et le Créateur. La transcendance de Dieu est toujours affirmée à propos de l'essence divine elle-même, c'est-à-dire de la Trinité tout entière, et non à propos des Personnes particulières. Ceci explique que Grégoire, dans l'élaboration de son anthropologie, cherche à définir les relations qui unissent ou opposent l'homme à la divinité (τὸ θεῖον) et non à chacune des Personnes. La nature incréée est immuable et toujours identique à elle-même, mais la créature vient à l'existence par un changement qui la fait passer du non-être à l'être, et ce mouvement initial reste constitutif de sa nature.

On admet universellement que la nature incréée est aussi immuable et toujours identique à elle-même, et que la nature créée ne peut subsister sans changement. En effet, le passage du non-être à l'être est un mouvement et un changement du non-étant venant à l'être par la volonté de Dieu. Alors donc que l'une est identique et permanente, l'autre, produite par la création, a commencé à exister par un changement et garde une affinité avec cette mutabilité (*De hominis opificio* 16, PG 44, 184cd).

Jean Daniélou (*Le problème du changement chez Grégoire de Nysse*, dans *Archives de philosophie*, t. 29, 1966, p. 323-347) a bien montré que Grégoire associe le caractère changeant à la nature créée, en tant que telle, et non pas à une quelconque idée du mal. La nature humaine est donc appelée à changer perpétuellement en bien ou en mal selon son libre choix, et cette idée fondamentale de Grégoire ne doit jamais être oubliée lorsqu'on veut comprendre son anthropologie ou sa spiritualité. Aucune image n'est statique, aucune perfection n'est immuable. La destinée humaine est une perpétuelle histoire.

Aussi bien, est-ce déjà l'histoire du salut qui commande la notion grégorienne de nature humaine. En celle-là apparaît une double opposition. D'une part, Grégoire oppose, dans l'homme, la nature humaine d'ici-bas, c'est-à-dire la condition de péché dans laquelle nous sommes tombés et dont le mouvement corrompu nous porte vers le mal, et la nature humaine telle qu'elle sera lorsque nous serons purifiés, telle qu'elle était à l'origine. L'homme était créé en grâce, destiné dans sa nature à participer à la vie divine, portant en lui les principes du bien et l'élan vers le Beau. C'est pourquoi on peut dire, selon qu'on prend le mot dans l'un ou l'autre sens, que l'homme a un penchant naturel pour le mal ou inversement qu'il a un penchant naturel pour le bien. D'autre part, Grégoire oppose la nature humaine limitée à la nature divine illimitée. En ce sens, la nature divine est toujours transcendante, et on peut affirmer, sous une forme paradoxale, que l'homme est naturellement appelé (au nom de sa création en grâce) à une participation à la vie divine qui est hors de sa nature.

Il faut donc prendre soin, si l'on veut comprendre Grégoire, de ne pas oublier que, chez lui, le mouvement est inhérent à la nature créée comme telle, et donc que rien n'est jamais donné, mais tout s'acquiert dans une histoire et que la nature humaine est toujours définie en fonction d'un ensemble de relations : relation de l'homme au péché, relation de l'homme à Dieu, qui est à la fois une union dans la grâce et une opposition de la créature à son Créateur.

2° IMAGE. — La théologie spirituelle de Grégoire se fonde sur le thème de l'image de Dieu (R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles, 1951, et *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*, dans *Studia patristica* 2, TU 64, 1957, p. 495-511). Ce n'est pas une doctrine nouvelle à cette époque, mais elle prend une importance et un relief tout à fait originaux dans l'œuvre de notre auteur. La *Genèse* (1, 26) nous apprend que Dieu dit au sixième jour : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » et qu'il ajouta aussitôt que l'homme devait commander à toute la création. En effet, c'est d'abord dans ses fonctions que l'homme ressemble à Dieu, en particulier dans sa qualité royale : « Ainsi, la nature humaine, créée pour dominer le monde, à cause de sa ressemblance avec le Roi universel, a été faite comme une image vivante, qui participe de l'archétype par la dignité et par le nom » (*De hominis opificio* 4, PG 44, 136c), caractère privilégié de l'âme qui l'élève au-dessus de toute condition et la rend maîtresse de son propre sort, à l'image de la liberté souveraine de Dieu (136bc).

Participant de Dieu, l'homme, selon Grégoire, porte en lui tous les attributs divins : « L'homme a été doué de raison, de sagesse et de tous les avantages vraiment divins... L'éternité étant aussi un des avantages attachés à la nature divine, il fallait donc... que l'organisation de notre nature ne fût pas non plus, sur ce point, déshéritée » (*Oratio catechetica* 5, 6, PG 45, 21d). L'incorruptibilité de la nature divine, l'amour nous sont donnés en partage.

D'une manière générale, cette image est caractérisée par la participation à la pureté de Dieu et à son incompatibilité avec le mal : « Pureté, élévation au-dessus des passions, éloignement de tout mal, c'est Dieu tout cela » (*De beatitudinibus* 6, PG 44, 1272bc). L'image possède toutes les propriétés de la nature divine, y compris son caractère d'incompréhensibilité, si bien que le mystère de la nature humaine se fonde théologiquement sur le fait qu'elle est l'image de la nature de Dieu :

> L'image n'est vraiment l'image que dans la mesure où elle possède tous les attributs de son modèle... Comme l'une des propriétés de la nature divine est son caractère insaisissable, en cela aussi l'image doit ressembler à son modèle. Si la nature de l'image pouvait être saisie, tandis que le modèle n'offre aucune prise, cette diversité d'attributions prouverait l'échec de l'image. Mais puisque nous n'arrivons pas à connaître la nature de notre esprit, qui est à l'image de son Créateur, c'est qu'il possède en lui l'exacte ressemblance avec Celui qui le domine, et qu'il porte l'empreinte de la nature insaisissable par le mystère qui est en lui (*De hominis opificio* 11, PG 44, 156ab).

Le mystère insondable de l'âme est donc un reflet de l'incompréhensibilité de la nature divine, mais l'âme humaine, par contre, ne partage pas le caractère divin d'infinité. Ce qui vérifie les affirmations de Mühlenberg pour qui la qualité d'infinité (τὸ ἄπειρον) s'applique à l'essence de Dieu dans tous ses attributs et n'est pas un attribut parmi d'autres. Grande est donc la ressemblance entre la créature et son Créateur, mais infran-

chissable la distance qui les sépare, celle d'une nature que Dieu possède par lui-même, à une nature que l'homme reçoit de lui.

L'image porte en tout l'impression de la beauté prototype; mais si elle n'avait aucune différence avec elle, elle ne serait plus du tout un objet à la ressemblance d'un autre, mais exactement semblable au modèle, dont rien absolument ne la séparerait. Quelle différence y a-t-il donc entre la Divinité et celui qui est à sa ressemblance? Ceci exactement : l'une est sans création (ἀκτίστως), l'autre reçoit l'existence par une création (διὰ κτίσεως) (*ibidem*, 16, 184c).

Si Dieu a créé l'homme à son image, c'est afin qu'il pût y avoir une relation entre eux. En effet, Grégoire, s'inspirant d'une théorie largement développée par Plotin, pense que seul le semblable peut connaître le semblable, et donc qu'une parenté (τὸ συγγενές) de nature était nécessaire entre l'homme et Dieu pour que la création ne fût pas absolument livrée à une ignorance absolue de son Créateur.

« Pour la participation à Dieu, il faut, de toute nécessité, dans la nature de celui qui en jouit quelque chose d'apparenté à l'objet participé. C'est pour cela que l'Écriture dit que l'homme fut créé à l'image de Dieu : afin, je pense, qu'il voie le même par le même. Et voir Dieu est la vie de l'âme » (*De infantibus*, PG 46, 173d-176a). Cf DS, t. 1, col. 188-189.

Cette parenté ne se contente pas d'être un reflet statique, mais crée dans l'âme humaine un désir de se rapprocher de ce à quoi elle ressemble, un élan vers la Beauté dont elle porte la marque et qui ainsi l'attire à elle.

« De même, en effet, que l'œil participe à la lumière, grâce aux principes lumineux qui y sont naturellement déposés, et attire à soi, en vertu de ce pouvoir inné, ce qui a la même nature, de même, il fallait qu'une certaine affinité (συγγενές) avec le divin fût mêlée à la nature humaine, pour lui inspirer, au moyen de cette correspondance, le désir de se rapprocher de ce qui lui est apparenté » (*Oratio catechetica* 5, 4, PG 45, 21c).

Le désir ne monte pas de l'homme, il est créé par cette affinité avec la nature divine, que Dieu a déposée en nous : c'est Dieu en définitive qui, de cette façon, nous attire à lui : « Aussi l'homme a-t-il été doué de vie, de raison, de sagesse, et de tous les avantages divins, afin que chacun d'eux fît naître en lui le désir (δι' ἑκάστου τούτων... τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοι) de ce qui lui est apparenté » (*ibidem*, 5, 6, 21d).

Puisque la nature divine est radicalement transcendante et inconnaissable, l'image de cette nature, en nous, va pourtant nous fournir le seul moyen dont nous disposions pour voir quelque chose de Dieu, dans la mesure où l'image de lui-même, qu'il a mise en nous, peut nous raconter sa splendeur. C'est ce que Grégoire a particulièrement montré dans la 6e homélie sur les Béatitudes.

Ce qui est semblable au bien est sans doute bien lui-même. Aussi, celui qui se regarde lui-même, voit en lui-même l'objet de son désir. Et ainsi parvient à la béatitude celui qui a le cœur pur, car, regardant sa propre pureté, il voit, dans l'image, l'archétype. C'est comme ceux qui regardent le soleil dans un miroir. Ainsi, dit le Seigneur, vous aussi, bien que vous n'ayez pas la force nécessaire pour connaître la lumière, si vous revenez à la grâce de cette image qui a été déposée en vous dès le commencement, vous trouverez en vous-même ce que vous cherchez (PG 44, 1272b).

Le péché a souillé cette ressemblance que nous possédions à l'origine, mais il suffit de laver, par une vie vertueuse, le miroir souillé mais non détruit, pour que sa surface réfléchisse à nouveau la lumière de Dieu et nous permette de la contempler (1272a). Il ne faut pas, pour autant, penser que Grégoire imagine l'homme comme une espèce d'émanation de Dieu. Il ne parle pas d'image en dehors d'une référence à l'acte créateur de Dieu, et donc l'image même dépend déjà du don de Dieu *(ibidem)*.

De plus, en raison même du caractère changeant de notre nature créée, l'image ne peut pas être un don tout fait qu'il suffirait de garder pur ou de retrouver. Elle est au contraire liée à un mouvement perpétuel d'adhésion au bien : « La créature n'accède au bien que par participation à celui qui est meilleur qu'elle. Et non seulement elle a commencé à exister sans plus, mais elle a dû commencer aussi à vivre dans le bien, et même elle s'y trouve toujours dans un état d'inchoation, parce qu'elle peut toujours croître en mieux » (*Contre Eunome* III [VIII], 6, 74; II, p. 212 [PG 45, 797a]).

C'est dans cette perspective de perpétuel état d'inchoation que se comprend la doctrine grégorienne de la liberté. Nous avons déjà vu que la liberté de l'homme était une marque de sa ressemblance avec Dieu et qu'elle soulignait son caractère royal. En elle réside l'un des principaux caractères de l'image (*De hominis opificio* 16, PG 44, 184b). Elle peut s'exercer pleinement du fait que l'homme se trouve placé dans une situation intermédiaire (μεθόριος) entre le bien et le mal (cf J. Daniélou, *La notion de confins*, déjà cité) : « La nature créée se tient à la frontière des biens et des maux, en tant qu'elle est capable des uns et des autres, en s'inclinant vers ce qui lui plaît » (*Contre Eunome* I, 275; I, p. 106, et PG 45, 333d).

La nature est donc affrontée à un choix nécessaire, mais libre. En tant qu'image de Dieu, l'homme est destiné à participer à la vie divine, dans une progression infinie vers le bien. Mais il dispose d'une liberté qui lui permet de choisir, de lui-même, le bien sans contrainte de nécessité et implique donc pour cela la faculté aussi de se tourner vers le néant en se détournant du bien. Le premier choix est conforme à sa nature destinée à une vie de gloire, le deuxième lui est opposé et aliène la liberté, dans la mesure où la créature se transforme en ce qu'elle a choisi et s'asservit au mal (*Oratio catechetica* 8, 19, PG 45, 40b).

Ainsi, le mouvement naturel de la créature, qui est une simple qualité, ni bonne ni mauvaise, peut se transformer en mode d'activité (ἔργον), dans la mesure où il se tourne vers le bien, ou en état de faiblesse (πάθος), s'il se laisse entraîner par le mal (16, 1, 49b). L'image, liée au don de la grâce, entre donc, du fait même de notre nature changeante et de la liberté de notre choix, dans l'histoire, et ceci fait qu'elle ne reste pas étrangère à l'histoire du péché ni au salut apporté par l'incarnation. Notre liberté qui devait fonder le prix de notre amour et de notre vertu fonde aussi la responsabilité exclusivement humaine de la faute (5, 10-11, 24d-25a).

3° **LE PÉCHÉ.** — Pourquoi donc avons-nous choisi le mal, et qu'est-ce que le mal? Le péché, selon Grégoire, ne consiste pas pour l'homme dans le fait d'avoir voulu discerner (διακρίνειν) le bien du mal, car la vertu de discernement appartient précisément aux parfaits, mais d'avoir voulu connaître (γνῶναι) le mal, c'est-à-dire, au sens biblique du mot retenu par Grégoire, d'avoir voulu en faire l'expérience (πεῖρα; cf *De hominis opificio* 20, PG 44, 197c-201a). Étant

donné son penchant naturel vers le bien, l'homme n'aurait jamais pu être tenté par le mal à l'état pur. Celui-ci se présente donc à lui comme un mélange, non comme le disent plusieurs commentateurs parce que l'homme serait divisé entre le bien et le mal, mais déjà parce que le mal est duplicité, se revêtant d'une apparence de bien qui trompe l'homme : « Le bien est simple et sa nature unique, étranger à toute duplicité et toute union avec son contraire, tandis que le mal est bigarré et se présente de telle sorte qu'on le tient pour une chose et qu'à l'expérience il se révèle tout autre » (200c). Cf DS, t. 2, col. 1354-1355.

Certes, notre condition terrestre nous place, de fait, devant un mélange de bien et de mal, et notre vie chrétienne se doit de faire mourir l'un pour que l'autre existe seul en nous, mais ceci est une conséquence du péché originel et ne définit pas l'essence même du péché. En effet, pour Grégoire, bien et mal sont contradictoires et non contraires, aussi le mal n'existe-t-il pas tant que l'homme ne l'a pas fait naître par un refus délibéré du bien (*In Canticum* XII, 5, 5; VI, p. 348-349, et PG 44, 1020-1021). La première des conséquences du choix de l'homme est d'avoir permis au mal d'exister. La seconde en est que l'homme s'est ainsi lié au mouvement cyclique de la matière, qui fait entrer le plaisir sensible dans la ronde infernale de la satiété et du dégoût. Grégoire oppose, en effet, les deux mouvements offerts à la libre adhésion de la liberté humaine : celui qui regarde vers le bas, infini dans la mesure où le plaisir sensible ne connaît jamais le rassasiement et dans la mesure où la matière ne peut pas se délivrer de ses limites, et celui qui regarde vers les biens d'en haut, infini parce que Dieu est infini, mais affermi par le Christ dans une direction stable vers le bien (cf *Vie de Moïse*, SC 1 bis, p. 47-48).

Le Christ vient briser le cercle fermé de la matière et, dans la mesure où l'humanité à travers lui adhère à ce salut, le mal désormais est vaincu : toute l'expérience du mal, que Dieu a permise pour que l'homme pût se rendre compte par lui-même de son erreur et revenir librement au bien, ne peut qu'atteindre un comble (ἀκρότατον), car le mal, création de l'homme et donc limité, est nécessairement débordé de tous côtés par le bien. Dans le Christ, le changement perpétuel inhérent à la condition de créature a été fixé dans la direction unique qui conduit au bien : la sphère du mal (le cône d'ombre, selon une image de Grégoire) est donc nécessairement franchie.

Voir l'article, déjà cité, de J. Daniélou, *Comble du mal et eschatologie*... Nous nous réservons de préciser dans un travail ultérieur certains points de cet article, avec lesquels nous ne sommes pas entièrement d'accord et de soumettre aux lecteurs quelques réflexions sur le délicat problème de la conception grégorienne du péché.

Si le mal trompe l'homme et si le péché est vraiment dû à une erreur de jugement sur sa nature, on peut se demander en quoi l'homme est responsable. Ceci appelle deux réponses : dans une perspective sans doute bien platonicienne, Grégoire considère l'erreur de jugement comme une faute et un mal, et inversement la libération des passions comme une restauration du jugement droit. De plus, logiquement, Grégoire ne considère pas que l'enfer puisse avoir une existence éternelle : dès ici-bas l'expérience du mal permise par Dieu devrait nous montrer ce qu'est sa vraie nature et nous en détourner. Sinon l'enfer, par une épreuve plus grande, est destiné à nous en détourner par une purification définitive de nos passions mauvaises. Et puisque le Christ est venu restaurer l'humanité et la ramener à sa destinée première de participation à la vie divine, le désir mauvais ne pourra persister indéfiniment. L'expérience du mal crée le mal, mais puisque l'homme a reçu par grâce le désir du bien, lorsque le mal lui apparaît comme tel il ne peut naturellement que s'en détourner.

Tout ceci vaut pour une perspective eschatologique. Il reste à envisager quelle situation concrète le péché a déterminée sur terre. Dans la mesure où l'homme s'est détourné de Dieu et a « regardé vers la terre », il a été amené à partager une condition matérielle à laquelle il n'était pas destiné. Aussi à sa nature première, image de Dieu, viennent s'ajouter des caractères adventices qui définissent, les uns sa condition terrestre liée d'un certain côté à la vie animale, les autres sa tendance à la vie pécheresse : ce sont les passions.

1) **Sexualité.** — Dieu avait créé l'homme « homme et femme », mais lui avait accordé un mode de propagation angélique. Dans sa prescience du péché pourtant, il ajouta à la nature humaine la sexualité pour que la race humaine ne s'éteignît pas (*De hominis opificio* 17, PG 44, 189c). Or, Grégoire estime que le salut n'intervient que lorsque l'humanité tout entière est à l'image de Dieu; il était donc nécessaire, dans le plan de salut, qu'elle pût croître et parvenir à sa plénitude. La sexualité n'est donc pas mauvaise en soi, Grégoire pense pourtant qu'elle est source de passions, dans la mesure où elle est la marque de notre nature animale.

« Il est réellement devenu bestial celui qui a reçu ce genre de naissance qui le fait déchoir, à cause de son penchant vers la matière. Tel est, selon moi, le principe de chacune des dispositions personnelles qui, jaillissant comme d'une source, ont débordé sur la vie humaine » (17-18, 189d-192a).

Ceci fonde théologiquement la valeur de la virginité qui est la manifestation de la vraie nature de l'homme et l'anticipation de la vie ressuscitée (*De virginitate* 14; VIII, 1, p. 309, lignes 10-15; PG 46, 381ab). Et de même que la sexualité, sans être mauvaise en soi, devient source des passions parce qu'elle nous apparente à la vie animale, la virginité qui nous apparente à la vie paradisiaque crée des conditions exceptionnelles de sanctification.

La nature animale surajoutée à l'image de Dieu, — que Grégoire désigne souvent sous le nom de ces tuniques de peaux dont furent revêtus Adam et Ève —, n'est pas seulement sexualité, mais comporte toute une condition biologique qui est désormais notre héritage :

Ayant dépouillé cette tunique morte et laide faite de peaux de bêtes, dont nous avons été revêtus, — j'entends par ces peaux la forme de la nature animale dont nous avons été enveloppés par suite de notre commerce avec la vie sensible —, nous rejetons avec elle tout ce qui nous avait été surajouté par suite de cette peau animale. Et ces choses surajoutées à notre nature, ce sont l'union des corps, la conception, l'enfantement, l'allaitement, la nourriture, le désir, l'adolescence, la maturité, la vieillesse et la mort (*De anima et resurrectione*, PG 46, 148c-149a).

Tous ces caractères nous sont donnés dans un but salvifique. De même que la sexualité permet à l'humanité déchue d'atteindre sa plénitude, la mortalité permet au corps de se séparer de ses souillures et d'être reformé en gloire (*Oratio catechetica* 8, 7, PG 45,

36b). La purification par la mort, cependant, et le dépouillement de notre condition biologique se situent au plan de l'œuvre de Dieu plus que de la nôtre, et nous rétablissent par définition dans un état paradisiaque et non plus terrestre.

2) **Passions et purification.** — Les conséquences du péché se situent aussi sur un deuxième plan qui concerne plus proprement ce que nous avons coutume de désigner par le mal, et dont la purification dépend plus directement de notre effort d'ascèse. En effet, dans sa situation présente, « l'homme me paraît porter la ressemblance de deux réalités opposées : d'une part il est semblable à la beauté divine par son esprit déiforme, de l'autre il est apparenté à la brute par les élans de la passion » (*De hominis opificio* 18, PG 44, 192cd). Or, si la condition animale, bien que surajoutée, n'est pas mauvaise en soi, elle est par contre source de nos passions, dans la mesure où elle nous entraîne à faire un mauvais usage de notre esprit, qui d'ailleurs alimente réciproquement le mauvais usage des passions :

> Souvent aussi, son raisonnement (celui de l'homme) s'abrutit par son penchant et son comportement animal, et la plus mauvaise partie de notre être recouvre la meilleure... Toute notre nature est reconstruite à ce modèle (= l'image de la brute), comme si notre raisonnement ne cultivait plus que les principes des passions et les faisait proliférer en abondance... Tous les instincts qui venaient chacun de la nature irrationnelle de la bête, chez nous sont transformés en vices par le mauvais usage de l'esprit (192d-193b).

Ces passions prolifèrent et nous entraînent. Grégoire les compare à des tyrans qui asservissent et souillent le trait principal de notre ressemblance avec Dieu, la liberté, à des bêtes féroces, à des sortilèges (cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 71-83, où sont rassemblés et étudiés les textes de Grégoire à ce sujet). Mais, pas plus que de notre condition biologique, nous ne pouvons nous en dépouiller. L'idéal ascétique est donc de retrouver le bon usage de ces passions, sous la conduite de l'esprit : « A l'inverse, si le raisonnement impose à ces mouvements sa domination, il donne à chacun d'eux la forme de la vertu..; tous ces mouvements, dirigés en haut par l'activité de l'esprit, deviennent conformes à la beauté de l'image divine » (*De hominis opificio* 18, PG 44, 193bc).

Le but de la vie ascétique et spirituelle, en effet, est de faire réapparaître l'image divine effacée en nous par le péché (cf DS, t. 1, col. 77 et 737-738; t. 3, col. 463).

> Peu importe que certains textes de Grégoire affirment que l'image divine a été perdue par le péché (*De virginitate* 12; VIII, 1, p. 299, ligne 19; PG 46, 372b), alors que d'autres soulignent le fait que cette image était souillée, mais non effacée (*De beatitudinibus* 6, PG 44, 1272a). En fait, les deux théories s'accordent si l'on veut bien tenir compte de la perspective métaphysique de Grégoire.
>
> Dans la mesure où la créature est sujette au changement, l'image n'est pas un donné tout fait : lorsque l'âme se tourne vers le mal, elle se transforme en mal et perd donc la ressemblance divine, car bien et mal ne peuvent coexister, puisque le mal n'a de réalité qu'en tant qu'il est absence du bien. D'autre part, la grâce de Dieu est toujours proposée à l'homme pécheur : il lui suffit de se tourner vers Dieu pour que l'image brille à nouveau en lui; en ce sens, l'image n'était pas perdue, mais seulement obscurcie par le péché, et elle reste toujours une possibilité offerte à l'homme. C'est pourquoi, sans contradiction aucune, Grégoire mêle les deux expressions dans une même explication (*De virginitate* 12, p. 297-304).

4° **RESTAURATION DE L'IMAGE.** — Le retour à l'image et à la grâce originelle n'est possible que parce que le Christ s'est incarné et est devenu principe de restauration pour chacun de nous (*In illud Tunc ipse*, PG 44, 1313b). Le Christ est aussi, dans la résurrection, principe de la réunion des éléments âme et corps que la mort a séparés. Or, nous avons vu (col. 990) que cette décomposition par la mort était le moyen par lequel Dieu purifiait le corps du mal qui est en lui (*Oratio catechetica* 16, 9, PG 45, 52d).

Ce don que Dieu nous fait dans l'incarnation, chacun de nous doit se l'approprier par son propre choix (προαίρεσις) et par son propre effort, car « le divin devient chaque fois pour nous tel que nous nous montrons à Dieu par notre choix » (*In Canticum* IX, 4, 10; VI, p. 264-265, et PG 44, 956b) et Dieu « se donne par grâce à ceux qui se sont déjà donnés à lui » (*De professione christiana;* VIII, 1, p. 141, et PG 46, 249b). Grégoire insiste beaucoup sur le fait que la grâce de l'image n'est accordée qu'à ceux qui se tournent vers Dieu, comme un effet et une récompense de leur effort : « Rien de bien ne nous vient de l'extérieur, mais il nous appartient d'avoir ce que nous voulons et de faire sortir le bien de notre nature comme d'un grenier » (*De beatitudinibus* 6, PG 44, 1272a).

C'est le son le plus clair que rendent les écrits de Grégoire à propos du rôle de l'homme dans la vie de perfection, et son insistance jalouse à sauvegarder l'intégrité de la liberté de choix qui fait la beauté de l'image et le prix de la vertu (« l'image... devait posséder dans sa nature une volonté libre et indépendante, de façon que la participation aux avantages divins fût le prix, ἆθλον, de la vertu », *Oratio catechetica* 5, 10, PG 45, 24d) est si constante qu'on a souvent qualifié sa doctrine de « semi-pélagienne ». W. Völker (*op. cit.*, p. 74-80) dit plus prudemment que Grégoire dispose côte à côte l'action de la grâce et celle de l'effort humain, sans se poser le problème de leurs rapports. Ceci est vrai apparemment; mais on peut trouver plus d'unité à la pensée de Grégoire : les biens qui sortent de notre nature y sont déposés par Dieu, et c'est donc bien la grâce qui est première. Dieu respecte notre liberté et attend que nous l'ayons choisi pour se donner à nous. Pour se donner, mais non pour se proposer, car « la ressemblance avec Dieu n'est pas notre travail, ni œuvre de puissance humaine, mais elle vient de la libéralité divine qui a fait grâce à notre nature de la ressemblance avec Dieu dès notre première création » (*De virginitate* 12; VIII, 1, p. 300, et PG 46, 372c).

De plus, si « l'effort humain c'est seulement de nettoyer cette rouille dont le péché l'a (= l'image) recouverte, pour faire briller la beauté qui était cachée dans l'âme » *(ibidem)*, Grégoire n'oublie pas que le péché a introduit dans l'âme une faiblesse qu'elle n'avait pas à l'origine, et que la béatitude la plus grande « est celle de l'homme qui... a pour aide (συναγωνιστήν) le Juge même du combat » (*De beatitudinibus* 8, PG 44, 1296d), car l'homme ne peut rien dans le combat sans l'aide (συμμαχία) divine. L'effort humain est indispensable, car il est la manifestation de l'adhésion de notre liberté à la volonté de Dieu et, en ce sens, Dieu répond par sa grâce (ἀντιχαρίζεται) à ce que nous lui offrons. Mais la vie spirituelle est un dialogue perpétuel entre la demande de Dieu, manifestée à l'origine par le don offert de l'image, et la réponse de l'homme, car ce que Dieu accorde à l'homme en récompense de son effort est, en fait, un appel à un effort nouveau,

appel qui, par la puissance créatrice de la Parole, fonde la possibilité d'une nouvelle réponse (*In Canticum* VIII, 4, 8; VI, p. 253, et PG 44, 945d).

Si l'on veut examiner quels sont les moyens dont l'homme dispose pour arracher de lui la rouille du péché, on est frappé de voir combien Grégoire s'intéresse peu aux conditions pratiques de la vie de perfection. Seules les homélies morales, du début de la vie de Grégoire, les sermons sur le *Pater* et sur les *Béatitudes* s'attardent à blâmer l'orgueil, la richesse et la gourmandise. En fait, l'essentiel de sa doctrine peut se comprendre, par exemple, dans ce qu'il dit de l'anachorèse : aspect extérieur et aspect intérieur sont liés dans la mesure où la perfection extérieure et la séparation d'avec le mal sensible sont condition pour l'âme d'un retour à elle-même (*In inscriptiones psalmorum* 7; V, p. 43-44, et PG 44, 456c). Cette séparation d'avec le mal, qui est aussi dépouillement de l'homme ancien, a sa source dans le baptême (*In laudem fratris Basilii*, PG 46, 793c).

Et le but de cette ascèse est de faire retrouver à l'homme son unité : « Puisque le divin, croyons-nous, est pur, sans mélange et sans forme, lorsque l'homme sort... de sa disposition double.., il devient lui aussi simple et véritablement un, si bien que le visible devient la même chose que le caché et le caché que le visible » (*De beatitudinibus* 7, PG 44, 1289d). Or, l'unification des puissances de l'âme est nécessaire pour Grégoire, parce que les passions opposent leur multitude à l'unicité du Bien et que « celui dont le regard est fixé sur Dieu seul devient aveugle à tout le reste » (*In Canticum* VIII, 4, 9; VI, p. 258, et PG 44, 952a). Mais plus encore, l'unité de ce qui apparaît et de ce qui est, s'oppose à ce qui fait l'essence même du mal : un plaisir qui se donne pour bien et à l'expérience se révèle être mal. L'unité du bien sur laquelle nous devons modeler l'unité de nos puissances intérieures est une destruction non d'un caractère double du mal, mais de sa duplicité. Vie spirituelle et vie morale ne peuvent, en toute logique, se dissocier puisque leur union manifeste la véritable essence du bien : ce qui apparaît ce qu'il est. Le regard enfin unique de l'âme se fixe sur Dieu, car de même que nous avions vu Moïse s'exiler « pour s'adonner à la contemplation des réalités », de même ce qui est le but est aussi le fondement et l'essence de la vertu : « Il est impossible de s'élever vers Dieu autrement qu'en ayant toujours les yeux fixés vers les biens d'en haut » (*De beatitudinibus* 5, PG 44, 1248d).

C'est pourquoi l'impassibilité est condition de la restauration de l'image, car l'absence de passions mauvaises libère l'activité de l'âme qui peut alors se tourner vers Dieu.

« Tous les descendants d'Israël ne sont pas Israël, mais seulement ceux qui ont les yeux fixés sur Dieu.., et le propre de celui qui voit Dieu est de n'avoir aucun sens tourné vers le péché : en effet, nul ne peut regarder deux maîtres à la fois, mais il faut haïr l'un si l'on veut aimer l'autre » (*In Canticum* VI, 3, 8; VI, p. 196-197, et PG 44, 904c).

Bien sûr, il existe deux sortes de passions dans l'homme, celles qui portent au mal et que le Christ n'a pas partagées et celles qui sont inhérentes à notre condition humaine et qui sont plutôt des tendances actives de notre âme : « Il n'y a aucune passion, au vrai sens du mot, qui ne tende au mal. Aussi n'est-ce pas avec propriété que nous appelons passions les nécessités de notre nature même... C'est plutôt action que passion qu'on devrait les nommer. Seul, en effet, ce qui s'oppose à l'impassibilité vertueuse est proprement appelé passion » (*Contre Eunome* III, 4, 27-28; II, p. 144, et PG 45, 721c).

L'impassibilité pour Grégoire est donc le fait d'être purifié de toute passion mauvaise et de rester « insensible » à toute sollicitation (*In Canticum* X, 5, 2; VI, p. 313, et PG 44, 993ab). Cf DS, t. 1, col. 737-738.

Mais d'après ce que nous avons dit des idées de Grégoire sur la création et le caractère purement spirituel (mais non immatériel) de l'image à l'origine, nous pouvons pressentir que la restauration de l'image ne se borne pas à l'utilisation, en vue du bien, des passions surajoutées, et qu'il faudra dépasser aussi le sensible pour tendre vers une ἀπάθεια supérieure, dans laquelle les sens seront non seulement utilisés à une bonne fin, mais purifiés par la mort (mystique et corporelle) et assumés dans une réalité nouvelle.

La lutte contre les passions n'est pas le dernier mot de notre vie terrestre, car, selon Grégoire, bien et mal sont contradictoires, et qui chasse le mal de sa vie, de ce fait même s'établit dans le bien : « Celui qui est mort au bien vit au mal, et celui qui est mort au mal vit au bien » (XII, 5, 5; VI, p. 351-352; PG 44, 1024a). Or, dans la mesure où la nature créée est sujette au changement, sa vie dans le bien est une histoire. La restauration de l'image n'est donc pas un but que l'on s'est proposé d'atteindre, mais détermine, dans la mesure où loin du mal on s'est fixé dans le bien, au sens propre, toute une vie spirituelle.

5° **LA VIE SPIRITUELLE.** — La première expérience de l'âme qui s'interroge sur Dieu est celle d'un vertige devant l'infinité de son essence qui rend toute connaissance inaccessible aux limites de notre esprit : « Elle ne trouve plus rien à étreindre, ni lieu, ni temps, ni mesure, ni aucune autre chose de ce genre qui puisse donner prise à l'esprit » (*In Ecclesiasten* 7; V, p. 413-414, et PG 44, 729d). Cette inaccessibilité de Dieu ne fonde pourtant pas un scepticisme, car la découverte de l'incompréhensibilité de Dieu est celle de la transcendance de son essence, et ainsi elle est véritable connaissance positive : « La vraie connaissance de ce qu'il cherche et sa vraie vision consistent, en effet, à comprendre que ce qui est cherché transcende toute connaissance, étant séparé de toutes parts par son incompréhensibilité comme par une ténèbre » (*De vita Moysis*; VII, 1, p. 87, et PG 44, 377a).

Mais c'est là reconnaître que la créature est absolument et radicalement séparée de son Créateur. Le danger est donc de se laisser aller au désespoir de ne pouvoir atteindre le tout autre et « de ne pouvoir contempler ce que vous désirez » (*De beatitudinibus* 6, PG 44, 1269d).

1) **Saisie de Dieu dans la foi.** — Nous disposons pourtant d'une voie, et c'est la seule, pour approcher Dieu inconnaissable, *la foi* (*Contre Eunome* II, 93; I, p. 254, et PG 45, 941c). La foi permet non seulement d'en savoir davantage sur Dieu que ce que pourraient nous apprendre nos concepts ou même notre reconnaissance de sa transcendance, elle est un pas de plus dans la vie spirituelle, puisqu'elle nous propose une certaine appropriation des réalités divines : « La médiation de la foi unit (συναπτόυσης) l'esprit qui cherche à la nature incompréhensible » (II, 91; p. 242, et 941b).

A l'incompréhensibilité (ἀκατάληπτος) de l'essence divine s'oppose une saisie (λαβή) de Dieu au-delà de tous les concepts, par la foi qui est élan d'amour, — « la connaissance devient amour » (*De anima et resurrectione*, PG 46, 96c) —, saisie dans laquelle on ne connaît pas Dieu, mais on le trouve (εὕρον) : « Laissant toute la création et dépassant tout ce qui peut être connu

en elle, renonçant à l'aide de tout concept, j'ai trouvé par la foi celui que j'aime et, tenant celui que j'ai trouvé par la saisie de la foi, je ne le laisserai pas échapper jusqu'à ce qu'il entre dans ma chambre » (*In Canticum* III, 3; VI, p. 183, et PG 44, 893bc).

Or la foi, pour Grégoire, est essentiellement foi au Christ (*In inscriptiones psalmorum* II, 5; V, p. 82, et PG 44, 504ab). Le Christ s'offre à notre foi, pour notre salut, selon deux modes qui sont appropriés à nos deux modes de connaissance, spirituelle et sensible : « Puisque l'être humain est double, formé par le mélange d'une âme et d'un corps, les hommes en voie de salut doivent nécessairement prendre contact (ἐφάπτεσθαι) par l'un et par l'autre avec le guide qui les conduit vers la vie » (*Oratio catechetica* 37, 1, PG 45, 93a).

a) *Pour l'âme*, le salut s'opère par la foi (διὰ πίστεως), car, comme elle est spirituelle, l'adhésion spirituelle à la foi suffit à l'unir véritablement au Christ *(ibidem)*. Étant donné que la foi unit l'âme spirituelle à l'objet spirituel de sa croyance et que, selon la métaphysique de Grégoire, l'âme se transforme aussitôt en ce à quoi elle adhère, il est extrêmement important d'adhérer à la vraie doctrine. La réflexion théologique, en tant qu'elle permet de distinguer les vraies réalités, a donc dans la perspective de Grégoire, une place décisive dans l'économie de notre salut. Il nous en donne l'exemple convaincant de Nicodème (*ibidem*, 39, 7, 101ab).

C'est pourquoi Grégoire peut dire : « Le dernier degré de la chute de l'âme est la conception erronée de la divinité » (*In inscriptiones psalmorum* II, 5; V, p. 82, et PG 44, 504a). Ceci n'est vrai que dans la mesure où la connaissance n'est pas considérée comme séparable de l'adhésion.

b) Le deuxième mode de salut s'adresse *au corps* par les sacrements (*Oratio catechetica* 37, 1, PG 45, 93a).

Grégoire explique que le Seigneur a respecté le mode humain par lequel notre corps se nourrit, en se faisant chair et sang pour nous. Mais la conversion intérieure est nécessaire pour que les sacrements soient efficaces.

Il faut aussi que le corps participe à l'adhésion de l'âme à la vraie foi : « Si le bain est donné au corps sans que l'âme soit lavée des souillures causées par les passions, et que la vie qui suit l'initiation s'accorde par son caractère avec la vie dépourvue d'initiation, si hardie que soit cette parole, je veux la dire sans détour : dans ces cas-là, l'eau est de l'eau, car le don du Saint-Esprit ne se manifeste nulle part dans l'acte accompli » (40, 3, 101d).

Il est enfin nécessaire que cette foi et cette conversion soient quelque chose de personnel, puisque la génération spirituelle dépend de notre liberté.

Il ne faudrait pas voir à travers cet exposé de Grégoire une tendance à dissocier l'âme, à laquelle appartiendrait la foi, du corps orienté vers la conversion et ses œuvres. Par la foi le chrétien choisit de se transformer dans le Christ, car « la naissance spirituelle dépend de celui qui naît » (39, 1, 97d). Mais par la conversion et ses œuvres, il fait voir la parenté avec Dieu de celui qui est « devenu fils de Dieu » (40, 5, 104b). Les œuvres extérieures sont la manifestation et la preuve de l'adhésion de la foi qui, pour être vraie, doit tout ordonner, âme et corps, à ce à quoi elle adhère.

Ces textes montrent clairement que, sur le plan de la connaissance même de son essence, Dieu est inaccessible, et que le salut est offert sur le plan de la foi, dans une participation au divin. Il est toujours question, en effet, à propos de la foi, de trouver (εὑρίσκειν) Dieu, d'être uni (συνάπτεσθαι) à l'incompréhensible, d'en avoir une certaine saisie (λαβή), de prendre contact (ἐφάπτεσθαι) avec le guide qui conduit vers la vie.

2) **Pratique des vertus et présence de Dieu.** — Si nous ne pouvons pas atteindre l'essence de Dieu, la vie spirituelle qui nous a fixés, par suite de notre libre adhésion au Christ, dans le bien, nous offre de pratiquer la vertu. Or, la vertu, pour Grégoire, n'est pas un ensemble de qualités humaines que nous devons nous efforcer d'acquérir. Elle n'est pas autre chose que Dieu lui-même qui se donne ainsi à nous (*De perfectione christiana*; VIII, 1, p. 184-185, et PG 46, 261ab; *In Canticum* IX, 4, 14; VI, p. 285, et PG 44, 972c). Ces vertus sont comparées à des fleurs ou à des parfums, mais c'est une seule et même idée qu'expriment ces analogies : « La connaissance du bien qui transcende tout esprit nous vient par les vertus » (*In Canticum* III, 1, 12; VI, p. 91, et PG 44, 824c).

De toutes ces vertus, la clé est la charité, puisqu'elle instaure tout l'ordre de l'amour : « Bien que j'aie été aimée d'abord, ma désobéissance m'a rangée au nombre des ennemis; mais maintenant j'ai à nouveau retrouvé la même grâce et j'ai été unie à mon Époux par la charité. C'est pourquoi, dit-elle, fortifiez en moi la stabilité et l'immutabilité de cette charité » (IV, 2, 4; p. 123 et 848b).

La participation aux vertus, qui toutes émanent de cette « vertu parfaite dont le prophète Habacuc (3, 3) dit qu'elle enveloppe les cieux » (*In Canticum* I, 1, 3; p. 36, et 781b), est essentielle au salut, car il ne s'agit pas de connaître Dieu, mais de le posséder en soi : « Pureté, absence de passions, éloignement de tout mal, sont propres à la divinité. Si donc tout cela est en toi, Dieu est vraiment en toi » (*De beatitudinibus* 6, PG 44, 1272c).

Or, cette participation ne nous donne pas une claire vision face à face de Dieu, mais on le sent « comme aux parois du vase, l'onguent qu'il a perdu » (*In Canticum* I, 1, 3; VI, p. 37, et PG 44, 784a), et les vertus sont en nous partagées, imparfaites, si on les compare à celui qui est la vertu en soi : la bonne odeur de Dieu que respirent les vertus est dite « nous tenir lieu de lui » (III, 1, 12; p. 89, et 824b). Dieu dans sa transcendance ne se livre pas à nous, mais il nous donne une perception de sa présence en nous (DS, t. 3, col. 886 et 1790) :

Déjà l'épouse est enveloppée de la nuit divine dans laquelle l'Époux s'approche sans doute, mais ne se montre pas. Comment verrait-on, et encore dans la nuit, ce qui ne peut être vu? Il donne cependant à l'âme un certain sentiment (αἴσθησίν τινα) de sa présence (τῆς παρουσίας), mais fuit la saisie claire, caché qu'il est dans l'impénétrabilité de sa nature (XI, 5, 2; p. 324, et 1001b).

3) **Sens corporels et sens spirituels.** — Cette présence ne peut être saisie ni de façon intellectuelle, — car l'intelligence humaine limitée ne peut concevoir l'infini —, ni de façon purement sensible. Mais l'homme dispose, dans la foi à l'incarnation, d'un autre mode de connaissance adapté à sa nature faite de sensible et d'intelligible. Cf DS, t. 3, col. 886 et 1790.

Grégoire semble, surtout dans ses premières œuvres, adopter une perspective platonicienne et rendre les sens responsables du péché, dans la mesure où ils nous font pencher vers un plaisir matériel, opposé à la Beauté véritable. Le péché a faussé notre jugement, et ce sont les sens irrationnels qui sont devenus notre

principe de jugement (cf *In Ecclesiasten* 8; v, p. 418, l. 10, et PG 44, 733c). Ainsi, pour retrouver la pureté d'une vie unie à Dieu, le chrétien doit-il abandonner les passions, c'est-à-dire la sensibilité attachée à la matière : « Il faut que ceux qui font partie de la tête de l'Époux soient maîtres de leurs sens et.., toute sensibilité étant mortifiée, par l'âme seule, s'attachent et se tendent vers les biens qui se manifestent à eux selon l'esprit » (*In Canticum* xv, 6, 5; vi, p. 451-452, et PG 44, 1104bc).

Mais la mort des sens corporels ne signifie pas la mort de tout plaisir, ni l'avènement d'une joie d'ordre purement intelligible. Quand Grégoire explique ce qu'est le sommeil vigilant de l'épouse du *Cantique*, il montre comment le sommeil des sens corporels est condition de l'éveil d'un autre plaisir (ἡδονή), et il entend par là autre chose qu'une joie intellectuelle :

> Quand les sens sont tous vaincus par la non-activité comme par une sorte de sommeil, l'activité du cœur s'exerce toute pure, et l'esprit contemple les choses d'en haut sans qu'aucune sensation ne vienne, par son mouvement, le troubler dans son repos. Il y a, en effet, dans la nature humaine deux sortes de plaisirs (διπλῆς... τῆς ἡδονῆς) : l'un qui est produit dans l'âme par l'absence de passions (δι'ἀπαθείας), l'autre dans le corps par la passion... Celui qui se tourne vers la vie des sens, attiré par le plaisir qu'elle procure au corps, celui-là passera sa vie sans connaître la saveur de la joie divine (x, 5, 2; p. 313, et 993c).

Le texte de l'Écriture prouve qu'il existe dans l'homme d'autres sens que les sens irrationnels, puisque le *Cantique* des cantiques nous invite à goûter du lait et du vin :

> Il y a une analogie entre les opérations de l'âme et les sens corporels... Le vin et le lait sont appréciés par le goût. Comme ils désignent ici des réalités spirituelles, spirituelle est aussi nécessairement la faculté de l'âme qui les perçoit... Il y a aussi un toucher de l'âme qui touche le Verbe, par l'opération d'un contact incorporel et spirituel (i, 1, 3; p. 34, et 780cd).

Il ne s'agit pas, pour Grégoire, d'une simple métaphore pour désigner l'intelligence de Dieu, mais d'une faculté réelle et particulière à l'âme. Grégoire est tellement convaincu de cette réalité qu'il cite *Deut.* 6, 5 : « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces », en ajoutant : « et de toute ta sensibilité (αἰσθήσεως) » (iv, 2, 4; p. 122, l. 6, et 845d).

Ces sens ne sont pas davantage un moyen de connaissance que Dieu aurait accordé à notre faiblesse, après le péché, car Grégoire voit, dans l'exercice de notre compréhension spirituelle des paroles divines, une anticipation de la vie ressuscitée (i, 1, 2; p. 30, et 776d-777a).

Cette liberté n'est pas imaginée comme celle d'une nature délivrée des sens, au contraire : « Une sorte d'état de repos envahira notre vie... et il y aura une même pensée dans l'une et dans l'autre, je veux dire dans la chair et dans l'esprit, car tout appétit corporel sera banni de la nature » *(ibidem)*.

Le commentaire du sommeil vigilant montrait que le sommeil des sens corporels est nécessaire pour qu'apparaissent les sens spirituels. Notre dernier texte voit dans l'exégèse spirituelle du *Cantique* une anticipation de la vie ressuscitée, dans la mesure où la chair et l'esprit sont traversés et unis par la même pensée qui est recherche de la réalité divine. La 8e homélie sur l'*Ecclésiaste* précise encore le rapport des sens humains et des sens spirituels.

> Puisque toute la rouille du péché est malodorante, que la vertu du Christ, au contraire, est une bonne odeur, et que la disposition d'amour opère naturellement le mélange avec ce que l'on aime, ce que nous choisissons par attrait nous le devenons : bonne odeur du Christ ou mauvaise odeur. Car celui qui a aimé le beau devient lui-même beau : la bonté de celui qui est en lui transforme en elle-même celui qui l'a reçue. C'est pourquoi celui qui est éternellement s'est offert en nourriture pour nous afin que, l'ayant pris en nous-mêmes, nous devenions ce qu'il est lui-même. Car il dit : « Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson ». Celui donc qui aime une telle chair ne sera pas ami de la chair, et celui dont la disposition d'âme penche vers ce sang, sera pur du sang sensible. Car la chair du Seigneur, et le sang mêlé à cette chair, ne possède pas qu'une seule grâce, mais elle devient plaisir pour ceux qui la goûtent, désirable pour ceux qui la désirent, aimable pour ceux qui l'aiment (v, p. 422-423, et PG 44, 737d-740a).

Grégoire n'affirme nulle part que les sens spirituels ne seraient autre chose que les sens corporels transfigurés. Il faut faire mourir les uns pour que les autres naissent, et cette mort est celle de l'homme extérieur, le dépouillement des peaux mortes : « Tous les sens corporels sont morts, le Verbe seul vivant en lui » (*In Canticum* xiv, 5, 13; vi, p. 405, et PG 44, 1068ab). Ceci s'opère par le baptême *(ibidem)* et la mort de la Croix (*Vie de Moïse*; vii, 1, p. 75, et PG 44, 365b). Il n'en reste pas moins vrai que Grégoire lie sa doctrine des sens spirituels à l'incarnation du Christ qui s'est fait chair, afin que nous goûtions sa chair pour ne pas devenir ami de notre chair, et à la résurrection après laquelle nous serons libres de nos passions, mais non de notre chair qui sera unie à notre esprit dans un même élan vers Dieu.

Pas plus que l'image divine n'est un donné tout fait proposé à notre reconquête, les sens spirituels ne sont une propriété statique de notre nature : ils s'affinent au fur et à mesure de notre expérience de Dieu, et le Seigneur s'adapte à chacun de nous.

> Pour celui, en effet, qui se délecte dans le parfum, il devient myrrhe, distillant par la mortification des membres charnels la vie pure et embaumée qui résulte du mélange des divers aromates de la vertu. Pour celui qui cherche la nourriture plus parfaite, il devient pain, pour celui qui ne se nourrit plus de légumes comme l'ordonne la loi, mais qui mange avec son pain du miel, lorsque, en son temps, le fruit de la vertu délecte les sens de l'âme, comme le prouve le pain présenté aux disciples après la résurrection, adouci d'un rayon de miel. Pour celui qui a soif, il devient un cratère plein de vin et de lait (*In Canticum* x, 5, 1; vi, p. 306-307, et PG 44, 988d-989a).

Il existe bien chez Grégoire, comme chez Origène, ainsi que le souligne J. Daniélou (*Platonisme..*, p. 222-252), un parallélisme entre le développement des divers sens spirituels et les progrès de la vie mystique. Mais il ne faut pas systématiser ces rapports et, en fait, à chaque étape, tous les sens spirituels sont touchés par la manifestation de Dieu. Déjà, le texte cité plus haut affirmait que le fruit de la vertu, c'est-à-dire sa perfection, délecte « les sens de l'âme » et non un sens particulier.

Le goût semble, chez Grégoire, supérieur aux autres sens, parce qu'il est possession du Seigneur dans l'Eucharistie. Ce sens paraît même, dans certains textes, réservé à la connaissance parfaite du Seigneur à la fin des temps (*In Canticum* iii, 1, 14; p. 96-97, et 829a; cf DS, t. 4, col. 1596).

4) **Union du Verbe et de l'âme. La divinisation.** — En fait, le goût est déjà comblé ici-bas par le Corps du Christ, et le vin nous est déjà offert dans la

passion. L'invitation à l'ivresse, que le Verbe adresse à ses frères dans le *Cantique*, peut paraître aux yeux de beaucoup ajouter quelque chose à l'Évangile. Il n'en est rien (cf DS, t. 4, col. 1594-1596) : « Ce à quoi le *Cantique* invite a eu lieu jadis et a lieu toujours par la nourriture et le breuvage divins » (*In Canticum* x, 5, 1; vi, p. 308, et PG 44, 989c).

Nous voyons que la vie spirituelle est essentiellement centrée sur notre perception du Christ. Elle est, en effet, naissance du Christ en nous :

> Car l'enfant qui est né en nous, Jésus, croît différemment en sagesse, en âge et en grâce en ceux qui l'ont reçu. Il n'est pas le même en tous, mais se conforme à la mesure de celui en qui il vient. Il se montre selon ce que celui qui le contient est capable de recevoir, enfant, progressant ou déjà parfait selon la nature de la grappe. On ne la voit jamais avec la même forme sur la vigne, mais elle change d'apparence avec le temps, tantôt en bouton, tantôt en fleur, tantôt mûrissante, puis parfaitement mûre, puis devenue vin (iii, 1, 14; p. 96, et 828d-829a).

Il ne faut pas concevoir cette naissance comme la simple inhabitation du Christ en nous, dont nous serions de simples réceptacles : il s'opère une véritable union du Verbe et de l'âme. « L'amour opère l'union (ἀνάκρασις) physique avec l'aimé... C'est pourquoi celui qui existe toujours s'est proposé à nous en nourriture, afin que, l'ayant reçu en nous, nous devenions ce qu'il est » (*In Ecclesiasten* 8; v, p. 422-423, et PG 44, 737d-740a).

Certes, dans la mesure où Dieu reste transcendant, cette union ne peut, en un sens, jamais être achevée, puisque la nature divine reste toujours infinie, donc insaisissable et infiniment au-delà de toute atteinte : « Le cœur pur voit Dieu.., mais il ne le reçoit dans son esprit qu'à proportion de sa capacité » (*In Canticum* viii, 4, 8; vi, p. 246, et PG 44, 941a). Puisque Dieu est toujours infiniment au-delà, la saisie de Dieu ne peut jamais être définitive, et l'âme s'enfonce sans cesse davantage dans l'immensité divine :

> Ce qui est chaque fois saisi est certes beaucoup plus grand que ce qui avait été saisi auparavant, mais, comme ce qui est recherché ne comporte pas en soi de limite, le terme de ce qui a été découvert devient pour ceux qui montent le point de départ de la découverte de biens plus élevés. Ainsi... l'âme poursuit sa route vers l'infini à travers des élévations toujours plus hautes (*ibidem*, p. 247 et 941c).

C'est le thème de l'épectase) J. Daniélou, art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1872-1885; cf Pl. Deseille, t. 4, col. 785-788).

Mühlenberg *(op. cit.)* a démontré que le fondement de ce mouvement est l'infinité de la nature divine et non la qualité de l'ἔρως humain, car le désir tend à la vision immédiate et se détruirait lui-même s'il était rassasié. Mais Mühlenberg nie de ce fait qu'il y ait une expérience mystique réelle chez Grégoire et prétend que tous ces textes doivent être interprétés « dans un sens exclusivement théologico-rationnel ». Il ajoute que ces expressions visent des problèmes spéculatifs issus de la tradition platonicienne et que cette langue des mystères ne décrit pas une expérience intérieure. Mais, depuis Platon et les mystères, a eu lieu l'incarnation, et Grégoire en tant que chrétien se place dans un tout autre univers. S'il y a union entre la nature humaine et l'infinité divine, c'est parce que ceci a eu lieu dans la personne du Christ :

> L'épouse parle de « lit », dans un sens allégorique signifiant l'union (ἀνάκρασιν) de la nature humaine avec la divinité, comme le grand apôtre unit (ἁρμόζεται) au Christ la vierge, c'est-à-dire nous, et fiance l'âme, et dit que l'adhésion de deux dans l'unité (κοινωνίαν) d'un seul (ἑνός) corps est le grand mystère de l'union (ἑνώσεως) du Christ et de l'Église. Car lorsqu'il dit : « Ils seront deux en une seule chair », il annonce que ce mystère est grand, je veux dire (deux) dans le Christ et dans l'Église. A cause de ce mystère, l'âme vierge a nommé « lit » l'union (κοινωνίαν) avec la divinité. Et cette union ne saurait exister si le Seigneur ne s'était manifesté à nous obscurci par l'ombre de son corps (*In Canticum* iv, 1, 17; vi, p. 108-109, et PG 44, 836d-837a).

Alors que généralement Grégoire réserve le terme d'union (ἕνωσις) pour l'union des deux natures dans le Christ, et celui de mélange (ἀνάκρασις) pour l'union de l'âme et du Christ, nous le voyons utiliser ici le même terme d'union (ἕνωσις) à propos du Christ et de l'Église, montrant la dépendance et la réalité des deux.

Mühlenberg objecte qu'il ne peut y avoir d'union mystique, puisque chaque sortie de soi n'est pas pour l'âme humaine un terme, mais le point de départ vers un nouveau progrès. Or, Grégoire souligne inlassablement que si chaque fois naît le désir d'un bien supérieur, chaque fois pourtant le désir est comblé (xii, 5, 7; p. 370, et 1037b). Car, comme le dit Mühlenberg, le désir tend à la vision immédiate. Et Grégoire le conçoit bien : il oppose, en effet, le plaisir terrestre jamais rassasié, puisqu'il est entraîné dans un mouvement perpétuel qui l'empêche de connaître la satisfaction et fait de lui un sentiment de néant (cf *De beatitudinibus* 4, PG 44, 1244b-1248b), à la joie de la vertu qui conduit à une plénitude et une possession (κτῆσις) sans provoquer le dégoût de la satiété : « Le Verbe divin nous promet la plénitude, une plénitude qui enflamme le désir de satisfaction sans l'émousser » (1245a).

L'histoire de l'âme est celle d'un amour chaque fois comblé, non pas tant, comme le souligne Urs von Balthasar (*Présence et pensée*, p. 71-80), parce que connaître Dieu c'est savoir qu'il est inconnaissable, ni parce que le sommet de la vie spirituelle est de devenir désir pur (p. 130, n. 8), mais parce que l'épouse peut dire en vérité : « J'ai trouvé celui que j'aime; et tenant celui que j'ai trouvé... je ne le laisserai pas échapper » (*In Canticum* vi, 3, 4; vi, p. 183, et PG 44, 893c).

Cette union réelle n'est pas sans effet. Au moment même où l'âme réellement unie à Dieu est parfaitement comblée, la présence de l'Infini la dilate et la rend capable de désirer davantage. C'est pourquoi l'Amour ne cesse de dire : « Lève-toi, à celle qui est éveillée, et Viens, à celle qui est déjà venue » (v, 2, 13; p. 159 et 876c). Si bien que l'homme est appelé à « sortir de sa nature », « de mortel il devient immortel, de périssable impérissable, d'éphémère éternel et, pour dire le mot, d'homme il devient Dieu » (*De beatitudinibus* 7, PG 44, 1280c). Ailleurs Grégoire affirme encore cette magnifique destinée : « Il me semble que, d'une certaine façon, il divinise celui qui écoute et suit sa parole » (5, 1249a).

Mühlenberg nie qu'une divinisation de la nature humaine, au sens littéral, puisse exister chez Grégoire et formule une très sérieuse objection : l'âme reste prisonnière de ce qui est fini et limité, — ce qui est incontestable —, aucune divinisation ne peut se produire au cours de ce progrès, car une divinisation de l'homme, au sens de Grégoire, signifierait que l'âme devient infinie. Or, Grégoire sauvegarde fermement le caractère limité de la nature humaine dans la mesure où chaque fois la participation de l'âme à la nature divine

n'est possible que dans les limites de cette âme : « Ce que tu es capable de contenir, c'est cela qui est pour toi la mesure de la connaissance de Dieu » (*De beatitudinibus* 6, 1269d-1272a).

L'âme ne devient donc jamais infinie dans son essence; par contre, elle devient infinie dans son progrès, et en ce sens elle partage d'une certaine manière la vie de Dieu. Ce que Grégoire dit des titres de gloire de l'image : « Il nous donne par grâce d'avoir une affinité avec ce qui est par nature » *(ibidem)*, est vrai des attributs de Dieu, mais aussi par excellence de la nature divine elle-même, car ce n'est que par participation et dans l'acte même de la participation que l'âme peut partager, selon un mode radicalement autre, l'infinité de Dieu. L'union de l'âme au divin est réelle, mais vécue sous le mode de la participation, la créature est appelée à une similitude avec son Créateur, jamais à une identité.

La similitude avec Dieu est du reste une grâce de la nature humaine prise dans son ensemble, à laquelle chaque âme participe en tant que membre du corps unique. Aussi la spiritualité de Grégoire s'appuie-t-elle sur un fondement ecclésial.

6° L'ÉGLISE. — 1) **Création et incarnation.** — En fait, la création a été celle, non d'un homme particulier, mais de la totalité concrète de l'humanité, préexistant dans la pensée de Dieu (*De hominis opificio* 16, PG 44, 185b). Aussi la parole « Faisons l'homme à notre image » concerne-t-elle l'humanité prise comme un tout unique et c'est « toute la nature qui s'étend du début jusqu'à la fin qui constitue une image unique de celui qui est » (185d).

Le péché a introduit la division de cette image unique : « Par l'introduction du mal, la nature se fractionne en multiplicité, εἰς πλῆθος » (*De anima et resurrectione*, PG 46, 157a), et tout particulièrement la division des sexes dans laquelle Grégoire voit une fragmentation de l'image, qui n'existera plus lorsque l'unité sera restaurée (*Gal.* 3, 28). Nous retrouverons ce qui était notre destination première : un mode de propagation qui ne brise pas l'unité du tout (*De hominis opificio* 17, PG 44, 189b).

De ce retour à l'unité de l'image originelle, nous l'avons déjà vu, le Christ par son incarnation est le principe. Nous sommes à l'image du Christ incarné, mais non du Verbe : « Lui qui est au-delà de toute connaissance et de toute compréhension, lui qu'on ne peut dire, ni exprimer, ni raconter, afin de te faire à nouveau image de Dieu est devenu, lui aussi, par bonté pour les hommes, image de Dieu invisible » (*De perfecta christiani forma*, PG 46, 269d). En effet, l'image demeure liée à la condition de créature.

Si donc le Christ est pour nous principe (ἀπαρχή ou ἀρχή) de toutes choses, réciproquement nous ne pouvons avoir de part au bien, sans être de ce fait dans le Christ, « lui en qui nous savons que sont tous les trésors des biens. Celui qui a quelque bien, celui-là est forcément dans le Christ qui contient tout bien » (*De vita Moysis*; VII, 1, p. 120, et PG 44, 408b).

Fidèle à l'enseignement de saint Paul, Grégoire voit dans le Christ celui qui, par le mystère de l'incarnation, est le levain de la pâte, pour former et rassembler l'humanité dans son corps :

> Lui qui avait attiré à lui, dans ses prémices, la nature mortelle de la chair qu'il avait reçue d'une Vierge immaculée, sanctifie sans cesse avec les prémices la masse commune dans la nature, et nourrit son propre corps, l'Église, de ceux qui sont unis à lui par leur participation au mystère; adaptant, chacun à sa place dans le même corps, les membres qui croissent en lui par la foi, il façonne un tout beau à voir, disposant les croyants harmonieusement et comme il convient, pour en faire des yeux, une bouche, des mains et tous les autres membres... Celui qui regarde l'Église, regarde directement (ἀντικρυς) le Christ qui se construit lui-même et espère sa croissance par l'addition des sauvés (*In Canticum* XIII, 5, 9; VI, p. 382-383, et PG 44, 1048 a et c).

Cette théologie paulinienne retrouve sa force et sa cohésion dans la perspective grégorienne d'une humanité créée dans sa totalité à l'image unique de Dieu, et destinée à retrouver, dans le Christ total, son unité d'image en un « homme unique » : « Il n'y a pas de différence entre l'homme qui est apparu lors du premier établissement du monde et celui qui naîtra lors de l'achèvement du tout : tous portent également l'image divine » (*De hominis opificio* 16, PG 44, 185d).

2) **Sacrements.** — On comprend pourquoi les sacrements ont, chez Grégoire, une place déterminante dans la vie spirituelle; par eux, l'âme adhère au mystère du Christ et entre dans la vie de son Corps, l'Église; par eux, elle vit de cette vie, étant unie dans son Corps au Christ lui-même. Aussi la même image, — celle du baiser mystique —, peut-elle désigner clairement le baptême qui nous arrache au péché pour nous unir au Christ ou le contact de l'âme avec le Christ dans la vie spirituelle :

> « Lorsqu'elle eut renoncé au vice et qu'elle eut désiré approcher sa bouche de la source de lumière, pour le baiser mystique, alors, devenue belle, elle fut environnée de la splendeur de la vérité et lavée par l'eau de la noirceur de l'ignorance » (*In Canticum* XI, 5, 2; VI, p. 323, et PG 44, 1001ab).
>
> « L'âme vierge désire approcher sa bouche de la source spirituelle. La source spirituelle est la bouche de l'Époux... C'est pourquoi l'âme veut approcher sa bouche de la bouche qui répand la vie... Et celui qui répand la vie sur tous et veut que tous soient sauvés, désire qu'aucun de ceux qui sont sauvés ne soit exclu de la participation de ce baiser. Celui-ci, en effet, est purificateur de toute souillure » (I, 1, 2; p. 32-33, et 780a).

Inversement, l'exercice du goût spirituel désigne à la fois une possession de Dieu réservée à la vie de la résurrection, comme nous l'avons vu, ou son anticipation possible dès ici-bas, grâce à la passion, dans l'Eucharistie. Le vin répandu dans la passion source de salut est aussi source d'ivresse mystique : « L'épouse devient mère de la grappe divine.., qui, étant dans sa fleur avant la passion, a répandu dans la passion le vin; car le vin qui réjouit le cœur s'appelle depuis la passion le sang de la grappe mûre » (III, 1, 14; p. 95, et 828c).

Lors de la résurrection qui sera la restauration de l'image unique, c'est encore au sceau du sacrement que se reconnaîtra notre appartenance au Corps du Christ sauvé (*De baptismo*, PG 46, 424b).

3) **Vie du corps mystique.** — On comprend encore, dans cette même perspective ecclésiale, comment contemplation de Dieu, transformation en lui d'une part et devoir d'enseigner les autres ne peuvent se dissocier. Si le but à atteindre est celui de la restauration de l'humanité, pourrait-on concevoir un salut dans une contemplation solitaire? Le Christ présent en l'âme, comme le sachet de myrrhe sur le sein de l'épouse, devient principe des œuvres de sa vie : « Celle qui a reçu dans le sommet de son âme la bonne odeur

du Christ, et fait de son cœur un sachet pour cet encens, rend ardentes toutes et chacune des activités de sa vie » (*In Canticum* III, 1, 13; p. 94, et PG 44, 828b).

Or Paul, qui est aussi l'épouse, devient ainsi tout entier parfum pour les autres : « Il disait qu'il était lui-même la bonne odeur du Christ, en respirant en lui-même cette grâce inaccessible et transcendante, et en s'offrant lui-même aux autres comme un encens dont chacun puisse participer à son gré » (p. 91, et 824d).

Et Grégoire rapproche de ce texte le geste du parfum versé par Marie-Madeleine sur la tête du Seigneur, dans lequel il voit une annonce de la passion et, par elle, de la naissance de l'Église :

« De même que, dans le Cantique des cantiques, le nard donne à l'épouse la senteur de l'Époux, de même, dans l'Évangile, la bonne odeur du Christ se communique à tout le corps de l'Église, sur terre et dans le monde entier, elle qui alors avait rempli la maison : on trouve ainsi, peut-être, un point commun entre les deux passages, si bien qu'ils ne semblent plus tous les deux dire qu'une seule chose » (p. 93, et 825c).

Ainsi conçue, l'Église est appelée à une destinée éternelle, puisque tout ce que nous avons dit de l'âme restaurée, en devenant semblable à Dieu dans un mouvement de progrès infini, est à fortiori vrai de l'image unique. Grégoire lie d'autant plus facilement la destinée de l'âme individuelle à celle de l'Église qu'il voit en celle-ci l'unité « de la nature humaine tout entière », sans se poser le problème de la destinée de l'Église hiérarchique :

« La vie c'est le Seigneur, par lequel, selon la parole de l'Apôtre, il est donné à tout son corps d'approcher du Père, lorsqu'il aura remis la royauté à notre Père et notre Dieu. Mais son corps, comme on l'a dit souvent, c'est la nature humaine tout entière à laquelle il s'est mêlé. Par cette pensée Paul a nommé le Seigneur médiateur de Dieu et des hommes... Celui qui était auprès du Père et est venu parmi les hommes a accompli son œuvre de médiation en ayant tout uni (ἑνῶσαι) en lui-même et par lui au Père » (*In illud Tunc ipse*, PG 44, 1320bc).

Le lien de cette unité est « la gloire, et que cette gloire soit le Saint-Esprit, quiconque est familier avec l'Écriture en conviendra s'il réfléchit à la parole du Seigneur : La gloire que vous m'avez donnée, je la leur ai transmise » (*In Canticum* XV, 6, 9; VI, p. 467, et PG 44, 1117a; cf H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée*, traduction, p. 137-138).

De même que l'âme, en s'élevant, apprend à ses compagnes quelque chose de ce que l'on peut connaître de Dieu, de même l'Église devient pour le cosmos entier, c'est-à-dire pour les puissances angéliques, un miroir où se réfléchit la sagesse de Dieu. Les anges, en tant que créatures, ne peuvent pas plus que nous connaître le Dieu infini. Ils connaissaient, avant l'incarnation, la sagesse simple et uniforme de Dieu qui accomplissait des œuvres selon sa nature. Mais par l'incarnation, dans le miroir de l'Église, ils ont appris à connaître la sagesse multiforme qui résulte de l'union des contraires en voyant comment le Verbe s'est fait chair (VIII, 4, 9; p. 256-257, et 949ab).

7° **ESCHATOLOGIE.** — Notre restauration finale est ainsi destinée à rétablir le lien qui existait à l'origine entre la nature humaine et le chœur des anges, et que l'homme a rompu par son péché, se précipitant ainsi dans une condition terrestre qui n'est pas la sienne :

Il y eut un temps où la nature spirituelle formait un seul chœur qui regardait le même choryphée, et qui déroulait un chant d'après l'accord que ce choryphée lui donnait par le commandement de ses gestes. Mais le péché s'insinuant a brisé cet accord. Alors l'homme a été arraché du contact avec les anges, brisant son lien avec eux (*In inscriptiones psalmorum* II, 6; V, p. 86, et PG 44, 508b).

L'harmonie sera ainsi rétablie non seulement dans l'unité du Corps du Christ, c'est-à-dire dans l'Église, mais aussi au sein de toute la nature spirituelle par le Christ en qui nous redevenons semblables aux anges. Nous partageons avec eux l'impassibilité qui nous rend parents des incorporels :

« Le caractère de l'impassibilité qui brille également en elle (la créature humaine) et dans les anges rend parente et sœur des incorporels celle qui a réalisé dans sa chair l'absence de passions. C'est pourquoi ils disent : « Tu as affermi nos cœurs, notre sœur l'épouse », car elle mérite ces deux titres de gloire : elle est notre sœur à cause de sa parenté avec la nature impassible et épouse à cause de son union avec le Verbe » (*In Canticum* VIII, 4, 9; VI, p. 254, et PG 44, 948a).

Cette parenté avec les anges ne doit pas nous tromper sur ce que Grégoire pense de la résurrection des corps. Jean Daniélou (*La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, dans *Vigiliae christianae*, t. 7, 1953, p. 154-170) montre que Grégoire s'est d'abord opposé à Origène en affirmant l'identité du corps terrestre et du corps ressuscité : l'âme qui est de nature intelligible peut être simultanément présente partout, et lorsque les éléments du corps sont séparés dans la dissolution du corps, l'âme reste présente dans chacun des éléments (*De anima et resurrectione*, PG 46, 77a).

En vertu de cette affinité réciproque qui lie l'âme à son propre corps (cf *De hominis opificio* 27, PG 44, 225bc), au jour de la résurrection l'âme rassemble les éléments de son corps avec lesquels elle est restée en contact. Si le corps ressuscité est rigoureusement identique au corps terrestre dans ses éléments, il est clair cependant qu'il appartiendra à un état différent, car un corps destiné « à circuler dans les hauteurs avec les anges » ne peut présenter les caractères du corps présent (cf *De mortuis*, PG 46, 532c).

Déjà dans notre vie présente l'homme passe par des états différents, étant successivement embryon, enfant, adolescent, homme et vieillard (521c). Le corps glorieux est le résultat de la dernière transformation (J. Daniélou, *La résurrection des corps..*, p. 170) : l'homme « a déposé par sa mort les tuniques de peaux... Il est orné des vêtements qu'il a tissés par la pureté de sa conduite » (*Oraison funèbre de Mélèce*, PG 46, 861b).

Si la mort est nécessaire pour accéder à la béatitude céleste, certains états dès ici-bas, selon Grégoire, en sont une anticipation dans laquelle nous pouvons reconnaître à la fois une image et une preuve de la grâce qui sera nôtre dans l'éternité. La virginité en est l'exemple le plus évident, dans la mesure où elle manifeste ce que sera notre retour à la condition première de l'homme avant l'addition des tuniques de peaux :

« Si elle est égale à celle des anges la vie promise aux justes par le Seigneur après la résurrection, et si le propre de la nature angélique est d'être délivré du mariage, déjà il a reçu les biens de la promesse, mêlé aux splendeurs des saints, imitant par sa vie immaculée la pureté des êtres incorporels » (*De virginitate* XIV, 4, éd. et trad. M. Aubineau, SC 119, p. 443).

Le trait principal de cette vie sera la joie que nous découvrons maintenant dans la prière, dans la mesure où celle-ci nous unit par la grâce de l'Esprit, d'une manière mystique, à Dieu : « La prière est comme une image, des arrhes et une preuve de la grâce éternelle

dont jouiront les âmes saintes dans le siècle à venir » (*De instituto christiano*; VIII, 1, p. 78).

Mais, à la résurrection, la béatitude céleste nous donnera en plus de jouir d'une stabilité absolue dans le bien, puisque les passions auront complètement disparu de notre corps devenu incorruptible : au combat incessant du chrétien contre la chair succédera un état de repos (*supra*, col. 993). Est-ce à dire que la béatitude céleste ne nous propose pas autre chose que la fixation définitive des états privilégiés que nous connaissons déjà ici-bas? Grégoire ne se pose pas d'ordinaire ce problème ou bien n'y répond qu'avec une extrême prudence en soulignant le caractère hypothétique de ses dires (*In Canticum* XI, 5, 4; VI, p. 336, et PG 44, 1009d).

De toute façon, nous n'arriverons jamais par définition à comprendre dans notre créature finie celui dont l'essence est infinie, même si nous devons en avoir une vision plus directe. L'intuition essentielle, chez Grégoire, du fondement ontologique du progrès spirituel indéfini de l'âme reste valable pour l'au-delà, puisque la créature ne pourra jamais cesser de sortir de ses limites dans une participation sans cesse accrue à l'infinité des grâces divines :

> Ce que nous découvrons chaque fois de la nature bienheureuse de Dieu est immense, mais ce qui dépasse le bien que nous atteignons chaque fois se déploie à l'infini; ainsi la participation à ces biens étant sans fin, la croissance de ceux qui les partagent ne cesse jamais d'augmenter durant toute l'éternité des siècles (*In Canticum* VIII, 4, 8; p. 245-246, et 940d-941a)

5. MILIEU ET INFLUENCE

1° Grégoire et le messalianisme. — La mystique de Grégoire pose le problème de ses relations avec le mouvement messalien. Animés du désir de mener une vie pure, vouée à la contemplation ininterrompue de Dieu dans la prière, les messaliens furent à l'origine de certaines déviations spirituelles contre lesquelles s'est élevé Grégoire dans son *De virginitate* (cf J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le messalianisme*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 48, 1960, p. 119-134). Voulant prier sans cesse, ces moines « ne mangent pas leur propre pain, mais, la bouche ouverte à celui des autres, font de l'oisiveté un art de vivre » (*De virginitate* XXIII, 3; VIII, 1, p. 337, et SC 119, p. 534-535). Il y a plus grave : par excès de confiance dans les inspirations que leur souffle l'Esprit, ils se laissent égarer par leurs illusions et les prennent pour des révélations authentiques : « Il y a aussi des illuminés qui considèrent les illusions de leurs songes comme plus dignes de foi que les enseignements évangéliques et appellent révélations leurs imaginations » *(ibidem)*.

Après les avoir ainsi condamnés au début de sa vie, Grégoire envisage à nouveau leur problème dans le *De instituto christiano*. Mais, comme le montre J. Daniélou *(op. cit.)*, le *De instituto* constitue au contraire une réhabilitation de la prière contemplative dégagée des abus messaliens : « Si quelqu'un des frères s'adonne à cette partie de la perfection, je veux dire la prière, il s'attache à un grand trésor et désire la plus précieuse richesse » (VIII, 1, p. 80-81). La garantie d'un directeur spirituel permet d'éviter l'illusion, mais la prière mystique n'est que louable en soi : celui « qui s'adonne à la prière est uni à Dieu par une sanctification ineffable ». Grégoire applique à cette vie ineffable de la prière le principe de toute vie spirituelle selon lui : « Ayant reçu l'Esprit comme guide et allié, il brûle de l'amour du Seigneur et bouillonne de désir, ne trouvant pas de satiété à sa prière, mais toujours enflammé du désir du bien » (p. 78). Il semble donc que Grégoire a voulu « sauvegarder l'élan mystique que représentaient les messaliens » (J. Daniélou, *op. cit.*, p. 134), sans tomber dans leurs erreurs illuministes, mais avec le désir de conserver l'orthodoxie de la mystique d'union à Dieu.

Malgré ce qu'en disait J. Gribomont *(Le monachisme...)*, il semble qu'il faille distinguer le mouvement messalien de l'ascétisme eusthatien qui a eu tant d'influence sur la famille de Grégoire.

Le problème des relations entre Grégoire et les messaliens a été plus précisément débattu à propos de l'édition critique publiée par W. Jaeger de la Grande Lettre de Macaire *(Two Rediscovered Works...)*. La thèse de Jaeger qui veut voir dans la Grande Lettre une copie du *De instituto* (et donc une preuve de l'influence de Grégoire dans les milieux messaliens) a été acceptée par J. Daniélou (*op. cit.*), mais rejetée par J. Gribomont (*Le De instituto christiano...*) et R. Staats (*Der Traktat..*, 1964). La question est trop complexe pour être tranchée actuellement, et le rôle même du pseudo-Macaire dans le mouvement messalien ne saurait être déterminé avant la publication complète du corpus macarien, à plus forte raison le rôle de Grégoire.

2° Influence. — Le problème de l'influence de Grégoire sur la pensée et la mystique postérieures est vaste et complexe, et trop peu d'études y ont été consacrées pour que l'on puisse songer à en présenter une synthèse. Si quelques rapprochements précis ont déjà été mis en lumière, il manque une étude générale des chemins par lesquels cette œuvre s'est fait connaître et en particulier une histoire de la transmission manuscrite des textes grecs et de leurs traductions.

1) *Ascèse.* — La découverte par W. Jaeger du texte authentique du *De instituto christiano* et la publication de la Grande Lettre de Macaire ont remis en question le rôle joué par Grégoire dans le développement du mouvement monastique.

A. Kemmer (*Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus?*, OCP 21, 1955, p. 451-466) reprend les conclusions auxquelles il était arrivé précédemment (*Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1938) et pense que la plupart des points de contact qu'il avait relevés entre le pseudo-Macaire et Cassien remontent en fait au *De instituto christiano*. Jean Daniélou (*Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme*, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961, p. 131-141) voit dans le *De instituto* la charte du milieu monastique dans lequel aurait vécu le pseudo-Macaire au début du 5e siècle.

Mais ces deux articles admettent la thèse aujourd'hui contestée (mais non réfutée) de W. Jaeger, selon laquelle le *De instituto* serait antérieur à la Grande Lettre et aurait servi de modèle aux différentes copies que nous possédons : résumé byzantin du traité, résumé syriaque de la Grande Lettre sous le nom de Macaire, version courte du texte grec de cette lettre sous le nom d'Éphrem le syrien, version arabe sous le nom de Siméon (cf Jaeger, *Two Rediscovered Works..*, p. 145-173).

Quoi qu'il en soit des difficultés que soulève le *De instituto*, l'influence de Grégoire sur les milieux syriens est certaine, puisque A. Baumstark (*Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 79-80) énumère des traductions syriaques, allant du 6e au 10e siècle et au-delà, de plusieurs œuvres, dont les *Homélies sur le Cantique des cantiques*, *sur les Béatitudes* et sur *le Notre Père*, sur l'*Hexaméron*, le *De hominis opificio*, le

Dialogue avec Macrine, le *Discours catéchétique*, le *Traité sur la virginité*, etc.

2) L'influence de Grégoire a été en fait décisive surtout *dans le domaine de la spiritualité.*

a) *Denys l'aréopagite.* — On a souvent souligné que bien des idées de Grégoire avaient été connues par l'intermédiaire du pseudo-Denys, et W. Völker *(Kontemplation...)* a essayé de montrer combien la spiritualité de ce dernier s'inscrit dans la pensée alexandrine en général et se rapproche de celle de Grégoire en particulier : même exigence de lutte contre les passions, mêmes composantes de la vie vertueuse, prière, foi, joie, comportement angélique, impassibilité, charité; même idéal d'imitation du Christ. Le rapprochement est encore plus probant quand il s'agit d'affirmer que Dieu est inconnaissable et se manifeste seulement par sa bonté, sa justice, sa providence et sa paix, et de faire du thème de la ténèbre le centre de la vie spirituelle (*De mystica theologia*, PG 3, 1001a).

Si la pensée de Grégoire est un instant décisif de l'élaboration d'une mystique de l'inaccessibilité de l'essence divine, il ne faut pas exagérer la dépendance du pseudo-Denys par rapport à notre auteur, et R. Roques a fait une excellente mise au point du problème dans son compte rendu du livre de Völker *(A propos des sources du pseudo-Denys)*, en soulignant combien le pseudo-Denys reste malgré tout marqué par le néoplatonisme et, de plus, que bien des idées de Grégoire sont restées étrangères à Denys, notamment l'idée si fondamentale du progrès spirituel.

On retrouve également les thèmes essentiels de la mystique grégorienne, mais déjà reçus à travers la systématisation du pseudo-Denys, chez Maxime le confesseur : cf U. von Balthasar, *Maxime le Confesseur*, Paris, 1947, et W. Völker, *Maximus Confessor..*, Wiesbaden, 1965. C'est ainsi que J. Meyendorff (*Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 41-48) a pu découvrir dans les œuvres de Grégoire et de Maxime la genèse de l'élaboration d'une mystique orthodoxe qui s'épanouit dans l'œuvre de Grégoire Palamas.

b) *Grégoire Palamas* a certainement connu les œuvres de Grégoire de Nysse, puisqu'il le cite en plusieurs endroits et parfois de façon littérale. On retrouve ainsi chez lui bien des thèmes essentiels et originaux de la mystique de Grégoire de Nysse : Dieu demeure incompréhensible dans son essence et ce que nous connaissons de lui est chaque fois limité par notre propre capacité à le recevoir (*Défense des saints hésychastes*, éd. J. Meyendorff, Louvain, 1959, p. 156-157). Tout en demeurant invisible, Dieu est présent en nous et se fait voir dans le miroir de l'image (p. 126-127).

> L'esprit qui se tourne vers Dieu est en effet totalement transformé en lumière; de même, dit Grégoire Palamas citant textuellement le *De virginitate* de Grégoire de Nysse (XI, 4; VIII, 1, p. 299), « que l'air qui est autour de la terre, poussé vers le haut par le vent, devient lumineux, parce qu'il est transformé par la pureté de l'éther; de même l'esprit humain qui quitte cette vie bourbeuse et sale; s'il devient lumineux par la puissance de l'Esprit et s'il se mêle à la pureté véritable et sublime, il brille lui-même de cette pureté, devient très rayonnant et se transforme en lumière » (p. 626-627).

Meyendorff a déjà souligné (*Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, p. 43) que l'idée de la distinction entre l'essence inconnaissable de Dieu et ses divines énergies était en puissance chez Grégoire de Nysse. On peut ajouter que Grégoire Palamas a aussi hérité de la foi en un progrès spirituel indéfini dans la vision de Dieu (p. 504-505).

c) *Scot Érigène, Guillaume de Saint-Thierry, saint Bernard.* — Comme l'a montré P. Deseille (art. ÉPECTASE, DS, t. 4, col. 785-788), peu d'auteurs spirituels ont admis ce progrès indéfini dans la vision de Dieu au sein même de la béatitude. On le retrouve chez Scot Érigène, et Guillaume de Saint-Thierry le reprend à son compte dans le *De contemplando Deo*, où l'influence de Scot Érigène est particulièrement nette (exemples cités dans l'article mentionné ci-dessus).

Cette influence probable est d'autant plus intéressante à souligner, que nous en avons d'autres preuves dans le domaine de l'anthropologie. M. Cappuyns avait découvert à Bamberg une traduction du *De hominis opificio*, établie par Scot Érigène (publiée en 1965), et J.-M. Déchanet *(Aux sources...)* a démontré que Guillaume avait tiré textuellement les trois quarts de son *De anima* de cette traduction.

d) C'est probablement par l'intermédiaire de Guillaume de Saint-Thierry que saint Bernard a connu lui aussi le *De hominis opificio*; il s'en est inspiré pour écrire les sermons 80 et 82 sur le *Cantique des cantiques*, où apparaissent des idées sur l'image et la ressemblance tout à fait différentes de celles qu'il avait exprimées dans son *Traité sur la grâce et le libre arbitre* (cf J. Daniélou, *Saint Bernard et les Pères grecs*).

Les ouvrages et articles déjà cités ci-dessus ne seront ordinairement pas mentionnés dans la bibliographie générale.

1. **Études générales.** — F. Boehringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, t. 8, vol. 2, Stuttgart, 1876, p. 1-184. — O. Bardenhewer, t. 3, 1912, p. 188-220. — P. Godet, DTC, t. 6, 1920, col. 1807-1852, et tables. — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 3, Paris, 1930, p. 396-436. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 133-145. — J. Daniélou, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 6, 1951, col. 1096-1111. — H. C. Graef, LTK, t. 4, 1960, col. 1211-1213. — L. Bouyer, *La spiritualité du nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 422-442. — B. Altaner, *Précis de patrologie*, trad. franç., Paris, 1961, p. 435-444. — J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 3, Paris, 1963, p. 365-420; importante bibliographie raisonnée. — J.-M. Sauget, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 205-210.

2. **Problèmes philosophiques et théologiques.** — E. W. Moeller, *Gregorii Nysseni doctrinam de natura hominis et illustravit et cum origeniana comparavit*, Halle, 1854. — A. Krampf, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Wurtzbourg, 1889. — F. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt*, Cologne, 1890. — W. Meyer, *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie..*, Leipzig, 1894. — F. Diekamp, *Die Gotteslehre... Ein Beitrag zur Dogmengeschichte..*, Münster, 1896. — W. Vollert, *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schliesslichen Ueberwindung des Bösen*, Leipzig, 1897. — E. Michaud, *Saint Grégoire de Nysse et l'apocatastase*, dans *Revue internationale de théologie*, t. 10, 1902, p. 37-52. — J. H. Srawley, *St. Gregory of Nyssa on the Sinlessness of Christ*, dans *Journal of theological Studies*, t. 7, 1906, p. 434-441. — J. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910. — M. T. Oksijuk, *L'eschatologie de saint Grégoire de Nysse*, Kiev, 1914 (en russe). — J. Maier, *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier, 4e p. Gregor von Nyssa*, Fribourg-en-Brisgau, 1915.

J. Lenz, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Trèves, 1925. — E. F. Sutcliffe, *St. Gregory of Nyssa and Paradise. Was it Terrestrial?*, dans *The American Ecclesiastical Review*, t. 84, 1931, p. 337-350. — E. Stéphanou, *La*

coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète, dans *Échos d'Orient*, t. 31, 1932, p. 304-315. — L. Malevez, *L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 25, 1935, p. 257-280. — V. Koperski, *Doctrina S. Gregorii Nysseni de processione Filii Dei*, Rome, 1936. — É. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 2e éd., t. 2, Bruxelles, 1936, p. 450-463. — G. Isaye, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 27, 1937, p. 422-439. — S. Gonzalez, *La identidad de operación en las obras exteriores y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de S. Gregorio de Nisa*, dans *Gregorianum*, t. 19, 1938, p. 280-301. — M. Gomes de Castro, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Fribourg-en-Brisgau, 1938.

A. Lieske, *Zur Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, dans *Scholastik*, t. 14, 1939, p. 485-514. — H. O. Knackstedt, *Die Theologie der Jungfräulichkeit beim hl. Gregor von Nyssa*, Rome, 1940. — J. Daniélou, *L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 30, 1940, p. 328-347; *Notes sur trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse*, p. 348-356. — H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942. — J. B. Schoemann, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, dans *Scholastik*, t. 18, 1943, p. 31-53, 175-200. — L. Rebecchi, *L'antropologia naturale di S. Gregorio Nisseno*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 46, 1943, p. 176-195, 309-341. — E. V. McClear, *The Fall of Man and the Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa*, dans *Theological Studies*, t. 9, 1948, p. 175-212. — A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 70, 1948, p. 49-93, 129-168, 315-340. — G. Söll, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 131, 1951, p. 178-188. — A. A. Weiswurm, *The Nature of Human Knowledge according to saint Gregory of Nyssa*, Washington, 1952.

J. Daniélou, *L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 77 (Festschrift B. Altaner), 1958, p. 63-72. — G. B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 12, 1958, p. 59-94. — A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise*, Rome, 1958. — A. S. Dunstone, *The Meaning of Grace in the Writings of Gregory of Nyssa*, dans *Scottish Journal of Theology*, t. 15, 1962, p. 235-244; *The Atonement in Gregory of Nyssa*, Londres, 1964. — A. B. Brzoska, *Major Christological Texts in the « Contra Eunomium » of Gregory of Nyssa*, thèse, Rome, 1963. — E. D. Moutsoulas, Ἡ σάρκωσις τοῦ Λόγου καὶ ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης (L'incarnation du Verbe et la divinisation de l'homme), Athènes, 1965. — J. P. Cavarnos, *St. Gregory of Nyssa on the Origin and Destiny of the Soul*, Massachusetts, 1965. — E. Baert, *La vision béatifique chez S. Grégoire de Nysse*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 12, 1965, p. 481-497. — W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leyde, 1966. — E. Muehlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966. — D. L. Balas, Μετουσία Θεοῦ. *Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, coll. Studia anselmiana 55, Rome, 1966. — A. J. Philippou, *The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa*, TU 94, 1966, p. 251-256. — Ch. Kannengiesser, *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 55, 1967, p. 55-65 (sur l'ouvrage de E. Muehlenberg).

3. **Doctrine spirituelle.** — 1° *Études d'ensemble.* — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie 2, Paris, 1944; 2e éd., 1953. — J. Trinick, *St. Gregory of Nyssa and the Rise of Christian Mysticism*, Shorne (Kent), 1950. — W. Völker, *Die Mystik Gregors von Nyssa in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 9, 1953, p. 338-354; *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955; compte rendu par H. Langerbeck, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 82, 1957, p. 82-90. — H. Graef, *The Light and the Rainbow. A Study in Christian Spirituality*, Londres, 1959, p. 147-165. — W. Jaeger, *Humanistische Reden und Vortrage*, 2e éd., Berlin, 1960, p. 266-286 : Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa.

2° *Image de Dieu.* — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 219-238. — J. T. Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, dans *Mediaeval Studies*, t. 7, 1945, p. 55-84. — R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Paris-Bruxelles, 1951. — F. Floeri, *Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 27, 1953, p. 105-111. — N. Vornicescu, *Les enseignements de saint Grégoire de Nysse sur « image et ressemblance »*, dans *Studii teologice*, t. 8, 1956, p. 585-602 (en roumain). — DS, t. 2, col. 1517, 1846; t. 3, col. 826-827.

3° *Péché et salut.* — J. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910. — D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain-Paris, 1945, p. 405-439. — J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953. — A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris, 1964, p. 161-187.

4° *Vie spirituelle.* — H. Koch, *Das mystiche Schauen beim hl. Gregor von Nyssa*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 80, 1898, p. 397-420. — G. Horn, *L'amour divin. Note sur le mot « Eros » dans saint Grégoire de Nysse*, RAM, t. 6, 1925, p. 378-389; *Le « miroir » et la « nuée », deux manières de voir Dieu d'après saint Grégoire de Nysse*, t. 8, 1927, p. 113-131. — H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929, p. 132-136. — H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 59, 1935, surtout p. 373-376. — I. Hausherr, « *Ignorance infinie* », OCP 2, 1936, p. 351-362. — H. Ch. Puech, *La ténèbre chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, coll. Études carmélitaines 23, 1938, p. 33-53. — M. E. Keenan, *De professione christiana and De perfectione. A Study of the Ascetical Doctrine of St. Gregory of Nyssa*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 5, 1950, p. 167-207.

J. Daniélou, *Moïse, exemple et figure chez Grégoire de Nysse*, dans *Cahiers sioniens*, t. 8, 1954, p. 385-400. — R. Leys, *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*, dans *Studia patristica* 2, TU 64, 1957, p. 495-511. — H. Crouzel, *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, RAM, t. 33, 1957, p. 189-202. — N. V. Stanescu, *Le progrès dans la connaissance de Dieu, plus spécialement d'après saint Grégoire de Nysse*, dans *Studii teologice*, t. 10, 1958, p. 14-37 (en roumain). — J. Daniélou, *Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, dans *Résurrection*, n. 15, 1960, p. 68-79. — R. Gillet, *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse*, dans *Studia patristica* 6, TU 81, 1962, p. 62-83. — Jean-Marie de la Trinité, *Un témoin du progrès spirituel, saint Grégoire de Nysse*, dans *Carmel*, 1966, p. 105-119. — R. Joly, *Sur deux thèmes mystiques de Grégoire de Nysse*, dans *Byzantion*, t. 36, 1966, p. 127-143.

Sur la contemplation : vocabulaire de Grégoire, DS, t. 2, col. 1772-1775; mystique de la ténèbre, t. 2, col. 1658, 1872-1876; ivresse spirituelle, sommeil vigilant, éros, col. 1878-1882; extase, t. 2, col. 1876-1878, et t. 3, col. 888-889; divinisation, t. 3, col. 1382-1383; la contemplation chez Grégoire et chez Évagre, t. 2, col. 1777-1785. Sur la mystique eucharistique de Grégoire, t. 4, col. 1591-1596.

5° *Liturgie.* — J. Daniélou, *Le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse*, dans *Vom christlichen Mysterium* (Festschrift O. Casel), Düsseldorf, 1951, p. 76-93. — G. B. Ladner, *St. Gregory of Nyssa and St. Augustine on the Symbolism of the Cross*, dans *Late Classical and Mediaeval Studies* (Mélanges A. M. Friend), Princeton, 1955, p. 88-95. — B. Koetting, *Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik*, dans *Studia patristica* 5, TU 80, 1962, p. 360-367. — J. Daniélou, *Le symbolisme cosmique de la Croix*, dans *La Maison-Dieu*, n. 75, 1963, p. 23-36. — J. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du 4e siècle*, Louvain, 1966. — DS, t. 3, col. 959.

4. **Grégoire de Nysse et le messalianisme.** — A. Wilmart, *La tradition de l'Hypotypose ou Traité sur l'ascèse attribué à saint Grégoire de Nysse*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 21, 1918-1919, p. 412-421. — L. Villecourt, *La grande lettre grecque de Macaire, ses formes textuelles et son milieu littéraire, ibidem*, t. 22, 1920-1921, p. 29-56. — H. I. Burn, *Adversaria in Gregorium Nyssenum et in Macarium Magnetem*, dans *Journal of theological Studies*, t. 23, 1921, p. 63-67; t. 25, 1924, p. 172-177. — W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954. — H. Dörries, *Christlicher Humanismus und mönchische Geist-Ethik*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 79, 1954, p. 643-656. — A. Wenger, *Grégoire de Nysse et le Pseudo-Macaire*, dans *Revue des Études byzantines*, t. 13, 1955, p. 145-150. — A. Kemmer, *Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius. Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik*, dans *Studia anselmiana*, t. 38, 1956, p. 268-282. — J. Gribomont, *Le monachisme au 4e siècle en Asie Mineure, de Gangres au messalianisme*, dans *Studia patristica* 2, TU 64, 1957, p. 400-415.

A. Kemmer, *Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius*, dans *Revue bénédictine*, t. 72, 1962, p. 278-306. — J. Gribomont, *Le De instituto christiano et le messalianisme de Grégoire de Nysse*, dans *Studia patristica* 5, TU 80, 1962, p. 312-322. — R. Staats, *Der Traktat Gregors von Nyssa « De instituto christiano » und der Grosse Brief Symeons*, dans *Studia theologica*, t. 17, 1963, p. 120-128; *Der Traktat des Gregor von Nyssa « De instituto christiano »*, Göttingen, 1964. — A. Baker, *Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas*, dans *Vigiliae christianae*, t. 18, 1964, p. 215-225; *The Great Letter of Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa*, dans *Studia monastica*, t. 6, 1964, p. 381-387. — A. F. J. Klijn, *Some remarks on the quotations of the Gospels in Gregory of Nyssa's « De instituto christiano » and Macarius' « Epistula Magna »*, dans *Vigiliae christianae*, t. 19, 1965, p. 164-168. — A. Baker, *Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa, ibidem*, t. 20, 1966, p. 227-234.

5. **Influence** (ordre chronologique). — K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1914. — B. Altaner, *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Quellenkritische Untersuchungen*, dans *Revue bénédictine*, t. 61, 1951, p. 54-62. — W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958. — R. Roques, *A propos des sources du Pseudo-Denys*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 56, 1961, p. 449-464. — H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, Fribourg-en-Brisgau, 1941, et Einsiedeln, 1961; *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, coll. Théologie 11, Paris, 1947. — W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965.

J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 41-45. — J. Draeseke, *Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Erigena*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 82, 1909, p. 530-576. — J.-M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940. — J. Daniélou, *Saint Bernard et les Pères grecs*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 9, 1953, fasc. 3/4, p. 46-55. — M. Richard, art. Florilèges grecs, DS, t. 5, col. 475-512, *passim*.

Mariette Canévet.

17. GRÉGOIRE PALAMAS, moine athonite et évêque de Thessalonique, † 1359. Voir Palamas (Grégoire).

18. GRÉGOIRE LE SINAÏTE, moine hésychaste, 1255-1346. — La vie de Grégoire nous est connue par le récit circonstancié dû à son disciple Calliste, le futur patriarche de Constantinople de 1350 à 1363. Sa vie fut fort agitée. Né en 1255 à Clazomènes, en Lydie, d'une famille très pieuse, il fut capturé par les turcs sous le règne d'Andronic II (après 1282). Après son rachat par des habitants de Laodicée, il se rend en Chypre, puis au Sinaï, où il se fait remarquer par ses vertus monastiques; mais ne trouvant pas la paix dans ce monastère, il se rend aux Lieux saints, puis en Crète, où il rencontre un pieux ermite, Arsène, qui l'initie à la vie contemplative. Une fois en possession de la vraie doctrine, il se dirige vers l'Athos et s'établit d'abord à Magoula, près de Philothéou, puis dans un ermitage aux environs de Simopetra. Vers 1325, comme bon nombre d'hésychastes (en particulier Grégoire Drimys et Grégoire Palamas lui-même), il quitte l'Athos menacé par les turcs et, après quelques étapes à Thessalonique, Chio, Constantinople, il atteint Sozopolis; près de là, il fonde le centre du Mont Paroria. Il y fut de nouveau inquiété par les turcs, mais grâce à la protection du tsar bulgare Jean Alexandre il put y revenir; il y mourut le 27 novembre 1346. L'Église grecque le fête le 27 novembre, les slaves le 8 août.

Grégoire semble avoir exercé une plus grande influence par sa vie et ses exemples que par ses écrits (sur cette influence, cf DS, t. 2, col. 1797-1798). Très tôt, on traduisit sa vie en bulgare, ce qui manifeste la place que tenait Grégoire dans le mouvement spirituel de l'époque. Les quelques écrits qu'il a laissés, et dont nous n'avons pas d'édition sérieuse, n'ont rien de systématique. Même les *Chapitres avec acrostiche*, qui supposent un certain plan ou un effort de composition, sont assez décousus; comme le suggèrent le titre et une tradition relativement constante en ce genre d'ouvrages, ce sont des « pensées diverses » et non un traité. L'interprétation des textes en est rendue parfois difficile, car les divisions et les « degrés » foisonnent de manière peu ordonnée. Les autres opuscules sont plus directement en rapport avec l'idée centrale de la « prière du cœur ».

Disons tout de suite qu'il n'y a pas de rapport direct et précis entre notre Grégoire et la controverse hésychaste qui bat son plein au moment de sa mort. Le Sinaïte paraît étranger aux discussions théologiques proprement dites, qui ont eu cependant leur point de départ dans le mode de prière dit hésychaste. De plus, certaines allégations de Barlaam et de Grégoras (cf DS, t. 6, col. 1027) concernant la technique psycho-somatique et une collusion avec le bogomilisme ne sont pas très justifiées; elles procèdent d'une méconnaissance ou même d'une ignorance de la véritable nature de l'hésychasme et de la prière du cœur. En revanche, par certains côtés, la théorie de la contemplation soutenue par Grégoire, ses émules et ses disciples, remonte aux premiers temps du monachisme; les termes qu'il emploie, ἡσυχία, νῆψις, νοερὰ προσευχή, etc, sont des termes du vocabulaire traditionnel de la mystique. L'impression de nouveauté que les hésychastes ont pu produire à la fin du 13e siècle provient en partie d'un renouveau réel de la vie spirituelle, après une période de relâchement manifeste et assez général, dont le *De emendanda vita monastica* d'Eustathe de Thessalonique est un témoin au 12e siècle (cf DS, t. 4, col. 1712-1714). Toutes les formes de monachisme étaient plus ou moins affectées par l'importance excessive accordée aux observances rituelles (jeûne, psalmodie) et par l'oubli ou la négligence du but de la vie monastique : l'union à Dieu par la contemplation.

Grégoire est loin de négliger l'ascèse et la pratique des vertus; autant que d'autres, il insiste sur tous les modes de purification de l'âme; c'est le thème presque exclusif des *Chapitres en acrostiche*. Là aussi, dans cette œuvre de forme scolastique, il insiste sur la finalité des exercices qui doivent aboutir à la *proseuchè* et procurer l'*hésychia*. Il ne nie pas non plus l'importance du

jeûne, — on reprochait aux bogomiles de le rejeter —, ni celle de la psalmodie; mais celle-ci n'est qu'une prière vocale, une forme matérielle destinée à préparer l'illumination intérieure de la contemplation. De là, par exemple, les définitions du véritable « rhéteur », du véritable « philosophe », qui parviennent à connaître et à exprimer la nature vraie des êtres par l'union à Dieu réalisée dans la vie spirituelle (« Divus philosophus est qui per activam et contemplativam vitam immediate unitur Deo », c. 127, PG 150, 1292b).

Si ces notions sont traditionnelles (cf les auteurs recommandés par Grégoire, 1324cd; DS, t. 3, col. 294 et 311), on pourrait pourtant trouver ici l'expression d'un courant sous-jacent, dont Syméon le nouveau Théologien fut le porte-parole au début du 11e siècle. Dans une certaine mesure, ces spirituels considéraient le ravissement de l'âme, la contemplation de la lumière spirituelle, plus comme une étape normale de la vie intérieure que comme des charismes, des grâces extraordinaires accordées par l'Esprit. Sur ce point, cependant, Grégoire paraît moins affirmatif que Syméon; il n'en garantit pas moins que la méthode de prière hésychaste achemine à la contemplation.

Ce qui paraît vraiment nouveau dans la méthode dont Grégoire est un des principaux représentants, c'est l'insistance sur l'invocation du nom de Jésus et le recours à un procédé psycho-somatique, que Barlaam a quelque peu desservi auprès des théologiens en qualifiant les hésychastes d' « omphaloscopes ». Grégoire a parlé très brièvement (PG 150, 1316) de ce procédé qui n'a en soi rien de ridicule, s'il est efficace. L'erreur serait de le considérer comme un moyen technique privilégié ou infaillible pour obtenir la vision intérieure ou de se concentrer trop exclusivement sur les attitudes du corps durant la prière, comme l'a fait en partie Barlaam. L'élément essentiel reste l'invocation répétée du nom de Jésus, que les hésychastes n'utilisaient pas comme une simple incantation, mais qui était devenue pour eux l'expression de l'union affective de l'âme au Christ, laquelle suppose à son tour un dépouillement ascétique aussi complet que possible et la concentration de toutes les puissances de l'âme sur Dieu. Même si des abus ont pu résulter de l'emploi mécanique de ces procédés, il faut convenir des véritables fruits de sainteté que produisit un hésychasme bien compris. Irénée Hausherr a présenté Grégoire comme « le missionnaire de la mystique hésychaste nouvelle » (DS, t. 1, col. 1643-1644).

1. *Vie* par le patriarche Calliste, éd. I. Pomjalowskij, *Zitie vo svjatych našego Grigorija Sinaita*, Saint-Pétersbourg, 1894; version grecque modernisée par Nicodème l'hagiorite, dans Νέον ἐκλόγιον (éd. de Constantinople, 1803, p. 291-304); version bulgare, éd. P. A. Syrku, *Žitie Grigorija Sinaita*, Saint-Pétersbourg, 1908, et recension dans *Vizantijskij Vremennik*, t. 15, 1908, p. 300-331.

2. Les *Œuvres* ont été publiées dans la *Philocalie* (Venise, 1782) et reproduites dans PG 150, 1239-1346; elles sont en partie traduites par J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, coll. Documents spirituels 5, Paris, 1953, p. 239-267, avec une introduction importante et un choix de textes qui révèle le fonds traditionnel de l'hésychasme. 1) *Chapitres, sous forme d'acrostiche, sur les commandements, les pensées, les vices et les vertus, l'hésychia et la proseuchè*, 137 chapitres (PG 150, 1239-1300; Gouillard, p. 239-240); autre série, 7 ch., 1299-1304. — 2) *De l'hésychia et de la proseuchè*, 10 ch., 1303-1312; Gouillard, p. 241-247. — 3) *De l'hésychia et des deux modes de la prière*, 15 ch., 1313-1330; Gouillard, p. 247-258. — 4) *Divers préceptes aux hésychastes*, 1329-1346; Gouillard, p. 258-267.

3. *Études.* — J. Bois, *Grégoire le sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au 14e siècle*, dans *Échos d'Orient*, t. 5, 1901, p. 65-73. — M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. 1, Paris, 1926, p. 434-436 (sévère). — V. S. Kriselkov, *Grégoire le sinaïte*, dans *Duchovna kultura* (en bulgare), fasc. 34-35, Sofia, 1927, p. 236-260. — I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orientalia periodica*, t. 9, n. 36, 1927.

W. Pandursky, *Gregorios Sinaïta und seine Mystik*, dissert. ronéot., Marbourg, 1945. — E. Turdeanu, *La littérature bulgare du 14e siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Paris, 1947, p. 5-15. — J. Gouillard, *Calliste* 1, DHGE, t. 11, 1949, col. 444-446. — *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 266-267 (V. Laurent). — Beck, p. 694-695. — J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, table. — LTK, t. 4, 1960 (V. Laurent). — F. Halkin, *Un ermite des Balkans au 14e siècle. La Vie grecque inédite de saint Romylos*, dans *Byzantion*, t. 31, 1961, p. 111-147; Romylos est un disciple de Grégoire le sinaïte, que cite la *Vie*. — Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, t. 4, 1964, p. 707-709.

Jean Darrouzès.

19. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE (saint), évêque de Néo-Césarée, vers 213-vers 270. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Œuvres douteuses ou inauthentiques.*

1. **Vie.** — D'après son *Remerciement à Origène*, Théodore, appelé aussi Grégoire, est né vers 213, à Néo-Césarée dans le Pont, d'une riche famille païenne. A quatorze ans, après la mort de son père, il rencontre pour la première fois le christianisme, sans qu'on sache s'il reçut alors le baptême. Il étudie dans sa ville natale la rhétorique, la langue latine et le droit. Avec son frère Athénodore, il conduit en Palestine sa sœur à son beau-frère, conseiller juridique du gouverneur, dans l'intention d'achever ensuite ses études de droit à la célèbre école de Béryte (Beyrouth). Mais à Césarée les deux jeunes gens rencontrent Origène, qui s'y est récemment établi, et ils sont conquis à l'amour de la « philosophie » chrétienne. Ils étudient près de lui cinq ans, selon Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* VI, 30).

Au début de son discours d'adieu Grégoire déclare qu'il n'a pas composé depuis huit ans d'œuvre oratoire. Les critiques peinent à concilier ces deux données. Les uns (Harnack, Koetschau) comprennent dans ce temps trois ans d'études juridiques et les cinq ans passés près d'Origène. Les autres (Tillemont, Permaneder, Ryssel, Dräseke, Bardenhewer) acceptent l'information de Pallade (*Histoire lausiaque*, n. 147) et la retraite d'Origène en Cappadoce pendant la persécution de Maximin : ils admettent une interruption de trois ans dans les études théologiques de Grégoire; il serait alors allé à Alexandrie, suivant les renseignements peu sûrs fournis par Grégoire de Nysse. La première opinion semble la plus vraisemblable et l'on peut fixer avec une assez grande probabilité le séjour de Grégoire près d'Origène entre les années 233 et 238. Retourné dans son pays, Grégoire reçut de son maître une lettre élogieuse, conservée par la *Philocalie* d'Origène, qui paraît être une réponse au discours de remerciement.

A partir de là, en dehors de quelques informations tirées d'Eusèbe et des écrits du thaumaturge, nous avons pour guides cinq *Vies* légendaires, préoccupées surtout de rapporter ses miracles. Elles furent respectivement composées en grec (par Grégoire de Nysse), en syriaque, en arménien et deux en latin. L'une des deux *Vies* latines est un ajout de Rufin à sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (d'après VII, 28, 2). Les historiens ne s'accordent pas à reconstituer la généalogie de ces *Vies*. Celle de Grégoire de Nysse, esquissée déjà par le *De Spiritu Sancto* (29, PG 32, 207b) de son frère Basile, semble la plus ancienne. Elle a pour source les récits de leur aïeule Macrine, convertie par Grégoire, et des traditions locales.

L'histoire peut retenir les éléments suivants. Phédime,

évêque d'Amasée, consacre évêques les deux frères, « encore jeunes », dit Eusèbe (*Histoire ecclés.* VI, 30), donc peu après leur retour dans le Pont : à Grégoire est confiée sa ville natale, Néo-Césarée, à Athénodore une ville dont on ignore le nom. Pendant la persécution de Dèce, Grégoire se retire dans la montagne avec la majeure partie de son troupeau. Après la tourmente, il institue des fêtes en l'honneur des martyrs. Vers 254 (Dräseke) ou 258 (Ryssel), la province est envahie et dévastée par les goths et les borades. Vers 264-265, les deux frères assistent, avec plusieurs autres disciples d'Origène, au premier synode d'Antioche contre Paul de Samosate (Eusèbe, VII, 28, 1). Il n'est pas question d'eux au second synode : il est invraisemblable, malgré Ryssel, que Grégoire soit le Théodore mentionné par Eusèbe (VII, 30, 2). D'après le *Lexicon* de Suidas, il meurt sous Aurélien entre 270 et 275.

L'auréole de légendes qui entoura très vite son nom, la grande vénération et le culte qui lui furent rendus, témoignent de l'impression faite par sa personnalité et par son activité apostolique. Basile et Grégoire de Nysse le surnomment « le grand » et le comparent à Moïse. On a les fragments d'un Περὶ Ἐθραισμοῦ attribué à « Athénodore, le frère de Grégoire ».

Les *Vies* rapportent les miracles suivants : Grégoire expulse le démon d'un temple, dessèche un étang cause de litige entre deux frères, arrête une inondation du Lycos, châtie deux juifs qui essayaient de le tromper, exorcise un jeune possédé, consacre évêque de Comane sur un ordre divin le charbonnier Alexandre, futur martyr, etc.

2. **Œuvres.** — 1° Le seul écrit de Grégoire qui intéresse l'histoire de la spiritualité est le *Remerciement à Origène*: tel est le titre que lui donne Grégoire (Λόγος χαριστήριος, III, 31, et IV, 40). PG 10, 1051-1104.

Conservé dans les archives de Césarée, il fut publié par Pamphile sous le titre *Discours d'adresse* (Λόγος προσφωνητικός) que reproduisent les manuscrits. Jérôme l'appelle *Discours solennel de remerciement* (Πανηγυρικὸν εὐχαριστίας, *De viris illustribus* 65, PL 23, 676b) et l'historien Socrate *Discours d'adieu* (Λόγος συντακτικός, correction de H. de Valois pour συστατικός, *Histoire ecclésiastique* IV, 27, PG 67, 536c). Le titre des éditions imprimées depuis G. Voss, est Λόγος προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικός, qu'on pourrait traduire *Adresse solennelle*.

Nous avons vu dans quelles circonstances il fut prononcé et ce qu'il dit de la jeunesse de l'orateur. Document incomparable sur l'enseignement du grand théologien, dont il expose le programme scolaire, il est un témoignage, assez rare dans la littérature chrétienne, sur les rapports d'un maître et de ses élèves. Malgré sa rhétorique consommée, fatigante à notre goût, on ne peut douter de la profonde affection qui unissait les deux hommes.

Ce n'est pas l'érudit universel, ni le profond spéculatif que Grégoire loue chez Origène, mais l'homme de Dieu et le directeur d'âmes. Exposé suivant les schèmes de la philosophie d'alors, logique (ou plutôt dialectique-critique), physique, morale, théologie, son enseignement est constamment orienté vers un but spirituel. L'entraînement dialectico-critique, suivant une méthode « socratique », vise à débroussailler et à redresser l'âme pour lui faire percevoir la Vérité, — autre nom du Logos —, dans un sens surnaturel plus encore que naturel. La physique montre dans le monde l'action d'une Intelligence, la morale prépare à la connaissance. La « théologie » s'enseigne de deux façons. Origène lit avec ses élèves des textes de philosophes et de poètes de toute école, à l'exception des athées, pour leur apprendre à distinguer le vrai du faux, sans s'attacher à une opinion humaine, quelle qu'elle soit, car le système est un marécage où l'on s'embourbe, une forêt où l'on s'égare, un labyrinthe dont on ne trouve pas l'issue. A Dieu seul il faut se confier, et à l'Écriture, — c'est là la seconde partie de l'enseignement théologique. Origène en est aux yeux de Grégoire l'interprète divinement inspiré.

Le contenu doctrinal du discours est très riche : Dieu, le Verbe, médiateur de la louange, inspirateur de la Bible, avec ses dénominations (ἐπίνοιαι) multiples, l'ange gardien, l'âme humaine qui doit revenir à sa pureté et à sa nudité pour connaître et louer Dieu. L'enseignement ascético-moral constitue la « philosophie ». Elle comporte la connaissance de soi, moyen de la vie morale et de la maîtrise des passions. Elle permet d'orienter son action vers les seuls vrais biens, ceux de l'âme. Elle produit des fruits de salut, les vertus, dons divins, participations aux vertus de Dieu. Grégoire étudie les quatre vertus cardinales et quelques autres, surtout la piété, εὐσέβεια, mère des vertus, leur principe et leur fin. A propos de son affection pour son maître, il met en relief l'amour de bienveillance, l'amour-don. Connaissance de soi, pratique des vertus, étude de l'Écriture, font pénétrer le Logos dans l'âme : il entre caché et recouvert dans l'âme imparfaite, mais nu dans celle qui a progressé. L'on progresse ainsi vers la divinisation. Voir DS, t. 2, col. 1873.

A cette vie de perfection et de connaissance, Grégoire, entrant au didascalée, a tout sacrifié. Maintenant qu'il doit partir, il ne peut retenir ses plaintes : il se compare à Adam chassé du Paradis, à l'enfant prodigue réduit à manger la nourriture des pourceaux, aux hébreux refusant de chanter sur la terre étrangère; il craint d'être détroussé et laissé à demi-mort comme le juif de la parabole du bon samaritain. Sa péroraison exprime la nostalgie de la vie anachorétique.

Le christianisme authentique du *Remerciement à Origène* se présente sous une forme trop philosophique à notre gré : il ne retient que ce qui est susceptible d'être exprimé en termes de philosophie hellénique et ne parle pas de l'incarnation. La lettre d'Origène semble répondre délicatement à ce manque : elle insiste sur le caractère auxiliaire de la philosophie vis-à-vis de l'Écriture, — la célèbre allégorie des « dépouilles des égyptiens » —, sur le péril d'hérésie où elle met le chrétien, et elle exhorte le futur thaumaturge à se consacrer dans la prière persévérante à l'étude de la Parole de Dieu.

En dépit de sa grande culture, juridique et philosophique, Grégoire dans sa maturité a peu écrit : il a été plutôt un homme d'action.

2° Grégoire de Nysse a vu l'exemplaire autographe d'une *Exposition de foi* (Ἔκθεσις πίστεως), qu'il reproduit dans sa biographie, comme révélée au thaumaturge dans une apparition de la Vierge et de l'apôtre Jean. C'est un court Credo, uniquement trinitaire, sans allusion à l'incarnation. Dans une étude minutieuse Caspari a montré la fidélité de Grégoire à l'enseignement trinitaire d'Origène dont il dissipe certaines ambiguïtés et corrige la tendance au subordinatianisme. PG 10, 983-988.

3° L'*Épître canonique* (PG 10, 1019-1048) a joui d'une grande autorité dans l'Église grecque et fut commentée par les juristes byzantins J. Zonaras, A. Aristenos et Th. Balsamon. Elle répond à des questions de discipline ecclésiastique posées par un évêque inconnu après l'invasion des goths et des borades : quelle attitude

prendre envers les femmes violées, envers les chrétiens qui ont pillé avec les barbares. Plusieurs catégories de pénitents y sont indiquées, mais le canon 11 qui les systématise n'est pas authentique : ignoré par Zonaras et Aristenos, non par Balsamon, il s'inspire du canon 75 de la troisième épître canonique de Basile à Amphilochios (*Ep.* 217, PG 32, 804bc).

4° La *Métaphrase sur l'Ecclésiaste* (PG 10, 987-1018), attestée par Jérôme (*De viris illustribus* 65; *Commentarius in Ecclesiasten*, PL 23, 1049b) et par Rufin (*Historia eccl.* VII, 28 complément), est une simple transposition du livre de la Bible en grec plus classique : elle n'est guère plus longue que celui-ci. Voir DS, t. 4, col. 41, 48, 50.

5° Conservé seulement en syriaque, l'écrit intitulé *A Théopompe, Du passible et de l'impassible en Dieu*, essaie de résoudre le scandale causé par l'incarnation et la passion d'un Dieu face au dogme hellénique de l'impassibilité divine, exagéré parfois jusqu'à la conception du « Dieu oisif ». D'allure exclusivement philosophique, sans allusion à la Trinité ni au Christ, sauf dans la conclusion, sans citation scripturaire, il vise certainement les païens et reproduit des idées familières aux alexandrins. Cf DS, t. 3, col. 835.

3. **Œuvres douteuses ou inauthentiques.** — Le nom prestigieux du thaumaturge a couvert des œuvres multiples, parfois à tendance hérétique, qui exercent depuis plusieurs siècles la sagacité des critiques.

1° On discute encore autour de l'écrit syriaque *A Philagrios, Sur le consubstantiel*, dont l'original grec a été retrouvé dans les œuvres de Grégoire de Nysse (PG 46, 1101-1108) et de Grégoire de Nazianze sous le titre *Au moine Évagrios, Sur la divinité*. Il traite le problème suivant : la nature divine est-elle simple ou composée?

Face à Ryssel qui l'attribuait au thaumaturge sur la foi du manuscrit syriaque, Dräseke le donnait au nazianzène et voyait dans le destinataire Évagre le Pontique. Les patrologues sont restés divisés et la querelle a rebondi récemment entre M. Simonetti, partisan du thaumaturge, et Fr. Refoulé qui abandonne Grégoire le théologien, mais non Évagre le Pontique, et date par conséquent l'écrit du 4e siècle.

2° En raison de ses propositions aristotéliciennes, on a mis en doute l'attribution à Grégoire du *Traité de l'âme à Tatien* (PG 10, 1137-1146); on en avait même repoussé la composition jusqu'au moyen âge lorsqu'une traduction syriaque fut découverte dans un manuscrit du 7e siècle. D'après J. Lebreton, la fin (v-vi et peut-être vii) pourrait être de Grégoire : le reste serait une compilation, faite peut-être par Maxime le confesseur † 662, à qui certains manuscrits l'attribuent, avec des emprunts à Némésios † 450. Le traité reste sur un plan philosophique, sans l'orientation spirituelle que Grégoire donne dans le *Remerciement à Origène* à ses considérations sur l'âme.

3° A cause de sa célèbre *Exposition de foi*, Grégoire s'est vu attribuer d'autres semblables écrits. Depuis la démonstration de Caspari, on s'accorde à voir dans Apollinaire de Laodicée le jeune († après 385), fondateur de l'apollinarisme, l'auteur de la *Foi par éléments* (Κατὰ μέρος πίστις); d'après certains auteurs anciens, ses disciples ont distribué ses écrits à plusieurs saints pour les couvrir de noms indiscutables. PG 10, 1103-1124.

4° Pareillement inauthentiques sont les *Douze chapitres sur la foi* (PG 10, 1127-1136), dont certains visent des propositions nestoriennes, eutychiennes, apollinaristes, postérieures à Grégoire. Dräseke a voulu y retrouver le Περὶ πίστεως de Vital, évêque apollinariste d'Antioche († v. 385), en prétendant que dans les chapitres 10-11 il déguisait sa pensée. D'après Ryssel certains attribuent l'écrit, excepté 10-11, à Apollinaire lui-même.

5° Sans compter des fragments isolés, onze *homélies*, conservées en grec, arménien, syriaque, géorgien, arabe, souvent en plusieurs langues à la fois, sont attribuées à Grégoire, conjointement pour certains avec Jean Chrysostome. Bien qu'on ait parfois soutenu l'authenticité de l'une ou de l'autre, aucune n'a vraiment trouvé grâce devant la critique. Six ont pour sujet la Vierge Marie : elles sont probablement attribuées à Grégoire à cause de la mariophanie rapportée par Grégoire de Nysse. Elles intéressent l'histoire de la dévotion mariale, mais sont certainement postérieures au 3e siècle. PG 10, 1145-1190, donne 4 homélies mariales; et, 1197-1206, une homélie sur les saints.

6° Dans sa lettre 210 aux habitants de Néo-Césarée, Basile parle d'un *Dialogue avec Élien*, œuvre du thaumaturge, contenant certaines expressions dont les hérétiques abusent : le Père et le Fils seraient un par l'ὑπόστασις, deux par l'ἐπίνοια; le Verbe dans sa divinité serait κτίσμα et ποίημα. Basile donne de ces formules des explications embarrassées. Dans le vocabulaire d'Origène, la première proposition serait si clairement sabellienne, contraire à tout ce que disent Origène et Grégoire, adversaires décidés de cette hérésie, qu'on peut se demander si Basile n'a pas pris pour l'œuvre du thaumaturge celle d'un faussaire.

1° *Vies.* — Grégoire de Nysse, PG 46, 893-958. — Rufin, trad. de l'*Historia ecclesiastica* VII, 28, 2, d'Eusèbe, éd. Th. Mommsen, GCS 2, Leipzig, 1908, p. 953-956. — Autre *Vie* latine, dans *Bibliotheca cassinensis*, t. 3, Mont-Cassin, 1877, p. 168-179. — *Vie* syriaque, dans P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. 6, Paris, 1896, p. 83-106. — *Vie* arménienne, dans *Vitae et passiones sanctorum*, t. 1, Venise, 1874, p. 317-331 (Méchitaristes de Venise). — BHG, 715-715e.

Études. — V. Ryssel, *Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus*, dans *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, t. 11, 1894, p. 228-254. — P. Koetschau, *Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 41, 1898, p. 211-250. — H. Hilgenfeld, *ibidem*, p. 452-456. — A. Poncelet, *La vie latine de saint Grégoire le thaumaturge*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 1, 1910, p. 132-160, 567-569. — N. I. Sagarda, *S. Grégoire le thaumaturge, évêque de Néo-Césarée. Sa vie, son œuvre et sa théologie*, Pétrograd, 1916 (en russe). — W. Telfer, *The latin Life of St. Gregory thaumaturgus*, dans *Journal of theological Studies*, t. 31, 1930, p. 142-155, 354-363; *The Cultus of St. Gregory thaumaturgus*, dans *Harvard theological Review*, t. 29, 1936, p. 225-344. — A. Soloviev, *Saint Grégoire, patron de Bosnie*, dans *Byzantion*, t. 19, 1949, p. 263-279. — P. Devos, *Deux œuvres méconnues de Pierre, sous-diacre de Naples au* x*e siècle, la vie de S. Grégoire le thaumaturge..*, dans *Analecta bollandiana*, t. 76, 1958, p. 336-350. — H. Crouzel, *Origène s'est-il retiré en Cappadoce pendant la persécution de Maximin le Thrace?*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 64, 1963, p. 195-203. — U. W. Knorr, *Gregor der Wundertäter als Missionär*, dans *Evangelisches Missionsmagazin*, t. 110, 1966, p. 70-84.

2° *Œuvres.* — Œuvres complètes : G. Voss, Mayence, 1604; réédition faite à Paris, 1621; A. Galland, Venise, 1788 (*Bibliotheca veterum patrum*, t. 3); PG 10, 963-1232 : écrits authentiques ou non.

Textes syriaques et arméniens (avec traduction latine) :

P. Martin, dans J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 4, Paris, 1883, p. 81-169 et 345-412. — Liste des écrits géorgiens, dans Michel Tarchnisvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, Vatican, 1955, p. 165, 187, 426, 477.

Remerciement à Origène : dans *Opera omnia* d'Origène, éd. C. Delarue, t. 4, Paris, 1759, App. p. 55-78, ou éd. C. Lommatzsch, t. 25, Berlin, 1848, p. 339-381; — en outre, D. Hoeschel, Augsbourg, 1605 (avec le *Contre Celse*); A. Bengel, Stuttgart, 1722; P. Koetschau, Fribourg-en-Brisgau, 1894; — traduction allemande de P. Bourier, dans la *Bibliothek der Kirchenväter*, 1911; traduction anglaise de W. Metcalfe, Londres, 1907 et 1920. Texte grec et trad. franç. par H. Crouzel, SC (à paraître).

Nombreuses éditions de l'*Exposition de foi*, de l'*Épître canonique* (souvent avec les commentaires de Balsamon et Zonaras), de la *Foi par éléments* et des *Douze chapitres* dans les collections de symboles et de conciles. Plusieurs éditions anciennes de la *Métaphrase de l'Ecclésiaste* avec la traduction latine d'Œcolampade. La dernière édition de la *Foi par éléments* dans J. Dräseke, *Apollinarios von Laodicea*, TU 7, Leipzig, 1892, p. 369-380. Texte grec et français du *Traité de l'âme*, A. de Laval, Paris, 1622 (avec Jean Chrysostome et Cyrille de Jérusalem). Traduction anglaise d'une homélie arménienne sur la Vierge, inconnue de Martin-Pitra : F. C. Conybeare, dans *The Expositor*, 5e série, t. 3, Londres, 1896, p. 161-173.

3° *Études.* — Leo Allatius, *Diatriba de Theodoris*, PG 10, 1205-1232. — V. Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1880 (avec traduction allemande de l'*A Philagrios* et de l'*A Théopompe*).

Remerciement à Origène. A. Brinkmann, *Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, nouv. série, t. 56, 1901, p. 55-76. — H. Crouzel, *Le « Remerciement à Origène » de saint Grégoire le thaumaturge, Son contenu doctrinal*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 16, 1964, p. 59-91.

Exposition de la foi. C. P. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiana, 1879, p. 25-64; rééd. anastatique, Bruxelles, 1964. — F. Froidevaux, *Le symbole de saint Grégoire le thaumaturge*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 19, 1929, p. 193-247.

Épître canonique. J. Dräseke, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. 7, 1881, p. 565-573; dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 27, 1894, p. 246-260.

A Théopompe. H. Crouzel, *La passion de l'Impassible. Un essai apologétique et polémique du IIIe siècle*, dans *L'homme devant Dieu (Mélanges H. de Lubac)*, t. 1, coll. Théologie 56, Paris, 1963, p. 269-279.

A Evagrios = Philagrios. J. Dräseke, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. 7, 1881, p. 379-384; t. 8, 1882, p. 343-384, 553-573; t. 9, 1883, p. 634-640. — V. Ryssel, *op. cit.*, et *Zu Gregorius Thaumaturgus*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. 7, 1881, p. 565-573. — M. Simonetti, *Gregorio Nazianzeno o Gregorio Taumaturgo?*, dans *Istituto Lombardo di scienze e lettere*, t. 86, 1953, p. 101-117; *Ancora sulla lettera ad Evagrio*, dans *Rivista di cultura classica e medievale*, t. 4, 1962, p. 360-363. — F. Refoulé, *La date de la Lettre à Évagre*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 49, 1961, p. 520-548.

Traité de l'âme. J. Lebreton, *Le Traité de l'âme de saint Grégoire le thaumaturge*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 8, 1906, p. 73-83.

La foi par éléments. C. P. Caspari, *op. cit.*, p. 65-146.

Les Douze chapitres. J. Dräseke, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Altona, 1889, p. 78-102. — F. X. Funk, *Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 80, 1898, p. 81-93.

Homélies. J. Dräseke, *Ueber die dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien..*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. 10, 1884, p. 657-704. — J. Sajdak, dans *Eos*, t. 21, 1916, p. 9-20. — M. Jugie, *Les homélies mariales attribuées à saint Grégoire le thaumaturge*, dans *Analecta bollandiana*, t. 43, 1925, p. 86-95. — Ch. Martin, *Note sur deux homélies attribuées à saint Grégoire le thaumaturge*, RHE, t. 24, 1928, p. 364-373. — R. Laurentin, *Court traité de mariologie*, Paris, 1953, p. 156-163. — F. Leroy, *Une homélie mariale de Proclus de Constantinople et le pseudo-Grégoire le thaumaturge*, dans *Byzantion*, t. 33, 1963, p. 357-384.

Dialogue avec Élien. H. Crouzel, *Grégoire le thaumaturge et le Dialogue avec Élien*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 51, 1963, p. 422-431.

Sur l'influence de Grégoire, voir DS, t. 4, col. 50, 1467, 1470, et art. FLORILÈGES, t. 5, col. 503, 506, 508.

Henri CROUZEL.

20. GRÉGOIRE DE TOURS (saint),

évêque, 538/9-594. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Issu en 538 ou 539 d'une famille sénatoriale de l'Auvergne, Grégoire (Georgius Florentius Gregorius) est un des représentants de cette aristocratie gallo-romaine qui, dans la Gaule passée sous la domination franque, continuait, parce qu'elle détenait encore une part notable de la richesse foncière et que, seule, elle participait à la survie de la culture antique, de fournir à l'Église sa hiérarchie. Après la mort de son père Florentius, qu'il perdit vers l'âge de huit ans, son éducation fut prise en charge par son grand-oncle maternel, Nicetius, le futur évêque de Lyon (saint Nizier † 573) et par son oncle paternel, l'évêque de Clermont, Gallus † 551.

De l'aveu même de Grégoire, ses études ne furent pas très poussées; à l'école épiscopale de Clermont, il reçut une formation uniquement ecclésiastique : il acquit une solide connaissance des textes sacrés, mais il n'eut guère accès aux ouvrages patristiques; des écrivains mineurs de la littérature chrétienne comme Orose, Sulpice Sévère ou Prudence reviennent plus souvent dans ses citations que Jérôme ou Augustin. C'est plus tard qu'il combla quelque peu les lacunes de sa culture classique, en consultant des ouvrages de seconde main et qu'il fit connaissance de certains auteurs profanes, Virgile surtout qu'il préfère, mais aussi Salluste, Horace et Pline.

Grégoire fut ordonné diacre en 563; il tomba gravement malade peu après. Il vint chercher à Tours et obtint auprès de la tombe de saint Martin une guérison miraculeuse. Fixé dès lors auprès de son cousin, l'évêque Euphronius, il lui succéda sur le siège épiscopal en 573. Jusqu'à sa mort, survenue le 17 novembre 594, il s'acquitta scrupuleusement de tous les devoirs de sa charge, s'employant à convertir les juifs et les ariens, à secourir les pèlerins et les indigents, à développer l'exercice du culte et à restaurer les édifices religieux dans son diocèse. Grâce à ses qualités personnelles et au prestige dont jouissait l'évêché de Tours, son influence rayonna sur toute la Gaule.

Il défendit avec succès les droits de l'Église contre les violences et les abus des puissants : il tint tête au roi Chilpéric en refusant de lui livrer son fils Mérovée et Brunehaut qui s'étaient réfugiés dans la basilique de Saint-Martin, en prenant au concile de Paris la défense de l'évêque Prétextat de Rouen, coupable aux yeux du souverain d'avoir béni l'union des deux fugitifs, en rejetant enfin les théories fantaisistes du roi franc sur la Trinité. Grégoire intervint également comme arbitre dans les conflits qui dressaient les uns contre les autres les princes mérovingiens et négocia le traité d'Andelot (587) qui scellait l'alliance du roi de Bourgogne Gontran avec la reine Brunehaut.

2. **Œuvres.** — Grégoire de Tours est l'auteur des ouvrages suivants : *Decem libri historiarum*, qui retracent les principales étapes de l'évolution du monde et

deviennent à mesure que l'auteur se rapproche des événements qu'il a vécus une « *Historia Francorum* ». — *Septem libri miraculorum*, souvent désignés par leur titre respectif : 1 *In gloria martyrum*, recueil de miracles du Christ, des apôtres et de martyrs; 2 *De passione et virtutibus S. Juliani martyris* (Julien de Brioude, 3e s.); 3-6 *De virtutibus S. Martini*; 7 *In gloria confessorum*. — *Liber vitae patrum*, intitulé aussi *De quorumdam feliciosorum vita*, qui présente les mérites d'une vingtaine de saints personnages des 4e, 5e et 6e siècles. — Le *De cursu stellarum ratio*, ou traité sur la marche des étoiles, répond à des préoccupations liturgiques. — Un commentaire des psaumes dont il ne reste que quelques fragments *(Psalterii tractatus)*.

Toutes ces œuvres où se trouvent consignées et l'expérience religieuse de l'auteur et l'observation des pratiques et des sentiments communs à ses contemporains apportent un témoignage essentiel sur la vie spirituelle dans la Gaule barbare.

Les citations qui suivent sont empruntées, sauf une, à l'*Historia Francorum*, d'après la traduction de R. Latouche (voir bibliographie).

Grégoire de Tours n'est ni un théologien, ni un exégète; peu enclin à la spéculation, il se contente d'adhérer simplement et sans problème à la Révélation et à l'enseignement de l'Église : « Mon seul souci est de retenir sans aucune altération ni hésitation du cœur ce qu'on nous ordonne de croire dans l'Église » (I, prologue, t. 1, p. 34). Sa foi est celle d'un combattant dont l'idéal est de « servir son chef, le Christ » (V, prol., p. 246) et de militer dans la lutte contre l'esprit du mal qui après avoir suscité l'idolâtrie, puis la persécution (I, 25, p. 52), s'efforce de diviser les chrétiens en semant l'hérésie (I, 28, p. 53). Si les temps de la persécution païenne semblent définitivement clos, la barbarie triomphante (« feritas gentium », préface) favorise le déchaînement des instincts les plus brutaux, la renaissance des pratiques idolâtres et met en péril l'orthodoxie. Tout particulièrement hanté par le danger arien, l'évêque de Tours commence son *Histoire des Francs* par une profession de foi strictement nicéenne et ne perd aucune occasion de confondre les hérétiques et de réfuter leur doctrine. Nulle originalité dans ses arguments, mais une conviction ardente qu'expliquent des événements tout récents : le temps n'est pas si loin où l'Occident tout entier, menacé de l'impérialisme goth, a failli tomber sous la domination de l'hérésie arienne; et celle-ci reste bien trop vivace en Italie et en Espagne pour que Grégoire songe à désarmer.

Engagé dans l'action d'un monde brutal et divisé, Grégoire n'a pas de Dieu l'expérience intemporelle que peut procurer l'extase mystique; il le connaît par ses manifestations dans l'histoire. Ce n'est donc ni par goût d'une vaine érudition, ni par ambition de faire œuvre littéraire qu'il a consacré vingt ans de sa vie à rédiger un ouvrage historique. Il lit et veut faire lire dans le déroulement des siècles les manifestations du dessein divin qui soutiennent sa foi et constituent ses meilleurs arguments apologétiques : pour conduire les hommes entêtés et orgueilleux, Dieu suscite et inspire quelques élus, Constantin ou Clovis; il avertit par des rêves et des prodiges ceux qui sont tentés, tels Frédégonde et Chilpéric, de s'écarter de lui et punit de façon exemplaire ceux qui le rejettent. L'intention avouée de Grégoire est en particulier de « comparer les succès survenus aux chrétiens qui confessent la Trinité et les désastres subis par les hérétiques qui la divisent » (III, prologue). A cette théologie de l'histoire, à cette conception de la justice immanente de Dieu qu'il emprunte à des historiens comme Orose, souvent cité par lui, Grégoire ajoute une note plus personnelle : pour lui, la manifestation par excellence de l'intervention divine dans le monde, c'est le miracle que Dieu accomplit par l'intermédiaire des saints martyrs.

Toutes les œuvres de l'évêque de Tours, même l'*Histoire des Francs*, sont des recueils hagiographiques où l'auteur s'est efforcé, avec une dévotion parfois naïve, de collectionner les miracles. Les faiblesses de sa formation intellectuelle autant que les exigences de sa piété personnelle expliquent cette démarche. Il est significatif tout d'abord que Grégoire, lorsqu'il cherche à démontrer aux autres comme à lui-même la vérité de la foi catholique, croie plus aux vertus apologétiques du miracle qu'à celles de l'argumentation théologique : à une époque peu favorable à la spéculation, la foi a besoin de s'accrocher à des réalités, réalité des faits miraculeux, réalité des objets matériels, qui sont les instruments nécessaires des manifestations surnaturelles. D'autre part, la piété de Grégoire, ne pouvant atteindre que difficilement à l'intelligence du mystère divin, s'adresse plus volontiers à ceux qui ont acquis par leur martyre ou leurs vertus un grand pouvoir d'intercession, tout en demeurant plus accessibles aux prières des hommes. Ainsi Grégoire manifeste pour la Vierge, pour tous les saints et tout particulièrement pour le patron de Tours, saint Martin, une dévotion familière; de même, il a une confiance absolue dans la vertu efficace des reliques, des corps des saints et de tous les objets, terre, huile, tissus, qui ont pris quelque chose du saint en séjournant longtemps auprès de sa tombe.

Les martyrs sont les héros de la vie chrétienne. « Tous les hommes ne peuvent pas uniformément, ni en suivant le même chemin parvenir à la vie éternelle » (I, 10, p. 43). Il existe des voies moins rudes : celle de l'édification intérieure d'abord, dans la lutte que l'homme doit se faire à lui-même (V, prol., p. 245-246) : « Que le Seigneur se ménage donc en nous un temple où il daignera habiter, un temple où la foi luise comme de l'or.., où tous les ornements de ce temple visible brillent grâce à la pureté de nos sentiments » (I, 15, p. 46). Est-ce un appel à l'ascétisme?

Grégoire ne ménage pas son admiration pour les chrétiens qui s'astreignent à une vie de pénitence, pour ce prêtre d'Auvergne qui « ne consommait ni vin, ni aucun ragoût, portant tout le temps un cilice sous sa tunique, veillant constamment et priant assidûment » (IV, 32, p. 216), et qui avait les pieds gangrenés par des humeurs à force de rester debout; pour ce couple de laïcs qui « coucha beaucoup d'années dans un même lit en conservant une chasteté digne de louanges » (I, 47, p. 66); pour ce reclus breton qui se vouant à la solitude « se mortifiait tellement qu'il avait seulement pour se vêtir des peaux de bêtes et prenait comme nourriture des herbes sauvages crues » (VIII, 34, t. 2, p. 169).

Mais Grégoire pense que ces rigueurs ne sont pas à la mesure de la commune faiblesse humaine; il éprouve une certaine méfiance pour les excès d'un ascétisme en quête d'exploits et de records qui caractérise certains anachorètes orientaux. Après avoir raconté l'étrange gageure de ce Walfroy, émule de saint Siméon le stylite, qui se tenait sur une colonne, pieds nus, au plus fort de l'hiver rhénan, il cite, sans cacher qu'il les approuve,

les paroles de l'évêque de Trèves : « La voie que tu suis n'est pas raisonnable et tu ne saurais, toi qui es un homme obscur, te comparer à Siméon d'Antioche... Descends plutôt et vas habiter avec les frères que tu as groupés à tes côtés » (VIII, 15, t. 2, p. 144). L'orgueil est un nouveau piège que l'esprit du mal tend à ceux qui croient atteindre la perfection. La forme la plus élevée de l'ascétisme est donc pour Grégoire l'humilité; et l'évêque historien de citer la leçon donnée par l'abbé d'un « certain monastère » à un jeune moine qui, par de durs exercices, avait mérité d'accomplir un miracle. L'abbé « ordonne qu'on le fouette en disant : Il faut, mon fils, que tu grandisses humblement dans la crainte et le service de Dieu, sans tirer gloriole de prodiges ni de miracles » (IV, 34, t. 1, p. 218).

Le modèle que Grégoire propose à ses lecteurs n'est donc pas l'ascète solitaire qui présume de ses seules forces (le reclus breton ne finit-il pas par s'adonner au vin!), mais le moine qui se soumet humblement à la discipline commune de la règle et à l'autorité de l'abbé. Humilité du cœur, humilité de l'esprit aussi. Grégoire est convaincu de la vanité de la science. Si parfois il se laisse aller à regretter l'imperfection de ses connaissances ou s'il étale avec quelque complaisance les bribes de son maigre savoir, il est au fond de lui-même plein de méfiance pour la culture classique qu'il juge inutile : « Il m'arrive de transgresser les règles de la grammaire que je ne possède pas pleinement. Mon seul souci est de retenir... ce qu'on nous ordonne de croire dans l'Église » (I, prol., p. 34). A de nombreuses reprises l'auteur de l'*Histoire des Francs* souligne que Dieu se révèle plus volontiers par des miracles à ceux qui possèdent la « pureté du cœur ».

« La dignité de celui qui porte le nom de chrétien est grande, s'il accomplit dans les œuvres la foi qu'il confesse » (*De gloria martyrum* 40 [MGH, p. 513], = 41 [PL 71, 741c]). L'édification intérieure n'est à ses yeux que le moyen d'un rayonnement extérieur. La réflexion de Grégoire est dominée par les soucis du pasteur.

Les héros de la vie chrétienne qu'il admire le plus sont tous, moines, laïcs et surtout évêques, des hommes engagés pour la foi dans la vie du monde, par la prédication, la charité ou la défense de la paix : Martin, qui « manifesta aux populations par de nombreux miracles que le Christ, Fils de Dieu, est le vrai Dieu, fit reculer l'incrédulité des gentils, détruisit des temples, étouffa l'hérésie » (I, 39, p. 61); le sénateur Ecdicius qui, lors d'une grande famine en Bourgogne, sauva de la mort tous les pauvres en les nourrissant chez lui et fut remercié par une voix céleste (II, 24, p. 113); ou encore Germain, évêque de Paris, qui s'efforça de mettre fin à la guerre entre Sigebert et son frère Chilpéric (IV, 51, p. 240).

Cette cause de la paix tenait tout particulièrement au cœur de Grégoire; rempli de douleur devant le déchaînement des guerres civiles, il s'écrie à l'adresse des souverains mérovingiens : « Une seule chose vous fait défaut : n'ayant pas la paix, vous êtes privés de la grâce de Dieu » (V, prol., p. 245). Car c'est cet idéal de vertu simple mais active, que Grégoire, pendant toute sa vie d'évêque, s'est efforcé de vivre.

1. *Œuvres.* — 1° L'édition des *Opera omnia*, réalisée par Th. Ruinart, Paris, 1699, demeura la plus célèbre et la plus usuelle (reprise dans PL 71) jusqu'à celle parue dans MGH *Scriptores rerum merovingicarum* (t. 1, Hanovre, 1884-1885) et publiée par W. Arndt et B. Krusch (réédition mise à jour, 1937-1951).

2° *Historia Francorum.* Notons les éditions de Ruinart (reprises par M. Bouquet, dans le *Recueil des historiens des Gaules*, t. 2, Paris, 1739; par J. Guadet et N. Taranne, Paris, 1836-1838), d'Arndt et Krusch (MGH, 1884, reprise par W. Levison en 1956); de H. Omont (Paris, 1886), G. Collon (1893), réédités par R. Poupardin (1913).

A signaler les traductions françaises suivantes (Paris) : Claude Bonet, 1610; Michel de Marolles, 1668; Fr. Guizot, 1823, reprise par A. Jacobs en 1861; Guadet et Taranne, 1838; R. Latouche, coll. Classiques de l'histoire de France au moyen âge, 2 vol., 1963-1965.

Trad. allemandes par W. Giesebrecht, Berlin, 1851, rééditée jusqu'en 1913; par R. Buchner, Berlin, 1956.

Traduction anglaise, 1927.

3° H.-L. Bordier a édité et traduit *Les livres des miracles et autres opuscules de Grégoire de Tours*, coll. Société de l'histoire de France, 4 vol., Paris, 1857-1864.

4° M. Bornet, après Bordier, a présenté les fragments sur les psaumes sous le titre *Explanatio de titulis psalmorum* (MGH, p. 874-877). D'après Pierre Salmon, les titres mentionnés ne sont pas des titres de chapitres du traité perdu, mais les *tituli psalmorum* (89 sur 150) de « la série inspirée d'Origène » (*Les « Tituli psalmorum » des manuscrits latins*, Paris, 1959, p. 133-148).

5° Le *De cursu stellarum ratio*, jusqu'alors considéré comme perdu, a été publié pour la première fois par Fr. Haase, Breslau, 1853, d'après un ms de Bamberg; il a été repris dans MGH. Grégoire le signalait sous le titre *De cursibus ecclesiasticis*.

6° Le *De miraculis S. Andreae*, habituellement attribué à Grégoire (MGH, p. 821-846; PL 71, 1099-1102), et la *Passio septem dormientium* (MGH, p. 757-769; PL 71, 1105-1118) sont des interprétations libres de récits orientaux. Cf par exemple, G. Quispel, *An unknown Fragment of the Acts of Andrew*, dans *Vigiliae christianae*, t. 10, 1956, p. 129-148. — PL 71 a édité quelques autres petits écrits, inauthentiques, en particulier la *Vita Aridii* (S. Yrieix); voir BHL.

2. *Vie.* — Une *Vita Gregorii* (PL 71, 115-128) est faussement attribuée par Th. Ruinart à Odon de Cluny.

3. *Études.* — Les ouvrages de Grégoire ont intéressé historiens, archéologues et hagiographes par leur très riche documentation; la critique des sources s'y est donné libre carrière. Les dictionnaires, les manuels d'histoire médiévale et toutes les éditions de Grégoire présentent l'auteur et son œuvre.

1° *Bibliographies.* — MGH, 1884-1885. — U. Chevalier, *Sources historiques du moyen âge*, t. 1, Paris, 1905. — MGH, 1956 (rééd. de l'*Historia Francorum*, avec bibliographie mise à jour).

2° *Notices.* — Klüpfel et Hauck, dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, t. 7, 1899, p. 153-155. — H. Leclercq, dans DACL, t. 6, 1925, col. 1711-1753. — *Vies des saints*, t. 11, Paris, 1954, p. 563-579. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, 1966, col. 217-222.

3° *Travaux.* — Th. Ruinart, préface à son édition, 1699, reproduite dans PL 71, 13-114. — C.-G. Kries, *De Gregorii Turonensis episcopi vita et scriptis*, Breslau, 1839, hostile à Grégoire. — J. W. Loebell, *Gregor von Tours und seine Zeit*, Leipzig, 1839; 2e éd., 1869. — A. Lecoy de la Marche, *De l'autorité de Grégoire de Tours. Étude critique sur le texte de l'Histoire des Francs*, Paris, 1861. — Gabriel Monod, *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne. Grégoire de Tours*, Paris, 1872. — G. Kurth, *Saint Grégoire de Tours et les études classiques du VIe siècle*, dans *Revue des questions historiques*, t. 24, 1878, p. 586-593. — A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, Paris, 1878. — M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890.

S. Hellmann, *Studien zur mittelalterlichen Geschichtschreibung. Gregor von Tours*, dans *Historische Zeitschrift*, t. 107, 1911, p. 1-43. — G. Kurth, *De l'autorité de Grégoire de Tours*, dans *Études franques*, t. 2, Bruxelles, 1919, p. 117-206; etc. — H. Delehaye, *Les recueils antiques des miracles des saints*, dans *Analecta bollandiana*, t. 43, 1925, p. 305-325. — L. Halphen, *Grégoire de Tours historien de Clovis*, dans *Mélanges F. Lot*,

Paris, 1925, p. 235-244, et dans *A travers l'histoire du moyen âge*, Paris, 1950, p. 31-38. — S. H. MacGonagle, *The Poor in Gregory of Tours*, New-York, 1936. — G. Vinay, *San Gregorio di Tours*, Carmagnola, 1940. — Y. Lefèvre, *Le miracle et son exploitation littéraire chez Grégoire de Tours*, Diplôme d'ét. supér., Paris, 1942. — W. C. Mac Dermott, *Gregory of Tours*, dans *Crozer Quarterly*, 1944, p. 277-292. — R. A. Meunier, *Grégoire de Tours et l'histoire morale du sud-ouest de la France*, Poitiers, 1946. — O. Chadwick, *Gregory of Tours and Gregory the Great*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 50, 1949, p. 39-49.

J. M. Wallace-Hadrill, *The work of Gregory of Tours in the light of modern research*, dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 5e série, t. 1, 1951, p. 25-45, et dans *The long haired Kings and other studies in frankish history*, Londres, 1962. — P. Courcelle, *Philostrate et Grégoire de Tours*, dans *Mélanges de Ghellinck*, t. 1, Louvain, 1951, p. 311-319; cf P. Antin, dans *Latomus*, t. 22, 1963, p. 273-284. — R. Aigrain, *L'hagiographie*, Paris, 1953. — É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 3 vol., 2e éd., Paris, 1964-1965. — J. Schlick, *Composition et chronologie du De virtutibus sancti Martini de Grégoire de Tours*, dans *Studia patristica* 7, TU 92, Berlin, 1966, p. 278-286.

Luce Pietri.

1. GRÉGOIRE-FRANÇOISE DE SAINTE-THÉRÈSE, carmélite déchaussée, 1653-1736. — Gregoria Garcia Queinoge, née à Séville le 9 mars 1653, prit l'habit du Carmel dans sa ville natale le 15 avril 1668 et fit profession le 23 avril de l'année suivante. Elle demeura au couvent de Séville jusqu'en 1706 et fut alors désignée pour la fondation nouvelle de Puente de Don Gonzalo (Cordoue); elle fut élue prieure de ce nouveau carmel en 1707. Revenue dans son couvent de Séville, elle en fut deux fois la prieure et mourut le 27 avril 1736. Sur l'ordre de ses confesseurs, Grégoire-Françoise écrivit plusieurs relations de sa vie à différentes époques. Diego Torres Villarroel les a eues sous les yeux quand il écrivit sa biographie; il nous en a transmis de larges extraits avec ses poésies. C'est tout ce que nous gardons de cette carmélite. Ses poèmes, qui ne manquent pas de valeur littéraire, ont été édités par Antoine Tenant de Latour (Paris, 1865, 86 p.).

D. Torres Villarroel, *Vida exemplar, virtudes heroicas y singulares recibos de la V. M. Gregoria Francisca de Sta. Teresa..*, Salamanque [1738], 1752. — M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, t. 2, Madrid, 1905, p. 379-383. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen descalzo*, t. 11, Burgos, 1943, p. 668-697. — Emeterio de Jesus Maria, *Ensayo sobre la lirica carmelitana hasta el siglo* XX, dans *El Monte Carmelo*, t. 54, 1949, p. 102-115.

Isaias Rodriguez.

2. GRÉGOIRE-NAZIANZÈNE DE SAINT-BASILE, carme déchaux, 1585-1677. — Lambert Bourbonne, né à Bar-sur-Aube en 1585, étudia les lettres, la philosophie et la théologie à Paris. Prêtre, il enseigna la philosophie au collège de Navarre en remplacement de son ami Henri Lefèvre devenu carme déchaux (Basile de Saint-Louis). Attiré par ce dernier, il entra au noviciat de Charenton en 1617 et prit le nom de Grégoire de Saint-Basile. Les deux amis, nommés professeurs de philosophie et de théologie au couvent de Vaugirard à Paris, formèrent intellectuellement les premières générations de carmes déchaux en France. Grégoire fut élu, à diverses reprises, définiteur provincial. Il travailla aussi, avec l'abbé de Cluny, Jacques d'Arbouze, à la réforme, éphémère, des clunisiens, au prieuré de La Charité et à Cluny même, où il séjourna de décembre 1626 à mars 1627, pour implanter certaines observances (matines à minuit, abstinence, pauvreté, esprit de retraite). Les clunisiens passèrent à la congrégation de Saint-Maur en 1629. Grégoire mourut à Paris le 26 juin 1677.

L'ouvrage qui le rendit célèbre est intitulé *L'adoption des enfans de la Vierge dans l'Ordre et la confrairie de Nostre Dame du Mont Carmel* (Paris, 1641, in-8°, 1173 p.).

Il convient de le situer dans « l'éclosion d'une immense littérature mariale spécialisée, dont l'inventaire n'a jamais été fait... Ce courant naît vers 1600, grandit jusque vers 1650 » (R. Laurentin, *La question mariale*, Paris, 1963, p. 53-54). Les carmes dénombrent une cinquantaine d'ouvrages de ce genre, à cette époque, parmi lesquels celui de Grégoire est l'un des plus importants.

Cette littérature suscita des controverses mémorables. Jean Launoy s'en prit en particulier au *Paradisus carmelitici decoris* (Lyon, 1639) du carme M.-A. Alègre de Casanate, qui exaltait sans vergogne les origines, les gloires et les privilèges des carmes, et aussi à l'*Adoption des enfans de la Vierge*, dans sa *Dissertatio duplex... de origine... Scapularis.., de visione Simonis Stochii* (Leyde, 1642; rééd. augmentée, 1653 et 1663). Les ripostes ne manquèrent pas, telle celle de Jean Chéron (*Privilegiati Scapularis et S. Simonis Stochii vindiciae*, Bordeaux, 1642; cf DS, t. 2, col. 821-822), et sans doute aussi, de Grégoire, l'*Instruction familière pour la confrérie du Saint-Scapulaire* (Paris, 1646; rééd. 1653), qui est un « extrait en abrégé du livre de l'*Adoption* ».

L'*Adoption* est un ouvrage massif, truffé de citations d'auteurs païens, de Pères de l'Église et de théologiens, parmi lesquels saint Grégoire de Nazianze a une place tout à fait exceptionnelle. Notre Grégoire se montre faible historien et piètre critique, mais la valeur théologique de son ouvrage est réelle. Son étude de l'adoption contribue à préciser certains aspects de la mariologie, d'autant que l'auteur a le secret de ramasser en des phrases denses les principaux aspects de la dévotion mariale, sans donner prise à aucune attitude superstitieuse et dans la plus grande aménité.

Celui qui porte le scapulaire peut avoir la charité, mais il la peut perdre; il peut recevoir la grâce, mais il peut y mettre empêchement..; il peut persévérer en grâce jusques à la fin, mais il faut que ce soit par le secours de Dieu... Cela est l'alphabet des chrétiens... Mais de quoi donc peut servir le scapulaire? Il peut et doit servir pour la fin et selon l'intention qu'il a été donné par la Vierge et qu'il est distribué par l'autorité de l'Église. C'est-à-dire pour un signe de mutuelle dilection entre la Mère de Dieu et ceux qui le portent, pour un moyen d'exciter notre dévotion envers Dieu et sa très sainte Mère, pour nous avertir de nos obligations (p. 747-748).

Dans l'abondante littérature sur le scapulaire, l'ouvrage de Grégoire, par ses chapitres théologiques, reste l'un des quatre ou cinq traités les plus justement cités et consultés.

Grégoire publia enfin à Lyon en 1663 une *Oeconomia morituri*.

Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des carmes déchaussés de France*, Paris, 1665, livre 1, ch. 24, 26, 28, 34, 76, 90-91. — Par la suite, les auteurs qui traitèrent du scapulaire citèrent *L'adoption*; parmi les récents historiens : B. M. Xiberta, *De visione S. Simonis Stock*, Rome, 1950, p. 240-241, 248. — A. M. Forcadell, *Commemoratio solemnis Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo*, Rome, 1951, p. 52-53. — H. M. Estève, *De valore spirituali devotionis sancti scapularis*, Rome, 1953, *passim*.

P. Denis, *Le cardinal de Richelieu et la réforme des monastères bénédictins*, Paris, 1913.

Élisée de la Nativité.

GRÉGORAS (Nicéphore), théologien byzantin, 1296-1359/60. — Originaire d'Héraclée du Pont, Grégoras fut élevé par son oncle Jean, métropolite du lieu, et reçut à Constantinople sa formation intellectuelle de Théodore Métochite. Il participa à toutes les manifestations de la vie littéraire de son époque. Après une période de semi-retraite consécutive à la mort d'Andronic III (1341), Grégoras se fit le porte-parole des antipalamites. Il fut condamné au synode de Constantinople en 1351, puis interné au monastère de Chora. Il continua la lutte jusqu'à sa mort survenue en 1359/60.

Humaniste éminent, Grégoras n'est pas à proprement parler un homme de doctrine. Il avait, sur la plupart de ses adversaires, l'avantage d'une culture des plus étendues, mais aussi il avait une conscience très vive de sa supériorité; les derniers chapitres de son *Histoire* ne sont que le récit de sa participation à la question palamite. On a voulu voir dans sa controverse avec les hésychastes une manifestation de l'antagonisme entre humanisme et mystique. Mais si, des deux adversaires en présence, Grégoras est de formation humaniste et Grégoire Palamas de formation monastique, ce n'est pas la raison unique et fondamentale de leur opposition; d'autres facteurs entrent en jeu, comme le caractère et les circonstances politiques. De plus, la discussion ne porte pas, à proprement parler, sur la vie mystique, sa nature et ses méthodes, comme pourrait le faire croire l'appellation habituelle de « querelle hésychaste »; au centre du débat, il y a une question essentiellement spéculative, celle de la simplicité de la nature divine, où interviennent des notions philosophiques qui se sont affrontées tout au long de la tradition byzantine. Grégoras juge incompatibles avec la notion de simplicité divine les affirmations dogmatiques de Palamas concernant la distinction en Dieu d'essence et d'énergie et sur la vision de la lumière thaborique. Pour lui, en effet, la question est de savoir si l'expérience mystique ou la vision de Dieu révélée à l'âme apporte une solution au problème de la relation entre essence et énergie, essence et existence.

Le reste de l'œuvre de Grégoras (controverses théologiques, philosophie, sciences exactes, correspondance) est de peu d'intérêt pour la spiritualité. On peut en dire autant de son œuvre hagiographique, plus dispersée, où la rhétorique se donne libre cours, comme chez ses contemporains, Grégoire de Chypre, Nicéphore Choumnos et autres.

Œuvres. — Les œuvres de Grégoras sont diverses et nombreuses. Rappelons seulement les plus importantes; on se reportera pour toutes précisions sur les mss et les éditions de l'ensemble des œuvres à l'*Essai* de R. Guilland, cité *infra*, et à la notice de V. Laurent, DTC.

Histoire byzantine, de 1204 à 1359, en 37 livres, PG 148 et 149 (col. 1-502), source précieuse et partiale sur les événements et la querelle hésychaste. — L'*Histoire* reproduit des *discours dogmatiques* composés ou prononcés pendant la querelle (livres 30-35, PG 149, 233-442; y ajouter notamment, PG 148, 1140-1285). Des *Discours antirrhétiques* demeurent mss. — Plusieurs compositions *hagiographiques* concernent et des saints anciens et des personnalités contemporaines, tel Jean d'Héraclée du Pont, oncle de Nicéphore; la plupart ont été éditées; cf BHG, n. 358, 369, 547f, 1277, 1795, 2059, 2188 et 2427. — Des *homélies* de Grégoras, une seule, sur la Nativité et la Présentation de la Vierge est accessible, *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, t. 11, 1906, p. 280-295; cf aussi BHG, n. 1079, 1092n et 1891. — Une importante partie de la *correspondance* a été publiée par R. Guilland, coll. Budé, Paris, 1927.

Pour les écrits du pseudo-Grégoras, voir M. Treu, *Matthaios Metropolit von Ephesos*, Potsdam, 1901; R. Guilland et V. Laurent, cités ci-dessous.

Études. — L'ouvrage principal demeure celui de R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Paris, 1926. — La notice du DTC, t. 11, 1931, col. 455-467, par V. Laurent est très soignée.

Voir aussi T. Hart, *Nicephoros Gregoras, Historian of the Hesychast Controversy*, dans *Journal of ecclesiastical History*, t. 2, 1951, p. 169-179. — J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959 (avec les remarques, du point de vue catholique, de M. Candal, OCP 26, 1960, p. 418-428). — Beck, p. 719-721. — Θρησκευτική καὶ ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία, t. 4, 1964, p. 690-695. — A propos de l'influence dionysienne sur la doctrine des attributs divins et la lumière thaborique chez Grégoras, voir DS, t. 3, col. 314. — Cf DS, art. Hésychasme, Palamas (Grégoire).

Jean Darrouzès.

GREITH (Charles-Jean), évêque de Saint-Gall, 1807-1882. Voir DS, t. 1, col. 346-347, et J. Oesch, *Dr. Karl Johann Greith*, Saint-Gall, 1909.

Grenade. Voir Léandre de Grenade, Louis de Grenade, etc.

1. GRENIER (Nicole), victorin, 1505-1570. — Nicole Grenier, né à Paris en 1505, entra en 1522 à l'abbaye de Saint-Victor; après y avoir été écolâtre, il fut prieur d'Athis de 1539 à 1547. Pour remédier aux désordres suscités chez les victorins par leur abbé Jean-Antoine Caracciolo et pour faire face au péril calviniste, il fut élu « prieur-vicaire », c'est-à-dire perpétuel, de Saint-Victor de Paris en 1547. Prêchant d'exemple la régularité et l'austérité, il se montra très actif pour visiter et tenter de réformer les autres maisons de l'ordre. Affaibli par ses travaux, il démissionna le 29 mars 1569 et mourut à Paris le 6 janvier 1570.

Il a laissé quelques ouvrages de piété : *Thesaurus praeconiorum Deiparae Virginis*, Paris, 1539 (recueil de textes marials émanant des victorins); — *Pratique de l'homme chrétien pour s'exciter en l'amour divine*, Paris, 1554, 1565, 1577; Douai, 1605; — *Piae hominis christiani Deum timentis meditationes*, Paris, 1563; — *Viridarium spirituale*, on ignore s'il fut imprimé; — un commentaire latin de la *Règle* de saint Augustin est resté manuscrit (Paris, Bibl. nat., ms latin 15043).

Grenier a surtout composé des écrits d'apologétique, pour défendre les dogmes et les pratiques catholiques attaqués par les réformateurs : sacrements de l'eucharistie et de la pénitence, culte des saints, prière pour les morts, etc.

Institution catholique de la vérité du précieux corps et sang de Jesuchrist (Paris, 1552, 375 p.); — *Doctrine catholique de l'invocation et vénération des saincts et de leurs images, ensemble du signe de la croix* (Paris, 1562, 63 p.); — *Catholique probation du purgatoire et des suffrages pour les fidèles trespassez...* (Paris, 1562, 54 p.).

Les catalogues de Du Verdier et de La Croix du Maine mentionnent encore : *De la justification... en l'homme pécheur par le sacrement de confession* (Paris, 1552, 1565); — *L'Alliance de Dieu avec les chrétiens par le baptême* (Paris, 1553); — *Le fondement de la foy...* (Paris, 1561); — *L'harmonie de la foy...* (Paris, 1565); — *L'armure de la foi contenant la vérité de la sainte Eucharistie et du saint sacrifice de la Messe* (Paris, 1566).

Ces ouvrages sont devenus rares. Deux autres connurent un succès certain : *Le Bouclier de la foy* (Paris, 1548, 1554, 1555, 1568, etc; trad. flamande, Anvers, 1551, 1566, 1581, et italienne, Venise, 1567) et *L'espée de la foy* (Paris, « revu et augmenté », 1557, 1562, 1564, 1573; la dédicace est datée de 1551; trad. italienne, Venise, 1563, et flamande, Anvers, 1568). — *Le second tome du Bouclier de la foy*, sous-titré *L'antidote contre les adversaires de la pure conception de la Mère de Dieu* (Paris, 1549), semble absent des catalogues des grandes bibliothèques actuelles; il a été reproduit par P. de Alva y Astorga dans ses *Monumenta italo-gallica... pro Immaculata Virginis Mariae Conceptione* (t. 2, Louvain, 1666).

S'il utilise abondamment l'Écriture et les Pères, Grenier n'y cherche pas d'abord un arsenal d'arguments anti-protestants, mais les réalités spirituelles qui imposent la réponse catholique. Dans *L'espée de la foy*, il situe les ruptures de l'unité de la chrétienté par rapport à la vie théologale de l'Église, beaucoup plus que par rapport à ses institutions visibles (f. 354). L'apologète et le controversiste qu'est Grenier n'oublie jamais les conditions spirituelles de la connaissance de la foi chrétienne (f. 39).

Notice de N. Grenier en tête du ms Bibl. nat. latin 15042 (qui donne des extraits du ms 15043 cité ci-dessus). — Simon Gourdan, *Les vies et les maximes saintes des hommes illustres... de Saint-Victor* (Paris, Bibl. nat., ms français 22397, p. 861; cf DS, t. 6, col. 611). — *Les bibliothèques françaises de La Croix du Maine et de Du Verdier*, Paris, 1772, avec les annotations manuscrites de Mercier Saint-Léger (Paris, Bibl. nat., Rés. Q. 205-210). — J.-Ch. Barbier, *Manuel du libraire*, t. 2, Paris, 1861, col. 1733-1734. — *Journal de François Grin... (1554-1570)*, Paris, 1894 (extrait des *Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, t. 21, 1894). — Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale... de Saint-Victor*, t. 2, Paris, 1907, p. 58, 75-78, et table.

Irénée Noye.

2. GRENIER (Pierre), laïc, 17e siècle. — Les dictionnaires de biographie et d'histoire n'ont pas retenu le nom de Pierre Grenier. Cependant, ce conseiller au bureau des finances de Guyenne, dont la carrière administrative est demeurée dans l'ombre, a publié de 1675 à 1695 cinq ouvrages dont quatre fournissent des renseignements sur les questions qui animaient les conversations et suscitaient des controverses parmi les spirituels de la fin du 17e siècle.

1. *Apologie des dévots de la sainte Vierge ou les sentiments de Théotime sur le libelle intitulé : Les avis salutaires de la bienheureuse Vierge Marie à ses dévots indiscrets*, Bruxelles, F. Foppens, 1675, in-8°. Ce livre est dédié à Charlotte d'Ailly, duchesse de Chaumes. Pierre Grenier, après avoir affirmé que le travail n'était pas de lui, mais d'un de ses amis, prie la duchesse de joindre son « autorité à l'éloquence et à la doctrine de l'auteur pour s'opposer à la malice et pour réprouver l'audace de ceux qui veulent abolir les prières ordinaires dont l'Église se sert pour saluer cette glorieuse Vierge, la sainte coutume qu'elle a de parer ses images et les pieuses confréries qu'elle a érigées en son honneur » (dédicace, p. 4).

Grenier ignore qui est l'auteur de ces *Avis salutaires* contre lesquels il bataille; il s'agit du jurisconsulte rhénan Adam Widenfeld † 1678, dont les *Monita salutaria* (Gand et Louvain, 1673) furent à l'origine d'une polémique entre les jansénistes et leurs adversaires. Grenier est cependant assez bien renseigné sur la diffusion du livre en France (cf dédicace, p. 5-6, 17). Il semble avoir travaillé sur la traduction française faite par F. Wantié (*Avertissements salutaires..*, Lille, 1674), et non sur celle de G. Gerberon (Gand, 1674; cf DS, t. 6, col. 292).

Avec les méthodes polémiques contestables alors en vigueur, Grenier examine méthodiquement et réfute les propositions de Widenfeld. Sur le sens et les répercussions de cette controverse, voir P. Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du 17e siècle... « Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets »*, Paris, 1938, et les mises au point de H.-M. Baron, RAM, t. 20, 1939, p. 208-211.

2. *Les sentiments du véritable chrétien sur la passion de Jésus-Christ réduits en affection*, Paris, 1677. Partant du fait que la Passion a été une prière continuelle du Christ pour les fidèles, Pierre Grenier juge qu'il faut « en faire une prière continuelle des fidèles envers Jésus-Christ ». A l'exemple des saints Augustin, Anselme, Bernard, Bonaventure et de l'*Idiota Sapiens* (Raymond Jourdan), qui mêlaient raisonnement et affection, l'auteur divise la Passion en dix tableaux. Il conclut son ouvrage par des considérations sur le Christ Rédempteur et Prêtre.

3. *La conduite de l'homme chrétien dans les divers états de sa vie et dans les dispositions de son âme*, Paris, Florentin Lambert, 1679, est un traité pratique de direction spirituelle dans lequel P. Grenier examine successivement la nécessité et l'utilité de la direction (p. 1-63), les qualités du directeur (p. 64-217) et les dispositions du dirigé : docilité, humilité, simplicité, obéissance (p. 218-364). Il conclut son exposé en fournissant une réponse nuancée à la question : Quel est le plus avantageux d'être dirigé ou de diriger? (p. 364-375).

4. *Du bon et fréquent usage de la communion*, Bordeaux, G. de La Court, 1681, in-4°. Ce plaidoyer en faveur de la communion fréquente est dédié au roi, comme « le dernier fruit de mon étude et de mes veilles après avoir heureusement employé au service du roi les premiers efforts de ma jeunesse et le bien de ma famille ». Après avoir indiqué dans le premier livre que le chrétien doit communier le plus souvent possible (p. 1-170), il précise dans le deuxième ce que doivent faire ceux qui sont tombés dans le péché mortel (p. 171-338). Le troisième livre détermine les dispositions requises pour la sainte communion (p. 339-462) et le quatrième montre les effets d'une bonne réception de l'Eucharistie (p. 463-500). Parmi ces effets, Grenier souligne et explique plus longuement le rassasiement et l'ivresse spirituelle; le premier consiste en un goût intérieur qui détache l'âme des jouissances terrestres et la rend forte; la seconde, de caractère nettement mystique, « par une heureuse aliénation d'esprit, nous fait sortir de nous-mêmes pour nous perdre entièrement en Dieu » (p. 481-482).

Des points de doctrine sont fort bien expliqués : ce qu'il faut penser de l'abstention de la sainte communion par prudence ou par système, les dispositions pour communier, l'état de grâce et la renonciation à l'inclination au péché mortel (p. 360-369). Au dire d'un des docteurs qui approuvèrent le livre, de tels propos pouvaient dissiper les nuages d'une piété apparente soutenue de quelque crédit, résoudre « solidement un grand nombre de difficultés qui ne sont que trop capables d'embarrasser les fidèles dans le chemin de la vertu » (approbation de B. Marion, 12 novembre 1680).

5. *Abrégé et examen des deux premiers tomes du livre intitulé « la mistique cité de Dieu » composé en espagnol par la vénérable abbesse d'Agréda..*, Perpignan, 1695, in-8°. Pierre Grenier fait l'éloge de Marie d'Agréda et se montre favorable à son ouvrage dont le récollet Thomas Croset avait fait paraître à Marseille (1694) une traduction.

Comme les ouvrages de P. Grenier ne connurent pas de réédition, il est difficile de déceler leur influence et d'en mesurer l'étendue. Ces cinq traités nous révèlent du moins l'existence et les préoccupations spirituelles d'un laïc de la fin du 17e siècle. Soucieux de procurer aux gens du monde la lumière d'une saine doctrine et les bienfaits d'un conseil fraternel, il parle morale et théologie avec une langue claire et sur un ton simple. La modération, une certaine candeur rappelleraient, s'il en était besoin, que ce prédicateur sans robe entend toujours demeurer « l'ami du genre humain ».

P. Dudon, *Un vieux livre sur la communion fréquente (1681)*, dans *Messager du Cœur de Jésus*, t. 97, 1922, p. 229-233. — Bremond, t. 9, p. 117, note.

André Dodin.

GRETSER (Gretscher, Jacques), jésuite, 1562-1625. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. **Vie.** — Jacques Gretser est né le 27 mars 1562 à Markdorf (duché de Bade). Il fit ses études littéraires en 1576-1578 à Innsbruck, et le 24 octobre 1578 il entrait dans la compagnie de Jésus. Après avoir repris le cours de rhétorique à Munich et suivi l'enseignement de la philosophie à Ingolstadt, il fut appliqué, en 1584-1586, à l'enseignement des humanités, au collège de Fribourg, en Suisse, qu'illustrait alors saint Pierre Canisius. De 1586 à sa mort (29 janvier 1625), Gretser vécut à Ingolstadt.

Il enseigna successivement le grec au collège (1586-1589), puis, à l'université, la philosophie (1589-1592), la théologie scolastique (1592-1605) et la théologie morale (1609-1616). Au colloque de Ratisbonne en 1601, il défendit, peut-être pas très heureusement, conjointement avec les jésuites Albert Hunger et Adam Tanner, l'enseignement de l'Église. En plus de sa fonction professorale et de ses recherches scientifiques, il se consacrait à Ingolstadt et dans les environs au soin des âmes. Infatigable au travail, Gretser avait acquis une science considérable, qu'il monnaya dans ses œuvres, avec l'aide de ses confrères F. Grendel, S. Heiss et G. Stengel. Son héritage littéraire se chiffre à 234 ouvrages imprimés et 46 inédits. Ses *Opera omnia* ont été publiés par G. Kolb en 17 in-folios (Ratisbonne, 1734-1741).

2. **Œuvres.** — 1° *Ouvrages de controverse et éditions de textes.* — Les œuvres principales de Gretser sont des traités de théologie et de controverse et des éditions de textes. Son travail théologique est avant tout commandé par la défense acharnée de la doctrine catholique et des exercices de la vie chrétienne contre les attaques protestantes. On l'appelait le « malleus haereticorum ». Sa *Controversiarum Roberti Bellarmini defensio* (t. 8 et 9 de ses *Opera omnia*), qui en demeure le type, est un monument d'érudition et d'amitié fraternelle.

Gretser avait le flair du dénicheur de textes.

Quelques-unes de ses découvertes doivent être rappelées ici : des documents contre les vaudois (t. 12, 2e partie); les *Tractatus in psalmorum inscriptiones*, le *Contra Eunomium* et divers discours de Grégoire de Nysse (t. 14, p. 9-384); le *Dux vitae* ou Ὁδηγός d'Anastase le sinaïte et ses *Quaestiones et responsiones* (t. 14, 2° p., p. 1-461); 9 discours de l'empereur Léon (t. 15, p. 277-341); des traités bernardins ou pseudo-bernardins (t. 17, 2° p., p. 73-116); le *Speculum praesulis* de Claude Le Jay, jésuite (p. 141-178), etc.

Ce controversiste passionné publia aussi un bon nombre de traités historiques et apologétiques sur les jésuites; ils couvrent en grande partie les 1019 pages du tome 11 de ses *Opera*.

Les éditions de textes ont été faites avec beaucoup de soin et attirèrent à Gretser de grands éloges; ailleurs il manque parfois de sens critique et il accepte des traditions douteuses. Sa polémique est dépassée et le ton en est pour nous déplaisant, — c'est celui des controversistes ses contemporains.

Les éditions signalées sans nom de lieu ont été publiées à Ingolstadt.

2° *Œuvres concernant la spiritualité.* — 1) *Écrits sur la croix.* — Le *De cruce Christi* est peut-être l'œuvre maîtresse de J. Gretser. L'ouvrage comprenait trois volumes, qui parurent respectivement en 1598, 1600 et 1605 à Ingolstadt (*Opera omnia*, t. 1-3). Dans le premier volume Gretser traite de la croix du Christ, puis des images et représentations de la croix, des apparitions de la croix, du signe de la croix et enfin de la croix au sens spirituel, *crux spiritualis*. Cette cinquième et dernière partie est la plus importante à notre point de vue; elle présente la croix, — du support jusqu'au désir de la croix —, comme un don divin qui nous « configure au Christ »; cette partie est un tissu de textes scripturaires et patristiques de haute valeur.

Elle fut publiée à part à Cologne en 1607 (avec le *Spicilegium*, signalé ci-dessous), et rapidement traduite en allemand par M. Hueber (*Büchlein vom Kreuz Christi*, Augsbourg, 1605) et par Ph. Sechst (*Kreuzbuch der Christen*, Paderborn, 1611), et en français par P. du Pret (*La croix spirituelle*, Douai, 1609). A la fin du 19e siècle, Joseph Ziegler en publiait encore une traduction allemande (*Mahn- und Trostbüchlein für alle Kreuzträger*, Ratisbonne, 1886). En 1964, on annonçait une nouvelle édition, à paraître à Aalen (Wurtemberg).

Le deuxième volume du *De cruce* publie les textes anciens (en grec et en latin) qui relatent la découverte de la croix du Christ, et les textes patristiques et liturgiques qui exaltent la croix. Un certain nombre de ces morceaux, parfois édités pour la première fois, ont été retenus dans les diverses *Bibliotheca Patrum* et dans les Patrologies de Migne. Le troisième volume traite des monnaies et insignes marqués de la croix, des croisades dont il fait l'apologie, de l'usage et du culte de la croix aux premiers siècles, en réponse à plusieurs hérétiques, des hymnes et des éloges de la croix, tirés des livres liturgiques grecs et latins et de leurs commentateurs.

Gretser a aussi consacré un ouvrage aux célèbres reliques de la croix vénérées dans les abbayes bénédictines de Scheyern et de Donauwörth, sous le titre *Hortus sanctae crucis* (1610; *Opera*, t. 3 Supplément, p. 27-143).

Il composa plusieurs écrits pour défendre les associations de flagellants contre les attaques dont elles étaient l'objet; par exemple : *De spontanea disciplinarum seu flagellorum cruce* (1606; *Opera*, t. 4, p. 1-70), accompagné d'un florilège de textes, *Spicilegium de usu voluntariae per flagra castigationis* (Cologne, 1607; *Opera*, t. 4, p. 71-85). Le *Praedicans vapulans et disciplinatus* (Ingolstadt, 1607; t. 4, p. 86-213) et d'autres ouvrages répondent aux attaques provoquées par les livres

précédents. Cf art. FLAGELLANTS, DS, t. 5, col. 401, et DISCIPLINE, t. 3, col. 1310-1311.

2) *Écrits concernant la vie chrétienne.* — Gretser prit la défense d'exercices de piété alors attaqués. Voici quelques titres. Le *De sacris et religiosis peregrinationibus* (1606; *Opera*, t. 4, 2e p., p. 3-180) fait non seulement l'historique des pèlerinages les plus célèbres d'après les documents anciens, mais il insiste sur la *peregrinatio spiritualis* et l'*homo peregrinus* (livre 4); y joindre le *Pediluvium* (p. 181-205), avec ses textes patristiques et liturgiques. — *De sacris processionibus seu supplicationibus* (1606; *Opera*, t. 5, p. 3-77), édité d'abord avec le précédent, puis à part. — *De funere christiano* (1611; p. 78-160). — *De festis christianorum* (1612; *Opera*, t. 5, 2e p., 1-127), dont le livre second est un *De festis sanctorum* (p. 88-127). En complément, Gretser publia un *De sacratissima corporis Christi solennitate et sacrosanctae Eucharistiae cultu* (1612; p. 128-169). — *De benedictionibus et maledictionibus* (1615; p. 171-305).

Dans son *Mecaenas studiosorum pauperum* (Augsbourg, 1620), l'auteur demande aux personnes fortunées de soutenir les étudiants pauvres.

3) Les vingt-trois drames scolaires latins de Gretser sont mis, eux aussi, au service de la défense de la foi, de la glorification des saints, du réveil de la vie de l'Église; tels : *Comoedia de Nicolao Unterwaldio* (Nicolas de Flüe), en 1586, *Comoedia de Lazaro resuscitato* (1584), *Comoedia de Udone archiepiscopo* (1587).

4) L'hagiographie enfin est redevable à Gretser de publications de vies de saints inédites. Citons, par exemple, l'*Apologia pro Gregorio* VII (1609; *Opera*, t. 6, p. 1-96), suivie d'autres documents inédits sur le même pape et d'apologies pour sa défense; les *Divi Bambergenses* racontent, d'après les documents, la vie des saints époux royaux Henri et Cunégonde et du saint évêque Othon de Bamberg (1611; *Opera*, t. 10, p. 496-700). Ils sont suivis des *Vitae* des saints, évêques ou non, du diocèse d'Eichstaett (1617; p. 701-920). Rappelons aussi la *Vita D. Mariae Virginis* (1592; *Opera*, t. 10, p. 1-34) que Jacques Gretser composa à l'intention des congrégations mariales et sa triple défense de la *Vita Ignatii Loyolae* de Pierre Ribadeneyra (1599, 1601, 1604; *Opera*, t. 10, p. 35-495).

Jacques Gretser fut un helléniste distingué, comme en témoignent ses éditions de Pères grecs, ses traités de lexicographie et surtout ses *Rudimenta linguae graecae* (*Opera*, t. 16), appelés à un immense succès. Voir E. Dierup, *Die Schulaussprache des Griechischen von der Renaissance bis zur Gegenwart..*, t. 1, Paderborn, 1930, p. 342 et *passim*.

Voir, en tête de l'édition des *Opera omnia*, un bref *De vita, virtute et doctrina venerabilis P. Jacobi Gretseri S. J.*, t. 1, p. I-XV.

E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 17e siècle*, t. 1, Paris, 1708, p. 191-260. — Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres..*, t. 28, Paris, 1734, p. 1-46. — Ch. Verdière, *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, t. 2, Paris, 1887, p. 230-239, 527-530. — B. Duhr, *Die alten deutschen Jesuiten als Historiker*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 13, 1889, p. 62-65. — A. Hirschmann, *Gretsers Schriften über das Kreuz*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 20, 1896, p. 256-300; *Jakob Gretser als Apologet der Gesellschaft Jesu*, dans *Theologisch-praktische Monatschrift*, t. 6, p. 474 svv, 545 svv. — *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 7, Leipzig, 1899, p. 159.

Sommervogel, t. 3, 1892, col. 1743-1809. — Hurter, t. 3, 1907, col. 728-736. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1907; t. 2, 1913, voir table. — A. Dürrwächter, *Jakob Gretser und seine Dramen*, Fribourg-en-Brisgau, 1912. — DTC, t. 6, 1920, col. 1866-1871. — L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Paderborn, 1934, col. 732-734.

K. Schottenloher et U. Thürauf, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung*, 2e éd., Stuttgart, 1956 svv, n. 7348-7349, 54833-54836. — F. Mack, *Das religiös-kirchliche Brauchtum im Schrifttum Jakob Gretsers*, dissert. polyc., Fribourg-en-Brisgau, 1949. — Th. Kurrus, *Die liturgiewissenschaftlichen Bestrebungen Jakob Gretsers S. J., nach Umfang, Quellen und Motiven dargestellt*, dissert. polyc., Fribourg-en-Brisgau, 1950. — *Enciclopedia cattolica*, t. 6, 1951, col. 1164. — H. König, *Jakob Gretser S. J. (1562-1625). Ein Charakterbild*, dans *Freiburger Diözesanarchiv*, t. 77, 1957, p. 136-170. — LTK, t. 4, 1960, col. 1223. — *Catholicisme*, t. 5, 1962, col. 295-296.

Friedrich ZOEPFL et André RAYEZ.

GRIFFET (HENRI), jésuite, 1698-1771. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Né à Moulins (Allier) le 9 octobre 1698, Henri Griffet était fils d'un magistrat qui lui fit donner une solide formation classique au collège Louis-le-Grand à Paris. Il sortit de la classe de rhétorique de Charles Porée pour entrer, le 20 août 1712, au noviciat de la compagnie de Jésus; la seconde année, Claude Judde fut son maître des novices. De retour à Louis-le-Grand dès la fin du noviciat, il y poursuivit ses études et, entre la philosophie et la théologie, enseigna cinq ans la grammaire et les humanités. Prêtre en 1724, il est nommé professeur de philosophie à Nevers (1725-1727), où il est aussi chargé de la congrégation mariale des artisans, puis à Bourges (1728-1734), après son troisième an fait à Rouen (1727-1728) sous la direction de Claude Gautier. De 1734 à 1762, il figure parmi les prédicateurs les plus appréciés : Bourges, Moulins, Orléans, Rennes, Arras et, à partir de 1741, Paris (*Panégyrique de saint Louis*, Paris, 1743, au Louvre, en présence de l'Académie française), l'avent de 1747 et les carêmes de 1751 et 1755 à la cour de Versailles (cf liste des prédicateurs du roi, dans *L'Europe ecclésiastique..*, Paris, 1757, p. 168-173).

Prêcher devant Louis XV s'avérait délicat en 1751, année jubilaire : pour lui permettre de gagner le jubilé, il fallait d'abord amener le roi à rompre avec une vie privée scandaleuse. Griffet ne put y parvenir, malgré le mérite reconnu de son carême (cf de Luynes, *Mémoires*, éd. Dussieux et Soulié, t. 11, Paris, 1863, p. 13; d'Argenson, *Journal et mémoires*, éd. Rathery, t. 6, Paris, 1866, p. 370-382). Sans être son confesseur, il resta en relation avec le dauphin Louis (1729-1765) qui lui demanda de le préparer à être, l'heure venue, « capable de remplir les devoirs de son état dans toute leur étendue » (*Traité..*, p. 4). Il composa donc en 1758 un *Traité de la connaissance des hommes*, véritable « manuel du prince », et sans doute l'un des derniers en date; Yves de Querbeuf le publiera comme t. 2 des *Mémoires* de Griffet *pour servir à l'histoire de Louis, dauphin de France* (Paris, 1777; rééd., 1778 et 1780, quelque peu remaniée; cf Bibliothèque de l'Arsenal, Paris, ms 3894).

La suppression des jésuites en France (1762) trouva Griffet écrivain et bibliothécaire à la maison professe de la rue Saint-Antoine à Paris. Il se retira alors à Bruxelles, où il mourut le 24 février 1771, après avoir consacré ses dernières années à la publication de divers travaux historiques et de ses *Sermons*.

2. Œuvres. — 1° Griffet est en effet d'abord un *historien*.

Il réédite : 1) l'*Histoire de France* de Gabriel Daniel (17 vol., Paris, 1755-1760), enrichie d'importantes dissertations et augmentée de l'*Histoire du règne de Louis* XIII (rééd. à part, 3 vol., 1758) et du *Journal historique de Louis* XIV; 2) les *Mémoires pour servir à l'histoire universelle de l'Europe* de H. d'Avrigny, continués par Griffet jusqu'en 1716 (5 vol., Paris, 1757). Mentionnons aussi des éditions ou rééditions, qu'il annote abondamment : *Recueil de lettres... du règne de Louis* XIV (8 vol., La Haye et Paris, 1760-1764), les *Mémoires* du maréchal de Vieilleville (5 vol., Paris, 1757) et de la Trémouille (Liège, 1767), sans omettre les *Nouveaux éclaircissements* sur Marie Tudor (Amsterdam-Paris, 1766), l'*Histoire de Tancrède de Rohan* (Liège, 1767) et *Les délices des Pays-Bas...* (5 vol., Liège, 1769). C'est aussi en historien que Griffet composa l'*Histoire des hosties miraculeuses qu'on nomme le très saint sacrement de miracle*, à l'occasion de l'année jubilaire (Bruxelles, 1770). Son *Traité des différentes sortes de preuves qui servent à établir la vérité de l'histoire* (Liège, 1769; Rouen, 1775) est un « discours de la méthode », qui n'a pas perdu de sa valeur.

Henri Griffet, choisi plusieurs fois comme mandataire auprès des ministres et du roi en raison de sa qualité de prédicateur et de confesseur à la cour, fut l'un des bons défenseurs de la compagnie de Jésus attaquée par les Parlements français en 1761. Ses réponses sont pondérées; elles montrent une connaissance étendue de l'histoire et de l'esprit des ordres religieux et en particulier des jésuites : (avec J. de Menoux) *Coup d'œil sur l'arrest du Parlement de Paris..*, 2 parties, Avignon, 1er septembre 1761, 125 p., et 1er novembre, 115 p.; *Remarques sur un écrit intitulé Compte rendu des Constitutions des jésuites par... la Chalotais*, 1761, 175 p.; (avec G.-F. Berthier et S. de la Tour) *Mémoire sur l'Institut et la doctrine des jésuites*, Rennes, 1761, 208 p.

2° *Œuvres religieuses et spirituelles.* — 1) *L'année du chrétien* est un eucologe ou mieux une « année liturgique » en 18 volumes : six pour le temporal, y compris les féries de carême et des quatre-temps; douze, un par mois, pour le sanctoral. En tête, un *Exercice de piété durant la messe* (édité à part, *Exercice de piété ou prières pendant la messe*, Paris, 1762), à la place de l'ordinaire dont il n'était pas permis d'imprimer la traduction. Chaque dimanche, l'auteur donne le propre de la messe en latin et en français et, en vue de la lecture spirituelle ou de la méditation, le commentaire de l'épître et de l'évangile; chaque jour, il présente, en plus du propre, la vie du saint du jour; ces « pensées et réflexions morales sont pour la plupart tirées des saints Pères » (préface de l'*Avent*); les jours libres ou lorsque la liturgie reprend une épître ou un évangile au cours du même mois, le commentaire porte sur d'autres textes de l'Évangile, des Actes des Apôtres ou de saint Paul.

Paris, 1747; Lyon, 1811 et 1818; trad. italienne par C. G. Gozzi, Venise, 1761. Cf *Mémoires de Trévoux*, 1745, p. 1301-1307, annonçant la publication, et *Journal des sçavans*, 1747, p. 166-171. Les *Nouvelles ecclésiastiques*, 1747, p. 93-106 et 193-205, s'indignent : « La doctrine de la bulle *Unigenitus* et celle du P. Griffet est la même » (p. 105); le *Supplément aux Nouvelles ecclésiastiques*, 1747, p. 125-140, et 1748, p. 5-28, réplique avec passion.

L'ouvrage ne se rapproche guère que par le nom de l'*Année chrétienne* (1640) de Jean Suffren s j († 1641), citée dans la préface; son plan et son insertion dans la vie liturgique l'apparentent plutôt à l'*Année chrétienne* (1684) de Nicolas Letourneux † 1686 et de Paul-Ernest Ruth d'Ans † 1726, mise à l'Index en 1691 à cause de ses opinions jansénistes (cf Bremond, t. 10, p. 39-50), et aux *Exercices de piété* (1712) de Jean Croiset s j († 1738; cf DS, t. 2, col. 2557-2560). Toutefois, sur le point particulier de la traduction française du missel, Griffet adopte une position médiane entre Letourneux, qui était allé trop loin pour l'époque en donnant l'ordinaire et le propre, et Croiset, qui s'était limité aux collectes, épîtres et évangiles : chez lui, le propre est en entier, précédé d' « une glose destinée à prévenir les écarts dans lesquels l'ignorance de la théologie aurait pu jeter les simples fidèles » (P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. 3, Paris, 1851, p. 213). On sait que P. Guéranger s'inscrit dans la lignée des auteurs d'*Année liturgique* ou *chrétienne*.

2) Au moment des plus vives controverses suscitées par le livre du jésuite Jean Pichon, Griffet publie l'*Exercice de piété pour la communion* (Paris, 1748; 8 rééd. au 18e et 22 au 19e siècle; 4 traductions italiennes, 3 espagnoles, 2 polonaises et une flamande; cf *Mémoires de Trévoux*, 1748, p. 358-362). Suivant la méthode utilisée par François de Borgia avant son entrée en religion, la semaine est centrée sur la communion hebdomadaire; trois jours de préparation en méditant la grandeur, la charité et la sainteté de Dieu; trois d'action de grâces, en considérant comment ce sacrement unit au Christ, fait vivre de sa vie et apporte le gage de la vie éternelle. Le jour de la communion, Griffet propose des prières appropriées à la célébration eucharistique et à la messe d'action de grâces. Il y a d'excellentes pages commentant le chapitre 6 de saint Jean et l'amour de Jésus-Christ pour les hommes.

3) Les *Méditations pour tous les jours de l'année sur les principaux devoirs du christianisme* (Paris, 1759) sont « remplies de pensées, sans aucune phrase, pour avoir de quoi méditer; toute la loi de Dieu y est renfermée en entier » (dédicace). Écrites pour le dauphin, elles ont eu une étonnante diffusion (3 rééd. au 18e et 19 au 19e siècle en France ou en Belgique; trad. anglaise, allemande, italienne et flamande).

4) Les *Sermons pour l'Avent, le Carême et les principales fêtes* (4 vol.) traitent des grandes vérités, des sacrements et de thèmes moraux, mais aussi de la vie spirituelle proprement dite (parole de Dieu, grâce, volonté de Dieu, sainteté, présence de Dieu, prière, etc).

Liège, 1766 et 1773; éd. revue par l'auteur, Rouen, 1773 et 1776; rééd. dans Migne, *Orateurs sacrés*, t. 56, Paris, 1854, col. 9-776; trad. complète, en allemand, par A. Jaeger, Augsbourg, 1770; trad. du *Carême*, en italien, par G. F. Altanesi, Venise, 1783.

5) Signalons enfin un traité d'apologétique, *L'insuffisance de la religion naturelle, prouvée par les vérités contenues dans les livres de l'Écriture sainte* (Liège, 1770, 2 vol.; 2e éd., Liège et Avignon, 1771), avec dissertations critiques sur les systèmes du jésuite Jean Hardouin et de l'abbé G. de Villefroy, et 44 hymnes latines pour le *Breviarium Bituricense* (Bourges, 1734).

Plus qu'un maître spirituel proprement dit, ses écrits et sa prédication révèlent d'abord en Griffet un théologien solide doublé d'un moraliste averti. Il est au courant des erreurs du siècle et de leur infiltration dans la société à laquelle il s'adresse. Son souci primordial est de préserver les chrétiens de toute atteinte à la foi, en les faisant réfléchir sur toutes ses exigences dans une prière fervente, alimentée par une vie eucharistique.

Son frère cadet, Claude, né et mort à Moulins (1702-1782), entra dans la compagnie de Jésus en 1717. Longtemps professeur de théologie et d'Écriture sainte à Louis-le-Grand, il a publié plusieurs tragédies de Charles Porée. Le cours de *philosophia universalis* qu'il professa à Rouen en 1737-1738 est conservé aux archives des jésuites de Chantilly.

Sommervogel, t. 3, col. 1814-1825; t. 9, col. 440; Rivière, col. 1098. — Cl. Joannet, *Lettres sur les ouvrages et œuvres de piété*, Paris, 1754, t. 2, p. 188-198; 1756, t. 2, p. 217-230, et t. 3, p. 124-134. — *Année littéraire*, 1771, t. 2, p. 131-143. — J. de la Porte, *Nouvelle bibliothèque d'un homme de goût*, t. 2, Paris, 1777, p. 348-349. — Abbé Sabatier, *Les trois siècles de la littérature française..*, 5e éd., t. 2, La Haye, 1781, p. 448-450. — Michaud, *Biographie universelle*, t. 17, p. 534-535. — E. Bouchard, *Notice biographique sur H. Griffet*, Moulins, 1863.

A. Bernard, *Le sermon au 18e siècle*, Paris, 1901, p. 344-348. — J. Candel, *Les prédicateurs français dans la première moitié du 18e siècle*, Paris, 1904, p. 593-601. — C. de Rochemonteix, *Le P. Antoine Lavalette à la Martinique*, Paris, 1907, p. 102-104, 117-119, 199, 202, 220-224, 231 et 241-248 (plusieurs missions délicates dont Griffet fut chargé par ses supérieurs). — A. Dechêne, *Le dauphin fils de Louis* XV, Paris, 1931, p. 123-133 et 284-290. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 426.

Paul Bailly.

GRIFFINI (Michelangelo), barnabite, 1731-1809. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né à Lodi le 4 mai 1731 et entré chez les barnabites en 1747, Michelangelo Griffini fit ses études de philosophie à Milan et celles de théologie à Bologne. C'est dans cette ville, au collège de Santa Lucia, qu'il passa le reste de sa vie et mourut le 20 mars 1809.

De ce collège, ayant appartenu autrefois aux jésuites comme aussi des deux pensions de Saint-François-Xavier et de Saint-Louis, qui furent confiées aux barnabites après la suppression de la compagnie de Jésus, Griffini peut être regardé comme le second fondateur; il en fut le supérieur, y enseigna et vécut trente-cinq ans. Il fut aussi provincial d'Étrurie.

Griffini professa également la philosophie et la théologie au séminaire de Bologne, et, de 1755 à 1800, la théologie morale à l'université. Il assuma encore les charges de pénitencier de l'église métropolitaine, d'examinateur synodal, etc. Il fut chargé des cas de conscience et eut à donner fréquemment les retraites spirituelles aussi bien aux barnabites que dans d'autres congrégations ou aux prêtres séculiers.

2. *Œuvres*. — Griffini a beaucoup écrit et en bien des domaines : dogmatique, apologétique, ascétique, biographique.

Parmi ses ouvrages plus importants, qui ne relèvent pas de la spiritualité, on peut signaler : *Pro Patrum eloquentia in morum institutione tradenda* (Bologne, 1762), contre les critiques du calviniste Jean de Barbeyrac † 1691 à l'endroit des Pères. — *Animadversiones in Benedicti* XIV... *binas Constitutiones de non absolvendo complice...* et *Casus decem et sex...* sur le même sujet, parus tous les deux à Bologne, 1773. — *Plurium... damnatarum propositionum* (de théologie morale) *censura* (2 vol., Bologne, 1791). — *Saggio di greche composizioni* (Bologne, 1803) pour la jeunesse. — Quatre volumes de constitutions synodales intitulées *Synodus diocesana*, à la suite du synode tenu par le cardinal André Giovannetti, archevêque de Bologne (1788).

Dans le domaine spirituel ou dévotionnel, on doit à Griffini : *Il Mese di Maggio consacrato ad onore di Maria...* (Bologne, 1792; 1817, 63 p. in-16°; 1823), composé pour ses collégiens. — *Della vita di Mons. Gio. Maria Percoto* (Udine, 1792; Crémone, 1898), missionnaire barnabite qui fut vicaire apostolique en Birmanie (1729-1776); on y trouve des renseignements très intéressants : sur la dévotion envers le Sacré-Cœur que promouvaient Percoto et ses compagnons, lorsqu'ils étudiaient la philosophie à la maison d'études de Milan (1748), puis à Bologne, où se trouvait alors Griffini; — sur le livret que Percoto composa (*Divozione al Sacro Cuore*, Bologne, 1752, 96 p.) et que loue le jésuite Joseph Argenti (*La divozione al SS. Cuore di Gesù Cristo proposta a' fratelli della congregazione maggiore nell' università di Brera*, Milan, 1766); — et enfin sur la « società di anime ferventi... » qu'ils projetèrent et dans laquelle on trouve en germe ce que réalisa plus tard l'Apostolat de la prière.

Les *Lezioni morali sopra le quattro virtù cardinali* (2 vol., Bologne, 1793) comprennent quatre-vingts *lezioni* prononcées aux jours de fêtes; elles exposent les mérites, la nécessité, l'étendue et les applications des vertus cardinales; le style est dépouillé d'artifices, l'exposé est clair et pressant; Griffini s'appuie sur une masse de témoignages tirés de l'Écriture, des saints et des Pères (en particulier Jean Chrysostome, Augustin et Thomas d'Aquin, mais aussi Jean Cassien, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix et François de Sales); les citations des classiques, comme Aristote, Platon, Cicéron, Sénèque, Dante, sont fréquentes.

L'ouvrage qui donne une place à Griffini parmi les auteurs spirituels est son *Ritiro spirituale di alcuni giorni per gli cherici regolari... Barnabiti* (2 vol., Milan, 1800), paru anonymement. L'introduction (p. XII) note que, dès les débuts de l'ordre, les premiers barnabites pratiquaient ces retraites avec grand soin pour se retremper dans l'esprit; les Constitutions généralisèrent ensuite cette pratique. L'ouvrage est dédié à saint Paul, patron et idéal de l'ordre, dont « les lettres sont pleines de la mystique et de l'ascèse les plus sublimes » (introduction); on y relève aussi une méditation sur la conversion de saint Paul, sujet habituellement traité dans les ouvrages spirituels barnabites.

Les thèmes de ces huit jours de retraite (chacun ayant deux méditations et deux instructions) sont traditionnels; ils sont développés « in modo più conforme all' Istituto nostro » (p. 53), selon l'esprit et le but de l'ordre; on y trouve peu de théologie savante, mais plutôt une réflexion pratique et morale. Les autorités citées sont celles que nous avons déjà notées dans les *Lezioni*, mais il faut y ajouter l'abondante utilisation des Constitutions de l'ordre et des exemples tirés de la vie de ses saints et de leurs amis, Charles Borromée, Philippe Néri et François de Sales.

On remarquera la première instruction, sur la tiédeur, « maggior nemica di Cristo Crocifisso », comme disait saint Antoine-Marie Zaccaria † 1539, celle sur les *Opere di religione* (p. 288-328), où une grande place est accordée à l'oraison, celle sur la paix du cœur (p. 469-491). Quant au ministère apostolique, Griffini lui consacre une instruction; il rappelle l'importance de l'enseignement de la doctrine chrétienne aux enfants comme aux adultes, du ministère de la confession, la nécessité de l'étude (p. 540 svv). L'ouvrage se termine par une exhortation à la persévérance selon le texte de saint Paul (1 *Cor*. 14, 40).

I. A. Scandellari, *Della vita e delle opere del P. D. Michelangelo Griffini*, Bologne, 1809. — E. Caspani, *I Barnabiti e il S. Cuore*, Rome, 1922, p. 7 svv. — O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel '700*, Rome, 1925, p. 378-380. — G. Boffito, *Biblioteca barnabitica*, t. 2, Florence, 1933, p. 287-292, qui mentionne quelques manuscrits de Griffini. — L. Levati, *Menologio dei Barnabiti*, t. 3 (mars), Gênes, 1933, p. 208-210. — Cf DS, t. 1, col. 1247-1252 (Barnabites).

Virginio-M. Colciago

GRIFFON (Anne), moniale chartreuse, 1581-1641. — Anne Griffon est née à Eu (Seine-Maritime) en 1581. Orpheline de bonne heure, elle vécut chez son beau-frère jusqu'à son entrée à la chartreuse de Gosnay, près de Béthune (Pas-de-Calais), en 1601, où elle fit profession le 25 août 1602; elle fut admise à la consécration des vierges le 4 juin 1606. En dépit de sa fragile santé, elle devint coadjutrice ou cellérière, puis, pendant douze ans, sous-prieure. Deux fois maîtresse des novices, elle contribua, alors et ensuite, à la formation spirituelle des jeunes religieuses. En raison de ses lumières et de ses exceptionnelles vertus, elle exerça une grande influence sur les personnes séculières qui fréquentaient le monastère. Elle mourut le 14 janvier 1641, à Béthune, où la communauté s'était réfugiée durant la guerre avec l'Espagne.

Anne Griffon a laissé une sorte de « journal spirituel », où, par obéissance, « elle se résout à écrire les grâces et faveurs qu'il a plu à ce Bien infini de départir à sa servante » (p. 2). Ce texte, sans titre ni divisions, et même sans ordre, est conservé à la bibliothèque Mazarine, à Paris (ms 1083) : « Œuvres d'une religieuse chartreuse, nommée Anne Griffon ».

Après le récit des épreuves antérieures à son entrée à Gosnay, puis à la chartreuse (humiliations, tentations, maladies), Anne Griffon trouve bientôt dans la méditation de la Passion son « grand moyen de perfection » : « Jésus crucifié est la porte par laquelle il faut entrer pour connaître la divinité » (p. 448).

C'est aussi le chemin des vertus : confiance, amour du prochain, obéissance et humilité. L'humilité, « fondement » et « comble de la vie spirituelle », joue un rôle essentiel chez Anne. Elle la conduit à la connaissance de son « rien ». Peut-être y a-t-il là un écho de la doctrine de Catherine de Gênes : « Si Dieu ne soutenait l'âme, elle ne pourrait jamais... voir chose si effroyable qu'est cet être malin qui est l'homme » (p. 88). « C'est le plus cruel ennemi du pur amour » (p. 620). Cette connaissance provoque l'anéantissement, à la fois actif et passif : « Bien que l'acte d'anéantissement soit aussi un don de la divine bonté... plus nécessaire que le don de contemplation ou d'extase.., néanmoins il semble qu'il soit tellement nôtre à cause que nous le devons pratiquer en tout temps... » (p. 80).

Cet acte introduit dans la « docte ignorance », déclare Anne (p. 374), et il opère la « division » de l'âme. La « partie inférieure » (ou l'entendement) est dans l'impuissance, « comme captive dans un étroit cachot » (p. 249, 300, 308), tandis que la « partie supérieure » (ou l'esprit) « connaît Dieu par une expérience admirable » (p. 579). Cette union se réalise par un « trait divin qui excède la lumière intellectuelle » (p. 623), où l'âme est comme « perdue en Dieu, sans aucun discernement ni de lui, ni d'union, ni de jouissance, ni même d'amour » (p. 299), un peu à la manière d'une « petite coquille » « dans le milieu de la mer, pleine de la mer, contenue par la mer » (p. 352). Ce n'est point là « oisiveté » quiétiste, se défend Anne Griffon, car « le Seigneur me fit voir clairement où était mon esprit et ce qu'il opérait en lui et par lui et comment sans faire aucun acte je faisais plus que tout ce que j'eusse pu faire en plusieurs années » (p. 304).

Tel est l'amour unitif, qui est « aimer Dieu d'un pur amour » (p. 45). Cet état engendre un désintéressement parfait : « Quand il serait vrai que je dusse être damnée, je ne laisserais de faire le bien pour le seul amour et respect de mon Dieu » (p. 72). C'est en réalité le Seigneur qui prie, agit et satisfait en nous et pour nous, « puisque nous sommes perdus en lui » (p. 569). Toute l'efficacité des opérations de l'âme vient de cette union et de cette action du Seigneur; l'âme est alors « comme un canal pour autrui en lequel se fait l'opération venant de Dieu par lui et pour lui d'autant plus efficace qu'elle est plus cachée » (p. 482).

La lecture du « journal » d'Anne Griffon laisse l'impression d'une indiscutable authenticité.

Si l'on ne peut parler de sources proprement dites, il convient de rappeler que son directeur fut, de 1602 à 1605 et de 1616 à 1622, Guillaume du Chèvre † 1627, chartreux de Bourgfontaine, qui collabora avec Jean de Brétigny à la traduction française de la *Vie* de Thérèse d'Avila par François de Ribera (Paris, 1602), du *Chemin de la perfection* et du *Château de l'âme*. C'est aussi à la chartreuse de Bourgfontaine qu'était prieur Jacques Cadet † 1605, qui publiait à Paris en 1598 la *Vie de la bienheureuse Catherine... de Gennes* (DS, t. 2, col. 757-758).

Il semble que l'expérience d'Anne Griffon se rapproche davantage de celle de Catherine de Gênes par ses épreuves, sa pratique de l'anéantissement, la « division » de l'âme et la description de l'amour pur, encore que Henri Bremond l'aurait sans doute volontiers rangée aux côtés de Jean de Saint-Samson, son contemporain (1571-1636).

Œuvres, Bibl. Mazarine, Paris, ms 1083; le ms 1082 reproduit le même texte, mais il est incomplet. Le texte complet est daté de 1680; c'est une copie faite sur l'original. François Ganneron † 1668 (DS, t. 6, col. 90-93) a étudié le manuscrit d'Anne Griffon; comme il le trouvait prolixe, il l'a mis en ordre, *compendialiter*, en 5 livres (ms 236, bibl. de Charleville); ce texte, partiellement illisible en raison de la quasi-cécité de Ganneron, est intitulé *Historia vitae, virtutum atque revelationum... Annae Griffoniae*; il est daté de 1664.

L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 1, Montreuil-sur-mer, 1890, p. 70-74. — V.-M. Doreau, *Les éphémérides de l'ordre des chartreux*, t. 1, Montreuil, 1897, p. 57-69. — Archives de la Grande Chartreuse, cahiers Gosnay et Bourgfontaine.

Bruno Richermoz.

GRIGNION DE MONTFORT † 1716. Voir Louis-Marie Grignion de Montfort (saint).

GRILLINZONI (ou Grillenzoni, Raphael), dominicain, † 1643. — Né à Bologne, Raffaele Grillinzoni entra chez les dominicains de sa ville natale et y fit ses études. Le chapitre général de l'ordre de 1615 accepte sa promotion au grade de maître en théologie (*Acta capitulorum generalium*, éd. B. M. Reichert, t. 6, Rome, 1902, p. 257) et, dès lors, Grillinzoni semble avoir occupé d'assez nombreuses charges; Échard le signale comme inquisiteur de la foi à Crémone et à Rimini en 1620, visiteur en Dalmatie, prieur de Bologne en 1641, provincial de Lombardie. Il mourut à Crémone en 1643.

Les bibliographes, Échard (t, 2, p. 535) comme ses prédécesseurs, sont très incertains quant aux ouvrages de Grillinzoni. Échard n'en a vu qu'un seul : *Ristretto della vita del B. Nicolo Albergati, monaco certosino..*, Bologne, 1644, 64 p. in-8°; — une note manuscrite sur l'exemplaire d'Échard des jésuites de Chantilly (t. 2, supplément *in fine*, p. 18) mentionne avec précision un *Manuale judicum religiosorum cum praxi et regulis formandi processus*, Bologne, typis Montii, 1641, in-4°. — Si l'on met à part la mention très vague d'un *Trattato della passione... ed altri esercizi spirituali*, l'unique ouvrage de Grillinzoni qui intéresse la spiritualité semble être *Affanni dell' anima timorata co' suoi conforti e rimedi, aggiuntovi il metodo per risanare un' anima inferma di scrupoli*, Venise, 1676; cet ouvrage fut mis à l'index le 9 septembre

1688 (cf J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, p. 501), où il était encore en 1948.

André Derville.

GRIMAL (Jules), mariste, 1867-1953. — Né à la Cavalerie (Aveyron) le 21 janvier 1867, Jules Grimal fait ses études secondaires au petit séminaire de Belmont et passe en 1885 au grand séminaire de Rodez. Entré minoré dans la Société de Marie en 1888, il achève sa théologie à Rome, où il est ordonné prêtre le 19 décembre 1891 et acquiert son doctorat. Son existence se divise dès lors en quatre périodes bien distinctes : 1) professeur de théologie, d'abord au grand séminaire de Nevers (1892-1903), puis, après les expulsions, au scolasticat mariste de Washington (1903-1908), maison dont il est ensuite supérieur jusqu'en 1914; 2) maître spirituel du premier et du second noviciat aux États-Unis de 1914 jusqu'en 1923; 3) assistant général en résidence à Rome (sauf un séjour en France durant la guerre de 1940 à 1942), du chapitre général de 1923 à celui de 1947; durant cette période, Grimal est également procureur de sa congrégation auprès du Saint-Siège et postulateur de nombreuses causes, dont celle de sainte Bernadette, qu'il a la joie de faire aboutir; 4) en demi-retraite en France de 1947 à sa mort, où il dirige encore trois seconds noviciats. Il meurt à Belley le 31 août 1953.

Fortement marqué par les maîtres de l'Oratoire de France et de Saint-Sulpice ainsi que par Bossuet, qu'il admirait fort, Grimal a particulièrement approfondi la théologie du sacerdoce : *Le sacerdoce et le sacrifice de notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1908 (huit éditions; trad. anglaise en 1915 et italienne en 1937). Son ministère auprès des futurs prêtres l'a conduit à monnayer cette doctrine en une spiritualité dont l'idée maîtresse est l'union au Christ agissant dans les âmes qu'il s'est choisies pour les associer à l'hommage d'adoration qu'il rend au Père.

Dans cette ligne se situent les ouvrages suivants : *Avec Jésus formant en nous son prêtre*, 2 vol., Lyon, 1924, publié d'abord avec le sous-titre *méditations pour les futurs prêtres et les pères de la Société de Marie*, puis en une édition refondue en 1932 avec le sous-titre *méditations sacerdotales* (adaptation anglaise en 1932; trad. italienne en 1933; adaptation espagnole en 1960); — *Pour mourir avec Jésus*, Paris, 1924 (trad. anglaise en 1925, italienne en 1934); — *Pour bien communier*, Lyon, 1929 (extrait de la *Revue Montalembert*, 1928); — *C'est le Christ qui vit en moi*, Lyon, 1936; — *La vraie conversion du cœur*, Lyon, 1940; — *Le vrai travail du progrès*, Lyon, 1940; — *La vraie vie d'union avec le Père*, Lyon, 1946 (réédition de *C'est le Christ qui vit en moi*). Ces trois derniers livres, qui forment une trilogie sur les étapes de la vie spirituelle, sont traduits en italien par Guido Pettinati en trois puis en un volume (1943) et en anglais par J. Buckley (3 vol., 1956).

A ces principaux ouvrages s'ajoutent deux biographies spirituelles : *La vie d'une âme. Louis Gauthier, diacre du diocèse de Nevers*, 1903 (rééditions en 1905 et 1907), et *Le P. Victor Douce, directeur de sainte Bernadette et fondateur de l'œuvre de l'adoration réparatrice*, Lyon, 1935. A l'usage de sa congrégation, Grimal publie *Histoire, caractère évangélique, esprit de vie cachée des Constitutions de la Société de Marie*, Lyon, 1942 (trad. anglaise partielle), et *Méditations des quatre retraites du second noviciat*, Lyon, 1946 (trad. anglaise).

Deux congrégations dont Grimal s'était occupé à Rome, les sœurs arméniennes de l'Immaculée-Conception et les sœurs canadiennes du Précieux-Sang, conservent de lui des commentaires manuscrits de leur règle, et à l'usage des premières a été polycopié un *Mois de Marie et mois du Sacré-Cœur de l'âme religieuse*.

Les manuscrits des retraites et sermons de Grimal sont conservés au séminaire des missions d'Océanie, à Sainte-Foy-lès-Lyon (Rhône). Ses notes de postulateur ainsi que les articles et positions préparés pour les causes dont il s'occupait sont aux archives générales des maristes à Rome.

Bremond, t. 3, p. 675-678. — *Semaine religieuse de Nevers*, 12 septembre 1953. — *Acta Societatis Mariae*, n. 12 (novembre 1953), p. 69-72. — DS, t. 2, col. 1228-1229 : communion et immolation.

Jean Coste.

GRIMLAIC, ermite, 9e-10e siècle. — 1. *Vie*. — 2. *Regula solitariorum*.

1. *Vie*. — On ne possède aucun détail biographique précis sur Grimlaïc. Mabillon (*Acta sanctorum O.S.B., 7e siècle*, Venise, 1733, p. 43) le croyait originaire de Reims, car l'*Historia ecclesiae remensis* de Flodoard † 966 signale un prêtre *Grimlaicus* vivant en cette région à la fin du 9e siècle (MGH *Scriptores*, t. 13, Hanovre, 1881, p. 560). « Il paraît avoir vécu à la fin du 9e et au commencement du 10e siècle » (L. Gougaud, *Ermites et reclus. Études sur d'anciennes formes de vie religieuse*, Ligugé, 1928, p. 62) ou « au 10e siècle » (J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 142). Cet ermite a mené la vie solitaire en Lorraine, semble-t-il, car sa *Regula solitariorum* mentionne (ch. 41, PL 103, 632c) une *Regula canonicorum*, c'est-à-dire celle d'Amalaire de Metz (ch. 115 et 108, PL 105, 914c et 897c), et se réfère à l'exemple de saint Arnoul † 640, évêque de cette même ville (ch. 1, 579b). Il n'est pas impossible que Grimlaïc ait été en rapport avec le monastère bénédictin de Gorze (J. Leclercq, *Reclus et recluses à Metz durant le moyen âge*, dans *Revue ecclésiastique du diocèse de Metz*, t. 53, 1953, p. 23-24).

2. *Regula solitariorum*. — Cet unique écrit de Grimlaïc, adressé à un prêtre homonyme non identifié, a été longuement analysé par P. Doyère (art. Érémitisme, DS, t. 4, col. 959-960).

C'est « la première Règle pour reclus qu'ait connue l'Occident » (J. Leclercq, *La spiritualité..*, p. 142). Divers indices permettent de la rattacher au 9e siècle avancé : en particulier son auteur utilise la *Regula solitariorum* d'Amalaire de Metz, et non celle de saint Chrodegang, ainsi que le croyait L. Gougaud (*op. cit.*, p. 62). L'usage d'appliquer le sceau épiscopal sur la porte de la cellule du reclus, coutume mentionnée par Grimlaïc (ch. 15, 593d-594a), existait probablement à Metz (ainsi qu'à Cologne et à Trèves) dès le 10e siècle; ailleurs, on ne le constate qu'au 11e siècle. Il ne semble donc pas nécessaire de placer cette *Regula* au 11e siècle (J. Hubert, *L'érémitisme et l'archéologie*, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli* XI *e* XII, Milan, 1965, p. 475-476). Elle s'adresse à des solitaires et à des cénobites (prol., 579a). C'est en grande partie une compilation où se présentent, à côté de références bibliques et de quelques idées personnelles, de nombreux textes patristiques : surtout saint Jérôme, saint Grégoire le Grand, Julien Pomère (*De vita contemplativa*, sous le nom de Prosper), des citations de la *Règle* de saint Benoît et des Vies des Pères du désert. L'enseignement ascétique de Grimlaïc est très traditionnel; il se caractérise par sa discrétion et son équilibre.

On a cru discerner une connaissance de la *Regula*

solitariorum chez saint Pierre Damien (M. della Santa, *Ricerche sull'idea monastica di S. Pier Damiano*, Camaldoli, 1961, p. 188, n. 112); mais il s'agit plutôt de deux adaptations, indépendantes l'une de l'autre, de la *Règle* de saint Benoît à la vie solitaire (O. Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, dans *L'eremitismo..*, p. 142-144). On ne peut davantage conclure à une utilisation directe de cette *Regula solitariorum* de la part de saint Bruno et de Guigues le chartreux (B. Bligny, *L'érémitisme et les chartreux*, dans *L'eremitismo..*, p. 262, n. 25; en sens opposé, en ce qui concerne saint Bruno, J. Hubert, *L'eremitismo..*, p. 265 et 483).

Cette *Règle* semble avoir eu une diffusion assez limitée; du moins sa présence est-elle attestée dans des milieux monastiques divers : bénédictins de Saint-Remi de Reims (ms Berlin, Bibl. nat. Phillipps 1876, 10e-11e s.), cisterciens de Clairvaux (ms Troyes, Bibl. munic. 978, début du 13e s.), chartreux du Mont-Dieu (ms Charleville, Bibl. munic. 122, écrit en 1309). Un quatrième manuscrit est connu, dont la provenance n'est pas identifiée (Paris, Bibl. nat., lat. 1701, fin 12e-13e s.). Mais, — indice d'une influence moderne —, rappelons qu'une traduction française, *La Règle des solitaires*, a été publiée par Guillaume Le Roy dans *La solitude chrétienne* (t. 3, Paris, 1667; rééd. Lyon, 1699, p. 1-414).

Éditions. — L. d'Achery, *La Regula solitariorum*, Paris, 1653; L. Holstenius, *Codex Regularum*, Rome, 1661, et Paris, 1663, t. 2, p. 278-300; L. Holstenius et M. Brockie, *Codex Regularum*, t. 1, Augsbourg, 1769, p. 292-344, reproduit par Migne, PL 103, 573-664.

Études. — En plus de la bibliographie citée ci-dessus, on se référera aux publications suivantes : *Histoire littéraire de la France*, t. 5, Paris, 1740, p. 685-687. — J. François, *Bibliographie générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, t. 1, Bouillon, 1777 (éd. anast., 1961), p. 424. — U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 1895. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. 7, Maredsous, 1956, p. 57-58.

Réginald Grégoire.

GRIMMINCK (Charles-Louis), curé et ermite, 1676-1728. — 1. *Vie et écrits.* — 2. *Doctrine et vie mystiques.*

1. Vie et écrits. — Charles Grimminck naquit à Ypres le 28 mai 1676. Une lettre de dame van Straesselle-van der Ghinst (1750) affirme que les Grimminck étaient venus d'Angleterre, fuyant les persécutions. La mère de Charles s'appelait Marie-Cornélie Verbaere. Il eut une sœur, Marie-Françoise, née en 1687, dont la conduite lui occasionna bien des soucis.

1° *Curé et ermite.* — Dès son enfance, Charles donne des marques d'une vertu austère et d'une grande charité pour les pauvres.

C'était l'époque où on lisait en famille la *Vie des Pères du désert* de Rosweyde (trad. flamande, Anvers, 1617, 1643, etc; trad. française, Paris, 1647, etc). Élève de quatrième, il quitte un jour le collège pour essayer de se faire admettre chez les ermites antonins du Mont-des-Cats. Mais il lui faut d'abord terminer chez les jésuites d'Ypres les études commencées chez les prémontrés de Furnes, étudier la philosophie à Douai et la théologie à Ypres; comme il est trop jeune pour être ordonné prêtre, il fait deux années supplémentaires de théologie à Douai. Il reçoit la prêtrise le 5 juin 1700 à Tournai. Le 24 octobre, il est nommé vicaire à Ramscapelle, non loin de Nieuport, et le 3 juin 1702, curé à Zuidcoote, misérable paroisse de pêcheurs, où il donne les preuves de son grand amour des pauvres. Le 22 octobre 1706, il est envoyé à Caestre, à l'ouest du Mont-des-Cats.

Sa vie semble un démenti continuel à ce désir de la solitude, qui ne le quitte jamais. Curé, il veille à ce que son goût de la contemplation ne le détourne d'aucun de ses devoirs. Il corrige les graves abus de ses paroissiens par ses démarches, ses prédications, surtout par sa vie de pénitence. Il bâtit une école (1712) et il essaie d'implanter, sans succès, un couvent de tertiaires réguliers de saint François. Il démissionne en 1714 pour habiter une pauvre chaumière, à l'angle d'un bois, aux confins de sa paroisse. C'est à partir de ce moment qu'on l'appelle partout pour prêcher et confesser! Il ne se refuse à aucun appel, et il devient, « par excellence, le prédicateur et le confesseur de son temps et même de son siècle, en Flandre » (L. Devynck, *loco cit. infra*, p. 49). Mais le poursuit la hantise d' « être seul avec Dieu seul ». A partir de 1721, il décide, sous l'impulsion de l'Esprit, de ne plus quitter sa solitude : « vivre seul comme si j'étais seul au monde avec Dieu seul, me contentant de pain et d'eau » (p. 165).

En 1724, il s'établit à Saint-Jean des Joncs, en la paroisse de Watou. Il y cherche la possibilité d'une « prière continuelle ». Il tente aussi d'installer, en des ermitages séparés, des compagnons qui voudraient l'imiter. Compagnonnage éphémère dont il ne nous reste que la *Règle des ermites*. Enfin, en 1728, il songe à s'enfermer à la Trappe, l'abbaye de Rancé. Il obtient l'autorisation de son évêque. Se doutait-il que ses austérités, ses pénitences dépassaient celles de la Trappe? En réalité, c'est la mort qui l'attend en sa paroisse même, le vendredi 12 novembre 1728, « à trois heures de l'après-midi, heure de la miséricorde, à laquelle jadis son Époux, Jésus, était mort » (van de Putte). Il fut enterré devant le maître-autel de l'église de Watou.

2° *Écrits.* — Grimminck écrit pour prendre mieux conscience de sa vie intérieure, donc pour lui-même. Il utilise tour à tour le latin, le français et le flamand. Il nous reste de lui et sur lui :

1) Une centaine de pages autographes qui constituent le fonds principal de ses écrits. Elles se classent comme suit :

a) Vingt-six pages d'extraits en français des œuvres de sainte Thérèse, avec des notes marginales, principalement sur le discernement des esprits (1712-1713?).

b) Les *exercices spirituels* ou notes de retraite de 1713. Il y est question des devoirs de la vie pastorale. Des feuillets de différentes dates ont été ajoutés, peut-être par De Vos, sur lesquels Grimminck recopiait des textes de divers auteurs sur le vocabulaire et les notions mystiques.

c) Les *exercices* de 1721 ou *Vita anachoretica.* On y trouve les règles que Grimminck observe dans la solitude.

d) Les *exercices* de 1722. A propos des signes de sa vocation, il donne des renseignements biographiques.

e) Dans les *exercices* de 1723, qui forment la grande retraite mystique de Grimminck, il expose ses règles de vie d'après la raison, ses inspirations, l'Écriture.

f) Cinq pages sous le titre « Sti. Augustini de gratia ». Il y donne le texte d'Augustin, pour lui capital : « Plus est agi quam regi », et que l'on retrouve dans les *exercices* de 1723.

2) Trois grandes feuilles autographes dont quatre pages constituent ce qu'on pourrait appeler ses « Règles latines », et qui débutent ainsi : « Ego nullum medium melius et aptius nosco quam sequens... ».

3) Deux recueils non autographes : fragments d'œuvres oratoires et spirituelles, dont certains sont des extraits d'auteurs.

4) Une quarantaine de lettres, adressées à des parents, à des prêtres des environs ou à des dirigées. La plus importante est celle qui donne la *Règle d'une fille spirituelle désireuse de servir Dieu en perfection* (p. 107-117).

5) Léon Dévynck (*loco cit. infra*, p. 44-46), qui a réussi à compléter les renseignements biographiques connus jusqu'alors, a reconstitué le dossier que De Vos avait rassemblé et il laisse entendre qu'un dossier de ou sur Grimminck aurait disparu au 18e siècle.

Dans tous ces écrits, en dehors des notes de retraites proprement dites, on peut relever (traités de quelques pages) : la *Règle des ermites* (extraits, p. 245-247), la *Règle d'un pèlerin* (1713, p. 250-252), la *Règle d'une fille spirituelle* (1710), l'*Éloge de l'abjection et de l'humilité*, et *Dieu*, ou longue élévation sur l'Être divin; l'*Horloge de la Passion* (1711) fut éditée par D. A. Stracke, OGE, t. 18, 2e vol., p. 157-164.

2. Doctrine et vie mystiques. — Les premiers biographes de Grimminck ne soupçonnèrent pas qu'ils avaient affaire à un authentique mystique et préférèrent présenter l'ascète aux pénitences spectaculaires. Pour se convaincre de la vie mystique de Grimminck, il suffit d'étudier ses notes de retraite, surtout celles de 1723. Grimminck n'a esquissé nulle part une doctrine de la vie mystique. Mais ses écrits nous la présentent d'une double manière : le « journal » de ses retraites donne son expérience mystique, ses notes de lecture montrent ses préoccupations, ses lignes de recherches, ses réponses.

1° *Tradition mystique.* — Ses notes de lecture ou extraits et, — sans qu'on puisse distinguer toujours les uns et les autres —, ses réflexions fragmentaires sur des thèmes mystiques, sont inspirés ou tirés des meilleurs auteurs spirituels, tels le pseudo-Denys, Augustin, Grégoire le Grand, Bernard et, avec prédilection, Thomas d'Aquin; viennent ensuite les mystiques rhénans, Angèle de Foligno, Catherine de Sienne, l'*Imitation* et Harphius, Ignace de Loyola, Louis de Blois et Thérèse d'Avila, ou encore parmi les plus proches François de Sales, Jean de Jésus-Marie † 1615, le carme commentateur du *Cantique*, et Lessius. Peut-être même pourrait-on retrouver trace de Louis Lallemant, de Henri Boudon, de Fulgence Bottens et d'autres. Grimminck, tout pétri des anciens et tributaire aussi de son temps, n'en demeure pas moins un théologien scolastique antijanséniste.

Retenons quelques-unes des définitions plus caractéristiques de ce théologien qui parle d'expérience.

L'union mystique est le point d'aboutissement, tout gratuit, d'une longue ascèse, selon la doctrine de saint Bernard et de Louis de Blois.

Il y a union mystique lorsque l'âme, après s'être longtemps exercée à l'humilité, à l'oraison, à la méditation, à la patience et aux autres vertus, est élevée par Dieu jusqu'à s'unir avec lui, à le contempler immédiatement et intimement. Alors elle ne se repose plus dans ses vertus, ni dans les consolations divines, ni dans les actes discursifs, ni dans les phantasmes, ni dans aucune chose créée, mais elle se repose en Dieu (p. 131).

C'est dans la mouvance du pseudo-Denys et de saint Thomas que se situe l'explication de l'union :

Comment entrons-nous dans l'abîme de la divinité? Les contemplatifs disent que nous nous perdons selon notre être créé et que nous nous retrouvons selon notre être incréé et superessentiel. D'une part ils voient qu'ils sont comme un néant en comparaison de cet immense océan d'être, comme dit saint Grégoire de Nazianze, et qu'ils n'ont rien qui soit digne d'amour. D'autre part, dans l'essence divine, tout être créé cesse, ainsi que toute distinction de formes; et donc, dans l'essence divine, on ne voit nulle créature. Mais parce que toute nature créée y est selon son être incréé, causal et exemplaire, on y trouve toutes choses d'une manière supérieure (p. 141).

Enfin, Grimminck emprunte sans doute la description des effets de l'union à l'école thérésienne :

Une ardeur d'amour, qui fait brûler l'âme, la liquéfie et la transforme en Dieu, lui fait désirer de le voir et de jouir de lui face à face. Une paix merveilleuse, une douceur, une joie qui font sentir à l'âme combien le Seigneur est suave... Un grand afflux de grâces et de vertus qui rend l'âme très belle, déiforme, conforme au Christ. Alors, comme le Christ, elle embrasse la croix et les tourments... Enfin, une connaissance sublime et parfaite des mystères divins, une contemplation très claire de Dieu, quoique obscure et dans les ténèbres... (p. 135-136).

2° *Expérience mystique.* — Au cours de ses exercices spirituels de 1723, Grimminck présente les principes qui le dirigent : la raison, les « inspirations », l'Écriture.

La raison, « établie par la nature et par Dieu, afin que toutes les autres puissances n'agissent que d'après son gouvernement » (p. 168), doit s'élever à l'*illuminata ratio*, dont parle saint Bernard. Dieu régit la « raison illuminée » par les « motions » ou « inspirations » personnelles et par sa Parole, l'Écriture, qui est « la troisième et principale règle de vie ». Au-delà des exégètes (il recourt volontiers à Estius et à Cornelius a Lapide), Grimminck, en qui l'évêque d'Ypres, Jean-B. De Smet, reconnaît un « vir in sacris Litteris eruditus » (1728), s'inspire constamment de l'Écriture, à la manière de Jean de la Croix, et il confronte toujours ses « inspirations » à la Parole de Dieu.

Qu'entendre par là? « Spiritus Sanctus director meus », écrit Grimminck en 1723 (p. 157, 180). Il est en effet aux écoutes de l'Esprit en toute circonstance. S'il a démissionné en 1714, s'il a refusé tout ministère à partir de 1721, s'il adopte telle pénitence, c'est après avoir consulté longuement l'Esprit Saint. Il suit scrupuleusement les règles ignatiennes du discernement spirituel ou les conseils de sainte Thérèse. Les signes qu'il perçoit et qu'il étudie avec grand soin lui manifestent la présence de l'Esprit.

De telle ou telle expérience du passé, il déclare : « Je me suis senti attiré par Dieu » (p. 163). En 1722, il n'hésite pas à dire : « Je sais d'une façon certaine, par mon expérience, que je sens dans mon âme quelque chose de plus solide que si je possédais le monde » (p. 79, 163). L'année suivante, il affirme encore : « Je sens que Dieu me conduit et me gouverne... Je suis tellement persuadé que mes inspirations sont de Dieu que je pense souvent que tous les docteurs en théologie rassemblés ne pourraient me persuader du contraire » (p. 174). Cette solide lucidité, commune aux mystiques authentiques, tire sa force d'un sain discernement de l'action de l'Esprit : « Je sens sa direction continuelle par des motions *(instinctus)* internes, par son assistance continue, par ses fréquentes illuminations spéciales que dans ce but il répand dans mon intelligence » (p. 159).

C'est par ces motions que Grimminck se sent « agi ». Il aime répéter le *Plus est agi quam regi* de saint Augustin (*De gestis Pelagii* 3, 5, PL 44, 323a), car, explique-t-il, « celui qui est régi fait quelque chose de lui-même, mais celui qui est agi, à peine peut-on dire qu'il agit lui-même », et il constate : « Cette direction divine ou cette action continue, je l'éprouve *(experior)* en moi-même »

(p. 161, 168, 192). Cette action continue a ses temps forts : en 1723, Grimminck les ramène à quatorze « illuminations » qui résument en quelque sorte les décisions caractéristiques que l'Esprit lui a fait prendre en sa vie (p. 187-207).

L'Esprit Saint l'attire d'une part à une conformité totale avec le Christ. Grimminck prend à son compte le troisième degré d'humilité des *Exercices* de saint Ignace, c'est sa dixième inspiration : « Ne crains point de scandaliser le prochain en t'avilissant trop »; et encore, « Dieu accomplit ses plus grands desseins par les voyes de la croix » (p. 198-199). D'autre part, l'Esprit l'attire à une remise totale de soi à Dieu, qui se traduit par un vœu d'abandon à la volonté divine (p. 46-48), et la reconnaissance absolue de Dieu, à la manière de saint François d'Assise : « Dieu est tout et le reste n'est rien », ou à la manière de Boudon : « Dieu seul ».

Effectivement, la spiritualité de Grimminck est au confluent d'une double influence immédiate, celle des jésuites et celle des franciscains. Par les premiers, il est formé intellectuellement et spirituellement (direction spirituelle et retraites selon les *Exercices*); les seconds prennent la relève (le P. Benoît, récollet de l'Uwenberg, près de Cassel, le dirige jusqu'en 1710) et le reçoivent comme tertiaire de saint François. Mais Grimminck est avant tout sous la conduite de l'Esprit : « Dans ta solitude, tu attendras le Christ, comme l'Époux qui t'appellera.., comme le Roi qui te demandera compte.., comme le bon Maître revenant du festin de noces » (p. 211).

P.-L. Danes, vicaire général d'Ypres, *Kort-Begryp van het Deugdsaem Leven van den Eerweerdigen Heere Carolus Ludovic Grimminck*.., Ypres, 1729, 72 pages in-18° (rééd. en 1768). — Cette brochure est abondamment utilisée dans la biographie publiée par Ferdinand van de Putte, *Leven van der Eerbiedweerdigen Heer Mynheer Karel-Lodewyck Grimminck*, Bruges, 1849 (compte rendu dans le *Bulletin du comité flamand de France*, t. 1, 1859). — Le dossier de l'enquête menée par Joris De Vos † 1757, curé de Merris, qui songeait à écrire une vie de Grimminck, se trouve aux archives de la paroisse de Watou ainsi que les mss de Grimminck. — Raphaël Persyn, *Un mystique flamand, Charles Grimminck, 1676-1728. Contribution à l'histoire religieuse de la Flandre*, coll. Annales du comité flamand de France, t. 34, Lille, 1925; un grand nombre de textes de Grimminck sont cités ou traduits (nous y renvoyons par la simple mention de la pagination).

Optat de Veghel, *De bronnen van Karel Grimminck's spiritualiteit*, OGE, t. 22, 1948, p. 369-376. — L. Devynck, *Wie beinvloedde Karel Lodewijk Grimminck's vroomheidsbeeld?*, OGE, t. 25, 1951, p. 44-58. — K. Cruysberghs, *Grote priesters uit Gods Kerk*, ch. 5 (K. L. Grimminck, priester en edelman), Louvain, 1952. — N. Huyghebaert, *La carrière de Pierre-Louis Danes, le « primus » de Cassel (1684-1736)*, Bruges, 1960. — St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 4, Anvers, 1960, p. 241-243 et 345.

Caestre et la plupart des localités citées sont dans l'actuel diocèse de Lille et l'arrondissement Dunkerque-Hazebrouck. Watou appartient au diocèse de Bruges.

Raphaël Persyn et André Rayez.

1. GRISEL (Jean), jésuite, 1601-1657. — Né à Rouen en 1601, Jean Grisel entra au noviciat de la compagnie de Jésus en novembre 1618. Nicolas Fontaine lui était apparenté (DS, t. 5, col. 672). Après sa profession, Grisel enseigna quelques années la grammaire, mais fut bientôt appliqué à la prédication, qui semble avoir été la grande occupation de son apostolat. Il fut trois ans recteur du collège d'Orléans (1651-1653). Il mourut au collège Louis-le-Grand à Paris en 1657. Grisel n'est pas directement un auteur spirituel, mais les ouvrages de prédication et de théologie qu'il a laissés, sont intéressants et riches; ils mériteraient une étude.

Après un *Discours funèbre pour les obsèques du duc Roger de Bellegarde* (Dijon, 1647), Grisel donne *Le Mystère de l'Homme-Dieu... depuis la première éternité... jusqu'à la seconde que nous passerons au ciel avec lui...* (Paris, 1654, in-folio); seul, le tome premier a paru comprenant trois parties paginées séparément : Jésus-Christ prédestiné, promis et désiré. Dans la préface, l'auteur explique son propos, présente « les divers états où le Verbe fait chair peut être considéré », et sa méthode, qui s'inspire à la fois de la théologie dogmatique et de ce que nous appelons la théologie biblique; c'est ce mélange des genres qui fait, avec la longueur des exposés, la faiblesse de l'ouvrage. La première partie présente la prédestination du Fils de Dieu et de sa Mère, le motif de l'incarnation, etc; Grisel s'inspire surtout ici des Pères, en particulier de Cyrille d'Alexandrie et d'Augustin, puis de théologiens comme Thomas d'Aquin et Vasquez. Dans les deux parties suivantes, l'Écriture sainte fournit la trame de l'exposé; Grisel la commente en suivant les Pères et, dans les points contestés, se rapporte à Maldonat et à Tolet. A côté des personnages, des événements, des prophéties de l'ancien Testament qui se réfèrent au Christ, Grisel insère les Sybilles, Orphée, Hermès Trismégiste, les philosophes grecs. Malgré sa lourdeur et son inachèvement, l'ouvrage apparaît comme une longue et amoureuse méditation sur les noms du Christ; s'il n'a pas la force de pensée de Bérulle ni le caractère spirituel de Saint-Jure, Grisel se situe néanmoins dans la même mouvance.

Le reste de l'œuvre imprimée de Grisel se compose de sermons. — D'abord, « le premier des advents que j'ay preschez à Paris » (à Saint-Eustache, en 1640), *Baltazar ou l'oubly de Dieu puni en la personne de ce dernier roi de Babylone* (Paris, 1655). — *Sermons pour les* IV *dimanches et quelques festes de l'advent* (« preschés en diverses paroisses de Paris », Paris, 1655), suivis de « La méthode de convertir en sermons les discours contenus dans le premier tome du Mystère de l'Homme-Dieu » (pagination à part, 53 p.); ces *Sermons* et *Baltazar*, qui se présentent comme deux livres différents, semblent avoir été imprimés ensemble. — *Sermons pour les dimanches et festes de l'année* (Paris, 1655), mentionnés par Moréri et Sommervogel. — *Sermons sur tous les évangiles du caresme* (2 volumes posthumes publiés par Louis Roy s j, qui y ajouta du sien, Paris, 1658).

Le *Baltazar* est centré sur la réforme morale et religieuse des contemporains; il abonde en peintures et en détails intéressants. Le troisième des *Sermons pour les* IV *dimanches*... sur « le paradoxe de l'homme » est plus remarquable : il utilise le même vocabulaire que Pascal (misère et grandeur, abaisser et relever, etc). Les deux volumes sur le carême sont probablement les plus riches au point de vue spirituel; on y relève, à propos de la « fréquente communion », beaucoup de pondération et de jugement (t. 1, p. 45-85); le sermon sur la conformité à la volonté de Dieu s'attache à montrer la grandeur des humbles tâches journalières où nous attend d'abord le Seigneur (p. 257-324); celui sur la sainteté (p. 571-601), qui enseigne à chaque fidèle et au peuple chrétien en sa totalité qu'ils sont appelés à la sainteté, le fait en des pages qui sont proches de la constitution du concile du Vatican II sur l'Église. Grisel, même quand il morigène ses contemporains, n'ou-

blie jamais de leur ouvrir les perspectives de la sainteté d'un enfant de Dieu et ses exigences concrètes. Encore qu'il ait laissé peu de traces et qu'on n'en puisse juger que sur des textes imprimés, il semble que Grisel ait été un bon prédicateur de la Parole de Dieu aux hommes de son temps.

Sommervogel, t. 3, col. 1838-1839. — Ph. Guilbert, *Mémoires biographiques et littéraires..*, t. 1, Rouen, 1812, p. 518-521. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 357.

André Derville.

2. GRISEL (Joseph), prêtre, 1703-1787. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Joseph Grisel, né à Nouainville, près de Cherbourg (Manche), en 1703, fait ses études de philosophie et de théologie au collège Louis-le-Grand à Paris, où il est précepteur de deux de ses compatriotes. En 1738, il est nommé vicaire perpétuel de Saint-Germain l'auxerrois et sous-pénitencier de Notre-Dame de Paris. A ce titre, il acquiert une réputation de confesseur et de directeur habile, et les communautés le recherchent. Son activité de supérieur auprès des religieuses de Sainte-Aure et auprès des ermites du Mont-Valérien nous est connue. L'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, qui lui confie ces communautés et d'autres encore, le choisit pour confesseur, et Grisel aura jusqu'à la fin de sa vie un appartement à l'archevêché. Le rôle que Grisel joua auprès de Pierre-J. de Clorivière (1735-1820) en l'aidant, en 1754-1756, à se « convertir » et à discerner sa vocation, puis, en 1778-1779, dans son ministère auprès des ermites du Mont-Valérien, et enfin en soutenant fermement l'approbation des *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, données en exhortations aux ermites et destinées à accompagner leur *Directoire*, laisse deviner la solidité de sa direction et la profondeur de son influence (DS, t. 2, col. 974-979).

Fort zélé en faveur de la dévotion au Cœur de Jésus, Grisel, qui est antijanséniste, s'attire de durables inimitiés, celle en particulier des *Nouvelles ecclésiastiques*. On le compromit même dans une affaire de captation d'héritage avec un financier de ses amis, Billard de Monceau. Embastillé dix-huit mois, il sortira innocenté.

Joseph Grisel mourut à Versailles le 21 janvier 1787, désignant comme légataire universel un parent, Grisel, curé de Gretz (près de Melun). Son testament, rédigé en 1784, est reproduit par N.-M. Verron parmi les documents qui accompagnent l'*Adoration perpétuelle* (cf *infra*).

2. **Œuvres.** — 1° *Méditations liturgiques.* — En dehors des ouvrages qui intéressent la communauté de Sainte-Aure et du *Chemin de l'amour divin*, qui appelle des éclaircissements, en dehors aussi des *Lettres d'une religieuse au Calvaire* (1755), qui lui sont attribuées et dont on ignore tout, la seule publication importante de J. Grisel est celle de *L'année religieuse, ou occupation intérieure pendant les offices divins* (8 vol., Paris, 1766-1768). Destiné surtout aux communautés religieuses, l'ouvrage voudrait aider à « entrer dans l'esprit de l'Église ». En suivant, en effet, pas à pas l'Église « dans ses solennités on apprend à se nourrir de l'esprit des mystères » du Christ, lesquels « n'ont été opérés qu'une fois, mais ils se renouvellent sans cesse dans l'effet et les avantages qui les accompagnent ». Grisel donne la traduction de l'ensemble du propre des messes et une explication du sens spirituel des principaux textes du temporal et du sanctoral; cette explication s'appuie ordinairement sur les homélies patristiques de l'office. La vie liturgique (Jésus-Christ, Marie, l'Église) nourrit ainsi la vie spirituelle. C'est dans cette voie que se situera, un siècle plus tard, l'*Année liturgique* de dom Guéranger.

Grisel donne, à l'occasion, des *excursus* spirituels, qu'il convient de remarquer : tels, par exemple, les réflexions pour chaque jour des octaves, l'itinéraire mystique de l'âme de l'Ascension à la Pentecôte (t. 2, p. 477-491 et 503-512), l'amour du Cœur de Jésus (t. 4, p. 183-216), la vie active et la vie contemplative (t. 4, p. 326-358), les béatitudes (t. 5, p. 284-319) et enfin une *Retraite de dix jours* (p. 358-436). Grisel n'omet pas de commenter les fêtes propres (le Sacerdoce du Christ, le 30 août, t. 4; S. Denis, t. 5; etc) et les nombreuses proses du diocèse de Paris.

Les trois derniers volumes développent le sens spirituel des psaumes de l'office des dimanches et des fêtes; le *Discours préliminaire* du tome 6 exalte « l'excellence des psaumes ».

2° *La communauté de Sainte-Aure.* — A partir de 1751, Joseph Grisel joua un rôle prépondérant dans l'établissement en congrégation de la communauté parisienne de Sainte-Aure, sous l'impulsion et avec l'aide financière du dauphin et de la reine. On visait à la fois le but éducatif d'une maison où seraient reçues des enfants et des jeunes filles qu'on protégerait ainsi contre les désordres de leur milieu bourgeois ou aristocratique, et le but contemplatif ancien de la communauté, que viendra concrétiser, à partir de 1779, l'instauration de « l'adoration perpétuelle du Cœur de Jésus ».

En 1773, Nicolas-Marie Verron, ancien jésuite et futur martyr de septembre 1792, fut désigné comme confesseur de la communauté; il prit une part de plus en plus active à la vie des religieuses et des élèves : direction spirituelle, prédications, orientation vers une adoration perpétuelle réparatrice, enfin publication des textes concernant la congrégation. Ces textes furent rédigés par le supérieur et par le confesseur; aussi est-il malaisé de démêler ce qui revient à l'un et à l'autre.

Joseph Grisel rédigea : *a*) les *Constitutions des religieuses de Sainte-Aure, suivant la Règle de saint Augustin*, et approuvées par Christophe de Beaumont en 1757; N.-M. Verron les publia à Paris en 1786; — *b*) les *Instructions pour le noviciat* (Paris, 1785); — et, imprimé à la suite, *c*) le *Règlement pour l'adoration perpétuelle du Sacré-Cœur de Jésus*, publié (= établi) par M. Joseph Grisel, supérieur, le 10 juillet 1779, suivi de diverses prières communes, suffrages, litanies, profession de foi, etc. Ne pas confondre ce *Règlement* avec l'*Adoration perpétuelle du Sacré-Cœur de Jésus établie à Sainte-Aure le premier juillet 1779* (Paris, 1784), qui contient principalement des méditations de N.-M. Verron, et, intercalés, des documents concernant les années 1784 à 1792; *d*) les *Instructions sur la vie religieuse pour servir de Directoire et de Règlements à mes chères filles, les adoratrices, les réparatrices et les victimes du Sacré-Cœur de Jésus* (ms chez les religieuses de Sainte-Clotilde, à Paris; à partir de la p. 364, on trouve plusieurs *discours* ou sermons de N.-M. Verron).

3° *Le chemin de l'amour divin* et *Le palais de l'amour divin.* — La confusion entre ces deux ouvrages était à peu près fatale : parus et toujours réédités sous l'anonymat, le premier était la reprise et l'amplification du second.

Le catalogue de la Bibliothèque nationale, ne sachant comment départager les auteurs éventuels, attribue abusivement à Joseph Grisel tout ce qui a été attribué à Philippe Descartes, renvoyant de l'un à l'autre et affirmant que le *Chemin* est « le même ouvrage que le précédent » (le *Palais*).

1) *Éditions.* — *Le palais de l'amour divin*, paru sans indication de lieu (à Rennes, d'après les *Mémoires de Trévoux*), est un in-32° de 178 pages, sans privilège ni autorisation quelconque, et divisé en six livres, sans titres. La page de titre mentionne : « A la plus grande gloire de Dieu », 1731.

Aux 7 rééditions du *Palais*, parues entre 1818 et 1828, que la Bibliothèque nationale signale, nous pouvons ajouter les suivantes : Saint-Malo, 1791; « Pathmos, chez Jean, à l'enseigne de l'Aigle », 1802; Avignon, 1820; Toulouse, 1824, réimpression de 1802; et celle du polygraphe Marius Aubert, sous le titre *Le voyage angélique ou le palais de l'amour divin* (Lyon, 1845, 1851, 1855, 1857), agrémenté de ses inévitables « traits historiques » toujours aussi puérils; le texte du *Palais* est cependant respecté. Notons toutefois une lacune de trois ou quatre pages, la division en chapitres courts et titrés, des extraits d'Ignace d'Antioche ajoutés à ceux que donne déjà l'auteur du *Palais*; Aubert se permet aussi de s'aventurer dans la galerie principale pour y admirer et nous décrire les tableaux de la Vierge et de saint Joseph.

Les rééditions du *Palais* présentent entre elles quelques variantes de style ou même certaines contaminations dues au *Chemin*. A partir de l'édition de 1802, par exemple, le *Palais* a un sous-titre : « où l'on voit la route qu'il faut prendre pour arriver à ce Palais divin, et une ample description des beautés qu'il renferme ». De plus, il semble que l'édition de 1791 soit la seule qui reproduise le dernier paragraphe du *Palais* : « J'écrivais ces choses dans le déclin de mon âge... ».

Fr. Pérennès signale *Le Palais de l'amour divin. A la plus grande gloire de Dieu*, in-18°, 1723, dont on ignore tout (*Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. 2, Paris, 1859, col. 854).

La Petite bibliothèque chrétienne a publié en 1880, sous le nom de Philippe Descartes, *Les différents emplois de l'amour divin*, d'après une copie faite en 1764 et conservée chez les jésuites de Tronchiennes; seul, le genre allégorique peut permettre de rapprocher cet ouvrage du *Palais*; le texte est en effet tout à fait différent.

Le chemin de l'amour divin, description de son palais et des beautés qui y sont renfermées, par Monsieur*** (Paris, 1746, in-12°, en 2 éd., 222 et 232 p.) est divisé en six chapitres correspondant aux six livres du *Palais*, et se termine par des Litanies du saint amour. La Bibliothèque nationale en signale onze réimpressions de 1829 à 1869.

2) *Auteurs.* — Les *Mémoires de Trévoux* (1746, t. 1, p. 1353) se permettent, avec une certaine malignité, ce rapprochement : « Il y a quelque temps qu'il parut un très petit livre imprimé à Rennes; nous ne savons si celui-ci *(Le chemin)* n'est point le même sujet en grand; des deux côtés bien du zèle, de l'industrie, de la dévotion ». L'allusion vise le *Palais* de 1731. Les *Mémoires* ne nomment pas l'auteur.

C. Sommervogel, en établissant la Table des *Mémoires* (1867), attribue le *Chemin* à J. Grisel, mais dans sa *Bibliothèque*, tout en confondant les deux ouvrages, il donne la préférence à Philippe Descartes (1640-1716), jésuite, neveu du philosophe. A comparer le genre du *Palais* avec celui des *Différents emplois de l'amour divin*, signalés plus haut, on admettrait volontiers cette attribution.

J. Grisel ne semble jamais faire allusion au *Chemin*. Les *Nouvelles ecclésiastiques*, qui se font l'écho de cette paternité, s'en gaussent et laissent entendre qu'une personne de distinction contribua à la composition. Barbier (*Dictionnaire des ouvrages anonymes*, t. 1, Paris, 1882, col. 579) précise qu'il s'agirait de la duchesse d'Ayen.

Le Chemin reproduit ordinairement le texte du *Palais*. Il polit un style trop rude au goût du 18e siècle; il édulcore et enjolive; il amplifie et compose discours et tableaux. Il souligne nettement certaines allusions (querelle de l'amour pur, attitude janséniste devant la communion, etc). Il s'agit bien de deux ouvrages distincts; le second récrit librement le premier, mais on ne peut les séparer en les décrivant.

3) *Contenu.* — *Le palais de l'amour divin* (et donc *Le chemin*) est une sorte de « carte du tendre » spirituelle. Il raconte, à la manière d'une pastorale mignardisante, le chemin raboteux et périlleux qui conduit, par le palais de la pénitence, à celui de l'amour de Dieu. La description de ce dernier palais au faste royal est somptueuse, apocalyptique. La moindre surprise n'est pas celle d'assister à la plaidoirie, « qui avait déjà fait beaucoup de bruit dans le monde » (« mais on la plaidait ici en paix et dans toute la charité ») pour « savoir si l'on pouvait dans cette vie aimer Dieu d'un amour pur et sans mélange d'intérêt »; évidemment « l'amour triomphe » (*Palais*, p. 89; *Chemin*, p. 128 et 134); — ou de voir les habitants du palais blâmer ceux qui s'éloignent du festin (eucharistique) « par respect et parce qu'ils s'en jugent indignes » (*Chemin*, p. 137 et 143; le *Palais* y fait à peine allusion, p. 95).

Ce palais est formé lui-même de douze autres palais qui représentent les six mystères de la vie cachée et les six mystères de la vie apostolique, et de trois autres encore pour la vie triomphante. Les deux ouvrages parlent identiquement du Cœur du Christ et représentent au sommet du grand dôme de l'Amour le Cœur de Jésus (avec plaie, couronne d'épines et croix), embrasant et illuminant (*Chemin*, p. 145-150, 152-157, 187-189 et 196-197; *Palais*, p. 102-105 et 150).

Ces fadaises allégorisantes, qui nous sont insupportables aujourd'hui, devaient plaire aux contemporains, mais aussi les illusionner. Pourtant les *Mémoires de Trévoux* verraient volontiers dans *Le chemin de l'amour divin* « un poème spirituel et mystique écrit en prose ».

Voltaire, dans la *Conversation de M. l'intendant des menus en exercice avec M. l'abbé Grizel* (Paris, 1761), veut sans doute mettre en scène Joseph Grisel, qui avait ses entrées à la cour (*Dialogues et anecdotes philosophiques*, éd. R. Naves, Paris, 1955, p. 81-94 et 486-488). — *Nouvelles ecclésiastiques*, 26 décembre 1777, p. 205-208. — Michaud, *Biographie universelle*, t. 17, p. 568-569. — Éd. Frère, *Manuel du bibliographe normand*, t. 2, Rouen, 1860, p. 41. — *Dictionnaire des lettres françaises, 18e siècle*, t. 1, Paris, 1960, p. 529.

N.-M. Verron fait l'éloge de J. Grisel, dans l'Épître dédicatoire à ses *Sermons... à l'usage des religieuses de Sainte-Aure*, Paris, 1789, surtout p. XI-XXIII. — A. Bessières, *Une éducatrice, la Mère Desfontaines*, 2e éd., Paris, 1925; ouvrage dépassé et remplacé par celui de L. Foucher; retenir cependant la présentation des documents et livres concernant Sainte-Aure, Grisel et Verron, p. 139-151. — Louis Foucher, *Mme Desfontaines et la congrégation de Sainte-Clotilde de 1757 à nos jours*, Paris, 1965 (histoire de l'établissement de Sainte-Aure, où la mère Desfontaines fut religieuse).

P. de Clorivière, *Prière et oraison*, introduction par A. Rayez, coll. Christus 7, Paris-Bruges, 1961.

André Rayez.

GRODZICKI (ou Grodziecki, Stanislas), jésuite, 1541-1613. — Né en 1541 à Poznan, où son père était marchand et maire de la ville, Stanislas Grodzicki fit ses études d'abord à Francfort-sur-l'Oder, — sans grand

succès, nous dit-il —, puis à Cracovie. Ayant achevé ses lettres, il revint à Poznan et travailla pendant sept ans dans le commerce. Attiré vers le sacerdoce, il se rendit à Rome, fit sa philosophie au Collège romain et y commençait sa théologie quand la mort et les funérailles de saint Stanislas Kotska (1568) le décidèrent à entrer dans la compagnie de Jésus; il fut reçu au noviciat le 31 mars 1571.

Devenu docteur en théologie, Grodzicki rentra dans son pays et exerça un fructueux ministère de prédicateur et de controversiste en Lithuanie et en Pologne. Il gouverna les collèges de Pultusk, de Jaroslaw, de Poznan; il fut supérieur de la maison professe Sainte-Barbe de Cracovie (1582-1584 et 1604-1607) et enseigna la théologie scolastique à l'académie de Vilna à partir de 1587. Grodzicki mourut en 1613, ayant passé ses dernières années à la composition et à l'édition de ses ouvrages.

Son œuvre imprimée reflète ses ministères de controversiste et de prédicateur. Si nous laissons de côté les écrits mineurs, comme les sermons imprimés à part, et les ouvrages polémiques dont on trouvera le détail dans Sommervogel, on lui doit surtout les *Quadripartitae conciones... quarum primae timorem sanctum incutiunt; secundae fidem catholicam confirmant; tertiae spem erigunt; postremae divinam in nobis charitatem excitant.* L'ouvrage parut progressivement à partir de 1605 à Cracovie et il finit par recouvrir les cinquante-deux dimanches de l'année. Pour chacun des évangiles dominicaux, Grodzicki donne quatre sermons ou explications correspondant aux quatre buts indiqués par le titre. La seule édition complète, celle d'Ingolstadt, comporte plus de huit mille pages (8 vol., 1609-1614; le 3e parut le premier).

Signalons aussi une curieuse *Concio de probandis spiritibus per missionem ordinariam* (Cracovie, 1607), où Grodzicki envisage la conduite que doit tenir le missionnaire avec les hérétiques, avec leurs ministres et avec les « politiques ».

Encyklopedya Powszechna, t. 10, Varsovie, 1862, p. 752-753. — *Encyklopedya Kościelna*, t. 6, Varsovie, 1875, p. 428-429. — St. Rostowski, *Lituanicarum Societatis Jesu historiarum libri decem*, 2e éd., Paris, 1877. — J. Wielewicki, *Diarium domus professae Societatis Jesu Cracoviensis*, dans *Scriptores rerum polonicarum*, t. 14, Cracovie, 1889, p. 98-101 et *passim*. — K. Estreicher, *Bibliografia Polska*, t. 17, Cracovie, 1899, p. 387-392.

K. Drzymała, *Wpływ ks. Stanisława Grodzickiego... na tłumaczenie Biblii ks. Jakuba Wujka*, dans *Polonia sacra*, t. 4, Cracovie, 1951, p. 71-80; *Filar Zakonu Jesuitów*, dans *Homo Dei*, n. 133, Varsovie, 1964, p. 174-179. — J. Warszawski, *Polonica z rzymskiego Kodeksu Nowicjuszy Towarzystwa Jezusowego (1565-1586)*, Rome, 1955, p. 108-110 et *passim*; *Universae Societatis Iesu vocationum liber autobiographicus Poloniae provinciae proprius (1574-1580)*, Rome, 1966, p. 94-100, 344 et *passim*.

Sommervogel, t. 3, col. 1844-1848; t. 9, col. 441-442.

Antanas Liuima.

GROENENSCHILT (Martin), prémontré, †1629. — Prémontré de l'abbaye de Tongerlo (actuellement diocèse d'Anvers), Martin Groenenschilt fut nommé le 22 janvier 1583 prévôt des religieuses prémontrées de Hérentals, et remplit cette tâche jusqu'à sa mort, le 22 janvier 1629.

Il composa un livre de méditations, édité en 1623 chez Verdussen, à Anvers : *Lust-hof der godtvruchtighe Meditatien op het leven ende lyden onses Heeren Jesu Christi* (495 p.). Ces méditations simples et pieuses prennent comme thèmes la vie du Christ et sa passion, la vie de la Sainte Vierge, les fins dernières et la vie religieuse. Elles eurent assez de succès pour être rééditées en 1639 et 1655.

A. Wichmans, *Brabantia mariana*, Anvers, 1632, p. 205. — L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 329-331; t. 3, 1907, p. 65.

Jean-Baptiste Valvekens.

GROPPER (Groepper, Jean), théologien de la contre-réforme, 1503-1559. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né à Soest (Wesphalie) le 24 février 1503, Jean Gropper fait ses études de philosophie et de droit à l'université de Cologne qui lui confère en 1525 le doctorat en droit. Il entre alors au service du prince-archevêque de Cologne, Hermann von Wied, qui fait de lui son grand chancelier en 1526. Après avoir reçu la prêtrise dans ces années-là, il devient chanoine de la collégiale de Soest (1528), écolâtre à Saint-Géréon de Cologne (1531) et bientôt chanoine de la cathédrale; en 1532, il est nommé doyen de la collégiale de Xanten. En 1547, en vertu d'une nomination pontificale, il est envoyé comme prévôt et archidiacre à la Münsterkirche de Bonn.

Gropper déclina jusqu'à sa mort la dignité cardinalice que lui conféra Paul IV le 20 janvier 1556. Invité alors à Rome par le pape, il ne quitta l'Allemagne, vers le milieu de 1558, qu'après s'être opposé en vain à l'élection à l'archevêché de Cologne du comte Gebhard de Mansfeld, qui était de sentiments protestants. Après une courte activité à la cour pontificale, Gropper mourut à Rome le 13 mars 1559 et fut enterré dans l'église dell'Anima. Paul IV lui-même fit l'éloge funèbre de celui qui avait été son conseiller très écouté pour les affaires ecclésiastiques de l'Empire.

2. *Œuvres.* — Gropper voua sa vie à la lutte, par la parole et l'action, contre la réforme protestante et au triomphe de la réforme catholique. Il répond en de nombreux écrits (par exemple son *Antididagma seu christianae et catholicae religionis propugnatio*, Cologne, 1544) aux attaques des réformés contre l'Église. Il résiste avec succès à son archevêque Hermann von Wied, quand celui-ci, dans les années 1542-1546, essaie d'entraîner son diocèse au protestantisme. Après le décret impérial de l'Intérim d'Augsbourg (1548), il restaure la religion catholique à Soest et à Bonn. Mais à la suite de la tentative impériale d'union de 1540/41, il s'était efforcé aussi de faciliter aux protestants leur retour dans l'Église catholique, par des interprétations conciliantes de la doctrine catholique. Sa conception de la double justification sera rejetée par le concile de Trente en 1546.

Le fait même de la réforme protestante avait souligné la nécessité impérieuse de purifier de leurs abus la vie et la piété du peuple chrétien et de les amener à un plus haut degré d'authenticité. Avec sérieux et ardeur, Gropper se consacra à cette tâche. Au concile de Trente, où il accompagna l'archevêque de Cologne Adolphe von Schauenburg, il souligna, le 6 janvier 1552, dans un discours franc et courageux (*De appellationum abusu*; édité à Cologne, 1552), les abus dont souffrait l'Église.

Dans plusieurs écrits, il cherche à éclairer et à approfondir la connaissance de la foi du clergé et des laïcs. En appendice à l'édition des *Canones concilii Coloniensis provincialis*, — concile tenu en 1536 et dont les textes sont de la main de Gropper —, il fit imprimer

une *Institutio compendiaria doctrinae christianae* qui fut fort bien accueillie dans les cercles catholiques (Cologne, 1538; sous le titre d'*Enchiridion*, Vérone, 1541, et Paris, 1548, 1550; etc). Cette *Institutio* traite, en quatre parties, du symbole des apôtres, des sept sacrements, de la prière (avec une explication du *Pater*) et des dix commandements. A cause de ses positions sur la double justification, cet écrit sera mis à l'Index sous Clément VIII (1592-1605), mais en sera retiré plus tard. En raison de la clarté de son expression, l'*Institutio* est tenue pour l'ouvrage dogmatique le plus important de la période anté-tridentine.

Gropper composa deux catéchismes, un petit intitulé *Capita institutionis ad pietatem ex sacris scripturis et orthodoxa catholicae ecclesiae doctrina et traditione excerpta ad usum pueritiae apud divum Gereonem* (Cologne, 1546; traduit en allemand, *Hauptartikell Christlicher underrichtung zur gotseligkeit..*, Cologne, 1547), et un grand, qui a pour titre *Institutio catholica elementa christianae pietatis succincta brevitate complectens, cui subjungitur Isagoge ad pleniorem cognitionem universae religionis catholicae...* (Cologne, 1550). Cette *Isagoge* était destinée à tous ceux qui se préparaient aux ordres et aux charges ecclésiastiques; on peut en rapprocher un autre écrit de Gropper : *Formula examinandi designatos seu praesentatos ad ecclesias parochiales* (Cologne, 1550).

Pour les pasteurs d'âmes, il écrivit un petit livre, *Wie bei Haltung und Reichung der heiligen Sacramenten die Priester... das Volk underrichten mögen von dem Wesen und Wirkung der Ceremonien* (Cologne, 1549, 1557).

Enfin, Gropper composa une vaste compilation des affirmations des Pères grecs et latins au sujet de l'Eucharistie et les présenta comme le fondement de la conception catholique de ce sacrement : *Vonn Warer, Wesenlicher und Pleibender Gegenwertigkeit des Leybs und Bluts Christi nach beschehener Consecration* (Cologne, 1548, 1556; traduction latine par L. Surius, Cologne, 1560).

Gropper a exercé une influence notable non moins par sa personne que par ses écrits; le trait le plus noble de sa vie est sans doute son amour des pauvres.

W. Schwarz, *Römische Beiträge zu Groppers Leben*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 7, 1886, p. 392-422, 594-607. — W. van Gulik, *Johannes Gropper*, Fribourg-en-Brisgau, 1906. — St. Ehses, *Johann Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 20, 1906, p. 175-188. — J. Schmidlin, *Ein katholischer Ireniker des 16. Jahrhunderts*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 137, 1906, p. 862-869.

H. Jedin, *Studien zur Schriftstellertätigkeit Albert Pigges*, Münster, 1931. — K. Schottenloher et U. Thürauf, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung*, 2e éd., Stuttgart, 1956 svv, n. 7376-7388, 46560-46565, 54839-54847. — J. H. Beckmann, *Johannes Gropper*, dans *Westfälische Lebensbilder*, t. 4, Münster, 1933, p. 62-77. — R. Stupperich, *Der Ursprung des Regensburger Buches und seine Rechtfertigungslehre*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 36, 1939, p. 88-116. — G. Oebels, *Johann Gropper und die Kölner Reformbestrebungen bis 1541* (dissertation philosophique, Cologne, 1944, dactylographie).

H. Jedin, *Das Konzil von Trient*, t. 1, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1954, et t. 2, 1957, *passim*. — W. Lipgens et L. Schmitz-Kallenberg, *Beiträge zur Wirksamkeit Johann Groppers in Westfalen*, dans *Westfälische Zeitschrift*, t. 100, 1950, p. 135-194. — W. Lipgens, *Kardinal Johannes Gropper und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Münster, 1951. — L. Hatzfeld, *Dr. Gropper, die Wetterauer Grafen und die Reformation von Kurköln 1537-1547*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 36, 1954, p. 208-230. — P. Pas, *La doctrine de la double justice au concile de Trente*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 30, 1954, p. 5-53. — H. Jedin, *Fragen um Hermann von Wied*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 74, 1955, p. 687-699. — H. Lutz, *Reformatio Germaniae*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, t. 37, 1957, p. 222-310. — R. Stupperich, *Unbekannte Briefe und Merkblätter Johann Groppers*, dans *Westfälische Zeitschrift*, t. 109, 1959, p. 97-107. — H. Jedin, *Das Autograph Johann Groppers zum Kölner Provinzialkonzil von 1536*, dans *Spiegel der Geschichte* (Festgabe M. Braubach), Münster, 1964, p. 281-292. — G.-G. Meersseman, *Joh. Groppers Enchiridion und das tridentinische Pfarrerideal*, dans *Reformata reformanda* (Festgabe H. Jedin), t. 2, Münster, 1965, p. 19-28.

Voir aussi les dictionnaires et encyclopédies : Hurter, *Allgemeine Deutsche Biographie*, *Kirchenlexikon*, *Protestantische Realencyclopädie für Theologie und Kirche*, DTC, *Enciclopedia cattolica*, *Catholicisme*, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, LTK, etc.

Friedrich ZOEPFL.

GROSEZ (JEAN-ÉTIENNE), jésuite, 1642-1718. — Né à Arbois (Jura) le 5 octobre 1642, Jean-Étienne Grosez entra dans la compagnie de Jésus (province de Lyon) le 17 décembre 1659.

Régent d'humanités au collège de Besançon, il y fit jouer une tragédie composée par lui, *Triomphe de l'amitié* (1668). Prêtre, il se distingua comme prédicateur et missionnaire à travers le sud-est de la France : on retiendra son *Oraison funèbre* de la reine Marie-Thérèse (Marseille, 1683) et, plus tard, ses sermons en l'église Saint-Pierre, durant la mission de Lyon prêchée par les jésuites (1712). Il fut aussi recteur des collèges de Nîmes (1695-1698), Grenoble (1698-1701), Bon-Secours à Lyon (1701-1704) et Aix-en-Provence (1704-1707), supérieur de la résidence Sainte-Croix à Marseille (1707-1710), instructeur (1712-1713), puis supérieur (1713-1716) de la troisième année de noviciat à Salins. Il mourut à Dole le 2 septembre 1718.

Grosez a publié : 1. Le *Journal des saints*. Imprimé d'abord, avec l'image du saint correspondant, en feuillets séparés, destinés à être distribués au début du mois pour que chacun reçoive ainsi un protecteur, l'ouvrage a été ensuite réuni en un volume (Lyon, 1670). Il offre à tous, prêtres ou fidèles, une méthode facile de prière et de réflexion, qui présente l'avantage de s'insérer dans le cadre liturgique sanctoral : chaque jour, une phrase de l'Écriture et quelques lignes évoquant la vie du saint dont on célèbre la fête servent d'introduction à une méditation en trois points; elle se rapporte souvent d'assez loin au saint et se termine par un colloque qui est la collecte de la messe. Afin de l'étendre à toute l'année liturgique, l'auteur a, dès la deuxième édition (3 vol., Lyon, 1673), complété son ouvrage par des *Méditations sur les évangiles de tous les dimanches et fêtes*, y compris les féries de carême : le même plan est suivi, mais un « abrégé » du texte évangélique remplace la vie du saint.

De plus, une table renvoie aux méditations conseillées pour constituer trois retraites de huit jours (ayant pour but respectif la conversion, le progrès spirituel et le choix d'un état de vie) et trois triduums (préparant soit à la confession générale, soit à la rénovation des vœux religieux).

Sans cesse mis au point par Grosez, le *Journal des saints* a connu jusqu'à nos jours un étonnant succès. Au moins 35 éditions françaises ont paru en France ou en Belgique (dont plus de la moitié depuis la mort de Grosez), remaniées, allégées ou augmentées de notices de personnages récemment canonisés (la dernière édition, *La vie des saints*, Paris, 1947, ne reprend pas les évangiles des dimanches). Le plus souvent, elles sont anonymes (quelques exceptions cependant : Paris, 1857, édition « adaptée au calendrier romain par un directeur de séminaire »; Paris, 1870, « avec des améliorations » par le chanoine Rouquette, de Bordeaux), mais elles se réclament

toujours de Grosez. On compte aussi de très nombreuses traductions en allemand, espagnol, flamand, italien, hongrois, polonais, etc, voire en latin pour servir en particulier d' « étrennes » dans les congrégations mariales (cf DS, t. 4, col. 1545), et en arabe (DS, t. 5, col. 1534).

2. *La vie de la Mère Anne-Marie de Xaintonge* (1567-1621), *fondatrice de la compagnie de sainte Ursule dans le comté de Bourgogne* (Lyon, 1691; 2e éd., 1697). Grosez a utilisé les deux biographies rédigées par les jésuites Étienne Binet (1569-1639) et Antoine Orset (1618-1688), dont les manuscrits, restés inédits, lui avaient été communiqués par les ursulines de Dole. — 3. *La vie de la Mère Marie-Madeleine de la Trinité* (Madeleine Martin, 1612-1678), fondatrice des religieuses de Notre-Dame de Miséricorde (Lyon, 1696; traduction italienne, Venise, 1740, par le jésuite Jacques Sanvitale, 1688-1753).

Signalons enfin la contribution apportée par Grosez à la mère Jeanne de Sainte-Ursule pour la rédaction d'un ménologe, *Journal des illustres religieuses de l'ordre de sainte Ursule...* (4 vol., Bourg, 1684-1690).

Sommervogel, t. 3, col. 1851-1857; t. 9, col. 442; Rivière, col. 1098. — Michaud, *Biographie universelle*, t. 17, p. 601. — A. Péricaud, *Notice sur Claude de Saint-Georges*, dans *Mémoires de la Société littéraire de Lyon*, t. 2, 1863, p. 43-60 (sur la mission de 1712, d'après les documents du temps). — E. Méchin, *Annales du collège royal Bourbon d'Aix*, t. 2, Marseille, 1890, p. 158-179. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 364 et 426.

Paul Bailly.

GROSSARD (Jean-Baptiste), bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne, 1749-1825. — Jean-Baptiste Grossard, fils d'un maître d'école de Montierender (Haute-Marne) où il naquit le 28 février 1749, entra au noviciat de Saint-Vanne de Verdun en 1767 et y fit profession le 23 février 1768.

Procureur de l'abbaye d'Hautvillers en 1789, il opte en 1791 pour la vie privée, mais, avant de quitter son monastère, il met à l'abri les reliques de sainte Hélène qui y étaient conservées. Ayant refusé de prêter le serment à la constitution civile du clergé, il fut incarcéré pendant six mois à Chaumont. Grossard mène ensuite, semble-t-il, une vie assez errante. En 1803, il est nommé curé de Gigny-aux-bois, près de Vitry-le-François, puis en 1818 curé de Planrupt, où il est enterré. Il mourut dans son village natal le 11 septembre 1825.

Tous les écrits de Grossard restent manuscrits. En dehors de lettres et de récits de caractère historique et autobiographique, quatre volumes in-4°, tous conservés à la bibliothèque de la paroisse Saint-Jean-Baptiste de Châlons-sur-Marne, touchent aux questions spirituelles : 1) *Instructions pour la jeunesse..*, datées de 1822, 388 p. — 2) *Praeparatio ad missam et gratiarum actio post, et aliae multae orationes ad devotionem*, 1822, 380 p. — 3) Différentes *Instructions pour une première communion* et quelques sermons, non datés, 376 p. — 4) Recueil de caractère théologique, daté de 1824-1825, 462 p., où l'on remarque un *Abrégé de la doctrine de saint Augustin* (p. 85-182) et un écrit intitulé *Dogmes de foi sur la grâce* (p. 183-268).

L'œuvre entière de Grossard est imprégnée d'augustinisme; elle en reprend les thèmes majeurs et la pensée de l'auteur en est nourrie : le péché originel, son essence, sa transmission et son rachat; la volonté salvifique de Dieu et la grâce; le mystère de l'élection divine et de la prédestination; le libre arbitre élevé par la charité (« Plus la grâce est forte, plus la volonté est libre... Nous n'agissons jamais plus librement, que lorsque nous aimons plus fortement », *Dogmes de foi sur la grâce*, p. 258). En plus d'un passage, le pessimisme janséniste se fait jour, surtout dans les écrits de caractère théologique; ainsi par exemple, à propos de la contrition parfaite et de l'attrition, sur la crainte de Dieu et la nécessité d'une pénitence radicale. Cependant les *Instructions* et la *Praeparatio ad missam* ne manquent pas de pages pleines de dévotion confiante et d'abandon dans le Christ, d'aspiration à être intimement mû par son amour. La spiritualité de Grossard s'oriente vers le renoncement de l'homme à soi-même et au monde et vers l'adoration intérieure; l'humilité et la fidélité aux appels de la grâce en sont les chemins. Il faut encore noter chez cet ancien moine l'attachement sincère à la congrégation qu'il avait choisie, à son bréviaire et à ses coutumes, jusque dans la dernière période de sa vie.

Abbé Manceaux, *Histoire de l'abbaye d'Hautvillers*, 3 vol., Épernay, 1880-1881 (table). — J. Godefroy, *Les bénédictins de Saint-Vanne et la Révolution*, Paris, 1918 (table); *Bibliothèque des bénédictins... de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe*, coll. Archives de la France monastique 29, Ligugé-Paris, 1925, p. 110. — G. Chérest, *Supplément à la Bibliothèque..*, dans *Revue Mabillon*, t. 49, 1959, p. 94 [52]; *Un pseudo-janséniste : Dom Jean-Baptiste Grossard*, *ibidem*, t. 50, 1960, p. 155-172, 205-228, et t. 51, 1961, p. 76-89 : on y trouve des extraits des œuvres manuscrites.

Gilbert Chérest.

GROSSETESTE (Robert), † 1253. Voir Robert Grosseteste.

GROSSI (Jean), carme, † 1435. — Né avant 1360, Jean Grossi entra dans l'ordre du Carmel à Pamiers et conquit le grade de maître en théologie, vraisemblablement à Toulouse. Durant le schisme d'Occident, il fut successivement provincial de Toulouse, prieur général des carmes de l'obédience d'Avignon (1389), puis, en 1411, élu général de tout l'ordre. C'est en cette qualité qu'il assista au concile de Constance; il avait déjà participé, avant son élection, à celui de Pise (1409). Grossi donna sa démission en 1430 et mourut à Pamiers le 1er août 1435. Lorsque, en 1412, commença au couvent delle Selve le mouvement de l'observance, Grossi l'approuva; il ne peut néanmoins pas être compté parmi les généraux réformateurs de l'ordre.

Nous gardons de lui des sermons manuscrits (Munich, Clm. 23855, f. 132v-228r), quelques catalogues des généraux, des saints et des docteurs carmes, et enfin son *Viridarium* sur l'histoire des carmes. Cette dernière œuvre, peu critique et sans originalité, a cependant son importance : l'histoire légendaire de l'origine de l'ordre du Carmel, que soutient Grossi, exerça une grande influence sur la spiritualité des carmes et sur leur tradition élianique.

Catalogus generalium, dans B. Zimmerman, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 236-237. — *De scriptoribus ordinis carmelitarum*, dans B. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saeculi* XIV *ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 42-53. — *Catalogus sanctorum ordinis carmelitarum*, dans B. Xiberta, *De visione S. Simonis Stock*, Rome, 1950, p. 281-284. — *Viridarium ordinis B. V. Mariae de Monte Carmelo*, édité avec le *Speculum carmelitarum* de Philippe Riboti, Venise, 1507, et dans le *Speculum carmelitanum* de Daniel de la Vierge-Marie, t. 1, Anvers, 1680, p. 131-144; — Gratien de Sainte-Thérèse, *Viridarii auctore Joanne Grossi... recensio vaticana*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 7, 1956, p. 240-284.

Cosme de Villiers, t. 1, col. 858-859, donne la bibliographie ancienne.

Adrian Staring.

GROU (JEAN-NICOLAS), jésuite, 1731-1803. — 1. *Vie et personnalité.* — 2. *Humaniste et controversiste.* — 3. *Œuvre spirituelle.* — 4. *Principaux thèmes spirituels.* — 5. *Sources.*

1. **VIE ET PERSONNALITÉ.** — Jean-Nicolas Grou est né à Calais le 23 (et non le 24) novembre 1731. Probablement élève au collège Louis-le-Grand à Paris, il entra chez les jésuites le 24 septembre 1746. Après avoir suivi pendant trois ans le cours de philosophie à La Flèche, il est successivement professeur de grammaire et d'humanités au même collège (1751-1755), un an professeur de rhétorique à Rennes; il passe alors deux ans au collège d'Arras (1756-1758), où il se fait remarquer comme un humaniste distingué et bientôt célèbre. Nous le retrouvons *repetitor* à Louis-le-Grand en 1758-1759; il est enfin élève de théologie au même collège (1759-1762) et ordonné prêtre le 26 mars 1762.

Si, depuis son enseignement à La Flèche et jusqu'en 1770, Grou est fort occupé par sa traduction des œuvres de Platon, il n'en suit pas moins les querelles entamées contre son ordre.

Les jésuites supprimés en France, il se réfugia dans les états de Stanislas de Lorraine (noviciat de Nancy, 1763), à l'université de Pont-à-Mousson (1764-juillet 1766; il fait sa profession religieuse le 2 février 1765; en 1766, il enseigne le grec), puis dans les états pontificaux (collège d'Avignon, 1768). Pas plus après le rattachement de la Lorraine à la couronne qu'après la « réunion temporaire » d'Avignon à la France, commencée en 1768, Grou n'alla en Hollande, comme on l'affirme parfois (« je ne puis consentir à m'expatrier », déclare-t-il à son éditeur d'Amsterdam le 12 juillet 1766). « Exposé à changer souvent de lieu » (lettre au même, 16 février 1767; Grou est à Paris en avril-mai), nous le retrouvons installé à Paris dès la fin de 1768 ou en 1769 sous le nom de Le Clerc; l'archevêque Christophe de Beaumont appelle des jésuites et leur confie l'aumônerie de communautés religieuses, ou la tâche de controversiste et d'apologiste.

C'est en toute vraisemblance en 1769 que se place la « conversion » de Grou. Sous l'influence de la mère Pélagie (Françoise-Pélagie Lévêque), visitandine de la rue du Bac, Grou est acquis non seulement à une vie religieuse fervente, mais il entre dans la vie mystique proprement dite. Cette influence de sa « mère spirituelle » se maintiendra jusqu'au départ en Angleterre.

Grou, qui loge rue de Sèvres, non loin du couvent des filles de Saint-Thomas de Villeneuve, dont il est peut-être le chapelain, consacre son temps à la composition d'ouvrages apologétiques et à la direction spirituelle (communautés, telles les bénédictines, ou personnes séculières, comme la comtesse d'Adhémar).

C'est à la fin de cette période de travaux théologiques qu'apparaissent les premiers ouvrages spirituels de Grou. Mais les événements révolutionnaires le contraignent à s'expatrier au cours du dernier trimestre de 1792. Il est reçu à Lulworth, non loin de Weymouth, chez Thomas Weld, grand bienfaiteur de l'Église catholique en Angleterre et de nombreuses communautés religieuses; Grou dirige une bonne partie des habitants du manoir et compose ses principaux ouvrages spirituels, dont il léguera (lettre du 30 octobre 1803) les manuscrits autographes à Aloïs Simpson (nom anglicisé de Sionest, 1741-1820). Ce jésuite français les conserva précieusement et, à son retour en France en 1818, en projeta la publication (« Collection complète des œuvres spirituelles du P. Grou », « au moins en six volumes », d'après la courte préface ms). Jean-Nicolas Grou mourut à Lulworth le 13 décembre 1803, après avoir renouvelé au mois de mai précédent sa profession religieuse dans la compagnie de Jésus restaurée en Angleterre (fondation du collège de Stonyhurst).

Jean-Nicolas Grou est une des personnalités les plus attachantes de la seconde moitié du 18e siècle. Les événements ont révélé en lui des aspects apparemment contradictoires : l'helléniste devient apologiste, le moraliste enseigne la vie mystique. En réalité, Grou est parfaitement un homme du 18e siècle. Par son vocabulaire tout d'abord. On s'en convaincrait en étudiant ses mots-vedettes : cœur, esprit, raison, — liberté, volonté, — sensibilité, sentiment, sentiment intime, — amour-propre et moi, — bonheur, vertu, morale, — dévotion ou dévouement, intérieur, etc (la précieuse table du *Traité de la vraie religion* de N. Bergier, t. 12, Paris, 1780, en donnerait la clé). Par son style ensuite : chaud, coloré, « éloquent » et sobre à la fois. Grou s'exprime volontiers sous forme d'*élévations* qui rappellent la manière d'Augustin ou de Bossuet. Il vibre aux émotions de son siècle, il en éprouve ou en rejette les idées avec force. « Philosophe chrétien », il a la passion du « bonheur », comme les anciens et comme ses contemporains. Or, Grou expérimente bientôt que le bonheur est en Dieu et en Dieu seul.

En raison des circonstances, son siècle vit en Grou surtout l'humaniste, et le directeur spirituel fut peu connu. C'est au 19e siècle que l'auteur spirituel est découvert et apprécié.

2. **L'HUMANISTE ET LE CONTROVERSISTE.** — **1° L'humaniste.** — Dans les *Maximes* qu'il destine au jeune Thomas Weld, Grou, en cherchant, au chapitre *De la lecture*, à former un « esprit cultivé », se livre en quelque sorte lui-même et décrit le développement de sa propre culture. « J'ai lu et relu les *Pensées* de Pascal, Bossuet, Fénelon, La Bruyère. Les trois auteurs dont j'ai le plus profité sont Platon, saint Augustin et Bossuet. Ce sont trois génies de la première classe » (*Le livre du jeune homme ou Maximes..*, 1e éd., p. 177).

Son goût et sa connaissance des anciens sont d'un maître. Sa *Rhetorica*, — cours copié par un de ses élèves, Louis d'Allérac, en 1756 —, montre à quel point le professeur est « familiarisé » avec les anciens et les modernes. Mais déjà il préparait sa traduction de Platon. La critique fut unanimement élogieuse. L'ensemble des traducteurs de Platon au 19e siècle sont considérablement tributaires de Grou. Victor Cousin utilisa sans vergogne la traduction de Grou au point que J. de Bonniot a pu démontrer qu'il « ne l'a pas traduit (Platon), il a seulement retouché une bonne traduction, l'améliorant quelquefois, la gâtant plus souvent » (art. cité *infra*, p. 64). Grou songeait aussi à « faire un jour, Dieu aidant, un ouvrage qui contiendra une exposition raisonnée et systématique de toute la doctrine de Platon » (lettre à M.-M. Rey, 16 février 1767; cf lettre du 12 juillet 1766). Mais Grou interrompt ses projets sur l'ordre de ses supérieurs (lettre à Rey, 2 mai 1770), vraisemblablement l'archevêque de Paris, qui l'engage dans une œuvre apologétique.

Grou a laissé aussi, en manuscrit, des notes de critique textuelle sur Homère et Platon, sur Tite-Live et Cicéron, — le prospectus programme de l'édition projetée intéresserait encore aujourd'hui les latinistes —, enfin des *Animadversiones in textum Novi Testamenti*, qui donnent un nombre considérable de remarques textuelles. Le plus important des manuscrits de ce genre, laissé par Grou, ce sont les *Remarques sur Massillon*. Au-delà du vocabulaire et du style, Grou exa-

mine avec soin la logique de la pensée et du raisonnement, la rigueur de l'exégèse biblique et l'orthodoxie. Il se montre sévère pour « les morceaux d'imagination », « le manque de précision et de justesse » (ms, p. 434), les à-peu-près théologiques et le rigorisme de l'orateur. La valeur de ces *Remarques* vient surtout des aperçus sur « la morale chrétienne ».

La République, ou Dialogue sur la justice (2 vol., Paris, 1762; rééd. 1765, 1799; Amsterdam, M.-M. Rey, 1763); *Les Loix* (2 vol., Amsterdam, 1769; éd. Voland, Paris, 1796; éd. P. Lefèvre et H. Trianon, Paris, 1842; éd. A. Saisset, Paris, 1861-1863 et 1869-1875, etc); *Les Dialogues* (*Théétète*, *Protagoras*, les deux *Hippias*, *Gorgias*, *Ion*, *Philèbe*, *Ménon*, 2 vol., Amsterdam, 1770; la Bibliothèque des anciens philosophes reproduit l'édition d'Amsterdam, t. 8-9, Paris, 1771, et aussi, t. 6-7; les *Loix*; plusieurs *Dialogues* furent réimprimés séparément au 19e s.); *Œuvres* de Platon, trad. V. Cousin, 13 vol., Paris, 1821-1840.

Les mss suivants se trouvent aux archives des jésuites de Chantilly (AJC) :

Rhetorica (1756); *Notae in Platonem*, d'après l'éd. d'Henri Estienne, 176 p., suivies de *Notes sur Homère*, 33 p. (1802-1803; interrompu par la maladie); *Nova Titi Livii editio*, non paginé; *M. Tullii Ciceronis operum editio nova, praecedentium castigatior*, 1488 p.; *Animadversiones in textum Novi Testamenti*, 720 p. + 44 p.; *Remarques sur Massillon*, 721 pages en 2 volumes, composées en Angleterre.

Mémoires de Trévoux, 1762, t. 2, p. 773-790, 892-907, 965-982 *(La République)*. — É. Fréron, *L'Année littéraire*, 1762, t. 2, p. 289-329. — *Le Journal des savants*, août 1762, p. 515-527; janvier 1763, p. 3-13; éd. d'Amsterdam, t. 41-42, octobre à décembre 1769. — *Bibliothèque des sciences et des beaux-arts*, juillet 1770 à avril 1771. — *Journal encyclopédique*, t. 7, 1770, p. 194-205 *(Les Loix)*. — M. de Grimm, *Correspondance littéraire*, 4 avril 1770.

J. de Bonniot, *Le P. Grou chez M. Cousin*, dans *Études*, t. 45, 1888, p. 569-593; t. 46, 1889, p. 50-64. — J.-Th. de Booy, *Autour d'une dédicace à Jean-Jacques Rousseau. Un épisode de l'histoire du platonisme au 18e siècle*, dans *Neophilologus*, t. 45, 1961, p. 286-305; nos citations des lettres de Grou à M.-M. Rey sont faites d'après cet article. Rey, éditeur des œuvres de Rousseau, avait tenu à dédier la traduction des *Loix* au philosophe de Genève. Cette dédicace aberrante mécontenta Grou comme Rousseau. On sait qu'un groupe de « furieux partisans » (p. 291), enthousiasmés par la traduction de Grou (D. Ruhnken, L.-G. Valckenaer, J.-N. Allamand, etc), soutenaient l'entreprise de Rey. La correspondance de Grou avec son éditeur, inédite, fait partie des collections privées de la cour de Hollande.

2° Le controversiste. — Prenant part aux luttes engagées en faveur des jésuites en France, Grou publia deux lettres ouvertes pour démontrer que l'édit de bannissement qu'aurait porté contre eux Henri IV le 7 janvier 1595 était un faux (*Lettre à M., Conseiller au Parlement de Paris, où l'on propose quelques doutes au sujet de l'édit..*, et *Seconde lettre..*; publiée fin 1762 ou début 1763, la première fut réimprimée à Rome en 1763).

Dès son arrivée à Nancy sans doute, Grou aida ses confrères Jean-Antoine Cérutti (1738-1792) et Henri-Michel Sauvage (1704-1791), le premier à réviser la seconde édition de son *Apologie générale de l'Institut et de la doctrine des jésuites* (1763), le second à composer la *Réponse au livre intitulé : Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soi-disans jésuites ont dans tous les tems et persévéramment soutenues, enseignées et publiées..*, œuvre de Roussel de la Tour, Minard et Goujet. Cette *Réponse* passe pour être la plus importante qui ait été publiée (3 vol., s l, 1763, 1764, 1765, soit près de 2 000 pages in-4°; une traduction espagnole parut aussitôt à Avignon, 1763-1766).

A l'instigation de l'archevêque de Paris, Grou mit en chantier une vaste apologie du catholicisme et de la religion en général. Il fut aidé par un de ses confrères, Robert Guérin du Rocher († 3 septembre 1792), aumônier des visitandines de la rue du Bac. Grou y travailla, dit-il, quatorze ans, sans rien publier. Qu'était cette œuvre? On sait seulement que le manuscrit, laissé aux mains d'une des dirigées de Grou, la comtesse Gabrielle-Pauline d'Adhémar, fut brûlé au moment où celle-ci était arrêtée en 1794. La tradition veut que l'archevêque, qui ne tenait pas à voir les anciens jésuites publier sous leur nom (cf le cas de B. Giraudeau, DS, t. 6, col. 407), ait confié le travail de Grou à Nicolas Bergier (1718-1790) qui en aurait tiré son grand ouvrage apologétique, le *Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles* (12 vol., Paris, 1780). Nous ignorons ce que vaut cette tradition.

Quoi qu'il en soit, les travaux de Grou, à cette époque, visent, en bonne partie, la réfutation des incrédules de son temps. Mais Grou se distingue de ceux qui pensent convaincre à force de développements oratoires, de raisonnements scolastiques, de critique textuelle, d'effusions moralisantes ou même de sarcasmes; il cherche à établir la structure d'une philosophie chrétienne, dont la valeur lui paraît devoir s'imposer à tout homme de bonne foi. En ce point, le cheminement de la pensée de Gratry † 1872 et son dessein apologétique (DS, t. 6, col. 783-785) ne sont point sans analogie avec ceux de Grou.

Grou se dévoile apologiste et se veut philosophe chrétien dans les œuvres suivantes : *Du bonheur*, *De la paix de l'âme*, *Des démonstrations géométriques*, la *Morale tirée des Confessions de saint Augustin* et aussi *L'école de Jésus-Christ*.

Grou est un observateur de la philosophie de son siècle, voire un jouteur vigilant. Cet aspect de sa personnalité et de son œuvre, qui ne relève pas du Dictionnaire de spiritualité, mériterait pourtant une étude attentive.

Certes, la *Morale* durcit les intentions anti-chrétiennes de Rousseau; néanmoins, la structure de la pensée de Grou sur la morale et le bonheur est, à coup sûr, proche de la doctrine de l'*Émile* et du *Vicaire savoyard*. Grou l'expose souvent (par exemple dans l'*École*, 2e leçon, p. 33-37, où il fait parler le Christ). En effet, dans les ouvrages signalés ci-dessus, Grou aborde les thèmes fondamentaux qui hantent ses contemporains : le Dieu des philosophes et le Dieu de la Révélation, la morale naturelle et la morale révélée, le néant de l'homme et l'Être divin, le corps et l'âme, le cœur et la raison, l'instinct et le sentiment, l'ordre et le désordre, le trouble et la paix, le devoir et le péché, la liberté et la volonté de Dieu. Tout cela que recherchent ses contemporains : valeur de la raison, religion du cœur et religion du bonheur, il le cherche lui aussi avec eux, et il le leur présente en Jésus-Christ, « Raison suprême et vraie Sagesse » (*L'école*, p. 139-140).

Pensée et vie, tel est le vrai bonheur et telle est la vraie religion. Le bonheur, destination fondamentale de l'homme, se vit dans une intériorité profonde. C'est dans le fond de son cœur et de son âme que l'homme jouit de la paix véritable : Dieu y réside et sa présence est sentie. Tout alors invite au don de soi à Dieu et aux autres. « L'unique *bonheur* de la vie, le seul que nous puissions nous procurer par le bon usage

de notre *liberté* qui est le *don de soi* à Dieu est la *paix* du cœur » (*Manuel*, p. 2).

Vivre sous la conduite de Dieu c'est donc « s'avancer à grands pas vers la sainteté », mais c'est aussi « marcher avec autant de rapidité vers le bonheur » actuel et futur (*École*, 20e leçon, p. 246; 21e leçon, p. 260).

En effet, « la vraie philosophie et la vraie religion sont une même chose » (*Morale*, ch. 52, t. 2, p. 107). De cette philosophie qui perfectionne l'esprit et le cœur (« La doctrine du bonheur est la pierre de touche de la vraie philosophie », *Du bonheur*, ch. 22, titre), on trouve des vestiges dans Platon, mais elle est « tout entière, ou peu s'en faut, dans saint Augustin » (*Morale*, ch. 46, t. 2, p. 59).

1) *Des démonstrations géométriques comparées aux autres genres de démonstrations*, ms (AJC), 32 p., composé en Angleterre. Grou signale (lettre du 30 octobre 1803) un écrit qui a pour titre *La certitude des preuves théologiques, comparée à celle des démonstrations géométriques*. Il s'agit sans doute du même texte.

2) *Du bonheur*, ms perdu. Ce traité existait encore vers 1820, car A. Simpson projetait alors de le publier. Il en reste 4 pages autographes (AJC), qui ne se suivent pas; la dernière donne le titre du ch. 22. — 3) Dans la pensée de Grou, le traité *De la paix de l'âme* est « une suite et un développement » de celui *Du bonheur*. Ce traité (ms, AJC) comprend 35 chapitres et 75 pages in-4°; quelques pages ont été publiées dans *Christus*, n. 41, 1964, p. 51-58.

4) La *Morale tirée des Confessions de saint Augustin* (2 vol., Paris, 1786, édition citée) fut rééditée par A. Cadrès en un volume, Paris, 1863. Elle fut successivement traduite en anglais (par Alexandre Clinton = A. Mackenzie, Londres, 1791; Dublin, 1792; et récemment, avec une introduction du bénédictin R. Hudleston, Londres, 1934), en italien (par F. M. La Notte, Naples, 1863) et en allemand (Ratisbonne, 1865). Feller, dans son *Journal historique et littéraire* (15 août 1787, t. 177, p. 561-565), présente l'ouvrage avec de grands éloges. Les *Nouvelles ecclésiastiques* n'en parlent pas.

Sur l'*École de Jésus-Christ*, *infra*, col. 1069.

Voir A. Ravier, *Éducation de l'homme nouveau. Essai historique et critique sur le livre de l'Émile de J.-J. Rousseau*, t. 2, Issoudun, 1941, p. 393-493 L'école du bonheur. — R. Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au 18e siècle*, Paris, 1965.

3. **ŒUVRE SPIRITUELLE.** — L'œuvre spirituelle de Grou est le prolongement de son expérience personnelle.

1° Expérience spirituelle. — Il est difficile pourtant de présenter la vie spirituelle de Grou, faute de documents. Peut-être les bribes que l'on peut recueillir à travers ses écrits permettraient-elles de s'en faire quelque idée.

1) *Baudon, Roy, du Gad.* — Il n'est pas invraisemblable que Grou ait bénéficié, au temps de sa régence à La Flèche, de l'influence de Gabriel Baudon (1697-1758), professeur de théologie et directeur spirituel réputé. Baudon vivait et propageait la doctrine de l'abandon; le témoignage qu'en donne l'expérience mystique de Nicolas Roy est au plus haut point significatif. Il faut encore moins minimiser l'attrait que dut exercer l'expérience spirituelle de Louis du Gad † 1786. C'est avec cet ancien missionnaire de Chine, de retour à Paris en 1770 et logeant au séminaire des Missions étrangères, que Grou révise les Constitutions des sœurs de Saint-Thomas de Villeneuve, approuvées et publiées en 1774. Du Gad fut l'un des tenants les plus typiques de la spiritualité d'abandon. L'un et l'autre furent fortement attirés par la doctrine de saint François de Sales, de Jean-Joseph Surin et de Jean-Pierre Caussade.

M. Viller, *Un texte inédit du P. Louis Du Gad sur l'abandon*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 449-469. — H. Bernard-Maître, *Le Père Nicolas-Marie Roy, S. J. (1726-1769), un promoteur de la spiritualité d'abandon en Chine au* XVIIIe *siècle*, RAM, t. 30, 1954, p. 232-267, 324-347.

On sait que Grou copia deux ouvrages inédits de Surin l'*Abrégé de l'histoire de la possession de Loudun* (copie laissée à Mme d'Adhémar, qui la légua à l'abbé Lesurre en 1811; Archives du séminaire de Saint-Sulpice, à Paris) et la *Vie de la vénérable Marie des Anges* (Archives des jésuites à Toulouse), tandis que du Gad transcrivait la *Possession* et des lettres (Archives de la Visitation, rue Denfert-Rochereau, Paris).

2) *La « conversion »*. — Grou date sa « conversion » à une vie spirituelle authentique de sa rencontre avec la mère Pélagie. Les quelques précisions qu'il donne montrent à quel point la transformation fut profonde : vie d'abandon, oraison de simple regard et d'union, grâces mystiques de passivité constituent désormais sa voie propre. C'est ce qu'il tentera d'enseigner, peut-être trop uniformément, à ses dirigées. Lui-même resta désormais sous la direction de celle qu'il appelle sa « mère spirituelle ».

Mon esprit, « depuis le changement que Dieu a fait en moi, est un esprit d'enfance et de simplicité, un esprit tout contraire à celui que j'avais auparavant et qui me fermait l'entrée des choses de Dieu. La première grâce que Dieu m'ait faite, quand il s'est rendu maître de moi, a été de mettre dans mon esprit et dans mon cœur des dispositions tout à fait enfantines [de l'état d'enfance spirituelle]. Je n'eus pas connaissance pour lors des raisons de la conduite de Dieu sur moi, mais je le laissai faire et je me livrai à l'instinct de la grâce. J'y vois clair à présent jusqu'à un certain point, et je sais qu'il m'eût été impossible de tenir bon dans les diverses épreuves où la Providence m'a mis, si je n'avais d'abord été réduit à cet état d'enfant » (lettre 3, à la comtesse d'Adhémar, 1784, ms AJC; cf 7e et 8e *Instructions* à Mary Weld, p. 61-62 et 72).

Il semble que le cheminement présenté au chapitre 10 de l'*Intérieur de Jésus* décrive le cheminement même de Grou (p. 53-59) et que « l'union spirituelle » décrite au chapitre 13 (p. 71-72; cf ch. 15, p. 77-78) ressemble à celle qui existait entre Grou et la mère Pélagie.

De quelle sorte furent les « épreuves » mentionnées, nous l'ignorons. Sans doute, son enseignement et sa direction spirituelle, résolument mystiques, lui ont-ils attiré des difficultés et occasionné bien des souffrances. Ses très vives réactions le laissent entendre (vg *École de Jésus-Christ*, 44e et 49e leçons).

3) *Enseignement pratique*. — Les ouvrages spirituels de Grou sont d'un directeur de conscience qui veut être pratique.

Sa « manière » est de chercher à montrer comment Dieu conduit l'âme (*Manuel*, ch. 6, p. 33). Grou enseigne et conseille en vue d'une expérience spirituelle. « Les âmes me comprendront selon le degré de leur avancement et de leur expérience », déclare-t-il dans la préface au second autographe des *Méditations sur l'amour de Dieu*. Son intention bien arrêtée est de s'adresser à des chrétiens authentiques : « Je suppose la détermination ferme et inébranlable de ne rien refuser à Dieu et de ne rien faire avec vue qui puisse lui déplaire » (p. 35). La catégorie des faux « dévots » est donc exclue à priori de ses préoccupations et de sa clientèle; il n'a

d'ailleurs que des mots durs et sarcastiques pour ces demi-chrétiens et ces « mondains ». A ceux qui veulent le suivre, il présente un Dieu singulièrement exigeant, mais qui pacifie, met au large, libère de contraintes vaines ou surannées.

Bref, Grou parle d'expérience, il s'exprime en termes d'expérience, il fait appel à l'expérience (« le grand maître de la voie intérieure, c'est l'expérience », *Maximes spirituelles*, avant-propos), et il entraîne à bonne allure dans le chemin mystique du Rien et du Tout. Mais « une certaine expérience que Dieu donne de lui-même et de sa possession » est ineffable (*Maximes*, 1e, p. 17). Aussi la doctrine spirituelle de Grou se ramène-t-elle à quelques données très simples, qu'il répète d'un livre à l'autre, car il n'a de cesse qu'elles soient comprises et deviennent vie.

2° **Ouvrages spirituels.** — Les ouvrages de Grou reprennent souvent, sous différents aspects, les mêmes sujets. Aussi a-t-il paru préférable de grouper les principaux thèmes de la doctrine en un chapitre spécial, au lieu de donner ici une analyse détaillée de chaque livre.

Ces écrits sont présentés ci-dessous selon l'ordre de leur publication, les inédits étant insérés à leur place chronologique lorsqu'elle est discernable.

A) Avant la Révolution. — De la période qui s'étend de 1768 à 1792 il nous reste les textes inédits ou imprimés suivants :

1) L'édition des *Constitutions des Sœurs de Saint-Thomas de Villeneuve* (Paris, 1774), sans que nous sachions quelle fut la collaboration exacte de Grou.

2) Des extraits inédits de lettres à la comtesse d'Adhémar que celle-ci consigne, pour son usage, en deux petits carnets, dont un seul a survécu (AJC). Ils couvrent les années 1784-1786. On pourrait y glaner des notations intéressant la vie spirituelle de Grou et sa vigoureuse direction. Les derniers feuillets contiennent le récit, écrit par la comtesse, de son arrestation et de sa captivité en 1794.

3) L'ouvrage sur les *Caractères de la vraie dévotion* (Paris, 1788) est celui qui rencontra le plus de succès : il fut réédité ou réimprimé plus de soixante-dix fois jusqu'à la fin du 19e siècle en France ou en Belgique (la réédition de Cadrès est de 1863); une dernière édition, populaire, parut en 1923.

Il est accompagné parfois, depuis l'édition de Lyon en 1822, du traité de *La paix de l'âme* (attribué à L. Scupoli, il est de Jean de Bonilla; cf DS, t. 1, col. 1859). Les *Caractères* rencontrèrent grande faveur à l'étranger : trad. anglaise par A. Clinton (= A. Mackenzie, Londres, 1791, et au moins 7 autres éditions; adaptation par le chartreux A. Gray, Londres, 1962 : *Marks of true Devotion with The Christian sanctified by the Lord's Prayer*); trad. polonaise (Varsovie, 1830), allemande (Münster, 1843, etc), italienne (Turin, 1838), espagnole, par le bénédictin Raphaël Palau (Barcelone, 1851).

Sommergovel, par erreur, date la première édition de 1778; l'approbation signalée comme étant du 8 janvier 1778 est bien de 1788. Il convient de noter le jugement acerbe des *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 août 1788, p. 139-140.

4) Les *Maximes spirituelles, avec des explications*, parurent en 1789 (voir le *Journal* de Feller, août 1792, t. 2, p. 495). Des 25 éditions ou réimpressions qui suivirent, mentionnons celle de Cadrès en 1863 et celle publiée à Liège-Arras en 1919 avec une préface d'Auguste Saudreau; la dernière semble parue en 1936; une trad. allemande, Münster, 1840, et Ratisbonne 1864; la traduction anglaise parue à Louvain en 1874 (6e rééd., 1924) est remplacée par celle de A. Gray, Londres, 1961.

Les *Caractères* et les *Maximes*, qui en sont la suite logique, expliquent aux commençants « les moyens qui concernent la pratique du dévouement » (avant-propos des *Maximes*); sous une forme concise, ils contiennent l'essentiel de la doctrine spirituelle.

5) Nicolas Gasté réédita (Paris, 1783), en la révisant, *La science du crucifix en forme de méditations*, que son confrère le jésuite Pierre Marie avait publiée en 1642. Grou voulut donner « une suite » à l'ouvrage, en exposant de façon plus dogmatique les fruits de la rédemption, et il publia en 1790 *La science pratique du crucifix dans l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie*. On compte une vingtaine d'éditions françaises jusqu'en 1894 (réédition de Cadrès, en 1865), 5 traductions allemandes (de 1856 à 1886), 2 traductions espagnoles.

Comme la réédition de 1783 portait l'indication « revue et corrigée par le R. P. G*** », on crut longtemps qu'il s'agissait d'un travail de Grou, et Cadrès lui-même le réédita en 1867, avec la mention « par les pères Pierre Marie et Jean-Nicolas Grou »; Sommervogel restitua le nom de Gasté (t. 3, col. 1254-1255). Au cours du 19e siècle, l'ouvrage fut alternativement réédité ou traduit (la traduction anglaise de 1916-1917 par exemple) sous les noms de G. ou de Grou.

6) Le *Manuel des âmes intérieures* est, sans doute, avec *L'intérieur de Jésus et de Marie* et *L'école de Jésus-Christ*, l'ouvrage le plus important qui classe Grou parmi les maîtres spirituels. Ce *Manuel* est moins un « recueil d'opuscules inédits » (titre des premières éditions) qu'une série d'« entretiens sur divers sujets de piété », comme l'a bien vu Cadrès. Le texte se trouvait entre les mains de la comtesse d'Adhémar sous la forme de neuf petites brochures comprenant chacune sept exhortations ou entretiens donnés à une ou plusieurs communautés parisiennes avant la Révolution. Telle est la raison pour laquelle Grou ne mentionne pas l'ouvrage dans la liste de ses manuscrits. La comtesse fit copier ces textes qu'elle laissa à sa mort (1822) à l'abbé Jacques Lesurre (1763-1844) qui publia, sous le titre, qui n'est pas de Grou, de *Manuel des âmes intérieures* trois séries de textes (Paris, 1833, 1837, 1840), réunies en un volume à partir de 1847 (1853, 1859; Liège, 1848). Antoine Cadrès en donna une édition en 1863 d'après la copie d'Adhémar; le texte est bien le même, mais l'ordre des chapitres est bouleversé.

Le *Manuel* fut constamment réédité (dernière réimpression en 1947). Il fut, avant et après l'édition Cadrès, traduit en flamand (Gand, 1852), en allemand (Ratisbonne, 1867), en italien (Milan, 1857, 1859, 1868), en anglais (*Manual for interior Souls*, New-York, 1871; Londres, 1889, 1891, 1905, 1928, et trad. D. O' Sullivan, Londres, 1955). Le *Manuel*, ô infortune! a pratiquement toujours été réédité dans l'édition Lesurre (chez Lecoffre, ancienne maison Périsse, 1853 et svv), et non dans celle, meilleure, de Cadrès.

B) En Angleterre, 1792-1803. — La plupart des textes que Grou composa en Angleterre, — lettres, traités ou retraites —, furent destinés aux membres de la famille Weld. A l'écart de toutes relations et ne disposant que d'une bibliothèque restreinte, Grou note ses réflexions personnelles ou donne des conseils. Ses ouvrages ont pour base l'Écriture et son expérience

spirituelle; on n'y trouve à peu près aucune autre référence précise.

Grou avait l'intention de publier ou de laisser publier un jour ses travaux. Des avatars survinrent aux premières publications. Les *Méditations* de 1796 furent éditées sans qu'il y consentît nettement; il les récrivit, et les autographes légués au P. Simpson sont très soignés. Plus tard, plusieurs ouvrages furent d'abord publiés en traduction anglaise, laquelle subit ensuite une rétroversion en français. C'est alors qu'Antoine Cadrès † 1872 (DS, t. 2, col. 14) n'hésita pas à consacrer une quinzaine d'années à collationner les manuscrits que Simpson n'avait pas eu le temps de publier. Il lança même une édition d'« Œuvres spirituelles du Père Grou ». Ses recherches demeurent valables; mais il retouche les textes qu'il édite soit pour leur donner un tour qu'il estime plus pur, soit, fait beaucoup plus grave, pour corriger des passages trop ambigus ou, à son avis, moins orthodoxes. Ses successeurs, en publiant des inédits qu'il avait préparés, reviendront à plus de sérénité. Cadrès a néanmoins rendu grand service en attirant l'attention sur Grou, bien qu'il soit sans doute l'un des principaux responsables d'une certaine suspicion quiétisante qui accompagne la mémoire de Grou.

1) Sous le titre d'*Instructions pour Miss Weld* on conserve (AJC) un recueil factice de 23 lettres ou exhortations rédigées en 1793 par Grou à l'intention de Mary Weld (1775-1866). Elles ont pour but d'initier plus avant la jeune fille à la vie spirituelle, après la lecture des *Caractères* et des *Maximes*. Elles ont un tour souvent personnel, et Grou n'hésite pas à parler de son état spirituel. Aussi Cadrès, en préparant ce texte pour l'impression, prévoyait-il des corrections et des suppressions, d'ailleurs sur les conseils de Mary, devenue visitandine et qui avait communiqué l'autographe. La plupart des sujets abordés sont également traités dans le *Manuel* de façon plus complète et plus didactique. Grou insiste sur le rôle du directeur et sur l'attitude, toute de soumission, de la dirigée, avec laquelle il se sent porté à établir une « union spirituelle ».

2) Les *Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu*, composées à l'intention de Thomas Weld père, *avec un petit écrit sur le don de soi-même à Dieu*, offert à miss Mary Weld, parurent à Londres en 1796 et annonçaient la publication de *Méditations sur la connaissance de l'amour de Jésus-Christ*, mais restées inédites jusqu'en 1920. Les *Méditations... sur l'amour de Dieu* étaient destinées aux « personnes qui sont déjà entrées dans la voie de l'amour ou qui s'y sentent appelées ou du moins qui mènent une vie pieuse et régulière et qui sont assez disposées à embrasser cette voie » (préface). On crut y voir du quiétisme. Des critiques anonymes amenèrent Grou à refondre cette retraite; il laissa un nouveau texte, *Retraite spirituelle sur l'amour de Dieu*, qu'il demandait de substituer au premier.

Une édition, qui ressemble assez à une contrefaçon de l'édition de Londres, fut publiée en France au début du 19e siècle. Quoi qu'il en soit de l'édition de Londres, reparue à Besançon en 1824, on peut dénombrer au moins 32 rééditions avant que Cadrès ne publie (Paris, 1867) le texte définitif de Grou; l'édition de Cadrès, qui avait maintenu le titre de l'édition de Londres et de Besançon, ne semble pas avoir été réimprimée. On note des traductions espagnole (Mexico, 1858), italienne (Milan, 1859) et anglaise (Londres, 1928, 1938, 1948, 1960).

Les *Méditations... sur l'amour de Dieu* furent traduites, séparément, en anglais par le dominicain B. Wilberforce, *A little Book of the Love of God* (Londres, 1894), puis sous le titre de *Meditations on the Love of God* (1898, 1905), enfin par le chartreux A. Gray (1962).

Du *Petit écrit* on signale une dizaine d'éditions entre 1866 et 1909, et des traductions flamande (Gand, 1849), allemande (par Anne Buol, Vienne, 1857) et espagnole (Mexico, 1883).

Antoine Cadrès a reproduit, en 1867, avec des modifications de pure forme, le *Don de soi*, d'après l'édition de 1824 (Besançon). Or, il avait entre les mains le texte inédit d'une *Retraite spirituelle sur le don de soi-même à Dieu* (185 p. et table, AJC). L'ensemble des textes du *Petit écrit* est tiré de cette retraite, mais en constitue à peine le tiers; le cadre de la retraite a été supprimé ou n'existe pas encore; les extraits, replacés dans le contexte de cette *Retraite*, reprennent un relief et une valeur que l'édition de 1796 et les suivantes avaient sensiblement atténués.

L'instruction à miss Weld, *Du don de soi-même à Dieu*, est un résumé du *Petit écrit* ou plutôt un florilège d'extraits qui suit pas à pas l'exposé du livre.

Nous avons ainsi trois états du texte : l'instruction à miss Weld (inédit), le *Petit écrit* publié pour la première fois en 1796 et la *Retraite* (inédite).

3) *L'intérieur de Marie*, puis *L'intérieur de Jésus*, composés séparément, furent écrits en 1794 pour Mary Weld; celle-ci en conserva l'autographe (1er autographe). Grou, en harmonisant l'ouvrage sous le titre *L'intérieur de Jésus et de Marie*, procéda à de nombreuses corrections et mises au point (2e autographe).

Les deux autographes connurent des fortunes diverses. Le premier, prêté par M. Weld à une dirigée de Grou, Thérèse de Fumeron, carmélite émigrée, devenue trappistine, fut copié par celle-ci et livré à un imprimeur qui le publia (2 vol., Paris, 1815; il s'agit ici sans doute du ms 1628 de la bibliothèque municipale de Bordeaux, en provenance du grand séminaire de la ville, « A Bordeaux, le 20 octobre 1811 », 446 + 169 pages, et les tables). Mais cette édition comme les seize autres qui en sont issues et en conséquence les traductions anglaise, allemande, espagnole, italienne, qui les suivent, fourmillent de fautes grossières.

Antoine Cadrès publia en 1862 (rééd., 1866), « d'après tous les manuscrits autographes » (en fait d'après le second), le texte révisé par Grou, ce qui n'empêcha point Henri Pottier, « par une aberration... qu'il est inutile d'essayer de comprendre », de reprendre en 1875 et 1889 le texte du premier autographe. Néanmoins, l'édition de Cadrès n'était pas encore satisfaisante, car il avait imposé au texte suppressions, corrections du style et de la pensée, enjolivements qui le faisait « différer, et sensiblement par endroits », de son original. Auguste Hamon, le premier, donna une édition critique (Paris, 1909), en l'annotant toutefois, car lui aussi estimait nécessaires certaines réserves; s'il se permet trois suppressions ou aménagements qu'il signale, il fait précéder le texte d'une excellente préface.

L'intérieur de Marie fut édité séparément par H. Pottier, notamment en 1859 et 1874; plusieurs traductions en furent faites, en particulier en anglais (*Mary, the Morning Star, or a Model of the Interior Life*, Dublin, 1851). *Le Mois de Marie des âmes intérieures* (Toulouse, 1843; 11e éd., 1863) puise abondamment, sans le dire, dans *L'intérieur de Marie*.

4) Parmi ses manuscrits Grou laissait une brochure sur *Le chrétien sanctifié par l'oraison dominicale*. Le jésuite Jean Laurenson (1760-1834) traduisit l'original en anglais et publia à Richmond en 1817 *The Christian sanctified by the Lord's Prayer* (rééd., Dublin, 1830). C'est d'après cette traduction anglaise qu'André Chanselle publia à Paris en 1832 *Le chrétien sanctifié...* (rééd., 1833, 1838; Liège, 1850). Cadrès publia son édition de 1858 (rééd., 1865; Bruxelles, 1886) d'après l'autographe français (avec des corrections de style). Tra-

ductions allemande (Münster, 1858; Ratisbonne, 1865), italienne (Milan, 1861) et anglaise (Londres, 1930; 1963 par A. Gray).

5) *Les maximes pour la conduite de la vie adressées à un jeune anglais catholique* ont été composées pour le jeune Thomas Weld, lequel, après son veuvage, deviendra prêtre et cardinal († 1837). Elles furent publiées pour la première fois par Jean Noury (*Le livre du jeune homme ou maximes..*, Paris, 1874; 5e éd., 1898), mais Grou ne les destinait nullement au public. L'éditeur a respecté le style et s'est permis quelques suppressions.

6) Le premier volume de *L'école de Jésus-Christ* parut d'abord en anglais, du vivant de l'auteur, qui l'avait composé en 1793; il était traduit sur l'original par A. Clinton (*The School of Christ*, Dublin, 1801; rééd., Londres, 1807; Dublin, 1833, 1874). L'édition française, en 2 volumes, fut publiée pour la première fois, à Paris, en 1885, par F. Doyotte d'après l'autographe (5e éd., Lille, 1923, 1 vol.; cf DS, t. 3, col. 1704).

F. Doyotte a suivi l'exemple de Cadrès : il a supprimé, corrigé, arrangé le texte, le plus souvent d'après les indications de censeurs précédents. R. Stawell publia une traduction anglaise complète, avec une introduction de R. Hudleston (Londres, 1932); déjà les chapitres 30-39 avaient été traduits par T. Fitzgerald et édités sous le titre *How to Pray* (Londres, 1898; 7e éd., 1927), puis par J. Dalby, anglican (1955), et par A. Gray (1965, 11 chapitres). Ces 11 chapitres avaient fait aussi l'objet d'une édition française en 1894 (coll. Petite bibliothèque chrétienne, Bruxelles). En 1895, la même collection publiait 8 autres chapitres extraits de *L'école* sous le titre *Le cœur du chrétien à l'école de Notre-Seigneur Jésus-Christ*.

7) H. Watrigant a publié, avec « quelques notes explicatives ou correctives », parfois acerbes, la *Retraite spirituelle sur les qualités et devoirs du chrétien* (Paris, 1911, collection de la bibliothèque des Exercices). Cette *Retraite* est à la fois plus classique dans sa structure, plus sereine dans son ton, plus didactique et plus doctrinale en son fond. Elle s'adresse aux chrétiens sérieux et veut leur montrer ce qu'est l'enfant de Dieu et de l'Église, le disciple de Jésus-Christ, l'amour de nos frères, la nature et les degrés du renoncement, ce qu'est le chrétien adorateur et intérieur, le chrétien de l'éternité.

8) H. Watrigant a également publié la *Retraite spirituelle sur la connaissance et l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1920. Sous forme de « leçons », Grou traite des principaux thèmes évangéliques nécessaires à l'instruction et à la vie chrétienne des commençants. Il leur présente, en des exposés exigeants et priants solidement fondés sur l'Écriture et l'expérience spirituelle, la pratique de la vie et des vertus chrétiennes, et le combat spirituel : la conversion (leçons 1-6), l'amour de Dieu et du prochain (7-11, 46-48), le renoncement et les béatitudes (12-13), le péché (14-19), le règne intérieur (20-24), l'humilité et la croix (25-29), la prière et le *Pater* (30-40).

Les titres des œuvres de Grou sont ordinairement donnés en abrégé : *Morale* (1786), *Caractères* (1786 et 1864), *Maximes* (1789), *Science pratique* (1790), *Manuel* (1863), *Amour de Dieu* (1867), *Don de soi* (1807) et *Don de soi* ms, *Intérieur de Jésus* et *Intérieur de Marie* (1909), *Livre du jeune homme* (1874), *Chrétien sanctifié* (1865), *École* (1923), *Qualités du chrétien* (1911), *Connaissance et amour* (1920), *Instructions*, etc.

Nous citons la 1e édition publiée par Grou, sauf indication contraire; la 1e édition ou l'édition de Cadrès pour les ouvrages posthumes; l'*Intérieur de Jésus* d'après l'édition de 1909 et l'*École* d'après la 5e édition. Les mss de Grou sont conservés aux archives des jésuites de Chantilly (AJC).

4. **PRINCIPAUX THÈMES SPIRITUELS.** — On pourrait tenter, — mais cette classification apparaîtrait illusoire à l'auteur —, de ranger les écrits de Grou selon leurs destinataires : commençants et chrétiens « intérieurs ». Les *Caractères de la vraie dévotion*, les *Maximes spirituelles*, *L'école de Jésus-Christ*, sans oublier la *Morale tirée des Confessions de saint Augustin*, appartiennent, de préférence, à la première catégorie. Le *Manuel des âmes intérieures*, les diverses *Retraites spirituelles*, l'*Intérieur de Jésus et de Marie*, certains chapitres du traité *De la paix de l'âme* ressortissent à la seconde. Grou a, en effet, bien conscience de conduire le chrétien de la « foi spéculative » à la « foi vécue », d'une religion de « pratiques » et de « dévotions » à une « vie intérieure ». Il ne met aucune barrière entre l' « actif » et le « passif » : la grâce de Dieu envahit progressivement toute âme bien disposée. Il n'en esquisse pas moins les différentes phases du cheminement habituel du chrétien qui veut se donner à Dieu.

Le chrétien converti *(Morale)* doit se donner à Dieu pour, — dans un mouvement de plus en plus désintéressé —, le glorifier et accomplir sa volonté (ces deux points font sa perfection et sa sainteté) à l'imitation de Jésus-Christ *(Caractères, Maximes, Le chrétien sanctifié)*.

C'est en s'appliquant à « détruire le vieil homme pour y substituer l'homme nouveau, l'homme de la grâce » qu'on devient « disciple de Jésus-Christ » *(L'école de Jésus-Christ)*.

Au chrétien de connaître « les dispositions intérieures qui ont été l'âme de la conduite du Christ » et de s'efforcer de « pénétrer dans son esprit et dans son cœur », c'est-à-dire dans son « intérieur » *(L'intérieur de Jésus)*, en suivant le modèle de la Vierge *(L'intérieur de Marie)*. La connaissance de Jésus-Christ et la conformité à son « esprit » et à son « intérieur » sont une grâce que Dieu seul peut donner. Nous devons nous y préparer par une docilité entière aux mouvements de l'Esprit.

1° Gloire de Dieu et bonheur en Dieu. — Il est rare de trouver une œuvre spirituelle qui comprenne une quinzaine d'ouvrages centrés essentiellement sur le thème de la gloire de Dieu. Grou illustre ce cas. Qu'il s'adresse aux commençants ou aux âmes conduites par l'Esprit, il part toujours de la doctrine fondamentale de la gloire de Dieu ou il y revient nécessairement.

1) *Gloire de Dieu.* — L'épanouissement de la vie spirituelle, répète-t-il, se ramène à la gloire de Dieu, à la sanctification du chrétien et à son bonheur; ces trois « objets » s'appellent l'un l'autre comme des effets leur cause.

Où Dieu voit la gloire qu'il attend de nous, il y voit notre sainteté, il y voit notre bonheur. C'est la raison pourquoi le vrai dévot n'envisage sa sanctification que comme un moyen de glorifier Dieu, et son bonheur que comme renfermé dans la gloire de Dieu, dont il est la suite. Il fait donc de cette gloire son principal objet et la grande fin de ses actions, assuré qu'il est que, même sans y songer en particulier, il deviendra saint et heureux à proportion qu'il l'aura procurée (la gloire de Dieu). Il n'exclut pas les deux autres objets, à Dieu ne plaise! il y pense même souvent, mais le premier l'emporte et couvre pour ainsi dire les deux autres (*Caractères*, ch. 7; cf *Intérieur de Jésus*, ch. 2, p. 11).

Procurer la gloire de Dieu est donc la principale fin que se propose le chrétien (*Intérieur de Jésus*, ch. 68).

« Le zèle de la sanctification du nom de Dieu, dit Grou en expliquant le *Pater*, m'oblige à le sanctifier avant tout dans ma personne en consacrant à la gloire de Dieu tout mon être » (*École*, ch. 39, t. 2, p. 120; cf *Le chrétien sanctifié*, p. 38-44). Par cette consécration le chrétien rapporte tout à Dieu, n'envisage que les intérêts de Dieu et agit de plus en plus par amour pur : « Agir pour la gloire de Dieu, c'est l'adorer en vérité » (*École*, ch. 48, p. 275). Glorifier son Père a été la disposition fondamentale du Christ. Le chrétien glorifie le Père en n'ayant plus d'autre volonté que celle du Père : c'est alors que « Dieu se glorifie lui-même en nous » (*Maximes*, ch. 24). Appelés à partager sa gloire, nous sommes destinés à glorifier Dieu éternellement (*Qualités du chrétien*, p. 226-233).

2) *Sainteté et bonheur.* — Le chrétien « aspire à la sainteté non pour se l'approprier et la posséder comme son bien, mais pour en faire hommage à Dieu et lui en rendre toute la gloire, comme à l'unique source de la sainteté » (*Caractères*, ch. 6).

Le bonheur trinitaire est dans les rapports des Personnes divines entre elles, fondé sur leur connaissance et leur amour. C'est à partager ce bonheur que Dieu appelle : « Le bonheur des âmes que Dieu sanctifie lui-même... est au-dessus de tout, puisqu'il consiste en l'amour et la possession du souverain Bien » (*Maximes*, ch. 24) et que nous devons être un jour « heureux du bonheur même de Dieu » (*Manuel*, ch. 58, p. 345).

2° Consécration baptismale et don de soi. — 1) *La consécration.* — « La plus grande gloire qu'on puisse procurer à Dieu est sans contredit de se consacrer tout à fait à lui » (*Maximes*, ch. 24). Or, le baptême nous consacre à Dieu. Nous devons faire nôtre cette consécration. D'elle découlent le caractère absolu de la vie chrétienne et les exigences de l'enseignement spirituel de Grou : le dévouement (la dévotion) et le don de soi, l'esprit de foi, l'abandon et l'esprit d'enfance, la disposition d'anéantissement.

C'est en parlant du « dévouement » de Jésus-Christ que Grou expose sa pensée sur la consécration baptismale; il s'appuie sur la doctrine paulinienne.

Le Christ, le premier, « en entrant au monde », s'est offert et consacré à son Père. « Consacrez-vous, comme lui, avant tout et par-dessus tout, à la gloire de Dieu » (*Intérieur de Jésus*, ch. 2, p. 11). Au jour de la Présentation au temple, le Christ fit à son Père « une nouvelle consécration de tout son être et se dévoua entièrement à ses volontés », mais il la fit aussi en notre nom, « de manière que nous n'appartenons au Sauveur et qu'il ne nous avoue pour siens qu'autant que nous ratifions la consécration qu'il a faite de nous » (ch. 11, p. 60). Sans entrer dans le détail de cette consécration, — qui « embrasse tout par rapport à nous comme elle embrasse tout par rapport à Jésus-Christ » —, sachons que, faute de « faire ce grand pas, nous ne serons que des chrétiens imparfaits » (p. 60-61; cf *Qualités du chrétien*, p. 95). C'est, en effet, « l'habitude *(habitus)* de la charité infuse dans nos cœurs avec le baptême » qui « impose l'obligation de donner notre cœur à Dieu, dès que nous avons assez de raison pour le connaître » (*Intérieur de Jésus*, ch. 37, p. 195). Cette consécration est l'acte personnel qui engage notre sanctification. Grou affirme que ce sont moins les privilèges que la Vierge reçut de la libéralité divine qui la sanctifièrent, « mais l'acte libre par lequel elle s'est dévouée à Dieu au premier instant de sa raison » (*Intérieur de Marie*, ch. 1, p. 403).

2) *Dévouement et don de soi.* — Dévouement, dévotion et don de soi sont les expressions les plus fréquentes du vocabulaire de Grou; on les rencontre indifféremment en toutes ses œuvres. Elles traduisent, pour lui, la démarche essentielle de tout baptisé : le don nécessaire, absolu et universel de soi à Dieu.

Dévouement ou *dévotion*, synonymes chez Grou, revêtent chez lui leur signification originelle de : se vouer à quelqu'un ou à quelque chose, se consacrer corps et âme. Cf art. Dévotion, DS, t. 3, col. 716-727. *Consécration* est souvent aussi pris dans le même sens (vg *Don de soi*, p. 319). Don de soi et *don de sa liberté* s'équivalent également (*Maximes*, ch. 2, p. 33-34).

D'une manière générale, le dévouement est une « disposition d'esprit et de cœur à se soumettre à toutes les volontés d'une personne.., à tout sacrifier pour elle »; quand il s'agit de Dieu, c'est « une consécration en vertu de laquelle la personne consacrée n'est plus à soi, n'a plus de droit sur elle-même et appartient, par l'acte de religion le plus saint et le plus irrévocable, à l'Être suprême auquel elle s'est dévouée » (*Caractères*, ch. 2). La dévotion est donc « quelque chose d'intérieur et même d'intime, puisqu'elle affecte le fond de l'âme et ce qu'il y a en elle de plus spirituel, savoir l'intelligence et la volonté » (*Manuel*, ch. 2, p. 9). Grou définit encore le dévouement « l'amour de Dieu réduit en exercice », parce que « l'amour seul » peut le susciter (*Caractères*, ch. 17, p. 79). En effet, « cette disposition est le don le plus excellent du Saint-Esprit » (*Manuel*, ch. 2, p. 9).

C'est en considérant le Christ que nous comprenons le mieux en quoi consiste la vie du baptisé qui se donne à Dieu.

Le premier acte de l'Homme-Dieu fut de « se dévouer absolument à toutes les volontés de son Père » (selon *Hébreux* 10, 5-7). Ce « grand acte de dévouement » est à la fois un acte d'adoration, d'amour parfait, d'obéissance, d'humilité et de charité pour le prochain, et « toute la suite de la vie du Christ n'a été que le développement et l'exécution de ce premier acte » (*Intérieur de Jésus*, ch. 2, p. 9-10). Aussi, pour le chrétien, « commencer à se donner à Dieu, c'est entrer dans la connaissance du tout de Dieu et de son propre néant » (*Manuel*, ch. 17, p. 97), c'est imiter de plus près « l'intérieur » du Christ, et s'unir plus intimement à sa mission : « Il n'y a jamais eu qu'un seul dévouement agréable à Dieu par lui-même, celui de Jésus-Christ..; de celui-là, les nôtres tirent toute leur valeur » (*Caractères*, ch. 35, p. 171-174; *Connaissance et amour*, p. 56-65).

3) *Esprit de foi.* — Le baptême n'imprime pas seulement le caractère et le sceau du chrétien. Au « chrétien intérieur » qui s'est donné à Dieu est offerte la grâce de « penser, de parler et d'agir » désormais en esprit de foi (*École*, ch. 43, p. 187-197). Le baptême nous a en effet engagés de façon irrévocable « à nous conduire en tout selon les vérités de la foi », « dans une dépendance continuelle de la grâce » (p. 189). Aussi, l'esprit de foi est-il « le principe de la vie intérieure » et la sanctification « suit la naissance, le progrès et la perfection » de l'esprit de foi (p. 195). Il aide tout chrétien à « se comporter comme ayant Dieu pour témoin » (p. 190); et c'est lui encore qui soutient les âmes ferventes au milieu des plus dures épreuves (*Manuel*, ch. 36, p. 207-212) : « Elles ne voient rien, elles ne sentent rien, elles ne goûtent rien », mais, fermes dans la foi, « elles marchent d'autant plus sûrement qu'elles ne connaissent

ni la route par laquelle on les mène ni le terme où il doit aboutir » (*Manuel*, ch. 13, p. 74; cf *Amour de Dieu*, p. 265-275).

4) *Abandon et esprit d'enfance.* — On se donne à Dieu pour s'abandonner à lui; on s'abandonne au Père pour vivre dans une attitude filiale. Cette voie spirituelle est celle que Grou enseigne inlassablement.

Cet abandon comporte tout d'abord l'acquiescement aux événements de Providence : soumis au temps et à Dieu « maître du temps », le chrétien cependant « ne dépend plus du temps » : il est attentif au présent et à l'éternel (*Manuel*, ch. 50, p. 297-299).

L'abandon à Dieu est « le grand pivot de la vie spirituelle » (*Intérieur de Jésus*, ch. 61, p. 351). Il doit être absolu et irrévocable. Certes, « cet abandon a ses degrés »; ce qui importe c'est la disposition générale de sacrifier chaque chose à mesure que Dieu la demande et d'acquiescer par amour aux tentations et aux épreuves spirituelles permises ou envoyées par Dieu (*Intérieur de Jésus*, ch. 20, p. 100; ch. 39, p. 211), et même à un abandon apparemment absolu, qui conduit à la mort mystique (*Manuel*, ch. 8, p. 43-48; ch. 13, p. 77; ch. 19, p. 108-112). Que les âmes éprouvées se souviennent de l'abandon du Christ (*Intérieur de Jésus*, ch. 42, p. 225-236; ch. 61, p. 348-353; *Amour de Dieu*, p. 265-275).

« Dès l'entrée de la vie intérieure », la grâce nous fait toucher « le fond de la morale évangélique » en nous admettant dans « la voie de l'enfance et de la simplicité ». L'âme se simplifie; elle apprend à agir principalement par amour, elle s'accoutume à tout ramener à la gloire de Dieu et à se proposer pour seule fin la volonté et le bon plaisir de Dieu. Dans cette « sainte enfance », elle doit « se tenir fidèlement dans l'état où Dieu la met »; Dieu la dégage alors d'une multitude de pratiques, l'introduit dans l'oraison de simplicité et de recueillement et l'enfonce dans l'humilité (*Intérieur de Jésus*, ch. 40, p. 213-217; ch. 43, p. 240-241).

C'est un don de Dieu, et Dieu seul peut y introduire. Tel est le thème de trois chapitres du *Manuel* (ch. 12-14, p. 66-84), qui en décrit les caractéristiques et les effets. « L'âme ne s'occupe ni du passé, ni de l'avenir, mais uniquement du présent. Elle se laisse gouverner de moment en moment, au dedans par l'esprit de Dieu, au dehors par la Providence. Elle ne veut rien parce que c'est sa volonté, mais parce que c'est celle de Dieu ». Sans se troubler ni se décourager, ni s'appuyer sur elle-même, elle met toute sa confiance en Dieu, elle entreprend tout dès que Dieu parle, elle goûte la paix de Dieu et elle rend gloire de tout à Dieu (p. 67-71). Tel est l'état passif auquel l'âme est appelée : « Que d'elle-même elle n'ait ni action, ni jugement, ni choix propre, mais qu'elle ne juge, qu'elle ne choisisse, qu'elle n'agisse que sous la motion de Dieu; il faut qu'elle soit contente d'être mue comme Dieu la meut pour toutes choses, mais surtout pour ses dispositions intérieures » (*Manuel*, ch. 61, p. 363). Dans cet état, Dieu est bien tout et l'âme rien (ch. 13, p. 75).

La doctrine de Grou sur l'abandon et l'enfance spirituelle se résume en quelques mots-clés : moment présent, laisser faire Dieu, s'élever au-dessus de toute assurance, bon plaisir de Dieu, Dieu seul. Elle est aussi fondée sur son expérience personnelle, comme il le dit à miss Weld dans la 8e *Instruction* (ms, p. 72).

Consécration baptismale, don de la liberté, vie de foi, abandon et esprit d'enfance aboutissent à la transformation radicale du cœur et réalisent la promesse du Seigneur : « La Vérité vous rendra libres » (*Jean* 8, 32).

3° **Jésus-Christ, maître de vie intérieure.** — Grou suppose acquise la théologie christologique. Les aperçus qu'il en donne sont toujours occasionnels et présentés en raison de leurs conséquences spirituelles. Il s'attache avant tout à mieux faire connaître et aimer Jésus-Christ, à faire saisir l'étroite correspondance qui existe entre l'*intérieur de Jésus* et la *vie intérieure du chrétien*. Sur ce point, des rapprochements devraient être tentés entre la doctrine et la manière de Grou et celles de Bérulle et de Louis Lallemant et de leurs disciples. Grou ne cite ici personne, il cite d'ailleurs rarement. Ajoutons que Grou a défendu avec netteté, peut-être en polémiste, la place de l'humanité du Christ dans la vie spirituelle et dans la vie d'oraison (*Maximes*, ch. 5, p. 80-98). Pour lui, et telles sont sa doctrine et son expérience, « il n'est point d'âme vraiment et solidement intérieure, passive ou non, qui n'aspire à vivre en Jésus-Christ, de Jésus-Christ et pour Jésus-Christ » (p. 85).

1) *Connaître Jésus-Christ.* — « La science du chrétien est de connaître Jésus-Christ, son bonheur de l'aimer, sa sainteté de l'imiter » (*Connaissance et amour*, p. 13). L'Écriture, surtout les Évangiles et saint Paul, nous révèle le Christ. Il ne s'agit point par là de « ne penser qu'à s'attendrir » en considérant la vie du Seigneur; cet « attendrissement » ne fait pas connaître intimement ses dispositions, son esprit et son cœur, ni pénétrer ses mystères. Or, « si je ne connais pas l'esprit intérieur qui l'a animé et dirigé dans ses divers états, dans ses paroles, ses actions et ses souffrances, je n'ai pas la science de Jésus-Christ » (*Intérieur de Jésus*, ch. 66, p. 371).

Pour comprendre la doctrine et les états de Jésus-Christ, d'une part la lumière de la grâce est nécessaire (« Jésus-Christ seul peut se faire connaître à nous tel qu'il est », *Connaissance et amour*, p. 185), mais d'autre part une qualité nous est indispensable, c'est d'être dans la « bienheureuse enfance ».

Grou retient trois dispositions fondamentales de l'intérieur de Jésus, dont l'expression d'ailleurs varie d'un ouvrage à l'autre : le *Manuel* relève l'immolation, l'humiliation et la charité; la *Connaissance* parle d'anéantissement, de dévouement et d'obéissance. Maintes fois aussi Grou présente le Christ adorateur (*Intérieur de Jésus*, ch. 5, p. 32, et ch. 48, p. 272-278; voir surtout *Qualités du chrétien*, p. 154-169). Avec prédilection, Grou contemple le Christ en croix, mais il s'attache surtout à pénétrer l'intérieur de Jésus.

2) *Le Christ anéanti et crucifié.* — La « disposition d'anéantissement » du Christ (doctrine sans doute bérullienne) est constamment évoquée par Grou, dans le *Manuel* (ch. 6, 17, 45, 61), l'*Intérieur de Jésus* (ch. 35), l'*École* (ch. 25-28, 44 et 69), la *Connaissance et amour* (p. 47-56), etc.

« Tout l'intérieur de Jésus porte sur le fondement qu'il n'y a point en lui de *moi* purement humain » (*École*, ch. 69, t. 2, p. 392). En conséquence, l'anéantissement est « le fond de la morale chrétienne, et en cela consiste l'adoration en esprit et en vérité » (*Manuel*, ch. 45, p. 262). Dans cette disposition nous nous comportons « comme n'étant rien, n'ayant rien, ne prétendant rien » (p. 264).

Cet « heureux anéantissement » lève ainsi tous les obs-

tacles au souverain domaine de Dieu, et « l'âme chante à Dieu un cantique continuel de louange, ou plutôt Dieu lui-même se loue et se glorifie dans cette âme » (ch. 6, p. 35; ch. 17, p. 102). L'humilité est fille de l'anéantissement. Jésus-Christ en est le maître, et c'est lui qui la donne. Cette « incomparable humilité » attire les humiliations et nous fait accepter d'être « traité comme Jésus-Christ » (*École*, ch. 44, t. 2, p. 208-218; cf ch. 23, t. 1, p. 326).

La croix est, en effet, selon l'expression de Grou, l'âme de la religion. C'est par la croix que le Christ, Pontife et Agneau, a glorifié son Père, et par elle qu'il nous a rachetés; Jésus-Christ fut de la sorte « le plus heureux et le plus souffrant de tous les hommes », car il aimait dans la croix le bon plaisir de son Père (*Intérieur de Jésus*, ch. 34, p. 170-176; ch. 39, p. 208; *Connaissance et amour*, p. 215-220).

« La science pratique de la croix » consiste à méditer et à contempler la Passion pour nous aider à porter nos croix, à l'exemple du Christ. Et comme le Christ en croix est « le plus solide fondement de notre espérance », glorifions Dieu « par ce grand trait de ressemblance » (*Maximes*, ch. 5, p. 91-94; *Connaissance et amour*, p. 142-151; *Amour de Dieu*, p. 310-316). A certaines âmes, confie Grou à miss Weld, est réservé « le privilège de souffrir d'une manière plus approchante de Jésus-Christ » (6e *Instruction*, ms, p. 52-53). Accepter leurs croix entraîne « la mort totale à elles-mêmes »; mais ces « opérations crucifiantes de la grâce » sont suivies d'une « résurrection mystique par où elles entrent dans la vie nouvelle » (*Intérieur de Jésus*, ch. 54 et 61, p. 314 et 351-353; *Intérieur de Marie*, ch. 24 et 37, p. 478-479 et 525-526; *École*, ch. 23 et 29, p. 270-280 et 336-343).

L'eucharistie nous fait participer à l'état de victime et nous lie à la croix (*Manuel*, ch. 26, p. 147-152; *Intérieur de Jésus*, ch. 52, p. 297-304). Car c'est à la croix que le Christ-Époux consomme l'union mystique avec « l'Église-Épouse, c'est-à-dire l'assemblée des fidèles, sortie du côté ouvert » (*Connaissance et amour*, p. 223).

3) *L'intérieur de Jésus.* — Pour connaître Jésus-Christ, il faut connaître son Cœur. L'intention de l'Église est de nous voir passer de la contemplation du Cœur de chair à l'imitation des sentiments du Cœur du Seigneur (*Intérieur de Jésus*, ch. 65 : « Le Cœur de Jésus, c'est son intérieur », cf *Qualités du chrétien*, p. 196-197). Voir H. Bremond, t. 3, p. 658. Pour savoir ce que Grou entend par là, il faudrait commencer par relire la 52e leçon de l'*École de Jésus-Christ* (t. 2, p. 295-308), qui a pour titre : « C'est par le cœur qu'on honore Dieu », puis les 20e et 21e leçons : « Le chrétien n'est tel que par l'intérieur », « le règne de Dieu est intérieur », « l'âme du culte dû à Dieu est quelque chose de purement intérieur » (t. 1, p. 238-252). Et Grou conclut : « La vie chrétienne, qui ne peut être que l'imitation de Jésus-Christ, est essentiellement une vie intérieure », puisque le Verbe incarné a honoré son Père par ses dispositions intérieures (*École*, t. 2, p. 302; cf *Qualités du chrétien*, p. 79-91). Bref, seule compte la religion du cœur et de l'intention, celle où l'homme, au-delà de l'extérieur et du sensible, engage son être sans réserve.

Essayons de préciser. Lorsque Grou demande de « connaître, goûter, imiter l'intérieur de Jésus » (*Intérieur de Jésus*, ch. 69, p. 392), il n'est pas sûr qu'il entende la conformité du chrétien au Christ dans une acception strictement bérullienne. Il n'a ni l'acuité ni la précision du cardinal. C'est bien cependant dans cette optique qu'il marche : sa doctrine de l'adoration du Christ et de l'anéantissement, sa conception de l'intérieur de Jésus le rapprochent du christocentrisme bérullien, sans toutefois le rejoindre au sommet ultime de l'appropriation ontologique des états de Jésus.

Sans trop se préoccuper, en effet, de savoir comment se réalisent l'imitation et la conformité, — il dira parfois que les états du chrétien sont « l'expression des états mêmes de Jésus » et que Jésus « imprime successivement dans l'âme toutes les dispositions de la sienne » (*Maximes*, ch. 5, p. 95-96, et ch. 2, p. 39) —, Grou s'interroge plutôt sur l'union à Dieu par la médiation des états du Christ, par la grâce ou l'eucharistie. A mesure de nos progrès dans l'imitation de l'intérieur de Jésus, dira-t-il, « notre âme contracte l'habitude de s'unir au souverain Bien, elle le possède, elle participe à sa béatitude » (*Intérieur de Jésus*, ch. 67, p. 376-380). Puis, dans la perspective d'union qui est toujours la sienne, il déclare, à propos de l'état du Christ eucharistique : « La demeure de Jésus-Christ en nous et de nous en Jésus-Christ est l'image de la demeure de Jésus-Christ en son Père et du Père en Jésus-Christ » (*Manuel*, ch. 25, p. 145; cf *Intérieur de Jésus*, ch. 64, p. 363-366).

Tel est, pour Grou, l'intérieur de Jésus, la morale de Jésus, son esprit en un mot, « par lequel il a été continuellement uni à son Père, entièrement dévoué à sa gloire et à son bon plaisir ». Le chrétien qui veut être uni à Dieu doit vivre, comme le Christ, dans « l'état du plus parfait dévouement » (*Maximes*, ch. 8, p. 154-164).

Grou, on le voit, revient sans cesse et en toutes ses œuvres sur « l'homme intérieur » et « l'intérieur de Jésus ». Cette notion, centrale dans sa spiritualité, de l'imitation, de la conformité, du revêtement du Christ, constitue le fond même de ses principaux ouvrages.

4° **L'Esprit Saint prie en nous.** — Grou ne consacre pas moins de dix leçons de l'*École de Jésus-Christ* à la prière, dont cinq sous le titre : « Dieu seul nous apprend à prier » (t. 2, p. 1-56); il commente l'enseignement du Seigneur sur la prière et le *Pater* (p. 98-165), et celui de saint Paul sur « l'Esprit qui prie en nous » (*Rom.* 8, 26-27; *Gal.* 4, 6).

Le rôle de l'Esprit dans la vie du chrétien est multiple et incessant. Mais il n'opère pleinement que si l'âme « se laisse conduire par lui », « se livre » à son action, est « docile » à ses mouvements, demeure « passive sous son opération ». Bref, l'Esprit règne dans les âmes « à proportion de leur dévouement » ou de leur donation (*Intérieur de Jésus*, ch. 2, p. 21; ch. 52, p. 304; *École*, ch. 20, p. 245; ch. 33, t. 2, p. 39-43; *Qualités du chrétien*, p. 27-35). Alors, l'Esprit nous enseigne (*Intérieur de Jésus*, ch. 63, p. 358-359; *École*, ch. 28, p. 331) et prie en nous. Grou ne cherche nullement à présenter les différents modes de la prière, — il a peu de goût pour les méthodes —, ni les différents degrés de l'oraison. Il concentre son attention sur l'oraison habituelle et l'oraison de foi, qui acheminent ou établissent l'âme dans l'état passif, et il laisse à Dieu de faire progresser l'âme en cette voie.

Quel que soit le mode de prière et d'oraison, les fruits doivent en être le détachement du sensible, le renoncement, l'abandon et la mort à soi-même. Oraison et mortification intérieure sont inséparables dans la vie spirituelle : « La grâce se propose d'anéantir le propre esprit pour nous rendre conformes à Jésus-Christ » (*Intérieur de Jésus*, ch. 6, p. 37; ch. 33, p. 163-170; *Intérieur de Marie*, ch. 6, p. 419).

Grou recommande sans cesse et à tous l'*oraison habituelle*, la prière continuelle, la prière d'action ou même de souffrance, mais de préférence la prière du cœur. Elle consiste dans « une disposition habituelle et constante d'amour de Dieu, de soumission à sa volonté dans tous les événements », « au milieu des occupations, des entretiens, des amusements ». Elle est l'effet immédiat de la charité et de la donation plénière à Dieu. Alors l'Esprit y tient le cœur dans « un état continuel d'adoration, d'action de grâce, de regret des péchés ». La prière du cœur nous établit dans la paix de Dieu au point que l'une devient l'autre. « Tant que l'âme est en paix dans son fond, elle fait oraison, et réciproquement » (*École*, ch. 24, p. 291; ch. 37, t. 2, p. 76-87; cf *Intérieur de Jésus*, ch. 17, p. 87; *Manuel*, ch. 30, p. 171-177).

Grou considère pratiquement toujours l'oraison comme un « don », et il enseigne à miss Weld « ce qu'il faut faire pour obtenir de Dieu le don d'oraison » (23e *Instruction*).

La voie active dispose à la voie passive (le *Sume et suscipe* des *Exercices spirituels* de saint Ignace y prépare, dit Grou), et des commençants en ont parfois quelque prélibation, car « Dieu y appelle plus d'âmes qu'on ne pense » (les deux voies sont fort bien décrites dans *Maximes*, ch. 2, p. 34-51; cf *École*, ch. 40, p. 170; *Intérieur de Jésus*, ch. 33, p. 163). La prière du cœur comporte déjà plus d'éléments passifs que d'éléments actifs. En divers passages, Grou discerne avec soin les signes de l'appel à la voie passive, son processus de consolations et de désolations, ses tentations et ses épreuves, ses effets et son sommet, le repos en Dieu (*Maximes*, ch. 10, p. 179-189; ch. 14, p. 242-252; ch. 15, p. 253-256; *Manuel*, ch. 33, p. 191-196; ch. 47, p. 278; ch. 53, p. 317-319).

Chez Grou, oraison de silence, de recueillement et de repos, oraison de simple regard et de simple attention correspondent à l'*oraison de foi nue*, et cette oraison, qui rentre dans la voie passive ordinaire, constitue la véritable oraison de la vie intérieure. Certes, elle a ses degrés, et l'on n'est « réduit à la dernière nudité qu'après bien des années ». Néanmoins, les caractéristiques fondamentales sont toujours les mêmes.

La voie de la foi est essentiellement obscure; seuls, la lumière de la foi et le mouvement de l'Esprit peuvent nous guider; Dieu y dispose de l'âme à son gré et celle-ci ne peut se soutenir que par l'abandon et la confiance aveugles, car Dieu tend à lui ôter toute assurance, tout point d'appui; c'est une voie de « sacrifice, d'immolation continuelle, qui aboutit à la perte totale en Dieu »; mais c'est une voie où l'âme s'unit à Dieu en son fond, intelligence créée à intelligence incréée, « sans l'entremise de l'imagination et du raisonnement ni d'autre chose que d'une attention très simple de l'esprit et d'une application aussi simple de la volonté » (*École*, ch. 30, t. 2, p. 8-9; *Manuel*, ch. 44, p. 256-261; *Intérieur de Marie*, ch. 28, p. 493).

Il va de soi que le chrétien, tout au long de son cheminement spirituel, aura besoin, pour ne pas s'égarer ni s'engourdir, de conseils appropriés à son état. De l'ensemble de l'œuvre de Grou on dégagerait aisément le portrait du vrai directeur : désapproprié et mort à soi-même, humble et discrètement ferme, patient et prudent, bon, doux et zélé, d'une expérience humaine et spirituelle consommée (*Intérieur de Jésus*, ch. 28, p. 139-141; ch. 36, p. 189); bien entendu, « Jésus-Christ est le seul vrai directeur », comme l'explique la 7e *Instruction* à miss Weld.

5° Le combat spirituel et la pureté du cœur. — Le combat spirituel tient une place considérable dans l'enseignement et les conseils spirituels de Grou en raison même de la structure de sa doctrine.

Le don de soi à Dieu, conséquence de la consécration baptismale, doit être absolu. Son principal obstacle c'est l'amour-propre, l'intérêt propre, l'esprit propre, la volonté propre, l'instinct propriétaire. Aussi, le chrétien sincère doit-il lutter sans merci contre les tendances qui risqueraient d'entraver et même d'étouffer le développement de la vie spirituelle.

Or, « le principe de nos égarements » et en particulier de l'amour-propre « est dans notre cœur » (*Morale*, ch. 3, p. 37), qui est en même temps la source de notre « dévouement » à Dieu. Le cœur est donc comme le champ clos du combat dramatique entre Dieu et moi.

1) « *C'est par le cœur qu'on honore Dieu* », tel est le titre du 52e chapitre de l'*École de Jésus-Christ* (t. 2, p. 295-308). Ces pages veulent montrer que tout prend, chez l'homme, racine et valeur en son cœur. Mais le cœur, « créé dans cette disposition de tendance unique vers Dieu.., s'égare et se perd dans la multiplicité.., il est tiré de tous côtés et déchiré comme par morceaux » (*Morale*, ch. 11, p. 132-133). Sa « pente vers le sensible », son instinct « propriétaire », la recherche de l'intérêt, la perversion de l'intention, la peur de rencontrer Dieu enfin, le divisent, le déséquilibrent, le corrompent, l'opposent à Dieu et lui font chercher le bonheur du moi et en soi-même et dans les créatures. C'est ainsi que le péché naît des dispositions d'un cœur égaré et corrompu, à tout le moins divisé.

2) *L'amour-propre, c'est l'ennemi !* — Certes, Grou ne minimise en rien « l'amour légitime de soi » (*Morale*, ch. 1, p. 4); il revendique sa place aux côtés de l'amour de Dieu et du prochain, et il constate : « C'est faute d'entendre nos vrais intérêts que nous manquons à l'un et à l'autre » (*École*, ch. 4, p. 50-51; ch. 11, p. 119-120; cf *Amour de Dieu*, p. 23-25). Mais il maudit « cet ennemi né avec nous et qui fait en quelque sorte partie de nous-mêmes », l'amour-propre, source de toute passion et de tout vice, principe de tout péché.

Après avoir affirmé que tout « le mal commence par l'appropriation de l'être, parce qu'on se regarde comme existant pour soi » et non pour Dieu (*Amour de Dieu*, p. 293), Grou distingue l'amour-propre grossier, qui enfante passions et vices, et l'amour-propre spirituel, auquel il décoche toutes ses flèches. Cette peste des dévots a pour ambition de « *s'approprier* les œuvres de la grâce ». Mercenaire (« Lorsque Dieu ne lui paie pas comptant.., lorsque la créature ne voit pas en ses mains le salaire de ses bonnes œuvres », *Manuel*, ch. 11, p. 64), il est avide de consolations, il cherche « une sainteté à peu de frais », il veut des assurances et « ravir à Dieu la qualité de centre de l'âme ». En un mot, l'amour-propre nuit au règne de Dieu en nous et nous aveugle.

Si, en définitive, Grou parle peu de la lutte contre la sensualité, il ne tarit guère sur le combat contre l'amour-propre, l'orgueil et l'estime immodérée de soi : vigilance et prière, mortification extérieure et intérieure, abnégation et renoncement (« me renoncer est la même chose que me donner à vous », *Intérieur de Jésus*, ch. 41, p. 225), violence selon l'Évangile et « guerre sans paix ni trêve ».

Voir en particulier : *Manuel*, ch. 5-6, 10, 20-21 (purifications actives et passives de l'amour-propre); *Qualités du chrétien*, p. 123-153 (désappropriation des grâces sensibles, des vertus, des mérites, de la récompense).

3) *Pureté du cœur.* — Parmi tous les moyens de remédier à l'amour-propre que Grou préconise, peut-être n'en est-il pas qui réponde mieux à sa pensée que la pureté du cœur : « La pureté du cœur est la mesure de l'intelligence de la morale évangélique » (*École*, ch. 1, p. 31), et « l'objet du christianisme » c'est « la réforme et la perfection du cœur » (ch. 50, t. 2, p. 277). L'explication de la béatitude des cœurs purs montre à la fois que « le degré de la pureté de notre cœur est la mesure de notre bonheur » et que la perfection du chrétien ne connaît pas de limites parce que la pureté du cœur peut toujours croître (ch. 13, p. 170-176). C'est sur le modèle du Cœur du Christ que notre cœur doit être réformé : son humilité et sa droiture, sa pauvreté spirituelle et son acquiescement à la volonté de Dieu s'impriment en notre cœur. « Par cette réforme, commence, continue et s'achève l'ouvrage de la sainteté » (*Intérieur de Jésus*, ch. 65, p. 367).

Consécration baptismale, esprit d'enfance, voie d'oraison conduisent à la possession de Dieu, qui est le bonheur au-dessus de tout autre bonheur.

6° **Amour pur et union à Dieu.** — 1) *Amour de Dieu.* — Pour Grou, on l'a constaté, l'amour de Dieu est au centre de la vie spirituelle, comme il est à son commencement et à son terme.

La *Retraite sur l'amour de Dieu* est tout à fait significative. Partant de l'amour trinitaire (1er jour, 1e médit.), Grou montre que le bonheur de l'homme est d'aimer Dieu « pour lui-même » (2e et 3e médit.), et que le premier commandement « tend à le perfectionner » totalement (2e jour). La voie spirituelle d'amour est la plus simple, la plus douce, la plus facile, « la seule qui nous introduise dans la vie intérieure », enfin la plus glorieuse à Dieu (4e jour). Il est aisé ensuite de détailler les qualités, les effets et les marques de l'amour de Dieu, et de conclure : la « pratique » de l'amour de Dieu ne peut être que la remise de soi à Dieu : « C'est un grand acte d'amour que cette donation entière » (7e jour).

En bref, tout vient de l'amour de Dieu : il dirige mon intention, il produit mon « dévouement », ma pente à la gloire de Dieu, ma disposition filiale. Il est la règle de tout mon agir (aussi est-il le meilleur des casuistes!, *Morale*, ch. 34, p. 354) : le principe d'amour infus et surnaturel que Dieu met en l'âme devient « le mobile simple et unique de sa conduite » (*Manuel*, ch. 47, p. 277).

2) *Amour pur.* — Grou définit la « voie intérieure », qui est pour lui passive, « un état de tendance continuelle au pur amour », et le cœur que possède l'amour pur est celui qui « se dégage de ses propres intérêts et se porte vers l'objet aimé, Dieu, sans aucun retour sur soi-même », en entendant bien par là que « rien ne gêne ni ne restreint l'opération » de Dieu (*Maximes*, ch. 23, p. 378). Ou, plus simplement, « l'amour pur est l'amour de Dieu non mélangé d'amour-propre » (*Manuel*, ch. 21, p. 118).

Seul, « l'amour divin est pur comme il doit l'être », et le Christ en est le type parfait; en lui, « tout était commandé et dirigé par l'amour, tout tendait et aboutissait à l'amour » (*Intérieur de Jésus*, ch. 37, p. 199). Pour que nous tendions, nous, vers un tel amour, sans jamais l'atteindre d'ailleurs, l'amour exige de profondes et continuelles purifications chez les commençants et les âmes avancées. Grou déclare à miss Weld : « L'établissement et la perfection de l'amour pur est l'unique objet des opérations, soit consolantes, soit crucifiantes de la grâce dans les âmes qui se sont données entièrement à Dieu » (16e *Instruction*, ms, p. 111). Les tentations, les humiliations, l'abandon apparent de Dieu assaillent l'âme généreuse. « Elle ne sent plus qu'elle aime et qu'elle est aimée... Elle aime pourtant.., mais sans retour sur elle-même... Elle s'éloigne de plus en plus de soi pour s'enfoncer et se perdre en Dieu » (*Manuel*, ch. 21, p. 120-124).

Il va de soi, — Grou le précise à maintes reprises avec un certain agacement —, que l'amour pur, bien loin d'affaiblir, voire de détruire les vertus théologales de foi et d'espérance, « les perfectionne au contraire en se perfectionnant soi-même ». Ce serait une absurdité de supposer un état ou même un acte d'amour pur qui renfermerait un renoncement à l'espérance! (*Maximes*, ch. 23, p. 380; *Manuel*, ch. 19, p. 109; *Amour de Dieu*, p. 137-146).

3) *Le bonheur, c'est posséder Dieu.* — Le motif des actions du chrétien et le centre de ses désirs, c'est l'union à Dieu et la possession de Dieu. La vie spirituelle ici-bas est déjà une possession commençante : le chrétien marche en présence de Dieu, demeure en Dieu, se repose en lui, — c'est tout un.

Demeurer en Dieu, explique Grou, c'est vivre en état de grâce, être intimement uni à Dieu par le fond de la volonté, s'occuper habituellement de la pensée de Dieu, lui rapporter tout, s'appuyer uniquement sur lui, se reposer en lui. Marcher en présence de Dieu, c'est agir sous la direction de la grâce et correspondre à toutes les inspirations de l'Esprit Saint, de sorte que l'âme « ne se voit elle-même qu'en Dieu, ses intérêts dans les intérêts de Dieu, sa gloire dans la gloire de Dieu, son bonheur dans le bonheur de Dieu ». En cette âme, qui « se tient humblement tranquille en sa présence » et va au-devant de tout pour lui témoigner son amour, Dieu « agit avec complaisance » et lui donne, en toutes ses activités, « un goût habituel de sa présence » (*Maximes*, ch. 4, p. 71-80; ch. 10, p. 187-192).

Voir aussi : *Morale*, ch. 29, t. 1, p. 309-315, et ch. 51, t. 2, p. 94-95; — *Maximes*, ch. 23, p. 375-384; — *École*, ch. 20-21, p. 238-261; — *Manuel*, ch. 16, p. 91-96; ch. 33, p. 191-196; ch. 53, p. 316-319; — *Qualités du chrétien*, p. 85-91; — *Amour de Dieu*, p. 86-97.

Conclusion. Nous sommes au terme de l'itinéraire spirituel. Nous l'atteignons par l'union au Christ eucharistique : « Il demeure en nous, nous demeurons en lui; cette inhabitation mutuelle est le grand fruit de la communion et la principale fin que Jésus-Christ s'y est proposée » (*Qualités du chrétien*, p. 89-90). Et le Christ eucharistique nous introduit dans l'unité trinitaire. « L'union intime et inséparable qui est entre le Père et le Fils par la génération éternelle est produite, avec la proportion convenable, entre Jésus-Christ et nous par la manducation de sa chair » (*Intérieur de Jésus*, ch. 52, p. 300). Grou, enfin, interprétant *Jean* 17, 21, et *Apoc.* 3, 20, n'hésite pas à écrire, sachant que son lecteur ne se méprendra pas : « Le terme de la vie spirituelle est une union immédiate et centrale avec Dieu; ce n'est plus *union*, c'est *transformation*, c'est *unité*; c'est l'expression de l'adorable unité qui règne entre les trois Personnes divines » (*Manuel*, ch. 9, p. 52-53).

C'est *Dieu seul* qui peut nous conduire au terme, « à la possession de Dieu seul », à « l'union à Dieu seul immédiatement et sans aucun milieu » (*Manuel*, ch. 29,

p. 166). L'âme, « devenue parfaitement simple », « par l'adhésion d'esprit et de cœur à Dieu seul, pour Dieu seul », est parvenue au plus haut degré de sainteté (*Manuel*, ch. 47, p. 281; *Maximes*, ch. 7, p. 136).

Tel est le règne de Dieu en nous, — intérieur, absolu, prémices du règne éternel, et « la source de la gloire de Dieu et de notre bonheur » (*École*, ch. 39, t. 2, p. 127).

5. **SOURCES SPIRITUELLES.** — Les sources que Grou cite lui-même sont faciles à énumérer, mise à part sa propre expérience (*supra*, col. 1064) : l'Écriture et quelques auteurs choisis.

1° Grou a une grande connaissance de l'**Écriture** et il l'utilise abondamment. Il a coutume, en effet, de choisir ses thèmes spirituels dans l'Écriture, surtout dans les Évangiles et dans saint Paul, et de les développer en groupant les textes scripturaires essentiels qui les concernent. L'explication spirituelle qui en est fournie, — Grou ne fait pas d'exégèse proprement dite —, est fondée à la fois sur la théologie et sur l'expérience.

Il insiste auprès de ses dirigés sur la connaissance de l'Écriture. Augustin n'est un si grand théologien que « parce qu'il a pénétré plus avant que personne dans la profondeur des saints livres » (*Morale*, ch. 26, p. 288). Cette connaissance de l'Écriture « en elle-même » n'est pas seulement une culture (*Livre du jeune homme*, p. 167-168), mais elle conduit à une expérience mystique : « Je veux que le Saint-Esprit vous apprenne de bonne heure à trouver dans l'Écriture tous les états de la vie spirituelle », écrit-il à Mary Weld (7e *Instruction*, p. 65).

2° Grou cite très rarement les **auteurs spirituels.** Quelquefois cependant il sent le besoin de se mettre à couvert. Dans l'*École de Jésus-Christ* (ch. 44, t. 2, p. 213), par exemple, il en appelle à Catherine de Gênes, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix et François de Sales; dans la préface à la *Retraite sur l'amour de Dieu* il invoque, avec textes à l'appui, Jean Chrysostome, Bernard de Clairvaux (Grou connaît bien et il aime citer les *Sermones in Cantica*), Alphonse Rodriguez et Bossuet (*Instructions sur les états d'oraison*). A ces listes, il faut au moins ajouter Augustin, Ignace de Loyola, Bérulle, Surin, Guilloré, Piny, Boudon, Fénelon, Caussade.

Il est difficile de préciser ce que Grou a retenu de la doctrine augustinienne. Il aimait *Augustin*, ses qualités humaines, la vigueur du polémiste, la solidité du théologien; il aimait son cœur et son âme; il aimait surtout son expérience de Dieu et sa familiarité avec Dieu. Aussi le préférait-il aux plus grands. C'est partout qu'il fait allusion aux textes et aux pensées qui le charment, sur la grâce, sur l'amour de Dieu, sur le Christ-médecin, etc. Regrettons qu'il n'ait pas poursuivi le commentaire du florilège augustinien promis.

L'*Imitation* est, pour Grou, « le meilleur de tous les livres spirituels » (*Livre du jeune homme*, p. 77). Peut-être y a-t-il là une influence de Surin.

Grou ne parle à peu près jamais de saint *Ignace* et des *Exercices spirituels*, sans doute par prudence. Quoi qu'il en soit, on retrouve l'esprit ignatien dans l'application de l'indifférence et du discernement des esprits, dans ses conseils sur l'oraison, la mortification. La contemplation du Christ chez Grou est peut-être plus « intérieure » que dans les *Exercices*, tels qu'ils étaient alors présentés, et elle semble se rapprocher davantage de la manière de l'école de Louis Lallemant. Mais l'esprit ignatien s'affirme sans conteste dans la trame générale des œuvres de Grou : le « dévouement » qui est à la base de sa doctrine n'est pas autre chose que la consécration du *Sume et suscipe* des *Exercices* et son application vitale.

C'est sans doute avec *Surin* et *Guilloré* que Grou a le plus d'affinité; il a recopié plusieurs ouvrages de Surin (*supra*, col. 1064). Trouve-t-il les œuvres de ces deux jésuites dans la bibliothèque de Lulworth? Rien n'est moins sûr. Néanmoins, le parallélisme des doctrines est frappant et appellerait une étude. Des thèmes essentiels du tome 2 des *Maximes spirituelles* (sur « l'intérieur de Jésus », par exemple) de Guilloré et de plusieurs de ses *Conférences spirituelles* se retrouvent dans l'*Intérieur de Jésus* et le *Manuel* de Grou.

Les œuvres spirituelles de *Fénelon* sont, pour Grou, « ce qu'il y a de mieux pour la vie intérieure » (*Livre du jeune homme*, p. 77). Et s'il entérine la condamnation des *Maximes des saints*, il n'adopte pas moins en son ensemble, et avec les explications convenables, la doctrine spirituelle de l'archevêque (cf. art. FÉNELON, DS, t. 5).

Nous avons vu déjà (3, 1°) à quelles ramifications, — de François de Sales à Du Gad en passant par Caussade —, se rattachait la doctrine de l'abandon chez Grou.

3° **Quiétisme.** — L'allure peu didactique de la composition des ouvrages de Grou a pu donner l'apparence d'une structure doctrinale insuffisante, et le choix des sujets laisser croire à la méconnaissance des thèmes qui n'étaient pas développés. Le ton trop catégorique de certaines affirmations, le tour un peu vague ou trop émotionnel de tel mouvement oratoire ou de telle élévation ont parfois inquiété les censeurs des éditions de Cadrès et Cadrès lui-même. C'est une erreur de perspective. On peut affirmer que, sans aucune équivoque, ces failles sont comblées lorsqu'on lit l'œuvre de Grou dans son ensemble. Et si certaines expressions paraissent outrées lorsqu'elles sont isolées de leur contexte, il n'y a cependant aucune erreur quiétisante caractérisée, qu'il s'agisse d'espérance, d'abandon, d'amour pur, d'état passif, d'union et d'identification à Dieu. Les affirmations apparemment trop catégoriques ont, toutes, ailleurs leur contrepoids et leurs nuances nécessaires (par exemple, *Manuel*, ch. 19 et 21).

Grou s'exprime avec une très grande liberté. Sa causticité s'exerce à l'égard des « dévots », mais il a dû beaucoup souffrir de directeurs spirituels timorés ou illusionnés, et il ne néglige aucune occasion de les pourchasser. Cette liberté s'appuie sur une grande indépendance de jugement et une expérience étendue et sûre. On comprend que cette liberté et cette indépendance, à l'encontre des idées et des formules reçues, aient pu choquer et attirer la contradiction ou même la vengeance.

La préface à la *Retraite sur l'amour de Dieu* revêt, de ce fait, une importance exceptionnelle. Non seulement ces pages nettes et courageuses aident à mieux comprendre la pensée de Grou, sa vie et sa direction spirituelles, mais encore elles font saisir quelque chose de la mentalité anti-mystique, plus sans doute que jansénisante, qui infectait une partie du clergé et des fidèles en cette fin du 18e siècle.

En réalité, Grou présente d'emblée le sérieux de la vie chrétienne : l'engagement du baptême, l'inhabi-

tation trinitaire, la gloire de Dieu, mais aussi la désappropriation, le service de l'Église et du prochain, la croix. Ce Dieu exigeant est tout proche, il est « intérieur ». Grou conduit le chrétien à la liberté des enfants de Dieu.

Pour Henri Bremond, qui aimait Grou, celui-ci « n'est guère qu'un second Surin, mais, si l'on peut dire, repensé et traduit par un nouveau Fénelon » (t. 5, p. 308). Cet éloge obscur voudrait nous dire à la fois les sources, le genre et le génie, ainsi que les limites de notre auteur. Bremond déclare en même temps et en clair qu'il voit en Grou « le plus insigne contemplatif du 18e siècle français ». C'est certain; il en est aussi l'un des meilleurs auteurs spirituels, dont l'influence a été grande au 19e siècle et le demeure très légitimement de nos jours.

Aucune étude n'a été publiée sur la vie et l'ensemble de l'œuvre spirituelle de Grou, en dehors des précieux travaux de Cadrès. C'est une lacune considérable pour l'histoire des idées, pour celle de la doctrine et des mouvements spirituels aux 18e et 19e siècles, pour celle de l'expérience mystique. Toute étude devra recourir nécessairement aux manuscrits, car la plupart des textes édités ont été remaniés.

1. *Notes biographiques.* — Catalogues des jésuites de la province de France. — M.-J. Picot, dans *L'ami de la religion et du roi*, t. 31, 1822, p. 65-70. — Alphonse-A. Cadrès, *Le Père Jean-Nicolas Grou. Sa vie et ses œuvres*, Paris, 1862; 2e éd., 1866; reproduit, plus ou moins complètement, en tête de l'édition de plusieurs ouvrages de Grou. Est la meilleure source biographique et bibliographique. — E. Regnault, *Christophe de Beaumont*, t. 2, Paris, 1882, p. 175-176 (épisode Grou-Bergier). — Sommervogel, t. 3, col. 1868-1882. — P. Bernard, *Grou*, DTC, t. 6, 1920, col. 1888-1890.

2. *Études à consulter.* — F. Doyotte, introduction à *L'école de Jésus-Christ*, Paris, 1885, p. IX-XLIV. — Fr. von Hügel, *The Spiritual Writings of Père Grou*, dans *The Tablet*, 21 et 28 décembre 1889; réédité à la suite de la traduction des *Spiritual Maxims* de Grou, Londres, 1961, p. 265-293. — Auguste Hamon, préface à *L'intérieur de Jésus et de Marie*, Paris, 1909, p. V-XX.

H. Bremond fait à maintes reprises allusion à Grou : par exemple, à propos de la prière d'adoration (t. 4, p. 272, 393-394, 402-403); à propos des méthodes de prière (t. 10, p. 321); il reproduit, dans l'*Introduction à la philosophie de la prière* (Paris, 1929, p. 223-240), des extraits des leçons 30-34 de *L'école de Jésus-Christ* et le ch. 60 du *Manuel* sur Marthe et Marie. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1930, p. 346-353. — D. O'Sullivan, introduction à la trad. anglaise du *Manual for interior Souls*, Londres, 1955. — M. Hanbury, *Baron von Hügel and Père Grou*, dans *Pax*, t. 51, 1961, Prinknash, Gloucester, p. 116-119.

Marie-Pierre Dupuy, *Amour-propre et paix de l'âme dans l'œuvre du Père Grou S. J. Contribution à l'histoire littéraire du sentiment religieux au 18e siècle*, Diplôme d'études supérieures, Dijon, 1962, ronéoté; ce travail est la seule étude qui ait été faite sur Grou; il est inédit.

Sur l'abandon chez Grou, DS, t. 1, col. 6-21 *passim*; sur la direction spirituelle, t. 3, col. 1138, 1174; et aussi, t. 5, col. 961 et 967.

André Rayez.

GRUETSCH (Conrad), franciscain, † avant 1475. — Mis sous le nom d'un certain Jean Gritsch, franciscain, inconnu par ailleurs, un *Quadragesimale* rencontra un succès certain dans la seconde moitié du 15e siècle, puisque nous en connaissons vingt-neuf éditions incunables (Hain-Copinger, n. 8057-8082; *Supplement*, n. 2800; Reichling, n. 201 et 1221). La première édition datée est celle d'Ulm en 1475. Dans sa thèse (citée *infra*), André Murith s'est attaché à faire la lumière sur cet auteur : il conclut à l'existence de deux frères, Conrad et Jean Gritsch, ou mieux Grütsch.

Jean, né vers 1420, fit ses études à Vienne, puis à Heidelberg; curé de Saint-Pierre de Bâle dès 1458, il fut professeur de droit canon (1460-1468) et recteur de l'université de cette ville (1466); il mourut entre 1468 et 1470. Ce Jean Grütsch n'est ni franciscain, ni auteur du *Quadragesimale* imprimé.

Conrad, franciscain conventuel, est notre auteur.

Né au plus tard en 1409 et entré dans l'ordre de saint François vers 1423, il étudie au couvent de Strasbourg, à l'université de Paris (entre 1429 et 1435) et au couvent de Vienne (1435-1437). Lecteur en théologie au couvent de Zurich, il est « incorporé » au concile de Bâle le 27 octobre 1441. Nous le rencontrons plus tard custode et lecteur au couvent de Mulhouse (1447), puis étudiant le droit à Heidelberg avec son frère (1451-1452), lecteur au couvent de Berthoud en 1456, custode et lecteur à Fribourg en Suisse (vers 1458-1461) et à Mulhouse encore (1467-1468). Conrad est certainement mort avant 1475 et peut-être même avant 1471, puisqu'il n'apparaît pas comme témoin dans le procès qui suivit la mort de son frère Jean.

A part deux manuscrits contenant des notes de cours et des copies de traités théologiques et philosophiques (datés de 1426-1429) qui sont sans intérêt ici, nous gardons de Conrad deux manuscrits concernant la prédication :

1) L'*Alphabetum sermonum* (ms, Fribourg, Suisse, codex 23, f. 2-135) groupe des matériaux de prédication sous 217 thèmes précis; ce manuscrit inédit est daté de 1459.

2) Le codex *Herbipolensis* I, 38 (= Wurtzbourg) a deux séries de sermons; la première est un *Quadragesimale* avec 51 sermons; la seconde contient 54 *sermones de tempore*; mais celle-ci est beaucoup moins ample (f. 239-282) que celle-là (f. 7-238). C'est probablement ce qui a justifié le titre des éditions. Les sermons de ce manuscrit développent presque tous l'évangile du jour. Huit autres manuscrits postérieurs sont connus, qui présentent de notables variantes, comme d'ailleurs les éditions, par rapport à ce manuscrit, en partie autographe, de Wurtzbourg.

La méthode de Conrad Grütsch est très scolastique : il procède par questions et subdivisions, par définitions et raisonnements; il ne recule pas devant des syllogismes en forme. Les citations de l'Écriture surtout, mais aussi des auteurs chrétiens (Augustin, Grégoire le Grand et les collections canoniques) ou profanes surabondent. Calculs astronomiques, *exempla* et expérience commune viennent renforcer les autorités et les raisonnements. Le but de l'auteur est clair : fournir aux prédicateurs des plans et des matériaux pour leurs sermons. Nous avons là un des nombreux témoins des manuels de prédication au 15e siècle. Il est plus intéressant pour l'histoire religieuse de cette époque que riche d'une doctrine spirituelle originale.

La présente notice donne les conclusions de la thèse de A. Murith, *Jean et Conrad Grütsch de Bâle*, Fribourg, Suisse, 1940; compléter la bibliographie (p. X-XV) par celle de P. Lachat, *Das Barfüsserkloster Burgdorf*, Burgdorf, 1955 (Burgdorf est le nom allemand de Berthoud où Conrad fut lecteur).

Les études de R. Cruel (*Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Detmold, 1879) et de F. Landmann (*Zum Predigtwesen der strassburger Franziskanerprovinz..*, dans *Fran-*

ziskanische Studien, t. 13-15, 1926-1928) replacent notre *Quadragesimale* dans le contexte de la prédication d'alors.

André DERVILLE.

GRUNDTVIG (NICOLAS-FRÉDÉRIC-SÉVERIN), pasteur danois, 1783-1872. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. **Vie et œuvres.** — Nicolas Grundtvig, né le 8 septembre 1783 à Udby (Seeland), fut élevé dans un foyer conservateur et piétiste. Étudiant en théologie à l'université de Copenhague, il se convertit aux doctrines rationalistes du siècle des « lumières ». Peu après cependant, il entrait en contact avec les écrits des romantiques allemands (Fichte, Schelling), puis avec la poésie nordique médiévale, et il adopta une conception « romantique » de l'existence. Après avoir été quelque temps professeur et écrivain, il prononça son sermon de probation en mars 1810 : « Pourquoi le Verbe de Dieu a-t-il disparu de sa Maison? » Il y critiquait violemment l'intellectualisme des prédicateurs de son époque. Grundtvig crut alors qu'il était appelé à réformer l'Église danoise. Mais ses grands projets aboutirent à une fin dramatique, car, en décembre 1810, il s'affrontait au problème : « es-tu toi-même un chrétien? » Cette interrogation provoqua une crise spirituelle profonde qui le convainquit du besoin pour tout homme du Salut en Jésus-Christ.

Pendant trois ans (1811-1813), Grundtvig, comme vicaire, seconda son père † 1813, pasteur lui aussi. Il s'installa ensuite à Copenhague. Appuyé sur la théologie luthérienne orthodoxe, mais à demi piétiste, il critiqua durement la pensée de ses contemporains. Devenu fort impopulaire, toutes ses demandes d'emploi demeurèrent vaines. Pourtant, en 1817, le roi lui offrit une gratification annuelle comme traducteur de textes danois médiévaux. Grundtvig entreprit alors (1818-1822) la traduction des œuvres de Saxo (3 vol.), de Snorre (3 vol.) et du poème médiéval anglo-saxon de Beowulf (1820). En 1821, il fut nommé ministre dans la petite ville de Prästö et peu après désigné pour un ministère à l'église du Sauveur à Copenhague (1822-1826). Pendant cette période, il acquit et fortifia les convictions qui sont considérées par certains comme sa contribution la plus importante à la théologie danoise.

Entre 1829 et 1831, Grundtvig se rendit trois fois en Angleterre pour étudier les manuscrits anglo-saxons du British Museum; les *scholars* reconnaissent aujourd'hui encore la valeur de ses travaux. Mais le résultat le plus important fut son contact avec un style de vie qu'il n'avait pas connu au Danemark. Il fut impressionné par la vision réaliste de l'existence et par le sens de la liberté propre aux anglais aussi bien en politique que dans la vie de l'Église. Ces manières de voir feront désormais partie intégrante de sa vision du monde.

De 1826 à 1839, Grundtvig n'occupa aucun poste officiel, mais il se consacra à l'étude et à la composition de nombreux ouvrages qui sont parmi les principaux qu'il ait écrits : en 1832, sur la mythologie nordique; peu après, une histoire du monde en trois volumes, et en 1837 le premier volume de ses hymnes qui en comprenait environ quatre cents; il publie aussi des brochures pour exposer ses idées pédagogiques. En 1839, il est nommé ministre à l'hôpital de Vartov à Copenhague, où il continue à étudier et à écrire. Toute son œuvre remplirait bien cent cinquante volumes in-4°!

Un des événements les plus importants fut ensuite son élection au parlement danois (1848-1857, 1866). Grundtvig se maria trois fois. Il mourut à Copenhague le 2 septembre 1872.

2. **Doctrine.** — D'après les nombreux travaux qui ont été consacrés de nos jours à Grundtvig, il ressort que sa conception de l'Église est le nœud de sa pensée et de son œuvre. A la suite de plusieurs controverses après 1810-1811, Grundtvig fut amené à reconsidérer les bases de ses convictions. La critique littéraire appliquée à la Bible, sur laquelle il fondait sa foi, lui fit voir clairement que les fondements théologiques de son luthéranisme n'étaient pas satisfaisants, du moins en ce qui concernait l'apologétique. Au début de 1820, Grundtvig étudia les Pères de l'Église, spécialement Irénée, et une nouvelle solution se fit jour en lui. En 1825, un jeune professeur de théologie, H. N. Clausen, publiait un livre sur le « Gouvernement de l'Église, dogmes et rites dans le catholicisme et le protestantisme ». Sur plusieurs points essentiels, Grundtvig crut y découvrir des positions fausses et dangereuses. Il y répliqua sur-le-champ par une brochure intitulée : « La réponse de l'Église au professeur de théologie Dr. H. N. Clausen ». A la conception assez vague de l'Église que présentait Clausen, Grundtvig opposait celle de « l'Église historique » : l'Église chrétienne est le fait historique le plus évident qu'il y ait eu sur terre depuis le Christ et le *Credo* apostolique la fait reconnaître partout où il est proclamé.

Certes, et il est important de le noter, ce n'est pas le *Credo* en tant que document littéraire qui fonde inébranlablement l'Église. Le *Credo* est signe d'une réalité plus fondamentale : l'Église existe historiquement là où Jésus-Christ a promis d'être avec ceux qui croient en lui. Et cette *communauté* (en danois *Menighed*, en allemand *Gemeinde*), — Grundtvig préfère ce mot à celui d'Église —, se distingue de tout autre groupe humain par la profession du *Credo* apostolique au baptême et à la communion. Quand le *Credo* est professé, le Saint-Esprit crée une fusion miraculeuse de la parole humaine prononcée et du Christ « Verbe du Dieu vivant ». Cette fusion est la présence du Christ vivant dans sa communauté.

Cette doctrine théologique fut plus tard reprise et fondée sur la théorie qui affirmait que le Christ devait avoir enseigné le *Credo* à ses disciples pendant les quarante jours entre la résurrection et l'ascension. La brochure de 1825 ne mentionnait pas cette théorie, mais c'est secondaire.

La « découverte » du *Credo* est étroitement liée, chez Grundtvig, à une autre, à savoir que la vie spirituelle est essentiellement transmise par le langage. Le mot est le véhicule de l'esprit dans le domaine religieux comme dans le domaine profane. Aussi recommandait-il le langage parlé dans l'enseignement. Mais il insistait plus encore sur l'importance de la liberté. « La liberté accompagne l'Esprit de Vérité », disait-il. Ces idées rejaillissaient, par exemple, sur sa conception de la politique, où il revendiquait la plus grande liberté. A son sens, l'Église d'État (plus tard l'Église du peuple) n'était qu'une institution civique, voire un cadre neutre, à l'intérieur duquel l'État devait laisser libre toute forme de croyance.

Grundtvig n'a pas été seulement l'un des plus féconds et des meilleurs poètes du Danemark. Il est aussi, pour beaucoup, le plus grand auteur d'hymnes danois. Il en composa plus de quinze cents. Un certain nombre sont des transcriptions d'hymnes d'auteurs grecs ou latins,

anciens ou médiévaux. Ces hymnes ont de ce fait un caractère œcuménique. Cette intention œcuménique rejoint la conception ecclésiale de Grundtvig. Celle-ci n'est pas une conception étroitement et spécifiquement luthérienne; bien au contraire, elle veut être commune à toutes les Églises : c'est la présence sainte et vivante du Christ.

Les idées pédagogiques de Grundtvig suscitèrent le mouvement des « écoles supérieures populaires », qui se répandit en de nombreux pays. L'influence de Grundtvig est encore considérable dans la vie danoise actuelle. Plus de deux cent cinquante hymnes du livre d'hymnes officiel danois ont été composées par lui. Ses chansons furent une source d'inspiration pour le peuple pendant l'occupation allemande (1940-1945). Un parti grundtvigien joue un rôle de premier plan dans la politique ecclésiale du pays (actuellement, cinq des dix évêques de l'Église danoise appartiennent à ce parti). Enfin, et ce n'est pas le moins important, les écrits et la doctrine de Grundtvig font aujourd'hui l'objet de travaux animés par la société grundtvigienne fondée en 1947. Des essais philosophiques et théologiques seraient à signaler, tel, en 1963, la volumineuse étude qui cherchait à interpréter la pensée de Grundtvig d'après les principes théologico-existentialistes allemands (Bultmann), et qui démontrait que l'idée centrale de Grundtvig était d'offrir un nouveau type de vie dans le monde en conformité avec l'Évangile.

Pour beaucoup, l'œuvre la plus féconde de Grundtvig demeure sa conception dynamique et spirituelle de l'Église. Une église fut élevée à sa mémoire à Copenhague (Grundtvigskirken); comme sa théologie, elle sert à louer la bienveillance de Dieu et à le remercier de ce que Jésus-Christ jusqu'à ce jour est une réalité vivante parmi les hommes.

1. *Éditions.* — Les manuscrits des œuvres de Grundtvig sont à la Bibliothèque royale de Copenhague. Plusieurs œuvres ont été éditées par Svend Grundtvig, le fils de l'auteur. Les ouvrages en danois, signalés ci-dessous, ont été imprimés à Copenhague.

Édition la plus complète, par H. Begtrup, *Udvalgte Skrifter*, 10 vol., 1904-1909. Extraits éd. par G. Christensen et H. Koch, *Værker i Udvalg*, 10 vol., 1940-1949. — *Correspondance*, éd. par G. Christensen et St. Grundtvig, 2 vol., 1924-1926. — Œuvres poétiques, éd. par Sv. Grundtvig, C. J. Brandt et G. Christensen, *Poetiske Skrifter*, 9 vol., 1880-1930. — Hymnes, *Sang-Værk*, 6 vol., 1944-1964.

2. *Études d'ensemble.* — *Grundtvig-Studier*, 1948 svv. — St. Johansen, *Bibliografi over N.F.S. Grundtvigs Skrifter*, 4 vol., 1948-1954.

F. Rönning, *N.F.S. Grundtvig*, 8 vol., 1907-1914. — H. Koch, *Grundtvig*, 1944; 2e éd., 1959. — K. Thaning, *Menneske først-*, 3 vol., 1963.

3. *Études particulières.* — En danois. — Philosophie et théologie : C. I. Scharling, *Grundtvig og Romantiken*, 1947. — H. Höirup, *Grundtvigs Syn paa Tro og Erkendelse*, 1949 (La conception de la foi et de la connaissance chez Grundtvig). — H. Aronson, *Mänskligt och kristet*, 1960.

Conception de l'histoire : W. Michelsen, *Tilblivelsen af Grundtvigs historiesyn*, 1954; *Den sælsomme forvandling i N.F.S. Grundtvigs liv*, 1956. — S. Aarnes, *Historieskrivning og livssyn hos Grundtvig*, 1961.

Poésies et hymnes : Uffe Hansen, *Grundtvigs Salmedigtning*, 3 vol., 1937-1966. — M. Stevns, *Fra Grundtvigs Salmeværksted*, 1950. — G. Albeck, *Omkring Grundtvigs Digtsamlinger*, 1955.

Pédagogie : E. Borup et F. Nörgaard, *Den danske Folkehöjskole*, 1939. — K. E. Bugge, *Skolen for livet*, 1965.

En anglais. — P. G. Lindhardt, *Grundtvig. An Introduction*, Londres, 1951. — H. Koch, *Grundtvig*, Antioch Press, Ohio, 1952. — J. Knudsen, *Danish Rebel*, Philadelphie, 1955. — F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londres, 1958, p. 594.

En allemand. — Ed. Lehmann, *Grundtvig*, 1932. — H. Koch, *Grundtvig*, Cologne et Berlin, 1951. — E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, t. 5, Gütersloh, 1954, p. 221-231. — H. Koch, *Grundtvig, Grundtvigianismus*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 2, 1958, col. 1894-1896. — A. Otto, LTK, t. 4, 1960, col. 1252-1253. — W. Goernandt, *Grundtvig als Kirchen liederdichter in lutherischer und ökumenischer Sicht*, Copenhague, 1963. — G. Simon, *Sucher-Prediger-Dichter. N.F.S. Grundtvig, Erneuerer der dänischen Kirche*, Berlin, 1965. — K. E. Lögstrup et G. Harbsmeier, *Kontroverse um Kirkegaard und Grundtvig*, t. 1 *Das Menschliche und das Christliche*, Munich, 1966.

En français. — Ed. Lehmann, *Deux réformateurs du protestantisme danois : Kirkegaard et Grundtvig*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 11, 1931, p. 499-505. — H. Koch, *Grundtvig*, 1944. — V. Hansen, *La conception ecclésiologique de N.F.S. Grundtvig*, dans *Dieu vivant*, n. 25, 1953, p. 143-146. — Erica Simon, *Réveil national et culture populaire en Scandinavie. La genèse de la höjskole nordique, 1844-1878*, Paris, 1960, ch. 1; *De l'union culturelle du Nord*, Copenhague, 1962. — H. Koch, *Grundtvig, barde et animateur du peuple danois*, Genève, 1963.

Knud Eyvin Bugge.

GRUYTROEDE (Jacques de), chartreux, † 1475. Voir Jacques de Gruytroede.

GRYER DE BYEL (Pierre), chartreux, † 1522. — On ne sait presque rien de Pierre Gryer de Byel, que Förster, dans son catalogue, appelle Geyer von Biell. Né vers 1450, il était étudiant en 1476 à Memmingen (Souabe, diocèse d'Augsbourg); peu après, il entra à la chartreuse voisine de Buxheim. En 1481, il était profès et avait déjà composé quelques-uns de ses opuscules. Il demeura simple moine à Buxheim et y mourut *senior*, le 7 avril 1522.

Son œuvre nous est parvenue dans un manuscrit autographe de 438 feuilles qui contient des matériaux assez divers : Gryer y recopia plusieurs petits traités spirituels d'auteurs célèbres, Augustin, Isidore, Grégoire le Grand, Hugues de Saint-Victor, Bernard de Clairvaux, Gerson, Henri de Hesse, Thomas a Kempis, et aussi quelques écrits de physique, météorologie, grammaire et médecine. Au milieu de ces copies, agrémentées de notes, on trouve des opuscules spirituels que l'on s'accorde à attribuer à Gryer de Byel : *Thesaurus pauperum*, *De* xii *abusionum gradibus*, *De vanitate et periculis vitae humanae*, *Viginti passus de virtutibus bonorum religiosorum*, *Cursus devotus et approbatus de Passione Domini*, *Cordiale sacerdotum quod et Praeparatorium Missae dicitur*, *Aliqua devota pro illis qui volunt in celebratione Missae devotionem acquirere.*

Deux autres opuscules du même manuscrit sont d'une authenticité douteuse : *Vita beati Silvestri papae* et un *Hortulus animae.* Ce manuscrit figure dans le 40e catalogue de L. Rosenthal, *Bibliotheca cartusiana*, Munich, 1884, p. 84, n. 1288.

Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 257. — Förster, *Catalog der Bibliothek... Buxheim*, Munich, 1883, p. 148, n. 2764. — S. Autore, *Scriptores ordinis cartusiensis* (ms aux archives de la Grande Chartreuse).

Bruno Richermoz.

GUADAGNI (Charles), somasque, 1614-1688. — Carlo Guadagni, ou Guadagno, né probablement à Cimitino, près de Nole, en novembre 1614, entra chez les somasques en 1631 après la mort de ses parents;

il fit ses études cléricales dans les maisons de formation de son ordre à Pavie, puis à Gênes. Diacre en 1637, il fut ordonné prêtre l'année suivante.

Pendant dix ans, il enseigne la théologie aux étudiants somasques de Rome (1640-1649). Guadagni est ensuite nommé recteur du collège de Caserta (1649-1660), charge qui lui permet de prêcher régulièrement à Naples et d'écrire une partie de ses livres. Après cinq années de supériorat à Velletri (1660-1665), il en passe dix à Rome comme prédicateur (1665-1674). Guadagni vécut les dernières années de sa vie dans son pays natal, comme « préposé » des cinq basiliques paléochrétiennes de San Felipe in Pincis, près de Nole; c'est là qu'il meurt en mai ou juin 1688.

L'œuvre imprimée de Guadagni est assez vaste, bien qu'en partie perdue. Mis à part deux ouvrages sur les basiliques dont il eut la charge (*Breve relazione, o modo di visitare il S. Cimiterio e le cinque basiliche di S. Felice..*, Naples, 1676, 102 p.; *Nola sagra illustrata..*, Naples, 1685), le reste est de caractère religieux; la plus grande partie est faite de ses prédications.

Stachilogia quaresimale o vero de' concetti predicabili... per ciascun giorno di quaresma, Naples, 1650, 580 p., in-4°. — *Stachilogia avventuale, eucaristica, domenicale..*, Naples, 1651, 134 p., in-4°. — *Scelta de' concetti quadragesimali*, Naples, 1658 (un « concetto » est alors un thème de prédication développé par images, symboles et comparaisons; ce genre était en faveur dans la rhétorique du temps). — *Ven. Mariae Laurentiae Longae* (capucine, 1463-1542)... *gesta selectiora*, Naples, 1660, 324 p., in-12°; une seconde édition suivit, peut-être en 1667.

Triplicata ghirlanda tessuta con fiori de' concetti predicabili alla Madre di Dio.., première partie seule parue, Rome, 1669; elle contient huit sermons sur les vertus de la Vierge Marie, deux sur la Nativité, quatre sur le calvaire de Marie, trois sur le carnaval et six sur diverses fêtes mariales. — *Il medico dell' anime..*, Rome, 1671, 348 p., in-24° (deux impressions légèrement différentes cette même année) : ce livre donne des instructions pratiques aux pasteurs d'âmes pour le soin spirituel des malades et la préparation à la mort. — *Scelta de' concetti predicabili nelle più celebri feste..*, Naples, 1683. — *Della facilità di salvarsi, o vero delli tre stati dell' anima, purgativo, illuminativo, unitivo, trattato fondamentale*, Naples.

Quand ce dernier livre parut-il? J. de Guibert, à partir des documents de l'Index, dit 1684, donc du vivant de Guadagni; P. Manzi dit 1689, donc après sa mort. Ce qui est certain, c'est que ni P. Mansi (p. 80), ni M. Petrocchi (p. 20, note) n'en ont trouvé d'exemplaire. Ce livre fut mis à l'Index le 26 avril 1689.

Guadagni signale lui-même dans ses préfaces à la *Triplicata ghirlanda* et à *Il medico dell' anime* qu'il a composé les ouvrages suivants, lesquels semblent avoir disparu : *L'Eucaristia esposta con discorsi concettosi..*; *Il tesoro delle divozioni più praticate dai fedeli..*; *Genealogia Christi Domini*; *Omnium gentium origo* et *Stachilogia virginale*.

Tous les ouvrages de Guadagni qui nous sont parvenus sont devenus assez rares; ce qui laisse à penser qu'ils n'ont été imprimés qu'à un petit nombre d'exemplaires. Le seul qui paraît traiter de questions spirituelles, *Della facilità di salvarsi..*, n'a pas été retrouvé.

N. Toppi, *Biblioteca napoletana*, Naples, 1678, p. 59. — J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, p. 502. — M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del seicento*, Rome, 1948. — P. Manzi, *Carlo Guadagni e le basiliche di Cimitile*, Rapallo, 1960.

André Derville.

GUADALUPE (André de), frère mineur, 1602-1668. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Fils de Gabriel Sanchez de Quiros et de Catalina Hernandez, Diego Sanchez naquit en 1602 à Guadalupe (Caceres) et fut baptisé le 3 juillet. Il fit ses études chez les hiéronymites de sa ville natale et prit l'habit des frères mineurs le 20 mars 1621 au couvent de Jarandilla (province de los Angeles); lors de ses vœux religieux, le 21 mars 1622, il prit le nom d'Andrés de Guadalupe. Après de courts séjours dans les couvents de Belalcazar, de Lora del Rio, où son frère Lorenzo était vicaire, et de Palma del Rio, il continua ses études, à partir de février 1626, au collège de Constantina, puis à Mérida où il reçut le sous-diaconat, et à Belalcazar où il fit sa théologie. Ordonné prêtre à Séville en 1628, il fut chargé l'année suivante d'enseigner les arts au couvent de Constantina, jusqu'à ce que le chapitre provincial de mai 1632, tenu à Belalcazar, l'y nommât professeur de théologie. Mais cette nomination ne fut pas effective : Andrés fut envoyé à San Antonio de Séville pour y remplir cette même fonction.

A Séville, il affermit la dévotion au Saint-Sacrement, introduisit la coutume de prêcher aux fidèles chaque dimanche; il se révéla comme un bon directeur d'âmes et promut la communion fréquente dans ses sermons, comme il l'enseignait à ses étudiants dans un traité *De sumptione venerabilis sacramenti Eucharistiae*. Il organisa des veillées devant le Saint-Sacrement et fonda en 1646 la confrérie de la « Esclavitud del SS. Sacramento » (confirmée par bulle d'Innocent x de 1646), à laquelle appartinrent les tertiaires franciscains. Nous avons trouvé sa *Carta de esclavitud* (Séville, vers 1646), où il présente les indulgences accordées par la bulle, les obligations et les privilèges des confrères (Luengo, *Vida*, p. 145-146; Andrés de Guadalupe, *Historia de la provincia de los Angeles*, livre 5, ch. 23, p. 178).

Toujours durant sa période sévillane, le chapitre de Belalcazar de novembre 1641 ayant décidé de fonder une chaire de théologie mystique, Andrés de Guadalupe fut désigné pour cet enseignement (*Historia..*, livre 9, ch. 20, p. 459); il s'y consacra jusqu'en septembre 1645, date à laquelle il fut désigné comme supérieur de son couvent. Il assuma cette charge jusqu'en février 1648.

Après cette période assez stable passée à Séville (1632-1648), Andrés connaît les hautes charges et d'assez fréquents changements de résidence : confesseur des *Descalzas reales* de Madrid (1648), visiteur de la province d'Andalousie (juin 1650), vicaire de la province de los Angeles (4 octobre 1651). Nommé de plus, par l'archevêque de Séville, Domingo Pimentel, examinateur synodal, il visite sa province et y implante la dévotion à l'Eucharistie comme il l'avait fait jadis à Séville. En août 1652, il assiste son frère Lorenzo mourant. Le chapitre provincial le nomme à nouveau vicaire en août 1655, en attendant d'élire provincial en décembre son ami et futur biographe, Juan Luengo.

Andrés de Guadalupe passa les dix dernières années de sa vie à Madrid. Menacé en juillet 1658 d'être nommé par Philippe IV commissaire général des Indes (Luengo, p. 469), il est appelé à la cour comme confesseur des infantes Marie-Thérèse, future reine de France, et Marguerite, future impératrice d'Allemagne, et des *Descalzas reales*. Le 12 janvier 1660, il est élu vice-commissaire de la « famille ultramontaine » des frères mineurs

(Luengo, p. 528-534) et assiste à ce titre à la congrégation générale de Valladolid, qui nomme commissaire général Juan Muniesa (C. M. Perusino, *Chronologia historico-legalis*, t. 3, pars 1, Rome, 1752, p. 110). De retour à Madrid, Andrés fait paraître successivement son *Historia de la santa provincia de los Angeles* et sa *Mystica theologia supernaturalis infusa* (Luengo, p. 575-580).

En qualité de commissaire des Indes occidentales, Andrés de Guadalupe envoie en mars 1662 quatorze franciscains à la mission indienne du Venezuela, puis, en juillet, le nouveau commissaire apostolique de cette région, Francisco Gomez Laurel, avec de nombreux objets de culte (A. Caulin, *Historia corográfica..*, livre 3, ch. 9, p. 412-414, et ch. 6, p. 406; Luengo, p. 585). En 1665, le siège épiscopal de Palencia lui est offert, mais il le refusa. Quand l'infante Marguerite fut mariée (1666), Andrés resta, sans emploi, à la cour. Il mourut le 5 septembre 1668 et fut enseveli au couvent San Francisco de Madrid.

2. *Œuvres.* — En dehors de la *Carta de esclavitud*, dont nous avons parlé, Andrés de Guadalupe a publié une *Historia de la santa provincia de los Angeles* (Madrid, 1662) et une *Mystica theologia supernaturalis infusa* (Madrid, 1665). N'ont pas paru et semblent perdus un recueil de sermons *De virtutibus* et une *Theologia mystica naturalis* qu'il enseigna à Séville en 1642, et dont nous parle son biographe.

1° La *Mystica theologia supernaturalis* est divisée en neuf traités. Après avoir précisé les principes généraux de la théologie mystique, sa nature et ses caractéristiques, l'auteur aborde successivement la contemplation infuse, ses degrés et ses principes; les visions et révélations d'origine divine avec les règles nécessaires pour les discerner d'avec les fausses; les paroles intérieures surnaturelles, la prophétie et le rapt. Il parle ensuite des trois voies, exposant pour chacune les déterminations qu'elles impliquent dans la pratique des vertus, la conduite à tenir dans les temps de sécheresse et de tentations, les remèdes auxquels on peut recourir. Dans les voies illuminative et unitive, il expose les grâces propres à ces étapes spirituelles, grâces de sagesse, de science, de foi, de discernement des esprits, etc. La communion fréquente et l'union de l'âme avec le Christ dans l'Eucharistie sont présentées comme les moyens majeurs du progrès spirituel.

Cet ouvrage est un traité complet de théologie mystique; l'exposé de la doctrine est clair et précis; on peut encore y discerner la forme des leçons données aux étudiants de Séville. Andrés de Guadalupe use fréquemment des Pères et des auteurs spirituels du moyen âge, comme saint Thomas d'Aquin, Gerson, etc; mais ses guides préférés sont saint Bonaventure et la *Mystica theologia* du pseudo-Denys l'Aréopagite.

2° Sur la *Theologia mystica naturalis*, son biographe Juan Luengo (p. 134), qui la vit et la consulta, nous renseigne quelque peu. Andrés y aurait exposé les caractéristiques d'un authentique maître dans les voies de l'esprit : être sage et docte, vertueux et de bon exemple, avoir l'expérience des choses spirituelles, non seulement des « conduites extérieures » comme la pratique des vertus, mais aussi « intérieures » comme l'oraison, la contemplation, les tentations des divers états spirituels, etc. Surtout, le maître spirituel doit éminer en discrétion, car on ne doit pas gouverner toutes les âmes d'une même manière, mais adapter la direction au naturel et au degré spirituel de chacune.

Bartolomé Garcia de Escañuela, *Exemplar religioso propuesto en la vida y muerte del R. P. Fr. Andrés de Guadalupe*, Madrid, 1668. — Juan Luengo, *Vida del R. y Venerable P. Fr. Andrés de Guadalupe*, Madrid, 1680. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 64-65. — Vicente Barrantes, *Catálogo razonado y crítico de los libros... que tratan de las provincias de Extremadura*, Madrid, 1865, p. 127, n. 33; *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, t. 2, Madrid, 1875, p. 166-167. — I. Acemel, *Partida de bautismo del P. Andrés de Guadalupe*, dans *Archivo iberoamericano*, t. 5, 1916, p. 297-299. — L. Arroyo, *Comisarios generales de Indias*, *ibidem*, 2e série, t. 12, 1952, p. 171-172. — Antonio Caulin, *Historia corográfica, natural y evangélica de la Nueva Andalucia*, livre 3, ch. 6 et 9; éd. G. Moron, coll. Biblioteca de autores españoles 107, Madrid, 1958, p. 406, 412-414. — E. Allison Peers, *Studies of spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 126-127, 244. — M. de Castro, *Notas de bio-bibliografia franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, 2e série, t. 26, 1966, p. 51-57.

Manuel de Castro.

GUALA (Louis-Marie-Fortuné), prêtre, 1775-1848. — 1. *Vie.* — 2. *Défense du liguorisme.* — 3. *Formation du clergé.*

1. *Vie.* — Louis Guala est né à Turin (paroisse Saint-Augustin) le 14 octobre 1775. Il est ordonné prêtre le 16 février 1799 et nommé théologien collégial à l'université de Turin. Il dirige la congrégation des artistes en l'église Saint-François d'Assise (1808), dont il est le recteur, puis la troisième « conférence de morale » (patente de Victor-Emmanuel Ier du 16 décembre 1814); il administre aussi la maison de retraites de Sant'Ignazio sopra Lanzo et il y prêche les *Exercices*; il fonde enfin le convict ecclésiastique de Turin en 1817.

Guala n'a laissé aucune œuvre imprimée ou manuscrite. Les *mémoires* qui nous restent de lui comme sa *correspondance*, en particulier avec Lanteri, ont pour objet la formation pastorale et spirituelle du clergé. C'est à ce titre qu'il intéresse le Dictionnaire. La volumineuse correspondance, continue de 1831 à 1847, avec Jean Roothaan, supérieur général des jésuites, concerne principalement la manière de donner les *Exercices*, tout en faisant grande place aux événements.

2. *Défense du liguorisme.* — Louis Guala entre rapidement, en effet, dans la sphère d'influence de Pio Brunone Lanteri † 1830, dont il est le fils spirituel et le fidèle collaborateur en ses principales activités : direction des *Amicizie* chrétienne, sacerdotale et catholique, et de l'Aa, prédication des *Exercices spirituels* selon la méthode de saint Ignace, diffusion de la doctrine et des œuvres d'Alphonse de Liguori, dont il se fait l'ardent défenseur.

Depuis 1808, il expliquait à quelques prêtres, dans l'église Saint-François, le manuel officiel de théologie morale d'Antonio Alasia et il en atténuait les positions rigoristes par la doctrine de Liguori, alors encore vénérable. C'est certainement de Lanteri et de Guala que vint l'idée de demander à la reine de Sardaigne Marie-Christine l'extension aux états sardes de la fête du bienheureux Alphonse (1825). C'est Guala encore qui, en 1828, par l'intermédiaire du cardinal G. Morozzo, évêque de Novare (1817-1842), fit parvenir au Saint-Siège un mémoire demandant, « tuta conscientia, sequi in praxi hic et nunc doctrinam alicuius servi Dei comprehensam in operibus, in quibus Sancta Sedes decla-

raverit nihil censura dignum reperiri ». Le but était de faire accepter en Piémont la doctrine alphonsienne. La réponse de la Congrégation de l'Index fut pratiquement négative, car, disait-on, à Rome comme ailleurs, la doctrine alphonsienne rencontrait peu de partisans. La correspondance échangée entre le chargé d'affaires du Saint-Siège Antonio Tosti (1822-1828) et Alessandro Bardani, dominicain, secrétaire de la Congrégation de l'Index, est à cet égard fort instructive. Et ce n'est pas par hasard que Guala fut déchargé en 1830 du collège théologique universitaire, qu'il dirigeait, et remplacé par Amedeo Peyron, notoirement anti-alphonsien.

3. *Formation du clergé.* — C'est à Guala, et par ricochet à Nicolas de Diessbach † 1798 et à Lanteri, qu'on doit d'avoir eu, à Turin, un convict ecclésiastique, qui fut un centre d'études de théologie morale et pastorale, que Guala dirigea pendant une trentaine d'années. Depuis 1738, les nouveaux prêtres étaient tenus de fréquenter les « conférences » de théologie morale pendant trois ans, soit à l'université, soit au séminaire; les archevêques de Turin (Fr. Rorengo di Rorà, 1768-1778, V.-M. Costa di Arignano, 1778-1796, et G. della Torre, 1805-1814) devaient souvent rappeler cette obligation, mais sans grand résultat. Cette mesure s'imposait pourtant, car ces jeunes prêtres vivaient souvent à l'aventure. Lanteri, qui travaillait, dans le silence, par l'Amitié sacerdotale et l'Aa, à la formation du jeune clergé pensa se servir des oblats de la Vierge, institués en 1814, à Carignano, pour ouvrir à Turin un convict ecclésiastique. Avec l'aide de Guala, il présenta au vicaire capitulaire du diocèse, Emanuele Gonetti, un mémoire qui fut bien accueilli (novembre-décembre 1816). On dut recourir à l'autorité civile pour obtenir l'usage de l'église Saint-François et de l'ancien couvent des conventuels. La demande, présentée au nom des oblats (1816-1817), ne fut pas agréée, parce que le gouvernement n'était pas favorable à l'installation de maisons religieuses dans la capitale. Guala intervint alors en son nom personnel (8 août 1817). Il obtint gain de cause et, dès le mois de novembre, il ouvrait le convict. Le roi Charles-Félix attribua au convict non seulement tout ce qui n'avait pas été vendu de l'ancien couvent (patente du 25 octobre 1822), mais il lui accorda la personnalité juridique (patente du 17 janvier 1823), et l'archevêque, Colombano Chiaverotti, nomma officiellement Guala supérieur du convict (4 juin 1823). Les deux autres « conférences de morale » finirent par disparaître et seul demeura le convict qui atteignit son plein succès sous la direction de saint Joseph Cafasso † 1860, disciple lui-même de Guala. L'accès, d'abord libre, devint par la suite obligatoire pendant deux ans pour les jeunes prêtres de Turin. En dépit des invectives que Gioberti lança contre le convict (il estimait pourtant Guala et l'appelait « un homme de mœurs irréprochables, de piété sincère et de bonnes intentions »), l'institution, avec la doctrine de saint Alphonse, renouvela complètement la formation du clergé turinois et subalpin; elle compte deux saints, Giuseppe Cafasso et Giovanni Bosco, et toute une pléiade d'excellents prêtres. Louis Guala mourut à Turin le 6 décembre 1848.

Les sources inédites sur Guala sont conservées dans les archives du convict de Turin, et, à Rome, dans celles des oblats de la Vierge et des jésuites.

Dans les *Epistolae J. Roothaan*, on a publié 33 lettres du supérieur général des jésuites à Guala, qui témoignent d'une abondante correspondance très affectueuse : t. 4 et 5, Rome, 1939-1940, p. 210-214, 471-475, 479-488, 576-577, 666-690, 938. Voir, sur le désir de Guala d'entrer chez les jésuites, la lettre de J. Roothaan à Al. Fortis du 14 mai 1825, *ibidem*, t. 1, 1935, p. 276. Quelques mémoires et quelques lettres de Guala sont publiés dans la *Positio* de Lanteri, signalée *infra*. Il n'existe pas encore de biographie de Guala.

V. Gioberti, *Il gesuita moderno*, t. 4, Lausanne, 1847, p. 374-376. — G. Colombero, *Vita del servo di Dio don Giuseppe Cafasso*, Turin, 1895, p. 41-66. — P. Savio, *Devozione di Mgr. Adeodato Turchi alla Santa Sede*, Rome, 1938, p. 627-630, 644-645 (Mémoire sur la doctrine de saint Alphonse), p. 631-672 (correspondance Tosti-Bardani), p. 676. — [A. P. Frutaz], *Beatificationis et canonizationis Servi Dei Pii Brunonis Lanteri... Positio super introductione causae et super virtutibus*, Città del Vaticano, 1945, p. 16, 46, 56, 61-63, 94, 113-117, 129, 199-221 (documents et étude critique sur l'origine du convict).

G. Usseglio, *Il teologo Guala e il Convitto ecclesiastico di Torino*, coll. Biblioteca del Salesianum 4, Turin, 1948 (on attendait de la part de l'auteur plus de sens critique et surtout plus d'honnêteté dans l'utilisation de la *Positio*). — T. Piatti, *Un precursore dell'azione cattolica. Il servo di Dio Pio Brunone Lanteri, apostolo di Torino, fondatore degli Oblati di Maria Vergine*, 4e éd., Turin, 1954, p. 164-171. — A. Gambaro, *Il Lamennesismo a Torino*, dans *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, t. 55, 1957, p. 36, 352-357, et *passim*. — L. Nicolis de' Robilant, *San Giuseppe Cafasso, confondatore del Convitto ecclesiastico di Torino*, 2e éd. par J. Cottino, Turin, 1960 (inexactitudes sur les origines du convict). — C. Bona, *Le « Amicizie ». Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Turin, 1962 (table). — Fr. Desramaut, *Don Bosco et la vie spirituelle*, coll. Bibliothèque de spiritualité 6, Paris, 1967 (jugement de Jean Bosco sur Guala et le *Convitto*).

Voir la notice de Diessbach dans le DS, t. 3, col. 881-883, et dans l'*Enciclopedia cattolica*, t. 4, 1950, col. 1577-1578 (A. P. Frutaz), et la notice de Lanteri.

Amato Pietro Frutaz.

GUANELLA (Louis), † 1915. Voir Louis Guanella (bienheureux).

GUARINI (Jean-Baptiste), chanoine régulier du Latran, 17e siècle. — Il n'a pas été possible de trouver, sur Giovanni Battista Guarini, d'autres renseignements que les parcimonieuses indications que donnent sa *Gierarchia* et les rares bibliographes qui parlent de lui. Natif de Crémone, entré vers quinze ans, au dire de Rosini, chez les chanoines réguliers du Latran, il y fit profession et semble avoir résidé surtout à Venise. Sa santé paraît avoir été fort déficiente. En 1600, on le signale professeur de théologie. Il a laissé deux ouvrages de valeur : *Della Gierarchia overo del sacro regno di Maria Vergine, Madre d'Iddio e Reina del cielo* (Venise, 1600 et 1609); *Della vera Sapienza...* (Venise, 1629), sur la vraie et la fausse sagesse, et peut-être, selon Marracci et Arisio, un *Tractatus de sanctissimo Eucharistiae sacramento*.

En dépit de gaucheries doctrinales et d'une présentation surchargée, la *Gierarchia* est l'un des plus importants ouvrages marials qui aient été adressés, au début du 17e siècle, aux prédicateurs et aux fidèles pieux.

Le titre est à retenir : *Della Gierarchia... in cui si ragiona delle sue grandezze, dignità, virtù, eccellenze e prerogative singolari.., molto utile a predicatori e a ogni sorte di persone per eccitare lo spirito alla devotione di questa gran Madre d'Iddio.* La première partie, parue à Venise en 1600, fut réimprimée en 1609 avec la seconde partie, qui paraissait pour la première fois. Guarini s'en explique dans la dédicace à Éléonore de

Mantoue, en tête de cette seconde partie. L'ouvrage est aujourd'hui assez rare (R. Laurentin en signale trois exemplaires; la Bibliothèque nationale de Paris a le premier des deux volumes parus en 1609, D. 7996). L'impression de l'ouvrage est compacte : les chapitres ne comportent pas d'alinéa, et les nombreuses citations de l'Écriture et des Pères sont simplement distinguées du texte courant par des crochets.

Le titre de l'ouvrage et la pensée qui l'inspire relèvent de la doctrine du pseudo-Denys, et Guarini précisément s'y réfère (vg 1e p., ch. 2, p. 44; ch. 22, p. 299) : la Vierge, après le Christ, est au-dessus de toute hiérarchie céleste.

Deux aspects doctrinaux, entre autres, appellent l'attention : le sacerdoce de Marie et sa royauté.

La doctrine de Guarini sur le sacerdoce marial a été présentée par R. Laurentin, et il n'y a pas lieu d'y revenir. Guarini explique la part de Marie au sacrifice rédempteur, son oblation à la Présentation et à la Croix : « Elle se tenait (le *stabat* de l'Écriture) comme médiatrice... et elle faisait pour nous l'office de *sacerdotessa* » (1e p., ch. 8, p. 126-127, et 2e p., p. 196; le mot *sacerdotesssa* revient souvent; 6 fois dans les pages 125-127). L'auteur établit la supériorité du sacrifice de la Vierge sur le sacrifice sacramentel du prêtre, et il conclut par cette prière : « Tu es la Mère de notre souverain Prêtre et souverain Pontife, le Christ Prêtre selon l'ordre du grand Melchisédech.., et tu es la *sacerdotessa* qui ne cesse à toute heure d'offrir pour nous tes ferventes prières au Seigneur » (p. 127).

Marie, déclare Guarini en reprenant la doctrine de saint Thomas, est reine, parce que Mère, « ex hoc quod est Mater Dei habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus » (*Somme théologique*, 1a q. 25 a. 6 ad 4). L'empire de la Vierge est à l'image de celui de son Créateur (voir la belle prière à la *Reina dell'Universo*, à la fin de l'*argomento* de la première partie, p. 27-28, et du dernier chapitre, p. 305). Elle est reine, parce que « primogenita figliuola d'Iddio » (ch. 1), épouse spirituelle du souverain Roi (ch. 2) et Mère de Dieu (ch. 3) : « A la Mère revient le royaume du Fils » (ch. 22, p. 300). Les prédictions du patriarche Jacob la concernent, car elle est, comme le Christ, de la race de Jacob (ch. 4). Aussi Guarini nous fait-il demander « a fruire le delitie del felice e beato regno commune a te et al tuo celeste Sposo Padre e Signor nostro, Dio uno e trino » (ch. 2, p. 51).

L' « Astitit Regina a dextris tuis » (*Ps.* 44) et le « Signum magnum apparuit in coelo, mulier... in capite ejus *corona* » (*Apoc.* 12) sont les textes-clés de tout l'ouvrage (respectivement commentés, 1e p., ch. 5 et 7, p. 78-88 et 107-120). La juridiction de Marie est universelle, « au ciel, sur terre, au purgatoire et dans les enfers » (ch. 22, p. 296-305).

Guarini se plaît à rapporter l'aphorisme commun aux mariologues, tiré du *Salve sancta Parens* de Sedulius : « Nec primam similem visa est nec habere sequentem » (PL 19, 600a), et tout n'est pas du meilleur goût dans ses développements. La cour de Marie reine est calquée sur celle des roitelets italiens ou des grands souverains occidentaux, et il ne faut pas moins de onze chapitres à Guarini pour décrire les vêtements, les attributs et les joyaux qui représentent les vertus de la Vierge (2e p., ch. 11-21). Ces catégories n'embarrassaient pourtant pas Guarini. C'était pour lui, comme pour les mariologues d'alors, un moyen commode, sinon heureux, de faire comprendre « les excellences, les grandeurs et les privilèges » de Marie.

Sa connaissance de l'Écriture et de la liturgie, des Pères et des théologiens n'en est pas moins fort étendue, et il l'utilise à bon escient. De plus, sans vouloir tenter d'exposer ce qu'était la vie de la grâce en Marie, Guarini aborde souvent, en passant, les thèmes majeurs de la vie spirituelle; il le fait non seulement à propos des vertus de la Vierge (« après Dieu et le Christ, elle est une vraie *mare delle virtù* », 1e p., ch. 5, p. 88), mais surtout à propos de son union à Dieu (ch. 7 et *passim*).

H. Marracci, *Bibliotheca mariana*, t. 1, Rome, 1648, p. 678. — C. de Rosini, *Lyceum lateranense*, t. 1, Césène, 1649, p. 481-483. — Fr. Arisio, *Cremona literaria*, t. 3, Crémone, 1741, p. 134. — R. Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, t. 1, Paris, 1952, p. 234-237, 337; t. 2, p. 44.

On relève plusieurs homonymes italiens de Giovanni Battista Guarini. Entre autres : Battista ou Giovanni Guarini (ou Guarino), dit Veronese (1374-1460); G. B. Guarini, poète et humaniste (1538-1612), et G. B. Guarini, jésuite, auteur d'ouvrages philosophiques (1719-1795).

André Rayez.

GUÉLUY (Charles), chanoine régulier, 17e siècle. — On doit à Charles Guéluy, qui signe « chanoine régulier », un opuscule spirituel intitulé *La dévotion raisonnable* et inséré dans une sorte de livre d'heures. Le tout, daté de 1626, forme le manuscrit 2 (ancien 135) de la bibliothèque municipale de Lille, provenant de l'ancienne collégiale Saint-Pierre de cette ville. Ce manuscrit autographe est dédié par l'auteur à un certain Henri Caulier, son « frère », — entendons probablement son confrère.

La première partie est un recueil de prières, où après un calendrier, — sur lequel nous reviendrons —, nous trouvons le *Pater*, l'*Ave Maria*, les différentes antiennes à la sainte Vierge, deux séries de psaumes dont les initiales forment en acrostiche les noms de *Maria* et de *Jesus*, enfin les litanies de la Vierge.

Le traité de *La dévotion raisonnable* mérite de retenir l'attention. Précédé d'une épître dédicatoire et d'un mode d'emploi, il se compose de onze chapitres (Qu'il y a un Dieu; De la fin de l'homme; De l'immortalité ou éternité (sic) de l'âme humaine; De la mort; Du jugement; De l'enfer et du purgatoire; De la joie céleste; Du sacrement de pénitence; De l'Eucharistie; Des indulgences; conclusion). L'ensemble constitue une sorte de traité des grandes vérités chrétiennes distribué en une série de points destinés à nourrir la méditation.

Le trait dominant de l'ouvrage est son caractère volontairement rationnel. L'auteur déclare avoir délaissé de manière habituelle les preuves tirées de l'Écriture pour « procéder par les raisons naturelles » et il montre assez naïvement une grande confiance dans la force de ses raisonnements. On comprend dès lors son titre : « La dévotion raisonnable ». C'est là une expression tirée de Louis de Blois (*Institution spirituelle*, ch. 7, dans *Œuvres spirituelles*, traduites par les bénédictins, t. 1, Paris, 1913, p. 45-46), mais détournée de son sens. Pour Louis de Blois, cette « dévotion raisonnable » est celle du contemplatif qui ne recherche pas les consolations sensibles, mais place son bonheur dans le seul bon plaisir divin. Ici l'élément mystique est totalement absent et il ne reste plus que le cheminement assez aride de vérité en vérité.

Guéluy entend pourtant que son livre serve à la prière; il suggère de l'utiliser pendant la messe dominicale et propose un mode d'emploi qu'on pourrait appeler une méthode d'oraison : 1) une prière initiale; 2) se demander si on croit à la vérité de ce qu'on lit; 3) se demander

si on règle sa vie sur ces vérités et pourquoi on agit autrement; 4) se mettre sans délai dans l'état où l'on voudrait être au dernier jour; 5) une prière finale. Pour chaque point de son exposé, il a le souci de peindre avec force une scène réelle (par exemple, l'état d'un mourant, le jugement particulier, etc); en cela, ce traité-livre de méditation s'inspire assez librement de la « composition de lieu » des *Exercices spirituels* de saint Ignace.

Qui était ce Charles Guéluy, chanoine régulier? La page de titre porte « A Tournay, 1626 ». L'examen du calendrier confirme cette origine tournaisienne. Il est très différent de celui de Saint-Pierre, notamment par l'absence de certaines fêtes lilloises caractéristiques (par exemple, saint Eubert, patron de Lille, 1er février; saint Chrysole de Seclin, 9 février; saint Donatien de Bruges, 16 octobre; cf É. Hautcœur, *Documents liturgiques et nécrologiques de Saint-Pierre de Lille*, Lille, 1895, p. 114-118). En revanche, on y lit une mention typiquement tournaisienne : saint Charlemagne fêté le 28 janvier (cf *Officia propria* de la cathédrale de Tournai, 1676). On peut en conclure que le manuscrit a pour auteur un tournaisien. Comme le titre de chanoine régulier ne convient pas à un chanoine d'un chapitre cathédral, on doit songer à l'abbaye de chanoines réguliers de Saint-Nicolas-des-Prés à Tournai.

Henri Platelle.

GUÉRANGER (Prosper), restaurateur des bénédictins en France, 1805-1875. — 1. *L'homme.* — 2. *La pensée.* — 3. *La doctrine spirituelle.*

1. **L'homme.** — Prosper Guéranger, né à Sablé (Sarthe) le 4 avril 1805, étudie au collège royal d'Angers (1818), au petit (1822) et au grand séminaire du Mans (1823). Secrétaire (1826-1829) de l'évêque du Mans, Claude de la Myre-Mory, prêtre (7 octobre 1827) et chanoine de la cathédrale, il jouit (après septembre 1829, mort de l'évêque du Mans) d'une grande indépendance qui lui permet de se livrer à ses travaux littéraires, à Paris et au Mans, puis de préparer la restauration de l'ordre bénédictin en France. Il inaugure celle-ci le 11 juillet 1833 dans le prieuré de Solesmes; Grégoire XVI approuve les Constitutions le 14 juillet 1837 et nomme abbé P. Guéranger. L'abbé fait profession le 26 à Saint-Paul-hors-les-murs; il dépense désormais toutes ses énergies au bien de ses moines, au développement de sa congrégation. Tout en multipliant les travaux littéraires, il entretient une abondante correspondance, se donne aux hôtes et aux visiteurs; il offre le spectacle d'une extraordinaire activité, jusqu'au jour de son décès, le 30 janvier 1875.

On pourrait, sans trop d'artifice, distinguer trois périodes dans cette existence : un temps de préparation jusqu'à la reprise de la vie monastique; les débuts de la restauration bénédictine, consacrée en 1852, lors du second voyage à Rome; l'épanouissement de l'œuvre. Des années de formation, on retiendra leur caractère très libre.

Auprès de ses parents, l'enfant se familiarise avec les *Vies des saints*, la Bible, le Chateaubriand du *Génie du christianisme* et des *Martyrs*, l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury. Au collège, il cultive surtout les lettres, acquérant ce style clair et fluide, que ne dépare pas trop le goût romantique. *Le Pape* de Joseph de Maistre l'impressionne fortement. Il suit de façon très irrégulière les cours du séminaire, fréquente avec ardeur les bibliothèques, dévore les ouvrages patristiques. A Paris, il prend conseil auprès de quelques ecclésiastiques, tel Joseph Varin, jésuite. Il exerce quelques ministères auprès des dames du Sacré-Cœur, davantage auprès des visitandines du Mans.

Il salue en Lamennais le chef de l'ultramontanisme et un éventuel compagnon de travail dans une solitude studieuse; mais les caractères et la pensée diffèrent sur trop de points pour que l'accord soit durable. Alors même que les événements de 1830 n'auraient pas infléchi l'orientation du maître de la Chênaie, il est douteux que Guéranger ait pu longtemps s'entendre avec le Lamennais première manière. Il lui doit beaucoup certes, moins qu'à Maistre toutefois; certains traits communs et une adhésion tout d'abord enthousiaste ne suffisent pas à prouver une dépendance. Il faut encore signaler, en ces années-là, chez Guéranger, des grâces singulières, opérant parfois de façon subite (lorsqu'elles déterminent son adhésion à l'Immaculée Conception en 1823), plus souvent d'une façon lente, comme celles qui lui procurèrent la dévotion au Sacré-Cœur (très nette en 1831, où elle préside à l'essai de restauration bénédictine; *Mélanges*, 1887, p. 526-530).

Dans cette restauration, Guéranger ne doit à peu près rien aux derniers survivants de l'ancienne congrégation de Saint-Maur; il n'a guère retenu davantage de ses relations avec les trappistes de Melleray ou de Port-du-Salut. Il garde toujours présents à l'esprit les grands mauristes, mais la volonté de Grégoire XVI, — qui voyait toujours en eux des jansénistes —, le conduit au-delà, quand, le faisant héritier de Cluny, Saint-Vanne et Saint-Maur, il lui assigne pour modèle toute la tradition monastique. Il y a gageure à être restaurateur sans s'attacher à une institution antérieure, abbé sans avoir été novice : l'œuvre s'en ressentira, et Guéranger l'avouera discrètement quand il préfacera la *Vie de Thérèse de Bavoz* (1870). La vie et l'expérience lui font mieux distinguer ce qui, dans le cloître, est l'essentiel : il s'y soumet d'autant plus facilement qu'il possède, depuis sa jeunesse, le sens de l'Église.

Par ailleurs, il défend avec force le principe de l'exemption monastique, sans user d'habiletés politiques ni deviner les dangers de l'heure (d'où le conflit prolongé avec Jean-Baptiste Bouvier, évêque du Mans de 1834 à 1854); il mène avec vigueur le combat liturgique : il attaque les liturgies néo-gallicanes au profit de la liturgie romaine (surtout dans ses *Institutions liturgiques* et les *Défenses* qu'elles entraînent), et présente, dans l'*Année liturgique*, sa manière de concevoir et de vivre la spiritualité liturgique. Voir bibliographie.

La vie de Guéranger dans sa dernière période est celle des fondations stables (les monastères de Ligugé en 1853, de Marseille en 1865, de Sainte-Cécile de Solesmes en 1866), de l'aide apportée à d'autres congrégations (Mont-Cassin, bénédictins anglais, Beuron), des controverses sur le naturalisme historique, philosophique et politique (notamment avec Albert de Broglie et d'Haussonville, et surtout avec l'abbé H. L. Maret), et sur l'infaillibilité pontificale (Mgr Dupanloup, Gratry, etc).

Une enquête plus poussée dirait si l'on doit y placer un effort pour donner à la doctrine spirituelle une formulation méthodique. En tout cas, il met au point certaines de ses conceptions; plus exactement il les résume dans leurs notes fondamentales (par exemple, dans les *Notions sur la vie religieuse et monastique*, les *Conférences sur la vie chrétienne*, etc), car, du commencement à la fin de sa vie, on retrouve la continuité d'une pensée très une, malgré la diversité des objets.

Le caractère de l'homme facilitait une telle continuité. Des attaches vendéennes, les guerres de l'Empire, l'ardeur romantique, « le culte des principes n'admettant aucun compromis avec sa conscience ni aucune transaction sur la doctrine » (Mgr L.-E. Freppel, p. 26)

ont excité une ténacité, une combativité qui n'excluent pas la courtoisie ni la tendresse, comme en témoigne, malgré les ombres, les éclipses et les différends, son amitié avec Lacordaire et Montalembert. Lui-même se montre parfois tendre et féminin, en des termes qui semblent aujourd'hui exagérés. S'il n'a guère les qualités de l'administrateur, encore moins celles du financier, Guéranger est l'homme de la foi pratique. Il puise dans un solide esprit surnaturel une grande démission d'esprit et un abandon confiant.

Ces traits de caractère, ces orientations intellectuelles se retrouvent nécessairement dans l'action, les relations et les écrits de Guéranger. On fera cependant la part qui leur reviennent au milieu, à l'époque, car il y aurait injustice à juger Guéranger, sa personne et son œuvre, de façon anachronique.

2. **La pensée.** — La personnalité esquisse déjà une spiritualité, les dévotions la précisent. Elles sont nombreuses chez Guéranger. Plutôt que d'essayer un palmarès, reconnaissons combien elles se trouvent marquées, chez lui, du double caractère théologique et concret; le second caractère explique l'importance accordée aux signes : reliques, statues et « saints de Solesmes », pèlerinages, usages populaires. Ce que nous savons des dévotions de Guéranger, ce que nous devinons de ses lectures, traduit l'homme d'Église et aussi l'homme d'une époque (il sait faire l'éloge de son temps, dans la préface aux *Actes des martyrs*).

Nous touchons là aux principes directeurs de sa vie. « Si je valais la peine d'être résumé, disait-il, ma vie n'a été autre chose qu'une réaction contre la tendance janséniennne » (cité par A. Guépin, *Solesmes et dom Guéranger*, p. 105). De ses assertions comme des faits, on peut conclure qu'il confond dans une même réprobation le jansénisme proprement dit et le gallicanisme; il range sous ce nom à la fois la lutte contre Rome, la rigidité morale, le mouvement des liturgies néo-gallicanes, imputant un peu généreusement parfois l'étiquette janséniste. Il y a, dans sa position, la conséquence d'une réflexion sur l'histoire; il y a peut-être, davantage, une expérience des âmes, qui fait de lui l'ennemi des idées étroites.

Par un singulier hasard, « la tendance janséniennne » se trouverait inclure certains jésuites. Ils ne sont pas seuls en cette aventure : à la fin de sa vie (4 juillet 1874), Guéranger déclare Solesmes unanime contre « les docteurs thomistes sur la grâce efficace et la prédestination gratuite » (lettre à E.-J. Ravinet, évêque de Troyes, citée dans B. Maréchaux, *loco cit. infra*, p. 412), repoussant ici saint Thomas et saint Augustin.

Quand il cherche à s'appuyer sur une autorité, il croit la trouver en saint Alphonse de Liguori, qui eût été une *via media* entre le rigorisme et le relâchement : sa traduction des *Œuvres complètes* n'alla pourtant pas au-delà du premier volume (1834). Si Sainte-Beuve (*Port-Royal*, 3e éd., t. 3, Paris, 1867, p. 455) dénonce dans la préface de Guéranger la manière la plus opposée à Pascal, c'est qu'elle a donné le change par le ton pathétique de son raccourci historique et la « suavité » de ses effusions.

Il faut avouer toutefois chez Guéranger quelque propension au mysticisme : cet homme si positif à certains égards, cet historien qui en appelle si volontiers à la critique, ce canoniste familier de la réglementation, accorde, par goût autant que par système, crédit aux « révélations », non seulement d'une sainte Gertrude, mais d'une Marie d'Agréda, d'une Catherine Emmerich, et il visitera, à l'occasion, une Louise Lateau.

Toute sa vie, Guéranger restera un polémiste, luttant contre « les systèmes qui déprime la nature et la raison » (Mgr Pie, p. 60); il y a cependant possibilité de le définir de façon positive. On a centré sa vie sur sa dévotion romaine (L. Gautier), sur la vie contemplative (L. Dimier); on a fait dériver son activité d'une triple condition de la sainteté : la prière, la saine doctrine, l'amour de l'Église s'achevant dans l'union au Siège romain (Mgr Pie, p. 55); on a dit qu'il est avant tout « l'homme du cloître » (p. 63). Guéranger traduit ce qu'il porte au fond du cœur : une conscience très vive de ce qu'est Dieu, du dessein de sa Providence, de la réponse que le monde et chaque âme doivent à l'amour divin, dans un climat de piété et d'onction (ces mots viennent souvent sous sa plume).

3. **La doctrine spirituelle.** — Toute la doctrine spirituelle de Guéranger s'ordonne selon trois plans complémentaires : vie chrétienne, vie monastique, vie liturgique.

1° « *La vie chrétienne* consiste principalement en deux choses : la présence de la grâce sanctifiante dans l'âme et la pratique des préceptes de Notre-Seigneur » (*Notions sur la vie religieuse*, p. 54). A la base, on trouve la crainte de Dieu, la foi, l'amour. Contre « le siècle actuel », avec sa « littérature sensuelle, sa passion du gain, son amour des aises, sa fureur du luxe, sa frénésie d'indépendance, sa surexcitation de toutes les convoitises » (préface aux *Actes des martyrs*, p. VIII-IX), Guéranger exalte « le spiritualisme », fondé sur la pensée de la mort et du jugement, le souvenir des péchés et la componction, qui se traduit par une pénitence allant jusqu'à la mortification. La foi, simple et naïve, « la foi du cœur » est la lumière que Dieu communique aux humbles; elle se porte et sur la vérité de Dieu et sur sa bonté. Puisque l'Église a reçu la mission d'introduire dans cette lumière, nous devons à l'Église, à son centre par conséquent, « une adhésion illimitée » (*Notions..*, ch. 4). Résultat d'une vie de foi en même temps que commandement suprême, l'amour rend tout possible (*ibidem*, ch. 6, et lettre à Euphrasie Cosnard).

Comme moyens pour parvenir à l'union, Guéranger préconise la pratique des sacrements. En réaction contre « la déviation du 18e siècle », il s'élève contre ces directeurs pour qui la justification vient aux trois quarts des œuvres du pénitent : il rétablit la doctrine sacramentelle, demandant qu'on n'y songe qu'au mystère de la Rédemption (*Conférences sur la vie chrétienne*, t. 1, ch. 11 et 24). Dans la même ligne, il prêche la communion fréquente (lettres à E. Cosnard). Si le saint Sacrifice fournit le principal moyen d'honorer Dieu, toutes les pratiques de piété méritent l'estime en tant qu'elles font bénéficier de la communion des saints et alimentent l'esprit de prière. Si « la prière est pour l'homme le premier des biens » (*Année liturgique*, début de la préface générale), la meilleure des prières est celle de l'Église, la messe, l'office divin (*ibidem*, et *L'Église ou la société de la louange divine*).

Sur le chemin de la sanctification, il faut procéder avec générosité et prudence. A une personne scrupuleuse, Guéranger écrit : « Traitez vos affaires spirituelles avec le cœur, non avec la tête, librement, largement, rondement et uniment » (lettre à E. Cosnard). Il réclame la simplicité, insiste sur le détachement, revient sur l'humilité. Il invite à admirer la création, à recevoir de Dieu les joies et les peines, à cultiver les affections légitimes, tout en sachant la nécessité des tribulations là où vient le Christ (lettres à Me Durand). Ainsi parvient-on à « aimer Dieu beaucoup. Et comment l'aime-t-on beaucoup?

En l'aimant petit à petit » (lettre à E. Cosnard). Un tel amour réalise l'union à Dieu.

Guéranger n'ignore certes pas les états mystiques, les grâces spéciales; et dans le merveilleux dont s'entoure la vie de certains saints, il voit « l'indice de l'assistance de Jésus-Christ, l'honneur de la nature humaine restaurée, les faveurs que Dieu réserve à ses amis » (préface aux *Actes des martyrs*, p. IV-V). Mais s'il présente les trois vies, purgative, illuminative, unitive, il rappelle que la contemplation n'éteint pas le précepte de la charité envers le prochain (*Conférences sur la vie chrétienne*, t. 2, p. 16), que l'Église et l'Écriture demeurent au-dessus des théories mystiques (p. 83). La seule fierté qu'il conseille à ses oblats est celle de leur nom de chrétiens, de leur « surnom » de catholiques (*L'Église ou la société de la louange divine*, éd. de 1928, p. 20).

2° *La vie monastique.* — Toute cette doctrine vaut pour le moine, qui est le chrétien parfait, d'état et de vocation. Guéranger en a donné l'exemple, lui qui « a voulu ne chercher que Dieu et l'a cherché de tout son cœur » (Mgr Pie, p. 71). Il assigne pour but principal à la vie religieuse la sanctification personnelle ou, ce qui revient au même, l'amour du Seigneur; pour but secondaire, le service de l'Église (*Règlement* de 1832). Celui-ci consiste surtout dans les études : elles nourrissent l'âme et sont utiles à l'Église. Guéranger mentionne la défense des saines traditions ou les droits du pontife romain *(Constitutions)*. Les idées de Guéranger relatives au monachisme ont été groupées sous deux titres (G. Le Maître, cité *infra*) : d'une part, le monachisme est « réalité d'Église », c'est-à-dire « la manifestation la plus complète qu'il puisse y avoir ici-bas du mystère de l'incarnation par la reproduction exacte des mérites et de la vie entière de l'Homme-Dieu » (*Conférences aux moines*, d'après le ms de Ligugé, p. 241, cité dans Le Maître, p. 172); d'où il suit que le monastère profite souvent à la vie de l'Église, et toujours « il en est comme le paratonnerre » (Le Maître, p. 174). D'autre part, le monachisme est signe de la vie eschatologique (Guéranger dirait « angélique »), par la pratique des vertus théologales et la pensée constante du ciel, par le regard porté sur Dieu et ses mystères (*ibidem*, p. 175 svv), et aussi par l'enthousiasme qui s'oppose à un naturalisme dangereux.

Sur un autre plan, Guéranger assigne à la vie religieuse trois objets principaux (*Notions sur la vie religieuse*, préambule) : la pénitence des péchés commis, l'imitation de Jésus-Christ par la réalisation des préceptes et conseils, l'union à Dieu par la charité; les vœux fournissent les moyens de supprimer les obstacles à celle-ci. Il décrit ensuite la vie monastique à l'aide de six caractères : la séparation du monde, base de la vie monastique et pierre de touche de la vocation; la célébration journalière et solennelle de l'office divin; le travail de l'esprit dirigé vers un but surnaturel et le travail manuel qui consacre le corps au service de Dieu; la mortification, toujours essentielle dans le cloître malgré les adoucissements que Guéranger crut devoir y apporter; la vie en famille, sous l'autorité paternelle de l'abbé; les œuvres de zèle, s'opposant à « l'esprit d'isolement et d'indifférence ». Sans exclure un ministère proprement dit, Guéranger songe davantage au bon exemple, au conseil, à l'intercession universelle; il insiste sur l'édification que procure le spectacle d'un monastère fervent. Cf *Notions sur la vie religieuse et monastique*, ch. 1. Il laisse la plus grande liberté à ses moines dans leurs pratiques de dévotion; il attache en revanche une grande importance à l'enseignement quotidien de l'abbé.

3° *La vie liturgique.* — Basée sur la louange divine, la vie monastique contient essentiellement le principe et l'exercice de la contemplation (*Conférences sur la vie chrétienne*, t. 2, p. 43); de là découle sa supériorité, même pour l'action; par là, l'ordre de saint Benoît est « une école de vie contemplative » (lettre à dom Wolter, dans P. Delatte, *Vie..*, t. 2, p. 346). Pour tout homme, et spécialement « pour l'homme de contemplation, la prière liturgique est tantôt le principe, tantôt le résultat des visites du Seigneur » (*Année liturgique*, préface, p. XVI).

« La vie devient contemplative par la concorde de la voix et de l'esprit » dans la célébration de l'office (*Commentaire de la Règle*, p. 400; G. Le Maître, p. 177); la prière publique, dans l'économie de la religion, obtient « la contemplation des choses invisibles » (*Institutions liturgiques*, t. 3, p. 15), car elle fait connaître et pénétrer les mystères de Jésus-Christ en nous, elle nous donne de le posséder toujours davantage (*Conférences sur la vie chrétienne*, t. 2, p. 4; cf G. Le Maître, p. 176-177). L'Église est « la société de la louange divine » : sous ce titre, Guéranger laisse son testament spirituel aux oblats, à ceux qui, voulant vivre en bons chrétiens, trouvent dans l'ordre monastique une norme et un point d'appui.

S'il offre à tous les fidèles les trésors de la liturgie, il n'en distingue pas moins un rôle propre aux moines. Il accorde un sens absolu à la formule de la *Règle* : « ne rien préférer à l'œuvre de Dieu » (*Règlement* de 1832). La célébration quotidienne de l'office choral lui paraît être le premier point d'une pratique de la *Règle* dans tout son esprit, et si possible quant à la lettre (lettre à dom Wolter). La fonction angélique de la louange divine est liée historiquement à la vie monastique de ceux qui ont tout quitté pour la contemplation (*Conférences sur la vie chrétienne*, t. 2, p. 37). Le moine est donc devenu l'homme de la prière publique de l'Église (lettre à dom Wolter).

L'œuvre liturgique de Guéranger poursuit deux objets. Le premier est l'authenticité par la restauration des rites de la liturgie romano-franque. Guéranger compare cette entreprise à la restauration des monuments de l'architecture. Précisons qu'il tient à conserver les particularités des liturgies locales anciennes, et même certaines productions du 17e siècle : son *Année liturgique* ou le *Propre* de sa congrégation en seraient une preuve. Le second objet vise à rendre accessible l'éducation surnaturelle que procure la liturgie, à promouvoir la spiritualité liturgique. Il s'agit d'accorder une estime particulière à la liturgie, en lui faisant une place importante dans la journée, en centrant sur elle les autres occupations, en la prolongeant « par la méditation discursive, hors de l'action liturgique, dans le climat de la spiritualité liturgique » (C. Vagaggini, *loco cit. infra*, p. 532 et 541). Tous ces aspects se vérifient chez Guéranger, si bien que « la vie liturgique de l'Église... lui offrait toute la méthode de sa puissante spiritualité » (Mgr Pie, p. 59).

Au plus profond de sa pensée il y a cette vérité que, la prière constituant pour l'homme « sa lumière, sa nourriture, sa vie même, puisqu'elle le met en rapport avec Dieu » (*Année liturgique*, préface, p. V), la prière parfaite est celle que l'Esprit Saint suggère à l'Église. Elle est aussi, pour l'esprit de l'homme « la lumière de l'intelligence.., pour le cœur le foyer de la divine charité » (p. VII). Elle réalise et signifie l'unité de l'âme avec Dieu, des âmes dans l'Église, car « Jésus-Christ

même est le moyen aussi bien que l'objet de la liturgie », l'année liturgique « la manifestation de Jésus-Christ et de ses mystères dans l'Église et dans l'âme fidèle » (p. XVII).

Guéranger a défini, à l'occasion de l'*Examen des Institutions liturgiques* de Mgr Fayet (Paris, 1846), le lien nécessaire entre le culte extérieur et le culte intérieur, entre liturgie et théologie. De la liturgie il goûte le charme certes, l'aspect artistique, mais il va jusqu'au fond le plus spirituel. L'office divin, dont il savoure les textes des divers rites latin ou orientaux, est « le plus noble et le plus utile emploi de la journée », « la mesure de notre fidélité » vis-à-vis de la majesté divine; il en recommande spécialement la collecte du jour, l'une de ses dévotions (*Notions sur la vie religieuse*, ch. 1, § 2). La messe constitue le point culminant de la journée. Il insiste, sans recherche théologique poussée, sur l'unique sacrifice du Calvaire et de l'autel. Dans la messe il voit « le grand contre-poids » qui suspend le bras de Dieu; il s'explique ainsi les efforts de l'Antéchrist pour faire mourir les prêtres, empêcher les ordinations, faire cesser le saint Sacrifice (*Explication... de la sainte messe*, p. 122-123). Il veut que tous s'unissent à l'action liturgique. S'il se contente des paraphrases du Canon, c'est qu'il tient à distinguer les rôles respectifs du prêtre et des assistants; c'est aussi qu'il veut légitimer une loi positive; mais sa pensée ne fait pas de doute. « Le Sacrifice est au prêtre, car le prêtre en est l'agent; il est aux fidèles, parce qu'il a été établi par Jésus-Christ pour leur être profitable..; ils ont leur part dans le sacerdoce... par cela même qu'ils sont chrétiens » (p. 99-100).

Par ce chemin de la vie liturgique, le chrétien aussi bien que le moine réalise pleinement sa destinée, se hâtant vers cette béatitude dont la perfection deviendra complète dans la résurrection. « Cette déification, commencée sur la terre par la grâce sanctifiante, s'achèvera au ciel dans la gloire.., par la vision béatifique nous verrons Dieu comme il se voit lui-même, et notre état sera celui de créatures placées immédiatement au-dessous de la divinité » (*Explication... de la sainte messe*, p. 79).

1. **Écrits.** — Nous omettons les ouvrages, brochures ou articles qui relèvent principalement de la controverse ou qui sont consacrés à des sujets sans lien avec la spiritualité, en particulier beaucoup d'articles que P. Guéranger publia dans la presse ou les revues : *L'Univers*, *Le Monde* (remplaçant *L'Univers* supprimé), *L'Ami de la religion*, *L'Auxiliaire catholique*, la *Revue du monde catholique*, etc.

L'enseignement oral de Guéranger, ses conseils, ses conversations, surtout dans les dernières années de sa vie, ont fait l'objet de nombreuses notes, prises par les moines de Saint-Pierre et les moniales de Sainte-Cécile. Ces notes (inédits ou publications posthumes), inégalement fidèles, isolant les propos du contexte, ne tenant pas compte du tempérament primesautier de l'auteur, doivent être utilisées avec quelque prudence. Elles étaient, pour Guéranger, « un vrai cauchemar », quand il songeait à ce qu'on pourrait lui faire dire (note de dom Bérengier en 1874).

Voir la liste complète des ouvrages imprimés, dans F. Cabrol, *Bibliographie des bénédictins de la congrégation de France*, Solesmes, 1889 (classement méthodique), et réédition par J.-R. Biron, Paris, 1906, p. 55-71 (classement chronologique). Il convient de dire que la communauté de Solesmes apporta une aide réelle, mais ordinairement impondérable et anonyme, aux travaux de P. Guéranger.

1° *Liturgie.* — Mises à part les éditions de textes liturgiques à l'usage de l'Église universelle, telle la réédition du *Pontificale romanum* de G. Catalani (3 vol., Paris, 1850-1852), ou à l'usage des bénédictins, tels le *Breviarium monasticum* (4 vol., Château-Gontier, 1860), les *Officia propria* (4 vol., 1838) et les *Missae propriae* de Solesmes (Paris, 1867), on retiendra :

Considérations sur la liturgie catholique, ou 4 articles parus dans le *Mémorial catholique* (1830) et reproduits dans les *Mélanges* ,1887, p. 5-39 et 92-110. — *Institutions liturgiques* (3 vol., Le Mans et Paris, 1840, 1841, 1851); la 2e éd., publiée par A. Guépin (4 vol., Paris, 1878-1885), contient des textes parus après la 1e édition. — *Défense des Institutions liturgiques* (Le Mans et Paris, 1844) ou Lettre à Mgr l'archevêque de Toulouse (Paul d'Astros) et *Nouvelle défense..*, ou 3 Lettres à Mgr l'évêque d'Orléans (J.-J. Fayet), Le Mans et Paris, 1846-1847. — Entre-temps, Guéranger publiait une *Lettre à Mgr l'archevêque de Reims* (Thomas Gousset) *sur le droit de la liturgie* (Le Mans, 1843).

L'*Année liturgique* (de l'Avent à l'octave de la Pentecôte), 9 vol., Le Mans, et Le Mans-Paris, 1841 à 1866 (à partir de la 3e éd., 1866, Poitiers-Paris); chaque volume connut, jusqu'en 1905, de 13 à 20 rééditions, et fut traduit en anglais (1867), en allemand (1875) et en italien (1884). La suite *(Le temps après la Pentecôte)* composée par dom Lucien Fromage (6 vol., Paris-Poitiers, 1878-1901) et la *Table* générale (par J.-R. Biron, en 1904) rencontrèrent le même succès. Dernière édition de l'*Année* en 6 vol., Paris-Tournai, 1948-1952.

L'Église ou la société de la louange divine, Angers, 1875; la 3e éd. comporte un Supplément rédigé par Ch. Couturier; 6e éd., Tours, 1940. — *Explication des prières et des cérémonies de la messe, d'après des notes recueillies..*, Solesmes, 1884; 6e éd., Paris, 1905; trad. allemande et anglaise.

2° *Vie chrétienne et monastique.* — *Enchiridion benedictinum* (Angers, 1862), contenant la *Regula sancti Benedicti*, le livre 2 des *Dialogues* de saint Grégoire, les *Exercitia* de sainte Gertrude et le *Speculum monachorum* de Louis de Blois. — *Conférences sur la vie chrétienne, prononcées au chapitre*, 2 vol., Solesmes, 1880 et 1884. — *Notions sur la vie religieuse et monastique* (Solesmes, 1885; 3e éd., Tours, 1950); reproduit, à très peu près, le *Règlement du noviciat*, longtemps copié à la main, et imprimé à Solesmes, 1885. — Ajouter encore, d'après des notes des auditeurs, *Les Conférences ascétiques et monastiques et les retraites..*, et le *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, mss. — Maur Wolter, abbé de Beuron, a repris les idées de P. Guéranger dans ses *Praecipua ordinis monastici elementa e regula S. P. Benedicti*, Beuron, 1880.

3° *Solesmes.* — *Regulae societatis regularis in dioecesi cenomanensi existentis..*, Le Mans, 1833. — *Constitutiones societatis cujusdam... ad instituti benedictini per Gallias instaurationem*, Rome, 1837. — *Cérémonial pour la vêture et la profession..*, Rennes, 1856; rééd. remaniée, Solesmes, 1883. — Ajoutons aussi, après une *Notice sur le prieuré de Solesmes* (Le Mans, 1834 et 1839), la *Description de l'église abbatiale de Solesmes et explication des monuments qu'elle renferme* (Le Mans, 1845), republiée à la suite de l'*Essai historique sur l'abbaye de Solesmes* (Le Mans, 1846), et reproduits ensemble dans les *Mélanges*, 1887, p. 383-514.

4° *Histoire de l'Église, hagiographie et biographie.* — *Origines de l'Église romaine*, t. 1, seul, Paris, 1836. — *Explications sur le corps des saints martyrs extraits des catacombes de Rome et sur le culte qu'on leur rend*, Angers, 1839, brochure. — *Histoire de sainte Cécile, vierge romaine et martyre*, Paris, 1849; l'ouvrage, refondu, deviendra *Sainte Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles*, Paris, 1874, et connaîtra un grand succès (éditions et traductions). — Préface au t. 1 des *Actes des martyrs..*, traduits et annotés à Solesmes, Paris, 1856, p. I-XLI : sur la lecture de la vie des saints. — *Marie d'Agréda et la Cité mystique de Dieu*, longue série d'articles publiés dans *L'Univers*, 1858-1859. — *Essai sur l'origine, la signification et les privilèges de la médaille ou croix de saint Benoît*, Poitiers, 1862; nombreuses éditions, traductions allemande et anglaise. — *Vie de Thérèse de Bavoz, abbesse de Pradines, fondatrice des bénédictines du Très-Saint-Cœur de Marie*, revue et publiée par P. Guéranger, Paris-Angers, 1870.

5° *Thèmes doctrinaux.* — Préface sur la dévotion mariale à la réédition de *La triple couronne de la bienheureuse Vierge*

Mère de Dieu de François Poiré (1643), t. 1, Le Mans et Paris, 1849, p. V-XXXI. — *Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception..*, Paris, 1850. — Deux séries d'articles parues dans *L'Univers*, 1858-1859, qui prennent à parti l'ouvrage de A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IVe siècle* : *Essais sur le naturalisme contemporain*, publié à part, Paris, 1858, et *Du naturalisme dans l'histoire*. — [Première] *Défense de l'Église romaine contre les accusations du R. P. Gratry*, publiée dans *Revue du monde catholique*, t. 28, 1870, p. 337-360; *Deuxième défense..*, p. 805-850; *Troisième défense..*, dans *L'Univers*, juin-juillet 1870. — Ces *Défenses* furent tirées à part, en même temps que 2 autres lettres adressées à Mgr Dupanloup, 1870. — *De la monarchie pontificale, à propos du livre de Mgr l'évêque de Sura* (H.-L. Maret), Paris, 1870.

6° *Traductions*. — *La voie du salut*, par le B. Alphonse-M. Liguori, Paris, 1833. — *Œuvres complètes* du B. A. M. de Liguori, t. 1, *Œuvres ascétiques*, Paris, 1834, avec une longue préface de Guéranger; passe ensuite à d'autres traducteurs. — *Les Exercices* de sainte Gertrude, Paris-Poitiers, 1863; plusieurs éditions. — *La Règle* de saint Benoît, Angers, 1868; plusieurs rééditions, la dernière, Tours, 1942.

7° *Divers*. — *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie*, t. 1, Solesmes, 1887, reproduit des travaux antérieurs, dont le premier ouvrage de Guéranger *De l'élection et de la nomination des évêques* (Paris, 1831). Ces « *Œuvres* de dom Prosper Guéranger » devaient rassembler « environ 4 volumes » d'articles de journaux et de revues, de brochures et de préfaces; seul ce premier volume parut. — Louis Dimier a publié dans la collection « Choisir » un copieux choix d'extraits de textes, sous le titre *Dom Guéranger*, Paris, 1937. — Autres extraits dans : *Notre-Dame dans l'année liturgique*, Paris, 1944; *Le sens chrétien de l'histoire*, Paris, 1945.

8° *Correspondance*. — Les archives de Solesmes conservent une partie de la volumineuse correspondance de Guéranger (l'ensemble des lettres reçues et lettres envoyées à quelques correspondants). Le dossier serait à compléter aux archives d'autres monastères : Sainte-Cécile, Ligugé, Hautecombe, Silos, Beuron, etc. Mais on ne peut atteindre la majeure partie de nombreux destinataires, occasionnels ou réguliers, vivant dans le monde. On trouvera des lettres ou extraits de lettres dans la *Vie* par P. Delatte (entre autres, la réponse de Guéranger à Maur Wolter sur un projet de fédération bénédictine, 1869, t. 2, p.344-349), dans A. Guépin, B. Maréchaux, L. Ahrens et E. Sevrin, cités *infra*. Voir également *Lettres inédites de Mme Swetchine*, publiées par A. de Falloux, Paris, 1866, p. 364-419 à dom Guéranger; L. Calendini, *Dom Guéranger et Mgr Gerbet d'après trois lettres autographes*, dans *Les annales fléchoises et la vallée du Loir*, t. 5, 1905, p. 39-43; A. Roussel, *Correspondance de Lamennais et de l'abbé Guéranger*, Lyon, 1906, et P. Dudon, *Huit lettres inédites de Lamennais à Guéranger (1830-1832)*, dans *Le mois littéraire*, juillet 1911; et *Montalembert et dom Guéranger, Lettres inédites*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. 11, 1910, p. 113-129.

9° Il reste, manuscrites, une courte *autobiographie* de P. Guéranger, qui s'arrête en 1833, et une *Vie* monumentale composée par Cécile Bruyère, abbesse de Sainte-Cécile, qui rapporte beaucoup de souvenirs et transcrit de nombreux documents.

Il est difficile d'utiliser les écrits des disciples, car leur apport se distingue mal de ce qui reviendrait à Guéranger.

2. **Études.** — Parmi les nombreux ouvrages et articles consacrés à P. Guéranger, et mis à part les pamphlets, on retiendra volontiers les suivants, qui ne dispensent pas d'une prudente critique.

Le bref et les lettres de Pie IX à l'occasion de la mort ou des oraisons funèbres (1875-1876), publiés en tête de la 2e édition des *Institutions liturgiques*. — Les oraisons funèbres de Mgr L.-E. Pie (Paris-Poitiers, 1875, et *Œuvres*, t. 9, p. 31-73, cité ici), de Le Mesnant des Chesnais (Marseille, 1875) et de Mgr Charles Freppel (*Discours sur l'ordre monastique* prononcé à Solesmes à l'anniversaire des obsèques, Le Mans, 1876), répondent à un genre particulier.

1° *La vie et l'œuvre*. — L. Gautier, *Portraits littéraires*, t. 3, Paris, 1868; et aussi dans *Portraits du XIXe siècle. Apologistes*, Paris, 1894, et *La littérature catholique et nationale*, Bruges, 1894. — A. Guépin, *Solesmes et dom Guéranger*, Le Mans, 1876. — Th. Buhler, *Dom Pr. Guéranger, Abt von Solesmes und Neubegrunder des Benediktinerordens in Frankreich*, dans *Studien und Mitteilungen aus dem Bened.-Ordens*, t. 26, 1905, p. 85-103, 275-288, 573-590. — Paul Delatte, *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, 2 vol., Paris, 1909; travail très documenté, composé par un disciple fervent; cf compte-rendu de Lanzac de Laborie, dans *Le Correspondant*, t. 238, 1910, p. 941-960.

A. Guépin, *Dom Guéranger et Madame Durand*, Paris-Poitiers, 1911. — B. Heurtebize, DTC, t. 6, 1920, col. 1894-1898, et Tables. — F. Cabrol, DACL, t. 6, 1925, col. 1875-1879. — R. Delègue, *Dom Prosper Guéranger, abbé de Solesmes*, VS, t. 18, 1928, p. 210-236. — G. Cozien, *L'œuvre de dom Guéranger*, Solesmes, 1933. — L. Dimier, Introduction aux textes de *Dom Guéranger*, Paris, 1937, p. VII-LXVIII.

A. Genestout, *Enciclopedia cattolica*, t. 6, 1951, col. 1226-1227. — Léon Robert, *Dom Guéranger chez Pie IX*, Solesmes, 1960. — Ét. Catta, *Dom Guéranger et le premier concile du Vatican*, Solesmes, 1962. — R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, coll. Fliche et Martin 21, 2° éd., Paris, 1963 (table). — L. Robert, *L'abbé Guéranger et la révolution de 1830*, Solesmes, 1965.

2° *Thèmes et problèmes*. — L. Ahrens, *Lamennais und Deutschland*, coll. Studien zur Geschichte der französischen Restauration 32, Münster, 1930. — E. Sevrin, *Dom Guéranger et La Mennais. Essai de critique historique sur la jeunesse de dom Guéranger*, Paris, 1933.

A. Ledru, *Dom Guéranger, abbé de Solesmes, et Mgr Bouvier, évêque du Mans*, Paris, 1911; cf Paul Denis, *Guizot et le différend Mgr Bouvier-Dom Guéranger*, dans *Revue de Lille*, t. 22, 1911, p. 459-472.

Alphonse Guépin, Introduction importante à la 2e éd. des *Institutions liturgiques*, t. 1, 1878, p. XXV-LXVI. — B. Capelle, *Dom Guéranger et l'esprit liturgique*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 22, 1937, p. 131-146. — O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, coll. Lex orandi 3, Paris, 1945. — L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, coll. Lex orandi 20, Paris, 1956. — C. Vagaggini, *Il senso della liturgia*, Rome, 1958.

B. Maréchaux, *Dom Guéranger et le P. Emmanuel. Étude liturgique et théologique*, dans *Rivista storica benedittina*, t. 5, 1910, p. 406 et svv. — Gabriel Le Maître, *Théologie de la vie monastique selon dom Guéranger*, dans *Théologie de la vie monastique..*, dans *Revue Mabillon*, t. 51, 1961, p. 165-178 (d'après les notes prises aux *Conférences aux moines* et à celles sur *la Règle*).

Jacques HOURLIER.

GUÉRIN (PIERRE), prêtre, † 1654. — 1. *Vie*. — 2. *Les filles de la Croix*. — 3. *Doctrine des « guérinets »*. — 4. *Écrits*.

1. *Vie*. — C'est le 4 août 1625, lors de l'ouverture d'une école de filles à Roye, que les pièces officielles permettent de préciser l'identité de Pierre Guérin. A cette date, il est curé de Saint-Georges de Roye et il patronne et dirige les maîtresses de cette école. De 1629 à 1636, nous le trouvons mêlé à l'affaire des « illuminés de Picardie ». En résumant et précisant l'étude que nous avons publiée de cette affaire et à laquelle nous renvoyons (RAM, t. 25, p. 445-456), rappelons les traits essentiels de la vie de Pierre Guérin.

A la fin de 1629, à la suite de dénonciations, une information est ouverte contre la conduite de Pierre Guérin, Claude Bucquet, curé de Saint-Pierre de Roye, et son frère Antoine, augustin, administrateur de l'hôtel-Dieu de Montdidier. On les emprisonne à Amiens, puis à Paris; les réponses des accusés à l'interrogatoire d'André Duval (DS, t. 3, col. 1857-1862) semblent leur avoir été favorables. Pendant ce temps, les quatre institutrices de Roye font approuver, en novembre 1630, leur

« manière d'enseigner » par dix-sept docteurs de Sorbonne (Archives nat., LL 1671-1672, et L 1055, 4, n. 100; texte reproduit par A. de Salinis, *Madame de Villeneuve..*, p. 284-289). Par une mesure de clémence de Louis XIII, les détenus, qui avaient été mis sous la garde de Vincent de Paul, venaient d'être libérés (15 octobre 1630).

Mais le pouvoir, en la personne du Père Joseph et du cardinal de Richelieu, restait méfiant. Le célèbre capucin, gardien du couvent de Saint-Honoré, Archange Ripaut † 1650, publiait alors *La divine naissance, enfance et progrez admirable de l'âme au saint amour de Jésus et de Marie* (Paris, Cl. Cramoisy, 1631), où il établissait en quatorze traités les thèses d'une vie spirituelle orthodoxe et en annonçait un quinzième sur « la diabolique naissance, croissance et perfection abominable de l'âme en la fausse et impie perfection » (p. 653). Un arrêt du Conseil (30 mai 1632) défère les suspects d'illuminisme aux évêques d'Amiens et de Noyon.

Deux nouvelles publications, de tendance opposée, alertent l'opinion. Archange Ripaut publie les quatre traités de l'*Abomination des abominations des fausses dévotions de ce temps* (976 p. in-8°; approuvé en août 1632 et publié en fin d'année), dirigés contre « les illuminés, les nouveaux adamites et les spirituels à la mode » (réédité, enrichi et augmenté, avec la *Divine naissance*, en 1633). Sur Archange Ripaut, voir sa notice DS, t. 1, col. 839-841. Pendant ce temps, Pierre Guérin publiait *La saincte œconomie de la famille de Jésus* (approbation du 14 septembre 1632 et achevé d'imprimer du 25 janvier 1633).

André Du Saussay (DS, t. 3, col. 1847-1848), mandaté par Richelieu et les évêques d'Amiens et de Noyon, constitue en septembre-octobre 1634 un tribunal ecclésiastique à Amiens qui fait incarcérer Pierre Guérin et Claude Bucquet. Le siège de Roye par les espagnols, en 1636, mit fin à l'affaire : Claude Bucquet était tué le 7 août 1636; Antoine, son frère, venait de mourir en 1635 et Pierre Guérin accompagnait les institutrices de Roye qui s'en allaient à Brie-Comte-Robert. Devenu prêtre habitué à Saint-Gervais à Paris, dont Du Saussay était curé, Guérin continuera à diriger les filles de la Croix; il meurt chez elles, à Paris, rue des Barres, le 10 juin 1654.

2. *Les filles de Roye et les filles de la Croix.* — Les institutrices de Roye, parties de leur ville en juillet 1636, réfugiées à Brie-Comte-Robert, essaimèrent à Paris en 1644. A leur intention, Pierre Guérin, en 1652, composa des *Constitutions* (Bibliothèque de Rouen, ms 1933, f. 1-99), qui furent approuvées par l'archevêque de Paris en 1667. La spiritualité de la communauté s'inspire très fidèlement de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield et de la deuxième partie de *La sainte œconomie*. Les six degrés de la volonté de Dieu y sont rappelés : elle doit être accomplie « actuellement, promptement, assurément, clairement, volontairement, avec toute la diligence possible ». La supérieure (« la première ») devra expliquer, surtout aux jeunes, la *Règle de perfection*, qui sera aussi enseignée aux élèves (f. 86, 90). Trois livres sont indiqués pour la lecture spirituelle : la *Règle* de Benoît de Canfield, *La sainte œconomie* et *Les soliloques* de Pierre Guérin (f. 52). La supérieure devra, selon les *Constitutions*, parler fortement de la pratique de la volonté de Dieu (f. 74).

Plusieurs « institutrices » de Roye avaient été attirées à Paris par Mme de Villeneuve; elle veillait, en effet, sur la communauté. Elle le fit davantage encore au moment du transfert à Brie-Comte-Robert. C'est parmi ces filles de Roye et de Brie qu'elle choisit, en 1640, les premières religieuses de sa fondation des filles de la Croix. Les deux branches, qui s'entraidèrent aux origines, demeurèrent cependant toujours distinctes. Pierre Guérin a ainsi travaillé à l'établissement des unes et des autres.

3. *Doctrine des « guérinets ».* — Il n'est guère possible de préciser la doctrine de Guérin et des « guérinets », mais celle qu'on leur attribuait à tort ou à raison justifiait leur incarcération.

Le dossier de 1629 ne permet cependant pas de formuler la moindre accusation d'hétérodoxie, dogmatique ou morale, et le non-lieu prononcé le 15 octobre 1630 peut être considéré comme un discret aveu. La publication de l'édit d'André Pacheco, archevêque de Séville, qui condamnait soixante-seize propositions d'alumbrados espagnols (*Mercure françois*, t. 9, 1624, p. 357), avait dû favoriser une certaine effervescence.

Le dossier de 1634 (Bibliothèque de Chartres, ms 609; Paris, Bibliothèque nationale, ms 3756), en revanche, dénonce, en trente-quatre accusations, la doctrine de l'oraison de simple présence, de la passivité et de la néantisation, la critique de l'enseignement traditionnel et la supériorité proclamée d'un groupe d'initiés se libérant pratiquement de l'autorité hiérarchique :

« Il faut laisser agir Dieu seul en nous sans production d'aucun acte » (n. 3). — Il faut être trois mois sans penser à rien (n. 9). — C'est chose inutile de regarder le crucifix, les images, le corps du Sauveur (n. 20). — Critique des prédicateurs (n. 5), des religieux (n. 6-8), de la chrétienté tout entière (n. 7); « tous les ecclésiastiques ont erré » (n. 28). — Pour enseigner cette doctrine aux ignorants, il n'est pas besoin de mission (n. 29). — L'hôtel-Dieu de Montdidier (les augustines et leur aumônier) est le petit troupeau choisi de Dieu (n. 31). — « Que l'esprit de cette pratique rend l'homme libre » (n. 33).

Mise à part l'allusion aux livres du « Père Benoît », de « Ruesbrochius », de « Taulère », de Catherine de Gênes et de Jean de la Croix, que les inculpés interprètent et recommandent, les accusations ne font aucune mention de textes. Cette absence de référence invite à la prudence. Bien des indices portent à croire que les guérinets n'avaient pas constitué un *credo*, mais chacun, suivant les circonstances, traduisait à sa manière ses vues et ses aspirations spirituelles. Précisons que ce débat numériquement et géographiquement limité ne fut démesurément grossi qu'un demi-siècle plus tard par Vittorio Siri † 1685 (*Memorie recondite*, t. 8, Paris, 1679).

4. *Écrits de Pierre Guérin.* — En plus des *Constitutions* dont nous avons parlé plus haut, signalons : 1° *La saincte œconomie de la famille de Jésus* (Paris, M. Durand, 1633); approuvé par sept docteurs et dédié à François Lefèvre de Caumartin, évêque d'Amiens (DS, t. 5, col. 87). Après un tableau des excellences de la famille de Jésus (16 ch., p. 1-108), l'auteur expose (1° partie, 48 ch.) la doctrine de la volonté de Dieu en se référant à Benoît de Canfield : « Je ne ferai guère autre chose qu'emprunter les vérités en sa *Règle* et vous les offrir derechef en ce livre ». Il signale les fausses interprétations qu'on a données de la *Règle* (p. 100) et dénonce ceux qui enseignent la totale passivité. Pour appuyer ses positions, Guérin cite aussi bien le père Joseph, Thérèse d'Avila ou Pierre Ribadeneyra. Il blâme l'abus des mauvais directeurs (p. 43), des livres spirituels superficiels (p. 171) et il stigmatise les spirituels indociles (p. 318-340). La deuxième partie de l'ouvrage donne les cinq signes de la volonté de Dieu : le précepte, le

conseil, l'opération, la prohibition, la permission (p. 348).

2° *Le dévot consultant ou adresse familière pour tirer profit des conférences spirituelles, très utile aussi pour ceux qui entreprennent la conduite particulière des âmes* (Paris, D. Moreau, 1641; approuvé le 6 novembre 1640 et dédié à Marie L'Huillier de Villeneuve). P. Guérin poursuit l'éducation entreprise dans *La saincte œconomie* : nous sommes ici en présence d'une initiation à la pratique de la direction spirituelle. L'auteur en ses trente chapitres note qu'il est bon de conférer des choses spirituelles avec une personne non suspecte (p. 72) : mais plusieurs ne veulent être enseignés, et des hommes doctes ne veulent pas enseigner (p. 78). P. Guérin précise vingt-six avis à l'intention des directeurs qui doivent « imiter les anges » (p. 221). Les « mères de religion » elles-mêmes, à son sens, peuvent assurer la direction spirituelle (p. 393-404).

3° *Les Soliloques ou pieux entretiens de l'âme devant et après la communion pour tous les dimanches de l'année sur le sujet des saints évangiles* (Paris, Sevestre, 1646, 2 vol. in-12°), complétés au moins par un autre volume de *Soliloques... pour les fêtes principales de l'année..*, (Paris, Vve Chevalier, 1648, partie d'hiver). Chaque soliloque comporte le passage d'évangile et une brève instruction qui prépare à la communion et aide dans l'action de grâces. La préface des *Soliloques pour les fêtes* relève les critiques faites à Guérin dans l'usage des mots affectifs; l'auteur se justifie en invoquant le pseudo-Denys.

Pierre Guérin a laissé deux séries de manuscrits. Des écrits concernent l'*Établissement des sœurs de la société de la Croix*, « qui nous a esté laissé par escript par feu M. Guérin, premier directeur de la société qui commença à Roye en Picardie, l'année 1625 ». Cette pièce, ainsi que l'*Ordinaire pour la maison ditte des filles de la Croix de Brie-Comte-Robert* en 1652, et les *Poincts généraux* sont conservés dans une copie ms du 18e siècle (Bibl. munic. de Rouen, fonds Montbret, ms 1933, f. 1-9, 11-33, 35-99). Ils permettent de saisir l'esprit de P. Guérin dans l'organisation d'une communauté féminine. On possédait aussi 57 lettres de P. Guérin écrites entre 1636 et 1653. Elles sont perdues. Une copie ancienne, conservée aux archives des filles de la Croix de Saint-Quentin, fut utilisée par J. Corblet; elle fut détruite en 1940. Des copies plus récentes existent.

C'est sans doute par son œuvre auprès de l'institut des filles de la Croix que l'influence de Pierre Guérin se prolongea le plus longtemps. Malgré l'orthodoxie de sa doctrine, son style familier et très concret, ses ouvrages n'eurent pas de diffusion. Les reproches qui attaquèrent l'œuvre de Benoît de Canfield expliquent sans doute cet oubli du disciple.

Les sources manuscrites sont nombreuses et ont été rassemblées par nous. Nous avons simplement indiqué au cours de la présente notice celles qui concernent immédiatement Pierre Guérin. Ajoutons :

Claude Lepré-Balain, *La vie du R.P. Joseph de Paris..*, rédigée entre 1643 et 1647; ms à la bibliothèque des capucins de Paris. — *Journal* (des filles de la Croix) *de la maison de la rue des Barres*, Paris, 1644-1787, ms Archives nat. LL 1673. — G.-P. de Beauvais, *Histoire de l'établissement et des progrès de la congrégation des Filles de la Croix..*, 1754; ms aux archives des filles de la Croix, Paris.

Études. — Jules Corblet, *Les origines royennes de l'Institut des Filles de la Croix*, dans *Revue de l'art chrétien*, octobre 1868, p. 354-397; *Origines royennes... d'après des documents inédits*, dans *Mémoires des antiquaires de Picardie*, t. 21, 1868, p. 317-373; tirage à part, Paris, 1869. — G. Fagniez, *Le Père Joseph et Richelieu*, t. 2, Paris, 1894, p. 59-66. — A. de Salinis, *Madame de Villeneuve, née Marie L'Huillier d'Interville, fondatrice et institutrice de la société de la Croix (1597-1650)*, Paris, 1918. — L. Dedouvres, *Le Père Joseph de Paris, capucin, l'Éminence grise*, 2 vol., Paris, 1932. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 11, Paris, 1933, p. 103-156. — Godefroy de Paris, *Le Père Archange Ripaut et les capucins dans l'affaire des illuminés français*, dans *Études franciscaines*, t. 46, 1934, p. 541-558; t. 47, 1935, p. 346-356, 601-615. — P. Pourrat, art. *Quiétisme*, DTC, t. 13, 1936, col. 1557-1561. — A. Dodin, *Saint Vincent de Paul et les illuminés*, RAM, t. 25, 1949, p. 445-456. — Optat de Veghel, *Benoît de Canfield. Sa vie, sa doctrine, son influence*, Rome, 1950, p. 481-488. — L. Cognet, *La spiritualité moderne* t. 1, Paris, 1966, p. 487-491.

André Dodin.

1. GUERRA (François), frère mineur et évêque, † 1657. — François Guerra, né vers 1584 à Villagarcia de Campos (Valladolid), entré chez les frères mineurs de l'observance, enseigna la théologie, acquit une réputation d'orateur, devint secrétaire général de l'ordre et, en 1639, fut le candidat de Philippe IV au généralat de tout l'ordre. Il fut nommé évêque de Cadix en 1642 et de là transféré à Plasencia en 1656. Il avait été choisi en avril 1655 comme ambassadeur extraordinaire de la cinquième *Junta de la Concepción* pour solliciter du pape Alexandre VII sinon la définition du dogme de l'Immaculée Conception, du moins la reconnaissance la plus large du culte. Mais, pendant les préparatifs, Guerra mourut à Plasencia le 3 décembre 1657.

Guerra tenait prêt pour l'impression dès 1650, dit Jean de Saint-Antoine, un *De quadripartita locutione Beatae Virginis Mariae in Evangelio*, où les prédicateurs auraient trouvé une aide précieuse pour leurs sermons marials, mais on ne sait s'il fut jamais publié. L'unique ouvrage édité sous son nom parut après sa mort : *Majestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparae Virginis Mariae*, 2 vol., in-folio, Séville, 1659.

Le premier tome établit la thèse de l'Immaculée Conception (livres 1 et 2, 720 pages); le second détermine contre les adversaires l'objet du culte (livre 3, p. 1-252) et traite des dons et privilèges de la Vierge (livre 4, nouvelle pagination, p. 1-416). L'ouvrage s'inscrit dans le cadre des controverses immaculistes espagnoles. L'exposé, qui se défend de rien devoir aux scolastiques, se présente sans plan logique. Fortement appuyé sur l'Écriture et la tradition, dont il tire parfois des arguments de médiocre valeur, Guerra défend les positions scotistes. Les études, consacrées ces derniers temps à l'Immaculée Conception, à la corrédemption, à l'Assomption, à la royauté de Marie, font à peu près toutes une place à Guerra.

Le livre 4 sur les vertus et les dons de la Vierge nous intéresse davantage. Il se compose, entre autres, d'un volumineux traité sur la foi (251 pages) : la foi de la Vierge est établie à partir de l'adage, « Deo et Christo propinquior, eo fide illustrior » (p. 11); l'auteur développe ensuite la foi de la Vierge dans les principaux mystères, en particulier en l'incarnation à travers la vie et la passion du Christ, puis les relations de la foi et de la charité, la *docibilitas* de la Vierge à l'égard de la Révélation et de l'Écriture; enfin un dernier traité (p. 176-251) concerne la foi de Marie « in ordine ad universalem Ecclesiam ». Le rôle de la Vierge dans la rédemption est fondé sur cette affirmation : « una Filii et Matris voluntas, unus spiritus, una charitas, una oblatio et una simul cooperatio... » (p. 204). Si Marie conduit tous les chrétiens à la foi, elle exerce une médiation plus intime à l'égard de ceux qui consacrent leur vie à

Dieu : leur liberté n'est pas asservie mais elle s'épanouit. C'est l'occasion pour Guerra, qui se déclare le *mancipium* de la Vierge (t. 1, dédicace), de présenter l'éloge et les fruits de l'esclavage marial (p. 237-240).

Annales minorum, 1636, 1637, 1639, 1642. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 391. — A. Lopez, *Notas de bibliografía franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. 26, 1926, p. 199-201. — C. Balic, *Testimonia de Assumptione..*, t. 2, Rome, 1950, p. 87-88. — J. B. Carol, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae*, Cité du Vatican, 1950, p. 216-218 et *passim*. — C. M. Abad, *Preparando la embajada concepcionista de 1656*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 20, 1953, p. 25-63.

H. Sancho de Sopranis, *La devoción concepcionista en San Francisco de Cadiz*, dans *Archivo ibero-americano*, 2e série, t. 14, 1954, surtout p. 218-221 et 238-244. — C. Gutiérrez, *La bula « Sollicitudo » en favor de la Inmaculada y las gestiones para conseguirla (1659-1661)*, dans *Virgo Immaculata* (Congrès de Rome, 1954), t. 2, Rome, 1956, surtout p. 168-169; cet article résume le travail que l'auteur a consacré à ce sujet : *España por el dogma de la Inmaculada. La embajada a Roma de 1659 y la bula « Sollicitudo » de Alejandro* VII, dans *Miscelánea Comillas*, t. 24 en entier, 1955. — J. Meseguer Fernandez, *La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817 /20)*, dans *Archivo ibero-americano*, 2e série, t. 15, 1955, p. 694-700, 790-791. — J. Pijoan, *La Inmaculada Concepción en Francesco Guerra..*, dans *Virgo Immaculata*, t. 7, fasc. 2, Rome, 1957, p. 182-201. — Julien-Eymard d'Angers, *La royauté de Marie d'après les écrivains franciscains du 17e siècle*, dans *Maria et Ecclesia* (Congrès de Lourdes, 1958), t. 5, Rome, 1959, p. 133-139, 157-161, 167-169.

André Rayez.

2. GUERRA Y RIBERA (Manuel), trinitaire, 1638-1692. — Né à Madrid le 2 février 1638, Manuel Guerra entra dans l'ordre des trinitaires (province de Tolède) entre 1653 et 1656; il étudia la philosophie à Alcala et la théologie à Salamanque. En 1662, il commence la période de sa vie vouée à l'enseignement (1662-1676), d'abord comme lecteur de théologie au collège des trinitaires d'Alcala, puis, ayant obtenu en 1666 les grades de licencié et de maître en théologie, dans la chaire des arts de l'université de Salamanque.

Nommé en 1676 prédicateur royal à la cour, il vit à Madrid, prêche, écrit. Son livre de 1682, à propos du théâtre de Calderon dont il prend la défense (*Aprobación a las comedias..*, Madrid), déclenche une bruyante polémique. Guerra préféra se retirer devant ses opposants; il quitta la cour. Son ordre lui confia des postes de gouvernement en 1684-1685. En 1691, en dépit de ses titres de prédicateur royal, de théologien du roi, d'examinateur synodal de Tolède, etc, il se retira au sanctuaire de Tejeda. Il mourut le 19 janvier 1692 au couvent del Remedio, à Valence.

Guerra est surtout un prédicateur; ses œuvres oratoires ont été presque toutes réunies dans l'édition de Madrid, 1742, 8 volumes in-folio. 1) *Sagrados Hieroglyphicos*, Alcala, 1662; — 2) *Sermones varios de santos*, Madrid, 1677; — 3) *Primera parte de la Cuaresma continua..*, t. 1, Madrid, 1679; t. 1 et 2, Madrid, 1699, 1734; — 4) *Festividades de Maria Santisima..*, t. 1, Madrid, 1687; t. 1 et 2, Barcelone, 1696; Madrid, 1699, 1727; — 5) *Oraciones varias*, Madrid, 1729, 1761.

En dehors des œuvres oratoires, on possède de Guerra un *Crisol de la verdad*, anonyme, mais qui est bien de son style et dont parle l'éditeur de l'*Apelación al tribunal* (cf *infra*); nous en ignorons le lieu et la date. — *Visita de la esperanza y el tiempo*, Madrid, 1687. — *Aprobación a las comedias de D. Pedro Calderón de la Barca*, Madrid, 1682. — *Apelación al tribunal de los doctos*, Madrid, 1752; on y trouve un fragment d'un *Teatro de las pasiones* (p. 516-519); l'*Apelación* est une réponse aux diverses attaques dont fut l'objet l'*Aprobación*.

Guerra est un des plus notables orateurs espagnols de l'époque baroque : langue solennelle, cultivée, souvent artificielle, psychologie aiguë, ingéniosité de l'exposition allant jusqu'à la recherche, etc. Quant à ses thèmes, ils recouvrent l'ensemble de la révélation chrétienne, mais il parle si souvent de la Vierge Marie et en particulier de l'Immaculée Conception que ses sermons constituent une vraie mariologie; ils témoignent par ailleurs de sa piété personnelle, et leur solidité théologique justifie encore leur lecture.

Dans son *Cuaresma*, Guerra traite des thèmes évangéliques, de la passion du Christ, de l'Eucharistie; il s'y montre surtout préoccupé du mystère de la croix, tandis que le triomphe de la Résurrection est à peu près absent. D'ailleurs un certain pessimisme transparaît dans toute son œuvre : les thèmes du *desengaño*, du « désabusement », de la brièveté du temps, des vanités de la vie qui est un songe, de la mort déjà là et qu'il décrit avec une insistance morbide, reviennent souvent. Son *Aprobación de los sueños misteriosos de la Escritura*, publiée dans l'*Apelación* (p. 346-352), parle du songe d'une manière typique de cette époque.

Il faut regretter que nous n'ayons gardé que si peu de choses du *Teatro de las pasiones*; les quelques pages qui forment le début de l'ouvrage, révèlent un maître connaisseur de l'âme humaine (cf José Maria de la Cruz, cité *infra*).

Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, t. 1, Rome, 1898, p. 356-362 (avec bibliographie antérieure). — A. Soria Ortega, *El Maestro fray Manuel de Guerra y Ribera y la oratoria sagrada de su tiempo*, université de Grenade, 1950. — José Maria de la Cruz Moliner, *Historia de la literatura mistica en España*, Burgos, 1961, p. 287.

Jesus de la Virgen del Carmen.

GUERRERO (Antoine), ermite de Saint-Augustin, vers 1690-1766. — Né à Valladolid, probablement avant 1690, puisqu'il sera ordonné prêtre en 1708, Antonio Guerrero reçut l'habit des ermites de Saint-Augustin au couvent de sa ville natale. Il devint une personnalité éminente de la province castillane de son ordre; il occupa les charges de régent du collège Saint-Gabriel de Valladolid, de recteur de celui d'Alcala, de supérieur des deux maisons de Madrid, Doña Maria et San Felipe; il fut ensuite visiteur, définiteur et provincial (1742). Il reçut aussi les titres de prédicateur apostolique et de maître en théologie. En 1748, le chapitre de sa province le chargea de mettre au point et en ordre la législation promulguée depuis 1718. Guerrero vécut la plus grande partie de sa vie religieuse au couvent de Madrid, où il mourut dans les premiers jours de 1766.

On doit à Guerrero les trois ouvrages suivants.

1) L'édition des *Obras del V. P. Fr. Alfonso de Orozco*, 7 vol., Madrid, 1736 (DS, t. 1, col. 392-395) est en grande partie son œuvre; il en écrivit aussi le prologue et plusieurs préfaces.

2) *Theologia moralis D. Augustini*, 3 vol., Madrid, 1733, 1736 et 1740. Cette œuvre monumentale, qui compte 2300 pages in-folio, servit de livre de textes pour l'enseignement de la morale dans les collèges de sa province; elle est pourtant bien davantage. Remarquable, étant donné l'état des études ecclésiastiques à cette époque, elle garde sa valeur pour qui veut connaître la pensée de saint Augustin sur les questions morales.

3) *Retiro espiritual y sus ejercicios*, Madrid, 1744, 470 p. in-8°; rééd., 1772. Guerrero écrivit cette retraite à la demande des définiteurs de sa province et pendant son provincialat. Les vingt premiers chapitres, théoriques, exposent ce que doit être une retraite. Suivent vingt méditations (p. 275-445), deux par jour, conformément à l'ordonnance de Paul v qui fixe les conditions à remplir pour gagner les indulgences de la retraite; grâce à ces méditations, le retraitant emploiera tout son temps à la considération de la vie et de la passion du Christ et à celle des quatre fins dernières.

On ne trouve pas la division commune, en méditations selon la vie purgative, illuminative et unitive. Chaque méditation propose la méthode suivante : considérer par la réflexion, afin de bien comprendre le sujet proposé; peser, pour mouvoir la volonté; l'intelligence étant convaincue et la volonté en mouvement, l'âme s'engage à ce qu'elle croit devoir faire, imiter ou éviter, selon les lumières reçues, et s'y attache déjà par les *afectos*, lesquels conduisent tout naturellement au colloque qui conclut chaque point. Cette retraite s'achève par deux chapitres (p. 445-458) sur la manière de terminer les exercices et le profit qu'on en peut attendre. Comme le déclarent les censeurs, la doctrine est solidement basée sur les Pères et les grands docteurs de la vie spirituelle.

I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 2, Escorial, 1929, p. 193. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de san Agustin*, t. 3, Madrid, 1917, p. 367-372.

Ignacio Aramburu.

1. GUERRIC D'IGNY (bienheureux), cistercien, † 1157. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Guerric est né à une date qui se situe entre 1070 et 1080. L'*Exordium magnum* (dist. 3, c. 9, éd. B. Griesser, Rome, 1961, p. 165, 31) le dit *plenus dierum* quand il mourut, probablement le 19 août 1157. En ce temps-là cela pouvait signifier qu'on avait dépassé soixante-dix ans. Ce qui situerait sa naissance avant ou vers 1087; mais si Guerric est l'acolyte mentionné dans la charte de Tournai de 1094 et le chanoine de celle de 1108, il faudrait alors placer sa naissance avant 1080. Il est presque certain qu'il reçut son éducation à l'école cathédrale de Tournai. De 1087 à 1092, cette école était sous la direction d'Odon de Cambrai, et il est vraisemblable que Guerric fut, au moins indirectement, sous son influence.

Dans la *Vita* de Hugues, abbé de Marchiennes (16, éd. Martène-Durand, citée *infra*, col. 1723), on lit que Guerric était *magister apud Tornacum*. Puisqu'un autre personnage, Hotfrid, était *magister* en 1116, 1120 et 1121, Guerric aurait été *magister* avant 1116, mais aurait abandonné cette charge lorsque, comme on l'apprend de la même source, il se retira pour mener une vie de solitude et de prière. Il est possible aussi qu'il fut *magister* entre 1121 et 1125. Mais peut-être ce terme signifie-t-il seulement qu'il a enseigné à l'école de Tournai.

On ne relève que peu d'indices d'une influence d'Odon de Cambrai sur Guerric. Il dut pourtant connaître ce qui se passa à Saint-Martin de Tournai, où Odon fut abbé de 1094 à 1105, avant de devenir évêque de Cambrai († 1113). Ce monastère adopta d'abord, sous Odon, la *Règle* de saint Augustin, puis choisit un mode de vie plus érémitique, pour s'affilier finalement, en 1095, à l'observance de Cluny. Guerric aussi, sans entrer dans une communauté, se sentit attiré par un genre de vie plus solitaire et se retira dans une petite maison près de l'église. Il s'y livra à la lecture, à la méditation et à la prière. Seule venait interrompre ce silence la visite d'un ami privilégié tel que Hugues (*Vita Hugonis* 16, col. 1723).

Guerric a probablement entendu parler de saint Bernard par deux amis intimes, Hugues et Oger, qui avaient rencontré celui-ci au cours d'un voyage en Flandre. Bernard parle d'un Guerric, novice à Clairvaux, dans sa lettre 89 adressée à Oger; il y a tout lieu de croire que ce Guerric n'est autre que le futur abbé d'Igny. S'il en était ainsi, il faudrait noter que la lettre de saint Bernard a été écrite avant qu'Oger ne devînt abbé de Saint-Nicolas-du-Pré en 1126. On trouve dans cette lettre une référence à un ouvrage récent *In laudibus Virginis Mariae*, mieux connu sous le nom d'homélies *Super missus est*, qui n'a probablement pas été écrit avant la fin de 1124. De sorte que Guerric était certainement novice à Clairvaux avant 1126 et peut-être dès le début de 1125.

La *Vita Hugonis* (16, col. 1723) dit clairement que Guerric ne visita Clairvaux que dans le but d'y rencontrer saint Bernard et sans la moindre intention d'y entrer. Mais Bernard le pressa de rester : « Illaqueatur sermonibus ejus, acquiescit consiliis, et qui dumtaxat salutare venerat hominem, non monachare, absque cunctatione et respectu retrorsum monachus de clerico, discipulus efficitur de magistro ». Ainsi convaincu qu'il lui fallait abandonner son attrait pour une vie strictement érémitique, Guerric entra à Clairvaux.

De cette vie à Clairvaux, on sait assez peu de choses. L'*Exordium magnum* (dist. 3, c. 8, p. 164, 6 svv) rapporte l'histoire d'un ange qui le revêtit d'une robe très blanche et se tint à ses côtés durant la lecture d'une leçon des Vigiles. Saint Bernard fait mention de Guerric dans deux lettres adressées à Oger, qui était à cette époque chanoine régulier de Mont-Saint-Éloi, près d'Arras : « Guerricum nostrum, de cujus conversatione et paenitentia consolari desideras, quantum ex fructibus ejus perpendimus, noveris Deo digne conversari dignosque paenitentiae facere fructus » (*Ep.* 89, 3; cf *Ep.* 90, 2; PL 182, 221bc, 222bc).

En 1138, Guerric devint abbé d'Igny, au diocèse de Reims. Humbert, le premier abbé depuis la fondation en 1128, démissionna et rentra à Clairvaux. Guerric fut élu à sa place. Un passage de la *Vita Hugonis* (16, col. 1723) laisse entendre que saint Bernard fut pour quelque chose dans ce choix : « Probatus inventus est suo ipsius (Bernardi) judicio qui converterat eum, super omnes homines qui morabantur in terra, quos nosset ipse, dignum illum prima sede contestans, utpote omnibus sanctiorem. Hoc est testimonium quod perhibuit, et apud Hinniacum villicare constituit ». Il ne faudrait pas en conclure que Guerric fut imposé à la communauté; il dit, en effet, lui-même qu'elle l'a choisi : « *Nolite me constituere principem* (*Isaïe* 3, 7)... Haec quidem dicebam, sed heu! non audistis me, principem enim constituistis me » (*Sermon sur les Rogations* 1, PL 185, 151bc).

Guerric pouvait avoir alors soixante ans. La longue expérience acquise, aussi bien avant qu'après son entrée à Clairvaux, dut l'aider considérablement; mais déjà sa santé laissait à désirer et l'empêchait de participer pleinement à la vie commune et surtout au travail manuel. Il s'en plaint : « Sicut enim imperitia prohibet esse super alios; et sicut spiritu non sufficio ad ministrandum verbum, sic corpore deficio ad praebendum exemplum » *(ibidem)*.

Igny fut florissant sous le gouvernement de Guerric, les vocations nombreuses. Beaucoup de terres et d'argent furent donnés au monastère durant les vingt premières années de l'abbaye et plusieurs propriétés acquises

dans le voisinage. En 1148, la deuxième maison-fille fut fondée : Valroy, dans le diocèse de Reims.

Quand on sait que l'influence postérieure de Guerric devait lui venir uniquement de l'enseignement spirituel donné dans ses sermons, l'histoire rapportée dans l'*Exordium magnum* (dist. 3, c. 9, p. 165-166) ne manque pas de piquant : avant sa mort, Guerric fit apporter et brûler devant lui le volume de ses sermons. Est-ce parce que le chapitre général, par un décret qui doit être antérieur à 1151, avait interdit la publication de nouveaux livres sans sa permission (*Instituta generalis capituli*, d'après le ms Laybach 31, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 6, 1950, p. 34)? Toujours est-il que des copies avaient déjà quitté Igny et subsistèrent ailleurs.

Guerric mourut dans son abbaye, probablement le 19 août 1157. En 1876, lors de la restauration d'Igny, son corps fut exhumé et identifié; la célébration de sa fête (19 août) a été autorisée pour les cisterciens et le diocèse de Reims.

2. **Écrits.** — On possède de Guerric une collection de sermons que Migne a éditée (PL 185, 11-214) en la reprenant aux *Omnia opera S. Bernardi* de J. Mabillon (t. 6, Paris, 1667). Des 54 sermons authentiques de cette collection sur les 55 qui la composent, tous, sauf le dernier (sur *Cant.* 8, 13), ont pour sujet le temps ou les fêtes de l'année liturgique. Une édition critique, basée sur neuf manuscrits des 12e-14e siècles, est prête à paraître, avec une traduction française, dans la collection Sources chrétiennes. Il reste peu d'espoir de retrouver d'autres écrits de Guerric.

A partir du 16e siècle, les sermons de Guerric ont connu un certain nombre d'éditions : par Jean de Gaigny, Paris, 1539, 1547, 1561; Lyon, 1630; l'édition établie par Jean Coster (Louvain, 1555; Anvers, 1576) passa ensuite dans les grandes *Bibliotheca Patrum* de Cologne et de Lyon. Quant aux traductions françaises, Jean de Gaigny en donna une au 16e siècle (Paris, s d; à la Bibl. nat. de Paris); les traducteurs de saint Bernard joignent assez souvent les sermons de Guerric aux œuvres du saint (vg trad. A. Ravelet, t. 5, Bar-le-duc, 1870; trad. P. Dion-Charpentier, t. 7, Paris, 1873). En attendant la traduction française annoncée, on trouvera la traduction (par R. Thomas) d'extraits de sermons marials, dans COCR, t. 17, 1955, p. 245-252, et dans le *Mariale*, t. 4, 1960, de la coll. Pain de Cîteaux (pro manuscripto). Pour les traductions allemandes, voir COCR, t. 19, 1957, p. 218.

Sont inauthentiques : 1) le cinquième sermon sur la fête de la Purification de la Vierge (PL 185, 79-89; « *Adorna...* ») qui ne se trouve en aucun des manuscrits utilisés dans l'édition critique signalée plus haut; — 2) le *Liber amoris* (ou *De languore animae amantis*); publié autrefois par J. Beller (*Le Bx Guerric..*, Reims, 1890, p. 337-347), puis par D. De Wilde (*De beato Guerrico..*, Westmalle, 1935, p. 187-196), il vient de l'être à nouveau, à l'aide d'un manuscrit jusqu'ici inconnu, dans *Cîteaux* (t. 16, 1965, p. 114-135), avec un nouvel examen de son authenticité.

3. **Doctrine.** — 1° L'*Écriture sainte dans la liturgie.* — Guerric n'a pas composé de commentaires bibliques proprement dits. Il prêche à l'occasion des fêtes et prend son sujet dans les textes liturgiques.

La « loi du Seigneur » est un jardin. On y mange les fruits anciens et on cueille les fruits nouveaux, selon qu'on puise dans les écrits des prophètes ou des apôtres (Sermon *Quae habitas* 2, PL 185, 211a; dans la suite, on renvoie toujours au tome 185 de Migne). Notre lecture de l'Écriture reste sans fruits, si elle n'est assidue et persévérante (*Sermon sur S. Benoît* 1, 5, 102b). Au milieu du silence, le Verbe tout-puissant descendra de son trône royal; les eaux de Siloé qui coulent en silence rendront fertile l'âme en paix (102b). Le modèle de ce silence est le Verbe fait chair, silencieux dans le sein de Marie (*De annuntiatione* 3, 5-6, 126c-128a). Par la bénédiction de Dieu tel endroit de l'Écriture, qui était pour nous sec et stérile, soudain fertilise et féconde notre esprit (*De adventu* 4, 1, 22c). Même lorsque nous sommes occupés au travail manuel, Jésus vient parfois s'unir à nous pour nous révéler le sens caché des versets de l'Écriture (*De resurrectione* 3, 4, 150d).

Guerric distingue selon la tradition les sens historique, allégorique et moral (*Sur les Rogations* 4, 154a), mais, tout comme saint Bernard, il manifeste une préférence marquée pour le sens moral (H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1, Paris, 1959, p. 586 svv). Pour lui, la transposition d'un sens à l'autre n'a rien d'artificiel et le sens moral est une intériorisation nécessaire qui va de soi. « Quod sacramentum tibi est ad redemptionem, exemplum quoque tibi est ad imitationem » (*De annuntiatione* 2, 4, 122d; cf H. de Lubac, *ibidem*, p. 555 et note 3; sur Guerric, voir la table).

2° *Mystère et sacrement.* — Le sens allégorique est « le sens relatif au mystère, lequel est une réalité, cachée d'abord en Dieu, puis révélée aux hommes en même temps que réalisée en Jésus-Christ » (H. de Lubac, *op. cit.*, p. 397). Le mystère ou le sacrement le plus grand est le signe présenté à Achaz et qui nous est donné : le Christ conçu d'une Vierge (*De annuntiatione* 3, 1-4, 124a-126c). L' « ancien des jours », le Verbe éternel et incompréhensible, s'est fait petit enfant (*De nativitate Domini* 1, 1, 29b; cf Th. Merton, *The Christmas Sermons..*, p. 4-7). « Verbum siquidem breviatum est; ita tamen ut in eo consummatum sit omne verbum quod ad salutem est » (*De nativitate Domini* 5, 3, 44d). Le Christ en croix est le modèle de notre vie crucifiée : « ut redemptionis sacramentum justificationis fieret exemplum » (*In dominica palmarum* 2, 5, 133c). Sa résurrection aussi est cause et modèle de la nôtre : « Sacramento suae resurrectionis operatus est nobis resurrectionem primam, et exemplo ejusdem suae resurrectionis operabitur nobis secundam » (*De resurrectione* 2, 1, 144d).

3° « *Forma* ». — L'emploi du verbe *operari* ne permet pas de voir dans la mort et la résurrection du Christ de simples exemples à suivre. Quant au verbe *informare*, mot également utilisé dans le contexte, son emploi ailleurs indique plus qu'une causalité exemplaire. En fait, *forma*, *formare*, *informare* sont des mots-clés chez Guerric; ils lui sont suggérés par le texte paulinien : « Filioli mei, quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis » (*Gal.* 4, 19).

Marie connut d'abord son fils sous la forme qu'il eut en naissant d'elle. Cette forme était loin de celle dans laquelle il naît du Père (*De nativitate Mariae* 2, 1, 203c-204a). Entre la forme de la chair et celle du Verbe, il en existe une autre, une forme spirituelle qui apparaît dans la chair, « forma scilicet vitae quam in corpore gessit ad informationem eorum qui erunt credituri » *(ibidem)*. Cette forme intermédiaire est pour nous un modèle. Mais Guerric continue en disant : « secundum exemplar vitae et morum, quod in eo monstratum est, formatus fuerit in nobis Christus » *(ibidem)*.

Quelle est la pensée de Guerric quand il dit de la vie du Christ, dans son ensemble, qu'elle est la forme selon laquelle le Christ est formé en nous? Le sens de *forma* a été fixé par saint Augustin plus que par nul autre. Cependant, Augustin doit beaucoup à Platon et à Plotin. Une étude du développement du mot *forma*, μορφή, chez ces auteurs aboutit à la conclusion que pour Augustin le mot résume toute la causalité divine.

De sorte que l'emploi par Guerric de *forma* et d'*exemplum* dans cette tradition et ce contexte suggère que pour lui toutes les actions du Christ sont efficaces en vertu de leur union avec les événements principaux de sa vie; ils sont des sacrements ou des mystères qui réalisent en nous ce qu'ils signifient (D. De Wilde, *De beato Guerrico..*, p. 37).

4° *L'œuvre de Marie en nous.* — Guerric dit de Marie : « Ista implevit mysterium, quae et ipsa, sicut Ecclesia, cujus *forma* est, mater est omnium ad vitam renascentium » (*In assumptione* 1, 2, 188bc). La causalité indiquée par les mots *forma*, *formare*, *informare*, est communiquée par le Christ à Marie. Elle désire, dira Guerric, former son Fils unique en tous ceux qui sont fils par adoption : « qui etsi geniti sunt verbo veritatis, nihilominus tamen parturit eos cotidie desiderio et cura pietatis, donec occurrant *in virum perfectum*, *in mensuram plenitudinis aetatis* Filii sui, quem semel parturivit et peperit » (*In nativitate Mariae* 2, 3, 205a).

Guerric salue Marie comme la nouvelle Ève, qui apporta une nouvelle vie à ceux qui étaient devenus vieux dans le péché (*ibidem* 1, 1, 201a). Ève est la *mater praevaricationis*, Marie la *mater redemptionis* (*De purificatione* 4, 1, 76a). Le titre d'Ève, « mater cunctorum viventium », appartient proprement à Marie parce que : « Mater siquidem est vitae qua vivunt universi, quam dum ex se genuit, nimirum omnes qui ex ea victuri sunt quodammodo regeneravit. Unus generabatur, sed nos omnes regenerabamur » (*In assumptione* 1, 2, 188c).

Cette idée de Marie nous régénérant en donnant naissance au Christ pourrait donner l'occasion à d'amples développements. Qu'il suffise de dire que Guerric, ayant parlé si clairement de la maternité spirituelle de Marie, affirme que Marie désire former en nous son Fils unique et nous donner ainsi naissance jour après jour (*In nativitate Mariae* 2, 3, 205a). Il prépare ainsi la voie à la théologie qui attribuera à Marie une action réelle et actuelle dans la communication de la grâce.

5° *Maternité.* — « Habet Sponsus ubera... ut qui pater est creatione naturae vel regeneratione gratiae... sit etiam mater affectu clementiae, sit et nutrix sedulitate officii et curae » (*In natali SS. Petri et Pauli* 2, 2, 181a). Nous voyons donc ici Guerric attribuer la maternité à Dieu. Celle-ci a été communiquée au peuple élu et à l'Église (*Gal.* 5, 26-27); cette maternité fut reconnue comme appartenant à l'Église dès le début de la tradition chrétienne. Elle ressort aussi du contraste tracé entre l'Église et la Synagogue (*De nativitate Domini* 2, 1, 32c-34a), ainsi que de l'interprétation du passage relatif aux deux courtisanes jugées par Salomon. L'Église est ici la vraie mère qui veut à tout prix sauver la vie de son enfant (3, 4, 37d-38a; cf Th. Merton, *The Christmas Sermons..*, p. 17). Les indisciplinés et fauteurs de troubles la font souffrir, comme les jumeaux qui se battaient dans le sein de Rebecca. « O mater incorrupta », dit Guerric, commentant *Isaïe* 54, 1, « virgo foecunda; filius qui datus est tibi hos tibi dedit » (*De nativitate Domini* 2, 1, 33b).

La tradition qui voit en Marie l'image de l'Église, exerçant sa maternité à notre égard, est fondée sur l'Écriture et fut redécouverte au moyen âge. Comme on l'a vu, Guerric dit de Marie : « Ipsa, sicut Ecclesia cujus forma est, mater est omnium ad vitam renascentium » (*In assumptione* 1, 2, 188c). La même idée revient dans une exhortation à nous joindre à Siméon au temple pour accueillir Jésus qui y est amené par Marie. Celle-ci symbolise, en ce passage, à la fois l'Église et la grâce (*De purificatione* 3, 2, 72c-73b).

Dernier trait, et le plus étonnant de tous, au sujet de la maternité : nous avons à partager avec Marie sa maternité par rapport au Christ. Marie, type de l'Église, l'est aussi de l'âme. Rarement, cette idée a reçu pareil développement et s'est exprimée en termes aussi tendres. Nous sommes mères de l'Enfant qui est né non seulement pour nous mais aussi en nous : « Vigila igitur, o mater sancta, vigila super curam recens nati, donec formetur in te Christus qui natus est tibi » (*De nativitate Domini* 3, 15, 38a).

Le développement complet de ce thème se trouve dans la conclusion d'un sermon pour l'annonciation. La conception virginale de Marie y est dite avoir un sens moral : nous avons à concevoir Dieu dans notre cœur; l'apôtre ne dit-il pas que nous devons le porter dans notre corps : « O fidelis anima, expande sinus, dilata affectum, ne angustieris in visceribus tuis, concipe quem creatura non capit... Vos quoque, o matres tam gloriosae prolis, attendite vobis ipsis *donec formetur* Christus in vobis » (*De annuntiatione* 2, 4-5, 123bc).

6° *Illumination.* — 1) *Ténèbre et lumière.* — En tout ce qui concerne le domaine de la connaissance de Dieu, les spirituels cisterciens sont assez étrangers à la voie négative, à la théologie de la ténèbre diffusée par les écrits de Denys. L'enseignement des cisterciens s'apparente plutôt à la théologie de la lumière, qui est d'ailleurs prédominante en Occident. Pour eux, comme pour Augustin et Grégoire le Grand, qui exerça une si grande influence dans le domaine de la spiritualité, notre connaissance de Dieu est lumière : « Comedere namque est animae supernae lucis contemplationibus pasci » (*Moralia* v, 14, PL 75, 686b). Mais Origène exerce sur eux une influence probablement plus importante encore. Guerric, comme les auteurs familiers des textes d'Origène, se contente souvent de répéter que le progrès spirituel consiste en une croissance dans la connaissance et la sagesse, et que Dieu s'unit plus étroitement une âme en lui donnant de plus en plus de lumière sur les mystères cachés dans les Écritures (*De adventu* 3, 4, 21cd).

2) *Purification, lumière, contemplation.* — Guerric ne fait pas explicitement mention des trois voies classiques de la vie spirituelle. Il dit pourtant que le progrès de la lumière de Dieu en l'âme dépend, en tout premier lieu et à la fois, de notre humble soumission à des maîtres et de la correction de nos fautes. De sorte que, pour lui, le progrès des deux voies, purgative et illuminative, tend à aller de pair : « Mandatum lucerna est, et lex lux, et via vitae increpatio disciplinae... aurem magistris inclinabis, et increpationibus eorum acquiesces et consiliis, et operam scientiae et lectioni dabis » (*De adventu* 4, 4, 25a).

Le thème de la lumière est très marqué dans les sermons pour l'Épiphanie. « Vagit puer novus in terris, et sidus novum creat in supernis, ut lumen testetur de lumine, stella de sole » (*In Epiphania* 2, 2, 52a). L'Église est représentée comme obéissant à l'appel divin : « Surge, illuminare, Jerusalem; quia venit lumen tuum »; elle s'approche du Christ pour éclairer sa foi (2, 1, 51a). Cette Église, Jérusalem tout illuminée, doit mettre au monde des enfants de lumière (2, 3, 52bc). Cette lumière, qui descend du Père des lumières et brille sur

la face du Christ Jésus, est le commencement de la vie éternelle, qui consiste à connaître le seul vrai Dieu et Jésus-Christ qu'il a envoyé. La connaissance que nous avons maintenant par la foi est le gage d'un don plus grand, encore à venir : la connaissance immédiate dans la vision *(ibidem)*.

Le troisième sermon sur l'Épiphanie présente le progrès spirituel en quatre étapes, chacune étant appelée lumière. La lumière de la foi est la première, les trois autres sont les équivalents des voies purgative, illuminative et unitive : « Dedisti lumen fidei; da et lumen justitiae, da lumen scientiae, da etiam et sapientiae » (3, 3, 56d). Le terme sera « quo mundi tenebris exuta pervenias ad patriam claritatis aeternae, ubi *tenebrae tuae erunt sicut meridies, et nox sicut dies illuminabitur* » (*Isaïe* 58, 10). Le progrès en quatre étapes est alors plus amplement décrit : « Qui igitur jam per fidem sumus in lumine, ex ea et per eam in amplius et serenius lumen progrediamur, primo justitiae, dein scientiae, demumque sapientiae » (3, 4, 57a). Si la foi est ce qu'elle doit être, c'est-à-dire lumière, elle ne pourra supporter le péché. Les actions faites dans cette lumière sont elles-mêmes « œuvres de lumière ». Guerric dit qu'elles sont « lucernae utique ardentes in manibus operantium et exspectantium adventum Sponsi » (3, 4, 57c). Heureux l'homme auquel il est donné d'aller plus loin et d'atteindre la Sagesse, que Guerric caractérise ainsi : « sapientiam id est saporem et gustum aeternorum, ut possit vacare et videre, videndoque gustare quam suavis est Dominus; et *quod oculus non vidit et auris non audivit et in cor hominis non ascendit* (1 *Cor.* 2, 9-10) ei per Spiritum reveletur » (3, 7, 58c).

La sagesse, chez Guerric, est illumination. Il reprend le texte de saint Paul, « revelata facie gloriam Domini speculantes » (2 *Cor.* 3, 18), pour l'appliquer à la sagesse donnée en cette vie, sans faire les distinctions que donne saint Bernard (*Sermo de diversis* 41, 11, PL 183, 659). Ce texte sert à Guerric pour décrire la contemplation la plus haute (*De purificatione* 6 (5), 6, 92d, et *In natali SS. Petri et Pauli* 3, 4, 185c). Comme beaucoup de ses contemporains, il identifie sagesse et amour. Le feu qui réchauffe le cœur du vieux Siméon est à la fois amour et sagesse : « O fomes amoris... Quam salubrius et suavius ignis iste senem nostrum calefecit, quam regem David Abisag Sunamitis; nisi forte Abisag hic idem ignis fuit, sapientia scilicet, cujus amplexu non solum recalescunt frigidi sed etiam reviviscunt mortui » (*De purificatione* 1, 2, 65ab).

3) *Transformation en l'image.* — La théologie de la lumière est développée par Guerric dans son enseignement sur « l'avent intermédiaire ». Le Christ est venu dans le monde lors de l'incarnation; il reviendra comme juge. Pour que le premier avènement ne soit pas vain pour nous et le second une manifestation de colère, le Christ vient maintenant à nous (*De adventu* 2, 3, 16c). La lumière apportée par cet « avent intermédiaire » trouve son suprême éclat dans l'amour, « cum Deus amor amantis sensibus illabitur ». Les mots suivants expliquent la transformation en l'image de Dieu; c'est la plus haute capacité donnée à l'homme en cette vie, elle s'apparente à la vision, « et in eamdem imaginem transformatur, per quam velut per speculum gloriam Domini speculatur » (2, 4, 17d).

L'enseignement de Guerric sur la connaissance de Dieu s'élabore à partir d'un commentaire des mots du *Cantique* 4, 6 : « Donec aspiret dies et inclinentur umbrae » (*In natali SS. Petri et Pauli* 3, 183c-188a). L'ombre est dans l'esprit le moyen de la connaissance ordinaire : la *species*. De ces ombres, il dit : « velut in quodam speculo de rebus aliis nascuntur in sensu nostro » (3, 3, 184d). Cette ombre interposée représentera soit le monde, soit la réalité divine. Nous ne pouvons pas nous fier à notre idée de Dieu; ce n'est pas même une ombre de Dieu lui-même, mais quelque chose qui lui est substituée, à moins que « souffle sur nous la brise du jour ». « Quamquam de divinis satis dubia umbra est quantumcumque cogitationis exacuatur acies; aut certe non umbra ipsius rei sed aliud pro illa est, nisi cum aspirat ille dies » (3, 3, 185a). Et même avec l'aide de cette grâce spéciale, ce n'est encore qu'une ombre que nous voyons. Voir le visage de la Vérité en elle-même ne sera jamais donné à nos yeux en cette vie. Nous sommes ainsi ramenés à l'image et au miroir du sermon pour l'avent : « Etsi luminosa, etsi gloriosa est, tamen umbra est, sicut cum in facie speculi tersa et lucida splendidissimae rei splendens imago resultat » (185a).

Guerric dit que la surface de ce miroir doit d'abord être débarrassée de toute image corporelle et de toute ombre. Alors celui qui demeure dans la lumière inaccessible attirera nos regards et daignera se montrer dans l'ombre de l'image. Mais cette connaissance dans l'ombre est une lumière brillante pour celui qui possède en lui-même un clair miroir. Ainsi, « nos vero omnes gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu » (3, 4, 185c).

Cette grâce est quelque chose d'intermédiaire entre la foi et la vision : « Illud quod *per speculum et in aenigma* (d'après les manuscrits) raro et raris experiri datur, id est ut in Jerusalem sistantur Domino » (*De purificatione* 6 (5), 6, 92bc). Nous pouvons voir la gloire de Dieu dans l'image, non *facie ad faciem*, mais pourtant *revelata facie*. Pour la foi, Dieu est voilé; pour la contemplation, le voile est levé de dessus sa face. Il y a trois étapes : « Si enim jugiter praesentiam Domini, licet velatam, intendatis per fidem, aliquando etiam *revelata facie gloriam* ejus speculabimini, licet per speculum et imaginem. Cum autem, impletis diebus purgationis, venerit quod perfectum est, assistetis Domino in Jerusalem, habitantes cum vultu ejus ac sine fine contuentes eum facie ad faciem, cui benedictio et claritas in saecula... » (92d).

Sources. — *Exordium magnum cisterciense* de Conrad d'Eberbach, éd. B. Griesser, coll. Series scriptorum S. ordinis cisterciensis 2, Rome, 1961. — *Vita Hugonis abbatis Marchianensis*, dans E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 3, Paris, 1717, col. 1709-1736.

Études. — P.-L. Péchenard, *Histoire de l'abbaye d'Igny..*, Reims, 1883. — M. Gatterer, *Der selige Guerricus... und seine Sermones*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 19, 1895, p. 35-90. — J. Beller, *Le Bx Guerric disciple de saint Bernard..*, Reims, 1890. — D. De Wilde, *La formation du Christ en nous d'après le Bx Guerric d'Igny*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum* [= COCR], t. 1, 1934, p. 193-198, et t. 2, 1935, p. 9-18; *De beato Guerrico abbate Igniacensi ejusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westmalle, 1935. — Ch. Dereine, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au 11e siècle*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 137-154.

R. Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, Paris, 1952, surtout p. 154-156; sur le 5e sermon de la purification, p. 155, 160, 170. — R. Thomas, *Le bienheureux Guerric et Notre-Dame*, COCR, t. 16, 1954, p. 287-295; t. 17, 1955, p. 110-118. — L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955, p. 233-239. —

J. Gonzalez, *El beato Guerrico interprete de San Pablo*, dans *Cistercium*, t. 9, 1957, p. 243-250. — J. Leclercq, *La collection des sermons de Guerric d'Igny*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 24, 1957, p. 15-26.

Dans les *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 19, 1957 : R. Milcamps et A. Dubois, *Le bienheureux Guerric. Sa vie, son œuvre*, p. 207-221 (manuscrits, éditions, traductions, bibliographie générale); A. Fracheboud, *Le charme personnel du bienheureux Guerric..*, p. 222-237; J. Leclercq, *Guerric et l'école monastique*, p. 238-248; A. Decabooter, *L'optimisme de Guerric d'Igny*, p. 249-272; Cl. Bodard, *Le Christ, Marie et l'Église dans la prédication du Bx Guerric*, p. 273-299; Mère Aleth, *L'abbaye du Bx Guerric*, p. 300-317. — A. Louf, *Une théologie de la pauvreté monastique chez le Bx Guerric d'Igny*, *ibidem*, t. 20, 1958, p. 207-222, 362-373. — Th. Merton, *The Christmas Sermons of Blessed Guerric..*, Gethsemani, USA, 1959. — J. Morson et H. Costello, *Liber amoris : was it written by Guerric of Igny?*, dans *Cîteaux*, t. 16, 1965, p. 114-135; *Who was Guerric of Igny?*, dans *Downside Review*, t. 84, 1966, p. 57-75. — H. Costello, *The Meaning of Redemption in the Sermons of Guerric of Igny*, dans *Cîteaux*, t. 17, 1966, p. 281-308.

Guerric et saint Bernard, DS, t. 1, col. 1457, 1494-1495; contemplation, t. 2, col. 1949-1952, 1958; dévotion à l'enfance, t. 4, col. 658, 675, 706.

John Morson et Hilary Costello.

2. GUERRIC DE SAINT-QUENTIN, frère prêcheur, † vers 1245. — Originaire de Saint-Quentin en Vermandois, alors « en Flandre », Guerric entra chez les frères prêcheurs récemment fondés. Auparavant il avait étudié et vraisemblablement professé les arts libéraux et connaissait bien la médecine. Frère prêcheur, il enseigna d'abord à Bologne, puis devint maître en théologie à Paris, après Jean de Saint-Gilles à qui il succéda au couvent de Saint-Jacques, dans la chaire des étrangers, en 1233 (ou 1232). Il assista à la dispute de 1238 sur la pluralité des bénéfices; il tint encore une question disputée sur la vision béatifique après les condamnations de 1241, peut-être à la suite du chapitre des dominicains de 1243. Ses contemporains sont, à Saint-Jacques, Hugues de Saint-Cher et Godefroid de Bléneau; chez les franciscains, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle et Guillaume de Middletown ou de Melitona auquel il était lié d'amitié. Une vision, rapportée par les *Vitae Fratrum*, oblige à situer sa mort avant celle de Jean de la Rochelle (3 février 1245), en tout cas avant celle d'Alexandre de Halès (21 août 1245).

Nous possédons de lui, en manuscrits, des sermons, des commentaires bibliques (livres sapientiaux, Isaïe, évangile de saint Jean, épîtres de saint Paul, Apocalypse), des quodlibets et des questions disputées (*De sacramentis*, *De novissimis*, *De vita contemplativa et activa*, etc); de ces dernières, quelques-unes sont éditées, au moins partiellement. Dans ses commentaires de la Bible, Guerric utilise abondamment ceux de Hugues de Saint-Cher, mais les critique dans un esprit plus littéraliste, plus systématique et plus scolastique.

Sans être de premier ordre, la place de Guerric dans la théologie de la première moitié du 13e siècle n'est pas négligeable; elle tient en grande partie à ses efforts, plus ou moins fructueux, pour mettre au point des théories ou des notions théologiques. Sur un point en particulier, Guerric est un témoin intéressant de la crise de la théologie à Paris en 1241 touchant la vision béatifique : on possède de lui, sur ce sujet, une question antérieure à la condamnation de 1241, puis celle qu'il soutint par la suite pour aligner son enseignement sur les données de la foi rappelées alors par les maîtres de Sorbonne.

Deux lignées de réflexion étaient en présence : l'une, plus respectueuse du mystère divin, insistait, avec la théologie grecque, sur la transcendance d'un Dieu inaccessible, surintelligible; l'autre, avec la théologie latine dans la ligne de saint Augustin, plus attentive à un autre aspect de la révélation, exigeait, pour la complète béatitude de l'homme, la vision face à face d'un Dieu ainsi atteint en lui-même. Des données avicenniennes en philosophie de la connaissance risquaient alors de favoriser le premier courant au détriment du second. En 1241, l'évêque de Paris et les maîtres de Sorbonne condamnent entre autres la proposition suivante : « Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur ». La théologie latine s'orienta dès lors résolument dans la ligne de rapports éminemment personnels de la créature avec un Dieu qu'elle peut vraiment atteindre en lui-même.

F.-H. Henquinet, *Les écrits du frère Guerric de Saint-Quentin*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 6, 1934, p. 184-214, 284-312, 394-410; t. 8, 1936, p. 369-388. — B. Smalley, *A Commentary on Isaias by Guerric of Saint-Quentin*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, coll. Studi e Testi 122, Vatican, 1946, t. 2, p. 383-397; *Some thirteen-century Commentaries on the Sapiential Books*, dans *Dominican Studies*, t. 2, 1949, p. 337-355. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, p. 372-385. — H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren*, Münster, 1958, p. 273-277. — H.-Fr. Dondaine et B.-G. Guyot, *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 44, 1960, p. 225-242. — B.-G. Guyot, *Quaestiones Guerrici, Alexandri et aliorum magistrorum Parisiensium*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 32, 1962, p. 5-125. — P.-M. de Contenson, *La théologie de la vision de Dieu au début du* XIIIe *siècle*, *ibidem*, t. 46, 1962, p. 409-444.

Bertrand-Georges Guyot.

GUEVARA (Antoine de), évêque franciscain, 1481-1545. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

1. *Vie.* — Né, selon l'opinion la plus répandue, à Treceño (Santander) en 1481, de Beltran de Guevara et d'Elvira de Noroña y Calderon, Antonio de Guevara fut envoyé par son père à la cour quand il eut douze ans; il vécut à la maison de son oncle paternel, Ladron de Guevara, ou avec Iñigo de Guevara, écuyer du prince don Juan. La mort de ce dernier (1497), puis celle de la reine Isabelle (1504) l'affectèrent au point qu'il prit la décision de se faire religieux. Il prit l'habit de saint François à vingt-quatre ans, vers 1505, et fit profession au couvent de Valladolid. Nous avons fort peu de renseignements sur sa vie franciscaine, du moins dans ses débuts; il fut gardien des couvents d'Arévalo, — nous en ignorons la date —, d'Avila et, en 1518, de Soria. Le 11 novembre 1520, il fut élu définiteur de sa province de la Conception. On sait qu'il travaillait déjà à son *Libro áureo de Marco Aurelio.*

Cette année 1520 fut fort agitée pour Guevara; il se trouva mêlé aux troubles de la révolte des communes de Castille, à Ségovie, à Avila, à Médina del Campo et à Valladolid. Il refusa de passer aux côtés des révoltés et servit à Charles Quint de porte-parole auprès d'eux. En récompense de sa fidélité, l'empereur le nomma prédicateur royal (cédule de Burgos, 4 octobre 1521), mais le provincial des franciscains fit attendre son autorisation jusqu'en août 1523. En juin 1522, Guevara accompagne l'empereur en Angleterre.

En mai 1523, il assiste au chapitre général de Burgos en qualité de custode de la province de la Conception. L'année suivante se passe en voyages, d'abord dans le nord de l'Espagne à la suite de Charles Quint (Pampelune et Vitoria), puis à Valladolid, enfin à Madrid (octobre 1524-avril 1525). Nommé membre de la commission chargée de la conversion des morisques du royaume de Valence, il arrive dans cette ville le 10 mai 1525 et commence à prêcher sur les terres des marquis de Cenete et de Gandie, sans grand succès; il prêche ensuite à Valence même avec Alonso de Calceña, provincial franciscain d'Aragon. Le 25 novembre de cette année, un décret de l'empereur mit les morisques devant le choix entre la conversion au christianisme ou l'expulsion hors d'Espagne. La plupart se soumirent; ceux qui se rebellèrent furent vaincus l'année suivante, le 19 septembre 1526, dans une bataille où Guevara fut blessé.

Cette affaire terminée, Guevara est nommé par l'empereur membre de la commission de cinq personnalités qui devront parcourir les villages et les bourgs du royaume de Valence pour enquêter sur les querelles entre morisques et chrétiens; cette mission prit fin avec l'édit de pardon donné à Grenade par l'inquisiteur général Alonso Manrique, archevêque de Séville (7 décembre 1526), qui interdisait cependant aux moriques la pratique de certains rites et coutumes.

Au début de 1527, Guevara est nommé chroniqueur officiel de Charles Quint; il est sûr qu'il écrivit une chronique des actes de l'empereur, mais on ne l'a pas retrouvée (J. Gibbs, *Vida de Fr. A de Guevara*, p. 38, 98-99, n. 4).

Le 27 juin 1527, Guevara est à Valladolid avec vingt-huit autres théologiens réunis par l'inquisiteur général pour donner leur avis sur les œuvres d'Érasme. Bien que l'on se soit séparé le 13 août sans rien arrêter, nous avons conservé le vœu antiérasmien de Guevara (cf *Archivo ibero-americano*, t. 6, 1946, p. 263-268).

Le 7 janvier 1528, Guevara est nommé évêque de Guadix, mais il n'entra dans son diocèse qu'à l'automne 1529.

Il fut fort occupé dans des procès, avec l'archevêque de Tolède au sujet de la juridiction de l'église de Baza, et avec le marquis de Cenete au sujet de la dîme. De plus, il voyage à Avila, Médina del Campo, Valladolid; il accompagne l'empereur dans son expédition de Tunis (printemps 1535); il soutient des discussions avec les juifs de Naples et de Rome (1536); il est probable qu'il revint d'Italie avec la suite de Charles Quint. Guevara, de retour en Espagne au début de 1537, fut bientôt transféré du siège de Guadix à celui de Mondoñedo (11 avril); il n'en prit possession que le 1er mars 1538.

Durant les quelque huit années qu'il gouverna ce diocèse et bien que d'un âge déjà avancé, il travailla à son œuvre littéraire et à son édition, fit six visites pastorales, — ce qui pour l'époque est assez extraordinaire —, sans parler des autres voyages, surtout à Valladolid, Madrid et Tolède, où il prêcha à l'occasion de la réinhumation de l'impératrice Isabelle dans l'église de San Juan de los Reyes. Guevara tint au moins un synode diocésain en 1538; au cours de sa visite pastorale de 1541, il en promulguait les *Constituciones sinodales*, qui font date dans l'histoire de son diocèse.

En 1542, Guevara plaide de nouveau, cette fois contre son prédécesseur Jeronimo Suarez, au sujet de la restauration du palais épiscopal de Mondoñedo, gagne son procès, mais oublie ou n'a pas le temps d'exécuter les clauses du jugement; ce qui fera médire de lui après sa mort. Celle-ci survint alors qu'il se trouvait à Mondoñedo, le 3 avril 1545.

2. *Œuvres.* — Guevara est un auteur humaniste à la fois profane et religieux qui a passionné les lecteurs du seizième siècle et même du dix-septième. Son influence littéraire est certaine. D'autre part, le seul nombre des éditions de ses ouvrages, en espagnol comme dans les autres langues européennes ou en latin, permet d'affirmer qu'il eut grande audience et une certaine influence auprès du grand public, quelle que soit la valeur de son œuvre. Ses ouvrages se présentent plus comme des écrits de morale que de spiritualité.

A travers les multiples éditions, il arrive que les titres changent, que les traducteurs omettent ou corrigent tel texte, etc. Nous nous contenterons de mentionner la première édition espagnole de chaque ouvrage et l'une ou l'autre traduction. Pour le détail et les précisions bibliographiques, nous renvoyons aux études suivantes : R. Foulché-Delbosc, *Bibliographie espagnole de fray Antonio de Guevara*, dans *Revue hispanique*, t. 33, 1915, p. 301-384; L. Gomez Canedo, *Las obras de Fr. Antonio de Guevara*, dans *Archivo ibero-americano*, t. 6, 1946, p. 441-601. Voir aussi le *Catalogue des livres imprimés de la Bibliothèque nationale de Paris*, la *Bibliografía aragonesa* de J. M. Sanchez (t. 1-2, Madrid, 1913-1914) et la *Bibliotheca catholica neerlandica impressa* (La Haye, 1954).

Guevara a publié : 1) *Libro áureo de Marco Aurelio*, Séville, 1528. — 2) *Libro llamado Relox de principes.., libro áureo del... Marco Aurelio*, Valladolid, 1529; ce livre, qui inclut le premier ouvrage, fit la gloire de Guevara; il a été traduit en allemand, arménien, hongrois, anglais, néerlandais, italien, latin et polonais; en français : *Le livre doré de Marc Aurèle*, trad. R.-B. de la Grise, Paris, 1529; *L'horloge des princes.., avec le livre de Marc Aurèle*, trad. N. de Herberay, Paris, 1540. — 3) *Una década de Césares* ou *Vidas de los diez emperadores romanos..*, Valladolid, 1539; trad. anglaise et française : *Décade contenant les vies des empereurs..*, Paris, 1556. — 4) *Aviso de privados y doctrina de cortesanos*, Valladolid, 1539; trad. allemande, néerlandaise, anglaise, italienne, suédoise; trad. française, *Le favori de court..*, Lyon, 1556, et Anvers, 1557.

5) *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, Valladolid, 1539; trad. allemande, néerlandaise, anglaise, italienne, latine, suédoise; en français, trad. par Antoine Alaigre, *Du mépris de la court..*, Lyon et Paris, 1542; une curieuse édition polyglotte (espagnol, français, italien et allemand, sur quatre colonnes) par Louis Turquet parut à Lyon, en 1591. — 6) *De los inventores del arte de marear*, Valladolid, 1539; trad. anglaise et française, Lyon, 1560. — 7) *Epistolas familiares*, t. 1, Valladolid, 1539, et t. 2, Saragosse, 1543; diverses traductions, et notamment en français, *Les epistres dorées..*, trad. de Guterry, Lyon, 1556.

Les trois ouvrages plus spirituels de Guevara furent les derniers qu'il ait publiés : 8) *Oratorio de religiosos y exercicio de virtuosos*, Valladolid, 1542; rééd. dans *Místicos franciscanos españoles*, coll. B.A.C., t. 2, Madrid, 1948, p. 449-760; trad. en allemand, néerlandais, italien et latin; en français, par N. Dany, Paris, 1572, et par Paul Du Mont, Douai, 1576 (cf DS, t. 3, col. 1800). — 9 et 10) *El Monte Calvario*, 2 vol., Salamanque, 1542. Sanchez mentionne une édition du tome premier seul à Valladolid en 1529; le second tome, indépendant du premier, s'intitule *Las siete palabras* du Christ en croix. Par la suite, les éditions espagnoles comme les traductions uniront ou sépareront les deux volumes. Trad. en allemand, anglais, italien et latin. En français, Fr. de Belle-Forest traduit le *Mont Calvaire* seul, Lyon, 1558, tandis que les deux volumes paraissent sous le même titre à Paris, 1571, et à Lyon, 1587.

Les ouvrages mentionnés sous les n. 3, 4, 5 et 6 ont tous parus à Valladolid en 1539, ainsi que la première partie des *Epistolas familiares* : Guevara les publia sous le titre d'*Obras*

completas, en un volume in-folio. — D'autres éditions, plus ou moins complètes, suivirent, comme celle de Madrid, 1782-1783 en 4 vol., qui regroupent divers ouvrages de Guevara; nous ne connaissons pas d'édition vraiment complète. — Par contre, il existe des éditions d'extraits, vg *Selecciones y extractos*, Madrid, 1868, trad. en allemand, français et anglais.

3. *Spiritualité.* — L'étude essentielle, et d'ailleurs à peu près unique, sur Guevara spirituel est celle de Fidèle de Ros; excellente, elle est actuellement dépassée aux points de vue biographique et bibliographique. Nous présentons ici les résultats de cette étude.

1° L'*Oratorio de religiosos* comprend 56 chapitres ou conférences précédés d'une introduction; il s'agit d'une petite somme sur la vie religieuse. Après des généralités sur ses avantages et sa prééminence (ch. 1-5), Guevara expose à quelles conditions doivent répondre novices et pères maîtres du noviciat (ch. 6-8), quelles sont les vertus à inculquer aux premiers (ch. 9-14) et quels sont les devoirs des seconds (ch. 15-18). On trouve ensuite des conférences sur les péchés de la langue, la grandeur de la vocation religieuse, la mortification corporelle, l'office divin, la prière en général, les trois vœux (ch. 19-51). L'ouvrage se termine par des recommandations variées sur les sorties du monastère, l'hypocrisie, les maladies, et par l'éloge de la persévérance.

Une bonne partie du livre, comme l'a montré Fidèle de Ros, est reprise aux ouvrages antérieurs de l'auteur, parfois par chapitre entier. D'autre part, si les citations et les « traits » des Pères, des philosophes et auteurs profanes abondent dans l'œuvre de Guevara comme ici, il faut reconnaître que la plupart sont de l'invention de Guevara. Il y a là un fait qui mérite que l'on s'y arrête. Notre auteur attribue sans l'ombre d'un scrupule, semble-t-il, ses idées aux grandes autorités du passé; ou bien il cite des textes dont il n'a gardé qu'un vague souvenir; ou bien encore, il transforme le texte d'autrui pour mieux illustrer le sien. Il est certain qu'il se servit de la littérature apocryphe et des sommes de prédication si répandues de son temps. Tout ceci nous renseigne sur le genre de culture de Guevara et aussi sur son génie propre. Son information était certainement plus vaste que profonde et précise; il n'avait pas le respect de la pensée et des textes d'autrui, ni de l'histoire.

D'autre part, Guevara, ici comme dans le reste de son œuvre, est « terriblement tautologique » (M. Menéndez Pelayo, *Obras*, t. 14, p. 118) : redondance de style, répétitions sous des mots à peine différents, mer d'images et de symboles; « même dans ses meilleures pages, il y a toujours quelque chose qu'on désirerait retrancher » *(ibidem)*. Mais il est aussi tautologique en ce sens qu'il se répète lui-même de livre en livre.

Quant à ses sources authentiques, on doit d'abord remarquer que, mis à part saint Bonaventure, il ne cite pas d'auteurs franciscains. A côté de l'Écriture, dont nous dirons plus loin comment il se sert, il y a les auteurs païens, en particulier Sénèque, et les Pères grecs et latins; il utilise volontiers les anecdotes des Pères du désert et les textes monastiques, surtout Jean Cassien. Le moyen âge est moins bien représenté, mais Guevara connaît saint Anselme, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor; saint Bonaventure est peu utilisé; Richard de Saint-Victor et Gerson ne sont pas cités.

En résumé, l'*Oratorio* vulgarise les lieux communs; c'est « un traité élémentaire d'ascèse morale et religieuse » (Fidèle de Ros, *loco cit.*, p. 332) destiné aux commençants; certes, il est toujours bon de rappeler les premiers principes de la vie morale et spirituelle. L'ouvrage n'est certainement pas un traité de haute spiritualité et Guevara reconnaît d'ailleurs lui-même qu'il n'a pas l'expérience de celle-ci (fin du ch. 38).

2° Le *Monte Calvario* expose en 58 chapitres la passion du Christ, depuis le jugement de Pilate jusqu'à la mise au tombeau; il suit les scènes de l'Évangile, et ne dit rien de la rencontre du Christ avec sa mère, du voile de Véronique et des trois chutes du Christ. Sa manière est ici semblable à celle de l'*Oratorio*. La profusion des textes scripturaires et patristiques qu'il met bout à bout rend aujourd'hui la lecture par trop pesante; elle enlève au livre toute originalité de pensée et toute unité. Ici les auteurs païens sont utilisés avec beaucoup de sobriété.

Le *Monte Calvario* est caractérisé par l'abus des commentaires allégoriques de la Bible, qui s'orientent presque toujours vers des développements pieux et moraux. Il est assez frappant de voir combien les souffrances physiques ou intérieures du Christ tiennent peu de place dans ce livre sur la Passion. La plupart des pages exposent, selon des sens accommodatices, les prophéties et les figures de l'ancien Testament qui peuvent paraître avoir un rapport avec les faits, les personnages, les instruments de la Passion, d'où ensuite le développement oblique vers des applications moralisantes. Guevara est essentiellement un moraliste, même ici.

3° *Las siete palabras*, souvent édité comme second tome du *Monte Calvario*, est en fait sans lien avec celui-ci. Après un prologue écrit par un franciscain inconnu, qui chante les louanges de l'auteur, chaque parole du Christ est commentée dans plusieurs chapitres; la dernière, *Pater, in manus tuas..*, ne suggère à Guevara que quatre chapitres et il semble n'avoir pas achevé son commentaire. Les procédés de composition sont les mêmes que dans le *Monte Calvario* : abus des citations patristiques, développements allégoriques et recommandations morales. Chaque chapitre porte en exergue un verset biblique qui fournit le point de départ des réflexions de l'auteur; il en vient ainsi à appliquer les figures bibliques qu'il a évoquées à la personne du Christ.

Quant aux sources, à côté des Pères, Guevara se sert ici assez abondamment des premier et troisième *Abécédaires* de François de Osuna et de passages tirés de ses propres *Epistolas*. Selon son habitude, il cite les textes d'Osuna en les attribuant à tel ou tel Père, ou même comme s'ils venaient de lui-même.

Les écrits profanes de Guevara ont été très lus; ses trois livres spirituels ont été aussi des succès de librairie. Guevara auteur spirituel fut célèbre; certains ont vanté sa connaissance encyclopédique des auteurs païens et chrétiens, — il n'y a pas si longtemps encore —, sans attacher d'importance à ses fantaisies et à ses inexactitudes d'écrivain. On l'a accusé avec raison de plagiat, d'avoir créé des personnages imaginaires, des lois apocryphes, des conciles inexistants, d'en avoir pris à son aise avec la chronologie et l'histoire. L'accusation est aussi vieille que Guevara lui-même.

Le bachelier Pedro de Rua prit soin, avec beaucoup d'érudition, de déceler les erreurs de Guevara et lui en écrivit (lettres éditées à la suite des *Epistolas* de Guevara dans l'*Epistolario español*, éd. E. de Ochoa, t. 1, coll. Biblioteca de autores españoles 13, Madrid, 1918). Guevara lui répondit, et à travers lui à tous ses détracteurs à venir : « Comme vous le savez, les manières que les hommes ont d'écrire sont si variées qu'il n'y a rien, en dehors des livres divins, à nier ou affirmer à leur sujet. Pour dire la vérité, dans la plupart des livres, je ne trouve guère plus qu'un passe-temps... Ne cherchez pas un terrain de résistance dans l'histoire profane, puisque nous ne savons pas si ce qu'elle dit est vrai ou non » (*ibidem*, p. 237).

Que le style de rhétorique et ampoulé de Guevara nous soit aujourd'hui peu supportable, cela ne lui est pas particulier; nombreux sont les auteurs de son temps à qui les mêmes reproches doivent être faits. Il écrivait selon les goûts et la mode du temps. Il y a plus grave : Guevara est un penseur médiocre et sans originalité; sa spiritualité est faite de lieux communs; il reste étranger à la vie spirituelle authentique et plus encore à la mystique. Fidèle de Ros conclut : « Il n'est pas un écrivain spirituel, mais seulement un vulgarisateur de talent. Son nom restera néanmoins dans l'histoire de la littérature espagnole, à cause de ses réelles qualités de styliste » (*art. cité*, p. 635).

L. Clément, *Antonio de Guevara, ses lecteurs et ses imitateurs français au 16e siècle*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. 7, 1900, p. 590-602; t. 8, 1901, p. 214-233. — M. Menéndez Pelayo, *Orígines de la novela*, coll. Nueva biblioteca de autores españoles, Madrid, 1905, t. 1, p. 365-375 (introduction); t. 2, p. 109-127; *Obras completas*, t. 14, Santander, 1953. — R. Coste, *Antonio de Guevara, sa vie et son œuvre*, coll. Bibliothèque de l'école des hautes études hispaniques 10, 2 fascicules, Bordeaux-Paris, 1925-1926. — Fidèle de Ros, *Antonio de Guevara auteur ascétique*, dans *Études franciscaines*, t. 50, 1938, p. 306-332, 609-636; cette étude essentielle a été reprise dans *Archivo ibero-americano*, t. 6, 1946, p. 339-404.

Le même tome de cette revue présente encore les études suivantes : A. Uribe, *Guevara inquisidor del Santo Oficio* (p. 185-281); L. Gomez Canedo, *Fr. Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo* (p. 283-330); R. Menéndez Pidal, *Fr. A. de Guevara y la idea imperial de Carlos* v (p. 331-337); nous avons dit plus haut que ce même tome contient la plus complète bibliographie des éditions de Guevara (p. 441-601); F. Lopes, *Traduçoes manuscritas portuguesas de... Guevara* (p. 605-607). — J. Gibbs, *Vida de Fr. Antonio de Guevara*, Valladolid, 1960.

Manuel de Castro.

GUIARD DE LAON, évêque, vers 1170-1248. — 1. *L'universitaire et l'évêque.* — 2. *Les sermons.* — 3. *L'Epistola de caritate du pseudo-Guiard.*

1. L'universitaire et l'évêque. — Guiard de Laon apparaît pour la première fois en 1212 comme chapelain personnel de Robert de Châtillon, élu au siège de Laon. De 1215 à 1221, il est archidiacre et official de l'Église de Troyes. Appelé à Paris, il devient chanoine de Notre-Dame et maître-régent. Nommé chancelier de l'université en 1237, il est élu un an plus tard évêque de Cambrai. Il meurt à l'abbaye d'Affligem, le 16 septembre 1248, après y avoir vécu quelques mois dans la stricte observance cistercienne.

1° *La régence parisienne.* — Dans les premières années du 13e siècle, Guiard fait probablement ses études théologiques à Paris, où il a pu être l'élève de Prévostin de Crémone et de Guy d'Orchelles qu'il citera dans ses œuvres. Dès avant 1228, il est professeur régent à Paris, mais l'histoire de sa régence compte bien des pages obscures qu'on ne verra pas de sitôt s'éclairer.

On ne sait rien du rôle que Guiard joua dans la vacance du siège épiscopal de Paris, en 1227-1228, depuis que N. Wicki a prouvé que le *Sermo in curia romana* (Douai, ms 434, t. 1, f. 58a; éd. partielle par V. Doucet, dans *Antonianum*, t. 27, 1952, p. 553-557), que j'avais cru pouvoir lui attribuer, est en réalité de Philippe le chancelier. Les huit sermons universitaires que Guiard a donnés en 1230-1231 (4 sont édités par M.-M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens..*, Paris, 1931, p. 218-242) ne nous révèlent rien sur son attitude dans la grève universitaire de 1228-1231. Toutefois, il est remarquable qu'il ne cite jamais Guillaume d'Auvergne, promu évêque de Paris en 1228, ni le chancelier Philippe, ni aucun maître ayant enseigné après la célèbre grève.

On n'est guère mieux renseigné sur la doctrine théologique de Guiard. Les *Quaestiones theologicae* qu'on a de lui sont peu nombreuses (quatorze dans Douai, ms 434; une, peut-être trois, dans Assise, ms 138) et elles ne donnent ses propos qu'au travers de la relation d'auditeurs (cf P. C. Boeren, *op. cit. infra*, p. 94-99). Ses sermons, dont on parlera plus loin, sont plus révélateurs de sa pensée et de ses sources. Guiard ne doit rien à l'aristotélisme. Hugues de Saint-Cher se fera son tributaire dans la question des dons et de la béatitude, tandis que Guerric de Saint-Quentin citera quelques solutions de Guiard au sujet du sacrement de pénitence.

2° *L'épiscopat.* — Élu évêque de Cambrai, Guiard donne à son diocèse ses premiers statuts synodaux en 1238 et 1240; ils sont modelés sur les statuts parisiens d'Eudes de Sully (1196-1208). Le texte primitif ne nous est connu que par le ms D'Ablaing 39 de l'université de Leyde. Guiard semble avoir été le premier, du moins sur le continent, à introduire un chapitre *De ordinibus* dans les statuts diocésains de type parisien. Ses principaux ajouts concernent l'examen des prêtres, l'abolition d'un grand nombre de fêtes d'obligation et la création de nouvelles paroisses. L'ampleur et le ton des sept premiers chapitres, sur les sacrements, en font le plus ancien « manuel des sacrements à l'usage des curés » que l'on connaisse. Ce fait explique peut-être que nombre de manuscrits attribuent à Guiard, à tort, la paternité du *Dialogus de septem sacramentis*, qui lui est postérieur (cf P. C. Boeren, *op. cit.*, p. 69-70, 107-110). Guiard accorde aux ordres mendiants toute faculté de prêcher et de quêter dans son diocèse; il enjoint aux curés de les entourer des mêmes soins que ses représentants personnels, voire le Christ en personne. Ces intéressants *Praecepta synodalia dioecesis Cameracensis* sont édités dans la *Revue de droit canonique* (t. 3-4, 1953-1954).

Tout en usant de quelque réserve envers les béguines, Guiard approuva d'emblée le mouvement spirituel qui se déployait sous l'égide des ordres nouveaux, en particulier le mouvement qui se réclamait du véritable esprit de Cîteaux. Il a eu des entrevues avec sainte Lutgarde de Tongres † 1246 et avec la bienheureuse Julienne du Mont-Cornillon † 1258; celle-ci le consulta au sujet de l'introduction de la Fête-Dieu. On ne saurait surestimer la part active que Guiard de Laon a prise dans l'efflorescence spirituelle de la Belgique du 13e siècle, dont une grande partie ressortissait au diocèse de Cambrai. La faveur qu'y rencontrent alors les dévotions à l'humanité du Christ et à l'eucharistie se retrouve dans les sermons de Guiard.

2. Les sermons. — A part les *Quaestiones* et les statuts synodaux, l'œuvre authentique de Guiard ne comprend que des sermons.

D'après la liste dressée en 1956 (*La vie et les œuvres de Guiard..*, p. 260-309), ils sont au nombre de 350 environ et sont consignes pour la plupart dans les sermonnaires de Robert de Sorbon à la Bibliothèque nationale de Paris. Depuis lors, on a signalé des reproductions de dix-huit sermons dans le cod. Reg. lat. 355 et d'un autre dans le cod. Reg. lat. 444 de la Vaticane; d'un sermon dans le cod. lat. 2631 de Munich, et de deux autres dans le ms D. 7 de la cathédrale de Cantorbéry.

Les sermons de Guiard constituent des séries complètes *de tempore* et *de sanctis*, adaptées au calendrier parisien et donc antérieures à l'épiscopat de Guiard. Parmi eux, on trouve en outre les sermons universitaires signalés plus haut, des sermons synodaux (P.C. Boeren, *op. cit.*, p. 127-128) et quelques restes de sermons *In Cantica canticorum* (p. 128-130; édités aux pages 336-340). Quelques-uns ont circulé sous forme de petits traités ou d'exercices spirituels, tels le sermon sur la royauté du Christ *(De Christo Rege)* et celui sur l'assomption (*Rationes quod beata Virgo Maria assumpta est in corpore et anima*, avant 1221; éd. H. Barré, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, t. 8, 1950, p. 55-58).

Le sermon *De* XII *fructibus sacramenti* mérite une mention particulière. Prononcé avant 1222, on n'en possédait que des versions en latin et en ancien français (éd. P. C. Boeren, p. 310-327), en moyen-allemand et en moyen-néerlandais, jusqu'à ce que A. Ampe découvrît l'original latin (Bruxelles, Bibl. royale, ms 8609-20, provenant de l'abbaye cistercienne de la Cambre, près de Bruxelles) et l'éditât (OGE, t. 31, 1957, p. 308-324).

Dans l'état actuel des études sur la spiritualité de Guiard, on ne discerne pas dans ses œuvres une doctrine originale et unifiée; ses sermons ont d'abord des préoccupations pastorales où le fonds commun des spirituels de l'époque est mis à contribution. Il arrive cependant à Guiard d'aborder des thèmes théologiques qui ne sont pas sans retentissement dans le domaine spirituel : les rapports de la raison et de la foi, à propos, par exemple, de l'allégorie de la sagesse et de ses sept filles, la nature de la grâce, les vertus naturelles et les dons, la contemplation comme illumination intérieure et comme amour. Plus caractéristique de sa spiritualité est son enseignement des sacrements; par eux, le Christ, *medicus*, *advocatus* et *sponsus*, dispense ses grâces dans son Corps qu'est l'Église.

L'Eucharistie retient surtout son attention, à moins qu'il ne soit plus juste de dire que la nôtre a surtout été attirée jusqu'à présent par sa doctrine des effets ou des fruits de l'Eucharistie, plus exactement de la communion; il en traite dans plusieurs sermons, dont celui que nous avons signalé, *De* XII *fructibus sacramenti*.

Bien que dans ces différents textes, Guiard varie sur l'ordre de ces effets et sur leur contenu, on peut relever, chez lui, trois caractéristiques : il est, jusqu'à plus ample informé, le premier qui les énumère de manière expresse et systématique, qui les étende jusqu'au domaine psycho-physiologique et qui en dénombre douze. Ces douze fruits sont groupés en quatre groupes de trois; le premier détaille les remèdes et guérisons apportés à l'âme blessée par le péché et ses conséquences; le deuxième expose comment l'Eucharistie, en purifiant l'esprit et le cœur et en leur rendant l'accès au « Pain des forts », arme le chrétien pour le combat; le troisième ternaire présente les effets plus intérieurs de la vie du Christ dans le communiant : désir de conformité avec le Christ, acceptation de la mort à sa volonté propre pour être vivifié par la vie du Christ, mouvement intérieur de l'âme pour embrasser la volonté du Christ. Le dernier ternaire, nettement mystique, a été évoqué ici même dans l'article EUCHARISTIE *et expérience mystique* (DS, t. 4, col. 1598).

Un fait illustre combien la tradition spirituelle a suivi Guiard sur ce sujet : dans son article sur les effets de la communion (DS, t. 2, col. 1188-1207), Fr. Cuttaz énumère, à peu de choses près, ceux qu'énonce Guiard; fait d'autant plus significatif que l'auteur ne le mentionne nulle part et semble l'ignorer.

Dans la plupart de ses sermons, Guiard ne commente pas le passage entier de l'Écriture proposée, mais il s'attache de préférence à un thème exprimé dans un ou deux versets. Quand il commente, il retient deux sens (*litteraliter* ou *proprie*, et *mystice*) ou trois, en y ajoutant le sens moral; comme beaucoup de ses contemporains, il abandonne donc la division quadripartite des sens de l'Écriture, division chère à l'école augustinienne et aux grammairiens, pour suivre la tradition de saint Jérôme; il annonce par là la scolastique. Guiard a recours aux *exempla*, mais les reportations de ses sermons se contentent le plus souvent d'en indiquer le thème. Les développements allégoriques sont très nombreux.

Les sources utilisées par Guiard s'étendent des auteurs païens, — Platon, Cicéron, Sénèque, surtout Macrobe —, jusqu'à ses contemporains. L'Écriture est évidemment le plus fréquemment utilisée; les thèmes de ses sermons sont pris davantage dans l'ancien que dans le nouveau Testament. Quant aux auteurs chrétiens, Augustin et Bernard sont ses grands maîtres. Il connaît aussi, parmi les auteurs récents, les cisterciens Arnaud de Bonneval et Thomas de Vaucelles, et Guillaume de Saint-Thierry, dont il distingue les œuvres d'avec celles de saint Bernard.

3. **L'Epistola de caritate.** — Le célèbre catalogue de l'abbaye de Rouge-Cloître (Vienne, ms 9373) attribue à Guiard, — qu'il appelle Guy et semble confondre avec son successeur à Cambrai, Guy de Colmieu —, plusieurs ouvrages aujourd'hui perdus ou pseudépigraphes; ainsi le *Dialogus de creatione mundi* qui n'est qu'un extrait remanié de la *Summa virtutum* de Guillaume Peyraut (*Bulletin thomiste*, t. 10, 1957-1959, p. 221, n. 423).

Il faut cependant dire un mot de l'*Epistola Celesti Convive sive De Caritate* que le catalogue de Rouge-Cloître présente comme une œuvre de Guiard, à tort, semble-t-il. En raison de son incipit « *Celesti Convive* », cette lettre semble être identique avec l'*Epistola de caritate* qui fait partie du dossier antigersonien de Jean de Schoonhoven. Les copistes du 15e siècle ont pris cette lettre pour un résumé du *De ornatu* de Jean de Ruusbroec. Selon A. Combes (*Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 1, Paris, 1945, p. 258-288 et p. 772-790, éd. de l'*Epistola*), le rattachement serait artificiel et Jean de Schoonhoven en serait responsable; mais la présence de cette lettre à Groenendael ne prouve nullement qu'un religieux de cette maison l'ait rédigée, et moins encore qu'elle ait été destinée à compléter de façon positive la réplique de Jean de Schoonhoven à la critique de Gerson. La lettre implique la même doctrine que celle de Ruusbroec, c'est ce qu'affirme Jean de Schoonhoven; mais elle la donne en termes propres et en bref, de sorte qu'elle n'est pas un résumé fidèle du *De ornatu*, comme A. Ampe l'a remarqué.

Dans le manuscrit de Groenendael, l'*Epistola de caritate* était suivie du sermon *De* XII *fructibus sacramenti* de Guiard; serait-elle donc, elle aussi, de Guiard? Le fait que le catalogue de Rouge-Cloître la lui attribue ne justifie pas cette attribution.

Fl. Prims, *De regeering van bisschop Wiard*, dans *Bijdragen*

tot de geschiedenis, t. 18, 1927, p. 197-241. — M.-M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris, 1931. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIIIe *siècle*, t. 1, Paris, 1933, p. 299-301. — F. Pelster, *Les « Quaestiones » de Guiard de Laon dans Assise Bibl. comm. 138*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 5, 1933, p. 368-390. — M. Henquinet, *Les écrits du frère Guerric de Saint-Quentin*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 6, 1934, p. 210. — J. Leclercq, *Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au moyen âge*, t. 14, 1943/1945, p. 147.

P. C. Boeren, *Les plus anciens statuts synodaux du diocèse de Cambrai..*, dans *Revue de droit canonique*, t. 3, 1953, p. 1-32, 131-172, 377-415; t. 4, 1954, p. 131-158; — *La vie et les œuvres de Guiard de Laon*, La Haye, 1956. — N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik..*, Fribourg, Suisse, 1954; — *Philipp der Kanzler und die Pariser Bischofswahl von 1227/28*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 5, 1958, p. 318-326; cf aussi t. 10, 1963, p. 116-123. — Th. Kaeppeli, *Un recueil de sermons prêchés à Paris et en Angleterre conservé dans le ms de Canterbury, Cathedr. Libr. D 7*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 26, 1956, p. 161-191. — J. B. Schneyer, *Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München*, coll. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. - Hist. Klasse, 1958, fasc. 8.

A. Ampe, *Epistola processus, een nieuw spoor?*, OGE, t. 27, 1953, p. 277-278; — *Een oud Florilegium Eucharisticum..*, OGE, t. 31, 1957, p. 301-324; t. 32, 1958, p. 56-90; t. 38, 1964, p. 23-55; — *L'authenticité de l'Epistola de caritate et son rôle dans la controverse entre Schoonhoven et Gerson*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 11, 1955 (paru en 1965), p. 283-318.

Peter C. Boeren.

GUIBAUD (Eustache), oratorien, 1711-1794. — Cousin de Massillon par sa mère, Eustache Guibaud naquit à Hyères le 20 septembre 1711. Après des études chez les jésuites de Toulon, il songea à entrer dans la compagnie de Jésus, mais en fut détourné par sa famille. Il se présenta alors à l'Oratoire et fit son noviciat à Aix en 1730. Guibaud enseigna, durant toute sa vie, les lettres et les sciences, successivement aux collèges de Pézenas (1738-1746), Marseille (1746-1748), Rumilly, Condom, Soissons, Lyon (1764-1788), et de nouveau Marseille (1788-1792). Retiré chez son frère à Hyères, il y meurt le 31 décembre 1794.

Guibaud est un janséniste typique.

Il refusa une invitation de Massillon à travailler au diocèse de Clermont : « Peut-être qu'insinuant comme il l'était, il (Massillon) m'aurait engagé à adopter ses sentiments sur les affaires du temps ». Pour ne pas avoir à signer le formulaire d'acceptation de la bulle *Unigenitus*, il refusa à Soissons de recevoir les ordres et resta toute sa vie simple laïc : « Peut-être que je me serais perdu, si j'avais été prêtre, au lieu que j'ai moins à craindre, étant le dernier dans la maison du Seigneur ».

Pour le reste, homme de vie austère et retirée, influent auprès du clergé pendant son séjour à Lyon, bien vu des *Nouvelles ecclésiastiques*, mais mal de Mgr de Belzunce à Marseille et de Mgr de Bourdeilles à Soissons, accueillant avec joie la Constitution civile du clergé à laquelle il donna sa signature parce qu'elle annulait les décisions anti-jansénistes. Il eut le temps de perdre ses illusions et mourut fort opposé à la Révolution.

L'œuvre imprimée de Guibaud n'est pas négligeable. Il collabora avec Joseph Valla et Joseph Chabaud, oratoriens, au *Dictionnaire historique, littéraire et critique* communément attribué à Pierre Barral (6 vol., Soissons, 1758-1759) et y écrivit l'article sur Saint-Cyran; le reste de sa collaboration est difficilement discernable. De son premier ouvrage, *Gémissements d'une âme pénitente*, le seul qui intéresse directement la spiritualité, nous parlons plus loin.

Guibaud publia une *Explication des pseaumes, à l'usage principalement des collèges, des séminaires et des familles chrétiennes* (3 vol., Avignon, 1781, 1791; Paris, 1792); — *Explication du Nouveau Testament à l'usage... des collèges* (Paris, 1785, 8 tomes en 5 volumes), dont le commentaire reprend, sous une autre forme, des *Réflexions morales* de P. Quesnel.

Guibaud donna un second tome à l'ouvrage de Laurent-P. Bérenger, *La morale en action*; ce tome, anonyme, parut avec le sous-titre de *Manuel de la jeunesse française* (Lyon-Paris, 1787, 1789; Marseille, 1792; la Bibliothèque nationale de Paris possède 26 éditions ou réimpressions faites au 19e siècle); il s'agit d'un recueil d'anecdotes historiques. — *Exposé des événements de Toulon depuis le 12 juillet 1793 jusqu'à l'entrée des escadres..*, Toulon, 1794.

Enfin les bibliographes ou les biographies d'Hofer et de Michaud s'accordent à attribuer à Guibaud des *Heures du collège de Lyon* et une nouvelle édition du catéchisme de Naples (3 vol., Lyon, d'après Picot, cité *infra*).

Les *Gémissements d'une âme pénitente, tirés de l'Écriture Sainte et des saints Pères*, Bruxelles, Foppens, 1777 (éd. jamais signalée par les bibliographes; se trouve à la bibliothèque des jésuites de Chantilly) ont connu un certain succès d'édition.

Bruxelles, 1778; Louvain, 1779; Rouen, 1780; Lyon, 1781 (à partir de cette éd., y sont ajoutés des « Maximes et avis propres pour conduire un pécheur à une véritable conversion »); Paris, 1804 (avec l'indulgence plénière accordée à l'occasion du Concordat); etc. Au 19e siècle, l'ouvrage de Guibaud sera réimprimé en partie dans les rééditions de *L'âme pénitente...* de B. Baudrand (DS, t. 1, col. 1288). Au fur et à mesure des éditions, le texte augmente et varie, son ordonnance change : ainsi, l'édition de Bruxelles, 1777, ne comprend que trois parties; celle de Besançon, 1820, en a cinq, et sa première partie est la troisième de la première édition; etc.

Les *Gémissements* ont des accents sincères, mais le pessimisme en est outré; l'insistance est constamment mise, non sur la possibilité de réaliser avec la grâce de Dieu notre vocation chrétienne, mais sur les manquements, les chutes et les indignités.

Il nous faut « gémir continuellement de la perte de l'innocence » (titre du ch. 10 de la 3e partie, éd. de 1777), car « la nature corrompue nous porte naturellement à ce que Dieu défend » (3e partie, ch. 12, titre). « La pénitence est essentiellement un baptême laborieux et pénible, et qui s'accorde plus difficilement et à de plus sévères conditions que le sacrement de baptême » (Maxime 9). « Ce serait donc une maxime très pernicieuse... de croire... qu'on peut vous donner l'absolution afin que vous tombiez plus rarement dans le crime » (Maxime 20).

Guibaud présente la conversion, don de Dieu, comme reçue et sentie avant d'être voulue. Tout ce qu'il dit de la miséricorde de Dieu ne suffit pas à redresser cette spiritualité pauvre d'espérance vraie.

Nouvelles ecclésiastiques, 3 juillet 1799, p. 53-57. — Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18e siècle*, 3e éd., t. 6, Paris, 1856, p. 506. — J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 3, Paris, 1830, p. 517.

Michel Join-Lambert.

Guibert. Voir aussi Gilbert.

1. GUIBERT DE GEMBLOUX, bénédictin, vers 1124/25-1213. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Comme le remarquait déjà Mabillon, qui tient Guibert en haute estime, les écrits de Guibert recèlent d'abondants renseignements sur sa biographie; en particulier sa correspondance livre les grands événements de sa vie, sa personnalité humaine et spirituelle comme son idéal monastique. Né en 1124 ou 1125 à Gembloux, Guibert reçut une éducation soignée dans l'école claustrale, alors très célèbre en Occident, de cette ville; l'abbaye Saint-Pierre qui la régissait disposait d'une des plus importantes bibliothèques de cette époque et d'excellents abbés l'avaient conduite à une grande prospérité. Après ses études, Guibert devint moine dans cette abbaye, on ignore à quelle date, et sa vie monastique s'y déroula jusqu'à ce qu'en 1156 un incendie détruisît totalement la ville et l'abbaye. La communauté dut se disperser; quelques moines seulement, dont Guibert, purent demeurer misérablement dans les ruines.

Dans cette situation difficile, la discipline monastique se relâcha, des divisions internes déchirèrent l'unité; un abbé simoniaque fut élu. Guibert souffrit durement de cet état de choses. Avec quelques autres, il travailla par la parole et l'exemple à la restauration spirituelle de l'abbaye et finalement y parvint.

Entre-temps, Guibert fit la rencontre de sainte Hildegarde de Bingen; aux Pays-Bas, la voyante était connue et honorée depuis longtemps; elle fut pour lui un secours et une lumière. En 1175, une correspondance commença; une réponse d'Hildegarde aux questions de Guibert est devenue célèbre sous le titre de *De modo visitationis suae* (PL 197, 98-99, et J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 8 *Analecta sanctae Hildegardis*, Mont-Cassin, 1882, p. 331-334). Voir la notice de la sainte, DS, t. 7.

Guibert rendit visite à l'abbesse dans son monastère du Rupertsberg, puis, avec l'agrément de son abbé, s'y établit (1177); la voyante, qui reconnaît en lui un vrai moine, en fait son secrétaire et le père spirituel de sa communauté; auprès d'elle Guibert trouve la paix de l'âme, comme en témoignent les lettres qu'il écrit du Rupertsberg. En 1179, Hildegarde meurt, mais Guibert, à la prière pressante de la communauté, continue sa fonction de père spirituel jusqu'à ce qu'un triple rappel de son abbé le fasse revenir en 1180 à Gembloux.

Mais, devant la situation intérieure de son abbaye, Guibert n'y reste que vingt jours et part en pèlerinage au tombeau de saint Martin de Tours, pour lequel il avait grande dévotion; il ajoute à son nom celui de Martin. Ce pèlerinage avait été rendu possible par les lettres de recommandation qu'il obtint de son puissant ami Philippe de Heinsberg, archevêque de Cologne, et du légat pontifical, Pierre de Pavie, évêque de Tusculum.

Arrivé à Marmoutier, Guibert fut si apprécié des moines qu'ils le prièrent de s'y fixer, mais, après huit mois, il repartit vers Gembloux dans l'intention d'y vivre comme l'on vivait à Marmoutier. En 1185, un nouvel incendie ruina l'abbaye, au point que Guibert crut impossible sa restauration; il reprit le chemin de Marmoutier. Contre son attente, l'abbé de Gembloux fit renaître le monastère et rappela Guibert. Revenu dans son abbaye (1187), il fut bientôt élu abbé par l'abbaye de Florennes (1188). En 1194, à la mort de l'abbé Jean, l'abbaye de Gembloux le choisit pour succéder à celui-ci et Guibert accepta. Pendant dix ans, il travailla à la restauration spirituelle et matérielle, jusqu'à ce que d'insurmontables oppositions le décident, en 1204, à renoncer à sa charge. Il se retira à Florennes, y vécut comme un simple moine et travailla à ses œuvres littéraires. En 1207 encore, il fit le voyage de Mayence. L'année de sa mort n'est pas établie de façon définitive : Guibert-Martin de Gembloux s'éteignit à Florennes le 22 février 1213. Un ancien manuscrit de Gembloux nous a transmis cette mention significative : « Dominus abbas Guibertus, vir antique scientie et nostre ecclesie oculus ».

2. **L'œuvre** presque entière de Guibert se trouve dans trois manuscrits de Bruxelles, provenant de Gembloux (Bibl. royale, mss 5387-96, 5527-34 et 5535-37; cf le catalogue de J. Van den Gheyn, t. 5, n. 3168 et 3171); la meilleure présentation du contenu de ces manuscrits et de nombreux extraits se trouvent dans le *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis* dressé par les bollandistes (1e partie, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 484-506, 529-577 et 577-582; cité ici *Catalogus codicum*).

Les œuvres de Guibert ressortissent à deux genres, l'hagiographique et l'épistolaire; elles n'ont pas fait l'objet d'une édition particulière, encore moins critique; seuls, des extraits ont été publiés de-ci de-là. Nous nous contenterons de signaler, sans entrer dans les détails et sans être exhaustif, les principaux textes édités.

1° *Hagiographie.* — *De laudibus sancti Martini Turonensis* (BHL, n. 5636) en vers, dédié à l'archevêque Philippe de Heinsberg; édition partielle dans Pitra (cité *infra*, p. 582-591). — *Vita sancti Martini Turonensis episcopi* (BHL, n. 5635); cette longue vie en prose suit celles de Sulpice Sévère († v. 420) et de Grégoire de Tours † 594; elle y ajoute des récits de miracles et des pratiques de dévotion des époques postérieures à ces deux biographes; analyse et extraits dans le *Catalogus codicum* (p. 484-489 et 499-503).

Vita (ou *Apologia*) *sancti Sulpicii archiepiscopi* (BHL, n. 7934); c'est une courte apologie du vieil auteur de la vie de saint Martin que Guibert confond, comme ses contemporains, avec l'archevêque Sulpice de Bourges † 591 (extraits dans PL 20, 92-94; compléments, *Catalogus codicum*, p. 509-515).

Guibert a composé une *Vita sanctae Hildegardis*, restée fragmentaire (J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 407-414). Cette *Vita* est attestée par un échange de lettres entre Guibert et Gotfrid, abbé d'Echternach (*Analecta bollandiana*, t. 1, 1882, p. 606-608).

2° *Correspondance.* — On a repéré actuellement 74 lettres de Guibert, qui n'ont pas plus que son œuvre hagiographique fait l'objet d'une édition complète; il faut les chercher en de nombreux endroits et celles qui sont éditées le sont souvent fragmentairement.

PL 211, 1287-1312 (26 lettres reproduites d'après E. Martène et U. Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. 1, Paris, 1724, col. 916-943); y ajouter une autre lettre publiée dans *Thesaurus novus anecdotorum*, des mêmes auteurs, t. 1, Paris, 1717, col. 606-618; — J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 8 *Analecta santae Hildegardis*, Mont-Cassin, 1882, p. 328 svv, 378-434, 574-584, 593-600 = documents et correspondance ayant rapport à Hildegarde; — nouvelles lettres ou compléments de lettres partiellement éditées dans *Analecta bollandiana*, t. 1, 1882, p. 597-608; t. 3, 1884, p. 243-257; t. 7, 1888, p. 265-302 (cf aussi les références données plus haut au *Catalogus codicum*); — une lettre dans A. Salmon, *Recueil des chroniques de Touraine*, Tours, 1854, p. 343-350.

L'essentiel de la correspondance de Guibert se trouve réuni dans les trois manuscrits cités plus haut de la bibliothèque de Bruxelles; le troisième (5535-37) donne en particulier 14 lettres presque toutes inédites et qui sont plutôt des traités ascétiques, dont voici quelques thèmes : *De solemnitate pascali*, *De exitu Egypti*, *De tribulatione patienter sustinenda*, *De voluntaria paupertate*, *De dignitate sacerdotali*, etc.

Dans l'œuvre de Guibert, c'est sa correspondance qui a jusqu'à présent retenu l'attention, et surtout celle qui

a rapport à sainte Hildegarde. Elle est un bon témoignage de la culture de l'époque et des rapports qui existaient alors entre la région rhénane et les Pays-Bas. Guibert fut en relations épistolaires avec des personnages importants : l'archevêque de Cologne Philippe de Heinsberg, les évêques de Mayence Conrad de Wittelsbach et Siegfried d'Eppstein, l'évêque Philippe de Razeburg, les abbés Gottfried d'Echternach et de Saint-Eucher de Trèves, ceux de Marmoutier. Il nous reste surtout seize lettres à Hildegarde et six à ses moniales. Notons encore que Guibert écrivit à Philippe de Heinsberg une relation de la mort de la voyante; ce témoignage d'un témoin oculaire ne nous est malheureusement pas parvenu.

Si Guibert fut un saint moine, il manque d'originalité spirituelle; ses écrits hagiographiques comme ses lettres se coulent dans les genres reçus; en particulier la lettre est pour lui, comme pour ses devanciers, un genre littéraire aux règles strictes; il ne s'adresse pas seulement à son correspondant, mais encore à la postérité; ce qui l'amène à limer soigneusement ses œuvres, même après leur envoi au destinataire, ce qui leur fait perdre leur personnalité. Notons enfin qu'il arrive à Guibert, dans les remaniements de son œuvre, de fondre en une seule deux de ses lettres, ce qui suscite des difficultés, en particulier de chronologie.

Faute d'études sur sa spiritualité, on n'en peut dire actuellement que peu de choses : l'Écriture sainte, comme d'ailleurs les Pères, forme l'essentiel de son univers mental et de sa langue.

On attribue à tort à Guibert le *De secunda destructione et combustione monasterii Gemblacensis* (éd. dans *Catalogus codicum..*, p. 578-582) et les *Notae Gemblacenses* (éd. MGH *Scriptores*, t. 14, Hanovre, 1883, p. 593-599); cf *Analecta bollandiana*, t. 7, 1888, p. 269-270.

Sources. — J. Mabillon, *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 480-482. — *Gallia christiana*, t. 3, Paris, 1725, col. 560-561. — *Gesta abbatum Gemblacensium* (éd. MGH *Scriptores*, t. 8, Hanovre, 1848, p. 523-557) et les *Notae Gemblacenses* (cf *supra*). — U. Berlière, dans *Revue bénédictine*, t. 26, 1909, p. 390-392. — Et surtout la correspondance de Guibert.

Études. — L'article essentiel sur Guibert est celui de H. Delehaye, *Guibert, abbé de Florennes et de Gembloux*, dans *Revue des questions historiques*, t. 46, 1889, p. 5-90. — Voir aussi I. Herwegen, *Les collaborateurs de sainte Hildegarde*, dans *Revue bénédictine*, t. 21, 1904, p. 381-403, et *Die heilige Hildegard... und Wibert von Gembloux*, dans son recueil *Alte Quellen neuer Kraft*, 2e éd., Düsseldorf, 1922, p. 199-212. — M. Schrader et A. Führkötter, *Die Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard von Bingen*, Cologne, 1956. — M. Schrader, *Wibert von Gembloux*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 37, 1961, p. 381-392. — Les ouvrages sur sainte Hildegarde, et DS, art. Hildegarde.

Marianna Schrader.

2. GUIBERT DE NOGENT, bénédictin, 1053-1124. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Écrits spirituels.*

1. **Vie et œuvres.** — Né à Clermont (Oise) ou dans le Beauvaisis en 1053, Guibert fut moine à Saint-Germer de Fly (ou Flay), avant d'être élu abbé du monastère de Nogent situé au pied du château de Coucy (1104). Initié à l'exégèse par saint Anselme, alors prieur du Bec, il se consacre à des commentaires scripturaires dont la majeure partie est éditée (*Moralium Geneseos libri* x, *Tropologiarum in Osee libri* v, *In Amos liber* i, *In lamentationes Jeremiae liber* i : PL 156, 19-488). Les exploits des croisés l'incitent à chanter dans les *Gesta Dei per Francos* (*ibidem*, 679-838) les merveilles accomplies en Terre sainte par le Seigneur et les serviteurs qu'il s'est choisis. Un peu plus tard, son œuvre historique se complète par une autobiographie où, s'inspirant des *Confessions* de saint Augustin, il retrace son enfance, sa vie monastique, son élection à Nogent, les malheurs survenus à l'Église de Laon à la tête de laquelle se succédèrent de mauvais évêques : c'est le *De vita sua* (*ibidem*, 837-962), où il exprime en particulier son admiration pour saint Bruno et donne sur la vie de la Chartreuse à ses débuts de précieux renseignements (cf DS, t. 2, col. 705, 706, 713, 714, 747, 754). La vigueur de l'élan monastique lui paraît la contrepartie de la dégradation de ce monde, qu'il nous dépeint sous un jour peu avantageux. Guibert mourut très probablement en 1124 dans son abbaye et y fut inhumé.

On doit encore à Guibert deux petits traités théologiques (*Tractatus de incarnatione contra judaeos*, PL 156, 489-528; *Epistola de buccella Judae data et de veritate dominici Corporis*, 527-538) et un traité sur les reliques, *De pignoribus sanctorum* (607-680), qui marque une date dans l'histoire de la critique hagiographique. Un sermon pseudo-bernardin est attribué depuis Jean Mabillon à notre auteur (PL 184, 1031-1044).

L'ensemble de ses commentaires scripturaires est précédé d'un petit traité *Quo ordine sermo fieri debeat* (PL 156, 21-32; cf DS, t. 4, col. 204 et 1893). Restent inédits les commentaires sur les petits prophètes autres qu'Amos et Osée; le manuscrit original est à la Bibliothèque nationale (ms latin 2502); voir Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, t. 2, Madrid, 1950, p. 386-388, n. 2740-2751.

En ce qui concerne la spiritualité, Guibert de Nogent a traité de morale ascétique dans l'opuscule *De virginitate* (PL 156, 579-608) et a chanté la gloire de la Vierge Marie dans le livre *De laude sanctae Mariae* (537-578).

2. **Écrits spirituels.** — 1° L'ouvrage consacré à la *virginité* a été composé par Guibert sur le conseil d'un de ses compagnons et nous est donné comme un antidote à l'appétit excessif que l'auteur éprouvait pour la poésie. Le moine médiéval ne procède pas tout à fait comme les Pères (Ambroise, Augustin) qui avaient traité avant lui de ce sujet et avaient fondé l'honneur qu'ils vouaient à cet état sur des bases explicitement scripturaires et ecclésiologiques. Orientés vers le déroulement de l'histoire du Salut, ils avaient en particulier développé à propos de la Mère de Dieu et de l'Église le thème de la Vierge féconde.

Guibert ne manque pas de puiser dans le répertoire des textes scripturaires habituellement invoqués en pareil cas (notamment 1 *Cor.* 7 et 2 *Cor.* 11, 2), mais ses citations sont faites en ordre dispersé. De plus, il a peu recours à saint Jean et passe rapidement sur la vision du ch. 14 de l'*Apocalypse*, comme s'il avait craint qu'un passage si souvent utilisé ne fît pas choc sur son lecteur; quant aux versets qu'il emprunte au *Cantique des cantiques*, ils sont insérés dans la ligne d'un programme ascétique.

Le moine lettré se réfère en outre à Boèce, à la tradition iconographique qui place saint Paul à droite et saint Pierre à gauche; il invite même à réfléchir sur les mœurs attribuées aux castors! Mais surtout, le schème directeur qu'il adopte le conduit à présenter la virginité sur le plan de la création. Il met l'accent dès l'abord sur l'aspect ascétique de celle-ci : la pratique difficile d'une telle vertu permet à l'homme défiguré par la chute originelle de retrouver sa ressemblance avec le Créateur : la virginité est d'abord imitation de Dieu (ch. 1). Le point de vue est assez central pour qu'à partir de là l'auteur ordonne la création en une hiérarchie verticale

dont le sommet est occupé par Marie, bien supérieure aux anges, serviteurs que Dieu s'est choisis, placés eux-mêmes au-dessus des hommes qui cherchent péniblement à s'élever (ch. 5). La virginité ne s'oppose à la fécondité que dans le monde de la chute (ch. 7) et le « Croissez et multipliez-vous » n'invite nullement à préférer la seconde à la première. C'est donc à la lumière de la *Genèse* que se dévoile la raison d'être du combat pour la virginité.

Les méthodes et les recettes des derniers chapitres sont moins caractéristiques de cet opuscule où l'auteur, reflétant les aspirations et les conceptions du monde monastique de son temps, cherche à s'exprimer en termes de perfection et de morale personnelles. Nous reconnaissons en Guibert un moine qui, s'adressant à d'autres moines, leur rappelle la *Règle* de saint Benoît et l'idéal de la vie angélique, mais aussi un esprit encyclopédique qui, dans son souci de s'élever à une vision d'ensemble, rattache la forme d'ascèse dont il traite au mystère même de notre nature.

2° *Mariologie.* — Le *Liber de laude sanctae Mariae Virginis* est un recueil composite où l'exégèse de textes scripturaires relatifs à la Vierge ou qui lui ont été appliqués voisine avec des récits de miracles. On remarque dans cette anthologie quelques thèmes favoris de la piété mariale du 12e siècle.

Après avoir rappelé que Marie est, dans toute la force du terme, la Mère de Dieu (ch. 3), Guibert commente les désignations « thronus eburneus Salomonis » (ch. 3, d'après 1 *Rois* 10, 18-20), « porta orientalis » (ch. 4, d'après *Éz.* 43, 2). Il explique que la qualification de *gratia plena* n'est pas limitée à la scène de l'Annonciation et il ne manque pas d'expliquer les raisons du trouble de Marie recevant la salutation angélique (ch. 5). Elle est le Jour que le Seigneur a fait (ch. 6, d'après *Ps.* 118, 24) et la médiatrice entre Dieu et les hommes. L'évangile de l'Assomption (*Luc* 10, 38) reçoit à son tour un commentaire fourni où il est montré en particulier que Marie, modèle de la vie contemplative, a joui sur la terre de la perpétuelle vision de Dieu.

Nous sommes tout étonnés de nous trouver ensuite en pleine hagiographie populaire : au moins le miracle de la dame de Chivy est-il, dans le récit de Guibert (ch. 10), d'une facture littéraire plus élaborée que dans la version du moine Herman (*De miraculis S. Mariae Laudunensis* III, 27, PL 156, 1008-1011). En outre, Guibert voit dans ces miracles une illustration de la miséricorde toujours actuelle de Marie, dont il s'est expliqué précédemment au cours d'exposés doctrinaux (ch. 1, 5, 6, etc).

3° *Autres données spirituelles.* — Il faudrait se garder d'imaginer que Guibert ne traite de spiritualité que dans ces deux ouvrages. Son œuvre exégétique, tout orientée vers le sens tropologique, et même son œuvre de chroniqueur relèvent d'un même dessein dont l'articulation est double : exaltation de tout ce qui peut encourager les hommes à lutter pour la perfection et la pureté, dévoilement prophétique des signes par lesquels Dieu manifeste aux contemporains sa volonté (cf J. Chaurand, *La conception de l'histoire...*).

Les pages où le moine exprime avec le plus de vigueur son idéal spirituel de contemplatif se trouvent probablement au livre 4e du traité *De pignoribus sanctorum* (cf H. de Lubac, cité ci-dessous). Après une critique violente du culte des reliques tel qu'il se pratiquait en un temps où la sainteté était proclamée trop souvent à la légère sous l'impulsion d'une foule avide de miracles spectaculaires, il en vient à distinguer radicalement du monde matériel et sensuel un monde intellectuel purifié. Choses et biens visibles sont faits pour signifier les invisibles et nous conduire à une réalité tout intérieure et tout autre. Profession de foi d'un spiritualisme outrancier et teinté de platonisme; développements idéologiques d'un esthète et d'un aristocrate qui, dans son cloître, juge et filtre selon son goût, un peu étroit, un monde dont l'immensité déborde le regard humain. Sans doute dénote-t-on chez Guibert quelques insuffisances; mais elles sont la contrepartie d'une exigence intellectuelle et spirituelle que le moine médiéval, précieux témoin de son époque, exprime avec sincérité et parfois même avec passion.

1. *Éditions.* — La seule édition à peu près complète des œuvres de Guibert de Nogent est celle qui a été donnée, avec des notes historiques précieuses, par Luc d'Achery (in-folio, Paris, 1651) et qui fut reprise par Migne, PL 156.

Les *Gesta Dei per Francos* sont édités dans le *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, t. 4, Paris, 1879, p. 112-263. — Le *De vita sua* est sérieusement édité, avec une introduction très utile en ce qui concerne la biographie de Guibert, par G. Bourgin, *Guibert de Nogent. Histoire de sa vie*, Paris, 1907. Edmond-R. Labande prépare une réédition de ces deux ouvrages. Ils sont traduits en français dans la *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France* de Fr. Guizot, t. 10 et 11, Paris, 1825. Traduction anglaise du *De vita sua* par C. C. Swinton, *The Autobiography of Abbot of Nogent*, Londres, 1924.

2. *Études.* — *Gallia christiana* (t. 9, Paris, 1751, col. 506-691, surtout 606-607) et les notes de Luc d'Achery à la fin de son édition de Guibert. — *Histoire littéraire de la France*, t. 10, Paris, 1868, p. 433-500. — Voir U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, col. 1916.

Sur l'œuvre autobiographique : A. Duméril, *Mémoires d'un moine au 12e siècle*, dans *Mémoires de l'académie des sciences de Toulouse*, t. 6, 1894, p. 1-22; *Les Gesta Dei per Francos*, *ibidem*, t. 7, 1895, p. 161-178. — G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. 3, 2e partie, Francfort, 1959, p. 108-162. — DS, t. 1, col. 1144, 1146-1147. — F. Amory, *The confessional Superstructure of Guibert of Nogent's Vita*, dans *Classica et mediaevalia*, t. 25, 1964, p. 234-240.

Fr. Novati, *Quelques remarques sur un très ancien document de la fable animale*, dans *Le moyen âge*, t. 5, 1892, p. 178-181. — A. Lefranc, *Le traité des reliques de Guibert..*, dans *Études d'histoire du moyen âge dédiées à Gabriel Monod*, Paris, 1896, p. 285-306. — B. Monod, *Le moine Guibert et son temps..*, Paris, 1905. — L. Foulet, *Le Roman de Renard*, Paris, 1914, p. 75-89. — J. Geiselmann, *Die Stellung des Guibert... in der Eucharistielehre der Frühscholastik*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 110, 1929, p. 66-84 et 279-305. — M. Manitius, t. 3, p. 416-421. — A. Mollard, *L'imitation de Quintilien dans Guibert..*, dans *Le moyen âge*, t. 44, 1934, p. 81-87.

S. Hallenstein, *Nachbildung und Umformung der Bekenntnisse Augustins in der Lebensgeschichte Guiberts..*, thèse de Hambourg, 1935. — B. Smalley, *William of Middleton and Guibert of Nogent*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 16, 1949, p. 281-291. — C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, coll. Bibliothèque thomiste 26, Paris, 1944, table. — J. Lestoquoy, *Les usuriers au début du moyen âge*, dans *Mélanges Gino Luzzato*, t. 1, Milan, 1949, p. 67-77. — L. Halphen, *Un pédagogue*, dans son ouvrage *A travers l'histoire du moyen âge*, Paris, 1950, p. 277-285. — A. De Meyer et J.-M. De Smet, *Notes sur quelques sources littéraires relatives à Guigue Ier..*, RHE, t. 48, 1953, p. 168-195. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 1e partie, t. 1 et 2, coll. Théologie 41, Paris, 1959, tables; surtout t. 2, p. 450-451. — S. Martinet, *Le voyage des Laonnois en Angleterre en 1173*, dans *Mémoires de la fédération des sociétés d'histoire et d'archéologie de l'Aisne*, t. 9, 1963, p. 81-92.

J. Chaurand, *La conception de l'histoire de Guibert de Nogent*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 8, 1965, p. 381-395;

Guibert de Nogent chroniqueur laonnois, dans *Mémoires de la fédération... de l'Aisne*, t. 12, 1966, p. 123-132.

Jacques CHAURAND.

3. GUIBERT DE TOURNAI, frère mineur, † 1284. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Guibert, connu aussi sous les noms de Gilbertus, Guilbertus, Guillibertus, Wibertus, Wilibertus, est dit originaire de Morielporte, de Tornaco (Tornacensis), de Torremo, de Tornadia. En réalité, il naquit à Tournai de la noble lignée des As-Piès. En combinant diverses données contenues dans ses écrits, on peut fixer la date de sa naissance peu après 1200. Venu jeune à Paris, il fréquenta l'université, conquit la licence ès-arts, la licence et la maîtrise en théologie, et il exerça les fonctions de maître-régent à la faculté. De cette période datent les œuvres scolaires *(Commentarium in Sententias* et *Quodlibetum)* qui lui sont attribuées, mais qui n'ont pas été retrouvées.

Fatigué de ces occupations spéculatives et cherchant la tranquillité de l'âme, il abandonna la chaire et le monde, et entra chez les frères mineurs à Paris vers l'an 1240, peu avant Bonaventure avec qui il vivra pendant une trentaine d'années dans une intime communion d'âme et d'esprit, comme on le voit à la lecture de leurs œuvres. Il y rencontra aussi Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle et d'autres grands maîtres de l'école franciscaine, et en assimila la pensée.

Il fut même contraint, par ses supérieurs, de reprendre son enseignement; probablement de 1259 à 1261 il fut chargé, comme maître-régent, de la direction des études à la maison franciscaine de Paris. Bientôt après, pourtant, il quitta sa chaire pour se donner plus librement à la vie intérieure et à la sanctification des âmes.

Bien qu'il comptât parmi les théologiens les plus distingués de son temps, il ne fut pas moins estimé pour ses excellentes qualités morales et pédagogiques. Elles firent de lui un conseiller apprécié, un directeur de conscience recherché, un prédicateur de renom et un écrivain fécond, qui savait ordonner habilement son savoir encyclopédique au bien spirituel de ses lecteurs. En dehors de son activité littéraire, on a peu de renseignements sur la dernière période de sa vie. En 1274 on le voit en compagnie de Bonaventure au 2e concile de Lyon, et on le trouve en chaire encore le 3 mars 1283, prononçant un sermon le mercredi des cendres. Bien que certains le disent encore vivant en 1288, il est plus probable qu'il finit ses jours le 7 octobre 1284.

A. Heysse, *De die obitus Fr. Gilberti tornacensis*, AFH, t. 26, 1933, p. 557-558. — P. Glorieux, *Maîtres franciscains régents à Paris. Mise au point*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 18, 1951, p. 329. — L. Spätling, *Der Anteil der Franziskaner an den Generalkonzilien des Spätmittelalters*, dans *Antonianum*, t. 36, 1961, p. 315.

AFH = Archivum franciscanum historicum.

2. **Œuvres.** — Guibert nous a laissé de ses activités multiples plusieurs documents écrits.

1° *Œuvres didactiques.* — 1) *Rudimentum doctrinae.* — C'est l'œuvre principale de Guibert : une sorte d'encyclopédie didactique, contenant des règles selon lesquelles l'enseignement de la science et la recherche de la vérité doivent procéder pour aboutir à la sagesse, fin de toute activité intellectuelle.

L. Baudry, *Wibert de Tournai*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. 5, 1928, p. 29-61. — De cette œuvre restée inachevée, quelques chapitres ont été édités par S. Gieben, *Four Chapters on Philosophical Errors from the Rudimentum Doctrinae of Gilbert of Tournai..*, dans *Vivarium*, t. 1, 1963, p. 141-166.

Pour les mss nous renvoyons ici, comme pour les ouvrages suivants, à P. Glorieux et V. Doucet, cités à la bibliographie générale.

2) Le *De modo addiscendi* fait partie de l'œuvre précédente, mais il fut rédigé et publié séparément (1263-1268) pour Michel de Lille, chargé de l'éducation de Jean de Dampierre, prévôt de Bruges. C'est une méthode pédagogique, décrivant les qualités requises chez le maître et l'élève, leurs devoirs respectifs, et les exercices à employer pour arriver, par la poursuite de la science, à la vraie sagesse.

A. De Poorter, *Un traité de pédagogie médiévale, le « De modo addiscendi » de Guibert de Tournai*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, t. 24, 1922, p. 195-228. Édition par E. Bonifacio, *Gilberto di Tournai, De modo addiscendi. Introduzione e testo inedito*, Turin, 1953; compte rendu par A. Matanic, dans *Antonianum*, t. 32, 1957, p. 431-433.

3) *Eruditio regum et principum.* — Ce manuel de gouvernement, composé en 1259 à la demande de Louis IX, roi de France, contient des normes à observer par les gouvernants, afin que leur gouvernement puisse conduire au vrai bien, temporel et spirituel, tant d'eux-mêmes que de leurs sujets.

A. De Poorter, *Le traité Eruditio regum et principum de Guibert de Tournai, O.F.M. Étude et texte inédit*, coll. Les philosophes belges 9, Louvain, 1914; compte rendu par A. Callebaut, AFH, t. 12, 1919, p. 298-302. — Voir DS, t. 5, col. 463.

4) Le *De officio episcopali* est un cérémonial épiscopal, décrivant les rites à observer pour les bénédictions, dans les synodes et à la messe. Il fut composé à la prière de Guillaume de Bussy, évêque d'Orléans (1237-1258).

Éditions : *De officio episcopi et Ecclesiae ceremoniis*, Cologne, 1571, 1618; *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 401-420.

2° *Œuvres historiques.* — 1) *Vita S. Eleutherii.* — A l'occasion du transfert du corps de saint Éleuthère, un des premiers évêques de Tournai, à la châsse actuelle, Guibert décrit la vie du pontife à la demande de son parent Jean Buchien, évêque de Tournai (1261-1266).

Éditée dans AS, 20 février, t. 3, Anvers, 1658, p. 196-206, et PL 65, 59-82. On peut mentionner ici encore *4 sermones S. Eleutherii* (PL 65, 91-99). Ces sermons, faussement attribués au saint, ne sont que l'élaboration littéraire et historique d'un fonds ancien, effectuée par Guibert lors de la rédaction de la *Vita*. Cf A. D'Haenens, *Éleuthère (saint)*, DHGE, t. 15, 1961, col. 150-151.

2) *De scandalis Ecclesiae.* — Sous ce titre on désigne l'ouvrage que Guibert, par ordre de Bonaventure, rédigea vers 1274 sur les maux existant parmi le clergé et le peuple chrétien, et sur les remèdes opportuns à y opposer. Grégoire X, en vue du 2e concile de Lyon, avait prié les évêques et les ministres généraux des ordres religieux de le renseigner.

A. Stroick, *Verfasser und Quellen der Collectio de scandalis Ecclesiae. Reformschrift des Fr. Gilbert von Tournay, O.F.M., zum II Konzil von Lyon, 1274*, AFH, t. 23, 1930, p. 3-41, 273-299, 433-466. Réédition par A. Stroick, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, AFH, t. 24, 1931, p. 33-62; la 1e édition avait été publiée par J. von Döllinger, dans ses *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, t. 3, Vienne, 1882, p. 180-200. L'authenticité, retenue

au moins comme très probable, a été contestée, à tort croyons-nous, par J. Labbens (voir bibliographie).

3) *Hodoeporicon.* — Cet itinéraire (conservé peut-être dans le cod. 9493, à la Bibl. royale de Bruxelles) est une relation de la première croisade entreprise par Louis IX (1248-1254). Ce récit est attribué à Guibert, qui aurait accompagné le roi pendant ce voyage. Cependant, on n'est pas d'accord sur le bien-fondé de cette hypothèse ni, par conséquent, sur l'authenticité de cet écrit. Cf É. Longpré, *Tractatus de pace*, signalé plus loin, p. XII-XIII.

Signalons encore : *Miraculorum S. Blasii libri duo*, ouvrage attribué à Guibert, mais détruit; *Vita Leonis* IX, biographie qui n'est pas l'œuvre de Guibert de Tournai, comme on le croyait, mais de Guibert, archidiacre de Toul, au 11e siècle; *Itinerarium Leonis* IX, ouvrage faussement attribué à Guibert; *Chronica*, catalogue d'événements historiques, peut-être extraits des œuvres de Guibert.

3° *Œuvres scolaires.* — 1) Parmi les œuvres de Guibert les anciens catalogues indiquent un *Commentaire sur les Sentences* (incipit : « *Dan.* 12 : Pertransibunt populi et multiplex erit scientia »), qui n'a pas été retrouvé. Voir pourtant F. Stegmüller, *Commentarius in primum librum Sententiarum, cod. 117 bibl. univ. Upsaliensis*, dans *Upssala Universitets Arsskrift*, 1953, fasc. 7, p. 242-243.

2) Du *Quodlibetum*, qui se trouvait autrefois au couvent des franciscains de Beauvais sous le nom de Guibert de Tournai (cf V. Doucet, bibliographie), il ne reste aucune trace.

3) *Pharetra.* — Sous ce titre on connaît un florilège patristique, très répandu au moyen âge et attribué à des auteurs différents, parmi lesquels figurent : Bonaventure, sous le nom de qui il est imprimé (Cologne, 1486; Strasbourg, 1489, 1495; Brescia, 1497; Paris, 1518, 1886; Rome, 1588-1595; Venise, 1755, etc), Guillaume de la Furmenterie ou de Gloucester, franciscain, et surtout Guibert de Tournai (cf V. Doucet, AFH, t. 47, 1954, p. 411). Cependant, malgré les efforts récemment faits en sa faveur (voir É. Longpré, *op. cit.*, p. XXV-XXVIII; E. Bonifacio, *op. cit.*, p. 17-18; DS, t. 1, col. 1853), la paternité de Guibert ne nous semble pas suffisamment assurée (voir aussi G. Abate, dans *Miscellanea francescana*, t. 50, 1950, p. 109, n. 3). Sur le contenu de la *Pharetra*, voir DS, t. 5, col. 446-447.

D'autres ouvrages scolaires sont faussement attribués à Guibert. Voir P. Glorieux, *op. cit.*, p. 59.

4° L'*œuvre oratoire* de Guibert comprend des collections de sermons et des traités spirituels composés sous forme de sermons (*infra*, 5°).

1) *Sermones dominicales.* — Sermons sur les épîtres et les évangiles de chaque dimanche de l'année liturgique, y compris des *Sermones quadragesimales*, qu'on trouve aussi séparément dans quelques mss. Éditions : Paris, 1518; Naples, 1870-1871, et Mondovi, 1872, sous le nom de S. Thomas d'Aquin. — 2) Les *Sermones de sanctis* furent prêchés au clergé parisien et publiés avec les « sermones dominicales » (vers 1255), sur les instances d'Alexandre IV (Paris, 1518).

3) *Sermones ad varios status.* — Ce recueil est divisé en 4 groupes : *a*) de diversis statibus et officiis (90 sermons), *b*) de praeceptis divinis (2 sermons), *c*) de sacramentalibus et ministris (8 sermons), *d*) de poenis et gaudiis (3 sermons). Guibert les a réunis après 1261 et insérés dans son *Rudimentum doctrinae*, pour suppléer à la partie omise, dans laquelle il s'était proposé de traiter « de doctrina hominis pertinente ad praedicatores secundum experimentum practicae ». Éditions : Louvain, 1473, 1484; Lyon, 1477, 1511; Paris, 1513; Venise, 1603, etc. Les sermons de Guibert furent très en vogue au moyen âge, comme l'attestent les multiples éditions et le grand nombre de manuscrits conservés encore dans presque toutes les grandes bibliothèques d'Europe (P. Glorieux, *op. cit.*, p. 56-58, et V. Doucet).

4) *Sermo In die cinerum* (ms 14947 lat. Bibl. nat. Paris, f. 93ra-95vb). Sermon anonyme, prêché le 3 mars 1283, attribué à Guibert (É. Longpré, *op. cit.*, p. XIV-XV).

5° *Œuvres spirituelles.* — 1) Le *Tractatus De pace*, destiné à une religieuse cistercienne, fut peut-être composé à l'occasion de la pacification entre les cisterciens et les franciscains (vers 1276), qui étaient depuis quelque temps en désaccord. L'opuscule montre que la paix vraie et durable vient de Dieu, qu'elle règne parmi les anges et se reflète dans l'univers. On ne la trouve pas dans ce qui est transitoire et caduc, mais dans l'union de l'âme avec Dieu.

Édition critique par É. Longpré, *Tractatus de pace, auctore Fr. Gilberto de Tornaco*, coll. Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi 6, Quaracchi, 1925. Traduction par A. Curvers, *Guibert de Tournai et le traité de la paix*, coll. Nationale, 4e série, n. 44, Bruxelles, 1944.

2) Le *Tractatus De virginitate* fut composé par Guibert pour Isabelle † 1270, sœur de Louis IX et fondatrice du monastère de Longchamp, à la demande de son confrère Philippe, directeur spirituel de la religieuse. Dans ce traité, Guibert décrit d'abord comment l'âme doit parcourir plusieurs degrés de détachement des biens terrestres pour arriver à la jouissance du Bien incréé dans la contemplation, prélude de la parfaite possession de Dieu dans la vision béatifique. Il exalte ensuite, en particulier, l'excellence et les mérites de la virginité, laquelle, entourée de l'humilité et des autres vertus, dispose très efficacement l'âme à l'union amoureuse avec l'Époux céleste.

Ce beau traité, inspiré surtout par les écrits de saint Bernard et rédigé en forme de lettre, a été édité par A. De Poorter, *Lettre de Guibert de Tournai, O.F.M., à Isabelle, fille du roi de France*, RAM, t. 12, 1931, p. 116-127.

3) *Tractatus De morte non timenda.* — Pressé par les prières de ses confrères, Guibert composa (avant 1259) une collection de huit sermons sur la mort, qui tous ont pour thème : « Omnes morimur et quasi aquae dilabimur in terram, quae non revertuntur » (2 *Rois* 14, 14).

Il considère successivement le caractère pénal, raisonnable, médicinal et universel de l'arrêt de mort (1); explique les causes qui la rendent angoissante (2) et invite à la considérer comme toujours présente, parce qu'elle peut survenir à chaque instant, à chaque lieu, dans une circonstance quelconque (3). La mort est ensuite considérée, selon l'état différent de l'âme : « mors iustorum, purificandorum, reproborum et beatorum » (4). Pour mourir d'une mort sainte, il faut d'abord mourir au péché. Cette mort spirituelle s'accomplit par l'exercice des vertus; celles-ci sont comparées aux phénomènes qui précèdent, accompagnent et suivent la mort corporelle (5). Ces phénomènes sont invoqués, sous un autre point de vue, pour expliquer comment

une vie vicieuse amène la mort de l'âme : « moritur per culpam qui vitiis vivit » (6). Enfin, neuf symptômes de la maladie mortelle du corps sont successivement présentés comme autant de signes analogiques de la maladie mortelle de l'âme (7-8).

Quelques-unes de ces méditations se retrouvent, parfois textuellement, dans les quatre sermons « ad eos qui dolent propter amicos mortuos », insérés dans la collection des *sermones ad varios status* (cod. 241, Borghes. lat., f. 220v-228v). Ce traité sur la mort a été imprimé sous le nom de Bonaventure, Paris, 1495, 1500 (*Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. 4, Leipzig, 1930, n. 4802, 4803).

4) Le *Tractatus De septem verbis Domini in cruce*, encore inédit et conservé dans le cod. Stowe 36, Brit. Mus. Londres, f. 29vb-62vb, contient, sous forme de sermons, onze méditations sur les sept paroles de Jésus en croix, considérées comme des remèdes aux sept péchés capitaux; elles enseignent en effet les vertus contraires et fournissent des normes de vie vraiment chrétienne. L'identité et l'authenticité de cet opuscule, sur lesquelles on a longtemps discuté et erré, sont maintenant bien établies.

Baudouin d'Amsterdam, *Gilberti de Tornaco, O. Min. († 1284), opusculum « De septem verbis Domini in cruce »*, dans *Collectanea franciscana*, t. 32, 1962, p. 230-270, donne un résumé du traité. Voir É. Longpré, *Le ms. Stowe 36 et les écrits spirituels de Gilbert de Tournai*, AFH, t. 22, 1929, p. 231-232.

5) Le *Tractatus De SS. Nomine Jesu* contient dix élévations sur le Nom de Jésus, sous le titre de sermons destinés aux frères mineurs, qui en avaient sollicité la composition. Peut-être l'opuscule doit-il être considéré comme la suite d'un décret du 2e concile de Lyon, où Grégoire x inculquait la dévotion et la révérence au Nom de Jésus; ce décret avait été accueilli avec ferveur dans les milieux franciscains (AFH, t. 29, 1936, p. 154, n. 6). Sa composition se placerait alors entre 1274 et 1284. Il reste encore de ce traité plusieurs manuscrits; il fut aussi imprimé sous le nom de Bonaventure (Lyon, 1506; Trente, 1774). On en connaît une version anglaise partielle, conservée au British Museum, cod. 11748, f. 147 svv (15e s.).

6) *Tractatus De locis mundi.* — Sur le caractère de ce petit traité inédit et conservé dans le ms 320, f. 144v-145v, de l'Académie de Liège, sous le titre : « Gilbertus Tornacensis de locis mundi », je ne puis me prononcer (H. Lippens, AFH, t. 5, 1912, p. 748).

On signale dans des catalogues anciens, sous le nom de Guibert de Tournai, un *De voto*, dont il ne reste aucune trace. De plus, on lui attribue parfois un *Commentaire du Cantique des cantiques*, qui est de Gilbert de Hoyland (DS, t. 2, col. 103; corriger t. 5, col. 865).

3. **Doctrine.** — 1° *But et méthode.* — La doctrine spirituelle de Guibert se meut dans la ligne traditionnelle du pseudo-Denys, de Jean Cassien, de Grégoire le Grand, Pierre Chrysologue, Aelred de Rievaulx, surtout des victorins et en particulier de Richard de Saint-Victor. A ces auteurs il emprunte tacitement de longs extraits, qu'il réunit et harmonise de telle façon qu'il en résulte un exposé assez cohérent (voir sur cette méthode et sa justification le *De modo addiscendi*, éd. E. Bonifacio, p. 176-182).

Cette méthode est employée avec une telle fréquence, qu'on a dit qu'en tous ses ouvrages il n'y aurait pas une phrase propre à Guibert! S'il est vrai qu'en présentant la doctrine traditionnelle, Guibert se sert abondamment de ses devanciers, on ne peut lui dénier toute originalité. Un trait assez curieux, Guibert estime qu'il ne faut composer et publier qu'à la demande d'autrui et pour satisfaire la charité (*De modo addiscendi*, p. 186). Ainsi connaissons-nous ordinairement les destinataires de ses écrits.

Quoi qu'il en soit de la diversité de ses correspondants, Guibert n'a qu'un but : conduire les âmes à la vraie sagesse, à la paix et à la tranquillité, qui se trouvent en l'union intime de l'âme avec Dieu. Dans la poursuite de la perfection, qui commence avec la vie de la grâce et s'étend jusqu'aux états mystiques les plus élevés, on doit procéder avec ordre et méthode, s'exercer d'abord aux pratiques de la purification et s'adonner ensuite aux quatre exercices *(lectio, meditatio, oratio, contemplatio)*, qui introduisent plus directement à la contemplation proprement dite. Or, dans cette contemplation, c'est par la dilatation, l'élévation, l'aliénation que l'âme arrive à l'union parfaite avec Dieu. C'est ici que Guibert s'inspire surtout du pseudo-Denys et de Richard de Saint-Victor. Il en copie de longs passages, qu'on retrouve à peu près identiques en plusieurs de ses ouvrages.

2° *Caractéristiques.* — Guibert est à la fois philosophe, mystique et franciscain; ces qualités ont modelé son âme et se manifestent tour à tour en ses ouvrages.

1) C'est surtout en *philosophe* qu'il décrit l'ascension de l'âme vers Dieu comme la recherche de la sagesse (*Rudimentum doctrinae*, *De modo addiscendi*, etc), tandis que c'est en *mystique* qu'il conçoit cette ascension comme la poursuite de la paix intérieure (*De pace*, etc). Mais plus mystique que philosophe, il subordonne toute activité intellectuelle, quelle que soit son importance, à la poursuite du vrai bien de l'âme (« Omnis scientia et notitia ordinatur ad finem ultimum et hic finis vita aeterna dicitur », *Rudimentum doctrinae*, ms 15451 lat. Bibl. nat. Paris, f. 115r). De là, il suit que la vraie sagesse ne consiste pas seulement dans la connaissance, mais aussi dans l'amour de l'Être suprême (« Idem enim est Deus, quem diligere et intelligere est sapientia », f. 101rb). Aussi, il n'est pas possible d'arriver à la sagesse sans la pratique des vertus : se donner à la recherche de la sagesse c'est honorer Dieu par une vie vertueuse et dévote (« Vere non potest religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni, quia sapere nihil est aliud quam Deum verum iustis et piis cultibus honorare », f. 101rb).

Il n'est donc pas étonnant que Guibert attribue à la partie affective de l'âme la tâche prépondérante dans l'ascension vers Dieu (« Notitiam enim rerum spiritualium et veram sapientiam saepe merito devotae orationis acquirimus, quam nulla nostra sagacitate, solertia vel studio penetrare valeamus », *De Nomine Jesu*, Trente, 1774, p. 570-571). Sans nier pour autant les droits et les devoirs de l'intelligence dans la recherche de la sagesse, la dévotion l'emporte sur la raison (« Intelligentiam etiam firmat devotio, quia si ad scripturarum mysteria... transire volumus, plus devotione quam rationis investigatione proficimus », *De morte*, ms 374 Douai, f. 130v).

2) *L'âme franciscaine* de Guibert se manifeste déjà dans sa conception de la sagesse; mais elle se révèle avant tout par la place centrale donnée au Christ dans cette ascension vers la sagesse, car le Christ en est la source, le guide, la voie, le modèle.

Le Christ, sagesse incarnée, est la source de toutes les lumières et de toutes les vertus : « Haec (sapientia et religio) sicut duo rivi procedunt ab eodem fonte, ipse est Christus, Dei virtus et sapientia » (*Rudimentum doctrinae, ms cit.*, f. 101rb). Sans le Christ, chaque effort pour acquérir la sagesse serait vain : « Ascendere tamen non poteris per teipsum, nisi Christum ducem habueris » (*De morte, ms cit.*, f. 122v). C'est encore le Christ qui nous enseigne la voie vers la sagesse, spécialement sur la croix, qui est la chaire de la vraie sagesse chrétienne :

Hic sapientia christianorum est, hic fidelium pietas reperitur, dum pio cordis oculo carnis Christi vulnera contemplamur; hic dulciter maiestati summae cohumiliamur, conpauperamur Dei Filio, divinae sapientiae conformamur, si tamen quod fuit in Domino Jesu Christo, quilibet nostrum sentiat in se ipso (*De septem verbis, ms. cit.*, f. 62r).

En vrai fils de saint François, Guibert manifeste une profonde dévotion pour le Christ incarné, dont il exalte toutes les vertus. En son amour infini il voit le motif principal de l'incarnation, de la passion et de la mort douloureuse sur la croix. A noter l'allusion au cœur ouvert de Jésus comme signe de son amour suprême : « Animadvertite, fratres, consummatam in cruce dilectionem. Sic enim nos attraxit in vinculis caritatis, corpus suum passionibus subdens innumeris, ut.., patefacto cordis ostio lancea, dilectionem suam plenius indicaret » (f. 52v).

La passion et la mort de Jésus occupent dans sa dévotion la place principale : « Nihil est enim quod ita cor humanum emolliat ad devotionem, succendat ad dilectionem, purificet ad cognitionem, sicut habere praesentem passionis dominicae recordationem » (f. 53v). C'est surtout dans le beau traité *De septem verbis Domini in cruce* que Guibert développe ce thème. Il le fait avec une telle effusion, que lui-même, craignant d'avoir quelquefois trop retenu ses auditeurs, ne sait qu'alléguer en excuse « la richesse et la douceur de son sujet » (f. 58v). Par ce trésor de la spiritualité franciscaine Guibert est devenu un des premiers promoteurs de la dévotion aux sept paroles de Jésus en croix (voir Baudouin d'Amsterdam, *art. cit.*, p. 264-267).

Une autre dévotion spécifiquement franciscaine, pratiquée et propagée par Guibert, c'est la dévotion au saint Nom de Jésus. Dans le *De SS. Nomine Jesu*, il est dit que l'auteur, « vir sanctissimus », se serait surpassé dans cet opuscule. Or, ce « vir sanctissimus » n'est pas Bonaventure, comme on l'a dit, mais bien Guibert.

Dans ces méditations dévotes, les prérogatives, la puissance, la valeur du Nom de Jésus sont exposées d'une façon tellement haute, que ce bijou de la spiritualité franciscaine est considéré à bon droit comme l'œuvre la plus parfaite que le 13e siècle ait produite sur ce thème. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait influencé les auteurs postérieurs, tel un Bernardin de Sienne, qui en a inséré de longs extraits dans ses sermons (voir Baudouin d'Amsterdam, *art. cit.*, p. 262-264, et la bibliographie).

Enfin, notons chez Guibert une prédilection pour la virginité, dont il exalte l'excellence et l'importance (dans son *De virginitate*, et en maintes occasions : *De SS. Nomine Jesu*, p. 579 svv; *De eruditione..*, p. 16-18; *De septem verbis.., ms cit.*, f. 42v-43v). Il se livre même sur ce sujet à de longues digressions : « Aliquantisper digressi prosecuti sumus emergentis ex inopinato virginitatis praeconium » (*De septem verbis..*, f. 43v).

Guibert de Tournai, bien que peu original, mérite pourtant, pour la sûreté et l'abondance de sa doctrine, pour son zèle ardent, pour l'influence considérable de ses écrits, une place honorable parmi les maîtres de la spiritualité chrétienne du 13e siècle, surtout parmi ceux de l'école franciscaine, dont il est un des principaux représentants.

La bibliographie particulière a été insérée dans le corps de l'article. On trouvera la bibliographie générale dans les *Collectanea franciscana*, t. 32, 1962, p. 230, note 1, dont on retiendra les ouvrages et articles suivants :

J.H. Sbaralea, *Supplementum..*, t. 1, Rome, 1908, p. 326-327. — F. Lajard, *Guibert de Tournai*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 19, Paris, 1838, p. 138-142. — Kervyn de Lettenhove, *Guibert de Tournay, sa biographie et ses travaux historiques*, extrait de *La Belgique*, Bruxelles, 1860. — L. Baudry, *Wibert de Tournai*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. 5, 1928, p. 23-61. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIIIe *siècle*, t. 2, Paris, 1933, p. 56-59, avec le supplément de V. Doucet, AFH, t. 27, 1934, p. 546. — J. Labbens, *L'œuvre de Guibert de Tournai*, dans *Bulletin des facultés catholiques de Lyon*, nouv. série, n. 6, 1949, p. 25-31. — Signalons surtout la bonne introduction à la vie et aux écrits de Guibert par É. Longpré, *Tractatus De pace*, p. VII-XLIV, déjà citée. — On annonçait naguère la thèse de J. Labbens, soutenue à l'Institut catholique de Lyon en 1949, sur *La paix selon Guibert de Tournai*; elle n'a pas été publiée.

BAUDOUIN D'AMSTERDAM.

1. GUIBERT (JEAN), sulpicien, 1857-1914. — Jean Guibert, né à Aizenay (Vendée) le 12 novembre 1857, ordonné prêtre à Luçon en 1880, fut d'abord professeur de sciences au collège Richelieu de cette ville. Admis dans la compagnie de Saint-Sulpice, il fut chargé du cours de sciences naturelles au séminaire de philosophie d'Issy de 1887 à 1897. Pendant quinze ans supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris, il dut, contraint par la maladie, se retirer en 1912 et mourut à Aizenay le 28 février 1914.

Les nombreux ouvrages qu'il a publiés en des domaines très divers, manuels de sciences naturelles, traités sur l'éducation et la vocation, études historiques, opuscules de vulgarisation scientifique ou de formation morale, sont les multiples expressions d'une visée unique.

Dès 1892, il animait un groupe de ses anciens élèves d'Issy avec l'ambition de réintroduire dans la société contemporaine « l'idée chrétienne », c'est-à-dire « l'avènement du règne de Notre-Seigneur, par la prière, les œuvres, la parole et la plume »; la petite revue *L'idée chrétienne* rassembla jusqu'en 1901 les travaux et les préoccupations de cette association apostolique. Pour agir sur la société moderne, J. Guibert accordait une attention particulière aux questions d'éducation, notamment dans *L'éducateur apôtre*, Paris, 1894, dans diverses études sur saint Jean-Baptiste de la Salle (dont une *Vie*, Paris, 1900), et dans ses articles du *Bulletin de la société générale d'éducation*.

En face de la pensée scientiste, il dressait une « apologétique scientifique », en particulier dans *Les origines*, Paris, 1896 (mis à jour par L. Chinchole à partir de la 7e éd., 1922); puis il fondait et dirigeait la *Revue pratique d'apologétique* à Paris en 1905; elle lui survécut jusqu'en 1940.

L'éducation des prêtres lui paraissait le moyen privilégié pour assurer à l'Église une influence profonde sur le monde; aussi, dans le désarroi de la séparation de l'Église et de l'État et des lois contre les congrégations religieuses, il secondait Ch. Dementhon (DS, t. 3, col. 132) dans la fondation de l'Alliance des grands séminaires, qui tint de 1906 à 1914 neuf congrès où furent

étudiés les divers aspects de la formation sacerdotale. Ses productions sur ce sujet ont été groupées dans un ouvrage posthume, *Contribution à l'éducation des clercs*, Paris, 1914. Ses prédications avaient fourni la matière de sa *Retraite spirituelle*, Paris, 1909, qui définit clairement son enseignement ascétique en vue d'une vie apostolique. Il préparait un cycle complet de sujets d'oraison, dont il termina le sanctoral : *Méditations pour les fêtes de la sainte Vierge*, Paris, 1915, et *Méditations pour les fêtes des saints*, 2 vol., Paris, 1915.

A. Baudrillart, *M. Guibert*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. 17, 15 mars 1914, p. 881-892. — Notice nécrologique par H. Garriguet, aux Archives de Saint-Sulpice. — Note biographique et extraits de ses carnets, dans *Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice*, 1914, p. 277-322 et 473-499. — Notice dans *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 368.

Irénée NOYE.

2. GUIBERT (JOSEPH DE), jésuite, 1877-1942. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Né le 14 septembre 1877 à l'Isle-sur-Tarn, non loin d'Albi, Joseph de Guibert entre au noviciat des jésuites de Toulouse en octobre 1895. Après de brillantes études en Sorbonne et dans les scolasticats de philosophie et de théologie à Vals-près-Le Puy et à Enghien (Belgique), il est ordonné prêtre en 1906 et nommé professeur de théologie au séminaire régional de Lecce (Italie) de 1908 à 1910. Il fit sa troisième année de probation à s'Heeren Elderen (Belgique) sous la direction d'Arthur Calvet (1910-1911), puis devint professeur de théologie à Enghien (1911-1914). Il est ensuite mobilisé comme soldat-aumônier dans l'armée d'Orient. De retour à Toulouse, il annonce en mai 1919 et lance la *Revue d'ascétique et de mystique*; il en assure la direction de 1920 à 1928. Il fut appelé à Rome en octobre 1922 pour enseigner à l'université grégorienne la théologie ascétique et mystique, la théologie fondamentale à laquelle il joignait un cours de méthodologie. Une chaire de spiritualité lui fut également attribuée en vue de la formation pastorale du clergé romain. A cette activité s'ajoutait la direction spirituelle de nombreux prêtres et étudiants ainsi que de plusieurs communautés religieuses; il consacrait une partie de ses vacances au ministère de retraites en Italie et en France. Il était consulteur de la Congrégation des Rites depuis 1932. Pie XII le rappela à Rome (novembre 1940) durant la seconde guerre mondiale, en qualité de conseiller pour les affaires de France. Déjà atteint dans sa santé, il mourut le 23 mars 1942.

Son nom reste attaché à deux créations : la *Revue d'ascétique et de mystique*, le *Dictionnaire de spiritualité*. L'idée de la revue lui avait été suggérée à Enghien par Henri Watrigant, fondateur d'une bibliothèque des *Exercices* et d'un bulletin destiné aux maisons de retraites. Cette idée mûrit et, dès la fin de la guerre 1914-1918, ses supérieurs le chargèrent de la mettre à exécution. Le premier numéro parut en janvier 1920. Le fondateur y exposait son programme : il constatait les lacunes et les faiblesses des études concernant la spiritualité; il déplorait les confusions qui opposaient souvent les opinions des théologiens contemporains et il entendait travailler au renouveau des méthodes et de l'esprit scientifique chez les écrivains auxquels Henri Bremond venait de révéler l'intérêt des problèmes d'histoire et de psychologie religieuses. La revue devait servir de point de rencontre et s'ouvrir à tous les chercheurs soucieux de dépasser le niveau de la simple édification. J. de Guibert a pris rang parmi les meilleurs artisans de ce renouveau spirituel. Il avait trouvé dans Ferdinand Cavallera un conseiller et un collaborateur efficace. Lorsqu'il quitta Toulouse, il partagea avec son ami la responsabilité de la direction; puis, en 1928, absorbé par les tâches qu'il assumait à Rome, il se déchargea entièrement sur le professeur de l'Institut Catholique de Toulouse, sans cesser de lui fournir d'importants articles.

J. de Guibert fut étroitement mêlé à la fondation du *Dictionnaire* (A. Rayez, *Le Dictionnaire de Spiritualité*, dans *Gregorianum*, t. 36, 1955, p. 308-318). C'est à lui que s'était adressé l'éditeur Gabriel Beauchesne lorsque, en 1928, celui-ci songeait à doter la spiritualité d'un dictionnaire analogue à celui qu'il avait publié pour l'apologétique, sous la direction de A. d'Alès. C'est lui qui suggéra de confier cette tâche, incompatible avec ses fonctions romaines, à Marcel Viller qui tint à s'associer les deux directeurs de la revue toulousaine. Un commun idéal scientifique, une égale compréhension des problèmes et une même volonté de respecter la diversité des opinions dans l'unité de la foi, animait l'équipe. La formule mise au point par les fondateurs, sans mesurer exactement l'ampleur et les délais exigés pour la réalisation de pareille entreprise, devait apporter une solide documentation aux historiens des doctrines spirituelles et à tous ceux qui étaient chargés, à quelque titre que ce soit, de formation spirituelle.

2. Œuvres. — La bibliographie de Joseph de Guibert, établie par Edmond Lamalle, a été publiée en tête de l'ouvrage posthume : *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Rome, 1953, p. XIII-XVI). On y relève onze livres et soixante-trois articles, et la liste n'est pas complète. Il faut ajouter encore de nombreux comptes rendus dont quelques-uns (ceux de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* de H. Bremond, par exemple) sont très importants. Pareil bilan témoigne d'une activité intellectuelle peu commune. J. de Guibert a collaboré aux revues suivantes : *Analecta bollandiana*, *Études carmélitaines*, *Gregorianum*, *Messager du Cœur de Jésus*, *Nouvelle revue théologique*, *Recherches de science religieuse*, *Revue des questions historiques*, *Revue théologique française*. Sa contribution au DS et à la RAM a été particulièrement importante. Mentionnons ici les travaux qui intéressent directement l'étude de la spiritualité. Les principaux articles sont signalés à la bibliographie.

1° *Manuels scolaires.* — Une *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, publiée d'abord en deux fascicules (1926 et 1932), parut en un volume en 1937 (4e édition, 1952). C'est un cours comprenant une introduction à l'étude de la théologie ascétique et mystique suivie d'un choix de questions concernant la nature et les causes de la perfection chrétienne. Cet exposé a été repris en français dans les *Leçons de théologie spirituelle* (Toulouse, 1943; 2e éd., 1946). A ces livres classiques il faut joindre (en mentionnant en passant son *De Christi Ecclesia*, Rome, 1926 et 1928) le volume de documents : *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Rome, 1931), sorte d'*enrichiridion* en matières spirituelles, sur le modèle de Denzinger, mais qui a son originalité propre.

2° *Études doctrinales.* — Sous le titre *Études de théologie mystique* (Toulouse, 1930), J. de Guibert réunit plusieurs travaux publiés d'abord dans la RAM

et dans *Gregorianum*; ces études représentent la partie la plus originale de son œuvre. Il y expose sa pensée personnelle devant les problèmes soulevés par les théologiens en fonction d'opinions d'école dont il critiquait les méthodes. Peu enclin par tempérament à la polémique, il cherche plutôt les voies de la conciliation, tout en appuyant ses propres positions sur une solide information historique et une large expérience pastorale. Sa critique témoigne de préoccupations plus pratiques que métaphysiques. A ce groupe d'exposés doctrinaux se rattachent deux petits ouvrages touchant à la direction spirituelle des clercs : *Séminaire ou noviciat? Prêtre dans un diocèse ou dans un ordre religieux?* (Paris, 1938) et *I doveri del Seminarista* (Turin, 1941).

3° *Histoire de la spiritualité.* — Dès 1926, J. de Guibert avait réuni plusieurs travaux sur la spiritualité médiévale sous le titre *Les doublets de saint Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique : quelques réflexions, quelques exemples* (Paris). Son œuvre principale dans cette série est *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, publiée à Rome en 1953 par Edmond Lamalle. A ce grand livre avaient préludé deux articles de la RAM (t. 19, 1938, p. 3-22, 113-140) réunis en un petit volume, *Saint Ignace mystique* (Toulouse, 1950). E. Lamalle a dit dans quelles circonstances J. de Guibert avait accepté, à l'occasion du quatrième centenaire de la compagnie de Jésus, de rédiger cette enquête historique, à laquelle il ne put mettre lui-même la dernière main. Son labeur avait été comme l'ultime témoignage de son attachement à son ordre et l'accomplissement d'un service auquel il avait usé ses forces. Cette « esquisse » de plus de six cents pages fournit une abondante nomenclature des écrivains spirituels jésuites et une mine de renseignements qu'on ne trouverait nulle part ailleurs, mais surtout elle présente avec bonheur les caractéristiques essentielles de la spiritualité ignatienne en son fondateur et dans la tradition de la compagnie.

3. **Doctrine.** — Joseph de Guibert était mieux doué pour la recherche scientifique que pour la spéculation philosophique. Sa carrière aurait pu être celle d'un physicien, si les circonstances n'avaient fait de lui un professeur de théologie et un maître spirituel éminent. Il apportait dans ses travaux ce souci de précision et ce culte des nuances qui donnent à son style une constante pesanteur et à sa pensée la marque d'un lent cheminement. Il possédait à un rare degré les qualités d'âme qui attiraient les sympathies et imprimaient à son influence une note de bonté qui lui mérita une large audience. Sa droiture le plaçait au-dessus des préjugés d'école et l'incitait à rechercher dans la controverse une *via media* faite de mesure et de clairvoyance. A preuve, la notice d'Henri Bremond (DS, t. 1, col. 1928-1938) qu'il tint à rédiger lui-même et qui est un modèle de jugement objectif et de critique bienveillante.

1° *Contemplation.* — La confusion dans laquelle J. de Guibert voyait débattre les questions de spiritualité, lorsqu'il fonda la RAM, lui fut une indication qui orienta ses travaux. L'imprécision du vocabulaire était à ses yeux la première cause des malentendus qui divisaient les théologiens. Si les mots recevaient des sens divers au gré des auteurs, à plus forte raison les notions restaient-elles vagues et discutables. Une enquête qu'il a publiée à l'article Ascétique du *Dictionnaire de spiritualité* l'avait convaincu que les manuels de spiritualité sont qualifiés de façon arbitraire d'ascétiques ou de mystiques, selon les tendances personnelles de leurs auteurs. Lui-même, se gardant de préjuger d'une question de frontière, fit choix pour sa revue du titre que devait vulgariser le sigle RAM (cf RAM, t. 1, 1920, p. 5).

Plus encore qu'*ascèse* ou *ascétisme*, le mot *mystique* prêtait à équivoque. Mis à part l'usage profane qu'en font les milieux cultivés ou philosophiques, J. de Guibert constatait la difficulté qu'il y aurait à faire sur ce mot l'accord des théologiens. Il serait moins illusoire, à son avis, de formuler une définition de la *contemplation* susceptible d'être acceptée par les différentes écoles. Il se rencontrait avec Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine (DS, t. 5, col. 8-14) pour admettre l'existence d'une *contemplation acquise* distincte de la *contemplation infuse* proprement dite. Comme l'éminent carme, il pensait que la contemplation chrétienne devait se définir nominalement comme un *acte* (non comme un *état*) impliquant non seulement l'*intuitus* de l'intelligence, mais aussi la ferveur de la volonté, l'amour étant l'élément distinctif de l'oraison mentale par rapport à la contemplation du philosophe (*Études..*, p. 23-29).

Les contestations surgissent dès que l'on met en question le critère déterminant de la contemplation infuse dans les plus hauts degrés d'oraison. Ces contestations découlent de la façon dont on conçoit l'effet de la grâce divine agissant dans l'âme du contemplatif. Non qu'il faille remonter aux divergences qui touchent à la manière d'expliquer le concours de la grâce divine avec la liberté humaine, mais le problème est ici de déterminer comment s'obtient la simplification des actes discursifs dans l'*intuitus* de la contemplation. J. de Guibert, répondant aux théologiens qui se réclament de saint Thomas pour définir cette simplification par la passivité de l'âme sous une inspiration spéciale de l'Esprit Saint, s'efforce d'abord de formuler une définition nominale conciliant les thèses en présence et acceptable comme base d'une exacte analyse de l'expérience décrite par les contemplatifs autorisés.

La définition proposée met l'accent moins sur la passivité de cette expérience que sur la simplification des actes intellectuels et affectifs, justifiant ainsi la possibilité d'une « contemplation acquise », au sens où l'entendaient les carmes du 17e siècle : ces interprètes de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix l'attribuaient à la concentration volontaire des facultés spirituelles aidées de la grâce commune ou d'un commencement de contemplation infuse (*Études..*, p. 23-26 et 90-111). Cf M. Olphe-Galliard, *La contemplation dans l'école ignatienne*, DS, t. 2, col. 2102-2119.

2° *Dons du Saint-Esprit.* — Le débat s'anime lorsque, passant d'une définition nominale à la réalité de la grâce mystique, J. de Guibert se refuse à attribuer aux dons du Saint-Esprit le rôle majeur que leur octroient sous le couvert de saint Thomas les partisans de l'« appel universel à la contemplation infuse ». Selon cette thèse la grâce baptismale, riche des dons et des vertus infuses qui l'accompagnent, ne peut atteindre son épanouissement total sans qu'interviennent, normalement sinon fréquemment, les grâces d'une oraison proprement infuse. Un mode supra-humain d'union divine, selon ces théologiens, spécifie l'élément caractéristique de cette oraison et manifeste le signe d'une actuation des dons de sagesse et d'intelligence qui transforme l'exercice des facultés spirituelles en les soumettant entièrement à l'action de Dieu. Cette opinion paraissait à

J. de Guibert beaucoup trop systématique pour rendre compte de la variété des faits expérimentés et décrits par les contemplatifs; il lui semblait même qu'elle exposait les âmes soit à une prétentieuse témérité, soit à un dangereux découragement. Mais il refusait surtout de reconnaître à cette synthèse l'importance que certains lui attachent comme à une donnée traditionnelle fondamentale (*Études..*, p. 45-76).

Une étude comparative du *commentaire des Sentences* avec la *Somme théologique* à propos des dons du Saint-Esprit avait révélé à Joseph de Guibert des variations dans la manière dont saint Thomas avait présenté et expliqué ce point de doctrine. Il constatait que l'expression « mode humain » d'agir attribuée aux vertus et « mode ultra ou supra-humain » appliquée aux dons, fréquentes dans les *Sentences*, avaient complètement disparu de la *Somme*. Il en concluait qu'on ne pouvait fonder une doctrine solide sur ces fluctuations du docteur angélique (*Doublets..*, p. 119-129; *Études..*, p. 170-174). Il estimait, d'autre part, que la thèse de l'appel universel n'influait guère sur la pratique des directeurs spirituels; dans le passé, l'*Index* de Valdès en 1559, la condamnation du quiétisme au 17e siècle avaient jeté le discrédit sur les livres et les courants mystiques, mais le danger des abus justement condamnés ne lui paraissait plus présenter aujourd'hui la même virulence (*Études..*, p. 146-157).

La doctrine qu'expose J. de Guibert pour son compte s'appuie sur les textes de la *Somme* qui présentent les *dons*, non comme des principes d'activité, mais plutôt comme des *habitus* passifs jouant le rôle d'aptitudes à recevoir les inspirations du Saint-Esprit, ou de souplesse pour mieux répondre à l'action de Dieu. J. de Guibert remarquait que, selon saint Thomas, l'influence de ces *habitus* ne se limite pas à la contemplation placée sous le régime des dons de sagesse et d'intelligence, mais s'exerce sur toutes les activités vertueuses du chrétien. Il estimait que les grâces d'oraison infuse n'épuisent pas l'expérience des mystiques; c'est pourquoi il propose de distinguer une double incidence de l'action divine et de l'intervention des dons dans la sanctification du chrétien attribuée au Saint-Esprit : *vie mystique* au sens large et *contemplation infuse* proprement dite sont deux aspects distincts de cette sanctification sans rapports nécessaires entre eux. Telle était la justification de la conduite adoptée par l'Église pour la canonisation des saints : elle juge de leur perfection sans égard particulier pour leur expérience de la contemplation infuse proprement dite (*Doublets..*, p. 119-122; *Études..*, p. 169-181).

L'élément spécifique de cette contemplation, en effet, est expérimental. A la suite de J. Kleutgen et de J. Bainvel, Joseph de Guibert le place dans la *conscience du surnaturel* en tant que tel, conscience qui concerne aussi bien l'*habitus* de la grâce sanctifiante que les grâces actuelles. En évitant les inconvénients d'une systématisation rigide et à priori, cette conception offre l'avantage de répondre au témoignage des mystiques, à l'impuissance du langage humain pour traduire la richesse de leur expérience et le caractère de leurs épreuves. J. de Guibert veut surtout sauvegarder la plénitude de la liberté divine et le mystère de la prédestination. La thèse de l'appel universel étant écartée, il montre comment la description des diverses formes d'oraison, leur dénomination et leur classification confirment la valeur de cette prise de conscience plus ou moins nette comme critère de différenciation. De même en est-il des exigences et des vicissitudes de l'union divine qui trouvent leur explication dans cette interprétation des faits, dont ni la révélation, ni les documents du magistère ne fournissent la clé (*Études..*, p. 81-89).

3° *Direction spirituelle.* — La formation spirituelle qu'il avait reçue, son expérience pastorale, — pour ne rien dire de sa tournure d'esprit —, rendaient Joseph de Guibert particulièrement sensible à la diversité des voies par lesquelles Dieu conduit les âmes fidèles.

Cf art. Conseils évangéliques, DS, t. 2, col. 1592-1593; Discernement, t. 3, col. 1254-1255 et 1285; Docilité au Saint-Esprit, t. 3, col. 1490-1491; Écoles de spiritualité, t. 4, col. 116-128.

C'est avec ce respect de la providence divine qu'il abordait les problèmes de direction spirituelle. Qu'il s'agisse du discernement des vocations, du choix des méthodes et de leur emploi dans la vie intérieure, il excellait à ramener les données du problème à l'essentiel. Son petit livre *Séminaire ou noviciat*, le chapitre de ses *Études* sur les *Méthodes et docilité à la grâce* (p. 213-238), témoignent de la sérénité avec laquelle il clarifiait les débats, parfois passionnés, de son temps. La plus remarquable de ces mises au point est peut-être l'étude consacrée à la charité et à ses rapports avec la vertu d'espérance. Cette analyse des doctrines opposant la conception physique de l'amour à la conception extatique, prélude à l'exposé de la théorie des « deux vies », à sa genèse à partir de la tradition philosophique prolongée par la pratique chrétienne : celle-ci, inspirée du souvenir évangélique de Marthe et Marie, aboutit finalement à la notion de vie mixte et à ses différentes applications dans l'histoire de l'Église. J. de Guibert en conclut que les deux formules « goûter Dieu », « servir Dieu », qui définissent deux attitudes de charité, doivent s'intégrer dans une synthèse harmonieuse de la vie spirituelle (p. 231-281).

On retrouve ces mêmes idées et la même forme de raisonnement dans deux articles écrits au lendemain des publications de H. Bremond sur la « prière pure » (RAM, 1930). Sous le titre *Oraison mentale et prière pure*, Joseph de Guibert rappelait que le problème de la prière était moins simple que ne le supposait le brillant académicien et qu'il ne pouvait être traité sans tenir compte des textes et des faits dont se nourrit la tradition. Il faisait valoir, en particulier, comme auparavant dans ses *Études* (p. 251-252, 258-259), que les conditions de notre vie spirituelle ici-bas étaient autres que celles du ciel (RAM, p. 233). Cette même idée est sous-jacente à l'article sur la *Médiocrité spirituelle* (RAM, 1935). J. de Guibert y témoigne une fois de plus de son respect des desseins providentiels qui marquent à chaque âme la voie qu'elle doit suivre et détermine le degré de sainteté dont il sera demandé compte au prorata des grâces qui lui auront été accordées. Cette question préalable était l'un des arguments qu'il opposait à la thèse de l'appel universel à la contemplation infuse impliquant l'appel de tout baptisé à la haute sainteté (*Études..*, p. 121-123).

On peut estimer que la théologie spirituelle, telle que l'a conçue et présentée Joseph de Guibert, manque de vigueur métaphysique et de synthèse constructive : elle se maintient sur un plan psychologique qui répond sans doute à l'expérience décrite par les mystiques modernes, mais ne fait pas suffisamment droit aux données de la tradition patristique ni aux ouvertures

du mouvement liturgique sur la théologie du mystère; son réalisme pastoral, l'équilibre de ses jugements appuyé sur une saine érudition, l'accueil bienveillant de l'opinion d'autrui, sont autant de traits qui reflètent incontestablement les aspects dominants de la tradition de son ordre.

4° *Spiritualité ignatienne.* — La méthode positive adoptée par J. de Guibert le met en contact constant avec l'histoire. Ses recherches dans ce domaine se sont portées tout d'abord sur des thèses d'hagiographie et de théologie sacramentaire auxquels il consacra ses publications antérieures à la fondation de la RAM. Sa critique des courants spirituels contemporains s'autorise de l'étude scientifique des textes autant que de son observation psychologique. C'est au nom de cette étude objective qu'il entend écarter les solutions insuffisamment fondées en tradition. Ses *Doublets de saint Thomas d'Aquin* attestent le soin avec lequel il envisageait la pensée médiévale dans sa genèse et son avenir. L'enseignement vulgarisé par ses ouvrages scolaires est la meilleure preuve de l'étendue de ses lectures et de la facilité avec laquelle il en assimilait la substance. Mais c'est à la spiritualité de saint Ignace qu'il consacrait le meilleur de son attention.

L'expérience spirituelle du fondateur était à ses yeux la norme à laquelle devait se référer constamment la spiritualité de la compagnie de Jésus. Les pages que J. de Guibert a consacrées aux documents autobiographiques du saint sont parmi les plus neuves de toute son œuvre. Le *Saint Ignace mystique* demeure aujourd'hui encore le meilleur commentaire du *Journal spirituel* (25 feuillets échappés à la destruction et remontant à 1544-1545). Ignace était parvenu à la pleine maturité de sa vie mystique. Le document permet non seulement de discerner les plus intimes mouvements de son âme, mais aussi de saisir les caractères distinctifs de sa spiritualité, que J. de Guibert ramène à trois : mystique trinitaire, mystique eucharistique, mystique du service de Dieu par amour.

Cette étude et celle des plus anciens documents de son ordre l'avaient prémuni contre l'accusation d'« ascéticisme » portée par H. Bremond contre certains jésuites. Son *Esquisse historique*, rédigée dans les derniers mois de sa vie, laisse apercevoir les convictions personnelles qui ont inspiré son interprétation de la spiritualité de la compagnie de Jésus. Il réagissait avec tact, mais avec assurance, contre la tendance, héritée de Jean Roothaan, à donner une présentation des *Exercices* exagérément littérale, centrée sur les méthodes d'oraison, et presque exclusivement sur la méthode des trois puissances considérée comme forme typique de l'oraison ignatienne. Les traités destinés aux commençants ou un schéma comme le *De ratione meditandi* de J. Roothaan, où celui-ci n'avait d'ailleurs pas mis toute sa pensée, ne devaient pas faire ombrage aux diverses manières de prier, pratiquées dans la compagnie : l'oraison contemplative elle-même n'y avait été jugée suspecte que dans des circonstances épisodiques sans lendemain.

L'insistance avec laquelle Joseph de Guibert rappelle la place de la prière dans la recherche de la volonté de Dieu, la primauté de la vertu de foi, l'ambiance pénétrée de confiance et d'amour qui caractérisent les *Exercices*, font bonne justice aux griefs de « moralisme » souvent élevés contre la direction spirituelle des jésuites. Sans minimiser la part faite à l'abnégation dans une conduite conforme à l'enseignement de l'Évangile, l'auteur de l'*Esquisse historique* présente l'idéal de la compagnie déjà réalisé dans la personne de son fondateur, comme celui du *Troisième degré d'humilité* résumé dans les passages des *Constitutions* qui sont devenus les règles 11 et 12 du *Sommaire*. C'est un idéal de charité qui se concrétise, non dans la jouissance de la contemplation solitaire, mais dans l'imitation du Christ crucifié pour l'amour des hommes.

« Avec Jésus-Christ pour servir » sera le dernier mot de ce vaste inventaire mené méthodiquement à travers quatre siècles d'histoire au cours desquels la compagnie de Jésus a donné à l'Église une lignée d'auteurs spirituels née de l'expérience mystique du fondateur. Les pages que Joseph de Guibert a consacrées aux *Exercices* sont parmi les mieux venues : refusant d'y voir un simple manuel de prières ou un memento de vie chrétienne, il a mis en lumière le rôle central de l'*élection* comme méthode de décision surnaturelle propre à guider l'exercice de la liberté soumise à la volonté de Dieu. Il ouvrait ainsi la voie à de plus amples approfondissements.

1. *Œuvres.* — Relevons quelques-uns des principaux articles de J. de Guibert concernant la spiritualité :

1° *Méthodes et vocabulaire. — Les études de théologie ascétique et mystique*, RAM, t. 1, 1920, p. 5-19; *Trois définitions de la théologie mystique*, t. 3, p. 162-179; *L'emploi des méthodes dans la vie spirituelle*, t. 6, 1925, p. 159-179; « *Mystique* », t. 7, 1926, p. 3-16; *Une définition théologique des grâces mystiques*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 269-280; *Pour fixer la terminologie mystique*, VSS, t. 26, 1931, p. 47-55; *En quoi diffèrent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité*, dans *Gregorianum*, t. 19, 1938, p. 263-279.

2° *Contemplation et dons. — A propos de la contemplation mystique*, RAM, t. 1, p. 329-351; *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir ultra-humain d'après S. Thomas*, t. 3, p. 394-411; *Dons du Saint-Esprit et contemplation infuse*, t. 5, 1924, p. 3-32; *Charité parfaite et désir de Dieu*, t. 7, 1926, p. 225-250; *L'appel à la contemplation infuse*, t. 8, 1927, p. 225-248 et 337-360; *Daturne modus mentaliter orandi qui vere sit contemplatio acquisita*, dans *Gregorianum*, t. 10, 1929, p. 3-19; *Les dons du Saint-Esprit, la question théologique*, RAM, t. 14, 1933, p. 3-26.

3° *Thèmes doctrinaux. — Humilité et vérité*, RAM, t. 5, 1924, p. 217-232 (cf DS, t. 2, col. 2648); *Goûter Dieu, servir Dieu*, t. 7, 1926, p. 337-353; *Oraison mentale et prière pure*, t. 11, 1930, p. 225-238 et 337-354; *Abnégation*, DS, t. 1, col. 67-73 et 101-110; *Pour la gloire de Dieu*, RAM, t. 13, 1932, p. 8-16; *La componction du cœur*, t. 15, 1934, p. 225-241; *Ascèse*, DS, t. 1, col. 936-938, 977-990, 990-1001; *Ascétisme*, col. 1010-1017; *Médiocrité spirituelle*, RAM, t. 16, 1935, p. 113-131; *Les amitiés dans la vie religieuse*, dans *Gregorianum*, t. 22, 1941, p. 171-190.

On trouvera dans les tables annuelles de l'*Archivum historicum Societatis Jesu* (1954 et svv) la liste abondante des importants comptes rendus consacrés à la *Spiritualité de la Compagnie de Jésus*. A signaler une traduction anglaise, *The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice*, Chicago, 1964, et une traduction japonaise de la 1e partie, Tokyo, 1963.

2. *Notices.* — F. Cavallera et M. Viller, Avant-propos aux *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. III-VIII. — F. Cayré, *Le P. Joseph de Guibert*, dans *L'année théologique*, t. 6, 1945, p. 467-473. — F. Cavallera, *Le Révérend Père Joseph de Guibert*, RAM, t. 22, 1946, p. 192-193. — Paul Galtier, *Le Père Joseph de Guibert*, RAM, t. 26, 1950, p. 97-120; donne un aperçu de la vie spirituelle et des extraits de notes personnelles. — Edmond Lamalle, Avant-propos à *La spiritualité de la Compagnie. Esquisse historique*, Rome, 1953, p. IX-XVI. — M. Olphe-Galliard, Notice, dans *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 368-369; *In memoriam : Le Père Joseph de Guibert*, RAM, t. 38, 1962, p. 130-132. — DTC, Tables.

Michel Olphe-Galliard.

GUIDES SPIRITUELS. — Dieu peut guider les âmes directement dans la vie spirituelle; on en trouve

maints exemples chez les mystiques; mais c'est ordinairement par des intermédiaires qu'il conduit les hommes (DIRECTION SPIRITUELLE, DS, t. 3, col. 1173-1180). Cette direction peut faire défaut et beaucoup ne trouvent pas le directeur qui aurait pu les guider. Pour suppléer à cette déficience est apparue toute une littérature de « guides ». Ainsi, aux 17e et 18e siècles, un grand nombre d'ouvrages ont été publiés sous le titre de « Conduite » ou « Manière de se conduire » (DS, t. 2, col. 1388-1389). Les « Directoires spirituels » ont principalement pour but de préciser les règles et les constitutions des associations religieuses auxquelles ils sont le plus souvent destinés (DS, t. 3, col. 1214-1222). Le genre des « Miroirs » peut également en être rapproché : on y montre, comme dans un miroir, à partir du cas exemplaire d'un grand personnage ou d'un saint, les devoirs à remplir en tel ou tel état (cf DS, t. 5, col. 460-464, 848-850). Enfin à l'idée de guide d'autres termes sont associés qui évoquent la marche vers la perfection et en indiquent les étapes : voie, chemin, itinéraire, ou encore degré, échelle (DS, t. 4, col. 62-86), ou méthode. En grec, les composés et les dérivés de ὁδός sont peut-être plus parlants qu'en une autre langue : ὁδηγός, ὁδηγέω, μεθοδία, εἴσοδος.

Voir Kittel, t. 5, p. 42-223, et sur un thème apparenté à celui de guide, εἰσαγωγή, initiation, introduction; cf K. T. Schäfer, *Eisagoge*, RAC, t. 4, 1959, col. 862-904.

Guide (*guis* et *guion* dans l'ancien français) était féminin au 17e siècle. Signalons comme traductions ou équivalences du français « guide » : *guia* et *guida* (l'espagnol et l'italien sont peut-être plus anciens que le français), *guide* (anglais), *Wegweiser* et *Führer* en allemand, *dux* et *manuductio* en latin, etc.

Le *guide* désigne « celui qui conduit une personne et, l'accompagnant, lui montre le chemin » (Littré); le *guidon* désignait un étendard militaire ou celui qui le portait. Par extension, un guide peut conduire aussi dans une entreprise, dans les affaires, dans la vie; il peut également désigner « tout ce qui inspire ou dirige quelqu'un dans ses actions » (Littré). Encore que Marc-Aurèle parlait de « Zeus qui a donné à chacun comme maître et comme guide un génie, parcelle détachée de lui-même » (*Pensées* 5, 27; cf éd. citée *infra*, introduction, p. XVII-XIX), le mot « guide » n'a rien de spécifiquement religieux; il n'en a pas moins été abondamment utilisé dans le vocabulaire chrétien, surtout à la période moderne et contemporaine.

D'innombrables ouvrages sont de véritables guides, mais n'en portent pas le titre. Tenons-nous-en strictement ici, — et pour la commodité du répertoire et parce que le mot est devenu familier aux lecteurs pieux —, aux ouvrages qui portent le titre de « guide ». Rappeler, — à titre exemplaire et sans vouloir être exhaustif —, un certain nombre de ces guides permettra d'apprécier la diversité du genre; nous essaierons d'en tirer quelques conclusions.

1. *Les guides de la sagesse antique.* — 2. *Les guides chrétiens.* — 3. *Conclusion.*

1. LES GUIDES DE LA SAGESSE ANTIQUE

C'est principalement dans la littérature sapientielle et gnomique que se trouvent exposés l'enseignement et les conseils des sages sur la vie morale et la pratique des vertus. C'est dans une ambiance analogue et avec des influences réciproques que cette littérature s'est développée en Égypte, en Babylonie comme en Israël (cf *Les sagesses du Proche-Orient ancien*, Colloque de Strasbourg, 1962, Paris, 1963). Tels sont les guides de l'antiquité profane ou religieuse.

1° Monde oriental. — La littérature sapientielle de l'Égypte a été présentée déjà (DS, t. 4, col. 530). Chez les babyloniens, on rencontre des œuvres semblables, comme les « Conseils de sagesse » (cf J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2e éd., Princeton, 1955, p. 426-427; W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, p. 96-107).

Sous les sassanides, on voit en Iran des ouvrages du même genre, comme le « Livre des préceptes de Zoroastre » ou les « Maximes choisies des premiers sages » (cf J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962, p. 60). Dans l'Inde on peut citer : le « Livre conducteur » ou « Le conducteur », attribué à Mahākaccāna, disciple du Bouddha, indiquant la méthode pour étudier la doctrine bouddhique et rechercher le salut (L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, t. 2, Paris, 1953, p. 351-353); la « Corbeille de la conduite », texte de la secte des « anciens » ou Thera, fixé à Ceylan au 1er siècle av. J.-C., qui est un recueil d'histoires montrant que le Bouddha possédait dans ses existences antérieures les vertus dont la pratique constitue la bonne conduite (p. 327-330, 345-346); le « Guide de Muruga », poème tamoul attribué à Nakkīrar de Madura (2e-3e siècle), qui est un guide pour le fidèle qui veut rendre hommage au dieu Muruga (t. 1, 1947, p. 447-448).

En Chine, le *Tao tö king*, attribué à Lao Tseu (6e-5e siècle), est un recueil de maximes qui résume l'idéal du saint taoïste atteignant d'une manière mystique l'unité avec la Voie du Ciel (*Le livre de la voie et de la vertu, texte chinois établi et traduit par J. J.-L. Duyvendak*, Paris, 1953).

2° Les sages d'Israël. — La doctrine de sagesse apparue en Israël et contenue dans les livres sapientiaux a l'intention de guider l'homme dans la recherche et la pratique de la perfection. C'est ce qui est affirmé dès le début du livre des *Proverbes* (1, 5-6) : « Que le sage écoute et il augmentera son savoir, l'homme intelligent acquerra l'art de se conduire, en étudiant les maximes et les allégories, les paroles des sages et leurs énigmes ». La Bible, dans son ensemble, constitue la source principale et le guide essentiel de la vie spirituelle.

Voir art. ECCLÉSIASTE et ECCLÉSIASTIQUE, DS, t. 4, col. 40-52 et 52-62; ÉCRITURE SAINTE et vie spirituelle, col. 128-278, avec les bibliographies afférentes, notamment les ouvrages de H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, 2 vol., Paris, 1938-1939, et A.-M. Dubarle, *Les sages d'Israël*, coll. Lectio divina 1, Paris, 1946.

3° Littérature classique gréco-romaine. — Chez les grecs s'est manifestée une littérature sapientielle destinée à servir de norme à la vie humaine. On en trouve déjà des éléments dans Homère et Hésiode. Elle s'épanouit particulièrement au 6e siècle av. J.-C. A cette époque, Théognis adresse à Cyrnos un ensemble de préceptes moraux et de conseils, poème didactique qui constitue son œuvre principale (*Poèmes élégiaques* I, 19-467). Vivaient alors les sept Sages, philosophes et hommes d'État grecs, à qui on attribue des sentences qui sont surtout connues grâce à Démétrios de Phalère (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, 10e éd.,

Berlin, 1961, p. 61-66). — Ce fut aussi le temps de Pythagore à qui l'on attribue les *Vers d'or* (χρυσᾶ ἔπη), — probablement une compilation du 4e siècle ap. J.-C. —, où l'on trouve un écho de l'enseignement du philosophe (F. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, t. 1, Paris, 1883, p. 193-199). Ce poème de 71 vers indique la conduite de l'homme, qui veut arriver ici-bas à la sagesse et ensuite à l'immortalité bienheureuse. — On attribue à Isocrate († 338 av. J.-C.) le Πρὸς Δημόνικον, recueil de sentences et de proverbes dont on ignore l'auteur (Isocrate, *Discours*, éd. et trad. par G. Mathieu et É. Brémond, coll. Budé, t. 1, Paris, 1928, p. 121-135), et le Πρὸς Νικοκλέα, œuvre de genre parénétique (t. 2, p. 119-137).

Chez les romains, Cicéron consacre son *De officiis*, composé en 44-43 av. J.-C., à montrer qu'il faut préférer l'honnête à l'utile et l'intérêt commun à l'intérêt particulier. — Sous le règne d'Auguste et de Tibère, l'un des Sextius écrit en grec un *Enchiridion* ou manuel de morale d'inspiration stoïcienne et pythagoricienne, dont il reste une traduction latine faite au 4e siècle par Tyrannius Rufinus, prêtre d'Aquilée (F. Mullach, *op. cit.*, p. 523-531). Cet ouvrage de 427 sentences faisait l'admiration de Sénèque (*Ep.* 59, 64, 73). — On peut rappeler encore le *Manuel* d'Épictète († 125/130 ap. J.-C.) dont on a fait des adaptations chrétiennes dès l'époque patristique (DS, t. 4, col. 822-854), et les *Pensées* de Marc-Aurèle † 180 qui contiennent un art de vivre stoïcien en suivant le guide intérieur, ἡγεμονικόν (éd. et trad. par A. I. Trannoy, coll. Budé, Paris, 1925, p. XVIII, 51, 54).

2. Guides chrétiens

Sans doute, comme le dit saint Benoît, « quel est le livre des saints Pères catholiques qui ne nous enseigne le droit chemin pour parvenir à notre Créateur? » (*Règle*, ch. 73). Il est cependant des ouvrages qui, à toute époque, constituent de véritables guides spirituels. Il suffit de donner quelques titres.

1° **Période patristique.** — La *Didachè* (DS, t. 3, col. 860-862), qui commence avec le thème des deux voies, se présente comme un guide liturgique (ch. 1-6), disciplinaire et moral (ch. 7-16). — Dans le *Pédagogue*, Clément d'Alexandrie († 325/330) montre comment le Verbe se fait l'éducateur du chrétien et lui indique des règles de conduite (DS, t. 2, col. 950-961). — Dans le *De officiis ministrorum*, saint Ambroise † 397 adapte le traité de Cicéron à la vie chrétienne (DS, t. 1, col. 428). — Dans son ouvrage important, le *Liber regularum* publié vers 382, Tyconius, exégète donatiste du 4e siècle, donne des principes d'herméneutique (PL 18, 15-66), dont « la thèse fondamentale est que l'ancien Testament est partout la figure du nouveau » (DTC, t. 15, 1950, col. 1932-1934). — Le *Liber regulae pastoralis* (PL 77, 13-128) de saint Grégoire le Grand † 604 trace la vie du vrai pasteur (DS, t. 6, col. 649). — Anastase le sinaïte offre son Ὁδηγός, rédigé vers 685, comme un guide à ceux qui veulent lutter contre l'hérésie (PG 89, 35-310), en leur montrant le rôle des données de la raison et de la tradition dans le problème de la foi. Pour bien étudier la doctrine, déclare-t-il, « il faut avant tout mener une vie sainte et avoir en soi l'Esprit de Dieu » (PG 89, 40a; DS, t. 1, col. 546-547).

2° **A l'époque médiévale,** le genre du guide se précise, et l'on signale des titres célèbres dans le christianisme, le judaïsme et l'Islam, aussi ne les séparons-nous pas.

Un des plus beaux textes spirituels du moyen âge, le *Tractatus de ordine vitae et morum institutione* (PL 184, 561-584), œuvre de Jean l'Homme de Dieu, abbé de Fruttuaria (1e moitié du 11e siècle), est consacré à la formation morale des jeunes religieux (cf A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 64-100).

Bahya ibn Paqûda († vers 1080) nous a laissé une célèbre « Introduction aux devoirs des cœurs » (éd. Leyde, 1912; trad. par A. Chouraqui, Bruges-Paris, 1952), mais *Le guide des égarés* de Moïse Maïmonide † 1204 exerça une toute autre influence. Cet exposé d'exégèse et de théologie biblique en même temps que de philosophie rationnelle connut un grand retentissement. Composé en arabe, vers 1190, traduit en hébreu sous le contrôle de l'auteur, puis en latin, il fut mis à contribution par les théologiens scolastiques.

Une traduction en français accompagne la première édition arabe faite par S. Munk (Paris, 1856-1866; rééd., 1963); à signaler une traduction anglaise par M. Friedländer (Londres, 1881-1884; rééd., 1904) et allemande par A. Weiss (Leipzig, 1923). Des rabbins commentèrent le *Guide* aux 13e et 14e siècles (cf *Histoire littéraire de la France*, t. 27, Paris, 1877, p. 588; t. 31, 1893, p. 750-751).

Éléazar de Worms († après 1240) a composé un « Guide des pécheurs », connu aussi sous le titre de « L'ordre des expiations », ouvrage ascétique, qui fut souvent réimprimé (*ibidem*, t. 27, p. 464-467).

Deux persans médiévaux ont composé des guides; l'un, Fariddu' din Attar, poète et mystique tué par les mongols en 1230, a laissé un « Livre des conseils », rempli de maximes et fréquemment publié en Orient (éd. et trad. par S. de Sacy, Paris, 1819; cf E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, t. 2, Cambridge, 1956, p. 507); l'autre, Imam al-Mustansir, a rédigé un recueil d'exhortations et de sentences éditées et traduites en anglais par W. Iwanow, *Advices of Manliness* (Leyde, 1953).

Beaucoup d'ouvrages médiévaux, qu'on appellerait aujourd'hui des « guides » s'intitulaient alors *Via*, *Itinerarium*, etc. Retenons, par exemple, deux traités franciscains qui, placés sous le haut patronage de saint Bonaventure, connurent grand succès : le *Via seu diaeta salutis* de Guillaume de Lanicia († avant 1310), analysé plus loin (DS, t. 6, col. 1218), explique dans son avant-propos le rôle de guide qu'est celui du prédicateur (« dirigere et ad vitam salutis revocare »); — le *De septem itineribus aeternitatis* de Raoul de Biberach † 1350 fait connaître, à son tour, la *via* ou les *itinera* de la vie spirituelle et comment s'avancer « caute » vers le « manoir » du Seigneur (« ad intrinsecum secretum et aeternale mannerium Domini Jesu »). Cf *Opera S. Bonaventurae*, éd. A.-C. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 247-358 et 393-482.

Henri Herp (Harphius), observant † 1477, publia un *Spiegel der volnkommenheyt* (Mayence, 1475), que le chartreux Pierre Blomevenna traduisit en latin, *Directorium aureum contemplativorum* (Cologne, 1509); ce *Spiegel* était la 2e partie d'une *Theologia mystica*, qui fut éditée, complète, pour la première fois à Cologne en 1538. Une traduction italienne parut à Venise en 1523, *Specchio della perfettione humana*, une portugaise à Coïmbre en 1533. La première partie du *Directoire des contemplatifs* fut publiée à Paris en 1549; la seconde partie du *Directoyr doré des contemplatifz* parut en 1552. Enfin, la *Theologia* fut traduite en français sous le titre *L'escole de sapience, ou théologie mystique..*,

œuvre du tout singulière, intitulée la guide dorée des contemplatifs (Arras, 1605?), et des extraits parurent : *Le guidon des spirituels et contemplatifz, contenant douze mortifications..*, Arras, 1596; Lyon, 1598, et Paris, 1599.

Voir L. Verschueren, *Hendrik Herp, Spieghel der volcommenheit*, t. 1, Anvers, 1931, et St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1948, p. 160-162.

3° **Époque moderne et contemporaine.** — La vogue des « guides » de toute sorte date en réalité de l'époque moderne et elle ne connaît guère de déclin jusqu'à nos jours. Il semble que quelques ouvrages significatifs aient assuré ce succès en diverses disciplines. Guy de Chauliac, chirurgien, avait composé en 1363 *Le livre appellé guidon de la practique en cyrurgie*; l'ouvrage, publié à Lyon en 1478, 1490 et 1498, fut traduit en latin, en italien et en espagnol, et connut grande faveur auprès des spécialistes. *La guide des chemins de France*, qui parut à Paris en 1552, dont Charles Estienne est l'auteur, est considéré comme l'ancêtre de nos innombrables guides routiers ou artistiques. Entre ces deux ouvrages apparaissent des guides religieux, tel celui, pittoresque et rimé, du docteur en théologie Raoul de Montfiquet († vers 1520) : *Le guidon et gouvernement des gens mariez, traitié singulier du saint sacrement, estat et fruit de mariage...* (Paris, 1495 et 1521). Ces titres contribuent à populariser et le genre du « guide » et le vocabulaire. Aussi le nombre de ces ouvrages devient légion.

Les *Itinerarium* et les *Peregrinatio* qui conduisaient jusqu'ici les fidèles aux lieux de pèlerinages les plus célèbres de la chrétienté s'appelleront bientôt des « guides ». En 1566, Nicolas de Leuze traduit encore à Louvain la *Devote maniere om gheestelyck pilgrimagie* du carme Jean Pascha † 1532 sous le titre *La pérégrination spirituelle vers la Terre Sainte* (DS, t. 2, col. 2577 svv), mais en 1604, nous aurons *La guide... de Hierusalem* de Castela, et en 1674 un célestin publiera à Bordeaux *La guide des pèlerins de Notre-Dame de Verdelais*.

Au 16e siècle. — Paul de Léon *senior* († 1530/31), dominicain : *Guia del cielo*, Alcala, 1553, sur les vertus et les vices d'après la *Somme théologique* de saint Thomas; rééd. Barcelone, 1963, et introduction. — Pierre Blomevenna † 1536, chartreux : *Manuductio in vitam contemplativam*, Cologne, 1528; DS, t. 1, col. 1738. — Le *Speculum monachorum* du bénédictin Louis de Blois † 1566, paru à Louvain en 1538, fut traduit par F. de La Mennais sous le titre : *Le guide spirituel ou le miroir des âmes religieuses..*, Paris, 1809; dernière éd., 1927. — Pierre Doré † 1569, dominicain, dans *La première partie des collations roiales contenant l'exposition des deux psalmes davidiques, c'est à savoir du 24 et 26. En l'un le chevalier errant cherche son bon chemin, en l'autre le chevalier hardi suit la lumière qui le conduit* (Paris, 1546), n'a pas voulu offrir autre chose qu'un guide de vie chrétienne. — François Richardot † 1574, évêque d'Arras, publie *La règle et guide des curés et vicaires*, Bordeaux, 1574. — Jean des Caurres † 1587, *Traité spirituel contenant une brève institution pour guider et conduire la jeunesse à la voie de la perfection chrétienne*, Paris, 1575; DS, t. 3, col. 529. — Ajoutons ici Jean-P. Castello, *Guida spirituale degli afflitti condannati a morte*, 1595.

Louis de Grenade † 1588, dominicain, composa sa célèbre *Guia de pecadores* en 1555 et la publia peu après. Mis à l'Index par l'inquisition espagnole, l'ouvrage fut corrigé et republié en 1567. Il fut très souvent réédité.

Signalons les titres des traductions qui popularisèrent l'auteur et son ouvrage. Traductions françaises par : Nicole Colin (*La guide des pécheurs*, Reims, 1577); Paul Du Mont (*La grand'guide des pécheurs pour les acheminer à vertu*, Douai, 1577; *La petite guide des pécheurs*, Paris, 1673); Guillaume Girard (*La guide des pécheurs*, Paris, 1658); Simon Martin (Lyon, 1664); Cyprien de Sainte-Angélique (Lyon, 1674); J.-P. Crouzet (Lyon, 1836); M.-B. Couissinier (1863). — Traductions italiennes : *Guida de' peccatori* (Venise, 1575); par Timoteo da Bagno (*Della guida overo scorta de' peccatori*, Venise, 1580-1581); par H. Joannino da Capugnano (Venise, 1595). — Traduction latine par Michel d'Isselt (*Dux peccatorum*, Cologne, 1587). — Traduction polonaise par Stanislas Warszewicki (Lublin, 1587; peut-être déjà à Cracovie en 1570). — Traduction grecque (Ὁδηγία τῶν ἁμαρτωλῶν, Rome, 1628). — Traduction portugaise, etc.

La Guide connut un immense succès que le *Sganarelle* (1660) de Molière reconnaissait (« La guide des pécheurs est encore un bon livre. C'est là qu'en peu de temps on apprend à bien vivre »). On croyait même que des indulgences étaient accordées à quiconque lisait un chapitre de *La guide* ou l'entendait lire. DS, t. 3, col. 1800, et t. 5, col 1006.

Au 17e siècle. — Gaspard Astete † 1601, jésuite : *Instrucción y guia de la juventud cristiana*, 2 vol., Burgos, 1592-1594; DS, t. 4, col. 1174. — Henri Castela, observant, *La guide et adresse pour ceux qui veulent faire le saint voiage de Hierusalem*, Paris, 1604; DS, t. 5, col. 1635. — Jean Eisengrein † 1608, *Dux peccatorum oder der Sünder Geleitsmann*, Mayence, 1599; DS, t. 4, col. 550.

Robert Persons † 1610, jésuite : *A Christian Directorie guiding men to their Salvation*, Londres, 1585; nombreuses éditions et traductions, vg en italien, *Guida degli uomini alla lora eterna salute*, Rome, 1736. — Anselme Dieul † 1611, ermite : *Guyde et consolation de ceulx qui désirent visiter la Terre saincte..*, Limoges, 1611; DS, t. 3, col. 947. — Yves Magistri († après 1611), observant : *Mirouers et guydes fort propres pour les dames et damoiselles de France, qui seront de bonne volonté envers Dieu et leur salut.., le tout mis en lumière... pour les dames de l'Annonciade*, Bourges, 1585. — François Bonald † 1614, jésuite : *L'estoille mystique servant de guide à toute âme qui désire parvenir au port de salut..*, Douai, 1606. — Georges (Serrano) de Saint-Joseph † 1616, mercédaire : *El solitario contemplativo y guia espiritual*, Lisbonne, 1616. — Antoine d'Alvarado † 1617, bénédictin : *Arte de bien vivir y guia de los caminos del cielo*, Valladolid, 1607; *Guia de los devotos y esclavos del Santisimo Sacramento y de la Virgen Desterrada*, 1613; *Ramillete de flores y excelencias de Nuestra Señora y guia de los esclavos en su penoso destierro*, Pampelune, 1618; DS, t. 1, col. 403-405, et t. 4, col. 1135.

Si saint François de Sales † 1622 n'a pas publié de « guide », bien que son *Introduction à la vie dévote* en soit un (1608) adressé aux femmes du monde, — comme le montre F. Henrion (*infra*, col. 1167) —, on ne se fit pas faute, surtout au 19e siècle, d'extraire de ses œuvres des *Chemin*, des *Conduite*, des *Directions* et des *Guide*. On peut retenir : *Le guide de ceux qui annoncent la parole de Dieu, contenant la doctrine de S. François de Sales..*, par L.-J. de Baudry, Lyon, 1829 (*infra*, col. 1166); *S. François de Sales ou le guide du cœur..*, Le Mans, 1844; *S. François de Sales, modèle et guide*

du prêtre.., Paris, 1861; *Directoire ou guide spirituel pour les personnes du monde d'après S. François de Sales*, par A. Saint-Clair, Riom, 1890; etc.

Louis de Saint-Jean l'Évangéliste, frère mineur : *Luz de sacerdotes y guia de confesores..*, Madrid, 1662; le t. 2 est resté manuscrit; DTC, t. 9, col. 960. — Thomas Sailly † 1623, jésuite : *Guidon et practique spirituelle du soldat chrestien*, Anvers, 1590. — Luis de la Puente (Louis Du Pont), † 1624, jésuite : *Guia espiritual en que se trata de la oración, meditación y contemplación, y de las divinas visitas y gracias extraordinarias, de la mortificación y obras heroicas que las acompañan*, Valladolid, 1609. La *Guide* est un grand traité qui expose les problèmes majeurs de la vie spirituelle et son progrès; elle exerça une immense influence sur les chrétiens comme sur la doctrine spirituelle postérieure. Ses nombreuses éditions et traductions en témoignent.

Traductions en français : par F. de Rosset, *La guide spirituelle*, Paris, 1612; par R. Gaultier, Paris, 1612, DS, t. 6, col. 145; par J. Brignon, Paris, 1688, DS, t. 1, col. 1959; par B. Coudere, Lille, 1896; — en latin, par M. Trevinnius, *Dux spiritualis..*, Cologne, 1613; — en italien, par S. Sperelli, *Guida spirituale, in cui se tratta della oratione..*, Rome, 1628; — en flamand, par A. de Booye, *Den ghcestelycken leydtsman waer in ghehandelt wort van het ghebedt..*, Anvers, 1650; — en allemand, *Würckliche Anleitung zu vollkommenen Betrachtungen*, Ingolstadt, 1758; par M. Jocham, *Der geistlicher Führer, oder Underricht über das Gebet..*, Sulzbach, 1841. Voir une importante analyse de la *Guide* par C. M. Abad, dans *Miscelánea Comillas*, t. 21, 1954, p. 67-140.

Claude Bécoulx, célestin : *La guide et entretien des âmes dévotes au chemin du salut*, Lyon, 1625. — Pierre Milhard † 1627, bénédictin de Sainte-Dode (Auch) : *La vraye guide des curez, vicaires et confesseurs*, 2 vol., Toulouse, 1597-1603, devient *La grande guide..*, Lyon, 1610, adoptée dans plusieurs diocèses; la Sorbonne en censura certaines propositions comme laxistes; cf A. de Lantenay, *Notice sur P. Milhard*, Auch, 1884. — Jean Gondino † 1629, jésuite : *Guia espiritual para vivir y morir en gracia y amistad de Dios y servirlo perfectamente*, Madrid, 1618; Gondino publia cet ouvrage sous le nom de son frère Laurent; le traducteur italien, Fr. Cavalli, rétablit le vrai prénom (Rome, 1629). — Joseph de Jésus-Marie (Quiroga) † 1628, carme déchaussé : *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios* (Malaga, vers 1717), dans les *Obras del mistico doctor San Juan de la Cruz*, t. 3, Tolède, 1914, p. 503-570; DS, t. 4, col. 1170.

Joseph Simon de Pallares, frère mineur : *Guia espiritual*, Valence, 1630. — Pierre Giustinelli † 1630, jésuite : *Angelica guida alla divozione della Beata Vergine*, Bologne, 1614; éd. augmentée, Brescia, 1615; DS, t. 6, col. 413. — Louis Bossi † 1630, chanoine de Milan : *Guida spirituale all'ingresso del monastero..*, Milan, 1626; DS, t. 1, col. 1873. — Barthélemy de los Rios † 1652, ermite de Saint-Augustin : *La guide des esclaves de l'Ave Maria*, Bruxelles, 1632, traduction du petit traité espagnol *El esclavo de Maria*. — Charles Campigny (Champigny) † 1633, célestin puis bénédictin : *Le guidon de la vie spirituelle, par les Pères célestins du noviciat de Paris*, Paris, 1615; DS, t. 2, col. 384. — Philippe Collard, dit François † 1635, bénédictin de Saint-Vanne : *La guide spirituelle tirée de la Reigle de saint Benoist..*, Paris, 1616; DS, t. 5, col. 1116. — Valérien de Espinosa † 1634, supérieur général de la congrégation cistercienne de Castille : *Guia de religiosos*, Valladolid, 1623; DHGE, t. 15, col. 993. — Antoine Albergati † 1634, évêque de Bisceglia : *I tre libri della guida spirituale*, Bologne, 1628; DHGE, t. 1, col. 1395. — Jean d'Assignies † 1642, cistercien, traduit le *De sex alis Seraphim* de S. Bonaventure : *La guide des prélats... sous le tiltre des six aisles du séraphin*, Mons, 1604; DS, t. 1, col. 1026-1027. — Paul Aresi † 1644, théatin et évêque de Tortone : *Guida dell'anima orante, o sia pratica dell'orazion mentale*, Tortone, 1623; DS, t. 1, col. 842. — Jean de Jésus-Marie (Robles) † 1644, carme déchaussé : *Guia interior para las personas espirituales que tienen trato y communicación con Dios Nuestro Señor*, ms; DS, t. 4, col. 1170. — Martin de Saint-Joseph † 1649, frère mineur : *Aviso de confesores y guia de penitentes*, Madrid, 1649; DTC, t. 6, col. 848.

Diego Bravo † 1651, frère mineur : *Govierno espiritual y guia de penitentes*, Séville, 1637; DS, t. 1, col. 1926. — Gebhard Ratzenriedt † 1652, jésuite : *Wegweiser zu der Recht und Waren auf Petrum (Math. 16) gebauten Kirche*, Straubing, 1648; DTC, t. 13, col. 1829. — François Fernandez de Saint-Gabriel † 1653, frère mineur : *Guia de la vida espiritual para conseguir nuestro fin*, Paris, 1627 et 1643; DS, t. 5, col. 179. — Nicolas Dupont † 1653, minime : *Le soleil mystique de la sainteté qui conduit et dirige les âmes à l'amour de la piété chrétienne*, Paris, 1629; DS, t. 3, col. 1833. — Charles Mathieu, † 1656, frère mineur récollet : *Petite guide des dévots à la Conception immaculée de la Vierge Mère de Dieu..*, Namur, 1641. — Pierre Morestel † 1658, curé du diocèse d'Évreux : *Le guidon des prélats et bouclier des pasteurs*, Paris, 1634. — Bernard Dangles † 1658, jésuite, publia quatre ouvrages sur la *Conduite asseurée* selon les états de vie, Paris, 1636 à 1641, qui sont des guides; DS, t. 3, col. 13.

Charles de Mansfelt † 1661, doyen de Sainte-Gudule à Bruxelles : *Manuductio ad vitam canonicam*, Luxembourg, 1620. — Pio Cassetta † 1664, barnabite : *Guida sicura per la vera e perfetta felicità..*, ms; DS, t. 1, col. 1251. — Jean-Joseph Surin † 1665, jésuite : *Guide spirituelle pour la perfection*. Terminé en 1661, l'ouvrage fut souvent recopié, mais ne fut publié qu'au 19e siècle (Paris, 1801, 1828, 1836); une édition critique a été publiée par M. de Certeau (*Guide spirituel..*, coll. Christus 12, Bruges-Paris, 1963; l'introduction, p. 7-61, donne l'histoire et l'analyse du texte). — Antoine Tarlatani † 1665, jésuite : *Guida per introdurre ogn'anima per più vie piane e facile a trattar con Dio con l'esercitio dell'oratione mentale*, Rome, 1668. — Jérémie Taylor † 1667, évêque anglican : *Ductor dubitantium*, 1660; DS, t. 1, col. 661. — Martin Grene † 1667, jésuite : *Vox veritatis seu via ducens ad veram pacem*, traduit en anglais et publié, Gand, 1676, par son frère Francis.

Joseph Abbate † 1671, minime : *Guida dell'anima per la via di cielo*, Palerme, 1646; DS, t. 1, col. 49. — Dominique Guérard † 1671, dominicain : *La guide spirituelle pour conduire les âmes à une bonne confession*, Tournai, 1639. — Alphonse de Andrada † 1672, jésuite : *Libro de la guia de la virtud y de la imitación de nuestra Señora para todos los estados*, 3 vol., Madrid, 1642-1646; DS, t. 1, col. 549. — Jean Bona † 1674, cistercien et cardinal : *Manuductio ad coelum..*, Rome, 1658 (DS, t. 1, col. 1764).

Cet ouvrage fut traduit en flamand (Bruxelles, 1664), en français par Fr. Du Suel (Paris, 1682; DS, t. 3, col. 1849), par Pierre Lombert (*Le guide du chemin du ciel*, Paris, 1683; cf A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, t. 2, Paris, 1882, col. 590), par Nicolas Leduc (Paris, 1738; DTC, t. 9,

col. 129) et A. Richard de la Hautière (Paris, 1851); par le feuillant Camille Stella, en vers italiens; traduction hongroise par Étienne Tarnoczi (1675).

Léonard Lerchenfelt † 1674, jésuite : *Wegweiser zur christlichen Vollkommenheit*, Cologne, 1688 (2e éd.?). — Jean Cortis de Saint-Maurice † 1675, ermite de Saint-Augustin : *Guida de' semplici per fuggire i peccati ed unirsi di cuore a Dio..*, Turin, 1652; DS, t. 4, col. 1014. — Alain Bouchout † 1676, dominicain : *Der zielen Leydsman leerende seven krachtighe remedien om den wegh der sonden te schouwen..*, Bruges, 1660; DS, t. 1, col. 1887. — Henri Kircher † 1676, jésuite : *Nord-Sterns-Führer zur Seelichkeit durch drey kräftige Würkungen, Beten, Psalliren, Lesen..*, Cologne, 1672, 1716; Vienne, 1752. — Manuel Ortigas, † 1678, jésuite : *San Rafael. Guia del cristiano a la patria y corona eterna*, Saragosse, 1646 et 1647; 3e partie sous le titre, *Arte de bien morir y guia del cristiano para el cielo*, 1659; DS, t. 4, col. 1174.

Thomas Gouge † 1681, pasteur anglican : *Christian Directions to walk with God, The surest and safest Way of Thriving, viz. by Charity to the Poor, The Young man's Guide through the Wilderness of this World*, trois traités parus ensemble à Londres en 1706; cf A. Chalmers, *The general biographical Dictionary*, t. 16, Londres, 1814, p. 118-120. — Jean Garnier † 1681, jésuite : *Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad S.P.N. Ignatii exercitia spiritualia..*, Paris, 1643. — Jacques Masen † 1681, jésuite : *Dux viae ad vitam puram, piam, perfectam per exercitia spiritualia*, Trèves, 1651; DS, t. 1, col. 340. — Jacques Des Hayes † 1682, jésuite : *Kleiner Wegweiser zum wahren Glauben*, Aschaffenbourg; trad. *Le guide fidèle qui conduit les dévoyez par le chemin le plus court à la vraye Église de Jésus-Christ*, 5e éd., Liège, 1669. — François-Marie Battaglia († après 1683), augustin : *Guida sicura della confessione e comunione*, Milan, 1668; cf *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1958, p. 414. — Matthias Croonenborgh † 1684, frère mineur : *Gheestelijcken Leydtsman*, Bruxelles, 1679; DS, t. 2, col. 2626. — L'*Instruction de la jeunesse en la piété chrétienne* (Paris, 1655) de Charles Gobinet † 1690 fut traduite en italien (Turin, 1767) sous le titre *Guida angelica, o siano pratiche istruzioni..*, DS, t. 6, col. 544.

Louis Abelly † 1691, évêque de Rodez : *Sacerdos christianus seu ad vitam sacerdotalem pie instituendam manuductio*, Paris, 1656; DS, t. 1, col. 65-67. — Grégoire Kimpfler † 1693, bénédictin : *Manuductio ad perfectionem religiosam per vias rectas et planas pro fratribus novitiis exemptae congregationis bavaricae..*, Salzbourg, 1690. — Rufin d'Erendingen, capucin suisse : *Manuductio sacerdotis ad sacrosanctum Missae sacrificium..*, Lucerne, 1694. — Joseph de Barzia † 1695, évêque de Cadix : *Manuductio ad excitatorem christianum*, ou *Sermones missionales ad dominicas et festa*, publié par Joseph-Ignace Claus, Augsbourg, 1737, 2 vol. in-folio. — Luc d'Achery (*Asceticorum... opusculorum indiculus*, 2e éd., Paris, 1671, p. 90) présente le *Directoire des novices* (4 vol., 1650 svv; DS, t. 3, col. 1215) du carme Marc de la Nativité † 1696 sous le titre *La guide des novices*.

Michel Molinos † 1696 : *Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, Rome, 1675, et Madrid, 1676; l'auteur expose sa doctrine quiétiste.

Condamné par l'Inquisition d'Aragon en 1685, l'ouvrage le fut deux ans plus tard par l'Inquisition romaine. En quelques années il avait été traduit en six langues : en italien par Molinos lui-même, *Guida spirituale..*, Rome, 1675 (7e éd., Venise, 1685); en latin par A. H. Francke, *Manuductio spiritualis..*, Leipzig, 1687; en français, par Jean de Sainte-Marie, frère mineur, *Guide spirituelle pour dégager l'âme des objets sensibles et pour la conduire par le chemin intérieur à la contemplation parfaite et à la paix intérieure*, Amsterdam, 1688; en allemand par Gottfried Arnold, Francfort, 1699, et en anglais, *The spiritual Guide*, 1699.

Au 18e siècle. — *Manuductio novitii C. tripartita circa regularis noctis dieique functiones vitae obeundas, sub unius divinae voluntatis prospectu* (ms 218, Bibl. de Beaune, en provenance de la chartreuse de Fontenay); DS, t. 2, col. 776. — Jean da Fonseca † 1701, jésuite : *Norte espiritual da vida christâa pelo qual se deve governar o que deseja acertar em o caminho da perfeiçaô fiado na divina Providencia..*, Coïmbre, 1687; *Guia de enfermos, moribundos e agonisantes*, Lisbonne, 1689; DS, t. 5, col. 667. — Gommaire Huygens † 1702 : *Aenleydinge tos de waeractige liefde Godts door de kennisse Godts ende door het uitleggen van dese naervolgende ende neer andere vragen..*, Louvain, 1673, résumé des théories jansénistes sur l'amour de Dieu; DTC, t. 7, col. 352. — Joseph Martinez † 1702, jésuite : *Guia del hombre espiritual*, ms au collège de Saragosse. — François Nepveu † 1708, jésuite : ses *Pensées et réflexions chrétiennes pour tous les jours..*, Paris, 1695, ont été traduites en allemand par P. Silbert sous le titre : *Wegweiser zum Himmel, oder christliche Beherzigungen über das eine Nothwendige auf jeden einzelnen Tag des Jahres*, Vienne, 1829.

Archange de l'Épiphanie † 1710, augustin : *Conferenze di vita spirituale e stato mistico in guida delle anime incaminate a Dio per le tre vie..*, Gênes, 1709; DS, t. 1, col. 839; *Sanctus Augustinus..*, t. 2, p. 415. — Hilarion de Sainte-Rose († après 1710), augustin : *Istruzione regolare in cui si danno le regole delle virtù che deve esercitare il maestro per la guida dei novici..*, Rome, 1703; *Sanctus Augustinus.., ibidem.* — Bx François de Posadas † 1713, dominicain : *El hombre instruido, guiado y escarmentado*, dans *Obras completas*, Cordoue, 1736; DS, t. 5, col. 1052. — Juvénal Ruffini de Nonnsberg † 1714, capucin : *Manuductio neophyti..*, Augsbourg, 1680; DS, t. 5, col. 1399. — Gabriel Hevenesi † 1715, jésuite : *Manuductio animae ad coelum sive cura innocentiae in primo flore servandae..*, Vienne, 1714 (3e éd.?). — Gérard Virgilio † 1718, jésuite : *Manuductio christianae devotionis..*, Barcelone, 1696.

Simon Bochorn † 1721, jésuite : *Lumen veritatis sive manuductio hominis... ad vitam pie et religiose instituendam*, Braunsberg, 1716. — Jacques Coret † 1721, jésuite : *L'ange conducteur dans la dévotion chrétienne*, Liège, 1683. La Bibliothèque nationale de Paris recense au moins 330 éditions ou réimpressions de l'ouvrage jusqu'à la fin du 19e siècle, et plus de 80 du *Nouvel ange conducteur..*, Tournai, 1806. Deux traductions allemandes existent du premier ouvrage : *Der hl. Schutz-Engel, ein getreuer Geleitsman..*, Augsbourg, 1740, et *Der führende Engel..*, 1850; DS, t. 2, col. 2326-2327. — François Kappenstein † 1727, jésuite : *Wegweiser zum Himmel gefunden in den Betrachtungen Ludovici de Ponte in einem kurtzen Begriff sampt beygefügten Betrachtungen für die andächtige Exercitia*, Cologne, 1721. — Gaspard Erhard † 1729, bénédictin : *Instructio*

et manuductio ad theologiam mysticam, Augsbourg, 1727; DS, t. 4, col. 982.

Joseph Prola † 1732, jésuite : *Guida a' congregati di Maria*, Rome, 1709; *Guida a' penitenti per accostarsi dignamente al sacramento della penitenza*, Rome-Milan, 1724. — Thomas du Jardin † 1733, dominicain : *Getrouwen leydsman aenwyzende volgens de grondregels der Godsgeleertheyt..*, Gand, 1719; DS, t. 3, col. 1775. — Jean Raicsani † 1733, jésuite : *Viator christianus ad coelestem patriam per exercitia spiritualia directus*, Tyrnau, 1729. — Pierre Sandret † 1738, jésuite : *Le guide du salut pour les missions*, publié séparément (20 éd. jusqu'en 1714), puis réuni avec les opuscules de l'auteur, Caen, 1717.

S. Léonard de Port-Maurice † 1751, frère mineur : *Divota e breve guida della Via crucis*, publié dans *Prediche et lettere inedite*, éd. B. Innocenti, Quaracchi, 1915, p. 167-177; DS, t. 2, col. 2597. — Jean-Baptiste Scaramelli † 1752, jésuite : son *Direttorio ascetico*, Naples, 1752, a été traduit en français par J.-B. Pascal sous le titre *Guide ascétique ou conduite de l'âme par les voies ordinaires de la grâce..*, Paris, 1856. — Thomas Allen † 1755, théologien anglican : *The Christian's sure Guide to eternal Glory*, 1733.

Marianischer Wegweiser zum ewigen Leben, Aix-la-Chapelle, 1761. — François Neumayr † 1765, jésuite : *Wegweiser in das ewige glückselige Vaterland. Ein Christ-katholisches Lehr- und Gebetbuch für alle Stände..*, Augsbourg-Ratisbonne, 1836. — Jacques Nuetten † 1765, jésuite : *Vollkommene Lebens-Art einer gottliebendem Seel : Worin Sie unter dem Nahmen Hagiophilae angeführet wird, ihr tägliches Leben nach gegründeter Vollkommenheit einzurichten*, Cologne, 1746. — Thomas de la Trinité Bermeo † 1765, mercédaire de Quito : *Guia para el cielo*; DS, t. 4, col. 1199.

Charles Gottschlich † 1770, jésuite : *Viator per fidem ambulans seu quaestiones et resolutiones dogmaticae secundum varias fidei exercendae materias fidelem practice manuducentes*, Prague, 1751. — Henri Stein († après 1770), jésuite : *Richtiger Wegweiser zur Wissenschaft und Weissheit der Kinder des Reichs*, Oberammergau, 1749. — Benoît Mezler † 1773, prémontré : *Manuductio ad perfectionem*, Augsbourg, 1748; DS, t. 1, col. 342. — François Faludi † 1779, jésuite : *Vir sanctus seu ad vitam sanctam manuductio*, Presbourg, 1773; *Vir sapiens seu ad virtuosam sapientiam manuductio*, 1778. — Élisabeth Fleuret † 1789, de la congrégation de Notre-Dame : *La guide des supérieures ou avis à une supérieure sur les moyens de se bien conduire dans la supériorité et de bien conduire les autres*, Paris, 1786; DS, t. 5, col. 411-412. — *Guide et modèle des âmes pieuses qui aspirent à la perfection chrétienne et religieuse, ou vie de Françoise-Radegonde Lenoir.., de la Visitation de Limoges, écrite en partie par elle-même*, † 1791, publiée par P.-G. Labiche de Reignefort, Paris, 1802.

Au 19e siècle. — Alexandre Clinton (= A. Mackenzie) † 1800, jésuite : *A Spiritual Guide containing the Chief Means which lead to Perfection, extracted from the best Authors*, Dublin, 1778; *A Guide to the Altar, or the Advantages of frequent Communion*, s d. — Jean Lithinos († vers 1805), prêtre à Zante : Ὁδηγία τῆς κατὰ Χριστὸν ἠθικῆς ζωῆς, ou Guide de la vie morale selon le Christ, Padoue, 1774; DTC, t. 9, col. 784. — Antoine-Nicolas Oberrauch (Héraclien) † 1808, frère mineur : *Anleitung zur christlichen Vollkommenheit*, Innsbruck, 1800; DS, t. 1, col. 346.

Joseph-Romain Joly † 1815, capucin : *Le guide des missionnaires*, Paris, 1781. — Gaétan Angiolini † 1816, jésuite : *Guida sicura al cielo, o sia esercizi di pietà cristiana, proposti a' cattolici di Pietroburgo*, Saint-Pétersbourg, 1802; Rome, 1819. — Antonio Morcelli † 1822, curé de Chiari : *Guida spirituale per la santa comunione in aiuto della pia gioventù*, Brescia, 1794, et dans *Opuscoli ascetici*, t. 1, 2e éd., Brescia, 1823, p. 119-144. — Jean-Baptiste Lambruschini † 1827, évêque d'Orvieto : *Guida spirituale per la diocesi di Orvieto*, Rome, 1823; EC, t. 7, col. 843-844. — André Perret de Fontenailles, *Le guide de la jeunesse chrétienne ou manuel religieux à l'usage des jeunes gens*, 2 vol., Lyon, 1828.

Claude Arvisenet † 1831, chanoine de Langres : *Manuductio juvenum ad sapientiam*, Troyes, 1803; *Le guide de la jeunesse chrétienne dans les voies du salut*, Troyes, 1819, traduction libre du précédent; DS, t. 1, col. 935. — Frère Gabriel : *Guide des Frères de la Sainte-Famille contenant les règles de conduite qui leur sont prescrites..*, Bourg, 1839; *Guide des prières de la Sainte-Famille*, 1840.

Nachman Krochmal † 1840, juif de Galicie : « Le guide des égarés modernes », apologie de la conscience juive; cf A. Belli, *Storia della letteratura ebraica*, 2e éd., Milan, 1957, p. 435-436. — Aloys Bartoli † 1841, jésuite : *La guida del cristiano*, Palerme, 1834. — *Le guide du pénitent au sacré tribunal*. Extrait des œuvres de saint Liguori et de P. Segneri, trad. de l'italien, Lyon, 1841. — L.-X. Lafont, *Le guide des personnes pieuses... appelées à vivre dans le monde*, Toulouse, 1841. — Bx Dominique de la Mère de Dieu † 1849, passioniste : *L'anima fedele guidata da Gesù nella meditazione della sua vita e della sua passione*, Florence, 1877; DS, t. 3, col. 1537.

A. Réaume, curé de Mitry : *Le guide du jeune prêtre dans une partie de sa vie privée et dans ses différents rapports avec le monde*, Paris, 1844; 2e éd., 1850. — Louis-Joseph de Baudry † 1854, sulpicien : *Le guide de ceux qui annoncent la parole de Dieu*, Lyon, 1829; DS, t. 1, col. 1293; attribution erronée à Joseph-M. Favre † 1838, DS, t. 5, col. 120. — Félicité de La Mennais † 1854 : *Le guide du premier âge*, Paris, 1828 (près de 25 éditions et réimpressions jusqu'en 1911); traduction de Louis de Blois, *supra*, col. 1159. — Gaspard Waser † 1856, jésuite : *Der treue Wegweiser in das Heimathland des wahren Glückes für christliche Jünglinge*, Einsiedeln, 1852. — Jean-Joseph Huguet, mariste : *Le guide des personnes pieuses..*, Toulouse, 1841; *Le guide consolateur des âmes portées au découragement..*, Toulouse, 1842; *Le guide de la vraie piété au milieu du monde*, Lyon, 1856. — A. Monfat, mariste : *Le guide de l'âme dans les voies de l'oraison*, Paris-Lyon, 1858. — Henri-Marie Dubois † 1859 : *Le guide des séminaristes et des jeunes prêtres*, Paris, 1856; DS, t. 3, col. 1738. — *Guide des âmes pieuses aux sanctuaires de Marie ou manuel de piété*, 5e éd., Lyon, 1845, mis par les éditeurs sous le nom de Jean-Marie Vianney † 1859, curé d'Ars. — Prosper-Honoré Corbière † 1865, sulpicien : *Le guide de la conscience, ouvrage comprenant les divers traités de la morale et des sacrements*, Paris, 1845. — Benoît Valuy † 1869, jésuite : *Le guide du jeune homme au collège et dans le monde*, Grenoble, 1856; *Le directeur du prêtre..*, Lyon-Paris, 1854, fut

traduit en anglais sous le titre *Directorium sacerdotale. A Guide for Priests..*, Londres, 1872.

Emmanuel d'Alzon † 1880, fondateur des assomptionistes : *Guide spirituel de vie intérieure*, coll. Les cahiers d'Alzon 1, Bar-le-Duc, 1952. — Toussaint Dufau † 1881, jésuite : *Guide pratique des zélateurs et des zélatrices de l'apostolat de la prière..*, Bruxelles, 1869; DS, t. 3, col. 1750. — Josse Hillegeer † 1883, jésuite : *De wegwyzer van den Hemel*, Gand, 1858. — Pierre Cotel † 1884, jésuite : *Le guide du retraitant selon l'esprit des Exercices de saint Ignace*, lithographié; publié par H. Watrigant, Paris, 1910, sous le titre *La conduite des Exercices..*; DS, t. 2, col. 2420. — S. Jean Bosco † 1888, *Il cristiano guidato alla virtù ed alla civiltà secondo lo spirito di San Vincenzo de' Paoli*, Turin, 1848.

Louis Bacuez † 1892, sulpicien : *Saint François de Sales, modèle et guide du prêtre et du pasteur*, Paris, 1861; DS, t. 1, col. 1189. — Bernard Grundkoetter † 1894, curé de Münster : *Anleitung zur christlichen Vollkommenheit*, Münster, 1867; DS, t. 1, col. 346. — François Lagrange † 1895, évêque de Chartres : *Le guide du chrétien dans la voie du salut*, contenant des traités de R. Challoner, de J.-P. Pinamonti et de N. Sanadon, Paris, 1858. — Tilmann Pesch † 1899, jésuite : son ouvrage *Das religiöse Leben*, Fribourg-en-Brisgau, 1878, fut traduit et adapté en français sous le titre *Le guide de la vie chrétienne ou le vademecum du chrétien*, Lille-Bruges, 1895, et publié par François Doyotte † 1895, jésuite; remanié à plusieurs reprises par Louis Dassonville, il fut très souvent réédité; c'est à la fois un formulaire de prières et un livre de doctrine. Compléter la notice de Doyotte, DS, t. 3, col. 1704. — *Un guide dans la voie du ciel*, Paris, 1899, par l'auteur de *Allons au ciel*, réimpression de l'ouvrage *Les enseignements de la divine sagesse*; cf *L'ami du clergé*, t. 21, 1899, p. 713.

Au 20e siècle. — Juste Fernandez, ermite de Saint-Augustin : *Luz y amor. Guia espiritual para todos los estados*, Bilbao, 1903; DS, t. 4, col. 1017. — Marie-Joseph Bonot de Bollène, frère mineur : *Le guide des âmes consacrées à Dieu*, 2 vol., Lille-Paris, 1895; *Le guide du chrétien*, 2 vol., Lille-Paris, 1904. — Joseph Simler † 1905, supérieur général des marianistes : *Guide de l'homme de bonne volonté dans l'exercice de l'oraison*, Paris, 1886. — Jules Doublet † 1910, professeur au séminaire d'Arras : *Guide du prêtre dans ses prédications*, 4 vol., Paris, 1892-1896; DS, t. 3, col. 1672.

Paul Debuchy † 1923, jésuite : *Guide marial du chrétien militant*, Wetteren, 1921. — A. von Zauchwitz, *Anleitung zur Nachfolge Christi*, Steyl, 1924; DS, t. 1, col. 348. — Georges Letourneau † 1926, sulpicien : *Guide du prêtre dans ses retraites annuelles*, Paris, 1917. — Gustave-Joseph Waffelaert † 1932, évêque de Bruges : *Eening der minnende ziel met God of handleding tot de christelijke Volmaaktheid naar de leering, bij voorkeur van geluksaligen Ruusbroeck*, Bruges, 1916; trad. française par R. Hoornaert, *L'union de l'âme aimante avec Dieu ou guide de la perfection d'après la doctrine du bx Ruysbroeck*, Lille-Bruges, 1916.

Fabius Henrion † 1941 publia ses ouvrages sous le titre général *Un guide dans la vie*, par exemple, t. 1 *Souvenirs de lectures pour former un guide dans la vie*, Tours, 1928; t. 4 *S. François de Sales. Introduction à la vie dévote*, 1930; t. 7 *L'Imitation de Jésus-Christ*, 1933; cf *Catholicisme*, t. 5, col. 624. — Eugène Joly, *Aux sources bibliques. Guide de lecture de l'Ancien Testament*, Paris, 1950. — Pius Parsch † 1954, bénédictin : *Le guide dans l'année liturgique*, 5 vol., 2e éd., Mulhouse, 1939-1941, trad. française de *Das Jahr des Heiliges*, 3 vol., Klosterneubourg, 14e éd., 1952-1958. — *Le directoire des prêtres chargés de religieuses*, Paris, 1954, a été traduit en italien sous le titre *Guida dei sacerdoti nella direzione delle religiose*, Alba, 1961. — Antoine Wallenstein, frère mineur : *Guide pratique de la perfection chrétienne*, Mulhouse, 1956. — Arthur Elchinger et une équipe d'éducateurs de Strasbourg, *Guide de lectures bibliques*, Paris, 1958. — Giovanni Barra, *Guida alla direzione spirituale*, Turin, 1962. — Vincenzo Faraoni, *Guia del alma*, Barcelone, 1962. — D. Rimaud et J. Gelineau, *Le guide du psautier de la Bible de Jérusalem*, Paris, 1962. — Thierry Maertens et Jean Frisque, *Guide de l'assemblée chrétienne*, 5 vol., Paris, 1964-1967.

Signalons enfin le *Guide religieux de la France* (Paris, 1967, 1240 p.), qui présente sous forme d'itinéraire touristique, historique et religieux, les lieux célèbres, les personnalités marquantes et plus connues, les saints populaires, — et ceux qui le sont moins —, du catholicisme, du protestantisme, du judaïsme et de l'islam en France.

3. Conclusion

On a pu constater, en parcourant cette nomenclature religieuse, que le genre des « guides » est de préférence utilisé au niveau de la pédagogie et de la morale. Aisément on classerait ces ouvrages : 1° en *guides de vie chrétienne* selon l'âge et les états de vie, — du premier âge à la vieillesse, des écoliers aux éducateurs, des époux aux religieux —; 2° en *guides pastoraux* qui instruisent sur l'administration des sacrements ou sur la direction de conscience; 3° en *guides dévotionnels*, car les associations et les confréries religieuses de toutes sortes comme aussi l'immense variété des dévotions populaires ont fait éclore et se répandre une incroyable floraison de guides; 4° enfin en *guides spirituels* proprement dits, qui exposent l'ensemble des problèmes fondamentaux de la vie spirituelle et précisent le chemin progressif de l'union à Dieu par la désappropriation, l'oraison et la contemplation, l'adhésion inconditionnée à la volonté de Dieu. A ce titre, les principaux guides et les plus justement célèbres sont les guides mystiques de Henri Herp, de Louis de Grenade, de Louis Du Pont, de Jean-Joseph Surin et, quoi qu'il en soit de ses erreurs, celui de Michel Molinos.

Or, parler d'un guide, c'est ordinairement évoquer une personne. Certes, la Règle guide le religieux, mais c'est l'intention du législateur, qui est habituellement le fondateur et un saint, qui la rend vivante; un exemple édifie et entraîne, mais le dynamisme et la ferveur pleine d'amour de celui qui le donne meuvent plus encore; et si l'arche conduisait les israélites au désert c'est qu'elle était leur étoile et qu'elle personnifiait Yahvé.

Les éducateurs, les conseillers spirituels, les supérieurs sont des guides dans la mesure où ils traduisent, représentent et même incarnent la pensée de l'Église, la parole et les exemples du Seigneur. Voir art. Formation spirituelle et Gouvernement spirituel.

Déjà, le peuple d'Israël louait les ancêtres que Yahvé lui avait donnés pour le guider, et en particulier Moïse, son chef et son guide au désert (*Eccli.* 44-51).

« Tobie sortit en quête d'un bon guide... Il trouva Raphaël, l'ange... Je veux bien l'accompagner, je sais tous les chemins... Notre départ se passera bien et notre retour aussi » (*Tobie* 5, 5-20). « Pour moi, quand j'étais avec vous, ce n'est pas à moi que vous deviez ma présence, mais à la volonté de Dieu », poursuit l'ange. En définitive, c'est le Christ qui est notre guide suprême. Il est Chef, Roi, Pasteur et Chemin (*Éz.* 34; *Jean* 10, 4 et 6; 14, 6, etc). Il accompagne et conduit le Peuple de Dieu et chacun des chrétiens, comme autrefois « Yahvé précédait son peuple le jour sous la forme d'une colonne de nuée pour leur indiquer la route, et la nuit en la forme d'une colonne de feu pour les éclairer » (*Exode* 13, 21). Et Moïse, en son cantique, chantait ce patronage : « Au pays de la steppe, Yahvé adopte son peuple, il l'entoure, il l'élève, il le garde comme la prunelle de son œil.., il le soutient sur son pennage » (*Deut.* 32, 10-11).

On a utilisé les encyclopédies et dictionnaires habituels, les bibliographies des ordres religieux, le *Dictionnaire de bibliographie* de Fr. Pérennès (5 vol., coll. Migne), les ouvrages bibliographiques de J.-C. Brunet et de A.-A. Barbier, le *Catalogue des imprimés de la Bibliothèque nationale*, etc.

Émile Bertaud.

1. GUIGUES I, chartreux, 1083-1136. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Physionomie spirituelle.*

1. **Vie.** — Guigues I, cinquième prieur de la Grande Chartreuse, est né en 1083, dans le diocèse de Valence. D'après les résultats des dernières recherches, son lieu de naissance est dans la partie de ce diocèse qui s'étendait au moyen âge sur la rive droite du Rhône, au château de Saint-Romain-de-Mordanne, commune de Saint-Barthélemy-le-Plain (Ardèche), ou, neuf kilomètres plus au sud, à Saint-Romain-de-Lerps (Ardèche). Il entra en 1106 à la Grande Chartreuse que saint Bruno avait fondée vingt-deux ans plus tôt. Trois ans après, ses confrères l'élurent prieur de la Grande Chartreuse, bien qu'il n'eût que vingt-six ans; il le demeura pendant vingt-sept ans, jusqu'à sa mort, le 27 juillet 1136. Guigues joua un rôle de tout premier plan dans la formation de l'ordre cartusien. A son entrée en religion, il n'y avait encore qu'une seule chartreuse; sept autres furent fondées pendant son priorat. Guigues fut ainsi amené, sur le désir des prieurs des premières maisons, à mettre par écrit les coutumes pratiquées à la Grande Chartreuse, et il devint le législateur de l'ordre des chartreux.

La Chronique des premiers chartreux (publiée par A. Wilmart, dans la *Revue Mabillon*, t. 16, 1926, p. 125-126) montre que Guigues fut considéré parmi les siens comme un homme aux dons exceptionnels; on loue spécialement l'acuité de son intelligence, la sûreté de sa mémoire, l'admirable efficacité de sa parole, la valeur entraînante de son exemple; on mentionne également ses talents d'administrateur et ses qualités d'érudition qui s'exercèrent dans la recherche et la copie de manuscrits, dans l'établissement de textes sûrs. La réputation de Guigues s'étendit au-delà de l'ordre cartusien : il fut l'ami de Pierre le vénérable, abbé de Cluny, et de saint Bernard, qui virent en lui un spirituel incomparable, à l'âme de feu, mais aussi un grand humble. A. Wilmart a dit fort justement que les contemporains de Guigues le tinrent pour un rare génie.

2. **Œuvres.** — La liste des œuvres de Guigues comprend : les *Meditationes*, les *Consuetudines Cartusiae*, une dizaine de *lettres* et une *Vie* de l'évêque saint Hugues de Grenoble.

1° Les *Meditationes* sont un recueil de pensées intimes, notées au jour le jour, sans ordre apparent, sur des sujets divers. A. Wilmart en a donné une édition excellente au point de vue de l'établissement du texte, mais défectueuse pour la traduction et la présentation (*Le recueil des pensées du bienheureux Guigues*, cité *infra*). C'est une œuvre des premières années du priorat de Guigues; il s'y interroge et se répond à lui-même à l'occasion des incidents qui se présentent dans son travail de perfectionnement intérieur ou dans l'exercice de sa charge de prieur. Quelques thèmes essentiels, qui reviennent sans cesse, font l'unité de ce livret. On y voit l'âme du contemplatif, appliqué à préférer Dieu à toutes les contingences qu'il faut quitter pour lui, car Dieu-Vérité est la seule utilité de l'homme; on y voit l'âme captivée par l'amour du Christ, qui se manifeste dans le plan divin sur l'humanité par l'incarnation et la rédemption. On y voit le prieur, attentif à conduire vers Dieu les âmes de ses fils, avec un effort de compréhension et une bonté inlassables. Toutes ces sentences, d'une étonnante concision, sont ciselées dans un style très pur. Ce genre littéraire, si différent de la prolixité ordinaire aux auteurs du 12e siècle, souligne la forte personnalité de Guigues. L'œuvre permet de lui attribuer une place de choix parmi les auteurs célèbres de recueils de pensées, comme l'a souligné A. Wilmart dans la préface de son édition.

Ces *Meditationes*, qui semblent avoir été assez rarement recopiées en manuscrits, ont connu une certaine fortune à partir du milieu du 16e siècle, surtout dans les Pays-Bas. On en connaît les éditions suivantes : imprimées à la suite des *Meditationes* de Guillaume de Saint-Thierry, Anvers, 1550, 1559, 1589, et Paris, 1600; à la suite de l'*Enchiridion* de Jean-Juste Lansperge, Cologne, 1666; seules et en flamand, Bruges, 1668; elles figurent aussi dans les grandes *Bibliotheca Patrum* tiques de Cologne et de Lyon. En 1812 la congrégation mariale d'Augsbourg offrait en étrennes les *Magni Patris Wigonis considrationes* (sic) *de tranquilitate animi.*

Ces éditions imprimées, y compris celle de Migne (PL 153, 601-632), ne sont pas conformes aux trois plus anciens manuscrits (12e siècle) dont A. Wilmart s'est servi pour établir son édition critique, car elles distribuent le texte suivant un ordre logique et omettent la moitié environ des fragments. Il est donc nécessaire d'utiliser le texte de A. Wilmart, *Le recueil des pensées du Bx Guigues*, coll. Études de philosophie médiévale 22, Paris, 1936. — Trad. allemande par P. A. Schlüter, *Guigo von Kastel, Tagebuch..*, Paderborn, 1952, qui suit A. Wilmart. Bien meilleure est la traduction anglaise de J. J. Jolin, *Meditations of Guigo, prior of the Charterhouse*, Milwaukee, Wisconsin, 1951.

2° Les *Consuetudines Cartusiae* furent écrites à l'instigation de l'évêque de Grenoble, saint Hugues, pour répondre aux demandes des premières fondations cartusiennes, désireuses de suivre en tout les mêmes usages que la Grande Chartreuse. Rédigées entre 1121 et 1128, elles sont l'œuvre maîtresse de Guigues; elles ont donné à l'ordre des chartreux sa physionomie spirituelle définitive et demeurent, malgré les adaptations faites au cours des siècles, le noyau des statuts qui régissent encore aujourd'hui l'ordre cartusien. Elles comprennent 80 chapitres de longueur très inégale. Après un prologue assez bref, les premiers chapitres (1-14) sont consacrés à la description des usages liturgiques de l'ordre cartusien, usages empruntés en partie aux liturgies monastiques antérieures à la Chartreuse, en partie à l'*Ordinaire* de l'ordre canonial

de Saint-Ruf, auquel avaient appartenu deux des premiers compagnons de saint Bruno. Les choix qui présidèrent à la composition et à l'organisation de la liturgie cartusienne à partir de ces sources sont marqués par un visible souci de simplification, visant à une bonne adaptation aux besoins et aux possibilités d'un petit groupe de solitaires; les premiers chartreux ont voulu garder, avec une grande sûreté de goût, l'essentiel des cérémonies, en laissant de côté toutes les surcharges.

Les deux chapitres suivants (15-16) traitent de l'office du prieur et de celui du procureur; ils soulignent avec force l'obligation qui astreint même ceux qui sont occupés aux soins de l'administration temporelle à s'appliquer au repos contemplatif.

Dans les chapitres 17-21, Guigues donne les directives concernant les contacts éventuels des solitaires chartreux avec le monde; il traite notamment de l'attitude à garder vis-à-vis des hôtes et des pauvres : la sauvegarde de la solitude oblige à les tenir bien plus à distance que ne le prévoient les usages des monastères de cénobites. Guigues prend occasion de ces prescriptions pour exprimer en quelques phrases très belles et très profondes l'idéal cartusien : s'adonner au loisir de la contemplation dans les pas du Christ, comme Marie de Béthanie (ch. 20, 2-4). De là découle l'obligation d'une stricte clôture.

Les chapitres 22-27 traitent de la réception des sujets, du noviciat et de la profession. Le novice reçoit sa formation dans la cellule. La formule de profession comporte les mêmes vœux que chez les cénobites, mais elle a été adaptée à la vie solitaire. L'obéissance est recommandée en termes très forts, afin d'éviter les dangers de l'indépendance pour l'ermite en cellule.

Les chapitres suivants (28-35) traitent des détails de la vie en cellule; on énumère les vêtements, qui doivent rester pauvres et simples, les instruments nécessaires au travail manuel, qui est surtout celui de copiste. On y parle de la lecture « aliment de l'âme pour la vie éternelle », de la cuisine, que chaque solitaire fait lui-même à certains jours. Puis on donne l'horaire de tous les exercices du jour, en indiquant la note spirituelle qui doit animer ces divers exercices. Des textes admirables traitent de la fidélité à la garde de la cellule et de l'amour de la solitude que procure cette fidélité : l'ermite est en cellule comme un poisson dans l'eau (ch. 31). Deux des chapitres de ce groupe traitent minutieusement du régime alimentaire, austère, comme il convient à des ermites, mais modéré cependant par un sage équilibre. Le dernier chapitre de la vie de cellule contient une doctrine toute de sagesse au sujet de l'obéissance, qui seule peut rendre toutes les observances fructueuses; aucune pénitence surérogatoire n'est permise au solitaire sans autorisation et contrôle du supérieur.

Le groupe des chapitres 36-41 traite de la tenue du conseil pour l'administration du monastère, du soin des malades qui doivent être entourés d'une grande bonté, car on doit voir en eux le Christ lui-même, enfin de la mesure à garder dans la possession des biens temporels; des limites précises sont fixées à l'étendue des terres, aucune ne doit se trouver en dehors du « désert »; on garde ainsi, loin de l'embarras des affaires, les ermites dans leur solitude.

Les chapitres 42 à 76 règlent tout ce qui regarde la vie des frères convers et constituent un corps complet de statuts dont on ne trouve nulle part l'équivalent pour la vocation de convers à cette époque. Il y est parlé de l'office divin, de la vie en cellule, de l'organisation du travail et du silence au milieu des travaux manuels; on traite des diverses obédiences, ce qui donne occasion de formuler des directives au sujet des contacts avec l'extérieur; la primauté est toujours accordée au soin de l'âme, à la formation et au progrès de la vie spirituelle; il y a une doctrine de la solitude des frères, au travail et en cellule; on parle ensuite de la nourriture, du vêtement, de plusieurs questions concernant l'organisation de la vie des frères et de sa protection contre les nouvelles du dehors; enfin est exposé ce qui regarde le noviciat et la profession. Le trait le plus spécifique de la vocation des convers en Chartreuse réside dans le fait que, tout en protégeant l'érémitisme des pères, les frères vivent eux-mêmes dans une solitude très soigneusement protégée. Voir art. FRÈRES, DS, t. 5, col. 1204-1207.

Guigues traite ensuite du nombre des habitants du monastère (ch. 78-79), interdisant de dépasser le chiffre de treize pères et de seize frères. Cette loi fondamentale du *parvus numerus* est présentée à bon droit comme liée aux faibles ressources du désert et aux exigences de la vocation, à l'interdiction de sortir pour quêter, car toute sortie est un danger pour la vocation érémitique. Le petit nombre a été une des meilleures protections de la vie cartusienne contre toutes les causes de décadence.

Enfin le dernier chapitre (80), intitulé « Éloge de la vie solitaire », propose aux chartreux une série d'exemples de leur vocation, puisés dans la sainte Écriture, et leur rappelle tout ce qu'il y a de meilleur dans leur institution : le repos contemplatif, la solitude, le silence, le désir ardent des biens célestes. Notre-Seigneur lui-même priant au désert est présenté comme le modèle parfait de cette vie.

Dans toute l'œuvre des *Consuetudines Cartusiae*, Guigues a montré une remarquable connaissance de la tradition monastique, appuyant constamment sa rédaction sur des emprunts aux règles, coutumiers, aux écrits antérieurs; ses principales sources, pour les points les plus essentiels de la vie cartusienne, sont Jean Cassien et saint Jérôme; cette vie, dans sa conception et son organisation générale, rappelle maints traits de la vie des Pères du désert et de celle des laures de Palestine. En même temps, les emprunts de Guigues ne sont jamais serviles; il a continuellement retouché ses sources pour les adapter à l'esprit de la vie solitaire et aux conditions présentées par le site de Chartreuse. Ce travail d'adaptation laisse voir le cheminement de la pensée du législateur, réfléchissant avec beaucoup de pénétration sur les exigences de la vie érémitique. Il a assuré la solidité des Statuts cartusiens pour les siècles à venir.

L'édition la plus accessible des *Consuetudines* est dans Migne, PL 153, 635-760. Elles figurent pour la première fois dans l'édition des *Statuta ordinis cartusiensis* de Bâle, 1510. Innocent Le Masson en reproduit le texte dans ses *Annales ordinis cartusiensis*, La Correrie, 1687.

Les Pères de la Grande Chartreuse ont récemment édité *(pro manuscripto)* pour l'usage de l'ordre le texte critique des *Consuetudines* et le début d'une étude des sources : *Aux sources de la vie cartusienne*, t. 4 *Édition critique des Consuetudines Cartusiae* (1962); t. 5 *Sources des Consuetudines...* (1965; sur les ch. 1-14); cette étude renouvelle celle de A. De Meyer et J.-M. De Smet, *Guigo's Consuetudines van de eerste Kartuizers*, Bruxelles, 1951.

3° Les *lettres* de Guigues ont fait l'objet d'une édition

critique avec une présentation de la physionomie spirituelle de leur auteur d'après cette correspondance (SC 88, cité *infra*). Parmi ces neuf lettres, on remarque surtout la lettre sur la vie solitaire, adressée à un ami inconnu; Guigues y condense les thèmes essentiels de la vie cartusienne, en un raccourci plein de ferveur, au style soigneusement rythmé; l'union au Christ dans la paix et l'amour tient une place de choix dans cette lettre. Les autres lettres de Guigues, adressées au grand maître des templiers, au pape Innocent II, au duc d'Aquitaine, au cardinal Aimeric chancelier de la sainte Église, à des évêques réunis au concile de Jouarre en 1133, à Pierre le vénérable, aux chartreux de Durbon, à l'archevêque de Reims, sont des écrits de circonstance; la plus importante est la lettre au cardinal Aimeric, dans laquelle Guigues s'élève avec une argumentation serrée et un grand art contre la vaine gloire, les richesses et le relâchement de maints prélats de ce temps.

Voir *Lettres des premiers chartreux*, coll. SC 88, Paris, 1962, p. 135-225, qui remplace Migne, PL 153, 593-602 (incomplet). — On trouvera dans les articles des revues suivantes des éditions, traductions ou présentations de telle ou telle de ces lettres de Guigues I : *Revue bénédictine*, t. 43, 1931, p. 55-58; — RAM, t. 14, 1933, p. 337-348; — *Revue des sciences religieuses*, t. 31, 1957, p. 364-382 (par G. Hocquard).

4° La *Vie* de l'évêque saint Hugues de Grenoble, mort le 1er avril 1132, fut écrite par Guigues à la demande d'Innocent II qui venait de canoniser le prélat au concile de Pise en 1135.

On peut en trouver le texte dans Migne (PL 153, 761-784) et chez les bollandistes (AS, avril, t. 1, Anvers, 1675, p. 37-46); il en existe une édition critique (Ch. Bellet, *Vita sancti Hugonis gratianopolitani episcopi*, Montreuil-sur-mer, 1889). Cette *Vie* se distingue des travaux hagiographiques de l'époque par sa sobriété et son souci de la précision.

3. Physionomie spirituelle. — Guigues n'a pas fait d'exposé systématique d'une spiritualité, mais il a réfléchi très profondément sur tous les problèmes de la vie cartusienne et, en partant des détails pratiques de cette vie, il est remonté à maintes reprises jusqu'à l'âme qui doit les inspirer; il l'a fait avec une extrême retenue, coupant court à tout développement. La chartreuse est organisée en fonction d'une forme pure de vie contemplative en solitude; tout y est donc soumis à la solitude et à l'âme de celle-ci. Un tel érémitisme ne peut être transitoire; il est nécessaire pour l'épanouissement spirituel de l'ermite que soient retranchés tous les *impedimenta* qui compliquent la vie ou l'engagent dans des soucis ou des contacts extérieurs. La pureté de la vocation est en jeu. De là jaillissent fréquemment, sous la plume de Guigues, de petites notations qui peu à peu présentent sous les yeux du moine un idéal très pur, simple; l'âme attentive à Dieu s'applique au paisible repos dans lequel elle peut le rencontrer, le suivre, le posséder, le contempler; elle doit s'ouvrir toute grande aux réalités du ciel : « Ou ne désirer absolument rien, ou aspirer ardemment aux seuls biens éternels » (*Recueil des pensées*, n. 445). Toutes les observances sont disposées pour rendre plus facile la poursuite de cet idéal. On pourrait dire que Guigues a réussi, après saint Bruno, à conjuguer l'amour traditionnel de la solitude et du *quies* des Pères du désert et des ermites avec un certain génie latin d'organisation. Il a fait, pour la vie cartusienne, la synthèse des petits détails quotidiens de l'existence et des plus hautes exigences de la vie intérieure. La solitude n'est pas un moyen passager, mais le moyen du chartreux pour aller à Dieu; cela exige une grande paix dans la cellule, un bon équilibre des occupations, une stabilité très ferme. Par suite, les textes relatifs à la fidélité à la garde de la cellule prennent une importance première, avec le maintien du recueillement qui en est l'âme (*Consuetudines Cartusiae*, ch. 31, 1, et 80, 7).

La vie contemplative cartusienne requiert des esprits qui, maîtres de soi, ne se mêlent pas des affaires des autres et de la chose publique, qui servent sous le Christ dans la paix, menant une vie pauvre et solitaire, toute céleste dans le terme vers lequel elle tend (*lettre* 1, 5). L'âme doit se détacher sans cesse des formes changeantes qui la sollicitent et leur préférer l'amour divin (vg *Recueil des pensées*, n. 336, 149, 196). Si le chartreux se retire dans la vie solitaire, c'est pour vivre dans une union très intime d'amour avec le Christ faisant oraison au désert; c'est pour être, comme le Christ, en même temps prêtre et hostie. L'exemple et l'appel du Seigneur suffisent à équilibrer tous les renoncements. De là découle la place remarquable faite à la personne de Notre-Seigneur dans les perspectives spirituelles de Guigues. Une telle vie exige une obéissance parfaite, qui seule peut rendre toutes les observances fructueuses, qui doit être d'autant plus attentive et plus remplie d'amour divin que la vie cartusienne est plus austère. La pierre angulaire de tout l'édifice est l'humilité : « Prenons exemple du Christ, si nous brûlons d'ardeur pour la récompense. Faisons ce qu'il fit afin de le suivre là où il nous a précédés. Suivons un chemin de si grande humilité, afin de parvenir à la gloire du Père » (*lettre au fondateur des templiers*, 6).

Enfin il faut noter le zèle ardent de Guigues pour l'Église qu'il voudrait voir toujours pure de toute tache dans ses fils et en particulier dans ses prélats, car l'Église est le corps du Christ et vit de l'Esprit du Christ.

En résumé, le chartreux dans sa cellule « monte une garde vigilante et sainte » (*lettre* 1, 8), « purifie son esprit et le recueille dans l'oraison, pour écouter en lui-même la parole du Seigneur, goûter et contempler celui-ci, prier en même temps pour ceux que sollicitent d'autres labeurs » (*Consuetudines Cartusiae*, ch. 20, 2). Guigues a une conscience très profonde de la fonction ainsi remplie dans l'Église par les chartreux, devant Dieu, au nom des autres hommes. Tout se résume dans la pureté de l'idéal contemplatif, exclusif de ministères, de contacts extérieurs, et attentif à délaisser les préoccupations intérieures, mais vécu dans une vie sagement équilibrée.

Sur la vie et le priorat de Guigues I : C. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 1, Montreuil-sur-mer, 1887, *passim*; — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 2, Montreuil-sur-mer, 1890, p. 535-544; — N. Molin, *Historia cartusiana*, t. 1, Tournai, 1903, p. 76-115.

La notice de S. Autore (DTC, t. 6, 1914, col. 1964-1966) a vieilli. — A. Wilmart, *Les écrits spirituels des deux Guigues*, RAM, t. 5, 1924, p. 59-79, 127-158 (reproduit dans *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932). — É. Gilson, *Présentation de Guigues I.*, VS, t. 40, 1934, p. 162-178. — G. Hocquard, *La solitude cartusienne d'après ses plus anciens témoins*, dans *Bulletin des facultés catholiques de Lyon*, 1948, p. 1-14. — G. Misch, *Studien zur Geschichte der Autobiographie*, coll. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, 1954, n. 5, p. 171-209. — G. Montpied, *La spiritualité cartusienne d'après les méditations de Guigues l'ancien*, diplôme d'études supérieures,

Grenoble, 1957 (dactylographié). — *La doctrine monastique des Coutumes de Guigues*, dans le volume collectif *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961, p. 485-501; *Lettres des premiers chartreux*, SC 88, Paris, 1962, p. 97-133. — M. E. Cristofolini, *Le « Meditationes » del Beato Guigo certosino..*, dans *Aevum*, t. 39, 1965, p. 201-217.

DS, t. 1, col. 1460 (lettre à saint Bernard); t. 2, col. 711-716 (art. Chartreux), et col. 1959-1961 (art. Contemplation).

Maurice Laporte.

2. GUIGUES II, chartreux, † 1193. — Guigues II fut élu neuvième prieur de la Grande Chartreuse en 1174; il donna sa démission en 1180 et mourut le 6 avril 1193. Il est l'auteur d'un petit traité spirituel : *Scala claustralium* ou *Scala paradisi*, peu répandu au moyen âge, mais sans cesse réédité depuis l'invention de l'imprimerie et devenu à bon droit, tant pour le fond que pour la forme, un classique de la spiritualité monastique. On doit aussi à Guigues II onze *Meditationes*, peu connues et de moindre intérêt.

On lui a attribué parfois, mais à tort, un commentaire du *Magnificat* qui se trouve fréquemment dans les manuscrits à la suite de ces *Meditationes*, mais qui doit appartenir à saint Bernard. Le *Liber de quadripertito exercitio cellae*, que Migne fait figurer parmi les œuvres de Guigues II (PL 153, 787-884), est en réalité d'Adam l'écossais (DS, t. 1, col. 196-198).

La *Scala paradisi* a été pendant longtemps attribuée à saint Bernard, avec lequel Guigues II a quelques affinités de pensée et de style, et quelquefois, avec moins de vraisemblance, à saint Augustin.

L'attribution à saint Bernard fut déjà mise en doute par Horstius en 1641, puis par Mabillon; l'attribution à Guigues II fut proposée pour la première fois par les mauristes dans leur *Histoire littéraire*. Wilmart a repris toute l'étude de la question et prouvé l'attribution certaine à Guigues II (*op. cit.*, p. 232-233).

La *Scala paradisi* se présente sous la forme d'une lettre; elle a été écrite peu avant 1150 par Guigues II, encore jeune religieux à la Grande Chartreuse, et adressée à un chartreux plus âgé, Gervais, qui se trouvait alors à la chartreuse du Mont-Dieu dans les Ardennes.

Cet opuscule présente quatre degrés dans les exercices spirituels : lecture, méditation, prière, contemplation. « C'est l'échelle des cloistriers qui les fait monter de la terre au ciel ». Guigues définit chacun de ces exercices, puis étudie l'office propre à chacun d'eux. Il parle ensuite des signes qui témoignent de la venue de l'Esprit Saint dans l'âme, puis de l'épreuve de la sécheresse. Il montre comment les quatre exercices de l'âme se prêtent mutuellement secours et termine par quelques mots sur les obstacles que rencontre l'âme dans son ascension. Ce petit traité a une certaine importance dans l'histoire de la spiritualité, en ce qu'il met l'accent sur une hiérarchie ou une succession entre les diverses formes de la prière contemplative, contrairement à la tradition monastique antérieure qui alternait de manière plus souple ces formes de prière selon les dispositions de l'âme. C'est pourquoi certains auteurs ont voulu voir dans ce traité, d'une façon peut-être un peu arbitraire, une première ébauche de l'oraison méthodique (voir, par exemple, sur ce point, G. Dirks, *Notes sur la prière*, RAM, t. 32, 1951, p. 105). Le style de l'opuscule est très agréable, l'exposé clair, sans longueurs; le genre littéraire, rempli d'effusions très affectives, explique aisément l'erreur d'attribution qui donna longtemps la paternité de cet écrit à saint Bernard.

Elle a été éditée deux fois par Migne : sous le titre *Scala paradisi* dans les œuvres d'Augustin (PL 40, 997-1004), et sous le titre de *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi* dans les œuvres de Bernard (PL 184, 475-484). Ces deux éditions donnent un mauvais texte. La dernière édition française a été faite sur ce texte défectueux et attribue à tort l'opuscule à Guigues I (*L'échelle du paradis*, Paris, 1935). Il n'existe pas encore d'édition critique. A. Wilmart a repéré et indiqué les meilleurs manuscrits (*Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 234 svv).

Deux traductions françaises populaires ont paru au 19e siècle : *Traité de l'oraison mentale*, Lyon, 1827 et 1838; *L'échelle du ciel ou traité de l'oraison*, Lille-Bruges, 1880; cette dernière, œuvre de Frédéric Fuzet, est accompagnée du texte latin et de notes de François Suarez commentant Guigues (cf DS, t. 4, col. 71).

Les onze *Meditationes* sont certainement l'œuvre de Guigues II, au témoignage des meilleurs manuscrits, repérés et signalés par A. Wilmart (*op. cit.*, p. 229). M.-M. Davy en a donné une édition, non critique, d'après les manuscrits les plus anciens, et une traduction très libre dans la *Vie spirituelle* (présentation et texte répartis dans les tomes 33 à 39, 1932-1934; imprimé à part avec le texte latin : *De l'imitation de Jésus-Christ, méditations inédites*, Paris, 1935). Guigues part ordinairement d'un texte de la sainte Écriture, puis développe librement des variations autour de ce thème, sur un ton de piété douce et calme, avec de nombreuses allusions scripturaires. Jésus et la Vierge sont invoqués avec une tendre affection. La rédaction est remplie d'un symbolisme trop artificiel et parfois déconcertant. Mais sous cette écorce difficile, le fond de la doctrine spirituelle est solide.

Une édition critique doit prochainement paraître aux Sources chrét. : *Guigues* II. *L'échelle des moines. Douze méditations*, introd. et textes par E. Colledge et J. Walsh.

C. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, surtout t. 2, Montreuil-sur-mer, 1888. — A. Wilmart, art. cité à la bibliographie de l'art. Guigues I. — *Guigo the Angelic*, dans *The Month*, t. 27, 1962, p. 215-226.

Maurice Laporte.

3. GUIGUES DU PONT, chartreux, † 1297. — Guigues du Pont entre en 1271, déjà âgé, semble-t-il, à la Grande Chartreuse; il y fait profession la même année. Il meurt le 29 octobre 1297. Le chapitre général de 1298 lui accorde d'importants suffrages dans l'ordre entier. A défaut d'autres renseignements sur ses vingt-six années de religion, il est permis de penser que Guigues demeure à la Grande Chartreuse et qu'il reçoit de ses supérieurs le soin de former les jeunes religieux à la vie spirituelle. Mais il n'exerce sans doute aucune charge importante : son *Obiit* et les manuscrits le présentent simplement comme « moine de Chartreuse ».

Guigues compose vers la fin de sa vie un *De contemplatione* destiné avant tout aux débutants; il y semble vouloir, notamment, obvier à une certaine lacune de la *Theologia mystica* de Hugues de Balma † 1305, prieur de Meyriat (si l'on retient cette identification qui n'est pas encore décisive). Guigues ne connaît-il alors que la première rédaction de la *Theologia* qui reste limitée à la voie unitive? Il en conseille vivement la lecture (« studiose legat »), mais trouve Hugues « trop élevé et obscur en certains points pour les âmes moins expertes » (*De contemplatione*, livre 2, 10). Plus pratique et réaliste, il prend l'âme au début de sa conversion et lui rappelle qu'il pourra lui être toujours expédient, à certains moments, de revenir aux exercices des débutants.

Le *De contemplatione* se compose de trois traités (études ou conférences), développant chacun le même sujet : l'accession du pécheur à la contemplation jusqu'à la vision de Dieu. Ces études se complètent, chacune reprenant tel ou tel point, simplement évoqué dans les deux autres; cela dans un enchevêtrement de distinctions et de divisions, qui rendent le plan général imprécis et peu net. Un lien logique existe cependant entre les trois parties, encore que l'un des manuscrits ait pu, sans nulle inconséquence ni rien bouleverser, intervertir les deux premières études.

La première partie, *Sicut Mater consolatur*, expose les douze degrés qui conduisent l'âme jusqu'au sommet de la contemplation : la vision béatifique qui la couronne. Dans cette quête, l'âme est mue d'un triple mouvement, — oblique, circulaire et droit —, division reprise du pseudo-Denys.

Dans la deuxième étude, *Fundamentum aliud*, Guigues reprend l'itinéraire de l'âme. Une fois justifiée et purifiée, elle s'adonne longuement, avec persévérance, à la méditation de la vie du Christ, dans le désir de lui adhérer intimement. Elle peut alors accéder à la contemplation de la Majesté divine. S'inspirant de l'enseignement de Denys l'Aréopagite et de saint Bernard, Guigues distingue la contemplation spéculative, intellectuelle ou affirmative, et la contemplation anagogique, affective ou négative, qui a ses préférences.

Finem loquendi, la troisième partie, traite d'abord rapidement de la vie spirituelle active, puis des exercices et des obstacles, — péchés et vices —, de la vie contemplative. Guigues revient à la distinction entre contemplation spéculative et anagogique pour s'attacher à la première, selon ses trois espèces physique, scolastique et infuse.

Guigues fonde son enseignement sur sa propre expérience, mais il sent le besoin de l'appuyer sur l'autorité de l'Église et de ses docteurs. Dans son prologue, il s'attriste de l'incompréhension et de l'opposition auxquelles se heurtent les contemplatifs. Fait-il allusion à la méfiance suscitée en certains milieux par les erreurs des béghards, que condamnera le concile de Vienne (1311-1312), ou aux réactions provoquées par le courant anti-intellectualiste dionysien de Thomas Gallus, Robert Grosseteste et Hugues de Balma (cf DS, t. 3, col. 340-343 et 357)? Vers 1240 déjà, Hugues de Balma constatait l'engouement général pour les recherches intellectuelles et une désaffection à l'égard de la « vraie sagesse ». Peu après la mort de Guigues, son confrère Guillaume d'Ivrée composera à la Grande Chartreuse un plaidoyer en faveur de la vie cartusienne (*De origine et veritate perfectae religionis*; cf sa notice *infra*), qui trouvera dans l'ordre un succès durable. Les marques d'estime qui seront décernées à Guigues du Pont après sa mort n'écartent pas l'hypothèse de quelque opposition rencontrée par lui au sein même de son ordre.

Notons en tout cas l'existence, de son vivant, de foyers spirituels fervents : à Meyriat, avec Hugues de Balma; à Poleteins, dans le Lyonnais, autour de la prieure Marguerite d'Oingt † 1310, qui lit la *Theologia mystica*; à Eymeux, dans l'Isère, où les austérités de la bienheureuse Béatrice d'Ornacieux † 1303 attirent sur elle quelques contradictions et les réserves de Marguerite d'Oingt.

Aussi Guigues prend soin d'établir la conformité de son enseignement avec la doctrine traditionnelle. Il cite abondamment les Pères latins et quelques grecs, se révèle au courant de la pensée des théologiens les plus récents, Guillaume Peyraut († vers 1271), saint Thomas, dont il cite la 2ª 2ªe. Ses auteurs préférés sont le pseudo-Denys, saint Bernard, auquel il attribue la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry et la *Scala claustralium* de Guigues II, Richard de Saint-Victor et Hugues de Balma.

Sans être très original, le *De contemplatione* reflète un esprit calme et pondéré, une doctrine personnelle et repensée, une culture étendue. Guigues écrit dans un but de formation pratique. Il insiste sur la préparation par l'ascèse, sur l'importance des exercices préliminaires, entrepris dans l'humilité et la persévérance. Plus affectif qu'intellectuel, il attache une valeur permanente à la méditation active et amoureuse de la vie du Christ. S'il suit volontiers le pseudo-Denys, pour le fond de la pensée il semble plus proche de saint Bernard. S'écartant de Hugues de Balma, il tient que la contemplation affective n'est jamais dépourvue de l'activité de l'intelligence. Aux prises avec les positions divergentes des auteurs, Guigues affirme que l'ascension de l'âme doit s'épanouir normalement dans la vision de Dieu, *per essentiam, sicut est.* Dans l'extase parfaite, *mentis excessus*, « non per aliquod fantasma.., radius divinae claritatis videtur, amotis etiam omnis speciei intelligibilis obstaculis » (livre 3, 25).

Le *De contemplatione* n'a pas connu une grande diffusion. Il a été pourtant recopié et utilisé, dans l'ordre ou au-dehors, pendant un ou deux siècles. Son influence, presque uniquement indirecte, a été, en revanche, curieusement durable et féconde. Denys le chartreux retient plusieurs de ses théories, entre autres les douze degrés de la contemplation (*De contemplatione*, lib. 2, art. 11, *Opera omnia*, t. 41, Tournai, 1912, p. 252-253). Ludolphe de Saxe surtout, au milieu du 14e siècle, dans le prologue de sa *Vita Christi*, reproduit, sans le dire, les premières pages du traité *Fundamentum*, où Guigues du Pont recommande une dévotion ardente envers l'Humanité de Notre-Seigneur et la méditation de sa vie. Ainsi, sans le savoir, les lecteurs de Ludolphe ont pu se mettre à l'école de Guigues du Pont. Parmi eux, Thérèse d'Avila note tout le profit qu'elle a retiré de cet enseignement et Ignace de Loyola s'en est inspiré dans ses *Exercices spirituels*. Par là, l'actualité de Guigues du Pont est demeurée vivante jusqu'à nos jours.

Cinq manuscrits connus nous livrent le texte du *De contemplatione* : Collège des jésuites de Stonyhurst (Angleterre; ms 68, 14e siècle), provenant de la chartreuse de Ruremonde (le meilleur texte) . — Chapitre cathédral de Tortosa, ms 252, 15e siècle. — Paris, Bibl. nat., ms latin 14978, f. 216-277, 15e siècle, provenant de l'abbaye de Saint-Victor; les deux premiers traités y sont intervertis. — Charleville, Bibl. munic., ms 56, 15e siècle, provenant du Mont-Dieu; c'est une collection raisonnée d'extraits. — Paris, Bibl. mazarine, ms 960, 15e siècle, provenant des célestins de Sens (fragment du troisième traité). La Grande Chartreuse et les chartreuses du Val-Dieu et de Wesel possédaient encore au 17e siècle des mss de l'ouvrage.

C. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 1, Montreuil-sur-mer, 1887, p. 416, et t. 4, 1888, p. 297 et 439. — P. Dubourg, *La date de la Theologia mystica*, RAM, t. 8, 1927, p. 156-161. — J.-P. Grausem, *Le De contemplatione du chartreux Guigues du Pont*, RAM, t. 10, 1929, p. 259-289. — Notice de A.-M. Sochay dans *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 374-375. — Introduction, par P. Dubourg, de l'édition de la *Théologie mystique* de Hugues de Balma, à paraître (coll. Sources chrétiennes). — Une étude sur Guigues est en préparation aux États-Unis.

DS, art. Chartreux, t. 2, col. 742; — art. Contemplation, t. 2, col. 1977-1978; — art. Connaissance *mystique de Dieu*,

t. 3, col. 899-901; — art. Eucharistie *et expérience mystique*, t. 4, col. 1600; — art. Extase, t. 4, col. 2131-2132.

Bernard Gaillard.

GUILHERME (Emmanuel), dominicain, 1658-1730. — Manoel Guilherme, né à Lisbonne le 25 novembre 1658 et entré chez les frères prêcheurs en 1676, nous est connu par la notice que lui a consacrée D. Barbosa Machado (*Bibliotheca lusitana*, t. 3, Lisbonne, 1752, p. 284-286). Après ses études dans les maisons de son ordre à Évora et à Coïmbre, il s'adonna à la prédication et enseigna la théologie morale au collège ecclésiastique de Lisbonne. Il mourut à Lisbonne le 16 août 1730.

Barbosa Machado, repris et complété par R. Coulon (*Scriptores ordinis praedicatorum*, t. 3, p. 490-491), donne la liste des ouvrages de Guilherme qui ont été publiés. En dehors de trois sermons de circonstance, d'une neuvaine au Saint-Sacrement et d'un *Agiologio dominicano. Vida dos sanctos...* (4 vol., in-folio, Lisbonne, 1709-1712), œuvre faite en collaboration et qui utilise largement l'*Année dominicaine* de Th. Souèges comme le *Diario domenicano* de D. M. Marchese, les ouvrages suivants, publiés à Lisbonne, intéressent plus particulièrement la spiritualité : 1) *Escada mistica de Jacob..*, 1721 (cf DS, t. 4, col. 77); 2) *Conselheiro fiel com maximas espirituaes para convencer e entendimento... do peccador*, 3 vol. in-4°, 1727-1728; 3) *Ramilhete espiritual*, in-12°, 1728 (sous le pseudonyme de Paul Cardoso); 4) *Cartas directivas e doutrinaes repostas de huma religiosa Capucha, e reformada, a outra freira que mostrava querer reformarse*, 1730; 5) *Socorro aos moribundos*, 1730; 6) *Cartilha nova... para ensinar aos meninos*, in-12°, 1735. Ces trois derniers ouvrages furent publiés sous le pseudonyme de Manoel Velho.

André Derville.

Guillaume. Prénom français correspondant à : *Guilelmus* ou *Wilhelmus*, *Guglielmo*, *Guillermo*, *Wilhelm*, *William*, etc.

1. GUILLAUME D'AFFLIGEM, bénédictin, vers 1215/20-1297. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né à Malines (d'où lui vient le nom par lequel il est parfois désigné : Guilelmus de Mechlinia) vers 1215-1220, Guillaume était fils illégitime de Walter de Berthout. Il fit ses études à Paris, où il se lia d'amitié avec Jean d'Enghien † 1281, plus tard évêque de Tournai et prince-évêque de Liège. Il entra vers 1240-1245 au monastère bénédictin d'Affligem; il est donc bénédictin et non cistercien, ainsi que l'écrivait J. Van Mierlo (DHGE, t. 7, 1934, col. 111). Henri de Bruxelles, moine du même monastère, affirme en son *Catalogus virorum illustrium*, achevé vers 1270-1273 (cf M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 3, Munich, 1931, p. 313 svv), que Guillaume fut prieur d'Affligem : la chose est possible, mais ne peut être vérifiée. Il fut incontestablement prieur de Wavre, puis abbé de Saint-Trond, de 1277 à sa mort, survenue le 14 avril 1297; vu sa naissance, il fut contraint d'obtenir une dispense spéciale afin de pouvoir occuper ce siège abbatial.

C'était un homme aimable et cultivé, « studiosissimus in sacra scriptura et canonibus sacris eruditus et bonus metricus » (Henri de Bruxelles, *op. cit.*; texte cité par F. Van Veerdeghem, *Leven van Sinte Lutgart*, Leyde, 1899, p. xiv). Tout en manifestant des qualités administratives remarquables pour l'époque (S. Simenon, *Organisation économique de l'abbaye de Saint-Trond*, Bruxelles, 1913, p. 323 svv), il fut aussi un spirituel qui doit être cité dans l'histoire de l'humanisme dévot aux anciens Pays-Bas. Son abbaye était alors un centre culturel, réputé notamment par le plurilinguisme de ses moines, « facundi in theutonico, gallico et latino sermone » (*Gesta abbatum trudonensium*, dans MGH *Scriptores*, t. 10, Hanovre, 1852, p. 406).

Le sceau de Guillaume d'Affligem a été reproduit par J. Van Mierlo, *Willem van Afflighem : het Leven van Jezus en het Leven van Sinte Lutgart*, dans les *Kon. Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde, Verslagen en Mededelingen*, Gand, 1935, p. 775, hors-texte.

Il ne faut pas confondre notre Guillaume avec Guillaume Michel, abbé d'Affligem en 1493 après avoir été moine bénédictin de Frasnes-les-Gosselies (cf U. Berlière, *Monasticon belge*, t. 1, Namur, 1890, p. 302).

2. *Œuvres.* — Les œuvres de Guillaume, qui sont davantage hagiographiques qu'ascétiques ou spirituelles au sens strict, sont marquées par l'atmosphère religieuse qui les provoqua : « médiocres échantillons du genre affectif et dévot qui commence à se répandre alors aux Pays-Bas » (F. Vandenbroucke, dans *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1961, p. 535).

1° *Vie de la bienheureuse Béatrice de Nazareth* † 1268. — Prieure du monastère cistercien de Nazareth, Béatrice rédigea son autobiographie en thiois; celle-ci fut traduite assez fidèlement en latin par Guillaume d'Affligem qui en résuma certaines parties et lui conféra une allure plus didactique au détriment de l'accent personnel. « Dans cette *Vita*, l'auteur adopte... la division tripartite de la vie intérieure, faisant correspondre le livre 1 à l'état des débutants, le libre 2 à l'état des progressants et le livre 3 à l'état de perfection; il est peu probable qu'il ait trouvé cette division dans le texte thiois qu'il avait sous les yeux » (S. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1948, p. 29).

Cette *Vie* est conservée dans un seul manuscrit : Bruxelles, Bibliothèque Royale, 4449-70, f. 64r-135v (*Catalogus codicum hagiographicorum Bruxellensis*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 396-397); une copie du 17° siècle est à Gand, Bibl. publique, 165 (cf *Analecta bollandiana*, t. 3, 1884, p. 167-168). Elle a été partiellement éditée : Jean d'Assignies, *Les vies et faits remarquables de plusieurs saints et vertueux moines, moniales... du sacré Ordre de Cysteau..*, Mons, 1603, f. 424-471; Ch. Henriquez, *Quinque prudentes virgines*, Anvers, 1630, p. 1-167 (cf J. Kerssemakers, VSS, t. 19, 1929, p. 307-332); autres éditions partielles signalées par S. Axters, *op. cit.*, p. 139. — Voir DS, t. 1, col. 1310-1314 (art. Béatrice de Nazareth).

2° *Vie de sainte Lutgarde d'Aywières* † 1246. — Guillaume traduisit librement et versifia en thiois brabançon la biographie latine de cette moniale cistercienne, rédigée par Thomas de Cantimpré (cf BHL 4950); puis il la modifia en thiois limbourgeois. Il utilisa la première recension de cette biographie, établie en 1248 (la seconde fut composée en 1254). Dans l'état actuel, on ne possède que les livres 2 et 3 de ce poème.

L'unique manuscrit (Copenhague, Bibliothèque Royale, ms in-4° 168, écrit en 1274; le catalogue indique 14° s.) a été édité par F. Van Veerdeghem, *Leven van Sinte Lutgart*, Leyde, 1899; de larges extraits ont été publiés par J. Van Mierlo, *Willem van Afflighem : het Leven van Jezus...* (cité *supra*).

Cf aussi F. Van Veerdeghem, *Willem van Affligem's Sinte Lutgaart*, dans *Bulletin de l'Académie des sciences, lettres et beaux-arts de Belgique*, t. 34, 1897, p. 1055-1086. L'authenticité, contestée par D. A. Stracke (OGE, t. 20, 1946, p. 50-101), a été réaffirmée par J. Van Mierlo, *Kan Willem van Affligem ook de Bewerker zijn van het Leven van Jesus?*, dans *Kon. Vlaamse Academie..*, déjà cité, 1950, p. 5-29.

3° *Vie de Jésus.* — Guillaume la rédigea vers 1273-1277 en thiois brabançon, puis l'adapta en thiois limbourgeois. Pour cette *Vie*, se reporter aux articles cités plus haut de J. Van Mierlo, qui en édite des extraits et justifie l'authenticité des trois *Vies* écrites par Guillaume, grâce à un examen philologique et grammatical méticuleux.

Ces trois « biographies » ne représentent donc pas seulement une ambiance spirituelle précise; elles constituent aussi de précieux documents pour l'histoire de la philologie et de la linguistique.

4° Le ms Bruxelles, Bibliothèque Royale, 246 (II 1414), f. 2-226v, attribue à Guillaume un commentaire du *Cantique des cantiques*. En réalité, il s'agit d'une composition du 16e siècle; cf H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche..*, Münster, 1958, p. 240.

5° *Sermons.* — Jean Trithème (*De scriptoribus ecclesiasticis*, Mayence, 1494, p. 528) affirme que Guillaume, « vir in divinis scripturis studiosus.., carmine valens et prosa, edidit utroque scribendi genere quaedam non spernenda opuscula »; et il cite des « *sermones non inutiles, lib.* I ». La chose ne serait pas étonnante de la part d'un abbé. Faut-il penser que Trithème a confondu ces sermons avec la collection connue sous le nom de *Limburgse Sermoenen* qui, en plus de fragments autobiographiques de Béatrice de Nazareth, contient quarante traités ou sermons dont le plus connu est le célèbre *Van seven Manieren van Heiligher Minnen*, œuvre authentique de Béatrice? Peut-être faudra-t-il désormais attribuer la compilation de ce recueil de sermons limbourgeois à Guillaume d'Affligem.

J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. 1, Bouillon, 1777, p. 442-443. — A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, Berlin, 1896, p. 551, 554, 1198. — H. Hurter, t. 2, 1906, col. 357. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, 1905, col. 1923 et 1958. — DHGE, t. 7, 1934, col. 110-112 (J. Van Mierlo). — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris-Bruxelles, 1937, p. 288-292. — J. Huijben, *Les origines de l'école flamande. L'école bénédictine*, VSS, t. 59, 1939, p. 28. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 5, Maredsous, 1949, p. 242, et t. 6, 1949, p. 251. — S. Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, t. 1, Anvers, 1950, p. 158, 223-226, 335, 344 svv.

Réginald Grégoire.

2. GUILLAUME D'APSEL, chartreux, † 1471. Voir Guillaume de Bréda.

3. GUILLAUME D'AUBERIVE, cistercien, 12e siècle. — On ne sait de la vie de Guillaume que peu de choses; il fut le troisième abbé d'Auberive, au diocèse de Langres, de 1165 à 1180. Il composa un traité des nombres, *De sacramentis numerorum*, inédit dans son ensemble, qu'il faut replacer dans le vaste mouvement doctrinal de la spéculation des nombres au moyen âge. Les nombres, explique Guillaume au moine Thomas, sont porteurs de mystères, « sacramenta », qu'il faut s'efforcer de dégager. Ce travail n'est pas un obstacle au salut, mais au contraire un moyen de le procurer. L'auteur s'y efforce pour les nombres 3 à 12 : ce dernier est particulièrement favorisé, puisqu'il n'occupe pas moins de 24 chapitres. Cette spéculation requiert à la fois des connaissances d'arithmétique et d'harmonie, de doctrine chrétienne biblique, comme aussi la connaissance d'auteurs anciens, classiques ou Pères. Guillaume est enthousiaste devant les nombres : nature, science et grâce s'unissent pour lui faire découvrir de nouvelles richesses dans les mystères du Christ et de la Trinité. Par là, et à condition que l'homme opère une conversion véritable, il accède à une connaissance humble et aimante de la vie de grâce. La spéculation sur les nombres lui ouvre les premiers degrés de cette connaissance bienheureuse qui s'achève dans la gloire.

Guillaume est également l'auteur de quelques lettres : l'une d'elles, adressée à un moine Étienne, découvre les mystères du nombre 40. Cinq autres sont adressées à Noël, abbé cistercien de Theuley (diocèse de Langres, aujourd'hui de Besançon), sur des questions plus doctrinales, en particulier sur la résurrection des morts. Une lettre au cardinal cistercien Henri d'Albano soumet les précédentes à son jugement doctrinal. Une autre encore, à un certain maître A. de Besançon, lui présente le traité sur les nombres.

C. De Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2e éd., Cologne, 1656, p. 325-326. — F. Ughelli, *Italia sacra*, t. 1, Venise, 1717, p. 255-256 (édite le texte de la lettre à Henri d'Albano). — *Histoire littéraire de la France*, t. 14, Paris, 1869, p. 200-205.

J. Leclercq, *L'arithmétique de Guillaume d'Auberive*, dans *Analecta monastica* 1, coll. Studia anselmiana 20, Rome, 1948, p. 181-204 : on y trouve le titre des *capitula* du traité des nombres, quelques fragments de ce même traité, et la lettre à Étienne; aux manuscrits de ce traité cités par J. Leclercq (Luxembourg 60 et Paris, Bibl. nat., latin 2583 et 3011), ajouter Troyes 969, f. 177-191v, et Bruges Ville 527, f. 121r-134v; — *Manuscrits cisterciens dans des bibliothèques d'Italie*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 5, 1949, p. 105 : signale le ms 120 du fonds Sessoriano (Rome, Bibl. Nazionale) qui contient la correspondance entre Guillaume et Noël de Theuley et la lettre à maître A., inédites, ainsi que la lettre à Étienne et celle à Henri d'Albano, éditées; — *Textes et manuscrits cisterciens à la Bibliothèque vaticane*, *ibidem*, t. 15, 1959, p. 84 (Barberini lat. 3217, f. 248-267v, est une copie de Sessor. 120).

G. Beaujouan, *Le symbolisme des nombres à l'époque romane*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 4, 1961, p. 159-169. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 2, vol. 2, coll. Théologie 59, Paris, 1964, p. 7-40 Symboles numériques.

Maur Standaert.

4. GUILLAUME D'AUVERGNE, évêque de Paris, vers 1180-1249. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. — Guillaume d'Auvergne naquit à Aurillac, vers 1180, et fit ses études supérieures à Paris; en 1225, il était maître en théologie à l'université. Pourvu d'une prébende canoniale, au plus tard en 1223, il fut de ceux qui, à la mort de l'évêque de Paris, Barthélemy de Chartres (20 octobre 1227), firent opposition à l'élection de Philippe de Nemours estimée anticanonique. Il se rendit à Rome pour soutenir l'appel interjeté; Grégoire IX (1227-1241) cassa l'élection attaquée, choisit Guillaume comme évêque (10 avril 1228) et le sacra lui-même.

Ses écrits et ses actes révèlent un pasteur vigilant, un apôtre; le roi saint Louis l'estimait profondément, témoignant de ses qualités de directeur de conscience (Jean de Joinville, *Histoire de saint Louis*, chap. 9, éd. N. de Wailly, Paris, 1874). Les papes lui confièrent

diverses missions et il fit la visite de nombreux monastères (ainsi Cluny et Prémontré), même en dehors de France, et travailla à leur réforme. Il combattit et interdit le cumul des bénéfices, développa l'organisation paroissiale, favorisa sagement les nouveaux ordres religieux. Son épiscopat connut la grève universitaire de 1229-1231, le conflit du chapitre et des officiers royaux (1238), l'affaire du Talmud condamné à Paris (1240). Il censura des propositions « sur l'essence divine, la Trinité, les anges, les saints, le premier homme et le démon », et aussi (1241) une thèse « minimisant l'atteinte de Dieu par les bienheureux » (DTC, t. 6, col. 1968). Il mourut en 1249, le 30 mars, semble-t-il.

2. Œuvres. — Guillaume d'Auvergne a composé de nombreux écrits, qui commentent l'Écriture, concernent la théologie, la philosophie et la spiritualité, ainsi que des sermons.

P. Glorieux, dans son *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIIIe *siècle* (Paris, 1933, n. 141, p. 315-320), a établi la liste de ses œuvres; il signale aussi les attributions douteuses, les pseudépigraphes, il cite les manuscrits alors répertoriés et les éditions. Nous mentionnerons ci-dessous les éditions nouvelles et les manuscrits récemment signalés.

Une édition des *Opera omnia* de Guillaume parut à Venise en 1591; elle fut reprise et augmentée d'inédits, dont le texte fut établi par le chanoine B. Le Ferron, dans l'édition de Paris-Orléans, 1674 (2 vol. in-folio), laquelle a été reproduite anastatiquement (Francfort-sur-le-Main, 1963); nous renvoyons ordinairement à cette édition de 1674 en citant simplement la tomaison et les pages. Pour les ouvrages de Guillaume qui n'y figurent pas, nous citons une autre édition, quand il y en a.

1° *Commentaires scripturaires : In Ecclesiasten, In Proverbia, In Cantica canticorum*, tous inédits. Cf Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum..*, t. 2, Madrid, 1950, n. 2801-2803, p. 398-399.

2° *Œuvres philosophiques et théologiques.* — *De faciebus mundi*, inédit. — *De bono et malo* (2 traités différents; éd. J. R. O' Donnell, dans *Mediaeval Studies*, t. 8, 1946, p. 245-299, et t. 16, 1954, p. 219-271). — *Summa de virtutibus et vitiis* (*Opera*, t. 1, p. 102-328). — *De causis Cur Deus homo* (t. 1, p. 555-570). — *De poenitentia novus tractatus* et *Supplementum tractatus novi...* (t. 1, p. 570-592; t. 2, 2e partie, p. 229-247; cf les précisions apportées par P. Glorieux, *Le Tractatus novus de poenitentia..*, dans *Miscellanea moralia in honorem... Arthur Janssen*, t. 1, Louvain, 1948, p. 551-565, et d'après lesquelles les chapitres 19-21 et 26 du *Supplementum* ne sont pas de Guillaume).

De sacramentis (t. 1, p. 407-555). — *De gratia* (éd. G. Corti, *Il Tractatus de gratia..*, cité *infra*, p. 45-66). — *De fide et legibus* (t. 1, p. 1-102). — *De collatione et singularitate beneficiorum* (t. 2, 2e p., p. 229-247). — *De immortalitate animae* (t. 1, p. 329-336). — *De anima* (t. 2, 2e p., p. 65-228); ajouter aux mss ceux du Vatican, Chigi, E. v. 157, et E. VIII 248 (cf B. Allard, *Additions au Répertoire des maîtres en théologie..*, dans *Bulletin de la société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*, t. 5, 1963, p. 147). — *De Trinitate* (t. 2, 2e p., p. 1-64). — *De universo* (t. 1, p. 593-1074). — *De missa* (inédit; Paris, Bibl. nat. ms latin 10625, f. 72-82).

3° *Sermons.* — Un seul sermon est édité, celui pour la vigile de la Toussaint, 31 octobre 1230 (M.-M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris, 1931, p. 149-153). De nombreux autres sont repérés dans divers manuscrits; se reporter au *Répertoire* de Glorieux.

4° Concernant plus particulièrement la *spiritualité* et la pastorale. — *De claustro animae*, Paris, 1507; ajouter aux mss cités par Glorieux celui du Vatican Reg. lat. 444, f. 50v-64v (cf RAM, t. 40, 1964, p. 432). — *De laudibus patientiae*, inédit (Troyes, Bibl. munic. ms 1236). — *De arte praedicandi*, éd. A. De Poorter, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. 25, 1923, p. 192-209. — *De paupertate spirituali*, inédit. — *De passione Domini*, Haguenau, 1498 (Hain, n. 8320). — *De rhetorica divina* (*Opera*, t. 1, p. 336-406); cet ouvrage est celui qui a exercé le plus d'influence spirituelle.

Il nous est parvenu dans une vingtaine de manuscrits et a connu au moins une dizaine d'éditions aux 15e (Hain, n. 8301-8308; Copinger, n. 2873) et 16e siècles. Il ne semble pas avoir fait l'objet d'autres traductions que celles de Nicole Sellier, scribe du chapitre de Paris (*La doctrine* ou *Le traité et enseignement de prier Dieu*; Paris, Bibl. nat., ms français 930; éd. Paris, Antoine Verard, 1511, 11 folios in-8°; édition partielle) et d'Adrien Gemelli ou Jumel, archidiacre de Laon (éd. Paris, Michel le Noir, 1520, in-8°); cf *Les bibliothèques françaises de La Croix du Maine et de Du Verdier*, Paris, 1772-1773, t. 1, p. 7; t. 2, p. 193-194; t. 3, p. 21; t. 5, p. 145.

5° Signalons enfin les attributions *inauthentiques* d'œuvres imprimées.

Les *Sermones de tempore et de sanctis* (*Opera*, t. 2, p. 1-476) sont de Guillaume Peyraut, dominicain († v. 1271; cf DS, t. 6, col. 1229-1234). — Le *Dialogus de septem sacramentis* qui eut de nombreuses éditions aux 15e (cf Hain, n. 8309-8315; Copinger, n. 2874-2878) et 16e siècles est du dominicain Guillaume de Paris † vers 1314 (cf *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 404-405). — *Postilla super epistolas et evangelia* : ce recueil de schémas de sermons, l'un des plus souvent imprimés au 15e et au début du 16e siècle (Hain, n. 8225-8299; Copinger, n. 2856-2872), est d'abord mis sous le nom d'un docteur parisien nommé Guillerinus; dans la suite, certaines éditions attribuent l'ouvrage à Guillaume d'Auvergne. Cf *infra*, GUILLAUME DE PARIS.

Voir les autres textes inauthentiques ou douteux dans Glorieux *(Répertoire)*; ils intéressent peu la spiritualité et l'influence de Guillaume.

Comme on le voit, l'édition parisienne des *Opera* de Guillaume est insuffisante; la publication des inédits et des textes accessibles uniquement dans d'anciennes éditions, l'établissement de textes critiques et enfin une nouvelle édition complète sont souhaitables. C'est dire aussi que l'étude d'ensemble de la doctrine de Guillaume d'Auvergne reste à faire. En l'attendant, la notice de F. Vernet (DTC, t. 6, 1914, col. 1967-1976) fournit encore de précieuses indications.

3. Doctrine spirituelle. — 1° GÉNÉRALITÉS. — La théologie comme la spiritualité de Guillaume restent liées à l'Écriture : « Scriptura sacra quae veri nominis theologia est » (*Opera*, t. 1, p. 162); Guillaume utilise la Bible latine dans son ensemble, avec une préférence pour le psautier et en négligeant l'évangile de saint Marc. En dehors de l'Écriture, il connaît quantité d'auteurs profanes, en particulier Platon, Aristote, Hermès Trismégiste, Sénèque, mais plus encore les Pères, surtout Ambroise, Jérôme, Grégoire le Grand et saint Bernard. L'auteur chrétien qui l'a le plus marqué est « sciens et sapiens Augustinus » (t. 1, p. 95); spécialement en ce qui concerne la prédominance divine dans l'œuvre de notre sanctification et des bonnes actions, il arrive à Guillaume de reproduire la terminologie augustinienne (vg *massa peccati et perditionis*, t. 2, 2e p., p. 229; *justitia*, t. 1, p. 347; *justificatio*, t. 1, p. 470).

L'étude des sources que présente Noël Valois dans son *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris... Sa vie et ses œuvres* (Paris, 1880, p. 198-206), — ouvrage vieilli mais non remplacé —, est à revoir.

Dans l'élaboration de ses ouvrages, la pensée de Guillaume se garde de l'esprit de système; l'analyse est poussée, d'instinct, jusqu'aux incidences psychologiques de la doctrine. Partisan de l'unité de l'âme, Guillaume considère l'homme tout entier, de façon équilibrée. Pour lui, la faculté maîtresse est la volonté, éclairée par sa servante la raison : « Capita nostra corda nostra sunt » (*De passione Domini*, c. 3). Essentiellement pasteur, Guillaume est toujours préoccupé de présenter la vie chrétienne et il la présente jusqu'à son épanouissement. Il s'adresse d'habitude au chrétien qui est aux prises avec l'existence quotidienne et pas seulement à une élite. Il part fréquemment de l'Écriture, utilisée le plus souvent dans un sens allégorique, et l'illustre de faits ou de situations empruntés à l'expérience courante.

On a noté combien son traité sur la prédication le montre rempli d'affection pour les malheureux pécheurs et soucieux d'encourager les âmes vertueuses. C'est en partie parce que le pasteur l'emporte chez lui sur le théologien systématique que ses exposés manquent de la puissante architecture qu'on trouvera chez saint Thomas; Guillaume procède plutôt par touches successives et métaphores voisines, par développements circulaires; ce qui rend malaisée et parfois problématique la saisie de sa pensée. Toutefois, sa langue imagée ne manque pas d'élégance.

2° Présentation de quelques écrits spirituels. — Parmi les ouvrages plus typiquement spirituels de Guillaume (cités *supra*), seul le *De rhetorica divina* a été répandu par l'imprimerie et a fait l'objet d'une étude du point de vue spirituel (J. Lingenheim, *L'art de prier de Guillaume..*, thèse, Lyon, 1934). Avant de le présenter, nous donnons une analyse rapide de deux autres traités spirituels qu'on ne peut lire qu'en manuscrits ou dans des éditions anciennes devenues très rares. Quant au manuscrit du *De paupertate spirituali* que nous avons vu, il est à peu près illisible.

1) Le *De claustro animae* occupe les folios 2-23 de l'édition d'Henri Estienne (Paris, 1507; exemplaire à la bibl. de Clermont-Ferrand); le reste du volume (f. 24-168) donne le *De claustro animae* de Hugues de Saint-Victor † 1141, initiateur et modèle du genre. Dans son prologue, Guillaume, à l'aide du symbolisme du tabernacle de l'Alliance (*Exode* 40), annonce le but de l'ouvrage : l'union étroite à Dieu. L'âme est l'épouse du Christ, sa perfection suppose l'*inhabitatio Dei*; plus elle progresse vers cette perfection, plus son esprit est étroitement uni à Dieu. Le parvis qui entoure le tabernacle figure la *disciplina corporis* qui accompagne nécessairement la *disciplina mentis*.

Les vingt chapitres, d'inégale longueur, donnent des conseils sur l'exercice de la vie spirituelle sous couleur d'une description symbolique des bâtiments monastiques qui enclosent le cloître et de quelques offices claustraux. C'est ainsi que l'oratoire symbolise la dévotion, et le dortoir, la contemplation; le chapitre, l'examen de soi-même; le portier représente surtout *timor* (crainte de Dieu) et *pudor*; l'infirmerie, la pénitence, tandis que l'infirmier symbolise la miséricorde divine.

2) Le *De passione Domini* (Haguenau, 1498) commente allégoriquement le chapitre 12e de l'*Exode* en l'appliquant à la Passion du Christ; celle-ci est « abissum misteriorum usquequaque investigabilem et aromatum moralium apothecam inexhaustibilem ». Elle enseigne aux pécheurs la pénitence et ils trouvent en elle leur refuge; en la méditant, les âmes pieuses y prennent leur nourriture; elle est « illuminatio contemplativorum et lumen » tout autant que « eruditio christianorum scolarium » (fol. 170). Cet ouvrage traite surtout de théologie sacramentaire et morale, mais d'un point de vue très orienté vers la vie chrétienne. Les autres ouvrages de Guillaume, même philosophiques ou canoniques, ont aussi ce caractère et touchent plus ou moins au domaine spirituel.

3) Le *De rhetorica divina*, rédigé très probablement durant l'épiscopat de Guillaume, s'adresse, semble-t-il, aux clercs et fait partie du travail de réforme cléricale entreprise par l'évêque de Paris. Il vise à enseigner comment prier plutôt qu'à élaborer une théologie systématique de la prière. « Je parlerai des perfections de la prière, de ses différences, de ses admirables effets, des discussions de l'âme avec Dieu, et je donnerai aussi des formules de prières » (chap. 2); ceci n'expose pas tant le plan que la manière de Guillaume. Son traité s'organise en deux parties. La première (chap. 3-37) développe ce qu'est la prière à partir de la comparaison de la rhétorique profane selon Cicéron; Guillaume y examine la prière selon les six parties du discours (exorde, narration, *petitio*, *confirmatio*, *reformatio*, *conclusio*; chap. 3-20); ce cadre se révélant trop étroit, il y ajoute des précisions sur les dispositions du corps et de l'âme, la fuite des distractions, les larmes, la persévérance, etc (chap. 21-37). La seconde partie (chap. 38-54) développe sept autres comparaisons plus symboliques : la prière y est vue sous les images de l'ambassade, du cantique joué sur un instrument de musique, du veau du sacrifice, de l'encens, de l'autel d'or, du glaive et du feu du sacrifice, et de la lutte avec Dieu. En tout cela, aucune systématisation sur les degrés de la prière; Guillaume y envisage aussi bien la prière vocale privée, l'office canonial, que l'oraison sous ses différentes formes, mais sans les traiter pour eux-mêmes.

Nous présentons plus loin (col. 1191) l'enseignement de Guillaume et de sa *Rhetorica divina* sur la prière.

Ce traité s'insère dans une tradition; il est précédé dans le temps par le *De modo orandi Deum* de Hugues de Saint-Victor (PL 176), par le *De claustro animae* de Hugues de Fouilloy (PL 176); le *Liber de quadripertito exercitio cellae* (pseudo-Guigues II; PL 152, 799-884) d'Adam Scot semble avoir fourni à Guillaume la comparaison de l'autel d'or; Günther de Pairis, enfin, divise comme Guillaume l'*oratio rhetorica* en six parties (*De oratione, jejunio et eleemosyna*, PL 212, 101-222). Après Guillaume d'Auvergne, Gerson † 1429 cite, recommande et utilise la *Rhetorica divina* (cf *La Montagne de contemplation*, chap. 24-26, 35, 39-40, et *La mendicité spirituelle*, chap. 9 et 27; éd. P. Pascal, *Gerson. Initiation à la vie mystique*, 2e éd., Paris, 1943). A la fin du 15e siècle, Jean Mombaer, dans son célèbre *Rosetum*, considérera Guillaume comme une autorité. — Voir l'ouvrage de Lingenheim, cité plus haut, p. 136-156; DS, t. 3, col. 742.

3° Doctrine. — 1) *Dieu et le Salut.* — a) Dieu est puissance, sagesse, amour, bonté, voire « fons bonitatis » (t. 2, 2e p., p. 13, 29, 33), mais la prérogative divine qui domine la théologie et la spiritualité de Guillaume d'Auvergne, est la miséricorde : rien ne lui échappe, elle finit toujours par avoir le dernier mot sur les exigences de la justice (t. 1, p. 482), et même « ipsa justitia Dei via est ad misericordiam obtinendam » (p. 454); elle nous récompense au-delà de nos mérites (p. 312). Guillaume multiplie les expressions qui la

mentionnent et les emploie fréquemment. Comme l'amour, elle est le fruit de la divine bonté, abîme, fournaise immense, et cette bonté surabondante cherche sans cesse les occasions de nous faire du bien (p. 370). Dieu a créé les anges et les hommes pour se donner à eux *(ibidem)*, il est « bonum naturae nostrae » (p. 185), bienfaiteur, père, « sponsus naturalis animae humanae » (p. 567). Incomparablement sage, il sait exercer à notre endroit une saine pédagogie.

b) Tout ce qui est de la nature est don de Dieu (t. 1, p. 127), aussi « impossibile est aliquid esse naturaliter malum » (p. 55; cf t. 2, 2e p., p. 133); bien plus, « universitas creaturarum Dei sapientiam, potentiam et bonitatem clamat » (t. 1, p. 17). Le monde est la maison du Créateur (p. 778), la gloire et la cité de Dieu (p. 665), sa parole extérieure (p. 17, 23). L'ordre de la nature est l'ordre de la vérité (p. 649); l'univers est la multitude innombrable des ministres de la largesse et de la bienfaisance de Dieu (p. 395).

Guillaume parle du rôle de l'Esprit Saint « inspirator amoris », de ses sept dons et de la Trinité dans notre vie spirituelle; on le constatera plus loin. Ainsi déclare-t-il : « Spiritum Sanctum fornacem esse et caminum spiritualis ardoris, id est vitalis et vivifici caloris » (t. 1, p. 384).

c) Dans son traité *De causis Cur Deus homo*, Guillaume explique l'incarnation à plusieurs points de vue. Il était nécessaire de rendre à Dieu un hommage digne de lui (t. 1, p. 566), et lui seul pouvait gouverner une Église qui s'étende à l'univers. Il fallait aussi que le Créateur devînt obéissant pour guérir la maladie de la désobéissance (p. 561) contractée par nos premiers parents, puisqu'aucune créature ne pouvait acquitter la dette du premier péché; le Dieu qui est toute miséricorde se devait de sortir l'homme de la misère (p. 568). Si la noblesse de Dieu réclamait l'incarnation, l'intimité divine de l'homme ne pouvait s'en passer. « Decor divinae similitudinis in ipsa Dei imagine, quae est homo, laesus atque deformatus per peccatum, ejusdem sigilli impressione reformandus fuit » : pour imprimer plus fortement en nous l'image de Dieu qu'est son Fils, il fallait l'unir à l'homme (p. 568); et surtout, « Deum factum esse hominem participatione humanae naturae, ut homo etiam fieret Deus congruenti sibi participatione deitatis » (p. 566).

d) Le Christ Seigneur, « qui est imago Dei invisibilis » (*Col.* 1, 15), qui seul « per semetipsum » accède au Père des miséricordes (t. 1, p. 361), a pris pour épouse le genre humain (p. 567). Roi, maître, lumière spirituelle, avocat qui ne peut avoir le dessous, pontife dont le Père des miséricordes ne peut rejeter la prière, « miles optimus ad dimicandum in humanitate », Sauveur, médecin, nous lui appartenons à de multiples titres, mais aussi son incarnation, sa passion, sa mort et sa résurrection sont à notre service (p. 197).

Le corps mystique du Christ est l'Église, mère très sainte (t. 1, p. 548), maîtresse souveraine des sacrements (p. 510) : il ne se peut pas que Dieu repousse ou n'exauce pas son Église (p. 538). L'action divine sur elle revêt un double aspect : « Ecclesia velut orbis veri Solis intelligentiae atque justitiae quam et luce et cognitione salutaris veritatis illuminat, et calore vivificae charitatis inflammat » (p. 503).

e) Fils attentif et affectueux, l'évêque de Paris s'adresse à Marie avec une familiarité admirative et fervente qui rappelle saint Bernard, mais avec plus de naturel (*De rhetorica divina*, chap. 18, t. 1, p. 357-358). Toute la grâce et toute la gloire de la Vierge bienheureuse proviennent de ce qu'elle est mère de Dieu; de là aussi vient qu'elle est la créature la plus puissante auprès de son Fils en faveur des misérables.

« Le parallélisme est rigoureux entre la mission du Christ et celle de sa mère » (J. Lingenheim, *op. cit.*, p. 95); elle travaille donc aussi à la destruction du péché : « Ad hoc et propter hoc mater Dei effecta es, ut peccata tollerentur et exterminarentur » (t. 1, p. 358). Glorieuse souveraine, avocate et refuge des pécheurs, médiatrice universelle et nécessaire des hommes, son rôle principal est la miséricorde, miséricorde qui la possède tout entière et n'a jamais manqué à personne, de même que son humilité toute bonne n'a jamais méprisé un pécheur suppliant. C'est sa raison d'être. Bien plus, toutes ses prérogatives, grâce, gloire, éminente dignité, lui ont été accordées à cause des pécheurs. A juste titre, Marie est « gloriosissima Dei genitrix, quam matrem misericordiae et reginam pietatis vocat, immo clamitat omnis Ecclesia sanctorum » *(ibidem)*.

2) Chez *l'homme*, Guillaume ne méconnaît pas l'*ordo naturae*, mais il ne le détache pas de ce que la libéralité de Dieu y ajoute, les deux domaines s'harmonisant spontanément, comme œuvre du même Créateur et Père : l'homme n'est qu'un amas de dons et de bienfaits de Dieu (t. 1, p. 393). Notre âme est image et épouse de Dieu (p. 269, 567, 568), encore que le péché en ait atteint la beauté. Son désir naturel la porte vers les biens spirituels; « sanctificata et perfecta », elle est l'image de la Trinité (p. 974). Nous sommes nés pour posséder Dieu, mais le souci des affaires temporelles et ce qui tombe sous les sens « courbent » et accaparent les âmes humaines (p. 1044).

L'homme vrai, c'est « l'intérieur » (t. 1, p. 440) : l'âme est lumière et pilote du corps, son instrument (p. 556), son habitation, ou plutôt sa prison dont elle désire être délivrée (t. 2, 2e p., p. 150); car, « deliciae corporales pestis animarum » (t. 1, p. 166), la corruption du corps entraîne celle de l'âme (p. 133). « Necesse autem est ut spirituale nostrum vincat et superet carnale nostrum » (p. 134), mais ce combat et cette victoire s'avèrent ardus, « cum igitur minores sint in nobis affectiones et apprehensiones spirituales quam corporales » (*De gratia*, éd. Corti, c. 7). L'infirmité corporelle peut contribuer à sevrer l'âme de ses vices (t. 1, p. 254) : elle est une correction, un remède, une aide à la vertu, une manière de nous façonner. La nourriture de l'âme humaine est la parole de Dieu (p. 430) qui dans la prière agit aussi comme un glaive spirituel et accomplit l'immolation nécessaire (p. 397).

3) *La vie chrétienne et spirituelle.* — a) *Les vertus.* — L'amour, source des mouvements de l'âme (t. 1, p. 723), domine la vie spirituelle : « vita spiritualis amor est » (p. 596); il est même l'essentiel du culte divin (p. 894). Dieu nous provoque sans cesse à l'aimer, il nous environne de tous côtés de flammes et de feux spirituels, afin que nous brûlions de son amour très saint et très vivifiant (p. 340). « Omnium virtutum vita » (p. 319), « communicatio Sancti Spiritus », la charité « est le plus grand des dons de Dieu » (p. 143). L'amour véhément provoque le *raptus animae*, l'*excessus mentis* (p. 191), mais voici son effet essentiel : « conjunctio vel applicatio animarum humanarum ad Deum altissimum deificatio earum est » (p. 1002).

La foi cependant est la base et la tête de tout l'édifice spirituel; elle met l'intelligence au service de Dieu (t. 1, p. 7); elle constitue « prima vita mentis humanae »

(p. 191). L'espérance, « coelestis expectatio », est aussi affermissement, sécurité, joie (p. 196); les promesses de Dieu et le spectacle de son immense miséricorde la nourrissent (*De claustro animae*, chap. 7); elle tire une très grande force du Christ (t. 1, p. 565).

Orientée par ces trois vertus « évangéliques », la vie de l'âme s'exerce aussi sur le plan des vertus cardinales (les vertus ne sont-elles pas connexes?); toutefois, la spiritualité de Guillaume envisage principalement l'humilité, « paupertas spiritus » (t. 1, p. 288, 718), mère et nourrice de toutes les vertus qu'elle purifie; on l'appelle aussi « omnis justitia » (p. 241), parce qu'elle attribue tout bien à Dieu. Elle se montre « vacuitas omnia replens » (p. 245) : plus notre nature se reconnaît indigente, plus Dieu, « misericordissimus atque sapientissimus Deus », lui accordera ses dons. La sagesse, « gustus divinae suavitatis » (p. 146), est le sens de Dieu en toutes choses; elle comprend la crainte du Seigneur, indispensable à notre justification (cf DS, t. 6, col. 630-633).

Notre théologien assimile vertus et dons du Saint-Esprit, encore qu'il lui arrive de mentionner distinctement leur action; ce peut être une conséquence de sa tendance augustinienne à accentuer le rôle divin dans notre âme. Ce peut être aussi le résultat de sa réaction contre les « entités métaphysiques ». Telle est la doctrine à laquelle il aboutit au sujet des vertus et des dons (*De virtutibus*, chap. 11; cf O. Lottin, cité *infra*, t. 3, p. 356-357).

b) *Le combat spirituel.* — La vie spirituelle est une guerre sans trêve contre passions, vices et péchés (t.1, p. 126) : la concupiscence est répandue à travers tout le corps.

La tentation fait partie de la vie même de l'homme sur terre (p. 199, 294, 303; *Tractarus 2 de bono et malo*, dans *Mediaeval Studies*, t. 16, p. 255); craindre la tentation, c'est craindre la vie; aussi, « fortiter tentari, fortiter vivere » (*De passione Domini*, c. 12). Les saints eux-mêmes supportent parfois de graves tourments « secundum partem inferiorem » (t. 1, p. 177). Le réalisme spirituel de maître Guillaume met en garde contre l'imagination et la rêverie; il prescrit également une ascèse plus active *(disciplina)*, demande l'*affictio corporis* et la *contritio mentis* (*De claustro animae*, p. 2), car le sensible conduit à de nombreux dangers (t. 1, p. 166); suivre la voie des voluptés et des désirs fait déraisonner.

Le péché est une blessure, une mort spirituelle (t. 1, p. 997, 135), qui fait le pécheur membre du diable (t. 2, 2e p., p. 257); les péchés se convoquent et s'invitent réciproquement (t. 1, p. 497), mais la faute peut occasionner un effet salutaire, la componction (p. 362), et même « peccatum est ipsi Spiritui Sancto locus, quasi dialecticus » (p. 364), Fuir le péché et les vices, c'est avancer nécessairement dans la vérité (p. 365), alors qu'au point de départ, le péché originel a été « seminarium vitiorum » (p. 272).

Toute la vie spirituelle est vie de la grâce. Or, la grâce se caractérise ainsi : « susceptio divinae pulchritudinis ». Elle fait de nous une maison de Dieu, si bien que « gratia ut Rex est, seu Imperator in mente humana et ut fons scaturiens » (t. 1, p. 468). Son opération dans l'âme est sainteté et ornement spirituel : « Ipsa gratia et sanctitas spiritualis est animarum et forma, sive decor imaginis Dei, quae anima humana est, et speciositas ac magnificentia domus Dei » (p. 479). Elle provoque aussi l'ascèse : « ipsam gratiam Dei super omnia mortificativam esse ac extinctivam vitiorum et peccatorum » (p. 506).

c) *Les sacrements.* — L'action de Dieu en nous exerce en particulier par les sacrements, « remèdes des âmes » (t. 1, p. 538), « sacrificia spiritualia » (p. 991, 1002), « portes de la sainteté » (p. 407-408), « dons sublimes de la divine bonté » (p. 140). Le baptême fait chacun de nous temple de Dieu (p. 425, 510), c'est un mariage « cum rege regum Christo domino » (p. 511), où nous recevons l'onction et la couronne royales (p. 355); bien plus, la sanctification baptismale procure aux fidèles « ut cum ipso Deo unum efficiantur » (p. 434), et toute la Trinité se répand dans l'âme. La confirmation fait croître en nous *robur* (p. 428, 415), *fortitudo spiritualis*, *decor virtutum*, ainsi que « firmitas contra impellentes et concutientes »; le signe de la croix sur le front avec le saint chrême nous invite à suivre les traces du Christ et à nous souvenir de notre dignité royale et sacerdotale (p. 429).

Le sacrement de pénitence, si adapté à la nature humaine, restitue à Dieu le pénitent qui est son domaine (p. 511).

La confession, « ars animarum salutis et ars artium » (t. 2, 2e p., p. 244), est une reddition de compte (t. 1, p. 491-493); l'aveu du péché qui « evomit peccata » est une victoire (p. 488, 490). Au tribunal de la pénitence, « sedet misericordia » (p. 482). La contrition à base de foi, d'espérance et de charité est création d'un cœur nouveau (p. 471) et « annullatio veteris hominis » (p. 466). La main du prêtre sur la tête du pécheur signifie la présence de la main et de la force divines (p. 461). L'Esprit Saint est le principal acteur auquel collabore l'effort humain; déjà son impulsion, et même la Trinité tout entière préparent le pénitent à la grâce.

La réalité surnaturelle de ce sacrement « s'attaque aux racines psychologiques du péché ». C'est donc aussi « un baptême dans l'Esprit et dans le feu ». C'est encore un Noël, puisque le pénitent renaît à une vie nouvelle; une Pâque, puisque s'accomplit la résurrection du pécheur; une Pentecôte, puisque la descente du Saint-Esprit opère son effet; une Ascension, qui fait monter l'âme « des profondeurs du vice jusque dans les hauteurs de la grâce » (p. 464).

L'Eucharistie, grande richesse du chrétien, n'est pas qu'un sacrement, un sacrifice, « sed etiam ibi Deus est, cui offertur et qui sacrat, atque vivificat » (t. 1, p. 449), lui qui est auteur, source et dispensateur de toute sanctification. La présence du Verbe signifie celle du Père et du Saint-Esprit; d'autre part, la chair du Christ est vérité, vie, parole de vie, elle constitue vraiment une nourriture spirituelle (p. 440), spécialement celle de la charité (p. 569), de cet amour dont Dieu veut que nous nous aimions. Le sacrifice quotidien de l'autel est le brasier dont les flammes nous entourent pour nous communiquer l'amour divin. L'Eucharistie respire la charité dont brûle le Christ lui-même et, dans le sillage de saint Augustin, Guillaume va jusqu'à écrire que ceux qui mangent le corps du Christ sont eux-mêmes mangés vraiment et spirituellement (p. 442).

Le prêtre est médecin, avocat, médiateur et juge, pacificateur, missionnaire (t. 1, p. 540), ministre de sainteté. En prière, « personam Ecclesiae induit » (p. 535); sa bouche présente et offre à Dieu la prière de l'Église (p. 533); il est messager de l'Église vers Dieu, et la prédication le fait messager de Dieu à l'Église. Les bénéfices ecclésiastiques le constituent « pauperum nuntius aut dispensator » (t. 2, 2e p., p. 253). Le prélat est en outre architecte pour la construction du corps mystique, chef dans le combat contre le diable et son armée, prince des pasteurs, procureur dans la cause des âmes, intendant de Dieu, conducteur du char mystique (t. 2, 2e p., p. 250).

La spiritualité théocentrique de Guillaume voit aussi dans les sacrements « les portes de la religion » (t. 1, p. 407); la santé chrétienne et la sanctification qu'ils procurent tendent « ad Dei religionem et cultum », et l'achèvement de la religion consiste à vivre totalement pour Dieu (p. 1). A la base de la religion chrétienne, il y a l'amour inné du culte divin (p. 69), et la vie spiri-

tuelle consiste à produire des sacrifices intérieurs. Chaque vertu offre à Dieu des présents: la foi lui offre notre intelligence illuminée et purifiée: l'espérance, notre affectivité; la charité lui offre zèle, piété, bienveillance (p. 100). Le culte divin est adoration, louange, *sacramentatio*, *purificatio propria*, *solemnizatio*, il fait de tous les hommes une cité, un temple, et ce temple ne peut se construire que par la sanctification (p. 409).

d) *La prière.* — Tout acte de culte divin est une prière (t. 1, p. 336), don du Seigneur Dieu (p. 370, 380). « Quasi nuncius ad Deum missus » (p. 375), la prière doit posséder les qualités du bon ambassadeur : force, persévérance, conscience de la mission, esprit de conciliation. Mais cet ambassadeur a des ennemis, la concupiscence et le diable (p. 377). La prière est aussi une lutte qui doit vaincre Dieu (p. 402), comme le fit Jacob (*Genèse* 32, 23-30), c'est encore un sacrifice qui immole le cœur et dont le feu est l'amour divin (t. 1, p. 401). Elle plonge notre cœur comme un récipient dans cette fontaine qu'est l'Esprit Saint (p. 384). Elle constitue également une force pour l'apostolat.

La prière guérit nos maux spirituels et procure l'union la plus étroite avec Dieu (p. 389) : nous n'avons donc rien de plus agréable à lui offrir et il ne peut se fatiguer de nos prières (p. 373). Elle exerce un rôle éducatif primordial, elle rend apte à bénéficier de ce que l'on demande (p. 338). Parfaite, elle « mortifie » vices et péchés (p. 379). Droite et sincère, elle veut que nous reconnaissions d'abord ce que nous sommes, avec « notre injustice », nos abominations et laideurs, notre impuissance (p. 338) : elle suppose donc l'humilité. Le jeûne et l'aumône sont les ailes qui la portent jusqu'à Dieu (p. 368), mais la joie en lui et la soumission la favorisent aussi. L'esprit de prière fait la prière continue, laquelle résulte de l'harmonie entre la prière elle-même « et nos devoirs envers Dieu, le prochain et nous-mêmes ».

La pensée de Guillaume sur la prière se présente spéciale ment dans son *De rhetorica divina*, dont nous avons parlé plus haut (et en particulier aux chapitres 30-31, 35 et 44). Notons enfin que Guillaume a composé de belles prières, ainsi celle d'abandon à la volonté divine (*ibidem*, chap. 14, p. 352), celle à la Vierge Marie (chap. 18, p. 357-358), celle au Christ de la croix (chap. 19, p. 359-361), celle pour demander le don des larmes (chap. 26, p. 366-367), une autre à Moïse (chap. 18, p. 357-358).

e) Le ciel, notre héritage (t. 1, p. 187), est surtout vision de Dieu et gloire dans la lumière divine : « Regio lucis est habitatio hujusmodi quam sol justitiae et intelligentiae, Deus videlicet ac Dei filius, continua irradiatione sua splendificat... Est regio luminis ipse creator luminosissimus ac praefulgidus » (t. 2, 2e p., p. 194). En nous, « omnes virtutes erunt ibi in actu » (t. 1, p. 322), spécialement l'amour de Dieu y connaîtra son degré le plus intense (p. 324); aucune distance ne subsistera entre l'acte de charité et la charité (p. 328), la *charitatis fruitio* sera une des joies de la vision de Dieu. L'union de « notre puissance intellective » à son époux céleste et éternel « pariet filium et verbum ad imaginem et similitudinem primogeniti filii et verbi » (p. 317) Il en résultera que « l'esprit de l'homme se regardant soi-même dans cette gloire ne se verra plus, en vérité, mais verra Dieu dont il sera alors l'image et la ressemblance et la représentation » (t. 1, p. 318).

En dehors des ouvrages cités en cours d'article, voir : *Gallia christiana*, t. 7, Paris, 1744, col. 94-100. — *Histoire littéraire de la France*, t. 18, Paris, 1835, p. 357-385. — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés..*, nouv. éd., t. 14, 2, Paris, 1863, p. 1019-1033. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris au moyen âge*, t. 1, Paris, 1894, p. 211-223, 252-262. — J. Kramp, *Des Wilhelms von Auvergne Magisterium divinale*, dans *Gregorianum*, t. 1, 1920, p. 538-616; t. 2, 1921, p. 43-103, 174-195. — B. Landry, *L'originalité de Guillaume d'Auvergne*, dans *Revue d'histoire de la philosophie*, t. 3, 1929, p. 440-463. — A. Landgraf, *Der Traktat « De errore Pelagii » des Wilhelm von Auvergne*, dans *Speculum*, t. 5, 1930, p. 168-180.

A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tomaso d'Aquino*, 3 vol., Milan, 1930-1946 (étude philosophique et théologique); *Guglielmo d'Auvergne e l'Università di Parigi..*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. 2, Paris, 1930, p. 191-232; *Guglielmo d'Auvergne e la Provvidenza divina*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplement, t. 3, 1, Münster, 1935, p. 503-524. — Dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 15, 1946 : É. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne* (p. 55-91), et H. Pouillon, *La beauté, propriété transcendantale...* (p. 266-273).

P. Anciaux, *Le sacrement de pénitence chez Guillaume d'Auvergne*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 24, 1948, p. 98-118. — B. Smalley, *Some Thirteenth-Century Commentaries in the Sapiential Books*, dans *Dominican Studies*, t. 2, 1949, p. 337-355. — A. Forest, *Guillaume d'Auvergne critique d'Aristote*, dans *Études médiévales offertes à... A. Fliche*, Montpellier, 1952, p. 67-79. — E. A. Weis, *The Anselmian Tradition in William of Auvergne's « De causis Cur Deus homo »*, extrait de thèse de l'université grégorienne, Rome, 1958. — H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 28, 3, Münster, 1958, surtout p. 241-256. — O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, 6 vol., Louvain, 1942-1960, voir les tables.

P.-M. de Contenson, *La théologie de la vision de Dieu... Le « De retributionibus sanctorum » de Guillaume d'Auvergne*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 46, 1962, p. 409-444. — R. Heinzmann, *Zur Anthropologie des Wilhelm von Auvergne*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 16, 1965, p. 27-36. — G. Corti, *Il « Tractatus de gratia » di Guglielmo d'Auvergne*, coll. Lateranum 7, Rome, 1966; bonne bibliographie.

Voir aussi, pour la bibliographie ancienne, U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, col. 1929-1930. — Les encyclopédies consacrent généralement une notice à Guillaume d'Auvergne. — Consulter les ouvrages généraux sur la philosophie et la théologie au moyen âge, comme É. Gilson, *La philosophie au moyen âge* (3e éd., Paris, 1947, table) ou M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* (6e éd., t. 2, Louvain-Paris, 1936, p. 74-83).

DS, t. 2, col. 1979 (Contemplation); t. 3, col. 1589 (Dons et vertus); t. 4, col. 1602 (Eucharistie et expérience mystique), 1909 et 1916 (Exercices spirituels), 2130 (Extase); t. 5, col. 1039 (François de Kastl, disciple de Guillaume).

Paul Viard.

5. GUILLAUME D'AUXERRE,

théologien, † 1231. — 1. *Données biographiques.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

Le nom de Guillaume d'Auxerre a été porté au 13e siècle par plusieurs personnages. On a parfois confondu l'auteur de la *Summa aurea* avec l'un d'entre eux, Guillaume de Seignelay, évêque d'Auxerre en 1207, promu au siège de Paris en 1220, mort à Saint-Cloud en 1223 (*Gallia christiana*, t. 7, col. 90-93; J. Lebeuf, *Mémoires concernant l'histoire civile et ecclésiastique d'Auxerre*, t. 1, Paris, 1743, p. 329-355).

L'erreur est ancienne : 4 mss attribuent la *Summa* à Guillaume de Seignelay. Le titre de l'édition Regnault, Paris, 1500, prête à confusion : *doctoris acutissimi sacrique praesulis domini Guillelmi Autissiodorensis.* Jean Trithème (*De scrip-*

toribus ecclesiasticis, Hambourg, 1718, p. 103) hésite à se prononcer. Mais d'autres historiens sont plus affirmatifs : A. Possevin, *Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti*, t. 1, Cologne, 1608, p. 698; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, t. 3, Leipzig, 1722, col. 1724-1725; Bellarmin-Labbe, *De scriptoribus ecclesiasticis*, t. 1, Paris, 1660, p. 403; G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, t. 2, Oxford, 1743, p. 281.

Cependant, déjà anciennement, on avait distingué le maître parisien et l'évêque de Paris. Ainsi C. du Boulay, *Historia universitatis pariensis*, t. 3, Paris, 1666, p. 683; L. Lebeuf, *Lettre en forme de dissertation touchant le véritable auteur de la Somme théologique de Guillaume d'Auxerre*, dans P.-N. Desmolets, *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, t. 3, Paris, 1727, p. 318-319; L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. 5, Paris, 1759, p. 456. De nos jours, personne ne fait plus la confusion (cf C. Ottaviano, *Guglielmo d'Auxerre († 1231). La vita, le opere, il pensiero*, coll. Biblioteca di filosofia e scienze 12, Rome, 1931, p. 11-13).

1. Données biographiques. — Étant donné le caractère fragmentaire des renseignements que nous possédons sur la vie de Guillaume, nous groupons ces indications ainsi qu'il suit.

Il est certain que Guillaume a habité *Auxerre*.

Salimbene (*Chronica*, dans MGH *Scriptores*, éd. O. Holder-Egger, t. 32, 1905-1913, p. 214) déclare avoir fréquemment visité sa maison, « cuius domum frequenter intravi ». On sait, en outre, par le cartulaire de l'église d'Auxerre que Guillaume a fait la fondation d'un service anniversaire à célébrer après sa mort, par un acte de février 1230 (1229) (*Histoire littéraire de la France*, t. 18, Paris, 1835, p. 117; P. Mandonnet, *Date de la mort de Guillaume d'Auxerre (3 nov. 1231)*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* [= AHDLMA], t. 7, 1933, p. 44, note).

Sur l'enseignement de Guillaume à *Paris*, nous possédons un témoignage presque contemporain, celui de Salimbene, qui écrit en 1247 dans sa *Chronica* : « Hic magister Guilelmus, ut referrebant mihi sacerdotes de episcopatu Altissiodorensi, magnam gratiam habuit disputandi. Nam quando disputabat Parisius, nullus disputabat melius eo... Quando vero intromittebat se de predicatione, nesciebat quid diceret ». D'autre part, Lebeuf (*op cit.*, p. 335-336) a relevé dans la *Summa aurea* plusieurs indices qui confirment que l'enseignement de Guillaume se situe à Paris.

Guillaume a porté le titre d'archidiacre de *Beauvais*.

On en trouve l'indication dans un ms (Troyes, Bibl. mun. 258, originaire de Clairvaux : *Summa Wilelmi Autissiodorensis archidiaconi Belvacensis*), dans l'acte de février 1230, cité plus haut, et dans plusieurs documents : lettres de Grégoire IX à Guillaume du 23 avril 1231 (H. Denifle et É. Châtelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, p. 143) de Grégoire IX à l'université de Paris du 8 août 1237 (p. 162), d'Alexandre IV à des marchands florentins (p. 379). Aucun de ces documents ne donne une explication sur ce titre. On en est réduit aux hypothèses (voir celle de Lebeuf, rapportée par P. Daunou, *Histoire littéraire de la France*, t. 18, p. 117).

Guillaume paraît avoir fait deux fois le voyage de *Rome*. Le premier aurait eu lieu sous le pontificat d'Honorius III † 1227.

Ce voyage est attesté par deux documents : une lettre de Grégoire IX et une autre d'Alexandre IV (*Chartularium..*, t. 1, p. 162-163, 378-379). Elles ont trait à un emprunt, non remboursé, consenti par un marchand florentin à des délégués de l'université de Paris en présence de Guillaume d'Auxerre. On a fait diverses hypothèses pour expliquer ce premier voyage (cf C. Ottaviano, *op. cit.*, p. 20-22); elles ne sont guère concluantes.

Le second séjour à Rome a pour origine les difficultés qui opposèrent le chancelier Philippe, l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne, et le gouvernement de Blanche de Castille aux maîtres et étudiants parisiens à partir de 1229.

Une bagarre et le meurtre de quelques écoliers provoquèrent le départ en bloc des maîtres parisiens. Grégoire IX intervint et manda à Rome les représentants du roi et des maîtres. Par une lettre du 2 avril 1230, Grégoire IX annonce au roi qu'il a reçu ses délégués, Guillaume d'Auxerre et Étienne Baatel, chargés de négocier une affaire politique, qui d'ailleurs échoua (*Chartularium..*, t. 1, n. 74, p. 132-133). Guillaume devait donc être à Rome à la mi-février 1230. Le pape le retint à sa cour pour examiner la question universitaire, comme en témoigne une lettre de celui-ci aux maîtres d'Angers et de Paris (n. 75, p. 133-134). Guillaume est « procurateur » de la bulle *Parens scientiarum* du 13 avril 1231, qui devenait la charte de l'université de Paris (p. 136-139).

La mission de Guillaume n'était pas pour autant terminée. Le pape, par une lettre du 23 avril 1231, nomme une commission de trois membres (Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins), chargée d'examiner avec pénétration et prudence les livres d'Aristote, dont l'enseignement avait été prohibé à Paris par le concile provincial de 1210, afin d'en retrancher ce qui serait erroné et pourrait être une cause de scandale pour les lecteurs (p. 143-144).

Guillaume est mort à Rome, comme l'indiquent une note jointe à l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille dans le ms Paris B. N. lat. 8299, f. 15 (cf B. Hauréau, *Notices et extraits..*, t. 1, Paris, 1890, p. 351) et Albéric de Trois-Fontaines, dans sa Chronique écrite en 1241 (MGH *Scriptores*, éd. G. H. Pertz, t. 23, 1874, p. 927-928). Ce dernier place cette mort en 1230. Mais plusieurs lettres de Grégoire IX (*Chartularium..*, t. 1, p. 145-146, 146-147) montrent qu'il était encore à Rome au printemps de 1231. On pense qu'il est mort à l'automne de cette année-là.

La date du 3 novembre, à laquelle l'université de Paris célébrait un service anniversaire en sa mémoire (cf H. Omont, *Le « livre » ou « Cartulaire » de la nation de France de l'université de Paris*, dans *Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, t. 41, Paris, 1914, p. 1-130, à la date du 18 octobre), paraît être une date convenue (cf P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 39-46).

2. Œuvres. — 1° On attribue à Guillaume :

1)une Glose sur l'*Anticlaudianus* (B. Hauréau, *op. cit.*, p. 354). Mais cette attribution a été contestée par A. Birkenmajer, *Le rôle joué par les médecins et naturalistes dans la réception d'Aristote aux* XIIe *et* XIIIe *siècles*, Varsovie, 1930, p. 14, et R. de Vaux, *La première entrée d'Averroës chez les latins*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 22, 1933, p. 232-234.

2) Et aussi une Glose sur l' *Ysagoge* de Porphyre, mais qui ne se trouve que dans un ms d'Erfurt du 12e siècle (cf M. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des* XIII. *Jahrhunderts*, coll. Beitrage zur Geschichteder Philosophie des Mittelalters 17, Münster, 1916, p. 29).

2° Les deux *ouvrages incontestés* de Guillaume sont la *Summa de officiis ecclesiasticis* (R.-M. Martineau, *La « Summa de officiis ecclesiasticis » de Guillaume d'Auxerre*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du* XIIIe *siècle*, t. 2, Paros-Ottawa, 1932, p. 25-58) et la Somme théologique, connue sous le nom de *Summa aurea*.

Cette somme théologique (appelée dans les mss *Summa* ou *Summa in* IV *Sententiarum*) comprend 4 livres; elle reproduit l'enseignement de Guillaume à l'université de Paris. Il y a sans doute d'abord eu des

questions disputées, puis la réunion de ces questions en un ouvrage d'ensemble, comme il ressort d'un témoignage presque contemporain, la *Chronique des dominicains de Colmar* (éditée par Ch. Gérard et J. Liblin en 1854; citée par M.-M. Gorce, *L'essor de la pensée au moyen âge*, Paris, 1933, p. 107) : « Super Sententias magister Wilhelmus primo questiones et opus integrum faciebat ».

La composition de la *Summa* peut être fixée entre deux dates limites : après 1215 et avant 1229.

Elle est postérieure à 1215, car on y trouve plusieurs allusions au 4e concile du Latran. Elle est antérieure à 1229, puisque Roland de Crémone se sert continuellement d'elle à cette date soit pour la suivre, soit pour la réfuter. Sur la date de la composition de la *Summa*, cf V. Doucet, *Alexandri de Hales Summa theologica*, t. 4, prolegom., Quaracchi, 1948, p. 132b; A. Landgraf, *Beobachtungen zur Einflusssphäre Wilhelms von Auxerre*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 52, 1928, p. 53-64.

Elle a connu une extrême diffusion, puisqu'on en conserve près de 120 mss. Au 13e siècle, on en a fait des abrégés (Herbert d'Auxerre, Ardengus, sans parler des abrégés anonymes).

3. **Doctrine.** — 1° *Théologie et vie de la foi.* — Guillaume est un théologien, et non un auteur spirituel. A partir des articles de foi qu'il considère comme des axiomes premiers, il établit des démonstrations rationnelles. Il croit à la possibilité d'une science théologique au sens aristotélicien du mot science. Cependant les articles de foi, *principia per se nota*, ne sont des principes que pour ceux qui ont la foi : « solis fidelibus sunt principia... non extrinsecus aliqua probatione indigentia » (éd. Pigouchet, f. 131vb); car ils ne provoquent l'adhésion qu'au titre de paroles de Dieu. Ces idées se trouvent dans le prologue, au chapitre 1 du traité *de fide* (f. 131v), au chapitre *de sapientia* (f. 189) et au chapitre *de baptismo parvulorum* (f. 254va). La foi n'est pas seulement un point de départ, mais une lumière qui éclaire toute la démarche du théologien : « Sicut per argumentum venitur ad conclusionis noticiam, ita per fidem magis ac magis illuminantem intellectum venitur paulatim in perfectam noticiam etiam bonorum non apparentium, quod soli fidei congruit » (f. 131vb). Guillaume s'est donc posé le problème des rapports de la vie de foi et de la théologie.

Dans le prologue, il assigne aux *rationes naturales* une triple fonction : 1) « in fidelibus augmentant fidem et confirmant », 2) « defensio fidei contra hereticos », 3) « promotio simplicium ad veram fidem » (f. 2ra). Mais l'esprit n'adhère pas à la Vérité première à cause de ces raisons, il donne son acquiescement à ces raisons parce qu'elles s'accordent à la Vérité première et l'attestent. La théologie est donc conçue comme une promotion de la foi. Ainsi que le remarque M.-D. Chenu, *La théologie comme science au* XIIIe *siècle*, AHDLMA, t. 2, 1927, p. 47-49, « les *rationes naturales* sont envisagées dans l'ordre de la *probatio fidei*, et non pas comme facteur de déduction à partir de la foi ».

Pour conclure, Guillaume cite un mot fameux de son temps, emprunté à Simon de Tournai (*Expositio in Symbolum Quicumque*, ms Paris B. N. lat. 14886, f. 73a) : « Propter hoc bene dictum est a quodam, quoniam apud Aristotelem argumentum est ratio rei dubie faciens fidem, apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem » (f. 2ra).

D'un point de vue spirituel, on peut dégager de cette doctrine deux idées importantes. D'une part la grâce de la foi est constitutionnellement nécessaire à la théologie, qui est éminemment une œuvre de foi et de charité, bien qu'elle ne soit pas liée à la charité du point de vue de sa structure noétique. D'autre part la théologie aide la vie spirituelle, en étant pour elle une sauvegarde, un aliment, une promotion.

Sur cette question, outre l'article de M.-D. Chenu, cité ci-dessus, voir M.-J. Congar, art. *Théologie*, DTC, t. 15, 1946, col. 377-378. — J. Strake, *Die scholastiche Methode in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre*, dans *Theologie und Glaube*, t. 5, 1913, p. 549-557. — Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, Paris, 1909, p. 92-98. — A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältniss von Patristik und Scholastik*, dans *Kirche und Ueberlieferung* (Mélanges J. R. Geiselmann), Fribourg-en-Brisgau, 1960, p. 119-169.

Guillaume est donc un théologien qui a des préoccupations spirituelles. Il lui arrive même de se décider dans des discussions théologiques en invoquant des motifs spirituels. Ainsi au début du livre 3, lorsqu'il examine les trois théories qui, à son époque, partageaient les théologiens sur la question du mode de l'incarnation, celle de la subsistence, celle de l'*assumptus* et celle de l'*habitus*, il se prononce pour la première, parce qu'à son avis elle rend mieux compte de l'amour de Dieu pour nous : « Hec opinio habet familiarem modum unionis deitatis et humanitatis, secundum quam maior ostenditur dilectio Dei ad hominem... Ex hoc patet quod vera est prima opinio, quia magis inflammat ad fidem » (f. 110ra). Sur ce sujet, cf W. Breuning, *Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona*, Trèves, 1962, p. 63.

2° *Incidences spirituelles de la doctrine de Guillaume.* — Il n'est donc pas surprenant que nous trouvions dans sa doctrine des points qui ont des incidences spirituelles. Nous signalons ceux qui, jusqu'à ce jour, ont fait l'objet d'un examen particulier.

1) Dans le traité sur les *dons du Saint-Esprit* au livre 3 (f. 181-191), Guillaume se pose plusieurs questions qui intéressent la vie spirituelle. Tout d'abord, les dons sont-ils différents des vertus? Le sens des mots « dons » et « vertus » n'étant pas encore précisé à cette époque, il y avait un certain flottement entre les théologiens sur la doctrine des rapports entre dons et vertus. Conformément à l'opinion la plus traditionnelle, Guillaume ne voit entre eux qu'une distinction de raison. Cependant il admet que les dons surnaturalisent les vertus. Les dons du Saint-Esprit sont ainsi appelés, dit-il, « quia faciunt homines spirituales : politice enim virtutes bene operari faciunt ex suppositione preceptorum iuris naturalis... Septem autem dona Spiritus sancti faciunt bene operari per suppositionem spiritualium rationum fidei... Ergo ille septem virtutes ex spiritualibus virtutibus movent ad operationem » (f. 181vb). Ainsi Guillaume, tout en maintenant la position commune, est logiquement sur la voie d'une distinction réelle et il accorde aux dons un rôle particulier dans le développement de la vie spirituelle.

Sur ce sujet, cf J. de Guibert, *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir ultra humain d'après saint Thomas*, RAM, t. 3, 1922, p. 405, note 1, et O. Lottin, *Psychologie et morale aux* XIIe *et* XIIIe *siècles*, t. 3, Gembloux-Louvain, 1949, p. 345-351.

Les dons semblent avoir, d'après Guillaume, un double effet sur la vie spirituelle. Tout d'abord, ils purifient l'âme des sept péchés capitaux (f. 181vb). Ce thème n'est pas nouveau; fourni par la *Glossa ordinaria*, on

le trouve chez Hugues de Saint-Victor et Abélard (cf O. Lottin, *op. cit.*, p. 435-436; F. Vandenbroucke, art. Dons du Saint-Esprit, DS, t. 3, col. 1589-1590). Mais surtout Guillaume s'attache à prouver par le détail que les dons répondent adéquatement aux besoins de la vie active et de la vie contemplative. Sagesse et intelligence perfectionnent la vie contemplative. L'intelligence nous fait connaître les dons spirituels communiqués par Dieu aux anges et aux âmes saintes. La sagesse nous fait connaître Dieu par lui-même : « Sapientia vero est cognitio Dei per pregustationem dulcedinis ipsius vel alio modo, ut postea dicetur » (f. 181ra). Un peu plus loin, il précise par un exemple familier la distinction entre la vertu théologale de foi et le don de sagesse. On peut connaître l'excellence d'un bon cru de deux façons : par la réputation du cru, *per auditum*, ou par la dégustation, *per gustum*. La foi est une *cognitio Dei per auditum*, la sagesse *per gustum* (f. 189va). Le don de sagesse donne donc une connaissance savoureuse de Dieu. Ainsi, pour Guillaume, la contemplation consiste dans une connaissance expérimentale de Dieu par ses effets (cf P. Philippe, art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1978-1979). Les cinq autres dons intéressent la vie active dans ses trois éléments : la fuite du mal (don de crainte), la pratique du bien (don de piété servi par la discrétion qu'apporte le don de science), enfin le support des contrariétés (don de force agissant avec modération grâce au don de conseil) (f. 181ra).

Sur cette question, voir, outre les articles cités ci-dessus, J. de Blic, *Pour l'histoire de la théologie des dons*, RAM, t. 22, 1946, p. 165-175. — P. Lackas, *Die Ethik des Wilhelm von Auxerre. Beiträge zu ihrer Würdigung*, Ahrweiler, 1939. — O. Lottin, *op. cit.*, t. 3, p. 345-351, 455.

2) Guillaume paraît être le premier à l'époque de la haute scolastique à aborder la doctrine des cinq *sens spirituels*. Ainsi, au livre 4, dans le traité sur l'eucharistie (f. 257va), il découvre un rapport profond entre l'eucharistie et les sens intérieurs. L'institution de l'eucharistie est légitime, entre autres motifs, du fait qu'elle permet l'exercice des sens spirituels ou l'expérience mystique.

« De isto pane verissime dicitur quod habet omne delectamentum in se; delectat visum spiritualem per pulcritudinem.., delectat auditum spiritualem per melodiam.., delectat olfactum spiritualem per odorem.., delectat gustum spiritualem per dulcedinem.., delectat tactum spiritualem per suavitatem... Delectat ut divitie, quia in eo omnes thesauri sapientie et scientie Dei sunt absconditi » (cf É. Longpré, art. Eucharistie *et expérience mystique*, DS, t. 4, col. 1597).

Cependant, dans le traité sur la béatitude (f. 301ra), il est dit qu'il n'y a qu'un seul sens spirituel, l'intellect perfectionné par la foi. Toutefois on peut à bon droit parler des cinq sens spirituels, en tant que l'unique intellect peut poser des actes différents qui se distinguent *et modo operandi et modo delectandi*, mais non par leur principe d'opération. Les sens spirituels ne sont donc pas autre chose que diverses attitudes de l'intelligence qui étreint Dieu savoureusement (cf K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels*, RAM, t. 14, 1933, p. 266).

3) Cette doctrine des sens spirituels amène Guillaume à se demander si nous pouvons *savoir expérimentalement que nous sommes en état de grâce*. Il aborde cette question au livre 3 (tr. *de caritate*, ch. *utrum aliquis possit scire se habere caritatem*, f. 149-151). La réponse est que nul ne peut le savoir de science proprement dite, sinon par une révélation. Mais on peut le savoir par expérience, c'est-à-dire par certains signes : joie intérieure, bons désirs, bonnes œuvres. C'est ici qu'interviennent les sens spirituels et le don de sagesse qui nous fait goûter Dieu et nous délecter en lui. La question est reprise sous une autre forme au livre 4 (tr. *de penitentia*, ch. *utrum semper teneamur conteri et dolere*, f. 268va), où il est recherché si quelqu'un peut savoir expérimentalement que ses péchés lui sont remis. La réponse est identique : « Habet enim aliqua signa et aliquam pregustationem dulcedinis Dei, tamen ignorat ignorantia cognitionis se non habere peccatum; unde scit scientia experimenti, ignorat autem ignorantia cognitionis ».

Les successeurs de Guillaume parleront à l'envi de connaissance expérimentale, de goût spirituel, du don de sagesse qui nous fait jouir de Dieu et de sa présence en nous. Il a donc sur ce point exercé une grande influence (cf J. F. Dedek, *Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity. An historical Study of the Doctrine of St. Thomas*, Mundelein, 1958).

4) Guillaume semble avoir connu la théorie d'Avicenne des deux *faces de l'âme*. Ce dernier, en effet, compare les puissances actives et contemplatives de l'âme à deux faces tournées l'une vers le corps qu'elle régit, l'autre vers les principes suprêmes dont elle dépend.

Au livre 4 (ch. *de igne purgatorio*, f. 305vb), il nous est parlé des deux faces de l'âme : « Habet anima duas facies, unam superiorem in qua sunt spirituales potentie, aliam inferiorem in qua sunt potentie inferiores ». D'après R. de Vaux (*Notes et textes sur l'avicennisme latin*, coll. Bibliothèque thomiste 20, Paris, 1934, p. 40, note 1), la mention de *facies* décèle l'influence d'Avicenne, mais cette distinction est ramenée à celle tout à fait classique et d'origine augustinienne de la raison supérieure et de la raison inférieure.

Cependant, au livre 2, dans le ch. *qualiter vir factus ad imaginem, et non mulier* (selon une recension brève de la *Summa* qui ne se trouve pas dans les éditions imprimées, mais dans les mss Paris B.N. lat. 3056, f. 49ra, et 3145, f. 48vb), on trouve ce texte : « Patet igitur quod homo factus est ad imaginem Dei secundum rationem superiorem et vim concupiscibilem superiorem. Ad similitudinem vero secundum gratuita, quibus perficitur anima secundum faciem superiorem ». Il ne semble donc pas que, dans la pensée de Guillaume, la *facies superior* soit exactement synonyme de *ratio superior*.

Sur cette question des deux *facies*, voir J. Rohmer, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, AHDLMA, t. 2, 1927, p. 73-77, et H.-T. Conus, art. Divinisation, DS, t. 3, col. 1413-1415.

5) Au sujet de la *vision béatifique*, Guillaume se trouve aux prises avec deux sortes de difficultés : a) La vision *facie ad faciem* est-elle possible? D'une part, il reste fidèle à une noétique d'origine aristotélicienne qui exige une *similitudo* en toute connaissance.

C'est ainsi qu'au livre 2, lorsqu'il se pose la question : *de cognitione angelorum qua vident res futuras in proprio genere* (f. 48ra), il distingue un double *medium* : le *medium quod* qui est l'intellect lui-même, devenu miroir, le *medium quo*, c'est-à-dire l'orientation du regard qui permet de distinguer l'image qui se reflète dans ce miroir. « Videt ergo angelus per duplum medium, scilicet per medium quod ipse est, licet universale, et per medium quo discernitur eius visio, id est per directionem aciei intellectus super rem sive preteritam, existentem et futuram. Et hoc modo videbit anima quando erit in gloria, dum erit speculum plene intelligibile, sicut dicit quidam philosophus ».

D'autre part, au livre 3 (ch. *utrum Apostolus raptu suo vidit Deum per medium vel sine medio, quod est*

querere utrum visio patrie sit per imaginem vel similitudinem sicut modo videmus vel intelligimus, aut sine medio, f. 196rb), il défend l'intuition immédiate des réalités spirituelles, en se référant à saint Augustin (*De Genesi ad litteram* 12). Il refuse donc la *similitudo* et maintient la *visio facie ad faciem*. Guillaume paraît être le premier témoin d'une discussion qui se prolongera tout au cours du 13e siècle et verra s'affronter les tenants de l'augustinisme et ceux de l'aristotélisme, de plus en plus envahissant.

b) La seconde difficulté vient de ceux (sans doute des disciples d'Amaury de Bène) qui pensent que dès ici-bas la vision de Dieu est possible au gré de notre volonté. Guillaume, au livre 2 (ch. *utrum angeli melius cognoscant res in verbo sive in speculo quam in proprio genere*, f. 47ra), affirme qu'en cette vie Dieu n'est visible que *per speculum* : « Visus enim philosophorum et omnis visus naturalis est sicut visus noctue, que non videt nisi in obscuritate ». La raison nous en est donnée au livre 3, à propos du texte de l'*Exode* 33, 20 : « Non videbit me homo, et vivet ». C'est la disproportion qu'il y a entre l'état imparfait de notre intellect et l'immensité de Dieu, « quoniam intellectus modo est strictus nimis ad hoc ut Deum incircumscriptum videat incircumscripte » (f. 196va). Cette vision de Dieu est réservée à l'intellect qui aura atteint son *optima perfectio*; « perfectionem enim optimam debet acquirere intellectus per merita, quam cum habebit, videbit Deum facie ad faciem » (f. 196va). Nous sommes en cette vie pour la mériter.

Sur ces questions, voir R. de Vaux, *op. cit.*, p. 53-54. — H.-F. Dondaine, *L'objet et le « medium » de la vision béatifique chez les théologiens du* XIIIe *siècle*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 19, 1952, p. 75-76. — M. de Contenson, *Avicennisme latin et vision de Dieu*, AHDLMA, t. 26, 1959, p. 83. — H.-T. Conus, *loc. cit.*

1. *Œuvres.* — La *Summa aurea* a connu trois éditions imprimées : éd. Ph. Pigouchet (corrigée par Guillaume de Quercu), Paris, 1500; éd. Fr. Regnault, Paris, 1500; éd. de Venise, 1591. L'édition de Pigouchet a été réimprimée, 1964 (New York, Johnson Reprint Corporation, et Francfort-sur-le-Main, Minerva). L'auteur de cet article prépare une édition critique de la *Summa aurea*.

2. Les *études* sur la pensée de Guillaume d'Auxerre et sur son importance doctrinale et historique ne manquent pas. Mais elles se rencontrent le plus souvent dans des ouvrages plus généraux qui n'envisagent la doctrine de cet auteur que par un certain biais. Le seul ouvrage d'ensemble est celui de C. Ottaviano, cité plus haut, mais on s'accorde à penser qu'il comporte de graves lacunes. Sur les questions de morale, l'ouvrage fondamental est celui de O. Lottin, *Psychologie et morale aux* XIIe *et* XIIIe *siècles*, 8 vol., Gembloux-Louvain, 1942-1960. On trouvera un essai de bibliographie dans W. H. Principe, *William of Auxerre's Theology of the Hypostatic Union*, Toronto, 1963, p. 308-317, et surtout dans Jules A. St. Pierre, *The Theological Thought of William of Auxerre. An Introductory Bibliography*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 33, 1966, p. 147-155.

Signalons un travail récent que ces bibliographies ne mentionnent pas : A. Tiberi, *Problemi di teodicea nella Summa aurea di Guglielmo d'Auxerre*, Milan, 1962.

Jean RIBAILLIER.

6. GUILLAUME DE BRÉDA. — On doit distinguer, au 15e siècle, trois chartreux de ce nom :

1. *Guillaume de Bréda*, profès de la chartreuse de Val-Sainte-Aldegonde, près de Saint-Omer. Il vécut ensuite chez les moniales de son ordre, à la chartreuse Mont-Sainte-Marie de Gosnay, à laquelle il fut rattaché par une seconde profession. Il mourut le 7 novembre 1440. Il est l'auteur des trois traités suivants, qui se trouvent à la Bibl. nat. de Paris (latin 17274; ce manuscrit est plus complet que celui de la Vaticane, Reg. lat. 145) : *Commentarius in psalmos* (Inc. : Beatus vir... a beatitudine incipit doctrina David), f. 1r-202v; *Meditationes super Genesim* (Inc. : Fac tibi archam de lignis... Nota quod fabricatio archae fieri iussa est), f. 203r-272v; *Commentarius in Canticum canticorum* (Inc. : Osculetur me osculo... Quo modo sedit sola civitas), f. 273r-321v.

Le premier est une paraphrase des psaumes; le second un exposé symbolique de l'arche d'Alliance avec des méditations; le troisième traite de l'amour de l'âme pour son époux sous forme de dialogue.

Jean Multoris, chanoine régulier du couvent de Choques près de Gosnay, qui en 1444 copia ce manuscrit, dit (f. 321v) que l'auteur de ces traités les composa en collaboration avec les moniales.

2. *Guillaume Apsel de Bréda*, chartreux de Hérinnes-lez-Enghien, prieur de la chartreuse Val-de-Grâce-lez-Bruges de 1462 à 1465. Il mourut le 4 août 1471. Il ne faut pas le confondre avec l'auteur précédent, ainsi que l'ont fait Lelong, Paquot et aussi L. Ray, dans sa notice sur Guillaume APSEL (DS, t. 1, col. 828-829).

3. *Guillaume Huls de Bréda*. Ce troisième chartreux du même nom était en 1403 maître-ès-arts à Heidelberg. En 1408, il était inscrit à l'université de Cologne et en 1429 on le trouve à Bologne. Puis il revint à la chartreuse de Liège. Il mourut le 22 septembre 1468 à la chartreuse de Ruremonde où il avait fait une seconde profession. Huls est l'auteur d'une *Epistola ad amicum* (Inc. : Probatorum presbyterorum canonicorumque...), dont l'autographe est conservé à Vienne, Bibl. nationale, ms 1526, f. 288r-295.

Guillaume Apsel était natif de la ville de Bréda en Brabant et issu d'une famille patricienne. Quant aux deux autres, de quel Bréda étaient-ils originaires? Dans la principauté de Liège, au sud de Weert, existe un village nommé Bree; dans le duché de Clèves, non loin de Venlo, on trouve un autre village dénommé Maasbree ou Brey. En latin, ces lieux devenaient tous Breda. On trouve en outre, à Cologne, des patriciens du nom de van Brevda. Il n'est pas possible de déterminer quel Breda fut la patrie d'origine des deux autres Guillaume.

J. Lelong, *Bibliotheca sacra*, Paris, 1723, p. 595. — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 4, Louvain, 1764, p. 411-412. — R. Knipping, *Die Kölner Stadtrechnungen des Mittelalters*, t. 1, Bonn, 1897, p. XL. — W. De Roy, *Willem Apsel van Breda, karthuizer*, OGE, t. 12, 1938, p. 71-81 (édite partiellement le ms Vatican Reg. lat. 145, aux pages 81-87); *Willem van Breda, kartuizer te Gosnay*, OGE, t. 13, 1939, p. 54-65.

H. J. J. Scholtens, *De kartuizers Willem van Apsel... en Willem van Breda*, OGE, t. 13, 1939, p. 51-53; *Het Roermondsche kartuizerklooster voor de 16e eeuw*, dans *Publications de la société historique et archéologique dans le Limbourg*, t. 86-87, 1950, p. 187-245. — H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren...*, Münster, 1958, p. 378-380.

Hendrik J. J. SCHOLTENS.

7. GUILLAUME LE BRETON *(Brito)*, chapelain de Philippe-Auguste, vers 1165-vers 1226. Voir DS, art. AMAURY DE BÈNE, t. 1, col. 422-425.

8. GUILLAUME DE DIGULLEVILLE, cistercien, 1295-après 1358. — Originaire d'une famille normande, Guillaume se fit moine en 1316 à l'abbaye de Chaalis (diocèse de Senlis, aujourd'hui de Beauvais); il avait peut-être étudié auparavant à Paris. On ne sait rien de précis sur sa vie et la date de sa mort est inconnue; elle doit être fixée après 1358, année où il achève l'une de ses œuvres. Guillaume est l'auteur de poèmes allégoriques en français et de quelques poésies latines.

1. *La trilogie des « Pèlerinages ».* — 1° Le *Pèlerinage de la vie humaine* (allégorie de 13540 vers octosyllabiques, composée en 1330-1331) est le récit d'un songe où les visions, les éléments allégoriques, les personnifications se mêlent inextricablement aux notations personnelles et autobiographiques. Guillaume voit en songe la Jérusalem céleste et veut s'y rendre. Dame Grâce lui fournit l'équipement nécessaire : l'écharpe de la foi, le bourdon de l'espérance. L'Église lui assure le baptême, les sacrements et la hiérarchie. Quant à l'équipement des vertus morales, notre voyageur le trouve trop pesant et ne veut pas s'en charger. Ce refus lui coûtera cher, car il en sera d'autant moins bien armé pour faire face à toutes sortes d'aventures (hérésies, volupté, oisiveté), pour affronter toutes sortes de monstres (péchés capitaux). Il finirait par être englouti par les flots de la mer du monde s'il ne se hissait finalement à bord de la nef du salut : l'ordre de Cîteaux, l'abbaye de Chaalis. Et le rêve s'interrompt ici.

Guillaume a donné de ce poème une seconde rédaction, en 1355, avec d'assez nombreux remaniements tant pour le fond que pour la forme.

2° *Pèlerinage de l'âme* (11650 vers écrits en 1355-1358). En songe encore, est décrit le sort de l'âme humaine après la mort. Conduite au tribunal divin par son ange gardien, sauvée par la miséricorde de Dieu, l'âme est condamnée à mille ans de purgatoire. Elle met ce temps à profit pour s'instruire de ce qui se passe autour d'elle. Le purgatoire est pris dans un ensemble de sphères concentriques, à savoir (à partir de l'extérieur) le sein d'Abraham, le purgatoire, les limbes, l'enfer proprement dit. La description de ces sphères, en particulier des deux dernières, se fait avec force visions et allégories, beaucoup d'imagination et un peu d'hétérodoxie, selon les représentations courantes de l'époque. Le pèlerinage se poursuit sur la terre, où l'âme découvre bien des aspects et des données sur l'arbre de vie, sur la vie érémitique, sur l'âme et ses facultés (influences aristotélicienne et augustinienne), sur le gouvernement des peuples. Le voyage se termine au Paradis, dont sont décrites les demeures variées, les joies et les fêtes, surtout Pâques et Trinité (rapport entre les épisodes de la vie du Christ et le calendrier céleste divisé selon le zodiaque).

3° *Pèlerinage de Jésus-Christ* (11190 vers composés en 1358). En songe toujours, l'auteur décrit, à partir de la chute d'Adam, les circonstances qui amenèrent l'incarnation, dont il rappelle l'histoire et qu'il prolonge jusqu'après l'ascension. Ce poème, qui tient à la fois de la narration, du sermon et de la discussion dogmatique, mêle, plus encore peut-être que les autres, l'enseignement général reçu dans l'Église à cette époque, les représentations personnelles et populaires plus d'une fois discutables, voire des allusions politiques voilées.

2. Le *Roman de la Fleur de lys*, écrit en 1338, ne compte que 1331 vers. Dans un songe, la nuit de Toussaint 1338, l'auteur voit Dame Sapience et Dame Grâce s'occupant, avec Dame Raison, à tailler pour le roi aux vertus innombrables le vêtement symbolique à fleurs de lys. Le but de ce poème semble être d'exalter la royauté française, en démontrant sa primauté par des privilèges d'origine divine et accordés en récompense de son zèle pour la défense de l'Église.

3. *Poèmes latins.* — Les onze poèmes écrits entre 1331 et 1358, de longueur fort variable, en vers toujours octosyllabiques, sont groupés en strophes de douze vers (une seule fois en strophes de huit vers). Le contenu des poèmes n'a rien de très remarquable, en partie peut-être à cause des tours de force que Guillaume a voulu réussir dans leur facture : acrostiches donnant son nom, douzains dont tous les mots débutent par la même lettre, strophes dont les premiers mots mis bout à bout reconstituent le texte de l'*Ave*, du *Pater*, du *Credo*, du *Cantique des cantiques*. On possède ainsi une paraphrase du psautier, du *Cantique*, de l'*Ave* (trois paraphrases), du *Pater*, du *Credo*; des poèmes sur la Trinité, sur les noms de Jésus et Marie; des poèmes en l'honneur du Christ et de la Vierge, des saints Denis, Éleuthère et Rustique; des prières aux saints Michel, Benoît, André, et aux anges gardiens.

C'est surtout par les *Pèlerinages* que Guillaume s'est fait connaître. La forme qu'il leur a donnée répondait manifestement au goût de l'époque. On en a fait un grand nombre de copies manuscrites (plus de 75 mss, souvent enluminés), des traductions, des adaptations, des imitations diverses. Nos contemporains sont pourtant sévères à son égard. La doctrine de Guillaume n'a rien de bien personnel, elle est assez confuse et se ressent d'une scolastique mal assimilée. Il ne manque pas d'érudition, mais elle est sans doute de seconde main, sauf pour ce qui est de la Bible et des saints Benoît, Isidore de Séville et Bernard. Au point de vue littéraire sa facilité l'a certainement desservi.

1. *Éditions.* — La trilogie des *Pèlerinages* a été soigneusement éditée selon le texte de Guillaume par J. J. Stürzinger pour le Roxburghe Club (3 vol., Londres, 1893-1897). — Toutes les autres éditions, incunables ou du début du seizième siècle, reproduisent des adaptations généralement en prose; c'est ainsi qu'au début du 15e siècle Jean Gallopes « dérime » le *Pèlerinage de l'âme* (Paris, Bibl. nat., ms fr. 602; éd. Paris, 1499; cf Hain, n. 8330); plus tard, un clerc d'Angers met en prose le *Pèlerinage de la vie humaine* (Paris, Arsenal 231), et cette version sera plusieurs fois imprimée (Hain, n. 8327-8330; Copinger, n. 2881). Enfin, un cistercien anonyme de Clairvaux fera le même travail pour l'ensemble de la trilogie (Paris, 1500 = Hain, n. 8326; Paris, 1511). — On connaît des traductions du *Pèlerinage de la vie humaine* en anglais par John Lydgate (Westminster, 1483 = Hain, n. 8331; Londres, 1899 et 1905), en espagnol (Tolosa, 1490 = Hain, n. 7848) et en allemand (cf W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 897-900; t. 5, 1955, col. 913-914).

Le *Roman de la fleur de lys*, beaucoup moins répandu en manuscrit (vg Bibl. nat., ms fr. 4120; Arsenal 3646), est édité par A. Piaget, dans *Romania*, t. 63, 1936, p. 317-358.

Les poèmes latins, contrairement à ce que dit E. Faral dans son excellente étude citée ci-dessous, ont été édités par G. Dreves, dans ses *Psalteria rhythmica. Gereimte Psalterien des Mittelalters* (2e série, coll. Analecta hymnica medii aevi 36, de C. Blume et G. Dreves, Leipzig, 1901, p. 105-128) et dans ses *Hymnographi latini. Lateinische Hymnendichter...* (1e série, même coll. n. 48, Leipzig, 1905, p. 321-409). Cette édition est basée sur deux mss (Paris, Mazarine 3897; Troyes, Bibl. munic. 1612) différents de ceux que signale Faral (Paris, Bibl. nat., mss fr. 12466 et 1648).

2. *Études.* — C. De Visch, *Bibliotheca scriptorum... ordinis*

cisterciensis, 2e éd., Cologne, 1656, p. 135. — Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge*, t. 4 *La vie spirituelle*, Paris, 1928, p. 199-268. — J. Delacotte, *Guillaume de Digulleville. Trois romans-poèmes..*, Paris, 1932. — E. Faral, *Guillaume de Digulleville, moine de Chaalis*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 39, Paris, 1962, p. 1-132; cette étude avait paru en fascicule séparé en 1952.

Se reporter, pour les études de détail, à R. Bossuat (*Manuel bibliographique de la littérature française au moyen âge*, Melun, 1951, p. 466-468, n. 4904-4925; *Supplément*, Paris, 1955, p. 100, n. 6931-6933). — Ajouter : H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster, 1958, p. 383-384. — *Dictionnaire des lettres françaises. Le moyen âge*, Paris, 1964, p. 349. — M. Martins, « *Historia do Predestinado Peregrino* » *e seu Irmão Precito*, dans *Broteria*, t. 78, 1964, p. 697-708. — A. Godin, *Jean Glapion. Le passe-temps du pèlerin de vie humaine*, dans *Bulletin trimestriel de la société académique... de la Morinie*, t. 20, 1966, p. 481-498.

DS, t. 4, col. 1630; t. 5, col. 862, 879.

Maur Standaert.

9. GUILLAUME DE DIJON (de Fécamp, de Fruttuaria, etc). Voir Guillaume de Volpiano.

10. GUILLAUME FIRMAT (saint), chanoine et ermite, † vers 1095. — C'est dans l'ouest de la France et dans la deuxième moitié du 11e siècle qu'il faut situer Firmat, dit bien plus tard Guillaume, né à Tours, chanoine de la collégiale de Saint-Venant, et mort dans l'ermitage de Mantilly, près de Mortain (diocèse d'Avranches), vers 1095. Sa vie, écrite au 12e siècle par l'évêque de Rennes Étienne de Fougères † 1179, inspire si peu de confiance que les premiers bollandistes n'en ont donné qu'une édition expurgée. Quoi qu'il en soit, la chronique de Robert de Thorigny atteste l'*elevatio* de son corps dès 1156 et une *Exhortation à l'amour du cloître* (*Exhortatio in amorem claustri et desiderium lectionis divinae*), conservée sous son nom, montre en Guillaume Firmat l'un des guides spirituels de ces moines et chanoines dont les petits groupes furent à l'origine des ordres nouveaux des 11e et 12e siècles.

Le thème principal de cette *Exhortation*, destinée à être lue, est la comparaison entre le cloître et le paradis retrouvé. C'est dans le cloître que la lecture des Livres saints permettra d'épouser la sagesse, dans les noces d'un studieux loisir. Ces épousailles engendreront les divers sens de l'Écriture, historique, allégorique, tropologique et anagogique. En revanche, trop céder à la tentation des occupations extérieures au cloître, c'est être infidèle à la sagesse, être « bigame ».

Avec le thème d'un loisir tout occupé des lettres sacrées, le thème du vol spirituel est spécialement développé à l'aide de comparaisons surtout scripturaires; les ailes de l'âme lui gardent la liberté, même si des obligations temporaires l'appellent loin du cloître.

La fête de saint Guillaume figure au propre de plusieurs diocèses de France à des dates diverses (28 février, 24 et 27 avril).

Vita sancti Guilielmi, auctore Stephano episcopo Redmensi, dans AS, 24 avril, t. 3, Anvers, 1675, p. 334 svv; éd. Paris, 1866, p. 336-343, et non 636-644. — BHL, n. 1285. — Étienne de Fougères, *La vie de saint Guillaume Firmat..*, nouv. éd., Avranches, 1732; Mortain, 1822. — G. Morin, *Un traité inédit de saint Guillaume Fermat sur l'amour du cloître et les saintes lectures*, dans *Revue bénédictine*, t. 31, 1914-1919, p. 244-249. — Édition du traité que signale G. Morin, ms Oxford, Bodl. Laud. Misc. 171 (13e siècle), f. 133v-138v, par J. Leclercq, *L'exhortation de Guillaume Firmat*, dans *Analecta monastica* 2, coll. Studia anselmiana 31, Rome, 1953, p. 28-44. — J.-C. Didier, *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 386. — DS, t. 2, col. 1945; t. 4, col. 182.

Jean Becquet.

11. GUILLAUME FLETE, ermite de Saint-Augustin, † vers 1390. — 1. *Vie.* — 2. *Guillaume et Catherine de Sienne.* — 3. *Écrits.*

1. **Vie.** — Guillaume est né à Fleet, dans le Lincolnshire, très probablement vers 1320. On ne sait rien de certain sur ses premières années. Il était déjà augustin le 29 février 1352 et attaché au couvent de Cambridge quand il reçut licence de confesser de l'évêque d'Ely (*Registrum Thome de Insula*, Ely Diocesan Records, Bibliothèque de l'université de Cambridge, G 1 (1), f. 89rb). Ayant terminé ses études de théologie à l'université, il fut reçu *baccalaureus formatus* (1355?). Il aurait dû commencer comme maître en 1358, mais il déclina la fonction de *magister* et quitta l'Angleterre pour toujours le 17 juillet 1359. Sa décision était de vivre en semi-solitaire dans un couvent de son ordre à Lecceto en Toscane; ce qui le rapproche de la mentalité des mystiques anglais de cette époque, — Rolle, Hilton et l'auteur du *Cloud of unknowing* —, et en fait un trait d'union entre eux et l'école mystique italienne au 14e siècle.

Fultignano ou Selva del Lago, connu sous le nom de Lecceto et situé près de Sienne, était une ancienne fondation érémitique qui s'était unie aux augustins en 1244, lorsque Innocent iv ordonna aux ermites de Toscane de former un ordre unique sous la *Règle* de saint Augustin. Quand Flete y arriva en septembre 1359, la réputation de sainteté de la maison était déjà bien établie, sous le prieur Niccolò Tini. Quinze ans plus tard, en 1374, un florentin décrit Flete comme « un homme grave, instruit, aimant la solitude.., de sage conseil, un ami de Dieu, un modèle de vertu » (*I Miracoli di Caterina da Iacopo da Siena*, coll. Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici 4, éd. F. Valli, Florence-Sienne, 1936, p. 15). Une source siennoise fait écho à l'opinion populaire et le dit « spiritualissimo uomo », en raison de sa grande pénitence. Après sa mort survenue aux environs de 1390, on le vénéra comme un « sanctus homo a cunctis senensibus reputatus » (*Processo Castellano*, coll. Fontes vitae S. Catharinae... 9, éd. M.-H. Laurent, Milan, 1942, p. 87).

La valeur de ces récits est confirmée par l'admiration et l'amitié qui unirent Flete et trois personnages de l'histoire spirituelle du *Trecento* italien : Catherine de Sienne, Giovanni Colombini et Giovanni delle Celle. Ses connaissances théologiques et son expérience spirituelle firent de lui, sans aucun doute, un conseiller recherché et un ami des saints. Les pécheurs aussi étaient attirés à Lecceto; il réussit là où d'autres, y compris Catherine de Sienne, avaient échoué, en amenant à se convertir un criminel notoire, Nanni di Ser Vanni : à la demande de Flete, ce fut Catherine qui mit la dernière main à ce bon travail.

2. **Guillaume et Catherine de Sienne.** — Dans son article sur Catherine de Sienne (DS, t. 2, col. 346), M. Gorce affirme que la doctrine de la sainte était à peu près exclusivement thomiste; ce que contesta avec force M.-H. Laurent (dans *Vita cristiana*, t. 10, 1938, p. 607-608). Dans le développement de la doctrine de Catherine, son *Dialogue* est moins important que sa correspondance.

Le *Dialogue*, en effet, qui est la source que les défenseurs du thomisme de Catherine se plaisent à citer, fut édité après

la mort de la sainte et son témoignage historique n'atteint pas la valeur de ses lettres qui montrent d'année en année la formation progressive de sa pensée. L'étude de la correspondance manifeste que les principes fondamentaux et le caractère de sa doctrine prennent leur forme définitive entre les années 1367 et 1374. Pendant ces années et en vérité à partir de 1363, le seul maître de sa vie spirituelle et le théologien qui fut en contact direct avec elle fut Guillaume Flete. Aussi, peut-on présumer que la formation théologique de Catherine est due pour beaucoup à la direction de Flete.

Les vingt et une lettres que Catherine dicta pendant les années 1367-1374 rendent un son qui n'a rien de thomiste. Elles sont en un certain sens « augustiniennes ». N'en concluons pas que Catherine apprit à connaître Augustin à travers le seul Flete. Plus que l'influence des écrits patristiques ou scolastiques, ses idées, son symbolisme et même son style reflètent celle de Dominique Cavalca † 1342 (DS, t. 2, col. 373-374) et de Simon Fidati de Cascia † 1348. Étant admis que l'enseignement de Catherine et ses modes d'expression sont loin d'être sans beauté et moins originaux qu'on ne l'a cru, cette constatation laisse place à une influence immédiate et positive de Flete sur la saisie et la formulation par Catherine de concepts qui dérivent finalement d'Augustin. On a objecté que sa médiocre connaissance de l'italien ne permettait pas à Flete de remplir le rôle de conseiller théologique. Mais s'il arriva à convertir Nanni, il pouvait tout aussi bien entrer en conversation avec Catherine et la guider.

3. **Écrits.** — Tous les écrits de Guillaume Flete n'ont pas survécu. On n'a pas conservé ses lettres à Catherine. Il reste neuf écrits, tous publiés, sauf le *De remediis contra temptaciones*, dont nous projetons une édition critique.

1° Le *De remediis* assure à Flete une place dans l'histoire de la spiritualité médiévale.

Composé en partie dans la tradition de l'*Ancrene Riwle*, il fut surtout connu à la fin du moyen âge et Walter Hilton, par exemple, en fut influencé. Thomas More semble aussi l'avoir connu, et Augustin Baker, bon représentant de la mystique anglaise (DS, t. 1, col. 1205-1206), en composa une traduction développée pendant son séjour à Cambrai en 1628-1629.

Le texte latin de Flete existe encore en 22 mss, comprenant 4 recensions, et la traduction anglaise est connue dans 16 mss. Cf M. B. Hackett, *William Flete and the De remediis contra temptaciones*, dans *Medieval Studies* (Mélanges Aubrey Gwynn), Dublin, 1961, p. 330-348. — Le contenu de ce traité et celui du texte de Baker ont été confrontés par M. B. Hackett (*William Flete*, dans *The Month*, août 1961, p. 69-80; reproduit dans *Pre-Reformation English Spirituality*, éd. J. Walsh, Londres, 1965, p. 158-169) et par M. B. Hackett, E. Colledge et N. Chadwick (*William Flete's De remediis contra temptaciones in its Latin and English recensions. The growth of a text*, dans *Mediaeval Studies*, t. 26, 1964, p. 210-230).

Le *thème* central du traité est celui de la tentation contre la foi, tentation que Flete, sans hésiter, met au compte du démon; celui-ci cherche à détruire la foi parce qu'elle est la pierre fondamentale de l'Église et l'origine de toutes les vertus. Dans les tentations contre la foi, il faut éviter d'entrer en discussion raisonnée avec ses doutes : notre adversaire est trop intelligent et habile tacticien, et nous sommes son jouet lorsque nous dialoguons ainsi avec nous-même. L'essentiel est l'attitude de la volonté. Puisque la foi est un *habitus voluntatis*, la volonté de croire fait partie de la foi. Si nous doutons d'avoir cette volonté, il y a un moyen sûr de l'avoir : nos bonnes actions prouvent la bonne volonté et, à moins que nos actes ne soient manifestement mauvais, nous devons présumer qu'ils sont bons.

Les personnes mélancoliques sont portées au doute et à l'incertitude. Le démon est prompt à profiter de cet état d'esprit et il peut inspirer une tristesse telle qu'elle entraîne au suicide. A ceux-là, Flete rappelle comment le Christ, lui aussi, a expérimenté l'état de désolation. Une autre sorte de tentation qui conduit au même résultat concerne les commençants dans la vie spirituelle. Ils sont d'abord tout à la joie; tout est douceur et ferveur. Mais Dieu leur retire cette dévotion sensible et ils éprouvent l'aridité et les ténèbres. C'est, selon Flete, un processus normal; il l'exprime par le contraste du lait et de la nourriture solide de la doctrine du Christ, comme le fit saint Paul. Saint Pierre passa par cette épreuve lorsque la joie de la Transfiguration se transforma en l'amère douleur de la passion. L'âme qui expérimente de telles vicissitudes intérieures doit éviter de se replier sur elle-même, car elle a grand besoin de sages conseils.

A d'autres moments, le démon rappelle les péchés passés, pour jeter l'âme dans l'anxiété et l'accabler sous le sentiment de sa culpabilité ou sous la hantise de péchés non pardonnés. C'est tromperie pure et simple qui conduit la victime à des confessions répétées, à la déformation de la conscience et au scrupule. Un esprit malade de scrupules doit soumettre son jugement à un directeur prudent. Il lui serait fatal de s'attacher obstinément à ses impressions et à ses doutes, car ils sont du démon. Flete donne une analyse et des conseils semblables à propos des songes. Il estime que c'est une œuvre de grande charité d'aider ceux qui sont éprouvés de « façons si multiples et si étonnantes »; on ne doit jamais refuser de les réconforter et de les encourager. Le traité s'achève en reproduisant le chapitre 6 du *Stimulus amoris* de Jacques de Milan qui forme une très heureuse conclusion à cette étude des tentations.

2° On conserve trois lettres de Flete envoyées à ses frères augustins d'Angleterre et écrites pendant la première quinzaine de mai 1380. Dans ces lettres, mû, dit-il, par l'action du Saint-Esprit, il incite ses compatriotes à se réformer.

La première lettre est adressée à l'ensemble des religieux. Ils devraient donner meilleur exemple, et il ne suffit pas que leur conscience soit en règle. Citant Augustin (*Sermo* 356, PL 39, 1574), Flete énonce les principes qu'on doit toujours avoir à l'esprit : 1) avant tout aimer Dieu et notre prochain; 2) qu'il y ait unité d'esprit dans la province; 3) observer tous scrupuleusement l'*obligatio chori*, et 4) suivre exactement la vie commune.

Si l'ordre augustin en Angleterre est contaminé par l'esprit mondain, la raison peut en être cherchée d'abord dans un moindre attachement à la prière liturgique. Concrètement, la première étape de la réforme sera donc la récitation parfaite de l'office choral. La seconde, un retour à l'esprit de vraie pauvreté; et la troisième, la lutte contre la recherche des honneurs académiques ou des dignités. Quant à la clôture, Flete rappelle à ses frères qu'ils sont des religieux voués à l'idéal d'ermite de Saint-Augustin. A moins que la charité, l'obéissance ou la nécessité nous appellent au-dehors, restons dans nos cellules. Il est particulièrement important, et Flete y reviendra, que les novices reçoivent une formation appropriée et que les supérieurs soient bien choisis.

La seconde lettre s'adresse aux maîtres en théologie de l'ordre, qui constituent un corps très influent. Le point principal sur lequel Flete insiste, c'est qu'ils doivent se modeler eux-mêmes sur le Christ, le seul vrai maître. Ils seront exemplaires, spécialement

dans la vie commune. Ils ont en particulier la responsabilité d'aider les prieurs à maintenir le primat de la vie religieuse sur les études : « Debetis assistere prioribus... et instruere studentes ut non dimittant substantiam propter accidens ». Les maîtres, plus que tous les autres, pratiqueront donc la vie intérieure; leurs chambres seront des lieux d'étude, de contemplation, de prière et de pénitence plutôt que des auberges pour la confusion des âmes et la ruine de l'ordre. La réforme, si nécessaire, ne s'implantera pas tant que les maîtres n'observeront pas parfaitement la *Règle* de saint Augustin; ils s'emploieront aussi comme prédicateurs pour le bien du peuple et du royaume.

La troisième lettre, plus réservée que les deux autres, est envoyée au supérieur provincial, probablement Henri Teesdale. A lui incombe, déclare Flete, l'ultime responsabilité de rendre sa ferveur à la province.

Cet appel était opportun, comme le montrent les critiques de l'époque. Flete insiste sur un de ses thèmes favoris : l'observance de la clôture. Si le provincial arrive à retenir les frères dans leur couvent, il aura fait beaucoup pour la réforme. En insistant sur ce point, Flete rejoignait le sentiment populaire qu'exprimait en son langage mordant l'auteur de *Piers Plowman*. Flete suggère au provincial de suivre l'exemple laissé par leur cardinal, Bonaventure Baduario-Peraga, qui fit un pacte avec le magistrat de Padoue pour empêcher les frères de sortir de leurs monastères plus d'une fois la semaine. Car les fréquentes sorties rendent l'office choral impossible. Flete, comme on l'a vu, fit de ce point le thème principal de son programme de réforme. Autres maux, la médiocre formation des novices et l'oisiveté, source de l'ennui.

Mais la plus grande nécessité, c'est la charité, et Flete dénonce vigoureusement les ordres religieux qui la détrônent de la première place au profit du silence ou d'autres pratiques extérieures : « Perfectio religionis non stat in istis exterioribus; principaliter fundatur in operibus caritatis et in hospitalitate et huiusmodi ».

Ces lettres sont à lire, car elles contiennent beaucoup d'observations intéressantes; elles sont éditées par M.-H. Laurent (*De litteris ineditis fr. Willelmi de Fleete (cc. 1368-1380)*, dans *Analecta augustiniana*, t. 18, 1942, p. 303-327); — cf A. Gwynn, *The English Austin friars in the time of Wyclif* (Londres, 1940, p. 193-210), et M. B. Hackett, *William Flete* (dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 482-492).

3° Les autres écrits de Flete comprennent : 1) deux lettres de 1368 et de 1380 à des magistrats de Sienne, qui sont des textes courts (éd. M.-H. Laurent, citée *supra*, p. 308-309, 323-324); — 2) un abrégé (1377) de la doctrine de Catherine, plus important, mais qui, à part le post-scriptum ajouté par Flete, a pu être écrit par un compagnon de la sainte; — 3) une lettre à Raymond de Capoue (1377), — et 4) un panégyrique de Catherine (Flete l'a-t-il réellement prêché?), très probablement de 1382. Ces trois derniers textes ont été publiés, médiocrement, par R. Fawtier (*Catheriniana*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 34, 1914, p. 40-93).

M.-H. Laurent, dans l'article cité, donne une bonne bibliographie (p. 324-327) jusqu'à l'année 1942; la liste des mss est incomplète, et pour le *De remediis* (cf M. B. Hackett, *William Flete and the De remediis..*, 1961), et pour les autres œuvres. Les principaux travaux publiés depuis 1942 ont été cités au cours du présent article. Ajouter : M. B. Hackett, *William Flete and St. Catherine of Siena*, thèse inédite, université de Dublin, 1955. — F. Roth, *The English Austin friars*, t. 2, New-York, 1961, n. 397, 443, 542, 544; t. 1, 1966, p. 404-407, 538-540.

M. Benedict Hackett.

12. GUILLAUME DE GOUDA frère mineur, 15e siècle. — On sait peu de choses de la vie de Guillaume; né probablement à Gouda (Pays-Bas) avant 1458, il fut inscrit le 16 février 1473 comme étudiant « in artes » à l'université de Louvain, avant d'entrer chez les frères mineurs de l'observance de la province de Cologne. On ignore la date de sa mort.

Vers 1484 parut à Cologne son traité sur la messe : *Expositio mysteriorum misse et verus modus rite celebrandi*, avec le sous-titre *Tractatus de expositione misse editus a fratre Guilhelmo de Gouda ordinis minorum de observantia*. Ce petit livre, qui comporte environ 38 pages in-8°, connut un énorme succès en son temps. En effet, on énumère 32 éditions entre 1484 et 1509, la plupart dans les Pays-Bas (Deventer), mais aussi à Anvers, Cologne, Leipzig et Strasbourg (cf D. van Heel). Dans le cadre d'un renouveau général de la vie spirituelle, but poursuivi par les observants, l'auteur a voulu instruire en premier lieu les prêtres : il leur inculque le devoir de comprendre ce qu'ils disent et ce qu'ils font pendant la messe et il insiste particulièrement sur la préparation immédiate. Il veut aussi que les prêtres instruisent les laïcs afin qu'ils se pénètrent des mystères de la vie du Christ, symbolisés dans les diverses parties de la messe. La messe est, dit-il, la représentation de toute la vie du Christ : sa vie avant sa passion est représentée avant le canon, sa passion depuis le *Te igitur* jusqu'au *Pax Domini* et enfin sa résurrection à laquelle la communion nous unit. Les rapprochements sont expliqués allégoriquement et donnent lieu à des considérations profondément pieuses.

Ce traité est un important document. Il décrit minutieusement les usages locaux (à Cologne, semble-t-il) de l'époque, comme l'emploi des tropes pendant le *Gloria*, la coutume de laisser baiser par le peuple le livre fermé de l'Évangile, l'*Orate pro me fratres*, etc. D'après Guillaume, le mot *collecta* signifie que le prêtre « rassemble » et offre à Dieu les intentions du peuple *(conscius secretorum petita populi colligit et offert Deo)*.

Dans les grandes lignes, Guillaume suit, selon Schlager, les anciens auteurs qui ont écrit sur la messe, Jean Beleth, Sicard de Crémone, Innocent III, Guillaume Durand, etc. D'après Smits van Waesberghe, il aurait composé sous l'influence de son compatriote Simon de Venlo, dont une explication de la messe pour les laïcs en langue néerlandaise avait été éditée en 1479. Mais l'*Expositio* de Guillaume paraît être encore plus proche du *Tractatus super missam seu Speculum Ecclesiae* de Hugues de Saint-Cher † 1263, qui connut presque autant d'éditions incunables; on y trouve de part et d'autre le même mode d'exposition et le même passage continuel des cérémonies de la messe (vêtements, gestes, paroles, etc) aux mystères de la vie du Christ. L'*Expositio* a aussi quelque parenté avec l'*Opusculum super missam* du franciscain Guillaume de Middletown († vers 1257); cf *infra*, col. 1223.

Les nombreuses éditions des traités sur la messe d'Hugues de Saint-Cher, de Guillaume de Gouda, et d'autres comme l'*Expositio super canonem missae* de Nicolas Stör, docteur de Prague † 1424, sont un fait notable dans la vie spirituelle des chrétiens à la fin du 15e siècle.

Une édition du *Dialogus inter clericum et laicum super dignitate regia* (Deventer, 1497; Hain, n. 6120) est mise sous le nom de Guillaume de Gouda, alors que ce dialogue appartient vraisemblablement au légiste normand Pierre Dubois (cf A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, 2e éd., Berlin, 1896, t. 1, p. 379, et t. 2, p. 915-916).

Notre auteur ne doit pas être confondu avec deux autres frères mineurs : Gérard (Gerrit) de Gouda † 1513, également auteur d'une explication de la messe (1506; cf DS, t. 5, col. 1346), et Guillaume de Gouda, martyr en 1572.

Hain, n. 7818-7834; Copinger, n. 2752-2764. — F. Sweertius, *Athenae belgicae*, Anvers, 1628, p. 309. — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 5, Louvain, 1765, p. 311-312. — S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs... en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 24-25. — P. Schlager, *Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz im Mittelalter*, Cologne, 1904, p. 224-228; *Ueber die Messerklärung des Franziskaners Wilhelm von Gouda*, dans *Franziskanische Studien*, t. 6, 1919, p. 323-336. — D. van Heel, *De Minderbroeders te Gouda*, t. 1, Gouda, 1947, p. 68-72. — M. Smits van Waesberghe, *De miscerklaring van meester Simon van Venlo*, OGE, t. 15, 1941, p. 229, 249-258, 291-319, 322-324; t. 16, 1942, p. 86, 104, 113, 122, 129. — W. Nijhoff et M.-E. Kronenberg, *Nederlandsche bibliographie van 1500-1540*, La Haye, 1940-1962, n. 1036, 3138, 0583-0584.

Benjamin DE TROEYER.

13. GUILLAUME DE GRANDMONT, nom que porte parfois le premier abbé de Grandmont, Guillaume Pellicier † 1336. Voir DS, t. 4, col. 1511-1512.

14. GUILLAUME DE HILDERNISSE, carme, † après 1430. — Né à Malines, Guillaume entra au carmel de cette ville vers 1374. Les documents permettent de suivre les différents endroits où il commenta les *Sentences* (1385/86 à Trèves; 1387/89 à Bruxelles; 1390 à Malines). Il fut prieur aux couvents de Malines (1392/93) et de Bruxelles (1399-1400), où il resta ensuite comme lecteur des *Sentences* et prédicateur.

Dans un procès qui eut lieu en 1411, sous l'épiscopat de Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai (cf DS, t. 1, col. 257-258), Guillaume fut accusé d'être, avec le laïc Gilles le chantre, un des chefs d'une secte spirituelle connue sous le nom des *Homines intelligentiae* et qui avait son centre à Bruxelles. On rencontre la même dénomination, un an plus tôt, dans une instruction donnée à Henri Selle de Hérenthals, prévôt de Groenendael et inquisiteur, en vue d'enquêter à Bruxelles (cf P. Frédéricq, cité *infra*, t. 1, p. 266-267, n. 248). Les accusations portées contre Guillaume et la secte dans le procès de 1411 indiquent clairement leur parenté avec le mouvement du libre esprit (cf DS, t. 5, col. 1241-1268, surtout 1257); il est difficile de dire s'ils avaient une filiation directe avec le groupe spirituel qui s'inspira de Bloemardinne † 1335 (DS, t. 1, col. 1730) et contre lequel combattit Jean Ruusbroec.

Du texte du procès, il résulte clairement que Guillaume ne partageait qu'une part minime des erreurs reprochées à la secte; il se soumit au jugement de l'Église, rejetant ces doctrines, bien qu'il ne fût pas prouvé qu'il les ait tenues; il reçut une peine canonique pour quelques propositions dont il était suspect. Condamné à trois ans de prison et banni hors du diocèse, il reparaît cependant comme lecteur en 1422 à Tirlemont et en 1423/25 à Bruxelles. Il mourut après 1430.

Errores sectae hominum intelligentiae et processus... contra f. Wilhelmum de Hildernissem, dans P. Frédéricq, *Corpus documentorum Inquisitionis... Neerlandicae*, t. 1, Gand-La Haye, 1889, p. 269-279, n. 249. — L. Willems Az., *De ketter Willem van Hildernissem en diens verhouding tot Bloemardinne*, dans *Mélanges Paul Frédéricq*, Bruxelles, 1904, p. 259-266.

Les dates de la vie de Guillaume ont été précisées d'après les archives : *Scripta et monumenta Jacobi Milendunck* (Francfort, Staats-archiv, ms C 47a) et *Chronographia sacra Carmeli mechliniensis* (Anvers, Archives de la ville, ms K 1493).

Adrian STARING.

15. GUILLAUME D'HIRSAU (bienheureux), bénédictin, † 1091. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Mouvement d'Hirsau.*

1. *Vie.* — Originaire de Bavière, entré dès son plus jeune âge, comme oblat, à l'abbaye bénédictine de Saint-Emmeran de Ratisbonne, Guillaume devint abbé d'Hirsau, dans le diocèse de Spire, en 1069. C'était un homme de bon sens, perspicace et loyal, qui exerça un profond ascendant sur ses contemporains : on le respectait, on se faisait moine sous sa direction, au point que d'une petite abbaye il réussit à faire le centre d'une confédération monastique. Il séjourna à Rome en 1075-1076, années importantes dans le pontificat de Grégoire VII; celui-ci confirma les privilèges d'Hirsau. Ce séjour romain fut à l'origine du mouvement d'Hirsau dont il consacra les bases idéologiques. L'abbaye suivait jusqu'alors l'observance lotharingienne. Après avoir rencontré, en 1079, le légat apostolique Bernard, abbé de Saint-Victor de Marseille, et Ulric, prieur de Cluny, Guillaume se décida à adopter le coutumier clunisien. Saint Hugues, abbé de Cluny, lui conseilla de l'adapter opportunément aux circonstances locales. Après des remaniements, ces coutumes furent promulguées par Guillaume vers 1083-1088. Guillaume reconstruisit, en l'agrandissant, son monastère, dont l'église fut consacrée le 2 mai 1091; l'imitation de ces constructions répandit un type d'architecture qui fut parfois attribué à une « école d'Hirsau ». Il mourut le 5 juillet 1091; il reçut le titre de bienheureux et il est inscrit au martyrologe romain en date du 4 juillet.

2. *Œuvres.* — 1° *Consuetudines Hirsaugienses* : il s'agit du coutumier utilisé à Hirsau et dans les abbayes ou monastères qui en dépendaient. La source principale en est le coutumier clunisien d'Ulric (PL 149, 633-738), plutôt que celui de Bernard (M. Herrgott, *Vetus disciplina monastica..*, cité *infra*, p. 133-364); il en suit la disposition générale, en y introduisant diverses coutumes propres. Ce coutumier comprend deux livres, précédés d'un prologue; le premier livre traite surtout de la vie pratique quotidienne et de l'observance proprement dite, tandis que le second envisage principalement les diverses charges conventuelles (abbé, prieur, doyens, circateurs, bibliothécaire, copistes, etc).

Après l'édition de M. Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726, p. 375-570, l'édition la plus accessible est actuellement celle de Migne, PL 150, 923-1146. Une édition critique est annoncée dans le *Corpus consuetudinum monasticarum*, publié sous la direction de K. Hallinger. Pour les rapports particuliers d'observances entre Hirsau et les autres formes monastiques (Gorze, Dijon, Verdun, Cluny), voir K. Hallinger, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, coll. Studia anselmiana 22-23, Rome, 1950, p. 417-660, surtout p. 428-442. On possède plusieurs témoins manuscrits de ce coutumier, notamment le ms Vatican, Palat. lat. 564, et celui de Munich Clm 4621.

2° *De musica* : bref traité théorique qui manifeste une bonne connaissance des œuvres musicologiques antérieures, notamment du *Micrologus* de Guy d'Arezzo († vers 1050). L'édition la plus récente, après celle de Migne, PL 150, 1147-1178, est celle de H. Müller, *Die Musik Wilhelms von Hirschau. Wiederherstellung, Uebersetzung und Erklärung seines musik-theoretischen Werkes*, Francfort, 1883.

3° *Astronomica* : traité d'astronomie, encore inédit. La préface est éditée (PL 150, 1639-1641).

3. *Le mouvement d'Hirsau.* — Plutôt que de réforme, il faut utiliser l'appellation plus générale de mouvement, car Hirsau ne voulut pas réformer, à strictement parler. Ce mouvement s'est essentiellement inspiré des principes clunisiens, qu'il adapta aux modalités particulières des lieux, des tempéraments et des circonstances historiques des pays germaniques. En plusieurs points, il s'oppose aux usages des monastères d'Empire, mais aussi à l'esprit même de Cluny. Si le rejet de l'investiture laïque était absolu, l'investiture canonique ecclésiastique était admise : à la différence de Cluny, Hirsau n'a jamais souhaité l'exemption épiscopale. D'autres points furent obtenus et maintenus strictement : suppression de l'appropriation des églises *(Eigenkirchenrecht)* et de la ministérialité, droit de choisir les avoués, liberté des élections abbatiales. Telle est la signification, dans l'histoire et spécialement dans l'histoire du droit, de cette *libertas* d'Hirsau, acquise notamment du comte Adalbert de Calw par l'acte du 15 septembre 1075, qui fut confirmé ensuite par le pape Grégoire VII.

La situation particulière des monastères hirsaugiens leur valut un rôle souvent délicat dans la querelle des investitures; comme Cluny, Hirsau resta toujours fidèle aux pontifes romains; mais son intervention, parfois fanatique, dans ces péripéties politico-religieuses, fut cause de sa décadence : les moines de Cluny avaient été à la fois plus fermes et moins « engagés » que leurs frères d'Hirsau. Quoi qu'il en soit, la liberté spirituelle des communautés était aussi assurée par un système confédératif (à la différence de la centralisation assez accentuée de Cluny). Il semble néanmoins que ce qui décida Guillaume à se détacher de l'observance lotharingienne et du genre de vie des monastères d'Empire, ce fut précisément cette volonté de conserver à son abbaye une totale liberté vis-à-vis d'un féodalisme laïc envahissant; et cela explique, partiellement, le rapide succès du monachisme d'Hirsau. Un point digne d'intérêt, dans l'observance d'Hirsau, est l'institution généralisée des frères convers; ces *oboedientiarii illiterati*, dont on trouve la trace vers 1076-1078, étaient d'authentiques religieux dotés d'un statut propre (cf DS, t. 5, col. 1195).

Si la diffusion de ce mouvement fut rapide, — 120 monastères environ, en Souabe, Bavière, Hesse, Thuringe, Alsace et Autriche —, elle ne dura guère; dès le 12e siècle, cette renaissance déclina.

A côté d'éléments institutionnels, le mouvement d'Hirsau souhaitait propager, à l'instar du monachisme clunisien, une vie monastique sérieuse, dont témoignent les *Consuetudines Hirsaugienses* et l'afflux des vocations. On y retrouve donc les valeurs spirituelles et ascétiques clunisiennes, notamment le culte eucharistique. La doctrine traditionnelle d'un sain mépris du monde y est aussi attestée, ainsi que l'opposition à une *mundana scientia* que l'on affecte de rejeter après l'avoir bien étudiée. En cela il ne faudrait surtout pas vouloir découvrir un subtil manichéisme attardé, ainsi que l'ont soupçonné certains esprits dépourvus d'une solide culture spirituelle et d'une connaissance équilibrée de la tradition ascétique. L'ecclésiologie de ce monachisme devra encore être analysée; il serait possible d'établir un dossier suggestif à propos de doctrines telles que le primat du pontife romain et la supériorité de ce dernier sur les princes, ainsi que sur la simonie et l'investiture laïque.

La *Vita* de Guillaume est éditée dans AS, 4 juillet, t. 2, Anvers, 1721, p. 148-165, et par W. Wattenbach dans MGH *Scriptores*, t. 12, Hanovre, 1856, p. 211-225 (avec une hymne en l'honneur de Guillaume); cf BHL, n. 8919-8921. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, col. 1950-1951. — M. Manitius, t. 3, 1931, p. 571-572.

Notices dans *Catholicisme* (t. 5, 1963, col. 379), LTK (t. 10, 1965, col. 1134-1135), *Bibliotheca sanctorum* (t. 7, Rome, 1966, col. 474-475), etc.

Sur le mouvement d'Hirsau, l'ouvrage fondamental est celui de H. Jakobs, *Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtstellung im Zeitalter des Investiturstreites*, coll. Kölner Historische Abhandlungen 4, Cologne, 1961 (abondante bibliographie). — Pour apprécier la véritable portée du mouvement d'Hirsau et ses objectifs, il faut remonter au Cluny de saint Hugues; cf *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, ouvrage collectif édité par G. Tellenbach, Fribourg-en-Brisgau, 1959. — Sur l'abbaye d'Hirsau, cf L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes..*, t. 1, Mâcon, 1935, col. 1421-1422.

Rapide synthèse du mouvement d'Hirsau dans Ph. Schmitz (*Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 1, Maredsous, 1942, p. 187-189; éd. de 1948, p. 202-204) et dans P. Cousin (*Précis d'histoire monastique*, Paris, 1958, p. 316-317, 337-338). — Voir aussi H. Buettner, *Abt Wilhelm von Hirsau und die Entwicklung der Rechtsstellung der Reformklöster im 11. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift fur württembergische Landesgeschichte*, t. 25, 1966, p. 321-338. — DS, t. 1, col. 1418, 1422.

Réginald GRÉGOIRE.

16. GUILLAUME D'IVRÉE (YPOREGIA), dominicain, puis chartreux, † 1320/25. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Originaire d'Ivrée (Piémont), né vers 1250, Guillaume appartenait à la famille Grassi dont un rameau était en relations suivies avec la chartreuse de Montebenedetto, près de Suse. Guillaume fut d'abord dominicain pendant une trentaine d'années. Les chroniques et les bibliographes lui donnent souvent le nom de « theologus » ou de « magister », mais on manque de renseignements sur sa vie dans l'ordre des prêcheurs. Il entra, vers 1300 probablement, à la chartreuse de Montebenedetto.

Bien qu'on ne lui connaisse pas de charge officielle, il intervient dans quelques affaires : on relève son nom à Mont-Benoît le 22 décembre 1305, le 9 et le 15 mai 1306, le 30 janvier et le 27 mars 1307; à la chartreuse de Val-de-Pez (Piémont) en 1307 et le 13 juin 1308; enfin, à la Grande Chartreuse, où le prieur général dom Boson l'avait peut-être fait venir pour le représenter au concile de Vienne (mai 1310 et 20 septembre 1311).

Dès la fin de cette année, Guillaume est de retour au Val-de-Pez où on le signale encore le 13 juin 1312 et le 17 juillet 1319. Il y mourut sans doute vers 1320-1325.

2. *Œuvres.* — On assigne à Guillaume un *De laude cartusiensis ordinis contra detrectatores* (incipit : Eremitica vita...), ms jadis conservé à la chartreuse du Mont-Dieu et qui semble perdu, et le *De origine et veritate perfectae religionis* (inc. : Veritatem meditabitur guttur meum...).

Le *De origine*, inédit dans son ensemble, nous est parvenu en plusieurs manuscrits : Paris, Bibl. nat., latin 5654 A (f. 14v-56v; 14e siècle); Londres, British Museum, Add. 15835 (f. 105v-160r); Grenoble, Bibl. munic. 417 (copie du 16e siècle); etc. Cf A. Wilmart, cité *infra*. C. Le Couteulx édite dans ses *Annales* quelques passages du *De origine* d'intérêt historique (t. 1, Montreuil-sur-mer, 1887, p. 14-15, 37-38, 275-277, 304-305); il attribue le traité à dom Boson.

Guillaume rédigea cet opuscule lors de son séjour à la Grande Chartreuse en 1310, peut-être selon le désir de Boson qui voulait mieux faire connaître et défendre son ordre lors du concile de Vienne (cf la lettre de Boson à Clément v, dans Le Couteulx, *Annales*, t. 5, p. 27-29).

Le *De origine* commence par déterminer la place des chartreux parmi les religions monastiques. Après avoir rappelé la distinction classique de la vie contemplative cénobitique et solitaire, il expose, selon les *Regulae* de saint Basile, les avantages de la première. Mais la vie solitaire a aussi sa noblesse et ses joies; ici, Guillaume cite rapidement saint Augustin *(De moribus ecclesiae)*, insère un chapitre attribué à saint Pierre Damien (PL 145, 251-256), une poésie anonyme de 52 vers, etc. Ensuite, s'appuyant sur Jean Cassien *(Collationes)* et saint Jérôme (lettre à Eustochium), il conclut que la vie solitaire « ordinate assumpta et debite observata » est plus élevée et meilleure que la vie commune.

Une enquête historique superficielle fait croire à Guillaume que l'érémitisme supprimé par l'Islam ne connut guère de vogue en Occident avant le temps des chartreux et que, parmi les camaldules eux-mêmes, un petit nombre seulement devinrent de vrais solitaires. La *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry a nettement contribué à cette opinion.

La vie érémitique ressuscita avec l'ordre cartusien, mais, — ceci est essentiel —, elle n'existera chez lui que tempérée (« modo utiliori, securiori, honestiori et perfectiori ») de façon que, unissant les avantages de l'érémitisme et du cénobitisme, les chartreux rejettent les inconvénients de chacun d'eux.

De cet ordre mixte, appelé cependant solitaire « en raison de l'éminence de cette vie », Guillaume expose ensuite l'organisation cénobitique : gouvernement, statuts, stabilité, obéissance, etc. A propos de la vie solitaire cartusienne, l'auteur insiste sur la poursuite d'un renoncement intérieur extrême que l'isolement voulu de chaque cellule signifie matériellement. Guillaume conclut que l'équilibre de la vie mixte est la caractéristique de l'ordre cartusien.

Les personnes de l'ordre sont des clercs et des laïques. Parmi les premiers, il faut distinguer les moines et les rendus *(reddîti)*. Les moines doivent savoir, en principe, tout l'office canonial chanté par cœur *(cordetenus)* afin que « per inspectionem libri non possit cordis devotio impediri ». Ils sont souvent occupés, outre les travaux de l'esprit, à la confection et copie des livres, et contribuent aussi au service des malades. Les rendus-clercs sont soit chapelains des moniales de l'ordre, soit auxiliaires des moines. Parmi les laïques, Guillaume distingue : les convers « barbati », les rendus sans barbe et les donnés sans véritable habit religieux. Il remarque qu'en dehors de leurs travaux manuels, les laïques mènent aussi la vie contemplative, isolés chacun dans sa cellule.

Deux courts traités réfutent ensuite des objections qui seront encore formulées au 15e et au 16e siècle. La première critique l'abstinence totale et perpétuelle de viande observée depuis l'origine de l'ordre (1084). D'autres reprochent aux chartreux le dépouillement de leur mobilier liturgique. Mais celui-ci est conforme à la simplicité rustique et à la pauvreté de leur *propositum*.

Les derniers opposants estiment que les chartreux n'ont pas de règle approuvée officiellement. Guillaume fait ici une intéressante enquête sur l'origine et les divers sens du mot *règle*. Il constate que, seule, celle-ci ne suffit pas à distinguer vraiment un ordre religieux (exemple de la Règle de saint Benoît pratiquée par les bénédictins et les cisterciens, de la Règle de saint Augustin suivie par les chanoines réguliers et les dominicains). Il faut y joindre encore les constitutions. Or les constitutions spécifiquement cartusiennes existent : ce sont les *Consuetudines* de Guigues † 1136 (*supra*, col. 1170), qui furent approuvées et constituent donc la règle pour les membres de l'ordre. Guillaume mentionne encore les papes fort nombreux qui, d'Urbain II † 1099 à Benoît XI † 1304, ont fait dans leurs bulles l'éloge de l'ordre cartusien.

A. Rossotti, *Syllabus scriptorum Pedemontii*, Mondovi, 1667, p. 250. — J. Columbi, *Dissertatio de cartusianorum initiis*, dans ses *Opuscula varia*, Lyon, 1668, p. 31 svv. — C. J. Morozzi, *Theatrum chronologicum... cartusiensis ordinis*, Turin, 1681, p. 71-72. — AS, 6 octobre, t. 3, Anvers, 1770, p. 539-540, n. 201-203 (= PL 152, col. 118-119). — L. Provana di Collegno, *Notizie e documenti d'alcune Certose del Piemonte*, t. 1, Turin, 1850 (?), p. 108; t. 2, p. 292, 295. — A. Wilmart, *La Chronique des premiers chartreux*, dans *Revue Mabillon*, t. 16, 1926, p. 96-111, tiré à part; présente les manuscrits.

Aux Archives de la Grande Chartreuse : S. Autore, *Scriptores S. Ordinis cartusiensis*; — Bastin, *Cahiers Mont-Benoît et Val-de-Poz*; — M. Laporte, *Aux sources de la vie cartusienne*, t. 1 *Éclaircissements concernant la vie de saint Bruno*, 1960, p. 25, 104-106 (ronéotypé).

Bruno Richermoz.

17. GUILLAUME JORDAENS DE HEERSELE, chanoine régulier, † 1372. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Le De oris osculo.*

1. Vie et œuvres. — Guillaume Jordaens (Wilhelmus Jordani), né à Bruxelles vers 1321 et dont le père, Jourdain de Heersele, était bouteiller de la comtesse Jeanne de Brabant, étudia, selon toute probabilité, à l'université de Paris et fut reçu maître en théologie aux environs de 1350. Devenu peu après chanoine régulier de Saint-Augustin en la prévôté de Groenendael dans la forêt de Soignes, il y vécut aux côtés de Jean Ruusbroec † 1384; il mourut le 23 novembre 1372.

Par la faute des bibliographes qui ne donnaient que des titres latins aux ouvrages qu'ils en connaissaient, la remarquable production de Guillaume en langue vulgaire était restée dans l'ombre et toute sa physionomie restait vague. Un manuscrit thiois de la Ruusbroec-Genootschap, des environs de 1500, et qui contient, à côté de trois ouvrages de Hadewijch (voir OGE, t. 37, 1963, p. 344-345), un traité anonyme intitulé *De osculo amoris*, me révéla un auteur peu ordinaire, théologien averti, doublé d'un mystique authentique, d'un fin psychologue mûri dans l'expérience des hommes et des choses, et spécialement au courant des mouvements religieux dans le peuple qui l'entourait. Doué de toutes les qualités du docteur scolastique et du directeur d'âmes, il les met à profit avec un talent d'écrivain peu ordinaire.

Le titre inexact *De osculo amoris* que donna au traité le copiste du manuscrit retarda l'identification de l'auteur d'autant plus qu'un second manuscrit découvert ensuite (Bruxelles, Bibliothèque royale, ms 643-644) avait laissé

vacante la place du titre. Un *De osculo amoris* n'avait été rencontré nulle part et quand, dans la *Bibliotheca belgica manuscripta* de Sanderus, nous trouvions signalé au nom de Gvilielmus Iordanvs un « Librum qui intitulatur *De oris osculo* », la ressemblance du titre ne pouvait de prime abord faire conclure à l'identité du texte. On devait croire plutôt que Jordaens, comme tant d'autres, avait écrit un commentaire sur le *Cantique des cantiques*, ce que le traité thiois n'était pas. Un examen plus attentif montra que le titre du premier manuscrit ne pouvait être qu'une déformation du véritable titre donné par Sanderus. Dès lors toute l'attention se porta sur la personne et l'œuvre littéraire de Guillaume Jordaens.

Dans une première prospection, menée par A. Ampe, mais inachevée encore et qui demande en partie confirmation, l'auteur se révéla d'une fécondité inattendue. A côté de ses travaux de copiste, signalés par l'*Obituaire de Groenendael*, il faut nommer d'abord ses œuvres latines (traduction de quatre traités de Jean Ruusbroec : *De tabernaculo spirituali*, *De nupciis spiritualibus*, *De calculo* et *De gradibus*); une traduction des *Centum articuli* de Henri Suso; deux compilations de textes pris à saint Augustin *(Flores B. Augustini* et *Moralizationes de Civitate)* non retrouvées encore; le *Planctus super obitu Ioannis de Speculo Curegemensi*.

A propos du *De nuptiis spiritualibus*, il est à noter que sa traduction *ad sensum*, hormis, au début, quelques ornements de style, est bien meilleure que celle, plus littérale, de Gérard Grote, qui a le tort d'atténuer ou d'omettre quelques passages forts. Aussi Henri Pomerius, comme il a été remarqué d'ailleurs, ne peut-il faire foi quand, à propos des attaques injustifiées de Gerson, il croit pouvoir les parer en laissant supposer que dans la traduction de Jordaens : *intentio dicti prioris* (Ruusbroec) *minus explicata fuit* (*Vita*, c. 7). Le contraire est vrai et cette *intentio* est parfaitement orthodoxe.

A côté de l'œuvre latine de Jordaens, il faut placer sa production toute personnelle en langue vulgaire. Elle n'est pas moins nombreuse : un *Conflictus vitiorum cum virtutibus*, en latin et en thiois; un *De reprobatione visionum mulierculae cuiusdam*, non retrouvé encore; le *Vanden Seven Vallen (De septemplici lapsu)* retrouvé dans plusieurs mss et dans un imprimé de 1619 à Gand, à la suite d'une traduction néerlandaise, par le cistercien de Baudelo Liévin Gillis, du *De septem alis Seraphim* de saint Bonaventure, sous le titre *Een cort gulden verhaal van de Seuen vallen* (Un court récit d'or des sept chutes). En outre, quatre ouvrages non signalés par les bibliographes, mais dont la pensée et le style semblent bien trahir la main de Jordaens. Il en est surtout ainsi du traité *Dat stervende leven*. Cet opuscule traite de la vie mourante mystique, du *Beati mortui qui in Domino moriuntur*. Il s'apparente au *De oris osculo*, mais s'adresse à un public plus restreint.

Il fut publié à Anvers en 1638 par P. S., qui le mit sous le nom de Gérard Grote, attribution dont, avec raison, on doutait depuis longtemps et que la personnalité et le style de Gérard contredisent, tandis qu'ils coïncident parfaitement avec ceux de Jordaens. Ce traité connut une traduction française (*Gérard le Grand. L'éminence de la perfection chrétienne, traduite du flamand en français par M.E.M., avec l'abrégé de la vie de l'auteur*, Lyon, Robert Taillandier, 1667).

2. **Le De oris osculo.** — L'établissement des textes et l'étude de toute cette œuvre ne sont pas assez avancés pour en donner un aperçu définitif. Nous ne pouvons nous occuper ici que du chef-d'œuvre, le *De oris osculo*, dont l'édition critique est sous presse et où l'auteur se découvre sous la plupart de ses aspects. Comme nous l'avons dit, le traité n'est nullement un commentaire du *Cantique des cantiques*. En onze chapitres, et suivant la division de l'*osculum pedum*, *manuum* et *oris* de saint Bernard, mais sans le suivre par ailleurs, l'auteur décrit la montée de l'âme vers l'union mystique. Il la conçoit, pour le fond, à la manière du pseudo-Denys, comme union amoureuse à l'incompréhensibilité divine, avec une préoccupation spéciale, celle de donner à la vie ascétique et mystique de ses lecteurs une base théologique sûre vis-à-vis des théories et des pratiques fausses en vogue autour de lui. Aussi l'auteur a-t-il soin de fournir des notions exactes sur Dieu, la Trinité, l'Homme-Dieu, l'âme et ses facultés.

Ce qui distingue spécialement son exposé, c'est la manière dont il traite la deuxième étape de la vie intérieure. La rude et longue montée par l'exercice des vertus vers le deuxième baiser, celui des mains divines, est toute dominée par la devise chevaleresque : *magnanimité*. Et ce cri monte du cœur même du noble auteur. La vie du Christ tout d'abord et celle des saints, il les met sous le signe d'une magnanimité héroïque. Pour rendre son exposé plus vivant, l'auteur s'adresse souvent à sa propre âme, à la place de celle du lecteur; mais quand il engage le dialogue entre l'âme et son Dieu, son traité atteint sa plus grande beauté.

Qu'à côté de Ruusbroec, et après avoir traduit les *Noces spirituelles* de celui-ci, notre auteur ait cru pouvoir décrire à sa façon toute la montée mystique de l'âme vers Dieu, est un indice de sa forte personnalité. C'est sa formation universitaire qui l'en rendait capable. Ruusbroec était resté autodidacte. Tout ce que Jordaens lui doit par le contact prolongé avec sa personne et ses œuvres, il l'a assimilé de façon personnelle et l'a exposé avec la clarté, la précision et la méthode d'un maître. Son expérience mystique n'atteignit sans doute pas celle de Ruusbroec, et on ne peut l'appeler spécifiquement trinitaire comme celle du « docteur divin ». Elle est plutôt dionysienne, plaçant le sommet de la contemplation dans la perception supra-intellectuelle et amoureuse de l'obscurité divine, qui reste l'Objet impénétrable informant la capacité d'un esprit appelé à se dépasser.

Dans ses citations, la Bible a la première place, saint Paul avant tout. A côté de lui le pseudo-Denys et saint Augustin. Mais ce qui est tout à fait propre au *De oris osculo* c'est la pénétration et la clarté avec lesquelles le quiétisme est décelé, décrit et réfuté au regard de la vraie quiétude mystique. Sans être le thème même du traité, c'est le quiétisme, plus ou moins populaire dans son entourage, qui est l'occasion qui inspira son travail et en détermina la teneur. L'auteur a employé tout son savoir et son expérience pour tracer dans tous les détails et sur des bases inébranlables une montée vers Dieu sûre, une voie royale et nette au travers des aberrations pseudo-mystiques dont il était le témoin. Cette préoccupation est à l'arrière-plan de tout l'ouvrage. Mais la teneur en est toute positive, et le traité reste un guide précieux qui, aujourd'hui encore, garde sa valeur pour la vie intérieure et mystique.

Voici, comme spécimen, le texte où « l'union sans différence », le *unus spiritus cum Deo*, si souvent soupçonné de panthéisme chez les moins initiés, est magistralement justifié. Nous traduisons.

« Quand l'âme par sa faculté aimante est montée au-dessus de toute image et dans l'obscur néant de sa pensée (au sens de *mens*), là Dieu est objectalement présent sans intermédiaire selon toute sa divinité. Et parce que chaque faculté a complètement embrassé la simple substance de l'âme comme son

support et son appui, et que l'âme a et possède son être actif au fond des puissances avec lesquelles elle opère, c'est avec ces facultés actives seules (non avec son être substantiel) que l'âme est immédiatement unie à Dieu par l'amour, selon l'être actif qu'elle possède dans sa faculté aimante, et est informée par Dieu selon son entière divinité, d'après la capacité et la nature de sa faculté aimante, comme la matière avec sa propre forme. Et Dieu et l'âme se font un esprit, comme âme et corps un homme, selon l'être opératif de la faculté aimante : ceci il faut le sous-entendre partout.

C'est cette union (littéralement cet *être-un*) de Dieu et de l'âme qui est proprement appelée « un esprit »; car Dieu est un esprit et l'âme est un esprit, et l'union se fait par l'opération de l'amour, qui est une aspiration. Et cet esprit est un, est Dieu selon la forme, et âme selon la matière. Mais comme la forme, selon qu'elle est forme, est toujours plus noble que la matière, et que la matière tient son parfait être opératif de la forme, et comme toute activité se fait selon les exigences de la forme, on nomme souvent l'unité qui s'est faite des deux, d'après la forme. C'est pourquoi saint Paul parle subtilement et prudemment : « Qui adhère à Dieu, dit-il, est un esprit avec lui » . L'adhérence conserve la dualité des substances, en Dieu et en l'âme. Car rien n'adhère à soi-même, et l'union d'esprit se fait d'après l'information, comme j'ai dit » (f. 181v-182v).

Dans un autre passage, aussi remarquable, la vraie quiétude mystique est nettement distinguée de l'attitude quiétiste. Partant des facultés sensibles, l'auteur fait observer que leur parfait repos, quand elles sont bien disposées, consiste en ce qu'elles peuvent se livrer à leurs opérations, et que l'on serait dans une grande inquiétude si elles en étaient empêchées. Ce qui vaut également pour les facultés supérieures, qui, elles aussi, ont plus de joie et de quiétude dans leur parfaite opération que dans une parfaite inaction; car le fait qu'elles n'opèrent pas toujours leur vient de la faiblesse de la nature mortelle ou de leur propre imperfection. D'où l'on voit que la vraie quiétude ne consiste pas dans l'absence de toute action, mais dans la perfection de l'être opératif (opposé à l'être essentiel) de l'âme. En cette vie l'âme n'atteint pas cette parfaite quiétude, mais dans la vie éternelle seulement, car la jouissance béatifique, qui est la suprême et finale quiétude de l'âme, est une opération de la faculté aimante. Et qu'on entende quiétude comme on veut, si l'âme n'en a ni expérience ni conscience, la quiétude lui est comme si elle n'était pas. Que si elle en a conscience, cette conscience même est une opération de la faculté connaissante et aimante. C'est pourquoi, conclut l'auteur, ceux qui mettent leur plus haute sainteté en une pure quiétude vide, se trompent beaucoup, pour leur éternel dommage. Car ils détruisent leur être opératif, en quoi consiste la perfection de l'âme, et ils mettent leur sainteté et leur béatitude dans un pur néant, qui est plutôt une fatalité.

L'étude de la production de Jordaens n'est pas suffisamment avancée encore. Des attributions probables demandent confirmation, plusieurs textes restent à établir, et seule une édition critique de son œuvre entière donnera à Jordaens le relief qu'il mérite.

Obituaire du monastère de Groenendael, éd. Marc Dykmans, Bruxelles, 1940, p. 503. — Valère André, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 321. — Antoine Sanderus, *Bibliotheca belgica manuscripta*, t. 2, Lille, 1644, p. 140. — J.-Fr. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 1, Bruxelles, 1739, p. 409. —J.-N. Paquot, *Mémoires*, t. 9, Louvain, 1767, p. 163-165. — *Biographie nationale*, t. 10, 1888-1889, col. 514-515. — L. Reypens, *Een nog onbekende mystieke grootheid in onze veertiendeeuwse mystieke letteren* (Un grand auteur inconnu encore dans notre littérature mystique du quatorzième siècle), OGE, t. 37, 1963, p. 241-290; *De auteur van het De osculo amoris ontdekt* (Découverte de l'auteur du *De osculo amoris*), t. 40, 1966, p. 129-135. — A. Ampe, *Willems Jordaens in nieuw perspectief* (Guillaume Jordaens dans une nouvelle perspective), *ibidem*, p. 136-166.

Léonce Reypens.

18. GUILLAUME DE LANICIA, franciscain, † avant 1310. — On ne sait rien de Guillaume et de sa vie, et les différentes graphies de Lanicia, probablement lieu de sa naissance (Lavicea, Lancea, Canitia, etc), ne permettent pas d'identifier à coup sûr cette localité; certains manuscrits portent l'indication selon laquelle Guillaume était franciscain d'Aquitaine.

Il n'a laissé qu'un ouvrage, qui connut une fortune assez glorieuse sous le nom de saint Bonaventure, la *Via vel Diaeta salutis*.

On en connaît des manuscrits des 14e et 15e siècles à Angers, Bordeaux, Lyon, Tours, Cambridge, Oxford, Florence, Assise.

Ayant été communément attribué à Bonaventure, ce traité est régulièrement reproduit dans les éditions des opuscules ou des *Opera* du saint. Isolé, il a connu seize éditions incunables au moins.

Sbaraglia signale que déjà Mariano de Florence contestait cette attribution à Bonaventure et lui-même restitue la *Diaeta salutis* à Guillaume; il sera suivi par B. Bonelli et les modernes. Ceci eut pour effet de faire disparaître la *Diaeta salutis* des éditions critiques de Bonaventure; seule, celle d'A.-C. Peltier maintient le traité de Guillaume de Lanicia parmi les *Opera* du saint, où elle est accessible (éd. Vivès, t. 8, Paris, 1866, p. 247-358).

La *Diaeta salutis* est un traité de morale fortement orienté vers la vie ascétique et la recherche de la perfection évangélique. Elle s'ouvre par cette citation d'*Isaïe* (30, 11) : « Haec est via : ambulate in ea et non declinetis ad dexteram neque ad sinistram ». Mais l'auteur se souvient qu'il est prédicateur et justifie son entreprise littéraire : « L'office du prédicateur de la parole de Dieu est proprement de diriger ceux qui se trompent de chemin en les remettant dans la droite voie ». On voit dans ces deux passages la métaphore classique qui dicte le titre : chemin et étapes du salut. Puis, donnant sa division générale, l'auteur l'applique à la citation du prophète : « Tria de via ista salutis : haec est via = salubriter eligere; ambulate in ea = viriliter incedere; et non declinetis... = viae salutis insistere ». Viennent ensuite dix titres dont l'auteur nous donne la nomenclature, laquelle révèle le plan du traité : commençant par des réflexions sur les vices et le péché, il en arrive à la pénitence, qui introduit l'examen de la vie morale à la lumière de la foi, et non d'une éthique naturelle. Puis les vertus théologales et cardinales précèdent les conseils évangéliques. Suivent les dons du Saint-Esprit, les béatitudes et les fruits spirituels. Le tout est couronné par le jugement général, les peines éternelles et la gloire du paradis. Chaque chapitre, de longueur variable, est divisé en articulations très scolastiques d'allure et très souvent ternaires, ce qui rapproche l'auteur de saint Bonaventure et explique peut-être l'attribution de cette œuvre au docteur séraphique.

Les renvois scripturaires sont nombreux, ainsi que les comparaisons, presque toutes classiques et empruntées au fonds patristique; c'est là l'héritage d'Isidore de Séville, de la littérature des flores et des faunes médiévales, des psychomachies, etc. La structure des phrases et des assonances répétées facilitent la mémorisation; ainsi, par exemple : « Qui orat debet clamare sicut clamat parvulus qui vult ubera; sicut clamat catulus cum sentit verbera; et sicut clamat populus cum

videt pericula » (titre 2, ch. 5). Beaucoup de définitions sont prises aux *Sentences* et à saint Augustin; Bonaventure n'y est jamais nommé, bien que l'on sente son influence (par exemple, titre 10, ch. 3 : *De duodecim fructibus crucis et passionis...*). Sbaraglia émet l'opinion que Guillaume a utilisé le *Compendium* du franciscain Jean Rigaud (14e siècle).

Si l'œuvre paraît assez banale dans l'ensemble, elle forme cependant une sorte d'aide-mémoire au développement logique. L'on n'y trouve rien qui concerne la vie unitive et fort peu de chose dans le domaine de l'affectivité; l'appendice qui clôt l'ouvrage en donne bien l'orientation, aider les prédicateurs à composer leurs sermons : *Appendix dietae salutis quae applicationem materiarum ipsius dietae continet ad usum concionatorum in diebus dominicis et festivitatibus per annum.* Depuis le premier dimanche de l'avent jusqu'à la fin de l'année liturgique (il n'y a rien pour Pâques), un point du traité est donné comme développement d'un texte scripturaire de la liturgie du jour.

Éditions incunables : Hain, n. 3526-3533; Copinger, n. 1153-1156. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. 4, Leipzig, 1930, n. 4720-4735. — Une traduction française, due à Jean Perrin (fin du 15e siècle), est manuscrite à la Bibliothèque municipale de Metz.

B. Bonelli de Cavalesio, *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae*, Bassano, 1767, col. 700. — B. Hauréau, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 26, Paris, 1873, p. 552-555. — *S. Bonaventurae opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. CXI. —Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 163; t. 2, p. 124; t. 3, p. 165-167. — DS, t. 1, col. 1847; t. 3, col. 30; t. 5, col. 1574.

Willibrord VAN DIJK.

19. GUILLAUME LITTLE ou le PETIT. Voir GUILLAUME DE NEWBURGH.

20. GUILLAUME DE MALEVAL (saint), † 1157. Voir art. GUILLELMITES.

21. GUILLAUME DE MALMESBURY, bénédictin, vers 1093-1143. — Guillaume, né sans doute dans la province de Somerset, en Angleterre, fut élevé et instruit à l'abbaye de Malmesbury (*Malmesburiensis*, *Maidunensis*, *Meldunensis*), où il fit ensuite profession. Il y devint un bibliothécaire réputé. Après quelque séjour à l'abbaye de Glastonbury, il revint mourir à son propre monastère, en 1143.

Guillaume est le meilleur historien anglais du 12e siècle; ses *Gesta regum anglorum*, que complète l'*Historia novella*, et ses *Gesta pontificum anglorum* sont justement célèbres; les deux *Gesta* furent composés entre 1118 et 1125; l'*Historia*, entre 1138 et 1142.

Guillaume tient aussi une place parmi les écrivains mineurs de la spiritualité pour son *Commentaire sur les Lamentations*, ses *Defloratione*s de saint Grégoire et son *Liber de miraculis S. Mariae*. Le *Commentaire* passerait volontiers pour une adaptation originale du *Commentaire* de Paschase Radbert sur le même sujet, auquel Guillaume ajoute quelque aperçu sur l'état de l'Angleterre pendant la guerre civile et quelques prières de son cru. Les *Defloratione*s sont importantes, car c'est en suivant de près toutes les œuvres de Grégoire, et non pas seulement les *Moralia*, qu'il en tire ce qui concerne vertus et vices, action et contemplation, et par-dessus tout l'amendement de la vie. Le recueil marial, de caractère plus populaire, exerça une influence plus grande que les deux autres ouvrages. A partir des œuvres quelque peu antérieures d'Anselme de Cantorbéry † 1109, d'Eadmer † 1121 et de Dominique d'Evesham (prieur en 1125), le recueil de Guillaume, plus développé que ceux de ses devanciers et favorisé par son talent littéraire et sa verve, contribua à l'accroissement de la dévotion mariale au moyen âge. Les histoires, — miracles physiques ou moraux —, rendirent souvent espoir aux découragés et aux désespérés, et, en insistant sur l'efficacité de l'intercession de Marie, soulignaient son rôle miséricordieux au jugement dernier, alors que ce jugement, dans l'esprit du temps, ne relevait trop fréquemment que d'une rigoureuse justice.

Les ouvrages de Guillaume lui gagnèrent l'estime de ses contemporains, comme en témoigne Robert de Cricklade, chanoine de Saint-Augustin qui vivait au milieu du 12e siècle, et qui, comme prieur d'Oxford (il était violemment opposé à la christologie de Pierre Lombard), se rendit trois fois à Rome. Robert appréciait en Guillaume l'homme de très grande culture et le rangeait avec saint Bernard au nombre des écrivains suscités par Dieu pour édifier l'Église. En dépit de ces éloges, il ne semble pas que les œuvres de Guillaume aient connu une bien grande diffusion; chacune est aujourd'hui dans un ou deux manuscrits et toutes n'ont pas encore été imprimées.

Guillaume fut aussi un hagiographe. On trouve des notices biographiques de saints, courtes mais nombreuses, dans ses travaux historiques, et il composa une *Vita* de saint Dunstan (DS, t. 3, col. 1818-1821) pour les moines de Glastonbury. Sa meilleure biographie est la *Vita* de saint Wulfstan † 1096, évêque de Worcester; elle a pour base celle, perdue, écrite en vieil anglais par Coleman, moine de la même abbaye. Son mérite est de nous rapporter d'abondants détails authentiques; aussi figure-t-elle parmi les meilleurs types d'hagiographie anglaise.

Malgré son esprit quelque peu caustique et la vanité qui s'étale dans ses œuvres, Guillaume s'assagit avec l'âge et devint plus fervent; dans son *Commentaire des Lamentations* il montre une grande piété, pourtant assez conventionnelle. Si ses écrits spirituels ne manifestent pas grande originalité, il n'en est pas de même de ses œuvres historiques.

1. *Éditions.* — Les premières éditions sont celles de H. Savile, *Scriptores post Bedam* (Londres, 1596, et Francfort, 1601), de Th. Gale, *Scriptores rerum anglicarum* (Oxford, 1691), et de Th. D. Hardy (2 vol., Londres, 1840). C'est cette dernière que reprit Migne, PL 179; nous en indiquons les références. Depuis lors, des éditions critiques ont paru. — *De gestis pontificum anglorum*, par N. E. S. A. Hamilton, Rolls Series 52, Londres, 1870; PL 179, 1441-1680. — *Memorials of Saint Dunstan*, par W. Stubb, Rolls Series, 1874; cf DS, t. 3, col. 1820. — *De gestis regum anglorum*, par W. Stubb, Rolls Series, 2 vol., 1887-1889; PL 179, 955-1392 (*Historia novella*, 1391-1440); une traduction anglaise a été publiée par J. A. Giles, en 1866. — *Vita Wulfstani*, par R. R. Darlington, Camden Society, 3e série, n. 40, 1928; une traduction anglaise, par J. H. F. Piele, parut à Oxford, en 1934; PL 179, 1735-1772. — Le *Liber de antiquitate glastoniensis ecclesiae* a été traduit en anglais par H. F. Scott Stokes, Glastonbury, 1932; PL 179, 1681-1734.

Le *Liber de miraculis S. Mariae* a été analysé et le ms Salisbury 93 décrit par A. Mussafia, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, dans Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-histor. Klasse, t. 123, n. 18, Vienne, 1891, p. 18-30. H. Barré (Le « *De quatuor virtutibus Mariae* » *et son auteur*, dans *Ephemerides mariologicae*, t. 3, 1953, p. 231-244) a analysé ce *De quatuor* longtemps attribué à Eadmer (PL 159, 579-586); il démontre, d'après le ms latin 2769 de la Bibliothèque nationale de Paris, qu'il

s'agit d'une partie du prologue du *De miraculis* de Guillaume et il en reproduit les passages concernant l'Assomption corporelle de Marie (f. 59r-60v), déjà publiés sous le nom de saint Anselme. Une édition du *De miraculis* est préparée par P. N. Carter, *William of Malmesbury's Miracles of the Virgin*, thèse encore inédite.

Extraits du *Commentaire sur les Lamentations* et des *Deflorationes*, dans H. Farmer, *William of Malmesbury's Commentary on Lamentations*, dans *Studia monastica*, t. 4, 1962, p. 283-311. — Des petits traités demeurent inédits, dont parfois quelques extraits ont été publiés, par exemple, de l'*Abbreviatio Amalarii de ecclesiasticis officiis* (PL 179, 1771-1774).

2. *Études.* — Les éditions critiques sont accompagnées d'introductions souvent importantes; par exemple, W. Stubbs, *De gestis regum*, t. 1, p. IX-CXLVII, et t. 2, p. XV-CXLII. — Les encyclopédies consacrent une notice à Guillaume : *The Dictionary of National Biography*, t. 21, 1921, p. 351-354 : vie, œuvres, mss; *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 398-399 (Ph. Delhaye); F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1958, p. 1461; LTK, t. 10, 1965, col. 1137-1138 (A. Schmitt); etc.

W. de Gray Birch, *On the Life and Writings of William of Malmesbury*, coll. Transactions of the Royal Society of Literature 10, 1874. — M. R. James, *Two Ancient English Scholars, St. Aldhelm and William of Malmesbury*, Glasgow, 1931. — D. Knowles, *The Monastic Order in England*, Cambridge, 1949, *passim*. — J.-M. Canal, *Guillermo de Malmesbury y el Pseudo-Agustín*, dans *Ephemerides mariologicae*, t. 9, 1959, p. 479-489. — H. Farmer, *William of Malmesbury's Life and Works*, dans *Journal of ecclesiastical History*, t. 13, 1962, p. 39-64.

Hugh FARMER.

22. GUILLAUME DE MERLEAUT, bénédictin, 11e siècle. — Guillaume de Merleaut ou du Merle (*Merula*) fut moine de Saint-Évroul, en Normandie, sous l'abbatiat de Mainier (1065-1087). Un homéliaire de cent vingt-quatre sermons, conservé ordinairement sous l'anonymat dans un grand nombre de manuscrits, dont les plus anciens sont du 12e siècle, lui a été récemment restitué par J. Leclercq (à qui nous empruntons la substance de cette notice). Il avait été jusqu'alors attribué à une douzaine de personnages différents, notamment à Barthélemy de Cluny † 1230 et à un Chrétien de Chartres, qui semble n'avoir jamais existé. Ce recueil est parfois désigné sous le titre de *Speculum claustralium*.

Guillaume est un maître spirituel, qui voudrait édifier et instruire en s'appuyant sur l'Écriture et les Pères de l'Église. Il s'adresse à des cénobites et il développe les thèmes ordinaires de la vie chrétienne et du cloître, « qui est l'endroit le plus favorable à l'épanouissement de la vie chrétienne » (J. Leclercq, p. 55). La doctrine de Guillaume est toute « de discrétion, de bonté indulgente, de paix contemplative » (p. 54).

D'après Ordéric Vital, Guillaume composa aussi un poème en l'honneur de saint Évroul (*Historia ecclesiastica*, liv. 3, ch. 14, éd. A. Le Prévost, t. 2, Paris, 1840, p. 142). — Les incipits des sermons sont donnés dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 38 (Reims), Paris, 1904, p. 766-771. — La préface du recueil est éditée par L.-Ch. Petit-Radel, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. 18, Paris, 1835, p. 127-128, sous le nom de Barthélemy de Cluny. — Jean Leclercq, *Prédicateurs bénédictins aux* XIe *et* XIIe *siècles*, dans *Revue Mabillon*, t. 33, 1943, p. 48-59 : Guillaume du Merle, avec édition d'un sermon *In die Ascensionis*.

André RAYEZ.

23. GUILLAUME DE MIDDLETOWN, franciscain, † 1257. — Guillaume de Middletown (*Melitona, Militona*) fut d'abord lecteur conventuel à Paris, à la suite de Jean de La Rochelle. Après avoir été disciple d'Alexandre de Halès, il était déjà bachelier en théologie en 1245 et lié d'amitié avec le dominicain Guerric de Saint-Quentin, mort cette année-là. Maître en théologie (janvier 1248), il succède dans son enseignement à Eudes Rigaud nommé archevêque de Rouen et signe, le 15 mai 1248 (avant saint Albert le Grand, maître en 1247; ce qui fait penser à certains que Guillaume fut maître avant cette date), la condamnation portée contre le Talmud par Eudes de Châteauroux (DS, t. 5, col. 1675-1678). Guillaume cesse son enseignement en juillet 1253 et reçoit comme successeur saint Bonaventure; il retourne en Angleterre et enseigne comme cinquième docteur franciscain à Cambridge. Pour peu de temps, car la bulle *De fontibus paradisi* (7 octobre 1255; selon Denifle, 28 juillet 1256) d'Alexandre IV le charge de terminer la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès. Guillaume revient donc à Paris.

Désigné comme membre de la commission pontificale qui doit examiner la Règle des clarisses de Longchamp (DS, t. 5, col. 1411), il mourut avant la conclusion de cet examen (1259), probablement entre février et septembre 1257; en effet, saint Bonaventure, en le recommandant aux prières du chapitre général le 23 mai 1260, à Narbonne, place son nom avant celui de frères décédés après février 1257. Thomas de Cantimpré, qui loue la sainteté de sa vie, raconte ses derniers moments : « Un jour qu'il prêchait à Paris, il s'arrêta, garda le silence pendant une heure, puis, reprenant la parole, il dit adieu à tous avec le plus grand calme et s'endormit ainsi dans la paix » (*Bonum universale de apibus*, lib. 2, c. 1, éd. G. Colvénère, Douai, 1627, p. 120-121). Le ménologe franciscain place sa mémoire au 15 septembre, sans qu'il ait de culte reconnu.

Il est très difficile de fixer la liste des œuvres de Guillaume, parce que la plupart se trouvent conservées dans des manuscrits collectifs sur lesquels la critique ne s'est pas encore prononcée. C'est ainsi qu'une *Summa virtutum* et un *Liber de coelesti musica* sont notoirement douteux. On lui attribue des commentaires sur presque tous les livres bibliques (Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, t. 2, Madrid, 1950, p. 418-428), mais, par exemple, la postille sur l'*Apocalypse* se trouve parfois dans des manuscrits des œuvres de saint Bernardin de Sienne. Nous laisserons de côté, ici, tout ce qui est douteux et encore incertain.

Deux ouvrages de Guillaume ont fait l'objet d'une édition moderne à partir des manuscrits, les *Quaestiones de sacramentis* et l'*Opusculum super missam*.

On a vu que Guillaume fut chargé de terminer la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès. Les éditeurs modernes de cette *Somme*, à Quaracchi, se montrent plutôt défavorables à la participation effective de Guillaume à ce travail (*Summa theologica*, t. 4, 1 *Prolegomena*, 1948, p. CCCLX), puisqu'il ne tarda pas à mourir. Cependant, jusqu'aux éditions critiques récentes, son *De sacramentis* et son traité sur la messe se trouvaient intégrés et noyés dans la quatrième partie de la *Somme* alexandrine (éd. de Venise, t. 4, 1575); ils y sont utilisés, parfois *ad litteram*, mais le texte original de Guillaume est le plus souvent corrompu, abrégé, interpolé ou développé.

Les *Quaestiones de sacramentis* sont éditées critiquement par C. Piana et G. Gal (coll. Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi 22-23, 2 vol., Quaracchi, 1961). D'intérêt surtout théologique, elles ne nous retiendront pas.

L'*Opusculum super missam* a été édité par W. Lam-

pen (Quaracchi, 1931; déjà dans *Ephemerides liturgicae*, t. 43, 1929, p. 329-345 et 392-409), puis, assez différemment, par A. van Dijk (*ibidem*, t. 53, 1939, p. 291-349; voir aussi t. 54, 1940, p. 3-11). Après une introduction qui expose le rôle du ministre, de l'autel et des ornements, la messe est divisée en trois parties principales : 1) de l'introït jusqu'à l'offrande de l'hostie et du calice, c'est l'*illuminatio populi*; 2) de l'oblation à la communion incluse, c'est l'*immolatio sacrificii*; 3) de la postcommunion à la fin, c'est la *rememoratio* (ou *remuneratio*) *accepti sacrificii*. Suit le commentaire explicatif, à la fois liturgique, théologique et spirituel, des gestes et des paroles. Cet ouvrage s'inscrit dans une longue tradition illustrée par Guillaume Durand de Mende, Jean Beleth, Innocent III et, plus tôt, Isidore de Séville et Raban Maur. A la même époque, Hugues de Saint-Cher † 1263 composait un ouvrage similaire (*Tractatus super missam*).

On doit encore à Guillaume divers opuscules restés manuscrits : *De differentia contritionis, attritionis et compunctionis* (Turin, D. III 28, f. 158); — les mss Toulouse 737 et Klosterneubourg 309 donnent à peu près la même liste de *Quaestiones* assez intéressantes au point de vue spirituel; Guillaume y traite de la prédestination, de la résurrection, de la connaissance de Dieu, de la charité, de la sanctification, de la prière, du péché, de l'image de Dieu, etc (cf J. Barbet, *Notes sur le ms 737*.., dans *Bulletin d'information de l'institut de recherche et d'histoire des textes*, n. 5, 1956, p. 7-51). Dans la question *De cognitione Dei* (ms Toulouse 737, f. 19), Guillaume enseigne que Dieu seul peut connaître Dieu « secundum perfectionem substantiae » : « adiutus autem intellectus manuductione creaturarum, cognoscit *quod est*; adiutus autem gratia fidei, cognoscit *quia est*; adiutus luce gloriae, cognoscit *sicuti est*. Sed nullo modo cognoscit *quid est* ». — On discute de l'attribution à Guillaume de la question *De eleemosyna* qui figure dans un manuscrit d'œuvres de saint Bonaventure (Vatican, Pal. lat. 612); cf E. Lio, favorable à cette attribution (dans *Antonianum*, t. 37, 1962, p. 115-139).

La bibliographie de Guillaume est abondante et rejoint celle d'Alexandre de Halès; nous nous bornons à ce qui lui est plus personnel; les études récentes renvoient aux recherches et témoins plus anciens. — Le sigle AFH se rapporte à la revue *Archivum franciscanum historicum*.

1. *Généralités.* — *Histoire littéraire de la France*, t. 19, Paris, 1838, p. 416-417; t. 21, 1847, p. 328-329. — Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 17-18 et 342-343. — H. Denifle et É. Châtelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, p. 210, 328-329. — Hilarin de Lucerne, *Histoire des études dans l'ordre de saint François*, Paris, 1908, table. — A. Callebaut, *L'année de la mort de Guillaume*.., AFH, t. 19, 1926, p. 431-434. — É. Longpré, DTC, t. 10, 1928, col. 538-540. — J. Moorman, *The Grey Friars in Cambridge*, Cambridge, 1952 (cf AFH, t. 46, 1953, p. 104). — A. B. Emden, *A biographical Register of the University of Cambridge*, Cambridge, 1963, p. 407.

2. *Sur les œuvres de Guillaume.* — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de l'université de Paris*, t. 2, Paris, 1934, p. 34-36; — voir les précisions apportées par l'auteur ou par V. Doucet, F. Pelster, etc, dans AFH (t. 26, 1933, p. 257-281; t. 27, 1934, p. 542-545; t. 43, 1950, p. 197; t. 47, 1954, p. 124) et dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (t. 9, 1937, p. 23-55; t. 16, 1949, p. 281-291; t. 18, 1951, p. 324-332; t. 29, 1962, p. 247-248). Se reporter aussi aux nombreuses indications données par V. Doucet dans ses *Prolegomena* de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès (t. 4, Quaracchi, 1948, p. CCXL-CCXLIII et tables).

3. *Études particulières.* — H. Dausend, *Das Opusculum super missam... und die entsprechenden Stellen in der Summa theologica Alexanders*.., dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, coll. Beiträge für Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplément, t. 3, 1, Münster, 1935, p. 554-577. — B. Pergamo, *De quaestionibus ineditis... Guglielmo de Melitona*.., AFH, t. 29, 1936, p. 3-54 et 308-365. — V. Heneck, *Zur Busslehre des H. Bonaventura*, dans *Franziskanische Studien*, t. 36, 1954, p. 1-81. — H.-F. Dondaine, *Cognoscere de Deo « quid est »*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 22, 1955, p. 72-78. — Th. Kaeppeli, *Un recueil de sermons prêchés à Paris et en Angleterre*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 26, 1956, p. 165-166, 175. — H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster, 1958, surtout p. 277-285. — V. Natalini, *Natura della grazia sacramentale nelle « Quaestiones de sacramentis »* .., dans *Studi francescani*, t. 58, 1961, p. 62-92. — D. Pacetti, *Le Postille autografe sopra l'Apocalisse di S. Bernardino da Siena*.., AFH, t. 56, 1963, p. 70.

DS, t. 2, col. 103; t. 3, col. 1413; t. 4, col. 62; rectifier t. 1, col. 635.

Willibrord VAN DIJK.

24. GUILLAUME DE NEWBURGH (GUILLAUME LITTLE OU LE PETIT), chanoine régulier de Saint-Augustin, 1136-1199/1202. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Sources et influence.*

1. *Vie.* — Guillaume de Newburgh (*Neburgensis*, *Neuburgensis*) est né en 1136 près de Wold Newton dans l'East Riding, Yorkshire (*Historia* I, prooemium, éd. Howlett, p. 19; lib. I, c. 28, p. 85). Cette information fournie par Guillaume ne semble pas être contredite par une note (« Gulielmus natus fuit in Bridlingtona ») que recopie John Leland dans un manuscrit, aujourd'hui perdu, d'une œuvre de Guillaume (*De rebus britannicis collectanea* 4, éd. Th. Hearne, Londres, 1770, p. 37). Guillaume fut éduqué au prieuré des augustins de Newburgh (« me in Christo a puero aluit », *Historia* I, 15, p. 51). Ce prieuré avait été fondé en 1145 par les chanoines réguliers de Bridlington, d'abord à Hood, puis en 1150 à Newburgh, tout près du Coxwold actuel, dans le North Riding, Yorkshire. Vraisemblablement Guillaume fut agrégé parmi les chanoines assez jeune.

Guillaume ne nous donne aucun renseignement sur sa vie canoniale. Il mentionne un voyage à Finchale, dans le Durham, pour rendre visite à un ermite, saint Godric, peu avant la mort du saint † 1170 (*Historia* II, 20, p. 149-150).

Nous savons par les dédicaces de deux des principales œuvres de Guillaume qu'il fut fort estimé des abbés cisterciens des environs, Roger de Byland et Ernald de Rievaulx. Le premier lui demanda de commenter le *Cantique des cantiques* en appliquant le texte à la Vierge. Ce commentaire fut certainement commencé avant 1196, date où Roger abandonna sa charge. Ernald pria Guillaume d'écrire une chronique du temps. Cette *Historia*, commencée avec la lettre d'Ernald, qui résigna ses fonctions en 1199, s'arrête brusquement au cinquième livre. C'est en essayant de dater la composition de l'*Historia* qu'il est possible de fixer approximativement la mort de Guillaume. Les érudits oscillent entre l'été 1199 et l'été 1202.

Contrairement à l'opinion de H. E. Salter, on ne peut confondre Guillaume de Newburgh, originaire du Yorkshire (W. Dugdale, *Monasticon anglicanum*, t. 2, Londres, 1846, p. 148; Wigram, *Cartulary of St. Frideswide*, t. 2, Oxford, 1896, p. 146-151), avec Guillaume, fils d'Elyas, originaire du Buckshire, qui, avant 1185, abandonna femme et enfants

pour entrer à Newburgh. Voir sur ces deux questions notre introduction à l'édition de l'*Explanatio* (p. 8-17).

Dans les derniers paragraphes de l'*Explanatio* (éd. citée, p. 364), Guillaume se désigne ainsi : « Willelmus cognomine Parvus ». Ce surnom devait être habituellement le sien. Il est souvent appelé *Little*, *Parvus* ou *le Petit*.

2. *Œuvres*. — 1° Guillaume composa une *Historia rerum anglicarum*, la commençant à la conquête de Guillaume I et la poursuivant jusqu'à Richard I. Bien connue des historiens, elle fut éditée dès 1567 et souvent rééditée.

2° *Sermons*. — Deux manuscrits de l'*Historia* donnent aussi trois sermons attribués à Guillaume. L'un de ces mss, originaire de Newburgh, assure l'authenticité. Ces sermons furent édités par Thomas Hearne à la suite de son édition de l'*Historia* (t. 3); il les intitule : *Homilia super Cum loqueretur Ihesus ad turbas* (p. 819-847), *Sermo de Trinitate* (p. 848-873) et *Sermo de S. Albano* (p. 874-902).

D'après la critique interne on pourrait placer l'homélie avant la composition du *Commentaire sur le Cantique*, car on y remarque des traces maladroites (p. 822; cf p. 833) de la doctrine de l'*assumptus homo* qu'on ne retrouve pas dans le *Commentaire*. Dans la seconde partie (p. 839-843), Guillaume développe le thème : « familiarius atque suavius se menti praebet (Dei) dignatio quam majestas », ce qui permet de mieux saisir la spiritualité du *Commentaire*. Le sermon sur la Trinité a un passage intéressant sur la louange de Dieu (p. 864-873). Le sermon sur saint Alban, qui a pour base la vie du saint d'après Bède (*Historia ecclesiastica* 1, 7, PL 95, 32-35), demande si le martyre peut être considéré comme le plus grand des conseils (p. 892-895).

3° *Explanatio sacri epithalamii in Matrem Sponsi*. — Des extraits de ce commentaire marial du *Cantique des cantiques* furent publiés pour la première fois par Martin del Rio dans son *In Canticum canticorum Salomonis commentarius litteralis et catena mystica* (Ingolstadt, Paris-Lyon, 1604; cf DS, t. 3, col. 132). Nous en avons publié une édition critique, à laquelle nous nous référons. Ce commentaire fut écrit à la demande de Roger de Byland, sans doute avant 1196. Guillaume croit être le premier à appliquer le *Cantique* à la Vierge verset par verset (*Explanatio*, p. 71). En réalité, les premiers commentaires de ce genre furent composés au début du 12e siècle et d'autres au cours du siècle (DS, t. 2, col. 86-109); mais il semble que Guillaume n'en eut pas connaissance. Le commentaire de Guillaume, malgré ses répétitions, est de grand intérêt pour l'histoire de la doctrine mariale : la place qu'il donne à la Vierge dans la vie spirituelle du chrétien est remarquable.

Guillaume insiste sur le consentement volontaire donné par Marie au mystère de l'incarnation (*Explanatio*, p. 76-77, 199-200, 224-227, etc). Dieu lui a révélé son dessein, puis lui a demandé son consentement, « sui archani... non tantum consciam, sed etiam cooperantem et ministram » (p. 77). A propos de la compassion de Marie au pied de la croix (p. 91-92, 103-104, 120-121, etc), Guillaume parle de la coopération à la rédemption, « ut sicut olim credendo, quantum in me fuit, sancte cooperata sum sacramento incarnationis tue, ita etiam nunc compatiendo tibi, quantum in me est, devote cooperer redemptioni humane » (p. 104-105). Après l'ascension, Marie confirme par son expérience la connaissance du mystère de l'incarnation que les apôtres ont reçu de l'Esprit Saint (p. 85-86, 101-103, 115, 189, etc). Pour Guillaume, l'assomption est non seulement un effet de l'amour du Christ pour sa Mère et une récompense pour sa participation à l'incarnation et pour sa compassion, mais elle l'introduit dans son rôle d'intercesseur pour les membres du Christ (p. 87-88, 94-95, 110, 133-134, 194, etc). Ces thèmes, présentés en passant, aident à contempler le dessein général de Dieu, où le lecteur se trouve lui-même compris. Guillaume justifie les titres marials, *virgo*, *sponsa*, *amica*, *soror*, etc, et il insiste sur l'intimité de l'union spirituelle avec le Christ (p. 189, 194, 216, etc).

La Vierge est clairement présentée comme la mère spirituelle des membres du corps mystique : « Salvatorem omnium Maria unice peperit, et in uno ipso tam multos peperit ad salutem... Eo ipso quo mater est capitis, tam multorum membrorum mater est. Mater est Christi, mater et capitis et membrorum, quia caput et corpus unus est Christus » (p. 205). « Siquidem per hoc quod facta est incarnati Verbi mater corporalis, facta est membrorum eius mater spiritualis » (p. 184). La maternité spirituelle de Marie concerne tous les chrétiens : pécheurs, commençants, progressants, parfaits. Par ses exemples, ses mérites, son aide, son intercession, elle travaille à former le Christ en tous les hommes aimés de Dieu (p. 94, 321, 328).

Guillaume centre la vie spirituelle sur le Christ. Elle est, par lui, un passage du baptême ou de la conversion, par la foi, les bonnes œuvres, la pratique des conseils, la tentation et l'épreuve purificatrices, à la charité parfaite, qui est une adhésion totale à Dieu et au Christ vivant et agissant en nous (p. 286, 343). La perfection inclut normalement le zèle apostolique, que ce soit le gouvernement des autres dans l'Église (p. 343-344, 351), ou les œuvres de charité ou l'expérience des épreuves (p. 321-322, 351-352).

3. *Sources*. — Dans son *Commentaire* Guillaume cite neuf fois saint Augustin, deux fois saint Léon et saint Grégoire le Grand et une fois saint Jérôme (en fait, Paschase Radbert). On peut relever des citations implicites, où Guillaume développe une idée, une image, ou emprunte une phrase à des auteurs non cités, comme saint Augustin, saint Ambroise, le pseudo-Jérôme, la Règle de saint Augustin.

Sans jamais s'y référer, Guillaume utilise le *Commentaire* de Bède *sur le Cantique* (PL 91, 1065-1236), ou celui d'Apponius (*In Canticum canticorum libri duodecim*, éd. H. Bottino et J. Martini, Rome, 1843). La source de Guillaume sur le nom du Christ et de chrétien (*Explanatio*, p. 82) semble être le livre 1 du commentaire de Haymon d'Halberstadt (PL 117, 295c). Le pseudo-Jérôme (Paschase Radbert) a sans doute influencé le texte où Guillaume montre comment Marie a confirmé la foi des apôtres (PL 30, 124d). Comme Guillaume, Paschase dit que Marie atteignit la plénitude de grâce au moment de l'incarnation, alors que les autres saints progressent toujours (127a). Guillaume suit le commentaire de Robert de Tombelaine dans l'interprétation de *mater* et de *genitrix* de *Cant*. 6, 8, en *regeneratrix gratia* (*Explanatio*, p. 290-291), comme pour celle des *calceamenta* (6, 9, et 7, 2, PL 79, 529d, 533cd).

On pourrait multiplier les ressemblances de forme et de pensée entre l'*Explanatio* et divers auteurs des 11e et 12e siècles, tels Guerric d'Igny, Geoffroy de Vendôme, Eadmer, Guillaume de Malmesbury et surtout peut-être Richard de Saint-Victor, sans qu'il soit permis de parler de dépendance. Voir Fr. Ohly, *Geist und Formen der Hoheliedauslegung im 12. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur*, t. 85, 1954, p. 181-197.

On connaît aujourd'hui trois manuscrits des œuvres de Guillaume, deux du 13e et un du 15e siècle. Les

anciens catalogues en mentionnent d'autres, tous en Angleterre, mais qui ont disparu. Le ms Bibliothèque Royale 243 a été utilisé au commencement du 17e siècle par M. del Rio, qui appréciait hautement le *Commentaire* de Guillaume; il le cite abondamment, l'abrège ou le résume. A partir de l'ouvrage de del Rio, Cornelius a Lapide cita lui aussi l'*Explanatio*. Del Rio et Cornelius a Lapide firent connaître Guillaume à la postérité. Le 17e siècle semble avoir emprunté à Guillaume la doctrine de la maternité spirituelle de la Vierge (cf M. Quémeneur, *La maternité de grâce..*, dans *Études mariales*, 1960, p. 116). Saint Alphonse de Liguori cite deux courts passages de Guillaume dans ses *Glorie di Maria*. Guillaume Chaminade emprunte le premier passage à saint Alphonse (cf *Écrits de direction*, t. 2, Fribourg, Suisse, 1954, p. 32). Enfin, Jean-Baptiste Terrien cite avec ferveur sept passages tirés de del Rio, dans *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* (t. 2, Paris, 1900, p. 163; t. 3, 1902, p. 105, 133-136, 400).

1. *Éditions.* — *Historia (sive chronica) rerum anglicarum*, Anvers, 1567; éd. H. Commelin, Heidelberg, 1587; J. Picard, Paris, 1610 et 1632; Th. Hearne, Oxford, 1719 (le t. 3 ajoute les trois homélies ou sermons); H. C. Hamilton, Londres, 1866; édition critique par W. Howlett, Rolls Series, Londres, 2 vol., 1884-1885; R. Jahncke, Bonn, 1912; extraits par C. J. Johnson, Londres, 1920. Une traduction anglaise fut faite et publiée par Stevenson, Londres, 1856.

Explanatio sacri epithalamii in Matrem Sponsi, éd. J. Gorman, coll. Spicilegium friburgense 6, Fribourg, Suisse, 1960; *Selections from William of Newburgh's Commentary on the Canticle of Canticles*, éd. J. Gorman, Dayton, 1963.

2. *Études.* — R. Howlett, préface à son édition de 1884, p. IX-LVII. — K. Norgate, dans *The Dictionary of National Biography*, t. 21, Londres, 1900, p. 360-363; *The Date of Composition of William of Newburgh's History*, dans *The English historical Review*, t. 19, 1904, p. 288-297. — H. E. Salter, *William of Newburgh, ibidem*, t. 22, 1907, p. 510-514. — Rudolf Jahncke, *Guilelmus Neubrigensis. Ein pragmatischer Geschichtsschreiber des zwölften Jahrhunderts*, Bonn, 1912.

B. Dickens, *A Yorkshire Chronicler*, dans *Transactions of the Yorkshire Dialect Society*, t. 5, 1934, p. 15-26. — Fr. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, 1958, p. 243-249. — Helmut Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster, 1958, p. 220-223. — H. Barré, *La maternité spirituelle de Marie dans la pensée médiévale*, dans *Études mariales*, Paris, 1959, p. 99, 101-103, 117. — W. L. Grünewald, *Das frankisch-deutsche Kaisertum des Mittelalters in der Auffassung englischer Geschichtsschreiber*, Francfort, 1961, p. 131-144.

John C. Gorman.

25. GUILLAUME DE PAGULA, canoniste, 14e siècle. — On sait peu de choses de la vie de Guillaume de Pagula.

On doit probablement l'identifier avec le clerc du diocèse d'York à qui fut concédée une lettre dimissoriale en 1313 adressée à Pagula (Paull), près de Kingston-sur-Hull. Il était diacre quand il devint vicaire perpétuel de Winkfield, dans le Berkshire, en 1314. Il quittait sa paroisse en 1315 pour l'université et au cours des sept années qui suivirent il fut ordonné prêtre et reçut la maîtrise. Sa *Summa summarum* indique qu'au moment où il la composait (1320-1323) il était docteur en droit canon et l'enseignait à Oxford, en même temps qu'il était chanoine de Saint-Paul, à Londres. En 1322, il devint pénitencier du doyenné de Reading et bientôt après, semble-t-il, de tout le Berkshire. La dernière mention de son vicariat à Winkfield est de 1325, mais comme il n'eut pas de successeur avant 1332, il resta probablement à ce poste jusque-là.

Toute la carrière de Guillaume doit être replacée dans le climat des efforts faits en Angleterre, à la suite du quatrième concile du Latran (1215), pour assurer un clergé qui puisse former la classe urbaine instruite. Son évêque, Simon de Gand † 1315, rassemblait activement des *scholars* et promouvait l'enseignement théologique dans son diocèse de Salisbury.

Retenons les principales œuvres de Guillaume; elles furent toutes composées entre 1320 et 1328 environ, mais elles ne lui ont guère été explicitement attribuées avant le 15e siècle.

1) L'*Oculus sacerdotis* est la plus importante. C'est le premier exposé qui prend pour base le programme d'instruction religieuse, à faire en anglais, promulgué par l'archevêque Jean Pecham au concile provincial de Lambeth en 1281. Il traite de toutes les matières pastorales et comprend trois parties : l'administration du sacrement de pénitence (*pars oculi*), l'instruction du prêtre à ses ouailles (*dextera pars*) et sa formation personnelle en théologie sacramentaire (*sinistra pars*). Ces trois parties, composées en des temps différents et formant chacune un tout, reprennent souvent la même matière, mais sous des aspects nouveaux.

La *pars oculi* suit les manuels pénitentiaux du temps pour aider les pénitents à s'examiner, leur donner des pénitences et des conseils appropriés. La section originale sur les censures réservées en Angleterre et leur absolution, — Guillaume en avait senti le besoin dans sa fonction de pénitencier —, contribua à la grande popularité de l'*Oculus*. Elle s'achève par un long extrait du traité populaire d'Innocent III sur la misère de l'homme (*De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae*).

La *dextera pars* développe le programme de Pecham. Guillaume utilise les Pères et les théologiens, la législation ecclésiastique locale et les derniers travaux canoniques, incluant une liste d'excommunications *ipso facto* en vigueur en Angleterre. Cette partie comprend un long développement sur le jugement dernier, à propos de la résurrection des morts. Guillaume ici est surtout moraliste, mais son enseignement se fait aussi spirituel quand il traite, par exemple, des remèdes contre le péché et la tentation; il y insère un passage dévotionnel du *Stimulus amoris* du franciscain Jacques de Milan.

La *sinistra pars*, plus spéculative, est surtout un résumé dogmatique sur les sacrements à l'intention du prêtre; elle est aussi canonique et pratique. Les sections les plus longues concernent l'Eucharistie (Guillaume insiste avec soin sur chacune des rubriques et des gestes de la messe) et sur le mariage.

L'*Oculus sacerdotis* fut largement utilisé aux 14e et 15e siècles; par exemple dans l'anonyme *Cilium oculi* (1330-1340) ou dans le *Pupilla oculi* (1384) de Jean de Burgo (Borough), chancelier de l'université de Cambridge; l'anonyme *Regimen animarum*, daté de 1343, reproduit à peu près entièrement l'*Oculus*. En particulier, à la fin du 14e siècle, les *Instructions to parish priests* de John Myrc transposent de larges extraits de l'œuvre de Guillaume en vers anglais pour qui manquerait d'aisance dans la langue latine. Le mystique Richard Rolle † 1349 inséra de nombreux passages de l'*Oculus*, notamment ce qui concerne le jugement dernier, dans son traité *Judica me* destiné à un prêtre de ses amis. Quelques explications de la messe données par Guillaume furent adoptées dans les rubriques et les usages de Sarum (Salisbury).

2) Parmi les autres œuvres de Guillaume, signalons

la *Summa summarum* sur l'état clérical et les obligations des clercs de tout rang. Le *Speculum praelatorum*, œuvre très longue, contient l'une des plus belles séries de thèmes de prédication du 14e siècle et des *distinctiones* pour les développer; il incorpore le *Stimulus amoris* en entier, et des passages du *Speculum* et de la *Summa theologicae veritatis* de Hugues de Strasbourg qui constituent de bons chapitres sur la foi et la contemplation. Signalons enfin le *Speculum religiosorum*, traité canonique sur les religieux, en majeure partie extrait de l'œuvre précédente.

Guillaume est un excellent canoniste, averti de la littérature spirituelle de son époque et possédant une saine théologie, morale et dogmatique, appuyée sur des autorités comme celle de saint Albert le Grand, saint Thomas et Pierre de Tarentaise. Prêtre actif, Guillaume est en mesure de fournir à ses confrères une théologie pastorale admirablement équilibrée, dans laquelle on retrouve tous les éléments de son enseignement magistral.

U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, col. 1967-1968. — J. Wickham Legg, *Tracts on the Mass*, dans *Henry Bradshaw Society*, t. 26, 1904, p. 270-274 (des extraits de l'*Oculus* de Guillaume). — G. R. Owst, *Preaching in Medieval England*, Cambridge, 1926; *Literature and Pulpit in Medieval England*, Cambridge, 1933; 2e éd., Oxford, 1961. — J. R. Weaver et A. L. Poole, *H. W. C. Davis. A Memoir*, Londres, 1933, p. 123-143. — W. A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge, 1955, surtout, p. 195-202. — L. E. Boyle, *The Oculus sacerdotis and some other Works of William of Pagula*, dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 5e série, t. 5, 1955, p. 81-110; *A Study of the Works attributed to William of Pagula*, thèse, 1956 (à la Bodleian Library, mss D. Phil. d. 1710 et 1711). — A. B. Emden, *A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500*, t. 3, Oxford, 1959, p. 1436-1437. — L. E. Boyle, *The Constitution « Cum ex eo » of Boniface* VIII. *Education of Parochial Clergy*, dans *Mediaeval Studies*, t. 24, 1962, p. 263-302. — G. H. Russell, *Vernacular Instruction of the Laity in the Later Middle Ages in England..*, dans *Journal of Religious History*, t. 2, 1962-1963, p. 98-119.

Michael Kyne.

26. GUILLAUME DE PARIS. — On connaît sous ce nom plusieurs personnages du moyen âge : 1) Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, † 1249 (DS, t. 6, col. 1182-1192). — 2) Guillaume († avant 1314), dominicain et inquisiteur, auteur du *Dialogus de septem sacramentis* attribué par certains à Guillaume d'Auvergne; notice dans *Catholicisme*, t. 5, 1962, col. 404-405; cf DS, t. 5, col. 1252. — 3) Guillaume Baufet, évêque de Paris de 1304 à 1320. — 4) Guillaume Huet, franciscain de la fin du 15e siècle (Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 340). — 5) Guillaume « Superbus », franciscain du 15e siècle (*ibidem*, p. 349-350). — 6) Guillaume, dominicain de Paris, mort vers 1486 (Quétif-Échard, t. 1, p. 868).

C'est à l'un de ces trois derniers Guillaume de Paris que doit être attribuée la *Postilla super epistolas et evangelia* qui connut de nombreuses éditions incunables (Hain, n. 8225-8299).

André Derville.

27. GUILLAUME PELLICIER, grandmontain, † 1336. Voir DS, t. 4, col. 1511-1512

28. GUILLAUME PEYRAUT (Péraut, Pérault), dominicain, 13e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Influence.*

1. Vie. — La notoriété connue au moyen âge et à la renaissance par la *Summa de vitiis et virtutibus* a valu à son auteur une légende d'autant plus abondante qu'elle était moins fondée. Récemment, A. Dondaine l'a échenillée pour en faire ressortir les éléments les plus assurés.

Guillaume Peyraut naquit dans le village qui porte ce nom en Ardèche, au sud de Vienne, probablement un peu avant 1200. A en juger par les qualités de sa culture classique, la sûreté de son jugement théologique et l'étendue de son information, il est certain qu'il a fait d'excellentes études dans un lieu renommé. Peut-être se sont-elles faites à Paris où Guillaume a séjourné effectivement à un moment donné, auquel cas il aurait pu entrer au couvent Saint-Jacques, ainsi qu'il advint de certains de ses confrères dominicains, tels Humbert de Romans, Hugues de Saint-Cher ou Étienne de Bourbon.

Toujours est-il qu'au carême 1249, il nous est présenté par le frère mineur Salimbene de Parme † 1287, alors en résidence à Vienne, comme attaché au couvent de Lyon, prédicateur célèbre et auteur estimé d'une *Summa* et d'un traité *De sermonibus*; au demeurant, « un homme humble, distingué et courtois, encore qu'il fût petit de taille », dont un sermon sur l'évangile *Missus est* produisit sur l'auditoire franciscain la plus favorable impression (*Chronicon*, MGH *Scriptores*, t. 32, 1, Hanovre, 1905, p. 233). Un acte du 3 février 1261 passé par Guy de la Tour du Pin, ancien prêcheur du couvent de Lyon devenu évêque de Clermont, atteste qu'alors Guillaume était le prieur de ce couvent. Il ne l'est plus en 1266.

Au témoignage des notices qui accompagnent certains des manuscrits les plus anciens de la *Summa*, Guillaume serait mort en 1271. A les lire, il apparaît également que Guillaume, qui n'avait jamais conquis de grades, s'était consacré surtout au ministère apostolique, tout en rédigeant des œuvres marquées d'un souci identique et se distinguant ainsi de la nouvelle littérature théologique trop exclusivement scolaire.

2. Œuvres. — 1° *Remarques préliminaires.* — Il ne saurait être question de procéder ici à une étude séparée des œuvres et de la pensée de Guillaume.

Une telle dissociation n'aurait pas de sens. Lui-même a répété à plusieurs reprises qu'il s'était contenté de regrouper ce qu'avaient énoncé l'Écriture et la tradition à propos des différents aspects de la vie chrétienne qu'il se proposait d'étudier : « Desideravi colligere aliqua quae diffuse in scripturis inveniuntur de virtutibus » (prologue du *De virtutibus*), ou encore : « ...colligere volui aliqua ad instructionem et exhortationem utilia » (prologue du *De eruditione principum*). Il suffira donc d'insister à propos de chaque traité sur le plan et la mise en œuvre des matériaux empruntés littéralement aux grands textes de la tradition.

Conscient de son manque d'originalité et non dénué d'humilité, Guillaume a fait paraître presque toutes ses œuvres sous le couvert de l'anonymat. Celui-ci a facilité les attributions les plus diverses et les plus fantaisistes, et compliqué ainsi la tâche de la critique. En tenant compte des sources les plus sûres et en comparant les données externes de cette tradition avec les critères internes fournis par le rapprochement des textes eux-mêmes, A. Dondaine a mis au point la bibliographie de Guillaume. Qui souhaiterait les justifications n'aurait qu'à s'y reporter.

Il faut enfin noter que, mises à part les collections de sermons, tous les ouvrages de Guillaume se rattachent étroi-

tement à sa *Summa de vitiis et virtutibus*. Celle-ci, rédigée pourtant la première, n'en est pas moins l'œuvre majeure. Les autres ne sont finalement que des adaptations, pour des auditoires particuliers, de certaines parties de la *Somme* et présentent les mêmes caractères. Ceci explique l'importance de l'analyse qu'il convient de lui consacrer.

2° La *Summa de vitiis et virtutibus* a été rédigée en deux temps : le *De vitiis* vers 1236 et le *De virtutibus* avant 1248. Toutefois, les éditions ultérieures ont parfois inversé les présentations et cela, d'autant plus facilement que seule la seconde partie possède un prologue particulier. Cependant les sermons composés entre les deux parties renvoient exclusivement au *De vitiis*, ce qui a permis de rétablir le plan originel. Florilège moral basé sur des textes scripturaires et patristiques, l'œuvre tient de sa matière même un caractère intemporel qui la distingue ainsi de celles qui étaient alors composées le plus souvent dans le cadre de l'institution universitaire et qui furent profondément marquées par les techniques de l'école. Elle s'en rapproche toutefois par son caractère structuré qui lui a valu à juste titre de s'appeler elle aussi une *Summa*.

Ce florilège n'est pas une compilation sans ordre. Les *partes* se subdivisent en *tractatus*, ceux-ci en *capitula*, et eux-mêmes en multiples sous-titres qui envisagent successivement les différents aspects d'une question en apportant pour chacune la documentation nécessaire. Ces subdivisions ont d'ailleurs été regroupées en tables rubriquées dès le temps de Guillaume pour faciliter l'emploi de l'œuvre. Leur abondance est telle qu'elles couvrent, par exemple, respectivement 21 et 11 pages en tête de chacun des tomes de l'édition de Venise de 1571. Ainsi, à l'intérieur de la *pars secunda*, *De virtutibus theologicis*, le traité *De fide* est distribué en trente chapitres. Certains d'entre eux ont été rédigés en fonction des préoccupations théologiques du moment, et notamment de la lutte contre le manichéisme qui ne cessait de faire sentir ses effets surtout dans le midi et la région lyonnaise, fief de la prédication de Guillaume. C'est ainsi qu'un chapitre énumère les seize raisons qu'un chrétien peut avoir d'admirer saint Jean-Baptiste et de goûter son enseignement condamné alors par les cathares comme relevant de la pensée vétéro-testamentaire et, pour cela, rejeté avec elle.

Le plan général s'articule autour de deux pôles : éviter le mal (*De vitiis*) et faire le bien (*De virtutibus*). La première partie se subdivise en neuf traités : un traité préliminaire sur la détestation du péché en général, sept traités sur les péchés capitaux énumérés dans l'ordre : gourmandise, luxure, avarice, paresse, orgueil, envie, colère, auxquels s'ajoute un traité particulier sur les péchés de la langue. La seconde partie, sur les vertus, ne comporte que cinq traités : la vertu en général, les vertus théologales, les vertus cardinales, les dons, les béatitudes. Tout n'y a pas la même importance. Les deuxième et troisième traités se taillent la part principale et, à l'intérieur du second, le *De fide* est six fois plus long que le *De spe* ou le *De caritate*.

La matière vient tout entière des *auctores* cités *ad litteram*, avec seulement les liaisons indispensables. Guillaume fait appel de préférence aux Pères latins et notamment à saint Augustin, mais surtout à saint Bernard. Les incursions chez les grecs sont plus rares, avec cependant une notable exception pour Jean Damascène dans les questions de caractère plus dogmatique sur l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme. Quant aux auteurs païens, Guillaume n'éprouve guère de scrupules à les utiliser, ce qui est assez significatif quand on sait qu'au même moment son confrère Thomas d'Aquin éprouvait de sérieuses difficultés de la part d'autorités peu enclines à admettre l'intégration de certaines parties de l'enseignement du stagirite dans le cadre de l'élaboration théologique.

Guillaume justifie son point de vue en citant Sénèque et surtout un passage connu du *De doctrina christiana* que l'on rencontre chez tous les encyclopédistes médiévaux depuis Isidore de Séville et Raban Maur :

« Nec de solis scripturis sacris testimonia volui assumere in opere isto sed etiam de scripturis Philosophorum juxta verbum Senecae : In aliena castra transiens non tanquam transfuga sed tanquam explorator. Nec hoc reprehensibiliter. Sicut enim dicit Augustinus in libro *De doctrina christiana* : Si philosophi aliqua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, non solum formidanda non sunt sed etiam ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Et Exodus 12 : Aegyptii ab Hebraeis precepto Domini spoliantur » (éd. Venise, t. 1, 1571, p. 14).

Ces philosophes sont surtout Sénèque, Cicéron, Macrobe, celui-ci étant utilisé expressément au chapitre *De divisione virtutum*, classification établie « *secundum Macrobium* ».

On conçoit qu'une telle masse de documentation ainsi ventilée sous des chefs extrêmement précis ait séduit rapidement tous les lecteurs et en particulier les prédicateurs. Quelques années après la mort de Guillaume, l'un des premiers bibliographes de l'ordre dominicain, Étienne de Salagnac, qualifiait déjà la *Summa* de « perutilis ad praedicationem ». Il est d'ailleurs possible que Guillaume ait poursuivi ce but puisque, dans le même temps où il édifiait la *Somme*, il publiait des *Sermons*.

3° *Recueils de Sermones*. — Guillaume a publié deux séries de sermons : d'une part sur les épîtres et les évangiles du dimanche (342 sermons) et d'autre part sur les fêtes des saints les plus importants, ceux dont l'office comportait les neuf lectures. Ce sont plutôt des canevas dépouillés, dépourvus d'exemples et sans beaucoup de chaleur et encore moins de cette trivialité qu'on rencontrait beaucoup alors dans l'homilétique médiévale. Quand on lit l'éloge que fait Salimbene de l'art oratoire de Guillaume, on doit conclure qu'il n'aurait livré que les notes à partir desquelles il élaborait sa propre prédication. En les publiant, il aura voulu rendre service à ses confrères attachés au même ministère mais moins préoccupés que lui de donner aux auditeurs un contenu doctrinal très riche.

Ces sermons, dont on garde de nombreux manuscrits, ont été attribués parfois à Guillaume d'Auvergne (DS, t. 6, col. 1184), dans l'édition des *Opera* duquel ils figurent (t. 2, Paris-Orléans, 1674, p. 1-476), ou à Guillaume le chancelier (Paris, 1638; Munich, 1641-1643). — Une édition critique des deux séries de sermons manque.

4° *Expositio professionis quae est in regula beati Benedicti*. — Bien que diffusée sous des noms divers, cette *Expositio* est l'œuvre authentique de Guillaume. Dès 1275 en effet, Bernard Aygler (DS, t. 1, col. 1502-1503), bénédictin originaire de Lyon et qui a pu y connaître Guillaume, la cite sous le nom de son auteur dans son *Speculum monachorum* rédigé alors qu'il était devenu abbé du Mont-Cassin. A la demande des moines de Cluny, Guillaume a rédigé en vingt-six chapitres

une exhortation dont la première partie est un commentaire littéral de la formule de profession religieuse bénédictine. C'est elle qui a donné à l'ensemble son titre. Les deux autres sections s'adressent, la première aux novices et aux jeunes profès pour les mettre en garde contre la témérité, la seconde aux profès plus âgés pour les prémunir contre la torpeur et l'acédie. Guillaume cite encore ici Sénèque, mais surtout il ne cesse de paraphraser saint Bernard, ce qui ne manque pas de piquant. Toutefois l'ensemble témoigne d'un équilibre de jugement qui contraste avec la fougue du modèle, spécialement en matière d'interprétation casuistique des obligations régulières.

A. Dondaine donne la liste de quelque soixante-dix manuscrits. — Éditions : Paris, vers 1500 (Hain, n. 12394); Paris, 1512; dans B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus* (t. 1, 2e partie, Vienne-Gratz, 1721, col. 567-650); Pez attribue l'œuvre à Jean Gersen. Voir DS, t. 6, col. 313.

5° *De eruditione religiosorum.* — Connue aussi sous le nom de *Speculum religiosorum* ou *De institutione religiosorum* et éditée fréquemment dès le 14e siècle sous le nom de Humbert de Romans, cette œuvre est calquée étroitement pour la forme sur la *Summa* et lui emprunte l'essentiel de ses développements. Les six livres, subdivisés en sections et chapitres (112 au total), envisagent l'attitude du religieux à l'égard du monde, sa tenue et ses activités, les tentations particulières et les vertus qu'il se doit de cultiver, la finalité de la vie religieuse (*de ordinatione animi*), les rapports entre les membres de la communauté et enfin les modalités de la vie contemplative dans le cloître.

A côté d'une soixantaine de manuscrits repérés, l'ouvrage fut imprimé en particulier dans la *Bibliotheca maxima Patrum* (t. 25, Lyon, 1677, p. 665-793), et à Rome, 1739.

6° *De eruditione principum.* — Mentionnée par les premiers historiographes dominicains sous le nom de *De regimine principum*, cette œuvre a été confondue avec l'opuscule similaire de saint Thomas d'Aquin, et elle figure effectivement dans les éditions générales du docteur angélique (vg éd. Vivès, t. 27, Paris, 1875, p. 571-673). Le plan en est calqué sur l'ouvrage précédent. Elle est divisée inégalement en sept livres, le cinquième étant à lui seul aussi long que l'ensemble des six autres, ce qui n'a pas manqué de susciter des difficultés d'interprétation. Guillaume y a assumé l'essentiel de l'opuscule *De eruditione filiorum regalium* de Vincent de Beauvais, dont l'objet était proche de celui qu'il poursuivait lui-même. Toutefois, contrairement à ce qu'a écrit A. Steiner (cité *infra*), A. Dondaine juge que Guillaume a puisé également dans son œuvre personnelle. Ainsi le chapitre 48e est tiré mot à mot du quatrième sermon de Guillaume sur l'épître *Cum essem parvulus.*

Selon A. Dondaine, l'ouvrage aurait été demandé à Guillaume pour suppléer à l'encyclopédie de science politique que devait écrire Vincent pour compléter ses trois *Specula doctrinale, historiale, naturale.* Guillaume aurait donc compilé ses propres œuvres et, par déférence à la mémoire de Vincent, il y aurait fait entrer à sa place le *De eruditione* déjà composé par Vincent pour la reine Marguerite. Cet opuscule n'est donc pas un ouvrage de théorie politique mais plutôt, dans la ligne des miroirs des princes, un manuel de morale à leur usage. Il suffisait dès lors à l'auteur d'appliquer à leur cas particulier les principes et exhortations déjà énoncés dans la *Summa de vitiis et virtutibus* (cf A. Dondaine, cité *infra*, p. 220-232).

7° *Autres œuvres.* — Le même procédé a été appliqué à la *Summa* par d'autres que par son auteur. C'est pourquoi l'histoire littéraire attribue à Guillaume d'autres traités qui ne sont que des fragments compilés de la *Summa*, œuvres de circonstance rédigées pour réprimer des abus devenus criants aux 14e et 15e siècles. On relève ainsi un *Compendium contra vitium proprietatis monachorum*, un *De vita contemplativa* (tiré du *De dono consilii* du traité *De donis* de la *Summa*), des *Invectiva Willelmi Lugdunensis contra accidiam claustralium* et, en français, un *Traité de l'avarice des ministres de l'Église*, traduction de la première partie du *De avaritia* de la *Somme.*

3. **Influence.** — Ainsi la *Summa* apparaît bien comme l'œuvre fondamentale de Guillaume Peyraut. Assimilant l'héritage traditionnel, tout nourri de sève scripturaire et patristique, lui donnant plus de rigueur dans la présentation sans la vicier par l'infusion massive de dialectique, il offrait aux âmes religieuses et aux pasteurs une nourriture plus assimilable que celle des maîtres scolastiques.

Cela explique un succès qui ne se démentira pas jusqu'à la fin du 17e siècle et dont témoignent quelques chiffres éloquents : quarante exemplaires manuscrits pour la seule Bibliothèque nationale de Paris de 1250 à 1300, mais plusieurs centaines au total dont un certain nombre incomplets ou élagués; onze éditions incunables, 23 éditions imprimées de 1500 à 1668. Elle a été imitée de plus par nombre d'auteurs aussi différents qu'Étienne de Bourbon, Brunetto Latini (*Livre dou tresor*), William de Waddington (*Manuel des péchés*, littérature anglo-normande vers 1260), Jean Gobi (*Scala caeli*), Guillaume de Tournai (*De instructione puerorum*), sans compter les *Specula* et *Summae* anonymes (cf DS, t. 4, col. 1892-1896).

Sans doute, les manuels de prédication, les sermonnaires ont toujours connu beaucoup de succès jusqu'à notre temps. Il est rare qu'une œuvre ait eu si rapidement et d'une manière aussi durable une telle notoriété. Cet argument à lui seul ne justifierait pas nécessairement les qualités de l'œuvre de Guillaume, mais tout au moins son opportunité, ce qui n'est déjà pas si mal, même dans le domaine de la piété et de l'édification.

L'étude de A. Dondaine, *Guillaume Peyraut, vie et œuvres* (dans l'*Archivum fratrum praedicatorum*, t. 18, 1948, p. 162-236) dispense de toute la littérature antérieure et paraît définitive sur de nombreux points touchant la biographie et la bibliographie; notre article en est directement inspiré.

Quétif-Échard, t. 1, p. 131-136. — *Histoire littéraire de la France*, t. 19, 1838, p. 307-316 (L.-Ch. Petit-Radel). — A. Steiner présente un point de vue différent de celui de Dondaine : *Guillaume Perrault and Vincent of Beauvais* (dans *Speculum*, t. 8, 1933, p. 51-58) et *New Light on Guillaume Perrault* (*ibidem*, t. 17, 1942, p. 519-548). — Au plan doctrinal, seule la mariologie de Guillaume a fait l'objet de quelques recherches : B. Binnebesel, *Die Stellung der Theologen der Dominikanordens zu Fragen nach der unbefleckten Empfängnis Marias..*, Ratisbonne, 1934. — A. Deneffe, *Wilhem Peraldus über die Mittlerschaft Mariä*, dans *Scholastik*, t. 11, 1936, p. 548-559.

DS, t. 2, col. 374 (influence sur D. Cavalca), 1966, 1967, 1971, 1972 (contemplation); t. 4, col. 1816-1817 (examen de conscience), 1909 (exercices spirituels); t. 5, col. 131 (influence sur Jean Felton), 471, 861-868 (*passim*), 1425-1426, 1437; t. 6, col. 542 (Gobi).

Philippe Delhaye.

29. GUILLAUME DE RAMSEY, bénédictin, 13e siècle. — Les bibliographes mentionnaient un Guillaume, moine de l'abbaye de Ramsey et auteur d'un commentaire sur le Cantique, dont on ne connaissait rien, ni de l'auteur, ni du texte. Jean Leclercq a retrouvé et publié un *De distinctionibus super Cantica Wilhelmi monachi ramesiensis super Cantica* (université de Prague, *Lobkowitz* 431, f. 187-191). Ce texte doit être celui que mentionnent les bibliographes. Sa découverte complète l'article CANTIQUE *des cantiques* (DS, t. 2, col. 102).

J. Leclercq, *Les Distinctiones super Cantica de Guillaume de Ramsey*, dans *Sacris erudiri*, t. 10, 1958, p. 329-352.

André DERVILLE.

30. GUILLAUME DE RYMYNGTON, cistercien, † après 1385. — 1. *Vie.* 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Guillaume naquit probablement au village de Rymyngton, à cinq kilomètres de l'abbaye de Sawley dans le Yorkshire, Angleterre, vers l'an 1325. Nous savons peu de choses de sa jeunesse. Il devint moine à l'abbaye de Sawley, puis se rendit à l'abbaye de Rewley, près d'Oxford, pour faire ses études à l'université. Il obtint un doctorat en philosophie et en théologie; on se rend compte à la lecture de ses écrits qu'il étudia aussi le droit canon, et qu'il était au courant des études scientifiques de son temps. En 1358, il demanda à la curie papale, à Avignon, une dispense pour irrégularité de naissance, afin de pouvoir remplir une fonction dans l'ordre cistercien, y compris celle d'abbé. En 1372, il devint chancelier de l'université d'Oxford; il occupa cet office pendant une année et demie avant de se retirer pour raisons personnelles.

Comme chancelier, il fut responsable de l'administration et de la discipline de l'université et il eut à prendre des mesures strictes pour maintenir cette discipline, allant jusqu'à excommunier tous les fellows du collège d'Exeter. Alors qu'il était chancelier, il fut par deux fois invité à prêcher au synode annuel, par Jean Thoresby † 1373, archevêque d'York. En chacune de ces occasions, son sermon fut une véhémente dénonciation des vices du clergé. Après l'excommunication de Wyclif par le pape, en 1376, il devint l'un des champions de l'orthodoxie. Sa première attaque de Wyclif lui valut une violente répartie; il y répondit en termes plus mesurés, mais sa réponse ne fut prête qu'après la mort de Wyclif, en 1384.

Après avoir quitté Oxford, il devint prieur de l'abbaye de Sawley et il est probable qu'il occupa cette charge jusqu'à sa mort qui survint quelque temps après 1385, comme l'atteste la pierre tombale découverte en 1852 dans les ruines de l'abbaye.

2. *Œuvres.* — Guillaume a laissé une méditation en trois parties (d'où le titre de *Méditations*), deux sermons prêchés à York, une liste de 45 propositions tirées de l'enseignement de Wyclif et un *Dialogus inter veritatem catholicam et depravitatem haereticam.* Le premier et le troisième de ces ouvrages ont été publiés.

1° La méditation est à la fois une compilation et une œuvre originale. La première partie, *Stimulus peccatoris*, est tirée surtout des trois méditations de saint Anselme (cf DS, t. 1, col. 692-693), et elle en reflète le style un peu trop imagé; certaines de ses envolées sont peu acceptables pour l'esprit moderne. La seconde partie, *Spei provocativa*, et la troisième, *Amoris desiderativa*, sont plus originales et plus agréables à lire. Ces écrits nous montrent la dévotion de Guillaume à la passion de Notre-Seigneur et son amour pour la Mère de Dieu; nous pouvons aussi y relever quelques traits concernant le caractère et le milieu monastique de l'auteur.

2° Les deux sermons sont de violentes satires sur le modèle de celle de saint Bernard dans son trente-troisième sermon sur le *Cantique.*

Ils contiennent la liste détaillée de tous les vices du clergé de son temps; concubinage, simonie, abus du patronage laïc, occupations et habits mondains, négligence en matière d'études, de prière et de pastorale. Tous les maux, comme la peste noire et la guerre de Cent Ans, sont attribués à ce refroidissement de la ferveur.

La forme littéraire est rigide, chaque section étant traitée exactement de la même manière : elle débute par une illustration, suivie d'une application et d'une apostrophe, enfin un résumé reprend l'ensemble. L'usage qui est fait de l'Écriture diffère de celui qu'utilisent les *Méditations* et rappelle les écoles plutôt que le cloître. Dans ces sermons, les illustrations sont tirées de la science de l'optique, dans l'étude de laquelle Oxford servait alors de guide à toute l'Europe. Nous pouvons en conclure que bien des hommes d'Église étaient déjà très conscients du besoin de réforme, bien avant la Réforme elle-même et avant que les Lollards, avec Wyclif, ne se fussent révélés des réformateurs radicaux. En fait, l'Église anticipa même les attaques des poètes satiriques; mais il faut avouer que sa réaction fut alors très négative et que les remèdes suggérés se bornaient trop à retrouver la rectitude institutionnelle.

3° Les 45 propositions et le dialogue nous révèlent un Guillaume foncièrement scolastique, possédant la maîtrise du droit canon, de l'Écriture et de la patristique.

Guillaume est un écrivain de second rang, mais il est l'un des rares auteurs monastiques anglais du quatorzième siècle dont le message nous soit parvenu. Les jours de ferveur et d'originalité sont passés depuis longtemps. Mais ses *Méditations* montrent que la spiritualité traditionnelle était encore assez vigoureuse et capable de s'incorporer de nouveaux éléments; elles connurent une assez grande diffusion manuscrite (13 mss sont parvenus jusqu'à nous). Ses sermons et le *Dialogus* contre Wyclif amènent à se demander dans quelle mesure la vie universitaire et les études de Guillaume furent favorables à sa formation monastique, mais elles firent de lui un champion de l'orthodoxie et de la dignité du sacerdoce. Il se peut que sa véhémence contre les ambitions cléricales l'ait amené à abandonner Oxford, pour retourner à son monastère.

Les 45 propositions sont éditées par J. McNulty, *A Hammer of the Wycliffites, William of Rymyngton*, dans *The Clergy Review*, t. 28, 1947, p. 176-177; — Les *Méditations* le sont par R. O'Brien, dans son étude citée *infra.* — La liste des manuscrits est donnée par A. B. Emden et R. O'Brien, cités *infra.*

C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2e éd., Cologne, 1656, p. 136. — J. McNulty, *William Rymyngton, Prior of Sallay Abbey*, dans *Yorkshire Archaeological Journal*, t. 30, 1931, p. 231-247; *The Chartulary of the Cistercian Abbey of St. Mary of Sallay in Craven*, t. 2, coll. The Yorkshire Archaeological Society, Wakefield, 1934, p. 183-184, 189, 201, 205-207. — A. B. Emden, *A Biogra-*

phical Register of the University of Oxford to A. D. 1500, Oxford, 1959. — C. H. Talbot, *English Cistercians and the Universities*, dans *Studia monastica*, t. 4, 1962, p. 197-220. — R. O'Brien, *The Stimulus peccatoris of William of Rymyngton*, dans *Cîteaux*, t. 16, 1965, p. 278-304.

Robert O'Brien.

31. GUILLAUME DE SAINT-AMOUR, docteur de Sorbonne, † 1272. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres et doctrine.*

1. **Vie.** — Guillaume naquit à Saint-Amour (Jura) au début du 13e siècle. Il fit ses études à Paris, d'abord à la faculté des arts où, dès 1228, il conquiert la maîtrise. Une lettre de Grégoire IX du 27 novembre 1238 nous apprend qu'il est aussi docteur en droit canonique. Il poursuit alors le long cycle d'études qui devait le conduire à la maîtrise en théologie. Sous-diacre, il est déjà chanoine de Beauvais et recteur de Granville (diocèse de Coutances). Maître en théologie vers 1250 et bientôt régent, il prend part aussitôt à la lutte que mènent alors les maîtres séculiers de la faculté de théologie contre les ordres mendiants et la prétention de leurs membres à l'enseignement magistral. Guillaume est le chef de la députation universitaire envoyée en mars 1254 à Anagni auprès d'Innocent IV. Il rédige son *Liber de Antichristo et ejus ministris* et il extrait une série de trente et une formules hétérodoxes de l'*Évangile éternel* publié la même année par le franciscain Gérard de Borgo San Donnino. Impressionné, le pape délivre le 4 juillet la bulle *Quotiens pro communi*, rendant obligatoires les statuts promulgués par les séculiers et, le 21 novembre, la bulle *Etsi animarum* qui enlève aux ordres mendiants les privilèges accordés précédemment.

Mais le pape Innocent IV meurt le 7 décembre 1254 et Alexandre IV annule les décisions de son prédécesseur. Bien plus, dès avril 1255, il ordonne aux maîtres séculiers de recevoir des réguliers dans leurs rangs. Guillaume prend alors la tête de la résistance. Il organise d'abord le retrait de l'université (juin), puis la grève (septembre). Ceux qui y participent sont excommuniés. Mais, dès juillet, Guillaume avait été dénoncé par les dominicains devant l'évêque de Mâcon, dont il relevait au titre de chanoine de Saint-Vincent. Il se disculpe aisément. En août, accusé de diffamer le pape, il est cité devant l'évêque de Paris. Guillaume se défend et reçoit l'absolution. L'année scolaire 1255-1256 est encore plus agitée. Au cœur de l'hiver, Guillaume soutient contre l'enseignement de saint Bonaventure une série de *Quaestiones disputatae de mendicitate* (cf DS, t. 1, col. 1768). Il édite et réédite rapidement à trois reprises un *Tractatus de periculis* et prononce sur le même sujet au moins six sermons universitaires du 9 avril au 4 juin. Le pape entend faire respecter ses instructions. Après une sommation le 4 avril, il prive de leurs charges, dès le 27 juin, Guillaume et trois de ses confrères et sollicite même du roi saint Louis l'incarcération de Guillaume. Le souverain se contente de déférer au Saint-Siège le *De periculis*. Le 31 juillet, à l'occasion d'un synode qui se tient à Paris, Guillaume organise une grande réunion où il exhorte ses auditeurs à poursuivre la lutte. Il réédite deux fois encore son opuscule qui est cependant condamné le 5 octobre. Guillaume, arrivé trop tard à Anagni, décide d'y rester pour se défendre mais, tombé malade en janvier 1257, il retourne à Saint-Amour. Le 9 août, défense lui est faite désormais de revenir à Paris, il reste privé de sa charge et de ses bénéfices.

A plusieurs reprises en 1258 et 1259, des démarches sont faites pour que soit levée l'interdiction. Définitivement exilé au pays natal qui est en terre d'empire, Guillaume continue cependant de correspondre avec quelques disciples, notamment Gérard d'Abbeville (DS, t. 6, col. 258-263) et Nicolas de Lisieux. Le 11 août 1260, le décret *Cum universitas* rejette une dernière démarche de l'université en sa faveur. Dans sa retraite, Guillaume envoie encore vers 1266 à Clément IV un dernier traité, *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae*. Il meurt le 13 septembre 1272.

2. **Œuvres et doctrine.** — 1° *Œuvres.* — Les éditions des *Opera* de Guillaume (Bâle, 1554, et Constance, 1632, à laquelle nous nous référons) sont médiocres et incomplètes. Seules, les *Responsiones* ont fait l'objet d'une édition critique. Les textes qui nous restent de Guillaume concernent essentiellement sa lutte contre les mendiants.

1) *Liber de Antichristo et ejus ministris* (éd. E. Martène et U. Durand, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, t. 9, Paris, 1733, col. 1273-1446, qui attribuent l'ouvrage à Nicolas Oresme); M.-M. Dufeil (cité *infra*) estime que ce texte fut récrit par Nicolas de Lisieux.

2) Deux questions disputées, *De quantitate eleemosynae* et *De valido mendicante* (éd. Constance, p. 73-87), et la réplique de Guillaume à la question *De mendicitate* de saint Bonaventure (dans *S. Bonaventurae opera omnia*, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. VIII-XII; ou dans *S. Bonaventurae... collationes in Hexaëmeron*, éd. F.-M. Delorme, coll. Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi 8, Quaracchi, 1934, p. 352-356).

3) *Tractatus de periculis novissimorum temporum* (éd. Constance, p. 17-72; extraits dans M. Bierbaum, *Bettelorden..*, cité *infra*, p. 1-36); notons que ce traité de Guillaume a été intégré tout entier par Matthias de Janov † 1393 dans ses *Regulae veteris et novi Testamenti* (éd. V. Kybal, t. 3, Innsbruck, 1911, p. 252-314). M.-M. Dufeil en annonce une édition critique.

4) Deux *sermons*, datés de 1256 : *De phariseo et publicano* (éd. Constance, p. 7-16) et pour la fête des saints Jacques et Philippe (*ibidem*, p. 491-506; ce dernier se trouve repris par Matthias de Janov, éd. Kybal, t. 3, p. 315-331). Un troisième sermon est édité par S. Clasen dans les *Kirchengeschichtliche Studien* de Colmar (1940-1944, p. 96-104). D'autres sermons sont manuscrits ou cités largement dans l'ouvrage suivant.

5) Les *Responsiones*, ou « mémoire justificatif », *Casus et articuli super quibus accusatus fuit magister Guillielmus de Sancto Amore a fratribus praedicatoribus cum responsionibus ad singula* (éd. Constance, p. 88-110; éd. critique par E. Faral, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 18, 1950/51, p. 337-394, avec étude et commentaire).

6) *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae*, écrites avant octobre 1266 (éd. Constance, p. 111-487). — 7) Une réponse à Nicolas de Lisieux (1270; dans H. Denifle et É. Châtelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, p. 498, n. 440).

Le commentaire sur les premiers et seconds analytiques d'Aristote, habituellement attribué à Guillaume (Barcelone, ms Ripoll 109, f. 187-253), doit être, selon M.-M. Dufeil,

postérieur à 1277 et ne serait donc pas de lui. Le même critique fait remarquer que la leçon inaugurale et le fragment de commentaire sur les *Psaumes* (éd. Constance, p. 1-7) reproduisent le début du commentaire sur les *Psaumes* attribué à Hugues de Saint-Cher.

2° *Doctrine.* — On doit distinguer dans la doctrine de Guillaume les aspects accessoires relevant des nécessités immédiates de la polémique et d'autres, dont les fondements sont plus assurés et manifestent les réticences légitimes d'un tenant de l'ordre ancien en face de nouvelles structures dont il n'appréciait pas immédiatement le bien-fondé.

Dans la première catégorie, il convient de ranger l'amalgame opéré par Guillaume entre les nouveaux ordres en général et les excès de quelques-uns de leurs membres en particulier. Ce n'est pas sans arrière-pensée qu'il présente à Innocent IV à la fois la liste des propositions de l'*Évangile éternel* (où saint François est assimilé à l'ange du sixième sceau de l'Apocalypse) et son *Liber de Antichristo*, ou que, d'autre part, il interprète les *tempora periculosa* de saint Paul, les derniers jours, comme étant ceux où apparaissent toutes sortes de prédicants : « *erit enim tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt...* ». Cette assimilation est au centre du *De periculis*. On comprend que les mendiants n'aient eu de cesse qu'il soit condamné.

Relève également de la tactique l'insistance avec laquelle Guillaume cherche à s'appuyer sur le pouvoir des évêques pour s'opposer moins à la primauté pontificale qu'à certains aspects nouveaux de son exercice, par exemple dans la collation aux nouveaux ordres de privilèges d'extension universelle. En invoquant plutôt la juridiction du concile local ou provincial, Guillaume était davantage dans la ligne du droit antérieur que son contradicteur Humbert de Romans qui la refusait. Le titre de gallican qu'on lui donne parfois ne repose finalement que sur des exagérations que lui ont prêtées ses adversaires et que Guillaume a relevées lui-même dans ses *Responsiones*.

L'essentiel de l'argumentation fondamentale de Guillaume revient à dire qu'il ne voit pas comment dans l'*ordo ecclesiasticus* tel qu'il se le représente, dans la ligne des théologiens et des canonistes les plus traditionnels, on pouvait intégrer les nouvelles formes de vie religieuse, leurs modalités, leur exercice et leur apostolat. Cet ordre repose sur une stricte hiérarchie fondée sur la distinction entre les douze apôtres et les soixante-douze disciples et la mission qui revient aux uns et aux autres. Cette mission est désormais conférée à leurs successeurs respectifs par l'élection qui leur donne autorité pour régir la communauté qui les a choisis. Toute autre forme de mission ne saurait être qu'exceptionnelle ou légitimée directement par des signes authentiques de la volonté de Dieu.

« Videtur ergo quod praeter episcopos qui apostolis, et praeter presbyteros qui septuaginta duobus discipulis successerunt.., alii praedicatores incerti, ab Ecclesia vel a praelatis Ecclesiae non electi, vel de quorum electione aut canonica missione non constat, pseudo sint censendi » (*Collectiones catholicae*, éd. Constance, p. 149; déjà dans le *De periculis*, éd. Bierbaum, p. 9; Constance, p. 24).

Cet *ordo ecclesiasticus*, orienté tout entier vers le *regimen animarum* dans la justice, la paix et le droit, réclame qu'il n'y ait qu'un chef à la tête de chaque communauté : « Item in hoc consistit honor, jurisdictio et potestas episcoporum et jus et distinctio et pax ecclesiarum ut in uno diocesi non sit nisi unus episcopus, in uno archidiaconatu nisi unus archidiaconus, in una parochia nisi unus rector parochialis » (éd. Constance, p. 150). La juridiction territoriale a donc ici une importance extrême qui explique pourquoi la diversification au sein de l'ordre monastique, avec l'apparition des cisterciens et des chanoines réguliers, tous plus ou moins liés à une terre ou à une portion bien délimitée de la *vinea Domini*, n'ait pas suscité les mêmes remous. Par contre, faire une place aux mendiants nouveaux venus impliquait de tels bouleversements en profondeur que Guillaume s'y refuse et dès lors se croit chargé avec ses collègues de la défense de la hiérarchie ecclésiastique entendue non seulement au plan canonique mais aussi au plan de la mystique, puisqu'elle reposait sur une méditation approfondie de l'œuvre du pseudo-Denys.

C'est à la lumière de cette ecclésiologie qu'il faut aussi comprendre l'aspect économique qui ne pouvait pas ne pas transparaître dans les argumentations de Guillaume. Il ne faudrait pas la rabaisser à une question de privilèges menacés. Par l'intermédiaire des redevances, les pasteurs avaient des moyens réguliers d'existence. Les moines gagnaient leur vie du travail de leurs mains selon les préceptes les plus traditionnels. La mendicité apparaissait alors comme un phénomène a-social réservé à titre exceptionnel aux pèlerins ou aux pénitents. Le témoignage que voulaient donner les promoteurs de la *vita apostolica* en ces temps de prospérité économique n'a pas été compris tout de suite et est même devenu un objet de scandale pour certains.

Telles sont les perspectives précises dans lesquelles il faut considérer l'action entreprise par Guillaume de Saint-Amour, ses collègues et ses disciples. Elles dépassent largement le point de départ : l'irritante question de la répartition des chaires à la faculté de théologie de Paris. A une vision de l'Église trop statique, et par là menacée de sclérose en face des besoins nouveaux, s'opposait une vision plus dynamique, plus évangélique assurément, au moins dans ses intentions, et qui bénéficiait de l'appui du pape et aussi du roi. S'il n'a pas su la comprendre tout à fait, on ne saurait dire qu'il l'a mésestimée. Son œuvre est à cet égard un témoignage de choix.

Sur les œuvres et les manuscrits : P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie..*, t. 1, Paris, 1933, p. 343-346. — M.-M. Dufeil, *Correction au Répertoire des maîtres en théologie... A propos de Guillaume de Saint-Amour*, dans *Bulletin de la société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*, n. 4, 1962, p. 135.

L.-S. Le Nain de Tillemont, *Histoire de Guillaume de Saint-Amour*, dans sa *Vie de saint Louis* (t. 6, Paris, 1851, p. 135-228, et 307-312). — L. Petit-Radel, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 19, 1838, p. 197-215. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris au moyen âge et ses docteurs les plus célèbres*, t. 2, Paris, 1895, p. 215-225. — M. Perrod, *Étude sur la vie et les œuvres de Guillaume...*, Lons-le-Saulnier, 1902. — C. Thouzellier, *La place du De periculis de Guillaume de Saint-Amour dans les polémiques du 13e siècle*, dans *Revue historique*, t. 155, 1927, p. 69-83. — E. Aegerter, *L'affaire du De periculis novissimorum temporum*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 112, 1935, p. 242-272. — P. Glorieux a synthétisé plusieurs articles antérieurs dans son récent travail : *Le conflit de 1252-1257 à la lumière du Mémoire de Guillaume de Saint-Amour*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 24, 1957, p. 364-372. — J. V. Fleming, *The « Collations » of William of Saint-Amour*, *ibidem*, t. 32, 1965, p. 132-138. — Ph. Grand, art. Gérard d'Abbeville, DS, t. 6, col. 258-263.

Sur le contexte idéologique : M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, Münster, 1920. — Y.-M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers..*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 28, 1961, p. 35-151.

H. Lucas, *Rutebeuf. Poèmes concernant l'université de Paris*, Paris, 1952. — A. Serper, *L'influence de Guillaume de Saint-Amour sur Rutebeuf*, dans *Romance Philology*, t. 17, 1963/64, p. 391-402.

Philippe DELHAYE.

32. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY,

cistercien, vers 1085-1148. — 1. *L'homme et son œuvre.* — 2. *Doctrine.*

1. L'HOMME ET SON ŒUVRE

1° **Vie.** — Guillaume de Saint-Thierry est né à Liège, autour de 1085. Il était d'extraction noble. Orienté vers les lettres, il s'en vint chercher d'assez bonne heure un maître dans un des centres estudiantins du nord de la France. Les écoles de sa ville natale, si célèbres aux 10e et 11e siècles, ne répondaient plus sans doute à ses aspirations. Au reste, son éducation était peut-être bien avancée lorsqu'il arriva à Reims et qu'il se dirigea vers Laon pour se mettre à l'école d'Anselme.

Il y rencontra Pierre Abélard. L'hypothèse d'une éphémère amitié entre les deux hommes est étayée par la présence, dans les écrits de Guillaume, d'un certain nombre d'idées abélardiennes. Le « Dilexi et ego eum » de l'auteur de la *Dispute contre Abélard* s'éclaire tout naturellement à la lumière de quelques faits.

Sans avoir lu le *Sic et non* du professeur de Sainte-Geneviève Guillaume a mis à profit la méthode de discernement et de critique patristique prônée par cet écrit fameux. Sa théorie de la *ratio*, servante de la théologie, rappelle beaucoup celle d'Abélard. Il partage l'enthousiasme de ce dernier pour quelques écrivains anciens; à sa suite, il s'évade du conservatisme augustinien des théologiens de son temps et d'Anselme de Laon lui-même. Si, dans l'application de communs principes, les deux auteurs s'écartent parfois du tout au tout, c'est qu'ils ont fait leur chemin indépendamment l'un de l'autre, après avoir un instant goûté au même idéal et procédé vraisemblablement à quelques échanges de vues. Dès 1113, en effet, Abélard s'enfuit à Paris, où commence, avec la gloire, la longue suite de ses aventures. Guillaume se fait moine bénédictin. Les deux hommes ne se reverront plus.

Vingt-cinq ans plus tard, lorsque les écrits d'Abélard viendront aux mains de Guillaume, celui-ci, tout en relevant avec une étonnante maîtrise les erreurs de l'écolâtre, connaîtra comme un sursaut de son antique amitié. « Moi aussi, j'ai aimé Pierre Abélard et je voudrais l'aimer encore, Dieu m'en est témoin. Hélas, l'amour de la vérité ne me permet de tenir compte ni de prochain ni d'ami » (*Ep. ad Godefridum*, PL 182, 532d).

Nous ignorons les raisons profondes qui amenèrent notre liégeois à renoncer aux études. Moine à Saint-Nicaise de Reims, en 1113, Guillaume est élu abbé du monastère de Saint-Thierry (diocèse de Reims) en 1119. Presque aussitôt s'ouvre pour lui une carrière littéraire qui ne se démentira pas.

Le premier de ses opuscules, composé entre 1119 et 1122 pour l'édification de ses religieux, est un traité sur *La nature et dignité de l'amour*. Le jeune abbé est encore tout plein des souvenirs de la vie universitaire. Au poison de l'amour coupable, faux puisque dénaturé, dont il a pu voir les ravages parmi les étudiants, il apporte l'antidote de l'amour pur et naturel : celui qui a Dieu pour principe et pour fin. Au « maître de l'art d'aimer », Ovide, il oppose avec passion la nature et son Créateur. L'ouvrage est riche en considérations psychologiques.

Un traité *Sur la nature du corps et de l'âme* voit le jour quelques années plus tard. Les descriptions physiologiques se joignent aux considérations théologiques. Guillaume n'entend pas seulement édifier ses moines, il veut aussi les instruire. Un champ très vaste s'ouvre à son érudition peu commune. Il ne manque pas de l'exploiter, pour le plus grand bien des siens. Des ouvrages d'exégèse, de théologie, de mystique, s'élaborent dans sa pensée et paraissent les uns après les autres. Des soucis d'ordre matériel peuvent seuls en ralentir le rythme.

Une ère critique vient de s'ouvrir pour l'ordre de saint Benoît. Fatigue plutôt que décadence, tiédeur, assoupissement, que vient encore accentuer, par contraste, la ferveur de Cîteaux. La grande figure de saint Bernard concentre l'attention. L'émulation pénètre au cœur de certains cloîtres bénédictins. Un besoin de réforme se fait sentir; mais, de part et d'autre, incompréhension à peu près complète, échauffement des esprits, courtes vues et préjugés. Bientôt le conflit s'allume.

On en connaît les circonstances et les témoins littéraires : lettre ouverte de Pierre le vénérable à Bernard, — plaidoyer justifié en faveur de l'observance clunisienne et réquisitoire contre les moines blancs (PL 189, 112-159) —; *Apologie* de saint Bernard dédiée en 1125 à Guillaume (PL 182, 895-918); nouveau plaidoyer *pro domo* de l'abbé de Cluny; quelques anonymes enfin, moins raisonnables et qui n'ont pour résultat que de prolonger la dispute après l'avoir envenimée.

Guillaume est mêlé de près à la querelle (DS, t. 1, col. 1457 svv). Ami intime de Bernard, dont il a fait connaissance dès 1118, il est en partie responsable de la funeste réaction suscitée par l'*Apologie*. Composée sur ses instances, d'après un plan fourni par lui, ce manifeste est publié avec son approbation. Il ne cache pas son admiration pour le genre de vie des cisterciens. Il veut lui-même changer d'ordre. L'opposition de Bernard à ce projet trop peu mûri (PL 182, 206-210) le maintient à Saint-Thierry près de douze années. Il se console en travaillant à la réforme de son monastère et de ceux de sa province. Il compose deux ou trois ouvrages, bien que l'administration temporelle et spirituelle de son abbaye lui laisse peu de loisirs, et surtout il prend des notes en vue de plusieurs traités.

Cependant, en 1135, il passe outre aux conseils de l'abbé de Clairvaux. Il gagne l'abbaye de Signy, une fondation ardennaise toute récente, également au diocèse de Reims, et reçoit l'habit cistercien. A défaut de saint Bernard, auprès duquel il avait rêvé de vivre, il aura du moins l'observance, la spiritualité de son ami, surtout la part de Marie après les affairements de Marthe.

Le séjour de Guillaume à Signy (1135-1148) est des plus féconds. Les œuvres littéraires se succèdent à un rythme accéléré. Bien que son état de santé ne lui permette pas de prendre une part active au travail manuel commun, fort en honneur dans l'ordre blanc, il donne une vive impulsion au développement de la bibliothèque. « Pour échapper à la tyrannie de l'oisiveté », il appliquera son esprit. En fait, des raisons d'ordre plus élevé l'amènent à écrire.

Vers 1138, alors qu'il est occupé à commenter pour son propre compte le *Cantique des cantiques*, des œuvres d'Abélard (la *Theologia christiana* et l'*Introductio ad theologiam*) tombent sous ses yeux. Les nouveautés de ces écrits troublent moins son esprit ouvert que la faconde avec laquelle le célèbre professeur foule aux pieds la tradition. Guillaume se rend compte du danger que présente pour la foi une méthode aventureuse au service d'une pensée un peu trop sûre d'elle-même. Il jette donc le cri d'alarme dans une lettre fameuse à saint Bernard (PL 182, 531-533) et à Geoffroy de Lèves, évêque de Chartres, grand protecteur d'Abélard. Son bon sens théologique relève dans les écrits de l'écolâtre treize propositions erronées et susceptibles d'engendrer l'erreur. Il en soumet la liste à son ami et y joint une réfutation rapide (*Disputatio adversus Petrum Abaelardum*). Revisé par Bernard, ce document constitue la pièce maîtresse du procès qui aboutit, en 1140, à la condamnation brusquée du malheureux professeur.

Guillaume est rentré dans l'ombre bien avant cette issue. L'affaire d'Abélard cependant a profondément remué sa conscience de théologien et stimulé son zèle. Oubliant qu'il n'est venu à Signy que pour lui-même, il met la main à divers travaux, destinés « à calmer l'inquiétude de l'un ou de l'autre de ses frères », à affermir dans la foi ceux que les nouvelles doctrines ont pu troubler ou ébranler. En fait, les *Sentences sur la foi*, le *Miroir de la foi* et l'*Énigme de la foi* (*Miroir* et *Énigme* furent composés entre 1140 et 1144) sont autant de prolongements de la *Dispute contre Abélard*. Après avoir dénoncé et réfuté l'erreur, Guillaume fait œuvre positive de reconstruction.

La *Lettre d'or* (de son vrai titre *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*), son écrit le plus célèbre, voit le jour à l'occasion d'un voyage fait vers 1144 au Mont-Dieu, chartreuse récemment fondée au diocèse de Reims, dont les « frères » sont en butte à la critique et à la chicane (DS, t. 2, col. 743-744). Une fois de plus, Guillaume interrompt son repos de contemplatif pour consoler, encourager, stimuler. Ses dernières années se passent à rassembler les matériaux d'une vie de saint Bernard. Il mène à bien le premier livre, mais il meurt le 8 septembre 1148.

Inhumé dans le cloître de Signy, son corps, à l'occasion d'une « élévation », fut déposé dans un tombeau aménagé dans le mur de l'oratoire. Cette translation qui eut lieu en 1215, équivalait à une béatification. Guillaume de Liège, devenu Guillaume de Saint-Thierry, est vénéré au diocèse de Reims et dans l'ordre de Cîteaux.

Vita antiqua, anonymo auctore, ex Bibliotheca Radoliensi, Paris, Bibl. nat., ms lat. 11782, f. 340-341; publiée par A. Poncelet, dans *Mélanges Godefroid Kurth*, t. 1, Liège-Paris, 1908, p. 85-96. — A. Adam, *Guillaume de Saint-Thierry. Sa vie et ses œuvres*, thèse de théologie, Bourg, 1923. — A. Wilmart, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Revue Mabillon*, t. 14, 1924, p. 157-167. — J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, VS, t. 53, p. 40-63; *L'amitié d'Abélard et de Guillaume de Saint-Thierry*, RHE, t. 35, 1939, p. 761-774; *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre*, Bruges, 1942.

2° Œuvres. — Elles se groupent naturellement autour de quelques foyers.

1) Notons, sur le plan théologique, le précieux bouquet dont la *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* (PL 180, 249-282) paraît bien être l'occasion : l'*Expositio in epistolam ad Romanos* (547-694), vaste compilation qui veut souligner et magnifier le rôle de la grâce : au commentaire personnel d'Abélard, elle veut opposer le bloc massif de la tradition patristique et des auteurs contemporains soucieux d'orthodoxie; les *Sententiae de fide* (ouvrage perdu), autre compilation, tirée des œuvres de saint Augustin; ces deux recueils s'effacent avantageusement devant les œuvres personnelles et de portée considérable que sont le *Speculum fidei* (PL 180, 365-398) et l'*Aenigma fidei* (397-440). La seconde surtout, composite au point d'être obscure (« aliquantulum obscurior », *Lettre d'or* 7, éd. Déchanet, p. 25), est loin d'avoir révélé toutes ses richesses.

La *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, que Migne édite (PL 180, 283-328) à la suite de la *Disputatio* de Guillaume, serait due au bénédictin Thomas de Morigny (12e siècle), d'après M.-M. Carra de Vaux (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 47, 1963, p. 205-220). Vient ensuite la lettre de Guillaume de Saint-Thierry à saint Bernard sur les erreurs de Guillaume de Conches (PL 180, 333-340).

2) Une autre *dispute*, à partir d'une phrase difficile de Rupert de Deutz (PL 180, 341-344), a été l'occasion du *De sacramento altaris* (345-366); à la fois très traditionnel et très neuf, puisque, fondé presque tout entier sur les déclarations des Pères, il se termine par une sorte de *Sic et non*, qui invite à la prudence dans l'emploi de ces déclarations.

3) L'intérêt porté par Guillaume, sous l'influence de saint Bernard, au thème nuptial du *Cantique des cantiques*, nous a valu outre ce chef-d'œuvre qu'est l'*Expositio super Cantica canticorum* (PL 180, 473-546), — description frémissante de vie des divers états d'âme de l'auteur —, deux compilations : le *Commentarius in Cantica canticorum*, extrait des œuvres de saint Ambroise (PL 15, 1851-1962), et les *Excerpta super Cantica canticorum* des livres de saint Grégoire (PL 180, 441-474). On peut y rattacher la *Brevis commentatio in Cantica* (PL 184, 407-436), qui serait le témoin direct des entretiens de Bernard et de Guillaume à Clairvaux et dans laquelle certains critiques n'ont pas hésité à reconnaître le style de Guillaume (J. Hourlier, *Guillaume de Saint-Thierry et la Brevis Commentatio in Cantica*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 12, 1956, p. 105-114).

4) A la charge pastorale de Guillaume, nous sommes redevables d'œuvres didactiques comme les traités *De natura corporis et animae* (PL 180, 695-726) et *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 379-408). Pareillement, si nous en croyons Guillaume (*Lettre d'or* 9, p. 26), de la publication, sinon de la composition, de soliloques comme le *De contemplando Deo* (PL 184, 365-380) et les *Meditativae orationes* (PL 180, 205-248). L'*Epistola ad Fratres de Monte Dei* (PL 184, 307-354) rentre dans cette catégorie : apologie de la vie solitaire, elle vise, dans son ensemble, à diriger les âmes sur le chemin difficile de la contemplation et à prôner, comme toute l'œuvre de Guillaume, une spiritualité solidement fondée sur les mystères de la foi, le mystère trinitaire en particulier. C'est bien ainsi qu'elle a été comprise et c'est à ce caractère qu'elle doit son succès à travers les générations de spirituels, monastiques et autres.

5) La dernière œuvre de Guillaume, sa *Vie de saint Bernard* (*S. Bernardi Vita prima*, PL 185, 225-268),

peut paraître échapper à toute classification. En fait, c'est une apologie, comme la *Lettre d'or*, d'un saint, mais surtout d'un esprit et d'une spiritualité (DS, t. 1, col. 1455-1457, 1658).

1. *Éditions récentes et commentaires.* — *Epistola ad fratres de Monte Dei* : *The Golden Epistle of Abbot William of St Thierry*, par J. Mc Cann et W. Schwering, Londres, 1930. — Trad. néerlandaise par J. M. Willeumier-Schalij, Leyde, 1950. — *Un traité de la vie solitaire, Epistola ad fratres de Monte Dei*, par M.-M. Davy, 2 vol., texte critique et traduction, coll. Études de philosophie médiévale, Paris, 1940. — *La Lettre d'or*, trad. par J.-M. Déchanet, Paris, 1956; extraits, VS, t. 50, 1937, p. 176-189, 289-295, et t. 51, p. 56-62; éd. et trad. à paraître, coll. Sources chrétiennes.

De natura corporis et animae et *De natura et dignitate amoris* : larges extraits traduits en français par J.-M. Déchanet, dans *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1944.

De contemplando Deo et *De natura et dignitate amoris* : texte et traduction française par M.-M. Davy, dans *Deux traités de l'amour de Dieu* : *De la contemplation de Dieu, De la nature et de la dignité de l'amour*, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1953. — Trad. française par R. Thomas, coll. Pain de Cîteaux 23-24, Chambarand, 1964.

De contemplando Deo : *La contemplation de Dieu*, texte et trad. par J. Hourlier, SC 61, Paris, 1959. — Texte et trad. par R. Thomas, coll. Pain de Cîteaux 23, Chambarand, 1965.

Speculum fidei : *Le miroir de la foi*, texte critique et trad. par J.-M. Déchanet, Bruges, 1946.

Speculum fidei et *Aenigma fidei* : texte critique et trad. française par M.-M. Davy, dans *Deux traités sur la foi : Le miroir de la foi, L'énigme de la foi*, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1959.

Expositio super Cantica canticorum : *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, texte et trad. par M.-M. Davy, Paris, 1958. — *Exposé sur le Cantique des cantiques*, éd. et trad. par J.-M. Déchanet et M. Dumontier, SC 82, Paris, 1962. — *Commentaire sur..*, texte et trad. par R. Thomas, coll. Pain de Cîteaux 9-12, Chambarand, 1961.

Meditativae orationes : texte critique et traduction par M.-M. Davy, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1934. — J.-M. Déchanet a publié et traduit une 13e *Meditatio*, inédite, dans son *Guillaume... L'homme et son œuvre*, Bruges-Paris, 1942, p. 187-199. — *Méditations et prières*, trad. J.-M. Déchanet, Bruxelles, 1945. — *Oraisons méditées*, texte et trad. des 13 *Meditativae orationes*, par R. Thomas, coll. Pain de Cîteaux 21-22, Chambarand, 1964.

Les références sont données à Migne ou aux éditions et traductions de Déchanet et de Hourlier.

2. *Études particulières.* — En plus des introductions, souvent importantes, qui accompagnent les éditions critiques ou les traductions, on peut signaler les études suivantes.

Epistola ad Fratres de Monte Dei. — A. Wilmart, *La Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, RAM, t. 5, 1924, p. 127-158; *La préface de la Lettre..*, dans *Revue bénédictine*, t. 36, 1924, p. 229-247. — J. Heerinckx, *Influence de l'Epistola... sur la composition de l'homme extérieur et intérieur de David d'Augsbourg*, dans *Études franciscaines*, t. 45, 1933, p. 330-347. — M.-M. Davy, *La théologie spirituelle de la Lettre d'or*, VSS, t. 53, 1937, p. 86-115. — J.-M. Déchanet, *A propos d'une querelle fameuse, de l'Apologie à la Lettre d'or*, RAM, t. 20, 1939, p. 3-34; *Un recueil singulier d'opuscules de Guillaume de Saint-Thierry : Charleville 114*, dans *Scriptorium*, t. 6, 1952, p. 196-212; *Les manuscrits de la Lettre... et le problème de la préface..*, t. 8, 1954, p. 236-271; *Les divers états de la Lettre..*, t. 11, 1957, p. 63-86. — J. Hourlier, compte rendu des trois articles précédents, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 20, 1958, p. 223-226.

Aenigma fidei. — O. Brooke, *The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of St Thierry in the Aenigma fidei*, RTAM, t. 27, 1960, p. 193-211; t. 28, 1961, p. 26-58.

De contemplando Deo. — J.-M. Déchanet, *Le pseudo-prologue du De contemplando Deo*, dans *Cîteaux*, t. 8, 1957, p. 5-12.

3° **Caractéristiques et climat de l'œuvre.** — Le choix des œuvres de Guillaume est assurément varié. A peu près tous les sujets classiques du 12e siècle sont abordés, d'un point de vue spécial, au reste. Abbé bénédictin ou moine cistercien, Guillaume est un directeur d'âmes et un mystique avant toutes choses. Il n'a rien du théologien de profession, du sententiaire ou du philosophe. Il écrit dans un but pratique et spirituel. Sauf exception, le dogme est pour lui matière à contemplation, non à spéculation. Lors donc qu'il traite de l'eucharistie, de la grâce, de la foi, de la Trinité ou simplement de « physique », c'est toujours à une fin utile, directement ordonnée à sa vie intérieure ou à celle de ses disciples. Sa philosophie est toute religieuse. Sa puissance de déduction, sa logique, son sens critique, sont au service d'une pensée qui est toute remplie de Dieu ou qui tend logiquement à s'épanouir en Dieu.

Théologien, il l'est, mais un peu de la même manière qu'il est philosophe : pour Dieu et avec Dieu. Il sait pousser un raisonnement, approfondir ou mettre en lumière tel ou tel aspect du dogme. Il discute quand il est besoin et recourt même au syllogisme. Mais avant tout il vit sa foi jusqu'au bout. Il aime plus qu'il ne raisonne; il goûte plus qu'il n'appréhende; ou plutôt pour appréhender, il fait confiance à son cœur plus qu'à son intelligence. Il est amateur de sagesse et beaucoup moins de science, c'est par ailleurs un humaniste. Sa mystique aime à se communiquer mais non moins à recevoir. Elle s'ouvre à toutes les influences, à celle de saint Bernard, de saint Augustin, des Pères, mais aussi, à l'occasion, à celle des maîtres profanes. De Platon, Guillaume apprécie la théorie des « idées » et il emprunte à Plotin plusieurs de ses pensées maîtresses. Il cite Horace, Virgile, Ovide, et il reprend de Sénèque un grand nombre de maximes. Ses ouvrages sont tout remplis de réminiscences classiques. A vrai dire, c'est un curieux; d'où l'éclectisme de son œuvre.

Dans la plupart de ses ouvrages, il use et même il abuse de la *defloratio*, art délicat qui consiste à prendre de-ci de-là, dans les écrits des anciens, les éléments de sa pensée et les périodes de son style. On l'aimerait plus personnel, plus indépendant aussi. En fait, il reste original. Il n'est pas compilateur à la manière de Florus, de Raban Maur et de tant d'autres. Quelque chose de sa pensée, de son âme surtout, si personnelle et si ardente, traverse ses citations, les illumine ou les transfigure. Il possède un réel talent de rajeunir les textes et il excelle à grouper, parfois même à fusionner, des passages d'auteurs divers. Origène, Basile, Ambroise, Grégoire de Nysse, Augustin, Grégoire le Grand, pour ne nommer que les principaux, se coudoient dans ses écrits. Aucun heurt dans la pensée, à peine parfois un léger hiatus. Guillaume voit mieux les concordances entre les Pères que leurs différences d'opinion. Il a le don de la synthèse et le principe d'unité de ses vastes mosaïques, ce n'est pas, comme on l'a cru, l'enseignement d'Augustin, mais un sens catholique très sûr, la conscience claire de l'universel en matière de foi, l'amour enfin de la tradition, comprise dans son sens le plus large, autant dire œcuménique. L'œuvre de Guillaume est un remarquable essai tenté, moins d'un demi-siècle avant l'aristotélisme, pour unir Orient et Occident dans une pensée commune. De ce point, elle marque une réaction contre le conservatisme des augustiniens de l'époque.

La première croisade avait renoué la chaîne entre deux civilisations chrétiennes qui, depuis le schisme grec, s'ignoraient. Le contact avec l'Orient avait été pour un bon nombre de latins, gens d'Église ou simples barons, une réelle révélation. Aussi bien remarque-t-on, dans les écoles d'Occident, dès la fin du 11e siècle, un véritable engouement pour l'hellénisme sous toutes ses formes. Le mouvement semble bien lancé, nettement secondé d'ailleurs par l'atmosphère platonicienne et néoplatonicienne des auditoires de théologie. Bientôt pourtant de mauvaises nouvelles arrivent du royaume de Jérusalem, d'où naît une méfiance sans cesse accrue pour tout ce qui vient d'Orient.

En de semblables circonstances, opérer, comme le fait Guillaume dans la plupart de ses écrits, la fusion d'éléments grecs et latins, tenter de faire la synthèse entre Augustin, Origène et Basile, Grégoire de Nysse, d'autres encore, est une œuvre délicate, audacieuse, mais de grand mérite. L'auteur se rend compte de ce que son initiative peut avoir d'inattendu, de troublant même pour certains esprits. Il prend des mesures de prudence. Il ne nomme explicitement aucune de ses sources grecques (il parle de Pères catholiques ou de Docteurs ecclésiastiques) et il évite autant que possible l'emploi de mots ou d'expressions de saveur trop orientale (*deificari*, par exemple). Il ne réussit pas, d'ailleurs, à neutraliser le danger. De son vivant, la suspicion semble peser sur ses ouvrages. Témoin sa Lettre aux chartreux, lourde d'angoisse et d'appréhensions. Après sa mort, le maigre accueil fait à son nom et à ses écrits confirme cette hypothèse. L'oubli tombe sur des chefs-d'œuvre comme le *Miroir de la foi*, l'*Exposé sur le Cantique*, les *Méditations*. La *Lettre d'or* n'échappera à la tourmente, — réaction anti-grecque du 12e siècle, réaction anti-mystique de tous les temps —, que grâce à la protection de saint Bernard, sous le nom duquel elle fera son chemin. Pareillement, les traités *De la contemplation* ou *De la nature de l'amour*. L'opuscule sur l'eucharistie passe à l'actif de saint Anselme. De Guillaume, le moyen âge n'a vraiment connu que la *Vie de saint Bernard*, en raison même du sujet. Que de modernes ne retiennent que la *Dispute contre Abélard*!

J.-M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940; *Autour d'une querelle fameuse, de l'Apologie à la Lettre d'or*, RAM, t. 20, 1939, p. 3-34; *Guillaume et Plotin*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 2, 1946, p. 246-260.

2. DOCTRINE

Guillaume est moine par essence; ce n'est qu'accidentellement qu'il se révèle théologien. La logique exigerait, pour lui, comme aussi bien, pour saint Bernard, qu'on s'attache en premier lieu à ses principes de vie monastique et qu'à partir d'un idéal, vécu en plénitude, on s'efforce de rassembler les éléments d'une doctrine théologique et spirituelle, qui vient naturellement se brancher sur lui. Cet idéal est à la fois traditionnel et singulier, souple et rigide, simple et complexe, un peu comme l'itinéraire de Guillaume de Liège, devenu Guillaume de Saint-Thierry et, pour finir, Guillaume de Signy. Notre liégeois a parcouru (et pas seulement connu) à peu près tous les aspects de la vie religieuse : simple moine bénédictin, puis abbé, moine cistercien ensuite, il eut le privilège de partager l'existence, combien riche en sa rudesse, de jeunes ermites pleins de ferveur : les chartreux du Mont-Dieu. C'est même à leur intention qu'il a rassemblé dans la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* les éléments de l'idéal monastique le plus dépouillé, le plus pur, le plus réaliste qui soit. La tentation peut donc être grande de demander à cet idéal le secret d'une existence, partagée entre une intense contemplation et une certaine activité, d'ordre littéraire sans doute, mais étonnante pour un mystique, et de trouver dans ce secret l'explication d'une doctrine spirituelle, originale dans sa synthèse comme dans ses détails. On a pourtant l'intention de suivre un chemin différent et de chercher dans la synthèse doctrinale de notre auteur l'indispensable éclairage de son itinéraire monastique. Cette synthèse qui doit tant à une connaissance exacte de la tradition catholique est, aussi bien, le fruit tangible d'une expérience authentique.

A. EXPÉRIENCE ET TRADITION. — 1° **Foi simple.** — Cette expérience part de la foi la plus humble, pour trouver son couronnement dans l'amour de charité le plus profond, le plus exaltant. Le thème est peut-être banal; la démonstration l'est moins. Et Guillaume a pris la peine dans son *Miroir de la foi* (*Speculum fidei*) de souligner l'humble piste qui partant des données d'une connaissance obscure conduit aux cimes lumineuses d'une expérience réelle « de Dieu lui-même dans sa bonté ». Voir la doctrine de l'*examinator spiritualis* chez Guillaume, DS, t. 4, col. 1863-1865.

La foi chrétienne est une connaissance qui s'acquiert par ouï-dire. C'est une adhésion parfaite, positive et réfléchie, à des vérités enseignées, étrangères à l'intelligence et ne pouvant être connues que par la révélation. Du reste, à la différence des vanités du monde, ces vérités sont destinées moins à enrichir l'esprit qu'à nourrir l'âme, à la vivifier, à lui permettre de goûter Dieu, de jouir de lui dès cette vie. Aussi bien, c'est tout à la fois une *science* et une *sagesse* : une connaissance intellectuelle mais où l'amour joue déjà son rôle, rôle d'autant plus marqué que le croyant est plus avancé, plus pris par les vérités auxquelles il donne son assentiment; c'est une intellection sans doute, mais aussi une jouissance, une expérience, une vie profonde (*Miroir de la foi* 7, PL 180, 385a-388a, éd. Déchanet, p. 130-141). Pour le comprendre il faut bien savoir ce que la foi nous apporte et comment nous adhérons à son objet.

> Créé pour l'éternité, capable de Dieu par l'intelligence et destiné à jouir de lui, notre esprit se trouve relié aux réalités divines et éternelles par une certaine affinité; et à ce point que, viendrait-il à s'abêtir par le vice, jamais pourtant il ne perdrait l'appétit des choses invisibles... Leur connaissance est inhérente à la raison et tellement invétérée que l'esprit ne peut s'écarter de l'amour du bien et du beau, ni échapper au désir de la béatitude et de l'immutabilité (386b, p. 134-137).

Par la foi nous atteignons la Vérité, le Bien, la Beauté, Dieu lui-même; non pas, il est vrai, directement, mais à travers les sacrements, les mystères qui sont l'objet propre de la foi chrétienne. « Plus intérieur à nous-mêmes qu'aucune de ces facultés qui font en nous l'homme intérieur » (6, 382c, et p. 118-119), Dieu ne se communique à nous que par des intermédiaires, extérieurs à lui comme à nous. La raison de cette économie se trouve dans notre nature : corps et âme, habitués à nous ouvrir à la vérité, dans le domaine des choses terrestres, par l'intermédiaire des sens, il convenait que ces derniers ne fussent pas exclus de

notre initiation à la vie divine; que l'homme tout entier, — et non seulement cet esprit apparenté aux choses d'en haut —, participât en nous à l'expérience des choses de Dieu. A cette raison de convenance s'en ajoute une autre : de nécessité. Nous sommes des malades; les sacrements sont des remèdes au genre particulier de maladie (état d'orgueil) qui est nôtre depuis la chute. La foi nue que suppose l'économie sacramentelle purifie nos cœurs, nous mérite la Vérité. En Éden, Dieu parlait directement au père de l'humanité. Depuis le péché, il nous parle par son Verbe médiateur, et c'est par lui, Dieu et homme, c'est par sa vie, sa naissance, sa passion, sa mort, sa résurrection, telles que nous les rapportent les Écritures, que nous sommes contraints de passer pour retrouver Dieu. Il est lui-même, ce Verbe de Dieu, et la source et le plus grand de tous les sacrements de la foi (6, 382a-385a, et p. 116-129).

Avant tout, il faut donc croire au Christ, accueillir le Christ, « souverain remède à l'enflure de notre orgueil, sacrement merveilleux de notre régénération », mais aussi et surtout révélation du Père et, par sa vie comme par ses paroles, miroir suprême de la Vérité, image du Dieu invisible (7, 385a-386d, et p. 130-137).

C'est là le premier degré, encore bien humble, de la foi : « ne pas refuser dans son cœur la grâce de l'hospitalité aux vérités venues du dehors », véhiculées par le Christ et par son message (387ab, et p. 138-139). Le débutant, le chrétien moyen, celui que Guillaume appelle l' « homme *animal* », en reste souvent à ce premier stade. Incapable de saisir ce qui est de Dieu, il ne voit que des étrangères dans l'ensemble et dans chacune des vérités qu'il accueille, sur la seule recommandation de l'autorité divine. Il ne sent pas, il ne réalise pas la correspondance intime de ces vérités extérieures avec les aspirations secrètes de l'esprit de l'homme. Ce sera la part du « *rationnel* » au second degré de la foi vivante.

A cette étape, on se lie d'amitié avec les vérités de foi. Après avoir accueilli, on prend contact. Puis il se fait « une sorte de mariage », au-dedans de l'homme, entre ces vérités acquises et les vérités immanentes, ces réalités éternelles avec lesquelles l'esprit de l'homme se trouve lié par une certaine affinité, et dont, pleinement rationnel, pleinement lui-même, il perçoit naturellement l'existence et comme l'appel. Méditant l'œuvre du Rédempteur, il y découvre l'illustration la plus belle, la plus prenante et la plus sage, de cette bonté, de cette puissance que sa raison découvre en Dieu. Réciproquement la bonté de Dieu, sa toute-puissance, sa sagesse telles qu'il peut les concevoir, lui paraissent donner au Christ et à son message leur pleine signification (387bc, et p. 138-141). Sans doute la foi reste la foi : une connaissance en énigme et dans un miroir, mais le donné révélé s'éclaire. Sa beauté, son unité apparaissent dans une lumière spéciale. Surtout se joint à la connaissance une jouissance savoureuse, une sorte d'expérience des mystérieuses réalités qui font l'objet de la foi.

C'est ici la troisième étape. La *science* qui naît de la foi, et qui s'adresse à la portion raisonnable de l'homme, se mue en sagesse, prend le cœur, s'installe dans l'esprit. A l'intelligence qu'on a du Christ Médiateur, s'ajoute, combien plus doux et efficace, un pieux sentiment d'amour, d'un amour supra-humain, venu d'en haut, et qui provoque à faire siens, dans toute la mesure possible, les sentiments du Christ Jésus, en d'autres termes, à « sentir », à propos de Dieu, comme « sentait » le Christ, à connaître Dieu comme le Christ connaissait le Père : dans l'amour, et dans l'amour substantiel, l'Esprit Saint (386cd, 389d-390a, et p. 136-137, 148-149).

La dernière partie du *Miroir de la foi* nous décrit le mécanisme de cette connaissance d'amour, propre à l'homme spirituel, à celui que meut l'Esprit (car si la deuxième étape de la vie de foi se place sous l'égide et dans la lumière du Christ, la troisième est tout entière une opération de l'Esprit) et qui, de clarté en clarté, s'élève jusqu'aux sommets de la vie contemplative.

2° **Et amour illuminé.** — Guillaume écrit :

> Autre chose de connaître Dieu comme un homme connaît un ami; autre chose de le connaître comme il se connaît lui-même. Connaître, au sens commun du mot, connaître un homme ou une chose, c'est emporter dans sa mémoire l'image qu'on en a conçue à la faveur d'une vision suffisante. Grâce à cette image ou phantasme, on se représente la chose ou la personne quand elle est absente; on la reconnaît quand on la rencontre. Vis-à-vis de Dieu, cette connaissance commune est celle de la foi (*Miroir* 9, 392d, et p. 162-163).

Par la foi, nous connaissons Dieu grâce à l'idée qu'ont pu nous donner de lui la personne, la vie, les paroles du Christ Médiateur, image du Dieu invisible, empreinte de sa substance. En regardant, en écoutant le Christ, nous avons appris que Dieu était Père, plein de tendresse, de miséricorde, d'amour surtout pour ses enfants, les créatures rachetées par le Sang du Christ; nous avons connu en Dieu l'existence d'un Fils, éternellement engendré du Père, égal au Père et, avec lui, principe en la Déité d'une troisième hypostase, l'Esprit Saint. Nous avons surtout reconnu que Dieu lui-même était amour. Toutes ces *notions* reposent dans notre mémoire, comme autant d'images. Il ne tient qu'à nous de les évoquer et tout aussitôt Dieu, — un Dieu que notre raison laissée à elle-même n'eût jamais découvert —, se révèle à nous, comme un ami se montre à son confident, sous un aspect, une forme, qu'un étranger ne saisit point.

Si particulière et si intime, déjà, qu'elle soit, cette connaissance issue de la foi et qui nous donne de voir Dieu comme en pensée, seuls avec nous-mêmes, n'est pas la pleine connaissance à laquelle nous aspirons et pour laquelle nous sommes faits. Seule peut combler notre désir la connaissance singulière, issue de la charité, qui est propre à la vie du ciel, et qui nous donne de contempler Dieu dans l'élan d'amour mutuel qui le fait habiter en nous et nous transporte nous-mêmes en lui (*Miroir* 8, 390c, et p. 150-151). Cette connaissance s'ébauche ici-bas et Guillaume a pris la peine d'en décrire le processus, comme pour la connaissance de foi.

L'âme a deux sens : « Un sens externe pour la perception des corps et des substances corporelles, un sens interne pour la perception des substances spirituelles. Ce sens interne c'est l'intellect. Cependant, sens plus noble et plus puissant, intellect plus raffiné, apparaît l'amour, à condition qu'il soit pur. C'est, en effet, par l'amour, comme par un sens, que le Créateur est perçu par la créature, c'est lui qui, comme un intellect, donne l'intelligence de Dieu » (9, 390d, et p. 154-155).

Pour le comprendre, il faut savoir que toute sensation suppose une certaine transformation du sentant en l'objet senti, une présence de l'un à l'autre, une certaine

habitation de l'un dans l'autre. Pareillement toute connaissance. Or l'amour a le pouvoir de conformer celui qui aime à l'image de l'objet aimé, et plus pleinement que peut le faire le sens externe ou l'intellect. Ces derniers ne transforment l'esprit de l'homme en la nature du sensible et de l'intelligible, — condition *sine qua non* de toute sensation ou intellection —, qu'après s'être assimilé le sensible et l'intelligible et les avoir de quelque façon entraînés au-dedans de l'âme, là où s'opère l'abstraction qui aboutit à l'image ou connaissance de l'objet. L'amour agit autrement. Ayant le singulier pouvoir de se transporter dans l'aimé et puis de se dilater à la mesure de son objet (à l'encontre de l'intellect, toujours contraint, en définitive, de ramener cet objet à ses propres capacités), il atteint l'être en tant qu'être, dans la réalité concrète de son essence et de son existence indicibles. Comme le sens ou l'intellect, il opère l'assimilation du sujet à l'objet, mais l'union qu'il réalise est bien autrement profonde que celle qui préside à un acte de sensation ou d'intellection.

Assurément, celui qui aime est dans l'aimé infiniment plus que le voyant dans le corps visible, ou même le raisonneur dans la vérité qu'il veut atteindre. Il y est surtout autrement, d'une manière plus intime, plus durable, plus vivante aussi. Car l'amour n'est pas quelque chose de statique et de figé : il tend à croître sans cesse. Il n'est pas unilatéral, mais suppose généralement, — toujours quand il s'agit de Dieu ou de l'amour d'amitié —, une réciprocité d'affection et de sympathie. Il est repos dans l'aimé, un repos fait d'échanges et de participation. Aussi bien, ce n'est pas trop dire d'affirmer qu'il établit, entre le sujet et l'objet, plus qu'une communauté de vie : une communauté d'être. Transfusant l'aimant dans l'aimé, il établit entre l'un et l'autre une certaine connaturalité, et c'est ainsi qu'il est à même de procurer à celui-là une connaissance de celui-ci *sui generis*, supra-rationnelle sans doute, mais qui pour n'être pas composée d'idées distinctes, de concepts et de phantasmes, n'en est pas moins une intellection aussi réelle que savoureuse. C'est la connaissance d'amour (ou l'amour-intellection, dont Guillaume parle sans cesse, à la suite de saint Grégoire le Grand et de toute la tradition grecque), la seule qui puisse, en définitive, approcher du buisson ardent et pénétrer dans le saint des saints du sanctuaire de la Déité autrement inaccessible (voir J.-M. Déchanet, *Amor ipse intellectus est*, avec les références aux textes de Guillaume).

3° **Dans l'Esprit Saint.** — En fait, la connaissance d'amour suppose vis-à-vis de Dieu l'intervention de l'Esprit Saint, « par qui seul aime celui qui aime ce qui vraiment doit être aimé » (*Miroir* 9, 391a, et p. 156-157). Pour Guillaume, l'amour du chrétien parfait, de l'homme spirituel, se confond de quelque manière avec la substantielle charité de Dieu; et cela, parce que l'amour, à mesure qu'il se purifie et se transforme en charité, est informé, assumé, absorbé par l'Esprit Saint.

« L'amour de Dieu, la foi le conçoit dans l'âme, l'espérance l'enfante, la charité lui donne sa forme et le vivifie. L'amour de Dieu, en effet, ou l'Amour-Dieu, l'Esprit Saint, en pénétrant l'amour de l'homme, l'affecte à son propre usage (*afficit eum sibi*), et Dieu, tirant son amour de l'homme, s'unit à la fois l'esprit et l'amour de ce dernier » (*Lettre d'or*, PL 184, 335c, trad. Déchanet, p. 103). « Notre amour vis-à-vis de Dieu, c'est l'Esprit Saint qui nous est donné et par qui la charité est répandue dedans nos cœurs » (*Expos. in ep. ad Romanos* 3, 5, PL 180, 593d).

Thème banal, tant il revient dans les écrits de Guillaume, mais qui nous livre la raison dernière, théologique et mystique, du privilège de l'amour.

L'amour ne nous unit à Dieu, ne nous transforme en Dieu, ne nous fait voir Dieu, que pour autant qu'il est pur, qu'il vient de Dieu, qu'il est divin et déiforme. Or cette merveille se réalise quand l'Esprit, Amour incréé, subsistant, charité divine, s'écoule au-dedans de nous, informe notre propre amour et le dilate en quelque sorte à la mesure de son objet. Alors notre cœur s'emplit d'une ineffable lumière; nous sommes prêts à « goûter », à voir « combien le Seigneur est doux », bref, à expérimenter Dieu dans la mesure où l'Esprit lui-même voudra bien nous le faire connaître. Déjà, en tant qu'il vient de nous, qu'il incarne notre appétit du Bon, du Bien, de la Vérité, l'amour peut nous procurer une certaine connaissance de Dieu, en raison même de la sympathie qui nous porte à nous modeler sur l'objet de nos désirs (*Miroir* 9, 390ab, et p. 156-157). Si véhément qu'il soit pourtant, notre appétit est impuissant à nous conférer autre chose qu'une lointaine similitude. Et c'est pourquoi la connaissance qui vient de l'amour actif (ou affectif, c'est la même chose) demeure obscure et lointaine. En revanche, que la volonté fortement tendue vers Dieu, — c'est cela l'amour de désir —, soit « saisie » par le Saint-Esprit, et l'âme aimante sera tout entière « subitement transformée, non pas en la nature divine, mais en une forme de béatitude suprahumaine et quasi divine » (391cd, et p. 158-159); qu'elle connaisse la dilection, qu'elle s'enflamme de charité, qu'elle atteigne l'unité d'esprit, suprême degré d'amour passif, alors commencera pour elle l'expérience ineffable : de clarté en clarté, de ressemblance en ressemblance, jusqu'à celle de l'union mystique, où la vision-connaissance atteindra son acuité. L'âme alors, écrira Guillaume, se trouve prise de quelque façon dans cette étreinte et dans ce baiser du Père et du Fils, qui est l'Esprit Saint (394bc, et p. 168-169; *Lettre d'or* 263, p. 144-145).

Possédant en elle, bien mieux, possédée par Celui qui se trouve être la substantielle connaissance du Père et du Fils au sein de la Trinité, comment ne participerait-elle pas à la connaissance que Dieu a de lui-même? Il y a connaissance, parce qu'il y a possession, pénétration, inhabitation de l'un dans l'autre. L'âme n'est plus seule en face de Dieu, d'un Dieu lointain, inaccessible, comme dans la connaissance de foi. L'âme est avec Dieu, l'âme est en Dieu. Ce n'est pas elle qui se transforme en l'image et ressemblance de l'objet de ses désirs; c'est lui-même qui la saisit, la pénètre, la transforme par le truchement de l'amour et par l'action toute-puissante de celui qui se trouve être, au sein de la Déité, Amour, Charité : l'Esprit Saint. L'âme n'est plus l'amie de Dieu, elle est épouse en toute vérité, et c'est comme telle qu'elle participe à cette mystérieuse connaissance que deux époux ont l'un de l'autre, avec cette différence qu'un des partenaires étant Dieu, la possession mutuelle est plus intime infiniment, et par conséquent plus intime aussi est la connaissance, plus profonde, pour tout dire unique.

Il suffit donc de parcourir le *Miroir de la foi* de Guillaume, pour se trouver au seuil de son *Exposé*

sur le Cantique des cantiques qui ne fait que détailler l'aventure de l'âme-épouse, poursuivant sa lancée à partir des données de la foi. On ne saurait trop souligner combien, chez Guillaume, l'expérience spirituelle est fondée sur la foi. Jamais, pour parler son langage, l'âme ne serait admise dans l'intimité de l'Époux, dans la « cave au vin » du *Cantique*, si elle n'était d'abord passée par les « celliers » (la foi en miroir et en énigme) du divin Roi.

Voir, sur la connaissance mystique de Dieu chez Guillaume, DS, t. 3, col. 887, 891-893, 902; sur la divinisation, t. 3, col. 1408-1411.

4° **Influences.** — 1) *Origène.* — C'est peut-être par là qu'il s'avère le mieux avoir subi l'influence du génial alexandrin : Origène. Louis Bouyer l'a noté :

Si nous considérons les différentes phases du schéma de Guillaume (= de la foi nue, qui est la part de la *vita animalis*, à la sagesse ou contemplation de la *vita spiritualis*) replacées dans le mouvement qui les emporte de l'une à l'autre, la première remarque qui s'impose est l'intelligence avec laquelle il a compris cette spiritualité d'Origène à laquelle il doit tant. On peut se demander si, jusqu'aux plus récentes études sur Origène, personne a jamais interprété sa doctrine aussi exactement que Guillaume. En particulier, l'opposition centrale entre la foi (la foi « simple ») et la gnose, qui a si souvent choqué les commentateurs, est lumineusement éclaircie par Guillaume. Si la foi est présentée comme éminemment caractéristique des premiers pas d'une vie spirituelle authentique, ce n'est pas du tout parce qu'elle constituerait un élément inférieur, correspondant à un premier stade qui doit être dépassé. C'est bien plutôt parce qu'elle est la base unique sur laquelle tout doit être construit (*La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955, p. 129).

On reparlera tout à l'heure de cette influence, puisque c'est à Origène que Guillaume doit non seulement son classement des croyants et des moines en trois catégories : les commençants ou « animaux », les progressants ou « rationnels », les parfaits ou « spirituels », mais tant d'idées et de développements « originaux » et « heureux » autour, par exemple, de l'interprétation origénienne du « Ne plus connaître le Christ selon la chair » de saint Paul. Ce qu'il faut souligner ici c'est que cette influence fut vraie, profonde et fort heureuse. On est frappé, en analysant l'*Exposé sur le Cantique*, où Guillaume, dans son interprétation « morale », prend pour guide Origène, de voir combien ce dernier a marqué plus que sa pensée : l'esprit même de son travail. Il n'avait d'autre ambition, en se mettant à l'œuvre, que d'exposer, « replié sur lui-même et se mesurant à sa propre toise » (PL 180, 476a), le cheminement de son âme individuelle dans sa projection vers Dieu. Or le « pas à pas » avec Origène (cf introduction à l'*Exposé*, p. 34-41) l'a amené à décrire cette « âme individuelle à l'intérieur de l'Église », à nous présenter son « union personnelle avec le Verbe, comme la conséquence de l'union du Christ avec son Église ». Universelle, parce que chrétienne, soutenue par la théologie et fondée sur le dogme, nous apparaît son expérience, tout comme on voit, chez Origène, la morale prolonger et supposer l'allégorie (cf H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 1e partie, t. 1, Paris, 1959, p. 202-203). C'est encore au sens chrétien d'Origène que la mystique de Guillaume doit pour une part son allure trinitaire.

2) *Saint Augustin.* — Pour une part seulement. Car, sur ce plan, Guillaume a subi plus fortement l'emprise du docteur d'Hippone, comme nous l'avons déjà dit dans l'introduction de l'*Exposé* (p. 42-49). Ce fut, a-t-on pu écrire en se basant sur les citations, son docteur préféré; et l'on a récemment montré (cf les extraits de la thèse d'Odon Brooke, *The Trinity in Guillaume de Saint-Thierry*, citée à la bibliographie) que l'*Aenigma fidei* ou traité *Sur la Trinité*, qui doit beaucoup à Scot Érigène pour sa partie spéculative, adopte dans son ensemble, — bien qu'il néglige tout à fait la théorie des analyses psychologiques de la Trinité dans l'homme —, le point de vue augustinien. Et c'est surtout par la place qu'il réserve au Saint-Esprit dans l'économie trinitaire et dans le retour au Dieu-Trine de l'homme fait à son image. Dès les premières pages de cet important ouvrage, la thèse est posée, pour ainsi parler.

Dans la Trinité divine, le Père et le Fils se voient mutuellement, et pour eux, se voir mutuellement, c'est être *un*. Mais l'homme se trouve appelé à voir un jour Dieu tel qu'il est et, le voyant, à devenir semblable à lui. Et de même qu'entre le Père et le Fils, là où il y a vision, il y a unité; de même, entre l'homme et Dieu, il y aura similitude, là où il y aura vision. Or, l'unité du Père et du Fils, c'est le Saint-Esprit; c'est donc lui qui est l'amour et qui sera la ressemblance de l'homme et de Dieu (*Énigme de la foi*, PL 180, 399cd).

Nous avons, à la base de ce texte dépouillé, une première proposition nettement augustinienne : à savoir que l'Esprit Saint est l'unité du Père et du Fils; ou, ce qui revient au même, l'Esprit de l'un et de l'autre, l'amour qui les joint ensemble, leur ineffable communion, leur sainteté, leur charité. Rompant avec la doctrine traditionnelle, qui avait trouvé son expression dans la formule consacrée : *ex Patre, per Filium, in Spiritu sancto*, et qui nous montrait l'Esprit procédant *du* Père *par* le Fils, la Divinité s'écoulant du Père par le Fils jusqu'au Saint-Esprit, la théologie de saint Augustin déplaçait, si l'on peut ainsi s'exprimer, le principe d'unité, dans la Trinité divine, du Père sur l'Esprit, en faisant de ce dernier le « lien substantiel » des deux autres Personnes et de la Trinité tout entière.

Il est curieux de voir comment Guillaume, tout en respectant le schéma traditionnel, et en nous présentant le Père en tant que « source et origine de la divinité, Principe du Fils et de l'Esprit, qui viennent de lui, tenant de lui d'être ce qu'ils sont » (*Énigme de la foi*, 435d), adopte en son intégrité le point de vue de saint Augustin : « Nos prières s'adressent au Père, par le Fils, dans l'Esprit Saint, mais l'Esprit Saint n'en est pas moins l'Esprit du Père et du Fils; il procède de l'un et de l'autre, car il est la charité et l'unité de l'un et de l'autre » (436a et 439c). C'est, du reste, en tant qu'amour du Père et du Fils, don réciproque de l'un à l'autre, qu'il est appelé « don de Dieu » et que, déjà Charité dans sa relation au Père et au Fils, il devient dans la mission temporelle, qui prolonge vers la créature cette relation éternelle, et l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour de l'homme pour Dieu (cf 440a).

Deuxième proposition augustinienne, corollaire de la première, qui fonde ici, dans l'*Énigme*, la théologie de l'Esprit; mais qui, dès le *Traité de la contemplation* (éd. J. Hourlier, p. 96-99), apparaissait comme la doctrine-clef de la spiritualité, déjà nettement trinitaire, de Guillaume, et qui, dans ses derniers ouvrages, vient étayer et justifier sa théorie de l'amour-intellection.

C'est parce qu'il est, consubstantiellement et naturel-

lement, la charité mutuelle, l'unité, la ressemblance, la connaissance du Père et du Fils, qu'une fois donné à l'homme, l'Esprit Saint *produit* par sa présence cette charité, cette unité, cette ressemblance, cette connaissance dans le fidèle dont il fait son temple (*Miroir* 9, 393b, et p. 164-165); et que, prise de quelque façon dans l'étreinte et le baiser du Père et du Fils, la conscience bienheureuse se trouve être participante de la connaissance qu'ils ont l'un de l'autre (*Miroir*, 394b, et p. 168-169; *Lettre d'or*, 263, p. 145).

La route de la connaissance de Dieu, disaient les Pères grecs, va de l'Esprit, par le Fils, jusqu'au Père, une fois la charité de Dieu répandue dedans les cœurs par le don de l'Esprit Saint (cf Basile, *Traité du Saint-Esprit* 18, 47, SC 17, 1947, p. 197). Dans l'Esprit, *in Spiritu*, suivant l'économie traditionnelle, c'est le stage préparatoire au contact avec le Christ qui révélera le Père. Guillaume renverse cet ordre : *in Spiritu*, dans l'Esprit, c'est, pour lui, comme un terme. L'âme est d'abord épouse du Verbe. Après avoir pris contact « avec quelque chose du Christ » (état animal), elle est d'abord introduite dans les « celliers du divin Roi »; puis, à la suite de nombreuses purifications et provocations d'amour (état rationnel), dans la « cave au vin ». Là se consomme l'union mystique : l'âme est plongée dans l'Esprit Saint (état spirituel).

Le sein dilaté d'amour saisit alors et contient l'insaisissable et l'incontenable; il comprend l'incompréhensible. En fait, *non capit, sed capitur*; car ce qui saisit en lui, ce n'est pas lui, c'est l'Amour même, c'est l'Esprit Saint, l'Esprit qui procède du Père et du Fils, l'Esprit en qui le Père et le Fils ne font qu'un (*Exposé sur le Cantique*, PL 180, 508a, et p. 229).

Plénitude du Verbe, plénitude de l'Esprit, en lui claire révélation du Père; *per Filium, in Spiritu, ad Patrem*, voilà le thème du plus personnel ouvrage de Guillaume, son *Exposé sur le Cantique*. On ne pouvait mieux faire, après avoir laissé entrevoir ce que la spiritualité de Guillaume doit au génie d'Origène, que de souligner l'aspect trinitaire de sa théologie mystique, aspect qu'il doit, sans aucun doute, à un autre génie, occidental celui-là : saint Augustin.

B. **DOCTRINE MONASTIQUE.** — Pour Guillaume, la vie monastique « vient des apôtres, qui l'avaient apprise du Seigneur ou de l'Esprit Saint, dont la vertu descendue d'en haut venait à peine de les revêtir. De fait, ils avaient établi pour eux-mêmes un genre de vie commune, où la multitude n'avait qu'un cœur et qu'une âme : tout était commun entre eux et toujours ils étaient ensemble dans le temple » (*De la nature et de la dignité de l'amour* 9, 24, PL 184, 395c, et p. 193).

L'institution apostolique est comme la base et le principe de l'institution monastique, qui devient, dans le Corps du Christ, l' « école spéciale de l'amour » ou, si l'on veut, « une école particulière, entre beaucoup d'autres, de la divine charité » (9, 26, 396d, et p. 196). Détail typique : c'est au cœur d'un de ses tout premiers ouvrages, consacré à la naissance et à la croissance en l'homme, formé à l'image divine, du phénomène de l'amour divin, que Guillaume a souligné le sens de la vie monastique (9, 395b-397b, et p. 193-197) et, autre fait caractéristique, cette vie monastique n'est pour lui qu'une expression plus marquée, plus disciplinée (cf DS, t. 3, col. 1299), plus réglée de la simple vie chrétienne, conçue comme itinéraire vers la plus haute forme d'amour : la sagesse qui, dans l'Esprit, goûte et voit Dieu (10-14, 397c-406b, et p. 198-210). Que les étapes de la vie chrétienne, qui part de la foi au Christ pour s'épanouir dans l'Esprit Saint en amour, se retrouvent dans l'itinéraire du moine, cela n'est que trop naturel, et l'on s'explique que, pour étoffer sa *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* et surtout lui assurer comme une base théologique, Guillaume ait utilisé un traité, — préalablement conçu, mais non publié —, de la perfection chrétienne (cf introduction à l'édition de la *Lettre d'or*, à paraître, et aussi *Les divers états du texte de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, dans *Scriptorium*, t. 11, 1957, p. 63-86).

Le thème de ce traité, utilisé également dans les liminaires de l'*Exposé sur le Cantique* (SC 82, p. 85-101), est connu : comme il y a ici-bas trois degrés de la vie de foi (foi pure, intelligence, amour), comme il y a « de toute évidence », si l'on s'en réfère à l'itinéraire de l'âme à Dieu que déroule le *Cantique des cantiques*, trois états d'âme chez ceux qui s'adonnent à la prière, l'état *animal*, le *rationnel*, le *spirituel*, de même on peut reconnaître dans tout institut religieux trois catégories de moines : les commençants ou *animaux*, les progressants ou *rationnels*, les parfaits ou *spirituels* (*Exposé*, liminaire 12, p. 85; *Lettre* 41, p. 50).

Sont *animaux* ceux que, par nature, ni la raison ne conduit, ni n'entraîne l'amoureux désir. Cependant, ébranlés par l'autorité, mis en éveil par une leçon, provoqués par un exemple, ils optent pour le bien là où ils le trouvent. Ils sont un peu comme des aveugles conduits par la main... Sont *rationnels*, ceux qui doivent au jugement de la raison et au discernement d'une science naturelle, et la connaissance et l'appétit du bien; mais ils n'ont pas encore l'amour. Sont *parfaits* ceux que meut l'Esprit, qui reçoivent de l'Esprit Saint des lumières plus abondantes... Dans la vie animale, le commencement du bien c'est la parfaite obéissance..; pour le rationnel, c'est l'intelligence de la nourriture qu'on lui présente dans la doctrine de foi..; pour le spirituel, c'est la conversion du jugement de la raison en amoureuse intellection... que suivent la contemplation et l'union avec le Seigneur (*Lettre* 41-44, p. 50-52).

On n'a pas à faire ici l'histoire de ce schéma, qui relève manifestement de la spiritualité et du vocabulaire d'Origène (cf *Exposé*, introduction, p. 30-38). On doit simplement relever que le thème joue un grand rôle dans la doctrine de Guillaume. Il suffit pour s'en rendre compte de comparer ce qu'il dit du débutant en matière de foi dans son *Miroir de la foi* (*supra*, col. 1249), et ce qu'il avance du novice en l'art d'aimer (*Exposé sur le Cantique*) ou du simple candidat à la vie religieuse (*Lettre d'or*). L'itinéraire des uns et des autres suit des courbes identiques (de même, aux différents plans, ceux des progressants et des parfaits), une même ascèse fondamentale s'imposant à tous et chacun.

1° Ascèse fondamentale. — Dieu a fait l'homme à son image, et l'âme raisonnable (*animus*) porte l'empreinte de son Créateur. Elle est faite pour la ressemblance et l'unité avec Dieu.

« La seule grandeur, aussi bien, c'est que, grande et bonne, l'âme raisonnable pousse son regard, son admiration, son désir, vers ce qui est au-dessus d'elle et s'empresse, image fidèle, de se fixer à son type. Car elle est image de Dieu, et du fait qu'elle est image elle comprend qu'elle peut et qu'elle doit s'unir à celui dont elle porte l'empreinte. Et c'est pourquoi, tout en gouvernant sur terre le corps commis à sa garde, par la meilleure partie d'elle-même, mémoire, intelligence, amour (c'est cela l'image divine; cf *De la nature et dignité*

de l'amour 2, 3, PL 184, 382, et p. 169-171), elle aime à vivre dans les cieux, d'où lui est venu, elle le sait, tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle a; où elle est en droit d'espérer... demeurer à tout jamais et, dans la pleine vision de Dieu, trouver une pleine ressemblance » (*Lettre d'or* 209-210, p. 124).

« Par malheur, impliquée dans la souillure inhérente à l'origine de la chair, elle est devenue esclave du péché, captive de la loi du mal qui est dans les membres du corps. Elle n'a pas perdu pour autant tout à fait son *arbitre*, cette faculté pour juger et porter son choix ». Et c'est en fait cet *arbitre*, qui, sollicité par la grâce, va lui permettre d'adhérer à nouveau à Dieu, de réintégrer ici-bas l'ordre de la charité », et de retrouver, de ce fait, son dynamisme originel (*Lettre* 199-202, p. 121-122).

Sur la connaissance de soi chez Guillaume, voir DS, t. 2, col. 1520-1521; sur la dissemblance, t. 3, col. 1336-1338.

2° **L'ordre de la charité,** « inscrit par le doigt de Dieu au cœur de l'homme raisonnable, dessiné par le Créateur en une sorte d'esquisse dans la raison naturelle elle-même » (*Exposé*, PL 180, 519a, et p. 275), est appelé par Guillaume, dans la *Lettre d'or* (53, p. 56), l'*ordre de la nature*. Et c'est une chose toute simple que ce retour à la nature qui s'offre à l'*arbitre* de l'homme. Il consiste, dit la *Lettre*, « pour le nouvel habitant du désert (le novice religieux) à suivre l'enseignement de Paul et à faire de son corps une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu » (70, p. 62), et pour le candidat à l'amour « à donner ses soins à la chair, non pour flatter ses convoitises, mais en vue de l'esprit.., à ne pas vivre pour le corps, mais à tenir compte du fait qu'on ne peut vivre sans lui ».

« Le corps n'est pas le but de la vie, mais il en est la condition nécessaire. Il ne nous est pas loisible de rompre au gré de nos désirs notre alliance avec lui. Il faut attendre avec patience sa légitime résiliation et respecter entre-temps les clauses du contrat légal ». « L'esprit pourrait avoir tendance, sous le prétexte de répondre aux nécessités de la vie, de s'écarter du droit chemin, de déchoir de sa dignité jusqu'à honorer et aimer son corps (en dehors de l'ordre naturel). Et c'est la raison pour laquelle, dans les débuts tout au moins, il peut être bon de le traiter avec un peu de rudesse. Encore faut-il prendre garde qu'il puisse assurer son service, car c'est pour servir l'esprit qu'il nous est donné » (*Lettre* 73, p. 63, et *Exposé*, PL 180bd, et p. 273-275).

Tel est l'ordre de la nature, l'ordre de la charité, base de toute vie proprement chrétienne et l'ascèse fondamentale de l' « apprenti de Jésus-Christ ».

3° **Foi et obéissance.** — L'homme *animal*, le commençant, souligne Guillaume après saint Paul, ne perçoit pas ce qui est de Dieu. Qu'il aspire à connaître Dieu, à aimer Dieu ou à trouver, dans la vie religieuse et monastique, l' « unité avec Dieu », il doit d'abord et de toute nécessité s'en remettre aux mains d'un autre qui se chargera, au nom et en place de Dieu, aussi bien de lui faire savoir ce qu'il doit « penser » de Dieu, que de lui montrer ce qu'il doit faire pour retrouver cet « ordre de la nature ». Un mot résume l'attitude qui s'impose à tout débutant : l'*obéissance*. Obéissance de la raison, de l'entendement, de l'esprit, qui accepte comme expression de la Vérité suprême ces vérités venues du dehors qui sont l'objet de la foi « simple » et que révèlent « simplement » les *sacramenta fidei* : l'Humanité du Sauveur et Médiateur Jésus-Christ, ses gestes accomplis dans le temps, ses paroles qui relèvent de l'histoire, avec tout le contenu relatif au mystère de Dieu (cf *Miroir de la foi* 3 et 7, PL 180, 371d-376c, 385a-388a, et p. 74-93, 130-141): — obéissance de la chair, de la nature « animale » qui se livre à la volonté et au jugement d'un autre (père spirituel) « comme le vase aux mains du potier », pour se laisser travailler, modeler et re-former à l'image du Créateur (*Lettre* 50-54, 68, et p. 55-57, 61).

4° **Le Christ connu selon la chair.** — Peu de spirituels du moyen âge ont insisté comme Guillaume sur une pédagogie divine autour et à propos du Christ, connu d'*abord* selon la chair, et puis au-delà de la chair, ou mieux à travers la chair (sur ce thème majeur d'Origène, voir *Exposé*, introduction, p. 36-37). Le Christ, l'unique chemin vers la foi, est, selon l'*Exposé*, la « forme » de la prière du fidèle assoiffé d'aimer (PL 180, 478bd, et p. 89-91); il est, selon la *Lettre d'or*, l'éveil à la vie intérieure du candidat à la vie monastique :

« Rien de meilleur, rien de plus sûr, pour éveiller la vie intérieure de l'homme animal, tout neuf encore dans le Christ, que de lui donner à lire et à méditer la vie extérieure de notre Rédempteur. Qu'on lui apprenne à y découvrir une leçon d'humilité, un stimulant de charité, un amoureux élan de piété... Sans doute doit-il apprendre aussi à se tenir le cœur haut élevé dans la prière, à faire oraison d'une manière spirituelle, écartant le plus possible de son esprit les corps et les représentations corporelles quand il pense à Dieu... Mais il est meilleur et plus sûr de diriger sa pensée vers l'Humanité du Sauveur, sa nativité, sa passion, sa résurrection. Ainsi son âme encore faible, impuissante à rien concevoir sinon des corps et des substances corporelles, aura un objet où se fixer, quelque chose à sa mesure, capable de retenir le regard de son amour » (*Lettre* 171 et 174, p. 104-105).

« J'embrasse la crèche qui vous a vu naître, j'adore votre sainte enfance, je baise les pieds de celui qui est suspendu au bois de la croix, je mets ma main à la place des clous... En tout cela, contemplant, comme dit Job, mon image (celle de ma nature) en Dieu, je ne pèche point, lorsque je prie, lorsque j'adore ce que, par l'imagination, je vois, j'entends, ce que mes mains palpent du Verbe de vie » (*Méditations* 10, PL 180, 235d-236a; cf J.-M. Déchanet, *Méditations et prières*, p. 186-187).

Il y aurait beaucoup à dire sur cette méthode de méditation et d'oraison, prônée dès le 12e siècle par ce remarquable interprète et vulgarisateur de la pensée d'Origène, pour qui le *lait* destiné aux petits enfants était la lettre des Écritures, la connaissance des mystères accomplis dans le temps, permettant à l'homme fait d'atteindre enfin l'*aliment solide* : le Verbe de Dieu, Dieu auprès de Dieu. Ce qui compte ici, c'est la part du Christ et de son témoignage humain, aussi bien dans la formation du jeune moine, que dans l'enfantement du simple chrétien à la foi et à l'amour.

5° **Au temps des vertus actives,** « le converti » qui vient demander à la foi simple (dans la vie du siècle), à l'obéissance (au cloître) l'accès à la vie divine, le chemin qui mène à Dieu, porte en lui cet appétit naturel de la vérité qui, fait remarquer Guillaume, vient de la grâce *créatrice*, mais qui n'arrive à étreindre effectivement le vrai, le beau, Dieu lui-même, qu'en vertu d'une autre grâce : la grâce *illuminatrice* (*Miroir* 7, PL 180, 386c, et p. 137). A la réception de cette grâce et à la *science* qu'elle distille, l'homme se dispose par des « études » d'un genre à part :

« Sciences spirituelles, elles s'entourent d'une atmosphère de calme, de modestie, et s'accommodent de ce qui est humble. Leur activité s'exerce au-dehors. Mais leur champ d'action est plutôt à l'intérieur, à la pointe de l'âme intelligente, là où l'homme se renouvelle en revêtant le nouvel Adam, créé

selon Dieu, dans une justice, une sainteté véritables » (*Lettre* 213, p. 125-126).

« C'est là que se forme l'*animus*, l'âme libre, c'est là que s'acquiert la juste notion de ce qu'il faut faire dans ce but : dans cette portion de notre être, où, suivant la règle donnée par l'Apôtre, en toutes choses nous apprenons à nous conduire comme des serviteurs de Dieu, montrant une grande patience.., supportant au besoin la réclusion.., pratiquant la chasteté, faisant preuve de science, de longanimité, de douceur, rayonnant le Saint-Esprit, la charité sincère.., possédant la force de Dieu.., n'ayant rien et possédant tout... Oui, vraiment, les voilà (et bien d'autres du même genre!) les études saintes, les exercices apostoliques, qui fournissent à l'âme, seule en face de Dieu, l'occasion de s'examiner, de se connaître, de s'amender, de se purifier de toute souillure tant de la chair (concupiscence) que de l'esprit (orgueil) » (*Lettre* 214-217, p. 126-127).

Voir, sur les exercices spirituels chez Guillaume, DS, t. 4, col. 1906-1908; sur l'examen, t. 4, col. 1812-1814, 1817, 1843.

C'est le propre du *rationnel* que de cultiver en lui ces vertus qui peu à peu donnent consistance à la similitude, à l'image reçue avec la *grâce créatrice*, image qui devient alors, sous l'action de la *grâce illuminante*, ressemblance effective de Dieu (*Exposé*, PL 180, 479b-480c, et p. 93-99).

L'homme rationnel que meut la raison travaille... et, au prix de laborieux efforts.., triomphe de lui-même et s'élance enfin dans le domaine des choses de l'esprit... Sa volonté bonne se transforme en âme bonne, son désir de soupirant en intelligence de voyant, et l'Esprit Saint lui vient en aide... La grâce qui survient agit sur la raison, l'âme, la vie, les mœurs, le tempérament physique même; elle les modèle sur un unique sentiment de pieuse tendresse, sur une unique figure de charité, sur une silhouette unique de chercheur de Dieu. L'homme, en même temps, aspire à connaître Dieu dans toute la mesure permise, à être lui aussi connu de lui. Il ambitionne pour soi la révélation des traits de la beauté divine, la révélation de Dieu lui-même pour sa conscience, afin que, le connaissant et étant connu de lui, il puisse le prier, l'adorer comme il convient : en esprit et en vérité (*Exposé*, 479ab, et p. 93).

Car il est bien des ressemblances, des manières, pour l'homme créé à l'image de Dieu, de reproduire en lui quelque chose du Créateur. La ressemblance ou similitude de l'homme *animal* est plus symbolique que réelle. « Témoignage, vestige d'une ressemblance plus précieuse et plus excellente », perdue par le péché, elle se manifeste dans l'étonnante ubiquité de l'âme végétative et sensitive par rapport au corps. « De même que Dieu jamais ne change, tout en opérant dans le monde des effets variés, de même l'âme reste elle-même.., tout en opérant sans cesse des effets bien différents et dans les sens corporels et dans les mouvements du cœur ». Don naturel et sans mérite, cette ressemblance ne joue aucun rôle dans l'ascension de l'âme vers Dieu. Elle est pourtant quelque chose, et Guillaume, à la suite de saint Grégoire de Nysse, eut garde de ne pas l'oublier (*Lettre* 260, p. 143).

La ressemblance de l'homme rationnel, plus avancé dans sa voie, est plus parfaite, plus effective, parce qu'elle est volontaire : c'est l'habitude de la vertu, la persévérance dans le bien (*Lettre* 261, p. 144), qu'accompagnent immanquablement une science plus aiguë, une connaissance plus vive de l'objet même de la foi, Dieu, la Vérité (*Miroir* 7, PL 180, 387b, et p. 139). L'âme « s'approche de Celui qui est » (*Exposé*, 480c, p. 99). Et c'est l'occasion pour Guillaume de faire état d'une théologie toute *négative*, bien dans la ligne de la tradition chrétienne.

Bien qu'il ne soit pas possible de voir ou de connaître Dieu *tel qu'il est*, ce n'est pas peu progresser, pour le fidèle en marche vers la patrie, que de n'admettre en sa pensée *rien qu'il ne soit pas*; de rejeter, de désapprouver à son sujet toute représentation corporelle ou localisée, toute notion de qualité formelle ou de dimension quantitative. Il faut, pour autant qu'on le peut, penser la Vérité même; il faut chercher à la connaître aussi parfaitement que possible, il faut l'aimer (on l'aime, du reste, même sans la connaître, tant il est vrai qu'elle existe). Cette Vérité, c'est Dieu, Dieu qui est ce qu'il est, principe, cause, vie de tout ce qui existe, souverain Bien, principe et cause dont tout bien tire sa bonté. Écarte donc de l'idée de Vérité tout ce qui est vrai, de l'idée de Bien tout ce qui est bon. Pense, si tu en es capable, la Vérité elle-même. Pense, autant dire : aime. Car, Dieu étant ce qu'il est, penser Dieu et aimer Dieu, c'est la même chose. Je dis : penser Dieu, et non point penser à Dieu. Ils ne manquent pas, en effet, ceux qui pensent à Dieu et ne l'aiment point. Mais nul ne le pense sans amour » (*Miroir* 9, 394cd, et p. 169-171; cf *Lettre* 290-300, p. 154-158).

6° **De la pensée à l'amour, de la science à la sagesse.** — Toute la vie morale et, aussi bien, la contemplation du débutant et du progressant, de l'*animal* et du *rationnel* se concentrent donc sur le Christ.

Leur prière s'inspire habituellement de la formule de foi, du symbole. Cependant, et à cause de la pieuse douceur de la foi chrétienne [qui n'est pas froide adhésion du mental à la vérité], ce que fidèlement on croit, en toute vérité et simplicité on l'aime, et la représentation des effets corporels de l'économie divine dans le Seigneur Jésus-Christ, objet de foi, se transforme en amour (*Exposé* 478d, et p. 93).

Et voici maintenant décrit le passage à l'état qui doit être, normalement, celui de tout solitaire, de tout moine digne de ce nom, l'accès à la contemplation.

Lorsque la pensée s'arrête à ce qui est de Dieu ou même à Dieu, et que la volonté progresse jusqu'à devenir amour, aussitôt, par le chemin de l'amour, s'introduit l'Esprit Saint, l'Esprit de vie, et il vivifie toutes choses, secondant, lors de la prière, de la méditation ou de l'étude, la faiblesse de celui qui pense. Du même coup, la mémoire devient sagesse : les biens du Seigneur ont pour elle une saveur pleine de délices et toute pensée à leur sujet se présente à l'intelligence pour devenir sentiment d'amour; l'intelligence en voie de penser devient amoureuse contemplation; transformant ce qu'elle saisit en je ne sais quelles expériences d'une suavité spirituelle ou divine, elle en affecte le regard de l'esprit pensant et ce regard devient en l'âme jouissance de joie. Dès ce moment s'avère exacte la pensée qu'à la manière humaine on a de Dieu.., et il se fait du Seigneur une juste idée dans la bonté, celui qui, dans une telle simplicité de cœur, se porte à sa recherche (*Lettre* 249-250, p. 139-140).

Guillaume insiste sur le fait que ce passage ne dépend pas du vouloir de l'homme, du penseur, mais bien de Dieu, de l'Esprit. Tout ce qui est au pouvoir de l'homme c'est d'y préparer son cœur. C'est ce que fait le commençant en se livrant à l'obéissance, le progressant en s'adonnant aux études qu'on a vues. Dégagé des affections étrangères, — sa pensée, son intelligence, aussi bien que sa mémoire —, d'occupations inutiles, embarrassantes ou encombrantes, uniquement préoccupé d'accrocher son vouloir foncier à la volonté de Dieu, au point d'être pratiquement incapable de vouloir en son cœur profond autre chose que ce que Dieu veut, le solitaire, le moine est mûr pour l'intervention de l'Esprit Saint, pour cette ultime ressemblance que Guillaume nomme l'unité d'esprit :

On l'appelle unité d'esprit, non seulement parce que le

Saint-Esprit la réalise ou y dispose l'esprit de l'homme, mais parce qu'elle est effectivement l'Esprit Saint lui-même, l'Amour-Dieu. Elle se produit, en effet, lorsque Celui qui est l'Amour du Père et du Fils, leur unité, leur suavité, leur bien, leur baiser, leur étreinte, et tout ce qui peut être commun à l'un et à l'autre dans cette unité souveraine de la vérité et vérité de l'unité, devient, à sa manière, pour l'homme à l'égard de Dieu, ce qu'en vertu de l'union consubstantielle il se trouve être pour le Fils à l'égard du Père et pour le Père à l'égard du Fils; lorsque la conscience bienheureuse se trouve prise dans l'étreinte du Père et du Fils; lorsque d'une manière ineffable, inexprimable, l'homme de Dieu mérite de devenir, non pas Dieu certes, mais cependant *ce* que Dieu est : l'homme étant par grâce ce que Dieu est en vertu de sa nature (*Lettre* 263, p. 144-145).

L'*unité d'esprit*, et tout ce qui s'y rattache, — théophanies, progrès de l'amour, repos en Dieu et stabilité dans le bien, sagesse ou connaissance toujours plus savoureuse de Dieu (*Lettre* 267-286, p. 146-153) —, c'est, en cette vie, la perfection de l'homme, le but, la fin de la vie monastique (276, p. 149) : « celui qui faisait profession d'être seul (= moine) ou solitaire étant devenu *un*, la solitude de son corps s'étant transformée pour lui en communion avec Dieu » (288, p. 154). Or, comme la foi et l'espérance des débutants ne disparaissent pas chez les parfaits, mais « passent simplement dans leur objet », avec l'amour de charité qui anticipe la vie du ciel (*Miroir* 1, 365c, 368ab, et p. 51, 59); ainsi la foi, l'obéissance et les pratiques des aspirants à la vie parfaite se retrouvent, mais transfigurées, et « passées dans leur objet », chez le moine spirituel (*Lettre* 289, p. 154).

C'est, mais plus pleinement réalisé, l'*ordre de la nature*, objet de l'ascèse du jeune novice. D'autre part, la vue du Souverain Bien, l'approche même du saint des saints confirment la dévotion du parfait, du spirituel, en cette Humanité du Christ, qu'en débutant il a chérie :

« L'amour alors de progresser jusqu'à reproduire quelque chose de cet amour qui a porté Dieu à se faire semblable à l'homme, dans l'humiliation de la condition humaine, pour rendre l'homme semblable à Dieu, dans la glorification d'une Divinité participée. Et c'est alors qu'il est doux pour l'homme de se faire humble avec la Majesté suprême, pauvre avec le Fils de Dieu.., en épousant les sentiments du Christ Jésus Notre-Seigneur. C'est vraiment là que la sagesse s'entoure de piété, que l'amour se tempère de crainte, qu'un tremblement se mêle aux transports de joie : quand la pensée, quand l'intelligence se représentent Dieu humilié jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix, pour que l'homme soit élevé jusqu'à la ressemblance divine. Voilà la source impétueuse du fleuve qui réjouit la cité de Dieu : le souvenir de son intarissable bonté, dans l'intelligence et la considération de ses bienfaits à notre égard » (*Lettre* 272-273, p. 148).

« C'est que, remarque le *Miroir de la foi* (9, 396c, et p. 177-179), toutes les actions, toutes les paroles du Verbe de Dieu sont pour nous une seule parole. Tout ce que nous lisons de lui, tout ce que nous entendons, méditons à son sujet, en stimulant notre amour, ou en nous inculquant la crainte, nous rassemble vers cet Un (le Dieu trine et un), nous envoie vers cet Un dont les hommes racontent tant de choses, et dont, au fond, on ne nous dit rien ».

Voir, sur la contemplation chez Guillaume, DS, t. 2, col. 1948-1959 (J.-M. Déchanet); sur l'épectase, t. 4, col. 786; sur l'extase, t. 4, col. 2115-2116; sur la *fruitio Dei*, t. 5, col. 1555-1559, 1568.

Conclusion. — On n'a pu, dans cette esquisse de la doctrine ou théologie monastique de Guillaume, que poser quelques jalons, signaler quelques repères. Il eut été hors de propos de s'attarder pour relever avec complaisance les témoignages abondants d'un esprit de tradition, joint à des vues originales, à propos de disciplines religieuses comme l'office divin, la lecture sainte, le travail manuel, le silence, etc. Guillaume qui a tant œuvré pour le triomphe du renouveau monastique, représenté au 12e siècle par l'essor de Cîteaux et de la Chartreuse, qui a tant exalté l'idéal de la vie solitaire, ne fait aucune place, dans sa doctrine monastique, aux observances, aux us et coutumes. A peine si l'on trouve dans ses œuvres deux ou trois réminiscences de la *Règle* de saint Benoît qu'il a pratiquée comme moine et commentée au temps de son abbatiat. Ce détail peut nous surprendre. Noir ou blanc, cénobite ou ermite, le moine est pour lui cet homme qui, aspirant au « face à face » (*Lettre* 25, p. 40), se retire sur la montagne avec le Christ pour prier le Père, qui anticipe de quelque façon la vision future, en se plongeant dans le souvenir du plus haut témoignage d'amour que Dieu ait donné au monde. Et il explique de la sorte l'origine de la vie solitaire, de la vie monastique : « Après la passion du Sauveur, sous la brûlure encore vive au cœur des fidèles du souvenir tout proche de son sang répandu, les partisans de la vie solitaire, adeptes de la pauvreté d'esprit, et zélateurs à l'envi du fécond repos (*pingue otium*) au sein des exercices spirituels et de la contemplation divine, peuplèrent les déserts » (*Lettre* 13, p. 34-35).

Il remonte plus haut encore, jusqu'au Seigneur qui se plaisait à la pratiquer (cf *Marc* 1, 35 et 45; 6, 46; 9, 1; *Luc* 4, 1 et 42; 5, 16; 9, 18; *Jean* 6, 15), jusqu'aux apôtres, jusqu'à Pierre, qui, « après avoir goûté la suavité de Dieu (lors de la transfiguration), jugea le meilleur pour lui d'en faire à jamais ses délices » (*Lettre* 12, p. 34). Elle est avant tout, cette vie monastique, une « intimité avec le Seigneur » (*ibidem*), et ce n'est pas sans raison, que L. Bouyer, à propos d'un passage de la *Lettre d'or*, consacré à la « communion spirituelle », pense que Guillaume a tendance « à présenter toute la vie spirituelle, en particulier toute la vie monastique, comme une célébration eucharistique » :

Dans cette célébration, dit Guillaume, c'est la réalité même, la *res* du sacrifice, que nous accomplissons, alors que la messe en consacre seulement le « signe ». Cette expression... signifie que, dans la vie monastique, la foi se réalise en nous par l'obéissance peu à peu épanouie jusqu'à l'*unitas spiritus*. En effet, l'objet central de la foi, peu à peu saisi par la gnose dans son unité et sa plénitude, c'est le mystère de la Croix en tant que destiné à devenir le mystère même de notre vie. La vie monastique étant de son côté l'accomplissement de notre crucifixion avec le Christ, elle est donc bien l'accomplissement ultime du sacrifice eucharistique : la consommation de notre union avec Dieu par la Croix, dans le Saint-Esprit (*La spiritualité de Cîteaux*, p. 136-137; *Lettre d'or* 115-119, p. 81-82).

Cet exposé cependant ne serait pas complet si l'on ne soulignait l'estime extraordinaire de Guillaume pour une vie « mixte » en quelque sorte. Après avoir fait l'éloge des chartreux et exalté leur idéal exclusivement contemplatif, il ajoute :

Bien loin au-dessus de vous, contemplez le courage, admirez la gloire de certains, ambidextres valeureux à la manière d'Aod, ce juge fameux d'Israël qui se servait de la main gauche comme de la droite : aussi longtemps qu'il est permis, ils aiment vaquer au-dedans d'eux-mêmes, et fort dévotement, à l'amour de la vérité, objet de la contemplation; mais que la nécessité les appelle, que le devoir les entraîne, et, sans le moindre retard, ils se prêtent aux occupations du dehors,

pour la vérité de l'amour qu'il s'agit de parachever (*Lettre* 18, p. 37).

Guillaume retrouve là l'idéal et la pratique des premiers moines, les Pères du désert, et c'est encore la conséquence, logique et naturelle, de sa manière de concevoir la vie monastique : une vie dans l'intimité du Christ, le grand contemplatif certes, mais, aussi bien, l'homme d'action par excellence.

J. Van Mierlo, *Hadewijch en Willelm van St. Thierry*, OGE, t. 3, 1929, p. 45-59. — L. Malevez, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume..*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 22, 1932, p. 178-205, 257-279. — Ét. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, appendice, p. 216-232. — M.-M. Davy, *La psychologie de la foi d'après Guillaume..*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* = RTAM, t. 10, 1938, p. 5-35; *Ascèse et vertu d'après Guillaume..*, RAM, t. 19, 1938, p. 225-244; *La théorie de l'amour de Dieu d'après Guillaume..*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 18, 1938, p. 319-346; *La connaissance de Dieu d'après Guillaume..*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 28, 1938, p. 430-456. — J.-M. Déchanet, *La connaissance de soi d'après Guillaume..*, VSS, t. 56, 1938, p. 102-122.

P. Halasz, *De perfectione vitae spiritualis secundum Guilelmum a Sancto Teodorico*, Zirc (Hongrie), 1941; thèse de l'Angelicum, Rome, 1938. — J.-M. Déchanet, *Amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume..*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 1, 1945, p. 349-374. — L. de Simone, *Gli aspetti filosofici della mistica di Guglielmo di Saint-Thierry*, dans *Doctor communis*, t. 4, 1951, p. 47-52. — J. Hourlier, *Saint Bernard et Guillaume... dans le Liber de amore*, dans *Saint Bernard théologien* (*Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 9), 1953, p. 223-233.

M.-M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume..*, 1 *La connaissance de Dieu*, Paris, 1954. — L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955. — O. Brooke, *The Trinity in Guillaume de Saint-Thierry against the anthropological Background of his Doctrine of Ascent of the Soul to God*, thèse, Rome, 1957; *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry*, RTAM, t. 26, 1959, p. 85-127. — J. Walsh, *Guillaume... et les sens spirituels*, RAM, t. 35, 1959, p. 27-42. — Robert Thomas, *Notes sur Guillaume..*, coll. Pain de Cîteaux, 4 fasc., Chambarand, 1959, pro manuscripto. — G. Bavaud, *Guillaume... docteur de l'Assomption?*, dans *Revue bénédictine*, t. 70, 1960, p. 641-651. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vol., coll. Théologie, Paris, 1959-1964, tables. — A. Fiske, *William of St Thierry and Friendship*, dans *Cîteaux*, t. 12, 1961, p. 5-27.

R. Thomas, *Notre entrée dans la vie trinitaire d'après Guillaume..*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 24, 1962, p. 209-224, 338-349. — J. Lefur, *L'homme image de Dieu d'après Guillaume..*, thèse de l'Angelicum, Rome, 1963. — O. Brooke, *William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith*, RTAM, t. 30, 1963, p. 181-204; *Faith and Mystical Experience in William..*, dans *The Downside Review*, t. 82, 1964, p. 93-102. — Th. Koehler, *Thème et vocabulaire de la « fruition divine » chez Guillaume..*, RAM, t. 40, 1964, p. 139-160. — E. R. Elder, *The Way of Ascent : the Meaning of Love in the Thought of William of St Thierry*, dans *Studies in Medieval Culture*, Kalamazzo (Michigan), 1964, p. 39-47.

E. Del Basso, *Amore e contemplazione in Guglielmo di Saint-Thierry*, dans *Atti della Accademia... Napoli*, t. 77, 1966 (tirage à part). — G. Webb, *The Cistercian memoria*, dans *New Blackfriars*, t. 48, 1966, p. 209-213, 426-430. — W. Zwingmann, *Ex affectu mentis. Ueber die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hingabe nach Wilhelm von St. Thierry*, dans *Cîteaux*, t. 18, 1967, p. 5-37.

Anselme Le Bail, art. S. Bernard, DS, t. 1, col. 1454-1499. — Voir aussi, DS, t. 1, col. 442 (structure de l'âme); t. 2, col. 1297 (communion spirituelle); t. 4, col. 963-964 (érémitisme); t. 5, col. 51 (familiarité avec Dieu); t. 5, col. 646-648 (folie de la croix).

Jean-Marie Déchanet.

33. GUILLAUME DE TROYES (Pierre), frère mineur récollet, 17e siècle. — Pierre Guillaume, originaire de Troyes, appartenait à la province lyonnaise des récollets; il fut longtemps confesseur des clarisses de Montbrison. Ces maigres renseignements nous sont fournis par les approbations et souscriptions de ses livres. Les historiens ne parlent pas de lui (cf DS, t. 5, col. 1642-1643), et nous hésitons même sur son nom : Pierre ou Guillaume de Troyes, Pierre-Guillaume, et Guillaume pourrait être son nom de famille.

Quatre ouvrages au moins ont paru sous son nom.

1° *Méditations sur tous les principaux points de la Règle de sainte Claire, et sur les paroles plus mémorables de saint François* (Lyon, J. Carteron, 1661, 628 p. in-8°). Ce livre est dédié à Anne-Marie de l'Assomption d'Urfé, abbesse de Montbrison de 1640 à 1673; elle avait demandé aux récollets de prendre en main les intérêts spirituels du monastère et prié Pierre Guillaume de rédiger ces méditations. Celles-ci sont assez superficielles et conventionnelles; les citations, uniquement tirées de l'Écriture, sont rares.

Le plan de chaque méditation est le suivant : « la fin qu'on doit (se) proposer » en méditant tel passage de la *Règle*; puis trois points qui commencent par : « Représentez-vous... »; ces considérations sont généralement lâches, discontinues. On saisit mal le « système » de l'auteur, qui prévient dès l'introduction qu'il ne développera pas d' « affections » ni n'indiquera de résolutions. Il semble toutefois que l'idée centrale soit l'imitation de Jésus-Christ : « Considérez que la très noble qualité d'enfant de Dieu que vous avez reçue au baptême... doit être perfectionnée dans la sainte religion par l'imitation de Jésus-Christ, qui est le grand exemplaire de tous les vrays enfans du Père céleste, dont notre séraphique Père a été une des plus parfaites images, à laquelle vous devez vous conformer » (p. 548).

2° Les *Méditations pour toute l'année, avec une retraite des dix jours* (Lyon, C. C. Carteron, 1670; 1e approbation, octobre 1668) comportent deux volumes d'à peu près mille pages chacun. Ces méditations sont particulièrement sobres et nourries des textes de l'Écriture. L'accent christologique y est très marqué. Souvent, les méditations, consacrées à un même thème, constituent de petits traités spirituels, solides en doctrine et pratiques. Plusieurs d'entre eux mériteraient d'être étudiés : l'Avent, avec ses méditations sur la Vierge, saint Joseph et les grandes antiennes (t. 1, p. 233-264); la Passion (p. 422-641); la retraite spirituelle avec les apôtres, de l'Ascension à la Pentecôte, sur les trois « vies » purgative, illuminative et unitive (p. 799-846), et celle sur les effets du Saint-Esprit (p. 849-881); sur le Cœur de Jésus, etc.

3° Le catalogue de la bibliothèque municipale de Troyes mentionne *La félicité chrétienne dans la pratique de l'oraison mentale, en forme de dialogue*, Lyon, 1672, in-12°, que nous n'avons pas vu.

4° *Méditations pour toutes les festes de l'ordre du séraphique Père saint François* (Lyon, J. Grégoire, 1674, 696 p. in-8°). Dans la préface, l'auteur déclare que son recueil est « destiné pour l'usage des religieux de notre saint ordre », et proteste que c'est par obéissance qu'il écrit (avant 1672, d'après les approbations). Bien qu'on soit ici plus proche de la « dévotion » que de la doctrine ou de la mystique (les leçons proposées sont tirées presque uniquement de faits puisés dans l'hagiographie), cet ouvrage est bien étoffé; l'auteur cite abondamment l'Écriture, les docteurs et écrivains

spirituels, dont les plus fréquents sont les saints Augustin, Bernard, Grégoire le Grand et François d'Assise. Les citations, imprimées en marge, illustrent bien les textes qu'elles accompagnent. Les méditations commencent par une « instruction », qui est un rappel plus historique que doctrinal; elles continuent par trois points souvent divisés en « raisons » (presque toujours au nombre de trois) et se terminent par une conclusion orientée vers la pratique.

A propos de la fête de saint Bernardin de Sienne, on lit ceci : « Trois choses (sont) absolument nécessaires à la parfaite contemplation. La première est un entier détachement de toutes les choses extérieures, dont le soin et l'affection peuvent empêcher l'esprit de s'appliquer à la considération des choses spirituelles et divines. La deuxième est un ardent désir d'être inséparablement unis à Dieu, et de trouver le véritable repos dans une parfaite conformité à sa divine volonté. La troisième est une inviolable constance dans cet heureux état; car ceux qui s'en détachent facilement pour retourner à l'amour d'eux-mêmes et à l'application aux choses temporelles, sont semblables au démon qui a été très inconstant dans la contemplation de la vérité éternelle, et tombent comme lui de cette félicité dans une déplorable misère » (p. 140).

On trouve aussi une suite de dix-sept méditations sur François d'Assise à l'occasion de son octave (début d'octobre) et trois autres à la fête des stigmates (17 septembre). Cet ensemble est un curieux mélange de lieux communs et d'aperçus nouveaux; si l'auteur insiste sur la ressemblance et « conformité » de François au Christ, dont il est « l'image vivante » (p. 444, 449, 485, etc), il propose (p. 469) une méditation « de la manière que notre ordre séraphique est le dernier et le premier dans l'Église de Dieu ». François, appelé « légat a latere » du Christ (parole de Grégoire IX), invite ses frères à coopérer avec le Sauveur à la rédemption du monde. Une autre suite de dix-sept méditations en décembre sur l'Immaculée Conception est dans la plus classique tradition franciscaine.

Parmi les très rares auteurs qui citent Pierre Guillaume, mentionnons : Henri de Grèzes, *Le Sacré-Cœur de Jésus. Études franciscaines*, Lyon-Paris, 1890, p. 259-262. — *Les amis du Sacré-Cœur : le P. Pierre Guillaume de Troyes, récollet*, dans les *Annales de la réparation*, t. 17, 1942, p. 102-103.

Willibrord VAN DIJK.

34. GUILLAUME DE VOLPIANO (DE SAINT-BÉNIGNE, DE DIJON OU DE FRUTTUARIA; **bienheureux**), bénédictin, 962-1031. — Né en 962 près de Novare, selon les traditions les plus autorisées (cf M. Chaume, *Les origines paternelles de Guillaume..*, dans *Revue Mabillon*, t. 14, 1924, p. 68-77), Guillaume entra en 969, comme oblat, au monastère de Locedio et y fit profession monastique. Ayant suivi en 985 saint Maïeul en Provence puis à Cluny, il fut voué dès lors à la réforme des abbayes (une quarantaine, dit Raoul Glaber), notamment celles de Saint-Bénigne à Dijon, de Fruttuaria et de Fécamp. Abbé de Saint-Bénigne en 990, il y reconstruisit l'église. Son influence dans l'ordre de Cluny fut grande, tant au point de vue de l'architecture romane qu'à celui des écoles claustrales, et cette influence s'étendit jusqu'en Pologne à travers l'Allemagne.

Il semble que son successeur à Fécamp, où il mourut le 1er janvier 1031, Jean d'Alle, était, comme lui, italien; il est certain que Guillaume Suppon, abbé du Mont-Saint-Michel, était son neveu. Le culte de Guillaume de Volpiano n'a jamais été reconnu officiellement; son nom figure cependant, au 1er janvier, dans de nombreux martyrologes bénédictins.

Nous possédons peu d'œuvres de Guillaume et aucune édition critique ne nous assure leur authenticité. Les quelques sermons et lettres conservés sont écrits d'après les canons du temps et ne livrent rien de sa personnalité. Seul le petit traité *De vero bono et contemplatione divina* révèle quelque chose de sa spiritualité. Guillaume s'apparente aux réformateurs de son temps, Odon de Cluny ou Pierre Damien; il a le culte de la *Règle* et s'inspire de ses commentateurs antérieurs. Partant de la parole de saint Paul « Je ne fais pas le bien que je veux... » (*Rom.* 7, 15), Guillaume, qui dit peu de choses de la contemplation comme manière de prier, oriente l'esprit vers Dieu, unique Bien de l'homme : comparée à ce Bien suprême, la bonté des créatures devient vanité, celle de l'homme un mal; la loi, qui en elle-même est bonne, ne l'est plus au regard de l'Évangile. L'homme, qui est captif sous la loi du péché, est appelé par Dieu au *beneficium libertatis* par la contemplation de ces vérités auxquelles il peut accéder par la grâce de la rédemption; il ne pourra pas le faire, cependant, sans des *pugnae interiores et exteriores* contre la chair (entendue au sens paulinien).

Œuvres. — Migne (PL 141, 835-872) ne donne que quelques lettres et des documents historiques tirés de Mabillon. On doit donc se reporter à l'ancienne édition d'Eugène de Levis, *Sancti Willelmi Divionensis... opera*, Turin, 1797, qui est reprise par G. Chevallier dans *Le vénérable Guillaume, abbé de Saint-Bénigne...* (Paris-Dijon, 1875, p. 207-286); Levis dit s'être servi de manuscrits de Saint-Bénigne pour attribuer à Guillaume les quelques sermons qu'il édite; ces sermons figuraient jusqu'alors dans des collections augustiniennes. Il en est de même pour le *De vero bono*.

Vies. — Raoul Glaber a laissé une *Vita* de Guillaume (PL 142, 697-720) et il en parle dans ses *Historiae* (III, 5 et 9; IV, 4; V, 1; PL 142, 653, 666, 675, 685). — Une autre *Vita* se trouve dans le *Chronicon sancti Benigni* (PL 141, 851-870, fragments; éd. E. Bougaud et J. Garnier, *Chronique de l'abbaye Saint-Bénigne..*, Dijon, 1875, p. 131-178).

Dans la suite, signalons : Francesco Amadeo Ormea, de l'Oratoire, *Il monachismo illustrato di san Guglielmo... panegirica storia*, Turin, 1623, et son adaptation par le jésuite Antoine Girard, Paris, 1676; — J. Croset-Mouchet, *Histoire de saint Guillaume..*, Turin, 1859; — G. Chevallier, *Le vénérable Guillaume..*, cité *supra*.

Études. — O. Ringholz, dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden*, t. 3, 1882, p. 363-383. — E. Sackur, *Studien über Rodulfus Glaber*, dans *Neues Archiv*, t. 14, 1888/89, p. 379-418. — L. Chomton, *Histoire de l'église Saint-Bénigne de Dijon*, Dijon, 1900, p. 85-128. — Ch. Dahlmann, *Untersuchungen zur Chronik von Saint-Bénigne*, dans *Neues Archiv*, t. 49, 1932, p. 281-331. — W. Watkin Williams, *William of Dijon*, dans ses *Monastic Studies*, Manchester, 1938, p. 99-120. — R. Herval, *Guillaume de Volpiano..*, dans *Précis analytique des travaux de l'académie de Rouen*, 1947, p. 303-320; *Un moine de l'an mille : Guillaume de Volpiano*, dans l'ouvrage collectif du 13e centenaire de Fécamp, *L'abbaye bénédictine de Fécamp*, t. 1, Fécamp, 1959, p. 27-44 (voir t. 3, 1963, tables). — J. Marilier, dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 384-385; *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, 1966, col. 482-484. — L. Grodecki, *Guillaume de Volpiano et l'expansion clunisienne*, dans *Bulletin du centre international des études romanes*, 1961, n. 2, p. 21-31. — B. de Vregille, *Le copiste Audebaud de Cluny et la Bible de Guillaume de Dijon*, dans *L'homme devant Dieu. Mélanges... H. de Lubac*, coll. Théologie, t. 2, Paris, 1964, p. 7-15. — H. H. Kaminsky, *Zur Gründung von Fruttuaria durch den Abt Wilhelm von Dijon*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 77, 1966, p. 238-267.

Les ouvrages historiques sur Saint-Bénigne et sur Fécamp parlent de Guillaume; se reporter à L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes*, t. 1, Mâcon, 1935.

Louis GAILLARD.

35. GUILLAUME DE WOODFORD, franciscain, † vers 1397. — Depuis Wadding-Sbaralea, on a confondu deux frères mineurs anglais connus sous le nom de Guillaume de Waterford et de Guillaume de Woodford (Widford, Wydeford). Little les a nettement départagés, mais il n'a pas été suivi par U. Chevalier, ni totalement par le DTC. Compagnon et ami de Wyclif à Oxford, Guillaume de Woodford se fit néanmoins son plus rude adversaire, et l'œuvre la meilleure que nous ayons de lui est le *LXXII quaestiones de sacramento altaris*, contre la confession de Wyclif, composé en 1381. Maître régent en théologie chez les franciscains d'Oxford en 1389, il vint plus tard à Londres où il exerça la charge de vicaire provincial de son ordre. Il serait mort et inhumé à Colchester en 1397. Pourtant on trouve son nom sur une inscription funéraire londonienne.

Touche directement l'histoire de la spiritualité son *Defensorium mendicitatis contra Armachanum*, c'est-à-dire contre l'évêque d'Armagh, ennemi des religieux mendiants. Cette œuvre est restée manuscrite (Oxford, Magdalen College, 75, 15e siècle; Cambridge, Biblioth. publ. Ff. I, f. 1-257).

Une *Summa de virtutibus* (ms Cambridge, Caius College, 454) est à attribuer à un homonyme, l'abbé Guillaume de Woodford. Un *Tractatus de religione*, de 1433, serait l'œuvre de Guillaume de Waterford, d'après Little.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, col. 351-352. — A. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 246-249. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, col. 1987. — DTC, t. 15, 1950, col. 3584. — C. Walmsley, *Two long lost Works of William Woodford and Robert of Leicester*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 46, 1953, p. 458-470.

Willibrord VAN DIJK.

GUILLELMITES. — L'ordre des frères ermites de saint Guillaume ou guillelmites apparaît dans la seconde moitié du 12e siècle, parmi d'autres formes de vie érémitique, en Italie centrale. De là, au siècle suivant, il se propage au-delà des Alpes : nord de la France, Pays-Bas, Allemagne, jusqu'en Bohême et Hongrie. Déjà éprouvé à l'époque de la Réforme, il ne survit pas à la fin du 18e siècle. — 1. *La personne du « fondateur »*. — 2. *Histoire de l'ordre*. — 3. *La « Règle de saint Guillaume »*.

1. **La personne du « fondateur ».** — Guillaume dit de Malavalle (ou Maleval), dont se réclameront les guillelmites, se distingue assez mal d'homonymes plus ou moins contemporains (notamment Guillaume de Toulouse et Guillaume X d'Aquitaine), tant ses premiers biographes ont puisé dans la « légende dorée ». D'origine noble, sinon de la famille des comtes de Poitiers, il décide, au retour d'un pèlerinage en Palestine (peut-être aussi à Compostelle), de mener en Toscane, alors terre d'élection des « ermites », la vie d'ascèse des anciens solitaires de la Thébaïde. Des essais sont tentés, avec des compagnons vite rebutés par sa très grande austérité : d'abord, non loin de Pise, sur le Monte Pisano, entre les vallées du Serchio et de l'Arno, où il établit à *Lupecavo*, en pleine Silva Livallia, un hospice-refuge pour les pèlerins allant de France à Rome; puis, près de Voltera, sur le Monte Pruno, où il laisse, peu après, son ermitage à un certain Pierre. Finalement, en 1155, à cinq lieues de Castiglione della Pescaia, au diocèse de Grosseto, il découvre, dans une vallée que son aspect inhospitalier a fait appeler Malavalle, le *Stabio di Rodi* : il y fixe sa retraite où il meurt, le 10 février 1157, n'ayant qu'un seul disciple, Albert, que rejoint bientôt Rainald, le médecin qui l'avait visité dans sa dernière maladie. Sous l'action de ces deux hommes, Malavalle devient un pèlerinage de plus en plus fréquenté. A la demande de Martin, évêque de Grosseto (1174-1179), Alexandre III autorise dans le diocèse le culte de Guillaume dont Innocent III reconnaîtra la sainteté (bulle *Ex litteris*, 8 mai 1202). Sa fête se célèbre le 10 février.

Sur la « légende » et l'histoire de Guillaume, voir K. Elm, *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens*, Cologne-Gratz, 1962, p. 1-33 et 172-191.

Deux biographies sont à retenir, malgré les réserves à faire sur la véracité de la première : 1) celle du *peccator Theobaldus*, probablement cistercien, écrite, au plus tard, au début du 14e siècle. Elle a été plus ou moins fidèlement utilisée par : a) le chartreux Laurent Surius, *De sanctorum probatis vitis*, t. 1, Cologne, 1576, p. 924-948; b) Pierre van den Bosche (= Sylvius, 1561-1640), prieur des guillelmites d'Alost, *Vita S. Guilelmi eremitae et confessoris*, Bruxelles, 1626; c) et publiée par les bollandistes, AS, février, t. 2, Anvers, 1658, p. 452-472, précédée d'un *Commentarius* critique par Godefroy Henschen, p. 433-448. — 2) Celle d'Albert (Bruxelles, bibl. des Bollandistes, ms 633, f. 64-70, *Vita B. Guilhelmi ab Alberto ejus discipulo edita*), plus ancienne mais connue plus tard (après la publication des AS de février), a été étudiée par G. de Waha, *Explanatio vitae S. Guilielmi magni, conscriptae olim per B. Albertum ejus discipulum, diutissime desideratae tandemque nunc repertae*, Liège, 1693.

Les autres biographes sont dominés par le désir d'annexer Guillaume à leur ordre respectif : Samson de La Haye (= Haius † 1594), prieur guillelmite des Blancs-Manteaux, *De veritate vitae et ordinis divi Gulielmi quondam Aquitanorum et Pictonum principis*, Paris, 1587. — G. Cavalcantini, *Vita del glorioso S. Guglielmo*, Florence, 1605; trad. par R. Gyrard, augustin, *Histoire de la vie de S. Guillaume, duc de Guyenne, comte de Poictou et d'Auvergne, puis hermite augustin*, Paris, 1606. — Chr. Henriquez, cistercien, *Fasciculus sanctorum ordinis cisterciensis*, t. 2, Bruxelles, 1623, p. 118-134; *Liber apologeticus quo ostenditur S. Guilielmum benedictinum cisterciensem, non augustinianum fuisse*, 1629.

2. **Histoire de l'ordre.** — 1° *Origine et premier essor.* — Guillaume n'a pas fondé lui-même un ordre religieux. C'est après sa mort que se constitue, près de son tombeau et à la faveur du pèlerinage de Malavalle, une communauté d'hommes épris de suivre son idéal, tel du moins que le transmet Albert. Il faut même attendre le 25 mai 1211 pour voir un document pontifical parler d' « ordre » et de « Règle » de saint Guillaume : Innocent III ratifie alors le rattachement à Malavalle des ermites de Saint-Antoine de Anderghesca ou Silvaiuncta.

Divers ermitages anciens font la même demande : ainsi Saint-Benoît de Monte Fabali, au diocèse de Pesaro, qui obtient d'Honorius III *ut regula B. Guglielmi... ibi perpetuis temporibus observetur* (9 mai 1224), et Torre di Palma, au diocèse de Fermo, où, *ad frugem aratioris vitæ*, Grégoire IX autorise de substituer la *Règle* de saint Guillaume à celle de saint Augustin (5 décembre 1232). Certaines de ces unions seront d'ailleurs éphémères : dès le milieu du siècle, Monte Fabali reprendra son autonomie puis ralliera la famille cistercienne.

Cependant, se référant au 13e décret du 4e concile du Latran (1215) qu'avait inquiété la *nimia diversitas* des instituts religieux (cf Mansi, t. 22, col. 1002-1003), Grégoire IX, à une date indéterminée mais avant 1237, impose aux guillelmites la *Règle* de saint Benoît, leur laissant le soin d'y conformer leurs *statuta* de

teneur encore imprécise. Décision d'importance : sans les dépouiller de leur empreinte érémitique originelle, elle leur insufflera une orientation apostolique au moment où ils prennent, hors d'Italie, un essor qui atteindra son point culminant sous le pontificat d'Innocent IV (1243-1254). De Rome et de Lyon pendant le concile de 1245, ce pape multiplie les marques de bienveillance : octroi de privilèges (celui de l'autel portatif montre qu'à la différence de Guillaume ils étaient prêtres), recommandation près des évêques en les distinguant des moines gyrovagues, reconnaissance comme *ordo monasticus secundum Deum et beati Benedicti regulam atque institutionem fratrum ordinis sancti Guilielmi* (bulle *Religiosam vitam*, 3 septembre 1248). Il demande aussi la convocation d'un chapitre général à Malavalle : à la Pentecôte 1251, sont élaborées des constitutions qu'il faudra amender plus tard, quand les circontances auront remis en cause l'existence de l'ordre.

2° *Tentative de fusion avec les ermites de Saint-Augustin* (1256-1266) *et organisation définitive* (1271). — Pour remédier au pullulement, en Toscane, d' « ermites » *sine pastore sicut oves errantes*, Innocent IV avait prescrit à ceux qui n'en avaient pas d'autre de suivre la *Règle* de saint Augustin (bulle *Incumbit nobis*, 12 décembre 1243) et donné Richard Annibaldi comme cardinal protecteur. Annibaldi prépara une mesure radicale : grouper tous les ermites, sans exception, dans un *ordo fratrum eremitarum sancti Augustini* (F. Roth, *Cardinal Richard Annibaldi, first Protector of the Augustinian Order, 1243-1276*, dans *Augustiniana*, t. 2, 1952, p. 26-60, 108-149 et 230-247; t. 3, 1953, p. 21-34 et 283-313; t. 4, 1954, p. 5-24) qu'approuvera le nouveau pape, Alexandre IV (bulle *Licet Ecclesiae*, 9 avril 1256). Les guillelmites, s'estimant hors de cause, restèrent à l'écart et se firent confirmer, peu après, le droit de *remanere in solito habitu* (bulle *Licet olim*, 22 août 1256), mais devinrent *ordo eremiticus* et non plus *monasticus* (bulle *Religiosam vitam*, 28 août 1256).

Les quatre maisons de Bohême et de Hongrie et six de celles d'Allemagne n'en passèrent pas moins aux augustins; d'autres se disposaient à suivre. D'où recours au Saint-Siège, sous prétexte de pressions, et difficultés entre les deux ordres que ne purent apaiser ni Alexandre IV rappelant l'illégalité de tout transfert sans consentement préalable du chapitre général (bulle *Quanto contemplationis*, 21 juin 1260), ni Urbain IV interdisant, sous peine d'apostasie, d'adopter une règle *levior* (bulle *Praeclara ordinis*, 23 janvier 1263). Clément IV trancha par un compromis qui entérinait la situation de fait, mais avec l'engagement réciproque de renoncer à intriguer l'un contre l'autre, *praetextu unionis vel aliqua causa* (bulle *Ea quae judicio*, 30 août 1266).

Bien qu'amputé, l'ordre de saint Guillaume sauvait son existence. Il dut alors songer à son unité, compromise par les divergences qui s'affirmaient de plus en plus nettes entre ses membres d'en deçà et d'au-delà des Alpes. On ne pouvait en rester là, avait déclaré Urbain IV, *sine scandalo* (bulle *Ex parte vestra*, 17 février 1264). Trois prieurs sont chargés de revoir le projet de constitutions de 1251 : *non sine magnis laboribus et curis*, ils proposent au chapitre de 1267 une rédaction nouvelle qui, mise à l'essai puis remaniée par le prieur général Lambert, prendra valeur de loi en 1271. Est notamment prévue la division en deux provinces. Il y en aura trois (la première, très différente) au début du 14e siècle :

1) *Toscane* (jusque Rome), 15 monastères et 15 prieurés anciens qui se sont mis sous l'obédience de Malavalle.

2) *France* (avec les Pays-Bas, la Belgique et la Rhénanie), 14 maisons : Baseldonck (diocèse de Bois-le-Duc), *Wastine* près Biervliet (plus tard, au *Val-Saint-Antoine* à Bruges), Bernardfagne (arrondissement de Huy), Louvergny (Ardennes), *Le Paradis* près Düren, *Val-Notre-Dame* près Walincourt (Nord), Nieuwland (plus tard à Oudezeele, puis Peene, Nord), Montrouge (transféré en 1297 aux *Blancs-Manteaux* à Paris), Saint-Ursmer près Alost, *Sainte-Catherine* près Nivelles, Huybergen (sud de Berg-op-Zoom), *La Motte* près Liège (sous le nom de *Guillemins*), Grevenbroich (duché de Julliers), *La Trinité* à Beveren-Waas.

3) *Allemagne* (Alsace comprise), 16 maisons : Burlo, Gräfinthal près Blieskastel, Marienpforte, Oberried, Fribourg, Mühlbach, Sion près Klingnau, Haguenau, le pèlerinage de Marienthal, Mengen, Mayence, Strasbourg (et deux « granges » à Ehl et Marienbronn), Windsbach, Worms, Spire, Limbourg.

France et *Allemagne* comptent, en 1341, quelque 280 membres en 26 communautés de 5 à 20. Pas de renseignements pour la Toscane.

Les « constitutions » de 1271 subordonnaient les prieurs provinciaux au prieur général résidant à Malavalle où tous les deux ans se tient le chapitre général, instance suprême. Mais, surtout avec des guerres chroniques et le séjour de la papauté à Avignon (1309-1377), l'isolement de Malavalle ne facilite pas l'ouverture sur les problèmes concrets de provinces d'origine si diverse : en Italie, simple rattachement de communautés préexistantes; ailleurs, fondations nouvelles. Au chapitre de 1340, l'adjuration du prieur général Simon « aux frères de France et d'Allemagne » de « suivre les traces des anciens pères » demeure sans écho, si bien que, le 10 mai 1346, Clément VI doit conférer au prieur de la plus ancienne maison de chaque province les pouvoirs jusque-là attribués au prieur général. Malavalle ne verra plus de chapitre général.

3° *Depuis l'autonomie des provinces.* — Entre les provinces ne subsiste guère qu'un lien, très ténu : Malavalle. L'union se manifestera encore par la présence, *pro ordine B. Guglielmi et monasteriis ejusdem*, de Godefroy Bernethas au concile de Bâle (cf J. Haller, *Concilium basiliense*, t. 3, Bâle, 1900, p. 443), qui confirmera les droits et possessions de l'ordre et de « ses maisons allemandes, françaises et italiennes » (2 septembre 1435). Pourtant la province de Toscane commence à se désagréger et les meilleurs de ses membres rejoignent des communautés plus prospères, de préférence bénédictines. En 1564, Pie IV mettra en commende la maison de Malavalle, détruite par la guerre; les ermites de Saint-Augustin s'y installeront en 1604. A l'aube du 17e siècle, les guillelmites ont disparu d'Italie où saint Guillaume continue à être invoqué comme patron d'églises ou de confréries.

A l'inverse, les provinces de France et d'Allemagne survivent deux siècles, non sans soubresauts. Sous la double influence de Cîteaux et des ordres mendiants, à l'amour de la solitude elles joignent l'apostolat. La formation, même intellectuelle, est plus poussée; pour remédier à un enseignement théologique *hactenus damnose et irreligiose neglectum*, les futurs prêtres sont envoyés à Fribourg, Cologne, Erfurt et Louvain ou, mieux, rassemblés dans la maison parisienne des *Blancs-Manteaux*. Certains couvents deviennent des centres de rayonnement : ainsi Baseldonck, avec le prieur humaniste Simon Pelgrom (1507-1572), Alost, Beveren, surtout Strasbourg où, dans le premier quart du 16e siècle, la ferveur spirituelle des guillelmites est

remarquée par Jacques Wimpfeling et Geiler de Kaysersberg. Malheureusement, par la faute des administrations locales, qui les chasseront, et non des religieux, dont l'ensemble restera fidèle, la Réforme protestante amènera la fermeture de la plupart des maisons d'Allemagne (J. Truttmann et A.-M. Burg, *art. cité infra*, p. 102).

Au début du 17e siècle, l'épiscopat des Pays-Bas se plaint du relâchement chez les guillelmites (A. Pasture, *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle, 1596-1633*, Louvain, 1925, p. 290-292; É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 5, Bruxelles, 1952, p. 401-402). Le provincial, Étienne Loemmel, y rétablit la discipline. Par contre, à Paris, il ne peut, à cause du gallicanisme du Parlement, sauver les *Blancs-Manteaux*, quand l'évêque, Henri de Gondi, cardinal de Retz, dénonce « les grands désordres qui ont été depuis quelques années en la dite maison » : un arrêt donne le couvent et son église aux bénédictins de Saint-Maur (1618). Une procédure identique fera attribuer Louvergny aux bénédictines de Notre-Dame de Mouzon (1643). D'autre part, comme Burlo l'avait fait dès 1448, Grevenbroich s'est rattaché à Cîteaux en 1628.

Néanmoins, en 1630, la province de France s'est accrue de trois maisons qui subsistaient en Allemagne (elles s'uniront en 1724 aux bénédictins de Saint-Blaise). Au chapitre de 1687, une nouvelle impulsion est donnée par le provincial-général Nicolas de Presseux d'Haut-Regard.

Aucun établissement ne sera épargné par la politique anti-religieuse de la fin du 18e siècle. Alost, Beveren et Nivelles figurent parmi les couvents « inutiles » frappés par l'édit de Joseph II (17 mars 1783). Walincourt et Peene, avec 11 et 10 membres (cf L. Lecestre, *Abbayes, prieurés et couvents d'hommes en France... en 1768*, Paris, 1902, p. 31), semblent avoir été oubliés par la « Commission des réguliers », malgré le rapport défavorable de Loménie de Brienne (18 février 1771; Ch. Gérin, *Les bénédictins français avant 1789, d'après les papiers inédits de la Commission des Réguliers*, dans *Revue des questions historiques*, t. 19, 1876, p. 506), mais n'échapperont pas au décret de l'Assemblée Constituante (13 février 1790) contre les ordres religieux. Après l'annexion de la principauté de Liège et des Pays-Bas, la république française fermera Bernardfagne et La Motte (1er septembre 1796), puis Huybergen (1798).

En 1814, quelques survivants, revenus de Westphalie, tenteront de restaurer l'ordre à Huybergen. Dès 1847, ils seront contraints, faute de recrutement, de fusionner avec les cisterciens de Bornhem (province d'Anvers), où avaient été formés leurs rares novices. Le dernier ermite de saint Guillaume y mourra le 3 août 1879.

3. **La « Règle de saint Guillaume ».** — 1° *Sources de la spiritualité guillelmite.* — Pas plus qu'à fonder un « ordre », Guillaume de Malavalle n'avait songé à écrire même une esquisse de « Règle » religieuse. Au début, ses disciples s'en sont tenus à observer certaines coutumes, héritées de lui mais non codifiées, qui ont pu être dites, sans que cela corresponde à une réalité bien définie, « Règle de saint Guillaume ». Plus tard, on l'a vu, Grégoire IX prescrivit aux guillelmites de rendre ces coutumes conformes à la *Règle* de saint Benoît, mais la nécessité de sauvegarder leur existence, menacée par les ermites de Saint-Augustin, ajourna jusqu'à 1271 l'adoption de constitutions. Retard dommageable, car, à ce moment, est déjà compromise, à l'intérieur de l'ordre, une unité qui, en fait, s'avérera dépassée à partir de 1340. Malgré des divergences régionales, il est toutefois possible d'esquisser les traits essentiels de la spiritualité de l'ermite de saint Guillaume : la fidélité à l'esprit de Malavalle est tempérée par l'observance bénédictine, qui se révèle plus précisément cistercienne, surtout au nord des Alpes.

Trois sortes de documents sont à consulter : 1) les bulles pontificales, dictant les normes de conduite, octroyant ou confirmant des privilèges, demandant des réformes; 2) les *statuta* de 1271, conformes aux tendances traditionalistes des maisons italiennes; en France (et, à quelques variantes près, en Allemagne), ils sont repris dans un *Liber ordinarius*, adopté au chapitre provincial d'Alost en 1341; 3) les décrets des chapitres généraux (jusqu'en 1345) et provinciaux.

Le *Liber ordinarius*, « transcrit en quatorze exemplaires distribués à chacune des maisons de la province », se divise en deux parties. « Dans la première, il est surtout question de l'office divin; dans la seconde, *de officio et gestu et moribus monachorum*, suivant les temps et les lieux, bien que parfois y sont incluses quelques remarques concernant l'office divin. On a suivi le plan suivant : dans la première partie, on dit ce qu'il faut chanter, ce qu'il faut lire, tout au long de l'année en commençant par l'Avent, selon le diurnal tant festif que férial..; dans la seconde, on indique comment les frères doivent se comporter, aussi bien au chœur, qu'au chapitre, au réfectoire, au dortoir et dans les autres locaux claustraux, durant la lecture et le travail, hiver comme été » (Bibl. Mazarine, ms 1770, cité *infra*, f. 3). Bref, un rituel et un coutumier.

2° *L'héritage de Malavalle.* — Ce que Guillaume était venu chercher à Malavalle, c'était, loin du monde, un cadre propice à la pénitence réparatrice (sans avoir nécessairement à se reprocher les crimes que lui impute le *peccator Theobaldus*).

Écoutons le seul témoin visuel, le fidèle Albert : « Il se déclarait pécheur et inutile, s'efforçant de pleurer sans cesse ses péchés. Dans son repentir, il mettait à contribution sa chair comme la plus méprisable des filles de Babylone. De même qu'autrefois il s'était servi de ses membres pour le péché, il voulait les utiliser pour satisfaire à la justice. Parce que la chair s'était complue, joyeuse, dans la faute, elle devait aussi, tourmentée, acheter le pardon » (*Vita..*, éd. de Waha, citée *supra*, n. 39-40).

Il se soumettait aux pratiques de l'ascèse la plus rigoureuse : cilice, chaînes de fer, coucher sur la terre nue, jeûne sévère. Le sens de Dieu lui faisait haïr l'oisiveté, l'avarice, la vaine gloire, la licence et l'envie. « Il disait que le serviteur de Dieu devait passer son temps à travailler, prier ou penser aux choses célestes.., veiller à tout moment sur ses paroles, actions et pensées, de peur d'offenser par là son Créateur. Il enseignait la fuite des richesses et l'amour de la pauvreté.., donnant pourtant à son corps, la pauvreté étant sauvegardée, ce qui lui était indispensable » (n. 45-46).

Ajoutons un profond respect pour le sacerdoce auquel il ne pensa jamais accéder : « Il faut honorer les prêtres parce qu'ils tiennent la place de Dieu, leur obéir.., ne pas les juger, ne pas discuter leurs actions » (n. 48).

Tel fut l'enseignement de Guillaume : le témoignage d'une vie donnée à Dieu, sans être lié par aucun vœu de religion. Son exemple suscita des imitateurs, les premiers guillelmites, et une organisation s'imposa. Grégoire IX, lui-même pèlerin de Malavalle avant d'être élu pape, leur demanda de suivre la *Règle* de saint Benoît afin de faciliter l'extension de l'ordre « en tempérant quelque peu son rigorisme ancien » (Bibl. Mazarine, ms 1770, f. 2). L'esprit de Malavalle devait pourtant demeurer la première norme de conduite, comme le rappelait le prologue des statuts :

Nos premiers pères jeûnaient en tout temps, été comme hiver, sauf les dimanches, se manifestant pauvres par leur manière de se nourrir et de se vêtir. Pieds nus à la maison, ils se chaussaient quand ils sortaient pour ne pas faire remarquer leur mortification aux yeux des hommes. Solitaires dans les cellules de leurs ermitages, gardant un silence total et perpétuel, ils vivaient une vie céleste en vaquant, nuit et jour, à la contemplation. En cela et dans leurs autres activités.., ils s'efforçaient, suivant l'exemple de saint Guillaume et les anciennes coutumes, de *dépasser* la Règle (*ibidem*).

3° *Dans le sillage de Cîteaux.* — Le souci de « dépasser » la *Règle* tout en « tempérant » l'austérité de Malavalle devait amener les guillelmites à rapprocher leur observance de celle de Cîteaux.

Il semble que Grégoire IX l'avait suggéré. Le texte de sa bulle est perdu, mais Innocent IV s'appuie sur lui quand il rappelle aux guillelmites d'observer la *Règle* de saint Benoît *juxta institutum fratrum cisterciensium... prout in ejus privilegio continetur* (8 avril 1248).

Certes, l'influence bénédictine apparaît dans l'organisation de l'ordre : prérogative reconnue à la maison de Malavalle, *ubi caput est ordinis*; rôle du prieur général, toujours prieur de Malavalle, et son élection par les seules maisons italiennes, pour la plupart monastères ou prieurés déjà soumis à la *Règle* de saint Benoît avant de s'être rattachés à Malavalle; simple filiation de dépendance, avec droits inférieurs, accordée aux provinces de France et d'Allemagne. Le *Liber ordinarius* de France apporte une restriction que les conjonctures justifient :

Notre ordre, qui a tiré son nom de l'ermitage de saint Guillaume et fait profession d'obéissance selon la *Règle* de saint Benoît, bien qu'il ne s'en écarte pas d'un iota ou d'un point dans ce qui importe au salut, n'observe cependant pas cette *Règle* à la lettre, notamment dans les cas où son observation ne peut se faire sans un grand nombre de personnes ou des ressources abondantes (Bibl. Mazarine, ms 1770, f. 2).

Au nord des Alpes, en effet, des fondations ont été faites sans considérer si, comme le mentionnaient les constitutions, six frères au moins pourraient *sine cursu victum et vestitum habere* (*ibidem*, f. 107). Il y a plus : les guillelmites se sont vus obligés de remplir, au service du Saint-Siège, des fonctions auxquelles ils étaient insuffisamment préparés; d'autre part, Malavalle est loin et presque inaccessible, en attendant de disparaître. Dans ces conditions, comment s'étonner de les voir se rapprocher de Cîteaux dont ils sentent l'idéal si proche du leur?

Les cisterciens ont eu tendance à conclure à une assimilation. Jean de Viktring († 1345/1347), après avoir mentionné la rencontre de Guillaume de Malavalle avec saint Bernard (qui n'a d'autre fondement que l'imagination du *peccator Theobaldus*), ajoute : les guillelmites, « pour l'habit et l'office, se conforment à l'ordre cistercien; ils en diffèrent cependant parce qu'ils ont l'habit ceint par dessus » (*Liber certarum historiarum*, éd. F. Schneider, t. 1, Hanovre, 1909, p. 55). Chrysostome Henriquez découvre à Alost, vers 1620, grâce à un imprévu de voyage, l'ordre de saint Guillaume, dont il ignorait l'existence (cf *Fasciculus sanctorum.., op. cit. supra*, p. 118-119), et il écrit peu après : « Ses profès suivent la Règle des cisterciens, portent notre habit et utilisent au chœur nos bréviaires, missels et autres livres liturgiques » (*Regula.., op. cit. infra*, p. 4). Mieux vaut se référer à la thèse défendue à l'université de Louvain, le 28 novembre 1639, par Ursmer Fabri, guillelmite d'Alost : *guillelmitanus a cisterciensi solis statutis discernitur.*

Enfin, marque bernardine et cistercienne, la dévotion mariale dont témoigne le nombre de leurs maisons placées sous le vocable de la Vierge : Val-Sainte-Marie, Pré de Marie, Étoile de Marie, Couronne de Marie, Cellule de Marie, Fontaine de Marie, Marienthal, Marienpforte et l'église Notre-Dame-des-Blancs-Manteaux à Paris.

4° *Physionomie du guillelmite.* — Des tribulations qui ont marqué l'histoire de son ordre, le guillelmite a gardé une double empreinte, érémitique et monastique, même si sa vie extérieure le fait ressembler aux religieux mendiants. Ermite, il l'est par vocation : il s'est mis à l'école d'un pénitent, qui s'était retiré quelque part en Toscane et dont on ne sait pas grand chose. Moine, il a découvert la richesse de la liturgie et l'importance de la louange de Dieu : le calendrier et le rite des offices sont ceux de Cîteaux, mais en incluant les saints de la famille (Guillaume, Albert, Rainald et Pierre de Monte Pruno). La première occupation est l'oraison solitaire dans la cellule; il la poursuit par la lecture spirituelle : à la bibliothèque du couvent, il peut trouver les meilleurs ouvrages de la littérature patristique et des mystiques allemands, jusque Gérard de Zutphen et Thomas a Kempis. Au dehors, sa préférence va aux pauvres et aux pèlerins qui sont accueillis dans les hospices et asiles que ses confrères, à l'exemple du « fondateur », ont édifiés près des couvents. Parfois, *propter bonum commune et honorem Dei et ordinis augmentandum*, une mission plus directement apostolique lui est confiée et on le rencontre dans les villes ou, le bâton à la main, sur les routes. Et si sa maison n'existe plus, il se fera bénédictin ou cistercien pour rester « fidèle ».

On a écrit, en leur temps, sur les guillelmites. Il leur a manqué de pouvoir vraiment parler eux-mêmes de leur ordre, sinon pour le défendre. Leur petit nombre, leur dispersion, peut-être aussi la crainte d'éveiller une hostilité latente, n'y sont pas étrangers : on doit le déplorer, il n'a été publié aucun ouvrage spirituel signé d'un auteur guillelmite.

1. *Textes* divers de l'*Ordinarium* et des *Usus et Constitutiones* (provenant, pour la plupart, du couvent des *Blancs-Manteaux*) : Paris, bibl. de l'Arsenal, mss 199 (15° s.), 216 (de la main d'Émile Coppin, 16° s.), 218 (avec calendrier liturgique, 1587); bibl. Mazarine, ms 1770 (15° s.); bibl. Sainte-Geneviève, ms 1255 (de la main de Denis Charvau, 16° s.). — Bibl. Sainte-Geneviève, ms 2721, *Livre de prières* liturgiques (transcrit à son usage par Jean Oudino, 1617). — Cambrai, bibl. municipale, ms 1124 (provenant de Walincourt), écrit de 1498 à 1506 par Jean de Mont, « cambrésien, de l'ordre de Saint-Benoît, ermite selon l'institution de saint Guillaume » (notes historiques importantes). — Chr. Henriquez, *Regula, constitutiones et privilegia ordinis cisterciensis. Item congregationum monasticarum et militarium quae cisterciense institutum observant*, Anvers, 1630, p. 455-464 Privilegia eremitarum sancti Guilielmi. — Les mêmes textes, dans B. Bourgoy, guillelmite, *Statutum universale sive Compendiosa praecipuarum constitutionum collectio*, Liège, 1715.

2. *Études.* — Les guillelmites depuis quelque temps sont l'objet de travaux importants, parmi lesquels nous signalons spécialement ceux concernant l'union avec les augustins, ceux, d'intérêt général, de Kaspar Elm, et, parmi les monographies, celle, par exemple, de A.-M. Burg.

1° *Histoire et spiritualité.* — G. Pennotto, *Generalis totius sacri ordinis clericorum canonicorum historia tripartita*, Rome, 1624, p. 146-148 (à réviser). — G. Henschen, *De ordine eremitarum S. Guilielmi commentarius historicus*, AS, février, t. 2, Anvers, 1658, p. 472-484. — H. Hélyot, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*, t 6, Paris 1718 ,p .142-152.

— F. Vernet, *Les ordres mendiants*, Paris, 1933, p. 113-116. — H. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. 1, Paderborn, 1933, p. 539-540. — J. Grillon, *Bernard et les ermites et groupements érémitiques*, dans *Bernard de Clairvaux*, Paris, 1953, p. 259-260. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 413-414.

K. Elm, *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens*, Cologne-Gratz, 1962 (primordial, bibliographie complète); *Zisterzienser und Wilhelmiten*, dans *Cîteaux*, t. 15, 1964, p. 97-124, 177-202 et 273-311; *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts*, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli* XI *et* XII, Milan, 1965, p. 491-559. — E. Delaruelle, *Les ermites et la spiritualité populaire*, *ibidem*, p. 212-241. — LTK, t. 10, 1965, col. 1137-1138 et 1157-1158.

2° *Sur l'union avec les augustins.* — DHGE, t. 5, 1931, col. 500-502. — E.-A. van Moé, *Recherches sur les Ermites de Saint-Augustin entre 1250 et 1350*, dans *Revue des questions historiques*, t. 116, 1932, p. 286-288. — A. de Meijer et R. Kuiters, *Licet Ecclesiae catholicae*, dans *Augustiniana*, t. 6, 1956, p. 6-36. — P. Janssens, *De Wilhelmieten en de Magna Unio*, t. 12, 1962, p. 451-472. — K. Elm, *Die Anfänge des Ordens der Augustiner-Eremiten im 13. Jahrhundert*, Münster, 1959; *Neue Beiträge zur Geschichte des Augustiner-Eremitenordens im 13. und 14. Jahrhundert*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 42, 1960, p. 357-387; *Die Bulle « Ea quae judicio » Clemens' IV (30. VIII. 1266)*, extrait d'*Augustiniana*, t. 14-16, 1964-1966, Héverlé-Louvain, 1966.

3° *Monographies.* — W. Rein, *Der Wilhelmiterorden in den sächsischen Ländern*, dans *Archiv für sächsische Geschichte*, t. 3, 1865, p. 187-202. — A. Schilling, *Geschichte des Wilhelmiter-Klosters zu Mengen*, dans *Württemberg. Vierteljahreshefte für Landesgeschichte*, t. 4, 1881, p. 93-103 et 207-214. — Ed. Poncelet, *Le monastère de Bernardfagne dit de Saint-Roch*, dans *Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège*, t. 13, 1902, p. 143-295. — G.C.A. Juten, *De Wilhelmieten na de overgave van 's Hertogenbosch*, dans *Taxandria*, t. 12, 1905, p. 148-154; *De orde van den H. Guilelmus in Noord- en Zuid-Nederland*, dans *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. 32, 1906, p. 45-66; *Het klooster der Guillielmiten te Biervliet en te Brugge*, dans *Annales de la Société d'émulation de Bruges*, t. 57, 1907, p. 63-73. — F. Giessler, *Die Geschichte des Wilhelmitenklosters in Oberried bei Freiburg im Breisgau*, Fribourg, 1911. — R. Pypers, *Het Wilhelmitenklooster te Beveren*, Beveren, 1911. — J. Becker Touba, *Die Wilhelmiten in Gräfinthal*, Sarreguemines, 1930. — H. Manceau, *Le prieuré de Saint-Guillaume de Louvergny*, dans *Almanach Matot-Braine*, Reims, 1934, p. 163-179. — L. Crick, *Bijdrage tot de geschiedenis der Wilhelmietenorde in België*, dans *Bijdragen tot te geschiedenis*, t. 30, 1939, p. 155-199.

J. Truttmann et A.-M. Burg, *L'ordre des Guillelmites en Alsace*, dans *Archives de l'Église d'Alsace*, nouv. série, t. 2, 1947-1948, p. 173-204. — R. van Hassels, *De kloosterhoven van de Wilhelmieterprioriij te Huybergen*, dans *Ghulden Roos*, 1949. — J.-K. Blom, *Studien zur Geschichte des ehemaligen Wilhelmitenklosters « Zum Paradies » vor Düren*, dans *Annalen des historisches Vereins für den Niederrhein*, t. 159, 1957, p. 48-125. — A.-M. Burg, *Das Wilhelmitenkloster Mühlbach bei Eppingen*, dans *Freiburger Diözesan-Archiv*, t. 77, 1957, p. 319-322; *Marienthal. Histoire du couvent et du pèlerinage sous les Guillelmites..*, Phalsbourg, 1959, p. 19-96. — P. Janssens, *De Wilhelmieten te Aalst*, dans *Het Land van Aalst*, t. 13, 1961, p. 1-20; *De Wilhelmieten te Beveren-Waas*, dans *Annalen van den Oudheidkundigen Kring van het land van Waas*, t. 64, 1961, p. 245-284. — K. Elm, *Wilhelmiten in Brandeburg und Pommern*, dans *Augustiniana*, t. 16, 1966, p. 89-94.

Paul BAILLY.

GUILLEMON (JEAN-MARTIAL), sulpicien, 1834-1906. — Né le 17 avril 1834 à Marvejols (Lozère), Jean-Martial Guillemon fut ordonné prêtre en 1858 et admis dans la compagnie de Saint-Sulpice en 1861. Vicaire à Saint-Sulpice de Paris pendant seize ans, il fut supérieur du grand séminaire d'Avignon de 1877 à 1886, puis directeur du noviciat d'Issy de 1886 à 1896. Il mourut à Issy le 11 août 1906.

Outre une *Clef des épîtres de saint Paul* (2 vol., Paris, 1873; rééd. 1878), inspirée des cours du savant Arthur Le Hir † 1868, Guillemon a publié ses conférences d'ascétique : *La vie chrétienne, ses principes, sa pratique* (2 vol., Paris, 1894); la première partie expose l'ensemble de la foi chrétienne comme doctrine du salut; la seconde conduit le chrétien à travers les trois étapes qui sont l'affermissement (les devoirs), le progrès (les vertus) et la perfection (pratique habituelle de la charité). Malgré de bonnes pages sur les mystères de Notre-Seigneur (t. 2, p. 243 svv), l'ouvrage se ressent des insuffisances de la théologie de son époque.

J.-M. Guillemon a adapté et abrégé « à l'usage du clergé et des fidèles » les *Méditations pour tous les jours de l'année* du jésuite Julien Hayneuve, d'après l'édition de 1661 (4 vol., Paris, 1898).

Archives de la compagnie de Saint-Sulpice, notice nécrologique.

Irénée NOYE.

GUILLERAND (AUGUSTIN), chartreux, 1877-1945. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Maxime Guillerand naquit à Reugny-de-Dompierre, dans la Nièvre, le 26 novembre 1877. Il était le cinquième d'une famille de sept enfants. A la fin de ses études secondaires au petit séminaire de Pignelin, il entra au grand séminaire de Nevers et fut ordonné prêtre, à 23 ans, le 22 décembre 1900. Il fut successivement vicaire à Corbigny (1901-octobre 1903), préfet et professeur d'histoire à l'institution Saint-Cyr de Nevers (1903-1905), curé de Ruages (décembre 1905-1909), puis, après une grave crise de santé qui dura trois ans, curé de Limon près de Saint-Benin d'Asy (1912-1916). Le 28 août 1916, il était admis comme postulant à la chartreuse de la Valsainte (Suisse) : c'est là qu'il fit profession sous le nom d'Augustin. En 1928, il rentra en France, séjourna quelques mois à Marseille et à Montrieux; bientôt ses supérieurs l'envoyaient en qualité de père vicaire, c'est-à-dire d'aumônier, au couvent des moniales chartreuses de San Francesco, près de Turin. En janvier 1935, il fut nommé prieur de la chartreuse de Vedana (Italie) et covisiteur de la province d'Italie. Quand l'Italie entra dans la seconde guerre mondiale (1940), Augustin dut réintégrer la France : après une brève halte à Sélignac (Ain), il rejoignit le petit groupe de chartreux qui, avec le prieur général, dom Ferdinand Vidal, avaient pu se réinstaller, en qualité de « réfugiés », dans les bâtiments de la Grande Chartreuse. C'est là que mourut Augustin Guillerand, le 12 avril 1945.

2. *Œuvres.* — Sa profession de chartreux interdisait à Augustin Guillerand d'écrire des livres ou des lettres de direction spirituelle. C'est à un concours exceptionnel de circonstances que nous devons de posséder de lui quelques écrits, d'ailleurs très disparates. Un premier opuscule d'une centaine de pages et sans nom d'auteur parut en 1948 : *Silence cartusien*; le professeur O. Tescari de l'université de Rome y publiait quelques extraits de lettres qu'il avait reçues. Un second opuscule suivait bientôt (1953) : *Voix cartusienne*; il se composait d'extraits de lettres au docteur Saverio Gliozzi. Puis paraissaient : *Harmonie cartusienne*, extraits de lettres et de notes (1954), — *Face à Dieu*

(1956) et *Hauteurs sereines*, sortes de pages choisies (1958), — *Contemplations mariales* (1958), — *Liturgie d'âme*, destiné à sa sœur malade (1959). En 1961, paraissait l'œuvre la plus considérable : *Au seuil de l'abîme de Dieu*, élévations sur l'Évangile de saint Jean. — En 1964, fut publié le dernier opuscule : *Vivantes clartés* (notes de méditations et de sermons).

Or, dès 1961, *Silence cartusien* atteignait sa 6e édition et était traduit en anglais, espagnol et italien. — Les traductions anglaises des deux premiers ouvrages ont été éditées en un seul volume, sous le titre : *They speak by Silence* (Londres); — *Harmonie cartusienne* était réédité pour la seconde fois et traduit en italien et en anglais (*Were silence is praise*, Londres; l'ouvrage contient des notes de direction); — *Face à Dieu* était également réédité (2e édition) et traduit en italien; — *Hauteurs sereines* et *Contemplations mariales* étaient réédités, mais non traduits; — *Liturgie d'âme* était traduit en italien.

Mais plusieurs de ces textes ont été légèrement corrigés, rectifiés et, en cas de lacunes, complétés; certaines pages se répètent. Une édition plus sévèrement critique s'imposait : il a été décidé que les « Écrits spirituels » d'Augustin Guillerand seront regroupés en deux volumes. Toutes les éditions françaises de ces ouvrages sont réalisées par les bénédictines de Sainte-Priscille (catacombe de Sainte-Priscille, Rome) et diffusées en France par l'Office général du Livre, à Paris.

La pensée spirituelle d'Augustin Guillerand est surtout remarquable par sa simplicité; il a le don de parler des choses les plus profondes en termes accessibles à tous : c'est une vie qu'il propose à l'âme chrétienne et qu'il se propose d'abord à lui-même, puisqu'aucun de ces écrits n'était destiné à la publication. Les grandes orientations de cette pensée spirituelle sont puisées dans l'évangile de saint Jean. « Le fond des choses » pour dom Augustin, c'est Dieu. Et Dieu est essentiellement le Dieu Trinité, le Dieu Vivant, le Dieu Amour. Entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il existe un immense mouvement d'amour, un don éternel. Or Dieu appelle l'homme à participer à ce mouvement d'amour, à entrer à plein dans cette Vie. C'est par Jésus-Christ, le Verbe fait chair, que l'homme a accès à cette destinée de fils de Dieu : il s'agit pour lui d'unir sa volonté à la volonté du Père, telle qu'elle se révèle à lui en Jésus-Christ. Cet univers dans lequel nous sommes alors introduits est un univers de rédemption, c'est-à-dire où la lutte est incessante, où la grâce de Dieu doit sans cesse triompher de nos résistances, péchés et défauts. Il ne faut pas séparer Nazareth, Bethléem, le Calvaire et la Résurrection du Seigneur : tous ces événements forment un cycle, dont chaque mystère exprime à sa manière le Don de Dieu et appelle l'homme à se donner à Dieu en retour. De ces événements, l'Eucharistie est parmi nous le mémorial, le signe : elle est par excellence le sacrement du Don; elle nous relie à la Trinité et à toute la création en attente du Salut.

A l'appel de Dieu, l'homme répond d'abord par la foi : « elle est le premier pas du don de soi »; cette foi est la foi au Dieu-Charité. Pas de demi-mesure : il ne s'agit pas d'être impeccables, mais d'être sincères dans le don de nous-mêmes par la charité. Cette sincérité exige de nous une très grande liberté à l'égard de ce qui n'est pas Dieu (virginité spirituelle), et elle suggère trois attitudes indispensables à la vie de charité : simplicité, silence, solitude. Une solitude qui n'exile pas de l'Église et des hommes, mais permet de rejoindre l'Église et les hommes au plus profond du mystère du Dieu-Charité. Action, service, souffrance, prière, liens humains, tout ce qui fait la trame d'une existence humaine se situe de soi-même dans cette « spiritualité du Don ». Avec cette rigueur, cette sorte de sainte intransigeance, ce sens de l'absolu, qui naît souvent de la vie contemplative, Augustin Guillerand indique à l'âme la voie lumineuse et simple d'un amour qui répond à l'Amour dont Dieu, le premier, l'a aimée : ainsi entre-t-elle par Jésus-Christ dans le « mouvement trinitaire » du Don.

A. Ravier, *Les écrits spirituels d'un prieur chartreux*, dans *Christus*, n. 21, janvier 1959, p. 123-137; voir n. 49, janvier 1966, p. 136-144. — L. Cristiani, *Dom A. Guillerand... et sa spiritualité*, dans *Carmel*, 1959, n. 3, p. 189-204. — A. Ravier, *Un maître spirituel de notre temps, Dom Augustin Guillerand..*, Paris, 1965, 316 pages, biographie et présentation d'ensemble de la pensée de Guillerand.

André Ravier.

GUILLORÉ (François), jésuite, 1615-1684. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. Vie. — Ce que l'on sait de la vie de François Guilloré est essentiellement tiré des catalogues et des archives de la compagnie de Jésus d'une part et, d'autre part, d'un *Abrégé de la vie du R. P. François Guilloré* écrit par un jésuite contemporain de notre auteur et resté manuscrit aux archives de la province de Paris. Ces deux sources, utilisées par A. Klaas (art. cité *infra*), corrigent sur plusieurs points les résumés biographiques courants (vg Sommervogel) et apportent quelques éléments nouveaux.

Né au Croisic, au diocèse de Nantes, le jour de Noël 1615, dans une famille dont on ne sait rien, François Guilloré fit ses études, en tout ou en partie, au collège de La Flèche. Il y résolut de se donner à Dieu et pensa d'abord entrer chez les bénédictins; il opta enfin pour la compagnie de Jésus et fit son noviciat à Paris (1635-1637) sous Julien Hayneufve. Entré donc en religion à vingt ans, on ignore ce qu'il fit entre la fin de ses humanités, vraisemblablement vers ses seize ans, et son noviciat. Après celui-ci, Guilloré suit le cours normal de la formation : trois ans de philosophie à La Flèche (1637-1639), quatre ans de régence au collège de Caen (1639-1643), quatre années de théologie à Bourges; il fut ordonné prêtre au cours de la troisième, en 1647.

Jeune prêtre, Guilloré fut d'abord affecté à l'enseignement pendant trois ans au collège de Vannes (1648-1651); il y vécut en compagnie des jésuites François Ragueneau † 1665 et Vincent Huby † 1693; il connut probablement aussi Jean Rigoleuc † 1658. L'*Abrégé de la vie* permet de rapporter à Guilloré un passage de la biographie d'Armelle Nicolas, dite la bonne Armelle (*Le Triomphe de l'amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu nommée Armelle Nicolas*, par Jeanne de la Nativité, Vannes, 2e éd., 1679, 2e partie, p. 262-275; Paris, 2e éd., 1683, p. 561-572; DS, t. 1, col. 860-863); celle-ci éclaira et soutint Guilloré quand il traversait une épreuve intérieure profonde, compliquée de calomnies dans la ville et de différends avec son recteur.

Pendant l'année scolaire 1651-1652, Guilloré fit sa troisième année de noviciat à Rouen, où il retrouva comme instructeur son maître de noviciat, Julien Hayneufve, qui ne paraît pas l'avoir particulièrement marqué. De nouveau professeur dans divers collèges, en particulier à La Flèche où il émit ses vœux solennels (1653), il demanda au général de la compagnie d'être envoyé aux missions des campagnes

en France (1654); il semble avoir été exaucé, puisque, à partir de 1656, on le retrouve dans les catalogues comme *operarius* dans les maisons de Blois et d'Alençon, comme supérieur de la petite résidence de Dieppe (1659-1662), qui s'occupait essentiellement de ce genre de ministère, puis de nouveau *operarius* à La Flèche et à Bourges. C'est encore en cette qualité qu'il séjourne assez longuement à Nantes (1666-1673); il y publie son premier ouvrage.

Guilloré passa les dernières années de sa vie au noviciat de Paris (1673-1684), comme confesseur et directeur spirituel recherché, chargé de congrégations d'hommes et de femmes, prédicateur de retraites spirituelles, etc. Il reste peu de traces précises de ces sortes de ministères; on peut relever cependant qu'il travailla en 1676 à l'établissement à Tours des Dames de l'union chrétienne fondées par Anne de Croze et Jean-Antoine Le Vachet (cf J. Maillard, *Le triomphe de la pauvreté... ou la vie de Melle de Bellère du Tronchay..*, Paris, 1732, p. 50); de cette époque jusqu'à sa mort, il eut à s'occuper de la direction de Louise du Néant, alias Louise de Bellère (*ibidem*; sur cette direction, il faut lire le chapitre de Bremond, t. 5, p. 340-393); Guilloré fut aussi en relation avec Catherine de Bar, en religion Mechtilde du Saint-Sacrement † 1698, dont les biographes disent que Guilloré la dirigea; il est certain qu'il approuva en 1682 le manuscrit de cette fondatrice : *Le véritable esprit des religieuses adoratrices perpétuelles du très Saint Sacrement* (Paris, 1683, 1803; l'édition de Paris, 1853, reproduit *in fine* cette approbation); peut-être aussi lui inspira-t-il la réédition de *La solitude intérieure* du prêtre ermite Hubert Jaspart (Paris, 1678, etc; cf DS, t. 4, col. 976). L'*Abrégé de la vie* dont nous avons parlé plus haut mentionne encore la fondation par Guilloré de plusieurs groupements charitables d'hommes et de femmes, mais en termes trop vagues pour qu'on puisse les identifier avec certitude.

Guilloré mourut à Paris, au noviciat de la rue du Pot-de-fer, le 29 juin 1684. C'est là qu'il avait écrit et publié la plupart de ses ouvrages spirituels.

On notera pour la petite histoire les accusations portées par l'abbé Antoine Blache (1635-1714) contre Guilloré; dans son *Histoire secrète* (publiée partiellement dans la *Revue rétrospective*, t. 1-3, Paris, 1833-1835), ce déséquilibré furieusement antijésuite accuse Guilloré d'opinions régicides et d'avoir trempé dans les tentatives d'empoisonnement contre Louis XIV et le duc de Bourgogne (t. 1, p. 29-32 et *passim*). Ce roman fut exploité lors de la suppression de la compagnie de Jésus en France (cf *Compte rendu de l'histoire de Blache* par le président Rolland, Paris, 1768).

2. **Œuvres.** — Guilloré publia son premier livre ayant dépassé la cinquantaine. De 1668 à 1675, il donnera cinq volumes de valeur qui contiennent sa doctrine spirituelle, sans que les trois derniers volumes imprimés en 1683 et 1684 y ajoutent grand chose. Ce qui fait penser que cette doctrine, où l'on ne discerne pas d'évolution marquante, était déjà fixée lorsqu'il se mit à l'œuvre. L'*Abrégé de la vie*, rédigé peu après la mort de Guilloré, souligne le gros succès de librairie qu'obtinrent ses livres de son vivant : il cite le chiffre de plus de soixante mille volumes imprimés, ce qui est pour l'époque un chiffre considérable. Il est certain que Guilloré fut l'un des auteurs spirituels qui marquent le plus dans sa génération; Bremond le dit « un des grands spirituels de l'époque, sinon le plus grand » (t. 5, p. 369).

Les rééditions au 18e siècle sont rares : conséquence probable de la réaction antimystique qu'amena la querelle du quiétisme? Notons pourtant qu'aucune des œuvres de notre auteur n'a été mise à l'index. On peut aussi penser que le grand nombre d'impressions du 17e siècle explique en partie la rareté des réimpressions au siècle suivant. Par contre, à partir de 1835, les différentes œuvres de Guilloré sont rééditées, le plus souvent en adaptant son style au goût du jour et parfois en modifiant le contenu. Remarquons aussi que Guilloré n'a été que très peu traduit en langues étrangères.

L'année même de sa mort, Guilloré fit paraître en un volume in-folio ses *Œuvres spirituelles* (Paris, 1684); il n'y insère pas sa *Retraite pour les dames*, écrit d'ailleurs mineur. D'autre part, il y organise ses autres livres selon leur ordre logique : d'abord les deux tomes des *Maximes spirituelles* auxquelles il intègre, comme un troisième tome, *Les progrès de la vie spirituelle*; cet ensemble constitue l'ossature de sa doctrine. Puis viennent *Les secrets de la vie spirituelle* (sur les illusions) et *La manière de conduire les âmes* (sur la direction). Les deux volumes des *Conférences* forment enfin une sorte de complément présenté sous pagination séparée. Mais, dans cette édition, Guilloré a réparti environ la moitié des *Conférences* qui constituent l'édition originale de cet ouvrage au sein de ses autres livres selon les affinités des sujets abordés; les *Maximes* et *Les progrès* s'en trouvent notablement étoffés. Au 19e siècle, on rééditera ces ouvrages soit selon leur première édition, soit selon l'édition étoffée des *Œuvres spirituelles*, d'où une grande confusion. Nous analyserons ici l'œuvre de Guilloré telle qu'elle fut donnée d'abord au public, ne serait-ce qu'en raison de la rareté relative de l'édition in-folio.

1° *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes.*

Le premier tome, « par le R. P. F. G. », paraît à Nantes en 1668 (2 éditions corrigées et augmentées, Paris, 1670); le second tome paraît à Paris en 1671. Dès lors les deux tomes sont réédités ensemble (4e éd., Paris, 1673, 1674, 1675, 1680, 1687, 1703; — en 3 vol., Clermont-Ferrand, 1835; en 1 vol., Paris, 1841; Lyon, 1850; Lyon-Paris, 1852, 1857, 1859; — trad. latine, *Oracula christianae perfectionis..*, a P. Mathaeo Ruffy, 2 vol., Liège, 1681; — trad. anglaise par T. T. Carter, Londres, 1871).

1) Dans la préface du premier tome, Guilloré expose son but : faciliter la conduite des âmes « bien préparées qui ont faim de cette vie intérieure et divine et qui en cherchent les chemins.., qui s'étant déjà engagées ont besoin d'en savoir les détours et les sentiers qui s'y rencontrent »; il suppose en effet connues et pratiquées les bases de la vie chrétienne, de l'ascèse, des vertus, etc, dont il ne parlera pas. Le plan du premier tome s'organise en trois livres qui concernent la conduite des commençants, des progressants et de ceux « qui sont dans la voie d'union ». Pour les commençants, Guilloré n'aborde que deux sujets, la direction spirituelle, qui sera adaptée aux divers états et situations, et la mortification des sens (maximes 6-7); celle-ci visera, plus qu'aux austérités corporelles qui doivent être prudemment mesurées selon les dispositions du sujet, plus qu'à la privation le plus souvent impossible des sensations physiques, à la « désapplication » des sens d'avec leurs objets; par cette désapplication, l'esprit s'efforce de se libérer, de ne rechercher aucun attachement, aucune jouissance propre dans l'inévitable

sensible (éd. de 1668, p. 60-63). Nous avons là une interprétation personnelle de deux textes ignatiens, la règle de la mortification continuelle en toutes choses et l'indifférence du fondement des *Exercices spirituels*, appliqués au sensible.

Le livre deuxième (p. 153-435) pour les progressants pose d'abord comme condition nécessaire du progrès spirituel ce que Guilloré appelle la *récollection* (maxime 1, p. 153-219) : « La récollection en soi peut se définir un retirement intérieur par le dégagement de toutes les choses créées (récollection extérieure), et un ramassement ou une demeure chez soi » (récollection intérieure) (p. 155); ailleurs, il emploiera aussi le mot recueillement. La récollection extérieure emprunte les chemins du silence, de la solitude, de la désapplication des sens; l'intérieure consiste en une « attention continuelle à chercher et à contempler Dieu en son fond » (p.159).

Par là peut s'opérer la *purification* du cœur, de l'âme, du « fond », qu'il s'agisse des purifications volontaires ou de celles que Dieu opère (maxime 2). La purification spirituelle est la seconde condition nécessaire du progrès spirituel; elle seule, par le dépouillement intérieur progressif qu'elle entraîne, permet d'aller à Dieu pour Dieu seul, c'est-à-dire purement, et non dans la recherche plus ou moins consciente de mon bien propre, de ma propre élévation spirituelle ou même des dons de Dieu (maxime 4). Il faut donc marcher à la recherche de Dieu par « l'extinction de tout l'extérieur », « par la mort de tous ses désirs » propres, « par le soutien de toutes les privations » (maxime 4), ce qui est être pauvre en esprit. Puisque l'Esprit Saint mène à la perfection par les « ennuis et dégoûts intérieurs », le directeur doit inciter son dirigé à l'amour de l'aveuglement et de l'insensibilité spirituels, car l'âme marche alors plus sûrement par « les lumières de la foi » (maxime 5), et à l'amour des confusions devant Dieu, le confesseur et les hommes, car l'âme est alors unie à Jésus (maximes 7 et 8).

L'homme spirituel doit en venir au silence de respect et d'adoration quand Dieu lui donne de reconnaître et d'éprouver sa croix intérieure (maxime 9), et se tenir dans l'*abandon* sans réserve qui permet à Dieu de régner en son âme (maxime 10). Ici Guilloré se base sur la doctrine de l'indifférence ignatienne et l'applique en particulier aux tentations intérieures et aux autres épreuves de la vie spirituelle. C'est ainsi que le chrétien, consacré à Jésus-Christ et donc voué à parcourir le même itinéraire que le Christ, adore Dieu avec lui, entre en communion avec Dieu par lui, et est divinisé en lui (maxime 11). Les thèmes abordés dans ce deuxième livre reviendront dans toute l'œuvre de notre auteur.

Le troisième livre traite de quelques questions qui touchent aux personnes entrées dans la voie d'union (p. 437-651). Soit que Dieu leur fasse de grands dons spirituels, soit qu'il les mène par des voies extraordinaires, il est de loin préférable que le directeur ne leur en dévoile rien : il est si difficile à l'humaine nature d'en rester à une « simple et nue possession » des dons reçus « sans en goûter la jouissance » (p. 438); s'arrêter à cette jouissance est impureté et donc obstacle à l'union avec Dieu. Le même principe s'applique aux aides et secours plus courants, si bons qu'ils soient en eux-mêmes, comme la direction spirituelle, les lumières intérieures, les goûts, etc : l'âme s'y attache quasi instinctivement, s'y arrête et s'y borne; c'est d'ailleurs pourquoi l'Esprit Saint a coutume de les soustraire afin d'amener l'âme à ne plus s'appuyer que sur Dieu seul (p. 455-456; maxime 2).

Ceci dit, Guilloré consacre sa troisième maxime (p. 471-486) aux *attraits* particuliers de l'âme; s'ils sont authentiques, le directeur doit aider le dirigé à les suivre, car ils conditionnent son progrès vers la perfection que Dieu veut de lui et qu'il manifeste justement par l'attrait. Un attrait authentique est « un appel de Dieu à un état de conscience particulier » (p. 474), et il est d'autant plus authentique qu'il est plus durable. On le perçoit à travers les motions et sollicitations intérieures, distinctement ou par une persistante inclination. Guilloré donne six critères de discernement qui sont tirés des *Exercices spirituels* (Règles pour le deuxième temps de l'élection), et des conseils au directeur : qu'il respecte l'attrait particulier de l'âme, sans la charger de pratiques qui pourraient l'en distraire, sans lui imposer ses vues propres; qu'il se contente d'écarter les obstacles et de faciliter l'action du Saint-Esprit, « premier directeur des âmes » (p. 486). Nous touchons ici à la *docilité au Saint-Esprit*, thème que Guilloré aborde du côté du directeur et sur lequel il reviendra dans ses *Conférences spirituelles*.

C'est encore au directeur que s'adresse la quatrième maxime sur la *cessation des actes*, dans l'oraison en particulier. Cette cessation ne peut être conseillée que si l'on a affaire à une âme « grandement morte à tous ses sens et à toutes ses inclinations » naturelles (p. 490), chez qui l'on ne remarque plus de fautes délibérées et qui enfin est dans l'impuissance d'agir par elle-même. Il importe alors de la rassurer sur cette impuissance et de lui conseiller d'y demeurer, car dans ce cas « l'opération propre retarde l'opération divine » (p. 493). Lors donc que l'Esprit Saint n'opère pas, que l'âme se tienne en silence; lorsqu'il se communique par ses dons, elle doit ne faire que les recevoir; lorsqu'il la touche et la meut à agir, « elle doit suivre cette motion... à la manière d'un instrument » (p. 495-502); ici encore Guilloré s'inspire des règles ignatiennes pour le discernement des esprits. L'Esprit Saint peut aussi conduire l'âme, au moins pendant un temps, par la voie de la désolation et des épreuves intérieures pour la purifier en son fond; le directeur ne doit donc pas vouloir *a priori* l'en faire sortir. Guilloré pense que ceci s'applique aussi au cas d'un débutant, pour qui cependant seront nécessaires une plus grande vigilance et un plus grand soutien, du fait de sa plus grande faiblesse spirituelle (maxime 5).

Le troisième livre s'achève par un groupe de quatre maximes (8-11, p. 560-651) sur le règne de Jésus-Christ en l'âme; Guilloré y traite en somme des thèmes du Règne et des Deux étendards des *Exercices spirituels*. Selon son interprétation, le Christ veut régner en tout ce que nous sommes et surtout dans notre cœur, notre fond; il veut régner sur le *rien* de nos sens et de nos puissances par le libre accès de son cœur dans le nôtre, par la douce captivité de notre liberté sous son Esprit. Libérés de nos entraves, nous devons tendre à « agir toujours dans cet Esprit de Jésus-Christ », — ce qui signifie pratiquement choisir et suivre le chemin de Jésus-Christ humainement pauvre, humilié, souffrant, crucifié, abandonné. Sur ce chemin, l'âme fait plus qu'imiter son Seigneur, elle est revêtue de lui, en particulier dans ses impuissances et ses privations. Imiter, c'est aller de soi-même vers la ressemblance du Christ; être revêtu de lui, c'est, par la médiation nécessaire de l'anéantissement et du dépouillement intérieurs,

n'avoir plus d'autre richesse que sa présence et sa grâce (p. 607-623). Alors l'âme commence à consentir de tout elle-même, en pleine liberté, à laisser le Christ libre de la mener par ses voies dans la communion à son mystère. Pour Guilloré, la dernière étape spirituelle est celle où l'âme avec ses puissances est pleinement animée par l'Esprit du Christ (p. 623-652), comme un membre vivant de son corps.

Dans l'édition des *Œuvres spirituelles* (p. 170-220), Guilloré a inséré à la suite de ces maximes les livres 2 et 3 du second tome des *Conférences spirituelles*; ils développent la même doctrine dans des vocabulaires différents : l'amour de Jésus et sa vie en nous, l'intérieur de Jésus et ses anéantissements, son esprit de victime, sa parfaite obéissance, etc.

2) *Maximes spirituelles*, tome 2 (nous citons ici d'après la 4e édition, Paris, 1674). — Guilloré nous dit (t. 2, préface) qu'on le presse de composer un second tome de maximes avant de publier *Les secrets de la vie spirituelle* qui étaient déjà prêts pour l'impression. Ceci est intéressant : *Les secrets*, dont nous parlerons plus loin, sont en effet consacrés aux illusions de la vie spirituelle et concernent, au moins en partie, la direction des âmes avancées; le second tome des *Maximes* est plus en retrait, en ce sens qu'une grande partie de ces pages concerne l'acquisition des vertus; il est très classique et vise à poser les bases du combat et du progrès spirituels.

Ce second tome des *Maximes* comporte trois livres; le premier « sur l'engagement dans la vertu », pose deux exigences majeures à cet engagement. *L'oraison* d'abord : on doit s'y former et la poursuivre avec ténacité, en dépit des obstacles que sont la méconnaissance de soi et des voies de Dieu, une vie trop dominée encore par les sens et les passions, etc. Il importe suprêmement de bien se persuader que, pour y réussir, il faut « y aller pour se sacrifier » (maxime 2) et s'y purifier de l'avidité et de la sensualité spirituelles. On suivra cependant son attrait, s'il est jugé authentique (maxime 3).

La seconde exigence est d'organiser *le combat spirituel*. Pour progresser, il est nécessaire de se soumettre à un règlement journalier, voire à des résolutions bien concrètes, d'obéir à son directeur, d'accepter les événements comme venant de Dieu; on suivra cependant son attrait personnel profond, en évitant de vouloir copier les grands exemples. La septième maxime, qui s'adresse aux prêtres, les met en garde, lorsqu'ils sont encore des commençants, contre le trop grand nombre des ministères; ils doivent savoir se retenir et « ne pas se produire si tost au dehors » (p. 204). Guilloré développe ici les mêmes raisons que Louis Lallemant : un apostolat sans union à Dieu est sans fécondité et peut être dangereux (p. 204-220).

Le livre deuxième, revenant sur le combat spirituel, le centre sur la passion dominante. Dès qu'on l'a reconnue, il faut l'aborder de front, sans s'imaginer qu'on puisse tourner l'obstacle. Cependant, à côté de la nécessaire activité du sujet, le support des tentations (maxime 4) est un moyen plus divin qui purifie le fond du cœur et pose le fondement solide des vraies vertus. Le directeur doit alors rassurer l'âme et l'aider à porter ces tentations dans la paix et la confiance en Dieu, et non dans le trouble.

Le dernier livre des *Maximes* prend de nouveau de la hauteur; nous y voyons reparaître le Guilloré du premier tome; il y traite des « dispositions » d'une âme qui avance vers la perfection. Que d'abord elle s'engage dans la privation volontaire de tout plaisir des sens, de l'esprit et du cœur (maxime 2); qu'elle consente à beaucoup attendre avant d'obtenir les biens supérieurs qu'elle désire, faisant tout ce qui dépend d'elle-même et espérant Dieu dans la faim et la soif (maxime 3); qu'elle agisse intérieurement dans la foi pure, et non dans la recherche des clartés, des douceurs et des sentiments sentis, car rien n'est plus noble que la voie de la foi nue : celle-ci dépouille et affranchit l'âme de ce « bas étage » du sensible et de l'amour-propre, elle la vide pour que Dieu puisse naître en elle et la remplir (p. 507, 535-536). Vivre ainsi son propre dépouillement intérieur dans la foi simple et nue est le chemin vers l'union de Dieu et de l'âme, car celle-ci tend alors vers Dieu, non pour s'y retrouver elle-même, mais pour se perdre dans une union simple et pure au Dieu simple et pur (p. 544).

Ceci étant, il est certain que plus une âme est recueillie, plus l'esprit de Dieu y entre; que plus elle est humble, plus il y demeure; que plus elle est simple, mieux il s'entretient avec elle (maxime 7); et qu'enfin plus une âme est visitée de Dieu, plus elle doit être dépouillée d'elle-même et donc purifiée dans les épreuves (maxime 8). Ces principes reviendront souvent sous la plume de Guilloré et semblent, dans leur enchaînement même, constituer une structure fondamentale de la vie spirituelle telle qu'il la conçoit.

Dans l'édition des *Œuvres spirituelles* (p. 382-403), Guilloré a inséré ici trois de ses *Conférences spirituelles* (t. 1, livre 3) sur la docilité au Saint-Esprit et les diverses sortes de ses visites dans l'âme.

2° *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Paris, 1673. Une seule fois édité au 17e siècle, cet ouvrage est le moins souvent reproduit de tous les livres de Guilloré; Migne le réédita dans son *Dictionnaire d'ascétisme* (t. 2, Paris 1854, col. 1189-1468), puis H. Watrigant (Paris, 1922). L'épître initiale, qui dédie le livre à saint Ignace, précise qu'il est basé sur les règles du discernement des esprits; mais, selon les sujets abordés, Guilloré s'inspire aussi d'autres textes ignatiens, comme les règles sur la pénitence ou la lettre sur l'obéissance aux scolastiques de Coïmbre.

Guilloré distingue d'abord les illusions « innocentes » des illusions « affectées »; celles-ci ne trompent pas ceux qui les causent, mais les autres. Il s'agit alors d'hypocrisie, de tromperie voulue, soit par désir de paraître, soit par vanité, soit par intérêt matériel (p. 3-5); il y a là probablement une allusion au Tartufe de Molière (1669) : « Notre siècle, hélas, n'est que trop infecté de ces sortes de spirituels, que l'on voit très bien établis en peu de temps... » (p. 5). Guilloré ne parle dans son ouvrage que des illusions, « tromperies innocentes, où l'âme est engagée sans le vouloir, avec cette persuasion même que son état est saint, que sa démarche n'est point égarée, et que tout ce qu'elle fait est selon les lois de la perfection » (p. 2).

Des trois parties de l'ouvrage, la première concerne les illusions de « l'extérieur » (austérités, jeûnes, mortification des sens, prière vocale, attachement au directeur, entretiens spirituels, activités apostoliques, pratiques de dévotion); la deuxième dévoile les illusions des vertus (humilité, patience, douceur, pauvreté, chasteté, obéissance, vie régulière). La troisième, plus délicate, découvre les « illusions de l'esprit » et Guilloré y aborde successivement l'amour de Dieu, la ferveur,

les saints désirs, l'oraison, la consolation et les larmes, la paix de l'âme et enfin le dépouillement intérieur.

Sur les illusions de la douceur, voir DS, t. 2, col. 1073-1074' et t. 3, col. 1683-1684; sur celles de la ferveur, t. 5, col. 216.

Quant aux illusions de l'*oraison*, la première est de se la figurer comme un repos, de désirer une oraison sublime en oubliant la nécessaire purification de l'âme, en particulier par l'aridité et les épreuves (Paris, 1673, p. 465-469). Guilloré énumère ensuite, un peu pêle-mêle, d'autres erreurs qui concernent plutôt la pratique de l'oraison : ne pas accepter de passer par les méthodes et d'y revenir en cas de besoin, arrêter tout « discours » et prétendre s'installer dans une oraison passive, se persuader entendre des paroles intérieures (« Dieu n'a pas coutume de faire de longs discours », p. 539), penser perdre son temps quand on ne peut méditer, s'imaginer parce qu'on fait oraison être plus élevé en perfection que ceux qui ne la font pas, dédaigner la prière vocale, vouloir faire oraison et s'accommoder de toutes les manières du monde, etc (p. 525-577). Tout ceci est classique et équilibré.

La paix de l'âme, qui a si grande importance et si grand prix dans la vie spirituelle, est sujette à bien des erreurs plus délicates à discerner. Quand elle est véritable, elle est le fruit et comme le retentissement des communications divines, mais elle n'est jamais un but en soi, ni le terme de l'amour. Si on s'y attache plutôt qu'à Dieu, on s'arrête à l'effet en ignorant la source. D'où vient un renversement de l'ordre au profit de l'amour-propre, chose que Dieu ne peut longtemps souffrir. Se dit-on en paix dans les adversités, cette paix est-elle d'un philosophe, est-elle une insensibilité acquise, une préférence pour son « repos »? Est-on en paix dans les tentations intérieures, est-ce qu'on n'en voit pas les dangers, ou qu'on ne craint pas la chute, ou que la conscience trop large pactise plus ou moins avec elles? Et si je suis en paix dans la privation de tout bien intérieur, c'est peut-être que je me contente dans les biens extérieurs, ou que je ne désire guère les biens spirituels, ou que mon cœur s'est endurci et ne les désire pas vraiment (p. 600-625).

« Aimez la paix de votre âme... non pas pour y reposer simplement, mais afin que Dieu y repose et vous avec lui... Regardez-la donc comme le fond de Dieu dans vous, et ne la regardez et ne l'aimez que sous ce regard et avec ce caractère : votre recherche en sera bien plus pure et plus désintéressée » (p. 621). « J'ajoute que, si cette paix ne fait que tenir simplement votre âme dans la jouissance, vous devez... vous en défier.., parce que la paix de l'âme, quand elle vient de Dieu, donne toujours mouvement sur la fin, toute douce qu'elle est, pour courir aux croix » (p. 623).

A la première lecture, l'ouvrage laisse une impression d'incertitude et d'insécurité : l'amour de soi se retrouve-t-il donc toujours? Bien des pages évoquent La Rochefoucauld, La Bruyère et surtout Pascal. Il laisse aussi une impression de fragmentation, de dépècement de l'homme; chaque traité s'applique à montrer les limites spirituelles d'une tranche de l'agir humain étudiée un peu trop pour elle-même. Ce qui fait que, d'un sujet à l'autre, on rencontre les illusions et les remèdes opposés. Se guérirait-on d'une illusion par une autre? En réalité, pour Guilloré, dès que l'on s'arrête à un bien particulier et qu'on prétend s'y borner, il y a illusion sous laquelle reparaît le fond mauvais de l'homme, orgueil, sensualité, amour de soi surtout. L'esprit de Dieu pousse toujours au-delà l'esprit de l'homme, lequel est étonnamment capable de s'installer et de se satisfaire, fût-ce dans les états les moins « naturels ». La purification comme la perfection n'est jamais atteinte; ne serait-ce que pour cette raison, s'arrêter à une pratique, à un désir, à un stade de vertu, même excellent, c'est s'y satisfaire, borner Dieu et son règne en nous. Le fond égocentrique reste toujours là et l'illusion consiste précisément à ne pas le reconnaître sous les dehors dont il se revêt. L'homme spirituel n'a jamais achevé ici-bas de se quitter lui-même, de même que Dieu n'a jamais achevé d'en prendre possession. Les moyens les plus constants que propose Guilloré pour dissiper nos illusions sont l'ouverture de la conscience et la soumission à un directeur exigeant et lucide, la défiance radicale du sensible en nous, la pureté ou simplicité du regard de l'âme vers la fin unique qu'est Dieu, tout le reste n'étant que moyen.

3° *Les progrès de la vie spirituelle selon les différents états de l'âme*, Paris, 1675 (1676, 1703, s d [1841]; Lyon, 1850; Lyon-Paris, 1857, 1860, 1861). — Cet ouvrage fait « voir les démarches par où la grâce a coutume de conduire une âme depuis le commencement de sa conversion... » (préface); Guilloré y considère trois *états* successifs de la vie spirituelle, mais sous l'aspect de l'action de l'Esprit de Dieu en l'âme; d'un point de vue pratique, il y est donc surtout question de la correspondance de l'âme à cette action. Le mot « état » dont se sert Guilloré est à comprendre dans un sens très large, non pas au sens d'état psychologique ou d'état spirituel plus ou moins durable; il signifie les trois étapes par lesquelles Dieu fait nécessairement passer l'âme qu'il veut conduire à sa perfection.

1) Le premier état de l'âme est dominé par l'attrait de divers « sentiments intérieurs », qui sont différents selon les personnes, qui peuvent varier chez une même personne et que Guilloré n'aborde pas en détail. Ce qui lui importe est de montrer comment, par l'expérience de cet attrait et dans la mesure où elle lui est fidèle (DS, t. 5, col. 324), l'âme expérimente « les poursuites de Dieu ». Cette expérience apporte avec elle le repentir et le recueillement intérieur, car plus l'attrait prend de prise sur l'âme, plus celle-ci reçoit la grâce de la connaissance de ses misères, de ses imperfections, de sa division interne, non pas seulement au niveau de son agir, mais plus profondément en son fond mauvais et corrompu; plus aussi elle prend conscience de son impuissance spirituelle et de son besoin de Dieu (Paris, 1675, p. 39-116). L'âme commence ainsi à concevoir dégoût et mépris de l'emprise des créatures sur elle, à « désappliquer ses sens d'avec leurs objets » pour se tenir davantage en son fond, à se simplifier : autant de manifestations inchoatives du dépouillement de soi-même auquel l'Esprit Saint travaille dans ses profondeurs et dont il commence à lui faire sentir la nécessité (p. 116-143). Dans ce premier état, Guilloré marque donc comme trois étapes, celle de l'attrait intérieur d'abord, puis et dans la mesure où il est suivi, l'expérience du fond mauvais et de l'impuissance naturelle, enfin l'entrée consentie dans le dépouillement, ou au moins le désir profond de ce dépouillement.

2) Le deuxième état est celui de la purification passive de l'âme par l'Esprit Saint, de son dépouillement. Car elle doit être rendue conforme au Christ et au Christ crucifié (p. 183-184); cette étape est sous

le signe de la croix, qu'il s'agisse de la souffrance physique, de la persécution venant des hommes, de l'assaut des tentations, du désert des peines intérieures (tristesse et sécheresse, solitude du cœur dans l'absence de Dieu, etc), ou des privations intérieures (pauvreté de l'esprit). Ces diverses purifications dépouillent l'âme de son égocentrisme et l'introduisent au « pur amour » (p. 231-238), à la véritable humilité et à la confiance, à l'abandon et à la simplicité, à la pauvreté spirituelle. L'esprit de Dieu, utilisant les diverses créatures, fait mourir l'âme à elle-même et la fait avancer par le « rien », sans retour sur elle-même, dans le dépassement de tout intérêt propre, même spirituel, uniquement désireuse de Dieu (voir par exemple les p. 423-440).

3) Le troisième état est sous le signe de l'union, et d'abord de l'union au Christ portant et enlevant le péché du monde, de la conformité au Christ dans l'Eucharistie, puisque c'est dans cet état qu'il se présente à nous, « anéanti » et opérant divinement la rédemption (p. 441-484). Entrant dans « l'adorable humanité de Jésus », nous nous y trouvons « tout perdus en Dieu par l'ineffable union que l'âme contracte avec lui » (p. 483) : Dieu est présent en l'âme et la maintient dans la mort à soi-même et dans la pureté. Par cette pureté, elle peut aimer purement, d'un amour simple, désintéressé, unique, et que même elle ne perçoit qu'à peine. Autre effet de la présence de Dieu en l'âme, elle s'abandonne dans une paix profonde, elle demeure en Dieu dans son fond, indifférente aux vicissitudes extérieures ou intérieures. Dieu la met encore dans un « état de captivité » où elle sacrifie sa liberté selon les motions de l'Esprit (p. 485-598). Au plus haut de l'union avec Dieu, l'âme est comme perdue en Dieu et agie par lui, dans « la bienheureuse ignorance » de ses opérations en elle, dans le silence ou sommeil intérieur, dans « une espèce d'unité avec Dieu » (p. 610) : nous sommes ici en pleine vie d'union mystique.

4° *La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle*, Paris, 1675 (1676, 1679, 1842, 1850, 1853; Lyon-Paris, 1861), est un ouvrage destiné aux directeurs de conscience; Guilloré y expose son opinion sur quatre questions importantes, à quoi répondent les quatre parties du livre.

La première question est de savoir ce qu'il convient de poser comme bases dans les débuts d'une vie spirituelle. Il faut obtenir du dirigé qu'il observe une règle de vie ou emploi de son temps; ce qui aura pour effet premier de prévenir les fantaisies comme les excès. On le poussera à la communion fréquente et à l'oraison journalière. A cette dernière le directeur doit former son dirigé, mais sans lui imposer une méthode trop stricte. Il convient encore de l'éclairer et de le soutenir quant à la mortification des sens et à l'abnégation intérieure. Ces dernières sont à pratiquer dans le concret de la vie : formation du jugement chrétien au mépris du « monde » et de ses maximes, retrait progressif des « compagnies » et divertissements mondains, mortification du souci de paraître (vg les habits) et du désir des amitiés naturelles. Guilloré reprend ici les sujets abordés dans le second tome des *Maximes*.

La deuxième question est celle de la nécessaire adaptation de la direction au dirigé. Qu'on le conduise selon son tempérament, dont Guilloré détaille les quatre sortes que distinguait la psychologie de son temps (sanguins ou affectifs, bilieux ou emportés, flegmatiques, mélancoliques). D'autre part, le directeur s'adaptera au niveau intellectuel comme aussi à la situation sociale de son dirigé. Enfin il devra traiter différemment une âme qui a été « criminelle » et celle qui est restée « innocente ». Ce deuxième livre s'achève par un chapitre plein de bon sens et d'équilibre sur la manière de diriger les possédés et obsédés (p. 233-263).

Le troisième point traité est le rôle de l'*attrait* personnel dans la vie spirituelle (p. 264-318). L'attrait « est un mouvement secret de la grâce, mis en nous-mêmes sans nous-mêmes, lequel nous attire doucement sans discours et sans raisonnement à quelque sainteté particulière » (p. 265). Le directeur aura grand soin de discerner s'il s'agit d'un attrait véritable ou d'un simple mouvement naturel, d'une imagination de l'esprit ou d'une illusion diabolique. Lorsqu'il s'agit d'un attrait de la grâce, il ne doit pas tirer l'âme dans une autre direction, mais il l'aidera à le suivre; il lui fera écarter ce qui est en elle empêchement à cet attrait et veillera à ce qu'elle ne s'y attache pas, puisque l'attrait n'est qu'un moyen. Si haut soit-il en soi, l'attrait n'est pas un signe de l'élévation de l'âme. Le directeur doit encore savoir que, lorsque l'attrait n'est plus aussi doux, sensible et fort qu'à ses débuts, il ne cesse pas pour autant; il convient alors, en règle générale, d'y persévérer fidèlement; et cette règle générale vaut encore quand l'attrait cesse d'être perçu, sans qu'il y ait faute de la part du sujet, et tant qu'il n'est pas remplacé par un autre. Plus un attrait est profond, plus il dure et unifie la vie spirituelle.

Le quatrième et dernier livre est consacré à la conduite des « âmes éminentes ». Guilloré en distingue quatre sortes : celles qui sont dans l'état de mort à soi-même, celles qui sont élevées à une haute contemplation, celles qui sont blessées de la plaie de l'amour divin et celles qui sont dans les profondes épreuves intérieures ou extérieures. Le directeur doit veiller à ce que ces états demeurent inconnus d'autrui et que ces dirigés connaissent davantage leur misère que la grandeur des dons reçus; il leur retirera les livres mystiques, car alors l'Esprit Saint suffit à les enseigner. Il les mortifiera en corrigeant leurs moindres défauts, en abattant leur jugement propre, en contrecarrant parfois ce que Dieu fait en elles, en leur montrant du mépris, en leur commandant de temps à autre des choses propres à les humilier aux yeux d'autrui. Henri Bremond s'est en partie basé sur ces règles de conduite dans le chapitre où il a présenté la direction spirituelle de Louise du Néant par Guilloré (t. 5, p. 340-393).

5° *Conférences spirituelles*, t. 1 *pour bien mourir à soi-même*; t. 2 *pour bien aimer Jésus*, 2 vol., Paris, 1683 (1689; Lyon, 1697; Paris, 1841, 1844; Lyon, 1850; Lyon-Paris, 1858, 1860, 1863; — trad. du tome 1er par T. T. Carter, *Self-Renunciation*, Londres, 1877). Comme le mot conférence le suggère, le style de Guilloré est ici plus large, et sa manière moins didactique, plus exhortative que dans les ouvrages précédents.

Le premier tome reprend d'abord quelques aspects déjà abordés auparavant de la mort à soi-même (livre 1), puis traite de l'oraison et du recueillement intérieur (livre 2); le troisième livre, plus neuf, expose surtout ce qu'est la docilité au Saint-Esprit; le quatrième et dernier livre s'adresse plus particulièrement aux religieux : ils sont voués au don total à Dieu et doivent donc travailler à leur progrès vers la perfection sans mettre de bornes arbitraires à la grâce. A propos

des vœux de religion, Guilloré souligne heureusement que leur fin est d'introduire le religieux à la pauvreté, chasteté et obéissance spirituelles : pauvreté spirituelle qui vide l'âme d'elle-même pour que Dieu la remplisse; chasteté spirituelle qui détache l'âme de tout et ne l'attache qu'à Dieu; obéissance spirituelle qui laisse Dieu libre de la conduire (p. 477-505).

Le second tome, *pour bien aimer Jésus*, ne développe qu'une idée : il faut entrer dans les dispositions intérieures du Christ pour être uni à lui et qu'il vive en nous. « L'intérieur de Jésus », c'est son « intention continuelle de tout faire pour la gloire de son Père » (p. 82), l'occupation permanente de son cœur d'adorer dans la dépendance et la reconnaissance, la souffrance et l'agonie du fait des péchés de l'homme, le renoncement à toute vue propre dans la communion et la soumission à la volonté du Père, enfin l'horreur des « maximes du monde » (p. 77-115). Entrer dans les dispositions intérieures du Christ, c'est être uni à lui, et sans cela notre vie ne peut être sainte : « Alors il vit (dans l'âme) quand il fait de vous tout ce qui lui plaît et que, sans aucune résistance de votre part.., il anime votre cœur.., quand il inspire et insinue son Esprit dans toutes les facultés de votre âme » (p. 192). On remarque dans ce second tome une insistance sur ce qu'on pourrait appeler l'agonie du Christ, non pas tant celle de Gethsémani que celle qu'il vécut continuellement, et une insistance corrélative sur l'entrée du chrétien dans cette agonie. Tel est le point de vue qui domine les conférences sur l'obéissance parfaite, sur les « anéantissements intérieurs » de Jésus, sur son « esprit de victime » et sur ses « croix ignominieuses ». La participation à l'*exinanivit semetipsum* du Christ selon saint Paul tient une place majeure dans la doctrine spirituelle que propose Guilloré.

6° La *Retraite pour les dames* (Paris, 1684) ne nous apprend rien sur la spiritualité de Guilloré, sinon peut-être qu'il savait l'adapter aux dames de la société de son temps. Cette retraite de huit jours comporte trois méditations journalières (p. 1-102), à quoi s'ajoutent huit considérations sur les principales rencontres avec Dieu (prières du matin et du soir, confession, communion, sermon, lecture spirituelle, messe et oraison; p. 103-165) et huit entretiens visant à la réforme de la vie (sur les plaisirs, les soins du corps, les habits, le respect humain, les conversations, les jeux de société, la mode et les spectacles; p. 166-380).

On a tiré de cette retraite des extraits et des adaptations (vg *Entretiens curieux pour les dames*, Louvain, 1746); elle fut « entièrement refondue par l'abbé A. Ch. », Tours, 1836 (3 autres éd. jusqu'en 1843); elle fut aussi traduite en italien (Milan, 1687; Ferrare, 1687 et 1702; Venise, 1705) et en espagnol (Madrid, 1782).

Notons que l'édition donnée à Paris en 1842 de *La manière de conduire les âmes* comporte, outre la *Retraite pour les dames*, une *Retraite de huit jours pour une religieuse* (p. 191-217) attribuée à Guilloré et dont l'éditeur ne dévoile pas où il l'a trouvée. Guilloré avait bien annoncé qu'il composerait une telle retraite (cf la préface de *La manière de conduire...*). Cette retraite pour religieuse, qui porte en sous-titre « Méditations sur l'amour de Jésus », met en points d'oraison une partie du second tome des *Conférences spirituelles*. S'agit-il du texte original de Guilloré ou d'un travail fabriqué à partir de ces *Conférences* par un inconnu, on ne sait.

7° L'auteur de l'*Abrégé de la vie du R. P. F. Guilloré*, manuscrit dont nous avons parlé dans la biographie ci-dessus, complète son œuvre d'un *Recueil de* (24) *lettres spirituelles... et avis pour les âmes que la grâce attire à la vie intérieure* (79 p.); ces textes ont été édités par A. Klaas (RAM, t. 19, 1938, p. 171-184, 295-309); ils n'ajoutent rien à la doctrine de Guilloré, mais témoignent de la manière dont il écrivait à ses dirigés. Le manuscrit ne mentionne malheureusement aucun destinataire.

3. **Doctrine, sources et influence.** — Guilloré n'est pas d'abord un théoricien ni un théologien de la vie spirituelle. Aucun de ses livres, pas plus que son œuvre dans son ensemble, n'en présente un exposé systématique, cohérent et complet. Il est essentiellement un directeur de conscience et il ne s'adresse qu'à ceux qui tendent au progrès spirituel; la direction de ces âmes constitue le point de vue à peu près constant où il se place. C'est pourquoi la pratique, la réflexion sur l'expérience prennent le pas dans son œuvre sur la théorie comme sur la théologie spirituelle.

D'autre part, ce point de vue de la direction spirituelle lui fait aborder des sujets si nombreux qu'une première lecture ne permet pas d'apercevoir les thèmes privilégiés qui dominent et fondent sa doctrine spirituelle. On peut faire la même observation à propos de son vocabulaire qui est fort varié et que Guilloré emploie sans assez de précision et de constance. Bremond (t. 3, p. 65) dit trop vite que sa langue est foncièrement oratorienne : elle n'est que celle des spirituels de son temps, comme d'ailleurs ses thèmes.

On sait que Bremond a vu dans Guilloré un jésuite bérullien. Pour le prouver (t. 3, p. 275-279), il s'appuie en particulier sur la différence qu'enseigne notre auteur entre imiter le Christ et être revêtu par lui; imiter le Christ serait ignatien; être revêtu du Christ et y adhérer serait dépasser saint Ignace et être bérullien. Remarquons simplement ici, sans vouloir traiter au fond la question, que Bremond semble avoir compris incomplètement ce texte de Guilloré (*Maximes spirituelles*, t. 1, livre 3) et ne pas y avoir aperçu que pour lui le revêtement et l'adhérence ne sont pas un terme, mais le fondement, la porte d'entrée d'une troisième et plus haute étape : être animé de l'Esprit du Christ en son fond et de là en ses opérations. Ceci est tout autant ignatien que bérullien, c'est surtout paulinien. On doit encore souligner au sujet de ce bérullisme de Guilloré qu'on ne trouve rien chez lui sur la vertu de religion et presque rien sur le sacerdoce.

Au cours de l'analyse de ses œuvres, nous avons assez souvent noté que Guilloré se basait sur la doctrine ignatienne, en particulier sur celle du discernement des esprits qui constitue l'une de ses sources certaines et principales; or il le fait sans utiliser le vocabulaire ignatien, ou du moins sans s'y tenir strictement. Nous pouvons aussi déceler l'utilisation de thèmes, de vocabulaires et de doctrines venant des mystiques du nord, de Jean de la Croix et de l'école carmélitaine, de l'Italie du seizième siècle, et aussi de Bérulle. Il y a encore chez Guilloré un augustinisme latent. Mais rien qui émerge à la première place. Nous croyons qu'il n'y faut pas voir plus que l'influence normale de l'ambiance spirituelle du 17e siècle français.

Alors qu'il n'en avait rien fait dans les éditions de ses différents livres, Guilloré prit soin, dans l'édition in-folio de ses *Œuvres spirituelles*, de noter en marge ses autorités; à côté de l'Écriture qui en fournit la majeure partie, on y remarque surtout Jean Climaque, saint Bernard, Richard de Saint-Victor et saint Laurent

Justinien. Dans son texte proprement dit, Guilloré ne cite qu'exceptionnellement et jamais autre chose que l'Écriture. Le seul ouvrage spirituel qu'il recommande est celui de François Malaval, *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* (Paris, 1670; cf *Progrès de la vie spirituelle*, p. 599). Rien en tout cela qui permette d'unifier la doctrine de Guilloré.

Est-ce à dire qu'il n'est qu'un auteur sans originalité qui vulgarise et monnaye ses devanciers? L'unité de la pensée de Guilloré se trouve dans sa conception du progrès de la vie spirituelle : à partir du moment où l'homme « se convertit sérieusement » (*Maximes*, t. 1, p. 6), plus il meurt à l'amour de soi-même, plus Dieu règne en lui. Tel est le principe qui règle les différentes étapes du processus de l'anéantissement et de la divinisation corrélative de l'âme. Cette loi et ce cheminement reparaissent partout dans son œuvre et ils l'unifient. Ils apparaissent clairement en particulier dans les *Maximes* (t. 1 et t. 2, livre 3) et dans *Les progrès de la vie spirituelle* dans leur entier; ils sont sous-jacents ailleurs. Nous avons dit d'autre part que le Christ apparaît essentiellement à Guilloré comme celui qui « s'anéantit lui-même jusqu'à la mort » par une continuelle « agonie » pour le Règne de son Père; or le Christ est l'archétype que toute vie spirituelle participe (cf *Conférences... pour bien aimer Jésus*).

Ce principe spirituel repose sur une anthropologie qui n'est jamais développée pour elle-même, mais qui est partout latente. L'homme « est un fond de Dieu, un fond de démon, comme un fond de sensualité et de toute misère » (*Progrès*, p. 239); il est donc divisé à la racine de son être. Ce fond de Dieu en lui, c'est l'âme spirituelle, « partie retranchée de Dieu », « petit feu », étincelle, image de Dieu (p. 486-487, 490). Le fond démoniaque, c'est l'égocentrisme radical de la créature, son « amour-propre », avec leurs incessants foisonnements à tous les niveaux de son existence. Ceci est à comprendre comme la constitution métaphysique de l'homme.

Il est clair que, pour Guilloré, l'entrée dans la vie spirituelle coïncide avec le parti pris, une fois connue cette division foncière, d'opter pour Dieu en moi contre ce moi égocentrique. Il est clair également que, bien qu'elles soient des moyens indispensables, toutes les christianisations de l'agir, de l'affectivité et de l'intelligence sont menacées et fallacieuses si le fond égocentrique ne cède devant l'emprise divine. Le lieu privilégié de ce combat, qui ne s'achève jamais dans la vie humaine, est donc « le fond de l'âme », « le centre de l'intérieur », « le cœur », « l'intérieur de l'âme »; ces expressions sont le plus souvent équivalentes chez Guilloré (cf *Conférences spirituelles*, t. 1, p. 201-205, 208); elles désignent une réalité susceptible d'être consciemment habitée, mais à des profondeurs diverses et avec une lucidité variable selon le progrès de l'emprise divine, de l'union à Dieu.

Plus Dieu grandit et règne dans l'âme, par l'anéantissement du moi égocentrique, mieux je découvre mon fond et plus je puis m'y établir proche de Dieu. A la limite, l'homme spirituel est uni « au fond de sa substance » à l'Esprit de Dieu (*Maximes*, t. 2, p. 597); le « fond de Dieu » remplit le fond de l'âme et l'anime. Il est évident qu'à ces stades, l'analyse morale est de loin dépassée : « La consommation des voies de l'intérieur consiste à recevoir en soi l'Esprit de Dieu... Car la fin de la vie intérieure est de faire en nous un nouvel être par un nouvel Esprit » (*Maximes*, t. 2, p. 577).

Tel est le principe qui règle l'itinéraire spirituel de la perfection. Guilloré articule cet itinéraire en trois étapes majeures, étant entendu qu'il ne le représente qu'à partir de la « conversion » sérieuse et radicale à Dieu. L'homme spirituel est d'abord mené par des attraits intérieurs, qui peuvent être très divers selon les personnes; ils soutiennent l'âme tout en la conduisant, plus ou moins rapidement, au dépouillement intérieur, à la mort à soi-même, à l'anéantissement, tant actif que passif. Cette deuxième étape opère la purification du fond de l'âme, en particulier une purification passive; la mort à soi-même est l'aspect perçu, au moins en partie, de l'action profonde de Dieu qui établit l'âme en pureté et simplicité, lesquelles échappent à la conscience. L'homme spirituel ainsi progressivement purifié en son fond entre dans les voies du pur amour, de la foi nue, de la pauvreté de l'esprit, de la docilité au Saint-Esprit, etc. Ce n'est que dans la pureté que Dieu s'unit à l'âme en son fond, dans le cœur, qu'il envahit et anime jusque dans ses opérations. C'est là le cheminement transparent que suivent et développent en particulier le 3e livre du second tome des *Maximes*, *Les progrès de la vie spirituelle*, les trois conférences sur la docilité au Saint-Esprit (*Conférences spirituelles*, t. 1, livre 3) et la plupart de celles sur le Christ (*ibidem*, t. 2). Tel est l'essentiel de la doctrine constante de Guilloré.

Il y a une parenté certaine entre cette doctrine et celle du *Breve compendio* d'Achille Gagliardi (DS, t. 6, col. 57-62); il faut reconnaître là, croyons-nous, une source importante, peut-être principale, de Guilloré. On retrouve de part et d'autre le même principe majeur, un processus analogue, des thèmes et un vocabulaire semblables, un point de départ identique. L'insistance sur la désappropriation, le dépouillement, l'anéantissement est égale, bien que beaucoup plus largement développée chez Guilloré; même méfiance à l'endroit des grâces sensibles et des élévations de l'esprit, même préférence pour la foi nue, l'amour pur, la pauvreté de l'esprit; même doctrine sur la fécondité profonde des tentations qui anéantissent le fond propre; etc.

Certes, Guilloré aborde bien d'autres sujets dans ses sept volumes que ceux du si mince *Breve compendio*; sa manière, son style, ses analyses en diffèrent notablement. Il reste que la conception de la vie spirituelle et de son progrès est semblable chez Gagliardi et chez Guilloré. On pourrait résumer en disant que celui-ci est un ignatien qui suit saint Ignace à travers Gagliardi et qui d'autre part, comme ses devanciers de l'école ignatienne française, accorde une importance majeure à la vie intérieure; ce qui a pour effet d'estomper l'accent apostolique de la spiritualité ignatienne. Cette insistance sur la vie intérieure, que renforce encore son point de vue de directeur spirituel, conduit Guilloré à intégrer, comme tant d'autres auteurs de son temps, l'analyse de la conscience profonde dans sa doctrine spirituelle, surtout en ce qui concerne la mort à soi-même et le discernement des esprits.

On doit regretter que le style de notre auteur ne soit pas à la hauteur de sa doctrine, que sa manière didactique et ses nombreuses redites rendent sa lecture fort indigeste. Ce n'est pas qu'on n'y trouve jamais des pages simples et fortes ou des traits de lumière heureusement formulés, mais un abîme le sépare de l'aisance de Surin, de la limpidité de Fénelon, qui s'inspirera de sa doctrine, et de Jean-Pierre de Caussade,

qui le recommandera à ses dirigés (*Lettres spirituelles*, éd. M. Olphe-Galliard, coll. Christus, 2 vol., Paris, 1962-1964, table; cf DS, t. 2, col. 359, 361).

Une dernière question se pose : faut-il voir en Guilloré un pré-quiétiste? On sait que Pierre Nicole consacre la majeure partie des deux derniers livres de son *Traité de l'oraison* (Paris, 1679, livre 6, ch. 5-8; livre 7, ch. 1-5 et 7) à dénoncer les prétendues erreurs de Guilloré (cf sa lettre à Jean de Néercassel, évêque de Castorie, dans *Lettres de feu M. Nicole* « pour servir de continuation aux deux volumes de ses lettres », s l, 1743, p. 397-398); de son côté, Antoine Arnauld juge la « spiritualité (de Guilloré) tout à fait horrible » (*Œuvres*, t. 2, Paris-Lausanne, 1775, lettres 524, 611 et 613, p. 545, 766 et 771), et plus tard les *Nouvelles ecclésiastiques* reprendront plus grossièrement les mêmes accusations (1731, supplément, p. 269; 1750, 5 juin, p. 89-91).

Bremond (t. 4, p. 477-479, 495-497, 568-570) a bien montré que les attaques de Nicole, les seules qui soient sérieuses, tombent à faux : elles prennent comme adressées à tous des pages qui ne concernent que tel état spirituel et alors même que Guilloré prend bien soin de le préciser. Nicole a trop vite et mal lu; trop fermé à la vie mystique, trop « classique » et terre-à-terre, on peut penser qu'il ne put pas comprendre, ou qu'il refusa d'admettre la possibilité d'états spirituels comme ceux qu'il dénonçait, ou que, jugeant néfaste d'en répandre la connaissance dans le public, il se laissa aller à les attaquer comme faux, inutiles à la perfection chrétienne et contraires à la tradition des Pères.

On ne peut prétendre qu'il n'y a, dans l'œuvre de Guilloré, aucune expression qui sente le quiétisme, aucune parenté de thèmes, aucun passage qui, tiré de son contexte, ne résonne quiétiste. Il parle de l'abandon (DS, t. 2, col. 32, 34, 46-47), de l'indifférence et de la mort des désirs même bons (t. 3, col. 599-600), de pur amour, de cessation des actes, de soumission aux tentations, etc, mais toujours avec les précautions et les précisions nécessaires; on relèverait facilement chez lui autant et plus de mises en garde, de passages incisifs, voire ironiques, qui démasquent les illusions courantes en ces domaines (vg sur la « perte des actes », *Progrès de la vie spirituelle*, p. 598 svv; sur l'oraison de simple regard, *Conférences spirituelles*, t. 1, p. 317-343; sur le dépouillement des biens intérieurs, *Secrets de la vie spirituelle*, p. 625 svv; etc). Il convient aussi de souligner que Guilloré n'aborde jamais ces questions en théologien, mais en directeur spirituel.

D'autre part, la problématique des années où il écrivait n'est pas encore marquée par l'envahissement de la querelle quiétiste et celle-ci n'a pas encore polarisé les esprits et leur intelligence des réalités spirituelles. De nos jours encore, il faut se méfier de lire Guilloré à travers ce que nous savons de la querelle, de la tournure antimystique qu'elle prit et de ses conséquences lointaines. Enfin, l'ensemble de sa doctrine spirituelle est profondément sain dans ses exigences austères et radicales qui demeurent tout au long de la vie, si haute que soit la perfection qu'on puisse atteindre. Le lecteur de Guilloré, s'il prend la peine de le lire attentivement et en particulier de comprendre ce que recouvrent nombre d'expressions aujourd'hui peu claires, mais qui font partie intégrante de la langue des spirituels du 17e siècle, n'a aucunement à craindre de glisser dans des déviations quiétistes.

Sommervogel, t. 3, col. 1937-1940; Rivière, col. 510.

A. Bremond, *Un complot contre Fénelon. La solitaire des rochers*, dans *Le correspondant*, t. 238, 1910, surtout p. 668-680; *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, p. 253-279 (extraits de Guilloré); les principaux passages de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux...* qui concernent Guilloré ont été signalés au cours de l'article.

P. Doncœur, compte rendu de la réédition, par H. Watrigant, des *Secrets de la vie spirituelle*, dans *Études*, t. 175, 1923, p. 709-714. — P. Pourrat. *La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1928, p. 108-118, 148-149, 154-157, etc. — A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, surtout t. 3, Paris, 1929, p. 256-288. — G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938, *passim*. — M. Huillet d'Istria, *Le P. de Caussade et la querelle du pur amour*, Paris, 1964, voir la table.

La seule étude centrée sur Guilloré est celle de A. Klaas, *Un grand spirituel... François Guilloré*, RAM, t. 18, 1937, p. 359-378; t. 19, 1938, p. 171-184, 199-201, 294-309; t. 24, 1948, p. 143-155.

Voir aussi DS, t. 1, col. 219 et 222 (adoration), 562 (anéantissement), 1576 (Guilloré et Bérulle); t. 3, col. 522 (désappropriation), 1128 et 1131-1132 (direction spirituelle), 1493 (docilité au Saint-Esprit); t. 4, col. 1242-1243 (esprit).

André Derville.

GUIMERAN (Philippe de), mercédaire et évêque, † 1617. — Né à Valence au milieu du seizième siècle dans la famille noble des Guimeran, Philippe entra chez les mercédaires; il occupa de nombreuses charges dans son ordre : commandeur du couvent de Tarragone, en même temps que professeur à l'université de la ville, commandeur à Jativa, Orihuela, Puig et Valence; il fut encore lecteur à Tortose et définiteur de sa province, avant d'être supérieur provincial de Valence (1603-1606). Après son provincialat, il est nommé définiteur général et assiste comme tel au chapitre de Guadalajara de 1609 qui l'élit général à l'unanimité. En 1610, le roi Philippe III lui fait prendre part à l'expulsion des morisques hors de Valence aux côtés de saint Jean de Ribera, l'archevêque de la ville. A la fin de son généralat, en 1615, Guimeran fut nommé à l'évêché de Jaca; il fut consacré évêque en 1616, mais ne prit pas possession de son siège, car il mourut le 24 janvier 1617.

Les chroniques dépeignent Guimeran comme un homme aux mœurs parfaites, un savant et un religieux très pénitent qui passait parfois des nuits entières devant l'autel.

On doit à Guimeran les ouvrages suivants : *Breve historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced..*, Valence, 1591, in-4°. — *Vida del venerable siervo de Dios Fr. Pedro Nolasco*, Valence, 1610; ce livre, qui est un joyau de l'art bibliographique, ne concerne pas le fondateur de l'ordre de la Merci, mais un homonyme né en Sardaigne et mort en 1606. — *Regla y Constituciones de la monjas mercedarias de Sevilla y las vidas de las fundadoras*, Valence, 1614. — De plus, Guimeran fit imprimer un *Sermón de las fiestas de la beatificación de san Luis Bertrán*, Valence, 1609.

Les bibliographes anciens mentionnent d'autres opuscules et d'abondants manuscrits dont Guimeran serait l'auteur : ils n'ont pas été retrouvés.

G. Téllez (= Tirso de Molina), *Historia general de la orden de la Merced*, t. 2, f. 215; ms à l'Academia de la historia de Madrid. — M. Salmeron, *Recuerdos históricos y políticos*, Valence, 1646. — *Histoire de l'Ordre sacré... de N.-D. de la Mercy*, Amiens, 1685, p. 646-656. — Bernal del Corral, *Cathalogus magistrorum generalium..*, dans *Bullarium... ordinis*

B.M.V. de Mercede, établi par J. Linas, Barcelone, 1696. — N. Antonio, *Biblioteca hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788, p. 252-253. — J. A. Garl y Siumell, *Biblioteca Mercedaria*, Barcelone, 1875. — G. Vazquez Nuñez, *Manual de historia de la orden de la Merced*, t. 2, Madrid, 1936, p. 95 svv; cf *El Ilmo. P. Felipe Guimcran*, dans la revue des mercédaires espagnols, *La Merced*, juillet 1934.

Ricardo Sanlés.

GUIXON (Antoine), franciscain, 17e siècle. — Nous ne savons rien de la vie d'Antonio Guixon; on peut penser qu'il appartint à la province de Carthagène. Il ne nous est connu que par un unique ouvrage : *Ramillete espiritual para los terceros, cofrades y devotos de nuestro P. S. Francisco*, divisé en deux parties, Orihuela, 1630 (est-ce la 2e édition?); Majorque, 1651 C'est un bon exemple des manuels de piété destinés au tiers ordre de Saint-François.

On y trouve, dans la première partie, la règle du tiers ordre avec commentaire, des considérations sur la confession générale, la communion, les principaux exercices de piété que les tertiaires assurent durant l'année, le mois, la semaine et chaque jour, qu'il s'agisse de les faire en commun ou seul quand on va visiter les pauvres et les prisonniers. Le calendrier de l'année est complété, chaque mois, par des recettes de la médecine du temps. La seconde partie contient un chemin de croix, la « couronne franciscaine de la très sainte Vierge », la manière de réciter l'office des tertiaires et de recommander les âmes du purgatoire, enfin les indulgences concédées et les principaux offices du tiers ordre.

Ce livre, dans sa simplicité, offre une idée de ce que pouvaient être au 17e siècle les activités spirituelles et charitables d'un tertiaire franciscain.

J. M. Bover, *Biblioteca de escritores baleares*, t. 2, Palma, 1868, *Adiciones*, p. 641, n. 306. — A. Lopez, *Ensayo de bibliografia española referente a la venerable orden tercera*, dans *Crónica del* III *congreso nacional de terciarios franciscanos*, Madrid, 1922, p. 699. — A. Nieto, *Adiciones a los « Escritores franciscanos de la provincia de Cartagena »*, dans *Archivo iberoamericano*, t. 38, 1935, p. 94-95.

Manuel de Castro.

GUIZZARDI (Joseph), jésuite, 1641-1716. — Né à Reggio d'Émilie le 27 septembre 1641, Giuseppe Guizzardi, après avoir étudié trois ans la philosophie, entra dans la compagnie de Jésus au noviciat de Novellara, le 17 mai 1661. Après sa théologie, il enseigna pendant cinq ans la grammaire et les lettres, puis fut appliqué à la prédication. Il fut d'abord en résidence à Bologne et à Parme; ensuite on le voit changer chaque année de ville : Ferrare (1683), Sienne, Florence, Novellara, Mantoue, Rome, Bologne, Venise, Plaisance, etc; il y donnait le carême à la cathédrale et prêchait le reste du temps dans l'église des jésuites. En 1702, il dut abandonner les grandes chaires à cause de son état de santé; il passa les dernières années de sa vie à Reggio d'Émilie (1707-1716) et y mourut le 10 juin 1716.

De Guizzardi qui fut, au dire de sa notice nécrologique, l'un des premiers prédicateurs de son temps, on ne conserve aucun sermon. Il ne publia que peu de choses : un *Modo d'onorare la Passione del Signore* est signalé par les bibliographes, mais est resté introuvable. On doit surtout à Guizzardi deux livres de méditations formant retraite selon les *Exercices* de saint Ignace, l'un pour les jésuites et généralement les religieux, l'autre pour les prêtres séculiers; ces deux retraites sont très semblables; seules, les applications varient.

Meditazioni per otto giorni d'esercizj spirituali ad uso... de' religiosi della Compagnia di Giesù, Modona, 1699, 105 p. in-12° (1705, 1725; Faenza, 1703; Venise 1731, 1743; — trad. allemande par David Hain; espagnole par Fr. Ferrando, Madrid, 1700; latine par A. Eschenbrender, Cologne, 1717, 1728; cf DS, t. 4, col. 1060; autre traduction latine, Bamberg, 1760). — *Meditazioni per dieci giorni... ad uso principalmente de' sacerdoti*, Parme, 1715, 138 p. in-12° (trad. latine, Louvain, 1736, 1780, 1822; Ypres, 1736; Krems, 1739; Anvers, 1739, 1758); d'après les éditions de Louvain et d'Ypres, ces méditations de Guizzardi sont présentées, comme étant *ad usum cleri dioecesis*. Celle d'Anvers donne un intéressant règlement de la journée. D'une édition à l'autre, d'une traduction à l'autre, on note des variantes; de son vivant, Guizzardi apporta des retouches et augmenta même le nombre des méditations proposées.

Guizzardi se montre d'une grande discrétion de ton, d'une belle sérénité spirituelle et d'une brièveté louable. Logique, précis, faisant confiance à son retraitant, il suit, mieux que la plupart des auteurs de retraites ignatiennes ses contemporains, le déroulement des *Exercices*; après avoir signalé selon saint Ignace le contenu essentiel de la méditation qu'il propose, il s'attache à l'adapter à la condition de ses retraitants. Au schéma des *Exercices*, il ajoute les méditations sur le péché mortel et véniel, la tiédeur, le purgatoire, mais omet celle sur l'enfer; par contre, il ne garde de la seconde semaine qu'une méditation sur « suivre le Christ »; cette manière de faire était assez courante, car on supposait que chacun puisait à son choix dans les scènes évangéliques. Il arrive à Guizzardi de se laisser aller à des développements de ton pieux, jamais très longs, qui laissent deviner au moins un aspect de ce que fut sa prédication.

Données biographiques, aux Archives romaines de la compagnie de Jésus (*Ven.* 42-45; *Ven.* 50, f. 198; *Ven.* 73-80; notice nécrologique, *Ven.* 124, f. 107-108). — Sommervogel, t. 3, col. 1944-1945; Rivière, col. 214-215.

Ignacio Iparraguirre.

GUNTHER DE PAIRIS, cistercien, † vers 1220. — Né en Allemagne méridionale, Gunther semble avoir été le précepteur de Conrad, fils de Frédéric Barberousse, avant d'entrer à l'abbaye cistercienne de Pairis, fondée en 1138/39 dans l'Alsace du sud (autrefois diocèse de Bâle). Il serait mort vers 1220.

A côté d'œuvres épiques et historiques, qui donnent lieu à certaines contestations d'authenticité (*Solymarius*, *Ligurinus*, *Historia captae a latinis Constantinopoleos*), il faut signaler ici un *De oratione, jejunio et eleemosyna* (édition princeps, Bâle, 1507; reproduite dans PL 212, 99-222). Onze des treize livres constituent un exposé très schématique sur la prière : ses espèces, ce qu'elle est (*quis, quid, a quo, cui, quare, qualiter petat*), diverses considérations à son sujet et un double commentaire de l'oraison dominicale. L'influence de la scolastique y est manifeste. L'ensemble, d'un ton très sec, structuré de divisions et de subdivisions sans cesse enchaînées les unes aux autres, témoigne néanmoins d'une ferveur certaine et exigeante.

C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2e éd., Cologne, 1656, p. 139. — J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis*, t. 3, Hambourg, 1735, p. 520-522. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 1832-1833. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin-Leipzig, 1936, col. 113-126. — LTK, t. 4, 1960, col. 1276.

Maur Standaert.

GUSMINI (Georges), cardinal, 1855-1921. — 1. *Vie et apostolat.* — 2. *Œuvres spirituelles.*

1. *Vie et apostolat.* — Né à Gazzaniga dans le diocèse de Bergame le 8 décembre 1855, Giorgio Gusmini fit ses études ecclésiastiques au séminaire de son diocèse et à Rome où il obtint le doctorat en théologie. Ordonné prêtre le 1er septembre 1878, il prépara à l'université de Padoue les doctorats de lettres et de philosophie (1882).

Dans son diocèse, il fut affecté à l'enseignement des lettres au séminaire et au collège Saint-Alexandre, à l'aumônerie de la jeunesse catholique, etc. Il s'adonna aussi avec ardeur à l'action sociale en faveur de la classe ouvrière; en particulier, il participa à l'*Opera dei congressi*, y donnant des rapports aux assemblées de Lodi (1890), de Vicence (1891) et de Bologne (1903); dans cette dernière, il défendit la thèse du salaire vital et de la participation des ouvriers aux bénéfices des entreprises. Il divulgua ses idées sociales dans des opuscules, comme *La missione sociale del clero nel momento attuale* (Bergame, 1898), et dans son livre *La organizzazione sociale cristiana e le unioni professionali* (Bergame, 1902).

Nommé curé de la paroisse de Clusone en 1902, puis à celle de Saint-Alexandre de Bergame en 1909, il fut élevé l'année suivante au siège épiscopal de Foligno. En 1914, Benoît xv le désigna pour lui succéder au siège de Bologne et le créa cardinal le 6 décembre 1915.

Dans son activité épiscopale, on relève d'abord les lettres pastorales annuelles (*Deficienza della vita cristiana ai nostri giorni*, 1911; *Santifichiamo e facciamo santificare la festa*, 1912; *Il precetto pasquale*, 1913; *La missione episcopale*, 1914; *La famiglia cristiana e la sua funzione sociale*, 1915; *L'era nuova ed il rinnovamento della disciplina ecclesiastica*, 1919; *La parrocchia e la vita pastorale*, 1920). Malgré les difficultés provenant du premier conflit mondial, des luttes politiques italiennes, de l'anticléricalisme local et de sa mauvaise santé, Gusmini travailla à réaliser son programme épiscopal (première lettre pastorale, Bergame, 1910); il porta son attention sur l'Action catholique dont il voulut que les membres fussent spirituellement formés (lettre pastorale, 1918), sur la vie sacramentelle, en particulier chez les enfants (lettre pastorale, 1919), et sur l'activité des chrétiens en tout domaine. Le cardinal Gusmini mourut à Bologne, le 24 août 1921.

2. *Œuvres spirituelles.* — En dehors de ses ouvrages sociaux et pastoraux, historiques et littéraires, Gusmini commença dès avant son épiscopat à écrire pour la formation ascétique et spirituelle des prêtres. Retenons : *Il ritiro mensile dei sacerdoti* (Bergame, 1888); *Per gli esercizi spirituali del clero* (Bergame, 1915); et surtout les *Omelie popolari sulla concordanza evangelica* (4 vol., Bergame, 1907) et *La perfezione sacerdotale* (Bologne, 1916; Turin, 1917; trad. française par J. Reymond, Avignon, 1919). A cela il convient d'ajouter les quatre volumes de « conférences ascétiques », *La vita spirituale* (Bergame, 1900, 1911).

Les *Omelie* sont un guide destiné à faciliter aux pasteurs l'enseignement de l'Évangile et la connaissance du Christ; elles utilisent largement la Bible et les Pères. *La perfezione sacerdotale* est un livre de méditations sur l'idéal, les devoirs et les vertus du prêtre; on y remarque l'insistance sur la nécessaire unité entre l'esprit de l'Évangile et la vie intérieure et extérieure du prêtre; dans sa dernière lettre pastorale, inachevée (1921), Gusmini reviendra sur ce sujet.

Latente derrière la forme pratique et simple de ces méditations, on trouve une solide doctrine de la perfection qui se fonde sur la vocation spirituelle de l'homme d'une part et, de l'autre, sur l'élévation surnaturelle par le baptême et les dons divins; le prêtre, de plus, doit tendre à la perfection en raison même de ses fonctions de maître, de guide et de ministre de la sanctification des chrétiens. Il progresse dans la pureté de la conscience selon les degrés suivants : se libérer des fautes vénielles et de l'atonie spirituelle, dominer ses passions et vaincre les tentations. A l'intérieur même de ce combat, la vie spirituelle est fondamentalement l'exercice des trois vertus théologales, qui culminent dans l'abandon total de soi à la volonté de Dieu. Gusmini note le rôle important que doit jouer, pour la sanctification du prêtre, le travail pour la sanctification du prochain. Charité envers Dieu et charité envers le prochain sont l'âme de la mission sacerdotale, comme elles le furent pour le Christ. Gusmini, toujours traditionnel, attire l'attention sur le nécessaire recours aux moyens que sont l'oraison, la lecture spirituelle, surtout de l'Écriture, l'examen de conscience, la retraite, etc.

La vita spirituale n'a aucune prétention théorique. La vie spirituelle ne doit pas être comprise « par opposition à la vie immédiate et sensible; elle est la vie de l'esprit en tant qu'il est investi par Dieu, animé de la vie de Dieu, au point que l'on peut dire qu'elle est la vie divine se développant en nous, pénétrant... la pauvreté naturelle de notre agir et la préparant à l'ultime, pleine et parfaite transformation en Dieu ». Elle est un constant *commercio* entre Dieu et l'homme; plus la personne humaine se laisse informer par Dieu, plus augmentent sa perfection et sa sainteté. Avancer sur le chemin de cette sainteté suppose la soumission à des « principes » et à des « lois » spirituels. Gusmini relève quatre principes : la grâce sanctifiante, la grâce actuelle, la correspondance aux grâces et le recueillement de l'esprit. Les lois sont de deux ordres, celles qui sont fondées sur la nature humaine et celles, surnaturelles, de la foi, de la vie du Christ et de l'Église.

De là, découlent les moyens nécessaires pour avancer dans la vie spirituelle, en particulier la vie sacramentelle, et c'est à travers la trame des exercices spirituels que naît et se développe l'amour de Dieu et du prochain.

Bollettino della diocesi di Bologna, 1914-1921. — E. Vistalli, *Trittico di cardinali bergamaschi..*, Bergame, 1945, p. 117-196. — M. De Camillis, *Enciclopedia Cattolica*, t. 6, 1951, col. 1314. — P. M. Valoti, *Il cardinale Giorgio Gusmini*, Bergame, 1955.

Gian Domenico Gordini.

1. GUTIERREZ (Marcellin), ermite de Saint-Augustin, 1858-1893. — Né à Ampudia (province de Palencia, Espagne) en 1858, Marcellin Gutiérrez, après avoir commencé la philosophie au séminaire de Palencia, entra chez les ermites de Saint-Augustin et fit profession religieuse en leur collège de Valladolid le 23 juillet 1878; il y acheva sa philosophie et de là passa au collège de La Vid (Burgos) pour étudier la théologie. Ordonné prêtre, il retourna à Valladolid et enseigna la philosophie. A côté de son enseignement, Gutiérrez collabora à la *Revista Agustiniana*, récemment fondée, et qui deviendra *La Ciudad de Dios*. Malade, après un court séjour à l'Escorial, il dut se retirer au couvent-infirmerie de Gracia, Barcelone, où il mourut le 15 décembre 1893.

Cette vie brève fut littérairement féconde; les livres et articles écrits par Gutiérrez ont été réunis en trois volumes de

plus de seize cents pages (*Obras completas*, Escorial, 1929). Avant de mentionner ses principaux travaux, signalons sa participation très active à l'édition des œuvres latines de Luis de León, puisqu'il fut chargé d'en étudier les manuscrits.

1) *Fr. Luis de León y la filosofia española del siglo* XVI (d'abord dans la *Revista Agustiniana*, t. 2; puis à part, Madrid, 1885 et 1891).

2) *El Misticismo ortodoxo en sus relaciones con la filosofia* (d'abord dans la *Revista Agustiniana*, t. 7 à 11; puis à part, Valladolid, 1886). Le but de ce livre est de combattre les idées alors largement répandues, en particulier par le criticisme rationaliste, au sujet de la mystique. Gutiérrez s'efforce de montrer que la mystique authentique ne peut être réduite à des phénomènes plus ou moins extraordinaires ou maladifs, ni à un système de spéculation humaine. La doctrine mystique, pour n'être pas une philosophie, n'est pas en divorce avec elle; bien qu'elle se base sur les enseignements de l'Évangile, elle ne dédaigne pas les lumières que lui apportent des philosophes comme Platon ou Aristote, etc, lorsqu'ils étudient l'ordre naturel du monde. Les relations entre la doctrine mystique et la philosophie doivent même, selon Gutiérrez, apparaître davantage à mesure que la mystique sera mieux connue.

Étant donné l'unité de l'être humain, l'inspiration mystique, si elle doit être distinguée de l'intelligence, du sentiment et des sens, ne peut en être séparée et par là se trouve en contact avec la philosophie. L'argument principal de Gutiérrez en faveur de la mystique est de saisir combien elle unifie, enrichit et modère à la fois toutes les facultés; ainsi les grâces qui captivent et surélèvent la volonté, qui de là submergent la conscience, ne réduisent pas au silence la raison et ne libèrent pas les instincts. D'autre part, aucune mystique authentique n'en est venue à nier la réalité sensible, à mépriser les facultés humaines normales, à opposer sa propre inspiration à l'autorité divine et humaine, ni à proclamer un nouveau mode humain de connaître. Telles sont les idées maîtresses que Gutiérrez développe dans quatre chapitres : le mysticisme et la raison, et les sentiments, et l'autorité dogmatique, et l'inspiration.

L'ouvrage fut critiqué par certains, comme le futur jésuite J. Seisdedos Sanz dans ses articles : *Estudios sobre las obras de santa Teresa* (dans *La Ciencia cristiana*, t. 7 et 8, 1886); Gutiérrez lui répondit dans la *Revista Agustiniana* (t. 12 et 13) en précisant et complétant sa pensée.

3) *Fr. Diego de Zúñiga*, monographie de ce philosophe augustin, publiée au t. 14 de la *Revista Agustiniana*.

4) *El Corazón de Maria y el corazón humano* (Madrid, 1895). Ce livre, que Gutiérrez composa pendant sa dernière maladie, est d'un genre assez proche de celui d'*El Misticismo* : la mystique y voisine la philosophie; il est d'ailleurs d'une meilleure venue. L'auteur y met en contraste la perfection et les dons surnaturels du Cœur de Marie, confirmée qu'elle est en grâce mais sans cesser d'être toute humaine, avec les imperfections du cœur humain marqué par l'héréditaire désordre du péché originel.

5) Durant sa maladie, Gutiérrez commença un ouvrage sur l'affectivité et les puissances affectives. *La Ciudad de Dios* (t. 29) en publia l'introduction du vivant de l'auteur, et après sa mort les ébauches des deux premiers chapitres (*ibidem*, t. 35 et 36).

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de san Agustin*, t. 3, Madrid, 1917, p. 515-525. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 2, Escorial, 1929, p. 261-279.

Ignacio ARAMBURU.

2. GUTIERREZ (MARTIN), jésuite, 1524-1573. — Né en 1524 à Almodovar del Campo (Ciudad Real), où naquit aussi le bienheureux Jean d'Avila, Martin Gutiérrez fit sa philosophie, puis sa médecine à l'université d'Alcala. Après avoir exercé quelque temps, il entra dans la compagnie de Jésus en 1550 à Alcala et fit sa théologie à Salamanque (1551-1555). Après deux ans dans le ministère de la prédication, il est nommé recteur du collège de Plasencia (1557-1562), puis de Valladolid (1562-1568), enfin de Salamanque (1568-1572). Il connut saint François de Borgia à Plasencia, le jeune François Suarez à Salamanque et confessa sainte Thérèse d'Avila dans la période 1570-1571. Gutiérrez fut nommé supérieur de la maison professe de Valladolid en 1572; élu délégué pour la deuxième congrégation générale de son ordre, il se mit en route pour rejoindre Rome par la France; au cours de ce voyage, il fut arrêté par les huguenots, incarcéré à Cardillac et mourut en prison en 1573.

En dehors de quelques lettres et documents qui sont sûrement de Gutiérrez, nous avions pensé pouvoir lui attribuer les *Pláticas sobre los dos modos de oración* conservées manuscrites aux archives romaines de la compagnie de Jésus (ms Opp. NN. 28) et nous les avons éditées avec une étude biographique : *El V. P. Martin Gutiérrez... Su vida y sus Pláticas..*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 28, 1957. Cependant, depuis lors, Bernardo Bravo, dans son étude sur l'*Itinerario de la perfección* (dans *Manresa*, t. 31, 1959, p. 115-138, 235-260, 335-352) du jésuite Antonio Cordeses (cf DS, t. 2, col. 2310-2322), montre que ces *Pláticas* ne sont qu'un « extrait de l'*Itinerario* de Cordeses.., encore qu'on y reconnaisse une autre main que celle de Cordeses » (art. cité, p. 345-347). Nous souscrivons à ce jugement.

Il reste cependant que Gutiérrez a composé des *Pláticas* sur l'oraison : Balthazar Alvarez y fait allusion dans son *De oratione quae dicitur silentium* (dans *Escritos espirituales*, coll. Espirituales españoles 4, Barcelone, 1961, p. 229, 237). Si elles existent encore, elles n'ont pas été identifiées. On doit le regretter, car Gutiérrez est l'un des jésuites espagnols qui furent mêlés aux problèmes spirituels soulevés dans la compagnie par B. Alvarez et A. Cordeses.

Camilo M. ABAD.

3. GUTIERREZ DE ESTREMERA (JEAN), mercédaire, † après 1626. — Juan Gutiérrez naquit à Estremera, diocèse de Tolède, vers 1560. Entré chez les mercédaires, il fit profession au couvent de Guadalajara le 24 novembre 1577. Les chroniques le disent fort versé en Écriture sainte, bon théologien et insigne prédicateur. Il fut définiteur provincial et commandeur des principaux couvents de sa province de Castille. Nous ignorons la date de sa mort, mais elle est postérieure à 1626, puisqu'il assiste au chapitre provincial qui se tint cette année-là à Guadalajara.

On garde de lui un unique ouvrage : *Libro de las grandezas del nombre de Jesús*, Alcala, 1614, 30 + 404 p. in-4°. Dans son prologue, l'auteur déclare : « D'abord, je traiterai de ce que signifie le nom de Jésus, ensuite de ses titres, puis de sa vertu ». Quant au sujet traité, l'ouvrage est assez semblable à celui, illustre, de Luis de León; il comprend 111 leçons groupées en 40 chapitres, qui se terminent tous par une prière. Le style, qui reste théologique d'abord, est assez simple et clair, malgré l'abondance des citations patristiques et des références scripturaires.

Papeles de Guadalajara, Bibliothèque nationale de Madrid, ms 2686. — N. Antonio, *Biblioteca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 709. — A. A. Harda-Arqués, *Biblioteca de escritores de la orden de la Merced*, ms, chez les mercédaires de Madrid. — J. A. Garí y Siumell, *Biblioteca Mercedaria*, Barcelone, 1875

Ricardo Sanlés.

GUTOLF, cistercien, † vers 1300. — Gutolf, cistercien de Heiligenkreuz (Autriche), fut aumônier des cisterciennes de Saint-Nicolas, près de Vienne, et, durant un certain temps, abbé de Marienberg, en Hongrie. Auteur d'ouvrages divers, inédits pour la plupart, ayant trait au droit, à l'histoire, à l'hagiographie, à la grammaire, il composa également une *Expositio dominicae orationis* inédite (ms, Heiligenkreuz 300, f. 72v-75v) et un *Consilium amoris*, sorte d'exhortation à la vie ascétique et vertueuse adressée particulièrement aux moines et aux moniales; l'original, en allemand, est perdu; un extrait subsiste en traduction latine (ms, Klosterneubourg 435, f. 291a-312b; 14e siècle).

A. E. Schönbach, *Ueber Gutolf von Heiligenkreuz. Untersuchungen und Texte*, coll. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-histor. Klasse, t. 150, fasc. 2, Vienne, 1905. — W. Glöckl, *Der Mönch Gutolf von Heiligenkreuz und seine Werke*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte der benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, t. 37, 1916, p. 628-631. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin-Leipzig, 1936, col. 129-131; t. 5, 1955, col. 318-320. — LTK, t. 4, 1960, col. 1201.

Maur Standaert.

1. GUY DE L'AUMONE, cistercien, 13e siècle. — Guy, abbé cistercien de l'Aumône, au diocèse de Blois, aujourd'hui Chartres, fit ses études à Paris; il y fut le premier cistercien à obtenir la licence; il la reçut, non à l'université, où les querelles entre séculiers et réguliers étaient vives, mais de la curie d'Alexandre IV (31 janvier 1256). Sans doute enseigna-t-il ensuite au collège Saint-Bernard. On ignore la date de sa mort.

Il est l'auteur d'une *Summa de diversis quaestionibus theologicis*, composée après 1256, et qui pourrait aussi bien s'intituler *de praeceptis* ou *de mandatis*. Les cent-trente-cinq articles qui la composent, en effet, concernent les préceptes de la loi mosaïque et de la loi évangélique. Cette *Somme*, dont le texte inédit (Paris, Bibliothèque nationale, lat. 14891, f. 176-209) est sans doute une *reportatio* d'étudiant, est loin d'être originale. La majeure partie des matériaux a été empruntée à la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès. Guy pourtant agence ces matériaux d'une façon assez personnelle et veut aussi s'en tenir assez strictement au texte biblique, sans grand recours aux commentaires et travaux extra-bibliques, par exemple aux philosophes de l'antiquité. Cette *Somme* contient, *modo scolastico*, certaines questions de théologie spirituelle; celle-ci par exemple : un ermite engagé par vœu dans la vie solitaire se demande s'il doit aller en ville pour faire du bien; non, répond Guy, la fidélité à son engagement l'emporte sur toute autre considération (q. 98).

Il faut très probablement attribuer à Guy un commentaire anonyme des *Sentences* de Pierre Lombard (inédit, Paris, Bibl. nat., lat. 3424), où se décèle, à côté d'autres influences, celle, prépondérante, du franciscain Odon Rigaud. Ce commentaire date d'avant 1254, sans doute, et serait l'œuvre de Guy quand il était bachelier sententiaire.

Guy n'est ni grand théologien, ni grand spirituel. Son cas néanmoins ne manque pas d'intérêt : il est le premier moine à être engagé dans le monde universitaire; il a un souci scripturaire manifeste; il a préféré chercher son inspiration du côté franciscain plutôt qu'ailleurs. Pour lui, en tout cas, pas d'opposition entre vie monastique et théologie, car toutes deux doivent chercher, *suo modo*, le même Dieu.

H. Denifle et É. Châtelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, n. 227, 229, 265, p. 251, 253, 302-303. — *Les registres d'Alexandre* IV, t. 1, Paris, 1902, n. 1117, 1118, p. 334-335; t. 2, Paris, 1917, n. 1893, p. 582. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIIIe *siècle*, t. 2, Paris, 1933, p. 251. — P. Michaud-Quantin, *Guy de l'Aumône, premier maître cistercien de l'université de Paris*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 15, 1959, p. 194-219 (publie la liste des titres des questions de la *Summa*, son prologue et celui du *Commentaire des Sentences*, et quelques autres fragments). — J. Leclercq, *Deux opuscules médiévaux sur la vie solitaire*, dans *Studia monastica*, t. 4, 1962, p. 93-109 (p. 100-102; édition de la q. 98 de la *Summa*).

Maur Standaert.

2. GUY DE BRIANÇON (appelé aussi Gérard), frère mineur, 15e siècle. — On sait très peu de choses sur Guy; il appartint à la province d'Aquitaine, fut docteur de Paris et maître en théologie. Lecteur à Toulouse, il habita également les couvents d'Arles et d'Orléans.

Est-ce lui qui fut incarcéré et jugé pour astrologie en 1477, en compagnie du duc de Nemours, Jacques d'Armagnac, dont il aurait été le confesseur? On ne peut l'affirmer avec certitude (cf *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 43, 1882, p. 597, n. 2). On ignore quand il mourut.

Les bibliographes attribuent à Guy de Briançon divers ouvrages. Son commentaire des *Sentences* « ad mentem Scoti » a été édité (Paris, Balant, 1512 et 1517) et nous est seul parvenu. En 1485, le 22 janvier, il terminait un *Quartum collectarium sacrae scripturae ex dictis doctorum...* Il aurait laissé manuscrits d'autres œuvres, dont un commentaire des sept psaumes de la pénitence et un *In Dionysium Areopagitam de coelesti hierarchia*; les catalogues des bibliothèques publiques de France n'en font pas mention.

Pierre Ridolfi de Tossignano, *Historiarum seraphicae religionis libri 3*, Venise, 1586, livre 3, p. 319. — L. Wadding, *Annales minorum...*, ad annum 1480, n. 12 (t. 14, Quaracchi, 1933, p. 281). — Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 334. — Sigismond de Venise, *Biografia serafica...*, Venise, 1846, p. 262. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Moyen âge*, t. 4, Paris, 1897, p. 322. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, col. 1730.

Willibrord van Dijk.

3. GUY DE MONTROCHER, prêtre, 14e siècle. — Guy de Montrocher était en 1333 à Teruel, d'où il dédicace son *Manipulus curatorum* à Raymond, évêque du diocèse voisin de Valence. En dehors de ce fait attesté par l'auteur dans sa préface, les éditeurs et biographes ont avancé diverses hypothèses (il aurait été français, curé, professeur), que rien ne permet de confirmer ou de rejeter. La lecture de l'ouvrage laisse supposer que Guy avait fait de bonnes études universitaires; il possède à fond le droit canonique, il cite abondamment les Pères et saint Bernard, mentionne souvent aussi les théologiens scolastiques et connaît les grandes orientations doctrinales de son époque. A-t-il reçu ou achevé sa formation à Paris? Il est en tout cas capable de rapporter une controverse doctrinale entre Godefroid de Fontaines et Bernard d'Auvergne.

Guy rédigea à l'intention des prêtres et spécialement des curés « néophytes », sans expérience, un manuel de pastorale (il faut l'appeler « *manipulus*.., parce que l'on doit toujours l'avoir sous la main ») divisé en trois parties. La première traite des sacrements, sauf la pénitence; l'eucharistie à elle seule en occupe presque la moitié et la section qui lui est consacrée comporte un directoire pratique de la célébration de la messe. La deuxième a pour objet la pénitence; après des notions générales, Guy parle de la contrition, de la confession et de la satisfaction en grand détail : un très long chapitre indique quelles questions doit poser le confesseur et constitue un véritable examen de conscience; l'avant-dernier, assez copieux lui aussi, gradue l'importance des œuvres satisfactoires à imposer pour divers péchés graves, sans pour cela constituer un pénitentiel. La troisième partie, nettement plus courte, est un résumé de l'instruction chrétienne : explication du Symbole, du *Notre Père* et des dix commandements.

Le succès de l'ouvrage fut considérable, il est attesté par de très nombreux manuscrits et plus d'une centaine d'éditions depuis les premiers incunables jusqu'à la fin du 16e siècle. Le *Manipulus curatorum* fut le manuel de pastorale le plus répandu dans l'ensemble de l'Europe (il est concurrencé dans les pays germaniques par l'œuvre de Jean de Auerbach). C'est essentiellement un manuel de formation « technique » du prêtre; jouant sur les étymologies de *sacerdos*, Guy suppose chez celui-ci les connaissances grammaticales pour comprendre ses livres liturgiques (*sacer dicens*), lui indique comment administrer les sacrements (*sacra dans*), le guide dans son rôle de confesseur (*sacer dux*), lui résume les vérités de foi nécessaires aux fidèles (*sacra docens*).

La première impression du lecteur en contact avec le *Manipulus* est celle d'une accumulation de directives juridiques et pratiques fort desséchante, surtout dans la première partie; il faut les replacer dans le cadre du plan tracé par l'auteur : le prêtre a reçu une formation souvent insuffisante, parfois nulle; c'est en fonction du caractère sacré de ses diverses activités qu'il a besoin de connaître tant de règles. En outre, avec quelques réserves pour le mariage, le droit canonique médiéval des sacrements fait un constant appel à l'Écriture et aux Pères où l'on trouve fréquemment, en même temps que la solution pratique du problème posé, textes ou formules qui replacent la conduite prescrite dans le cadre de l'économie surnaturelle qu'elle vise à réaliser.

Il devient toutefois vite évident que Guy considère l'eucharistie et la pénitence comme les deux moyens essentiels mis à la disposition de ses lecteurs pour leur sanctification propre et celle des fidèles confiés à leur ministère. Il voit dans la première l'acte le plus parfait du culte divin, c'est à ce titre qu'il justifie les diverses prescriptions du droit et de la liturgie dont il rappelle la teneur en ce qui concerne la messe. Elle est aussi le trésor le plus sacré confié par Dieu à son Église, c'est lui-même qui y est présent, et cette notion sert de base aux indications qu'il donne sur les conditions et les modalités tant de sa réception que de sa conservation. Pour développer ces deux thèmes centraux de sa pensée, il fait appel à des textes scripturaires et patristiques, à des considérations pieuses et élévations, dont il entremêle les dispositions positives qui continuent à former l'essentiel de l'œuvre.

Dans la partie consacrée à la pénitence, la part des éléments moraux et spirituels est encore plus grande; ici Guy ne dépend plus seulement du droit canonique mais des *Sommes* ou Manuels de confession qui se sont développés depuis plus d'un siècle. Il commence cette deuxième partie par un rappel de la miséricorde divine dans l'Écriture, culminant dans la Rédemption. On y relève aussi des conseils pratiques en vue de faire de la confession pour le fidèle un instrument de vie chrétienne en même temps qu'une libération du péché, l'analyse psychologique assez poussée des fautes et de leurs causes que contient l'interrogatoire sur les péchés. A propos de la satisfaction, l'auteur met en relief son rôle médicinal, elle expiera le péché commis mais devra être choisie pour aider le pénitent à éviter les rechutes et à mener une vie meilleure à l'avenir.

Dans la troisième partie, l'exposé du Symbole reste assez littéral et celui des commandements de Dieu trace un programme qui peut sembler plutôt négatif. Le commentaire du *Notre Père*, nourri de nombreux textes scripturaires bien choisis et bien utilisés, présente une élévation de pensée bien supérieure. Après un beau développement sur la paternité divine, Guy offre un tableau tripartite des demandes de cette prière, qui constitue un programme de vie chrétienne dont il met en valeur les éléments : la gloire de Dieu à laquelle l'homme doit coopérer, et en ce qui le concerne la poursuite du bien et la fuite du mal.

Hain, n. 8157-8215; Copinger, n. 2824-2850 (mentionnent plusieurs traductions françaises). — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, col. 2011.

DS, t. 3, col. 1105; t. 4, col. 1124; t. 5, col. 882.

Pierre Michaud-Quantin.

4. GUY TERRENI DE PERPIGNAN (ou Terré), carme et évêque, † 1342. — Né à Perpignan, Guy Terreni entra chez les carmes de cette ville; il devint maître en théologie à Paris avant 1313. Étant provincial de son ordre en Provence, il fut élu prieur général en 1318. Nommé en 1321 évêque de Majorque, il fut transféré en 1332 à l'évêché d'Elne et mourut à Avignon le 21 août 1342.

Intellectualiste pénétrant de l'école de Godefroid de Fontaines (DS, t. 6, col. 550-551), Guy de Perpignan a laissé de nombreuses œuvres philosophiques et théologiques (commentaires d'Aristote, six livres de *Quodlibeta* et des *Quaestiones* diverses, tous manuscrits), et un commentaire très critique sur le Décret de Gratien, daté de 1339; nous n'en dirons rien ici. Seule a été

éditée par B. F. M. Xiberta la *Quaestio de coexistentia fidei et visionis intuitivae* (*Quodlibet* 1, q. 12; dans *Miscelánea Comillas*, t. 34-35, 1960, p. 353-372).

Sur la Bible, Guy a élaboré, sous le titre de *De concordantia evangeliorum* ou de *Quatuor unum* (Paris, 1528; Cologne, 1631 et 1656), une sorte de vie de Jésus-Christ à partir des quatre évangiles et dans un souci doctrinal qui transparaît fréquemment; cette « vie » est complétée par une seconde partie, sorte de commentaire tiré des autres livres de la Bible et des Pères. Les éditions de Cologne y ajoutent une *Expositio super tria cantica* (*Magnificat*, *Benedictus* et *Nunc dimittis*), commentaire beaucoup moins volumineux.

Comme évêque, Guy mena une action inquisitoriale notable contre les courants hétérodoxes de son temps et, à ce titre, il entre dans l'histoire de la spiritualité; il fut plusieurs fois consulté par le pape Jean XXII et nous gardons la relation de l'examen, qu'il fit avec le dominicain Pierre de Palude, d'un traité catalan intitulé *De statibus Ecclesiae secundum expositionem Apocalypsis* (éd. par J. M. Pou y Marti, cité *infra*, p. 483-512); ce traité provenait du milieu des spirituels franciscains et on y reconnaît clairement la doctrine de Pierre Jean Olivi et celle de Joachim de Flore. On garde de même l'avis de Guy sur les erreurs de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun (*Confutatio errorum quorumdam magistrorum*, ms).

Dans le cadre des querelles sur la pauvreté franciscaine, Guy écrivit en 1323 un *De perfectione vitae christianae*, où il expose en trois livres sa pensée au sujet de la pauvreté du Christ, de la nature de la perfection et de ses divers genres, de la possibilité d'atteindre la perfection en dehors des vœux de religion, etc. Puis, il rédigea une *Defensio tractatus De perfectione* contre Bonagratia de Bergame (DS, t. 1, col. 1766-1767). L'ensemble de ces deux textes reste inédit. Par contre, sa *Summa de haeresibus* a été éditée (Paris, 1528; Cologne, 1631 et 1655). Il y traite en particulier des erreurs de son temps : celles de Joachim de Flore, de Pierre Jean Olivi et des « béguins ». Il est remarquable que, sous ce dernier nom, il entende les fraticelles (cf DS, t. 5, col. 1167-1188) : « Plusieurs sont frères et sœurs de l'ordre de la Pénitence de saint François »; par contre, il ne fait pas mention des erreurs des bégards condamnés au concile de Vienne en 1311 (DS, t. 1, col. 1329-1341). Peut-être ces derniers étaient-ils peu ou pas répandus en Catalogne et dans l'actuel Roussillon; notons cependant que la *Summa* de Guy ne fut pas achevée.

Notice de P. Fournier, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 36, 1927, p. 432-473 et 653-655. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris..*, t. 2, Paris, 1933, p. 339-343.

J. M. Pou y Marti, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Vich, 1930 (sur l'activité inquisitoriale de Guy).

Voir surtout les études de B. F. M. Xiberta, en particulier : *De magistro Guidone Terreni..*, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 5, 1923/1926, p. 113-206; *De doctrinis theologicis... Guidonis Terreni*, *ibidem*, p. 233-376; *Guiu Terrena*, Barcelone, 1932 (présentation de la vie et des œuvres, abondante bibliographie).

Adrian STARING.

5. GUY DE TOULOUSE, dominicain, 14e siècle. — Guy exerçait son ministère au début du 14e siècle à Toulouse. Malgré la richesse des archives contemporaines de sa province religieuse qui ont été conservées, il est impossible de trouver sur lui d'autres renseignements; seule le tire de l'oubli l'œuvre qu'il nous a laissée. Sous le nom, choisi par l'auteur, de *Regula mercatorum*, elle est conservée dans trois manuscrits latins, mais leur texte garde les traces des versions en langue d'oc qui en ont existé selon le désir de l'auteur. En 1496 une adaptation en français fut imprimée à Provins.

Le but visé par Guy était essentiellement pastoral : il reproduit, en les remaniant et les adaptant aux besoins locaux, de longs passages de la *Summa confessorum* de son confrère Jean de Fribourg, choisissant dans cet ouvrage ce qui peut intéresser la vie professionnelle des marchands toulousains. A leur activité, que l'ensemble des moralistes considère comme périlleuse pour l'âme, il entend donner une « règle » qui dirigera leur conduite comme celle du scribe guide sa main; il examine à cette fin les problèmes soulevés par le juste prix, le prêt à intérêt et quelques questions de détail. L'effort de Guy tend, au-delà des prescriptions juridiques, à animer la vie spirituelle de ses lecteurs. Il ne faut pas se perdre dans le dédale du vocabulaire technique, mais éviter le péché, quelque soit le nom sous lequel on le présente (addition à la qu. 1), se mettre en face de sa responsabilité morale sans s'attacher au légalisme (add. aux qu. 1, 2, 6, 19, 37). Si certaines solutions semblent sévères, le lecteur se rappellera que « étroite est la voie qui conduit à la Vie, selon la parole du Christ » (préface) et s'inspirera de la maxime « Tout ce qui cause un dommage à la société ou à une personne, est contre la charité » (add. à la qu. 5).

Hain, n. 7378. — P. Michaud-Quantin, *Guy d'Évreux..*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 20, 1950, p. 216-217. — Édition en préparation.

Pierre MICHAUD-QUANTIN.

GUYON (JEANNE-MARIE BOUVIER DE LA MOTTE), écrivain spirituel français, 1648-1717. — 1. *Biographie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

Dans le présent article, Mme Guyon est étudiée pour elle-même, indépendamment, autant qu'il est possible, de la controverse du quiétisme, sur laquelle on trouvera tous les renseignements désirables à l'article QUIÉTISME.

1. BIOGRAPHIE

1° Années de formation et mariage. — Jeanne-Marie Bouvier de la Motte naquit à Montargis le 13 avril 1648. Elle avait pour père Claude Bouvier, écuyer, seigneur de la Motte-Vergonville, procureur du roi. Ce dernier avait contracté successivement deux alliances.

De la première avec Marie Ozon, qu'il épousa en 1622, il eut quatre enfants qui furent tous prêtres ou religieux. Devenu veuf, il se remaria en 1645 avec Jeanne Le Maistre de la Maisonfort, veuve elle-même d'Étienne Ravault de Putteville, dont elle avait eu en 1626 une fille qui fut ursuline sous le nom de Jeanne de Sainte-Marie. La future Mme Guyon fut le premier fruit de cette seconde union; ultérieurement, il en naquit un fils prénommé Jacques. Elle vint au monde un mois avant terme et toute son enfance fut de santé extrêmement fragile. Ses parents furent l'un et l'autre gens de grande piété, mais la mère semble avoir été de caractère bizarre et d'une dévotion quelque peu étroite; en outre, elle aimait peu sa fille et lui préférait ouvertement son frère puîné.

Jeanne n'avait encore que deux ans et demi lorsqu'on essaya de la mettre pensionnaire chez les ursulines, dont la

supérieure était une parente. La maladie contraignit à la reprendre et elle grandit à la maison paternelle, abandonnée aux mains des domestiques. Un peu plus tard, en 1652, elle fut mise quelques mois chez les bénédictines de Notre-Dame des Anges, à la demande de la duchesse de Montbazon, amie de son père, qui y résidait comme pensionnaire. Elle y fut malade et dut en sortir.

En 1655, son père, trouvant son éducation par trop négligée, la plaça de nouveau chez les ursulines, où elle fut confiée aux soins de sa demi-sœur paternelle, Marie de Sainte-Cécile Bouvier (1624-1664), religieuse de la plus haute valeur dont la profession avait été reçue en 1640 par Mgr André Frémyot, frère de sainte Jeanne de Chantal. Sous sa direction, la fillette fit de rapides progrès dans le domaine spirituel aussi bien que dans le domaine intellectuel et s'initia à une vie intérieure extrêmement fervente. Il semble que cette situation ait suscité quelque jalousie de la part de son autre demi-sœur, fille de sa mère, Jeanne de Sainte-Marie Ravault. En 1658, on dut la mettre chez les dominicaines dont la prieure, Edmée de Courtenay, était une amie de sa famille. Elle y resta huit mois et y eut une première fois la petite vérole. Elle revint ensuite chez les ursulines pour s'y préparer à sa première communion, qui eut lieu le 13 avril 1659. Puis elle rentra dans sa famille et y vécut auprès de sa mère dans une demi-claustration où elle s'ennuya beaucoup.

Ainsi, elle ne reçut qu'une formation intellectuelle des plus incomplètes, mais elle y suppléa ultérieurement par quelques études personnelles et de nombreuses lectures. Sa ferveur se relâchait quelque peu. Mais, au cours de l'été 1661, la famille Bouvier eut la visite d'un neveu de Claude Bouvier, Philippe de Chamesson-Foissy, original mais pieux personnage, qui appartenait aux Missions étrangères et était sur le point de partir pour l'Extrême-Orient. Sous son influence, sa vie intérieure se fit plus profonde. Elle lut quelques ouvrages de piété, en particulier l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales et la *Vie* de sainte Jeanne de Chantal par Henri de Maupas (1644). Cette dernière eut pour elle une importance décisive : elle frappa fortement son imagination et il est certain que, par la suite, elle essaya plus ou moins consciemment de recréer le type de Mme de Chantal.

Naturellement, elle tenta d'entrer à la Visitation de Montargis, mais en fut empêchée par ses parents qui avaient d'autres projets. En 1662, elle dut soigner son père gravement malade et fut elle aussi contrainte de s'aliter. Au cours de sa convalescence, en 1663, elle éprouva un sentiment quelque peu tendre pour un de ses cousins, pieux garçon que son père lui eût sans doute laissé épouser, mais qu'elle finit elle-même par éconduire. Un séjour de quelques mois à Paris acheva de la ramener à une relative mondanité. Enfin, après que ses parents eurent refusé quelques prétendants qui l'eussent entraînée loin de Montargis, ils la fiancèrent le 28 janvier 1664 à Jacques Guyon, seigneur du Chesnoy et de Champoulet, fils de l'un des constructeurs du canal de Briare, pourvu de ce chef d'une fortune considérable.

Le fiancé avait vingt-deux ans de plus qu'elle, et elle ne le vit d'ailleurs que deux jours avant le mariage, mais elle était si lasse de la vie auprès de sa mère qu'elle y consentit volontiers. Les préliminaires furent brefs : la signature du contrat eut lieu le 18 février 1664 et le mariage fut célébré peu de jours après. Moins d'un mois plus tard, le 17 mars, elle perdait sa sœur l'ursuline Marie de Sainte-Cécile, qui avait été pour elle une conseillère et un guide. Pendant les douze années de son mariage, Mme Guyon eut cinq enfants, dont trois vécurent : Armand-Jacques (1665-1720), Jean-Baptiste-Denys (1674-1752), Jeanne-Marie (1676-1736).

2° Initiation spirituelle et veuvage. — Mme Guyon entrait dans la vie conjugale avec de profonds besoins affectifs qui malheureusement demeurèrent inassouvis. Elle quitta la vaste demeure paternelle sise rue du Loing pour venir habiter avec son mari et sa belle-mère, née Anne de Troyes, une maison relativement modeste, rue du Four-Dieu. Elle y fut traitée en enfant et sans cesse rabrouée par une belle-mère irritable et avare et par un mari incompréhensif, borné et quelque peu jaloux. Elle était belle, comme l'atteste un portrait conservé au musée de Montargis, et elle le savait; tout en demeurant pieuse et en continuant à faire oraison, elle ne dédaignait pas la vie mondaine, dans toute la mesure du moins où on la lui permettait. Mais de graves difficultés allaient bientôt assombrir son existence.

Dès la fin de 1664, son mari eut un premier accès de goutte, que bien d'autres suivirent, aigrissant son caractère. Un peu plus tard, la société du canal de Briare fut atteinte par les mesures financières prises par Colbert, et Jacques Guyon vit en outre ses revenus considérablement amoindris par la réduction des rentes sur l'hôtel de ville. Pour chercher un remède à ces ennuis financiers, il partit pour Paris au cours de la seconde moitié de 1665, et, ne voulant pas qu'on pût l'accuser d'intrigues, vécut plus ou moins caché à l'hôtel de Longueville, où la duchesse, qui le connaissait, lui offrit l'hospitalité. Comme son absence se prolongeait, Mme Guyon l'y rejoignit vraisemblablement au printemps de 1666, et, dans les jardins de l'hôtel de Longueville, elle fut présentée à l'ancienne frondeuse devenue pénitente. Elle se mêla quelque peu à la société parisienne et y eut du succès. Mais, en janvier 1667, elle tomba gravement malade et faillit mourir. Les époux rentrèrent ensemble à Montargis vers la fin du printemps de 1667. Peu après, en juillet, elle perdit sa mère.

Claude Bouvier avait des relations hautement aristocratiques. En 1656, il avait même eu l'honneur de recevoir chez lui pendant quelque temps Henriette de France, reine d'Angleterre. Au cours de l'été 1667, il offrit un corps de logis de sa propre maison à deux illustres exilées, la mère du surintendant Fouquet, née Marie de Maupeou, et sa fille, Marie Fouquet (1640-1716), qui avait épousé en 1657 Armand de Béthune, duc de Charost. En 1664, après la condamnation du surintendant, elles avaient été exilées à Ancenis, mais elles venaient de recevoir l'autorisation de se rapprocher de Paris et de s'installer à Montargis. Il ne faut pas oublier que Fouquet avait été dans l'ensemble soutenu par le parti dévot et par la Compagnie du Saint-Sacrement, à laquelle avait vraisemblablement appartenu le père de Mme Guyon. La duchesse était une âme d'une piété profonde et de nuance nettement mystique. Elle se lia avec Mme Guyon d'une amitié que rien ne devait jamais altérer. Son influence, jointe à celle de Chamesson-Foissy qui repassa par Montargis vers ce même temps, firent évoluer et s'approfondir la vie intérieure de la jeune femme et éveillèrent des tendances latentes au mysticisme dont on trouve en elle des indices dès son enfance. Le 8 janvier 1668, la naissance de son second fils, Armand-Claude, la rendit très malade, et, peu après, une grave maladie de son père la plongea dans de grandes angoisses. Dans ces pénibles circonstances, elle fit la connaissance d'un religieux récollet, Archange Enguerrand † 1699 (cf DS, t. 5, col. 1639-1640), qui l'orienta dans le même sens que la duchesse de Béthune.

Une sorte de transformation brusque qui se produisit le 22 juillet 1668 lui ouvrit les portes de l'expérience

mystique; il est à noter pourtant que le récit qu'elle donne de cet événement semble bien avoir été influencé par l'épisode analogue qu'on trouve dans la vie de sainte Catherine de Gênes, dont plus tard l'emprise s'est fortement exercée sur elle. Elle parvint assez rapidement à une forme d'oraison non-conceptuelle, « vide de toutes formes, espèces et images », qui « excluait toute distinction » et où elle n'avait « aucune vue ni de Jésus-Christ ni des attributs divins » et qu'elle nomme « oraison de foi » (*Vie*, t. 1, p. 88-89); les formules par lesquelles elle la décrit évoquent nettement Benoît de Canfield et Jean de Bernières, qu'elle ne lut probablement que beaucoup plus tard. A cette date en effet, sa culture spirituelle était des plus réduites. Un peu plus tard, elle connut une sorte d'état passif, accompagnée du sentiment d'être en tout mue par Dieu, et où s'exaltèrent ses tendances naturelles à l'illuminisme et à voir partout des signes divins. En même temps, elle fit la découverte du thème du pur amour et du désintéressement absolu dans la charité, qu'elle interpréta dans les perspectives du « saint abandon » salésien. En revanche, il ne semble pas que, ni à ce moment ni plus tard, sa vie spirituelle ait présenté de phénomènes de type extatique nettement caractérisé, et les manifestations visuelles ou auditives se produisirent presque toujours pour elle dans le rêve.

De tempérament assez exalté, elle s'adonna sans contrôle à tout ce que lui suggérait sa ferveur nouvelle et, assez mal dirigée sans doute, manqua de mesure. Elle s'imposa de redoutables mortifications corporelles et même, en une ou deux circonstances, des actes de scatophagie. Elle eût voulu surtout pouvoir se livrer en toute liberté à son goût pour le recueillement et la prière, difficilement compatible parfois avec ses obligations sociales et familiales; d'où de nombreux et désagréables incidents avec son mari et sa belle-mère, aggravés par un dissentiment avec son ancien confesseur, un des pères du collège que les barnabites possédaient à Montargis. Même en tenant compte de quelque exagération possible dans la manière dont elle décrit ces épisodes, il est certain qu'elle dut subir pendant toutes ces années une véritable persécution domestique qui lui fut très pénible, mais qui ne ralentit en rien l'évolution de sa vie intérieure; le recueillement s'accentua en elle à tel point qu'elle parvint assez rapidement à une habituelle présence de Dieu, sans que ses occupations l'interrompissent. Elle fit avec son mari un nouveau séjour à Paris en 1669 et tenta d'en profiter pour consulter quelques confesseurs, mais sans en tirer grand-chose; pendant cette période, elle eut surtout comme confidente Geneviève Granger (1600-1674), bénédictine, prieure du monastère Notre-Dame des Anges de Montargis, qui laissa dans son ordre une réputation de haute sainteté. Il faut remarquer pourtant que son entourage lui permit assez difficilement de fréquenter le couvent des bénédictines, où cependant deux de ses belles-sœurs étaient religieuses.

Au début de l'été 1670, son mari, se trouvant mieux, l'emmena faire un voyage à Orléans et en Touraine, et un pèlerinage aux Ardilliers. Elle revint vers la mi-septembre. Presque aussitôt, ses trois enfants prirent la petite vérole, et elle en fut elle-même atteinte le 4 octobre. Son second fils, qui avait alors deux ans et demi, en mourut le 20 octobre. Après avoir été elle aussi aux portes de la mort, elle guérit, mais son visage en demeura très profondément marqué, sans perdre pourtant la beauté et la régularité de ses traits, comme on le peut voir dans le remarquable portrait qui appartient présentement à la famille de Montlivault, descendante de son fils aîné (reproduit dans Agnès de la Gorce, *Le vrai visage de Fénelon*, Paris, 1958, p. 112).

Vers le milieu de 1671, elle eut à Montargis la visite d'un jeune barnabite, François La Combe (vers 1640-1715), que lui envoyait son demi-frère, barnabite lui aussi, Dominique de La Motte. Fr. La Combe était alors sur le chemin de Rome où il devait séjourner quelques années. Elle sympathisa avec lui, mais sans soupçonner aucunement la place qu'il devait tenir un jour dans sa vie. En fait, elle cherchait toujours un directeur.

Vers la fin de septembre 1671, un hasard amena à Montargis un ami de la mère Granger, Jacques Bertot (vers 1620-1681), prêtre du diocèse de Coutances résidant à Paris, directeur spirituel renommé, fort apprécié des bénédictines, spécialement à Montmartre, et d'un cercle très aristocratique où l'on trouvera plus tard les Beauvillier et les Chevreuse. Bertot avait été le disciple et l'ami de Jean de Bernières et les textes qui nous restent de lui, en grande partie réunis dans *Le directeur mystique* (Cologne, 1726, 4 vol.), probablement par le pasteur Poiret, attestent qu'il a reçu profondément son influence. Mme Guyon devint sa dirigée dès l'automne 1671. Elle se plaint de n'avoir pas été vraiment comprise par lui, mais il est très probable que ce fut à travers lui qu'elle subit l'emprise de Bernières, qui se retrouve très apparente dans son œuvre ultérieure, et qui renforça ses tendances spontanées. Cf DS, t. 1, col. 1537-1538.

La petite vérole lui avait laissé un œil assez fragile, et, sous le prétexte de le faire soigner, elle fit en mai 1672 un séjour à Paris, avec l'espoir de pouvoir y consulter Bertot plus à loisir; vers la fin du mois, elle s'accorda quelques jours de retraite à l'abbaye bénédictine de la Malnoue, à une quinzaine de kilomètres de Paris, où dirigeait Bertot et dont l'abbesse, Marie-Éléonore de Rohan, était son amie. Elle fut interrompue par la nouvelle d'une grave maladie de son père, qui mourut le 1er juin sans qu'elle ait pu le revoir. Trois jours plus tard, le 4, elle perdit sa fille, Marie-Anne, née le 6 février 1669, à laquelle elle était passionnément attachée. Elle surmonta pourtant le choc et même, le 22 juillet, en la fête de sainte Madeleine qui lui fut toujours particulièrement chère, contracta, sur le conseil de la mère Granger, un mariage mystique avec l'Enfant-Jésus, ce qui montre qu'elle était déjà venue à cette dévotion qui devait tenir grande place dans sa vie, mais sans qu'on puisse dire par quels intermédiaires elle l'avait connue.

Dans les mois qui suivirent, la santé de son mari déclina à nouveau. Comme il désirait beaucoup avoir d'autres enfants, il fit avec elle, à cette intention, au cours de l'été 1673, le pèlerinage de Sainte-Reine en Bourgogne, près de Semur-en-Auxois. Elle eut effectivement son quatrième enfant, Jean-Baptiste-Denys, le 31 mai 1674. Le pèlerinage fut renouvelé l'été suivant, avec un arrêt au tombeau de Saint-Edmond de Cantorbéry à Pontigny. Au retour, elle apprit avec douleur la mort de la mère Granger, survenue le 5 octobre. Quelques semaines plus tard, elle alla avec son mari au mariage de son frère Jacques, qui eut lieu le 25 novembre 1674 à Orléans; cette union fut l'occasion de graves dissentiments familiaux dont elle eut beaucoup à souffrir. Puis il lui fallut suppléer son mari, de plus en plus impotent, dans une délicate affaire financière où était engagée la somme considérable de 200.000 livres. Vers le même temps, Bertot lui ayant envoyé comme précepteur pour son fils un ecclésiastique dont l'identité nous demeure malheureusement inconnue mais pour lequel elle eut une grande estime, elle se mit avec son aide à apprendre le latin.

Peu après, au début de 1675, sa vie intérieure évolua et entra dans une période de purifications passives marquées par des troubles et des sécheresses, qui devaient durer environ sept ans.

Ici se place un épisode dont les détails nous demeurent mystérieux. Elle fit la connaissance d'un prêtre appartenant à la meilleure société, de tendances ouvertement jansénistes, et qui séjournait alors à Montargis, mais qu'il n'a pas été possible jusqu'ici d'identifier. Ce personnage, qui était lié avec son mari, lui fit de nombreuses visites; il était séduisant, et elle s'aperçut qu'elle en était plus ou moins éprise. Elle chercha donc à l'écarter, et ce d'autant plus qu'il voulait l'attirer elle-même au jansénisme. Ultérieurement, après son veuvage, elle finit par rompre nettement; c'est à la rancœur de cet ami éconduit qu'elle attribue l'hostilité du parti janséniste, qui désormais ne cessa de la poursuivre partout où elle alla. Cependant, il serait utile de pouvoir élucider plus complètement les détails de cette curieuse histoire.

Dans l'intervalle, après une grossesse particulièrement pénible mais où ses troubles intérieurs avaient connu quelque répit, elle mit au monde le 21 mars 1676 son dernier enfant, une fille prénommée Jeanne-Marie. Au début de l'été, Jacques Guyon tomba gravement malade. Après trois semaines de souffrances, il s'éteignit dans sa propriété du Chesnoy, aux portes de Montargis, le 21 juillet 1676. Mme Guyon lui fit faire des obsèques magnifiques, mais il semble qu'elle ait peu regretté ce mari qu'elle n'avait jamais vraiment aimé.

3° Le temps des grandes aventures. — Dans les semaines qui suivirent la mort de son époux, Mme Guyon eut à régler une succession difficile, et elle le fit avec une connaissance des affaires qui l'étonna elle-même et que son illuminisme lui fit considérer comme miraculeuse.

Elle restait veuve jeune encore avec des revenus considérables, excédant annuellement 70.000 livres. Bien qu'on lui eût offert assez rapidement trois brillantes occasions de se remarier, elle était bien résolue à ne plus aliéner sa liberté et à vivre dans la piété et la charité.

Au début, elle voulut continuer à habiter avec sa belle-mère, et ce fut la cause de froissements continuels dont elle eut beaucoup à souffrir et qui s'ajoutèrent à ses peines intérieures. Un voyage à Paris qu'elle fit au printemps de 1677 pour revoir Bertot et passer quelques jours de retraite auprès de lui ne lui apporta guère qu'une déception. En décembre 1677, les relations avec Anne Guyon devinrent si tendues qu'elle faillit être obligée de la quitter brusquement. Enfin, en août 1678, elle acheta la maison contiguë à celle de sa belle-mère et s'y établit, reprenant ainsi son indépendance. Elle y vécut paisiblement, entourée d'une estime générale dont témoigne le lazariste François Hébert, futur curé de Versailles, qui séjourna à Montargis vers 1676.

A la fin de 1679, une circonstance fortuite, — une lettre de recommandation pour un domestique qui voulait devenir barnabite —, la remit en relations avec François La Combe, devenu en 1678 supérieur d'une maison de son ordre à Thonon. Elle échangea avec lui quelques lettres, se sentit comprise et y trouva grand réconfort. Connaissant l'importance qu'elle attachait à cette date, on ne s'étonnera pas que ses épreuves intérieures aient subitement pris fin le 22 juillet 1680. Elle parvint alors à un état qu'elle qualifie d' « union d'unité », où, dit-elle, « elle trouvait qu'une autre volonté avait pris la place de la sienne, volonté toute divine, qui lui était cependant si propre et si naturelle qu'elle se trouvait infiniment plus libre dans cette volonté qu'elle ne l'avait été dans la sienne propre » (*Vie*, t. 1, p. 288-289). Ces formules rendent un son nettement canfeldien.

Depuis son veuvage, l'idée d'aller exercer un apostolat à Genève, en pays protestant, la hantait : des rêves et des avertissements intérieurs venaient matérialiser une obsession qui avait sans doute son origine dans la fascination qu'exerçait sur elle le personnage de Mme de Chantal. Comme celle-ci, elle était toute disposée à quitter sa famille pour suivre ce qu'elle estimait être sa vocation. Sur le conseil d'un dominicain de ses amis, elle décida de s'en ouvrir à l'évêque de Genève résidant à Annecy, lequel était alors Jean d'Arenthon d'Alex (1620-1695).

Quelques jours plus tard, elle apprit que le successeur de saint François de Sales séjournait à Paris, où effectivement les affaires de son diocèse le retinrent du 30 juin au début de décembre 1680. Elle fit le voyage de Paris pour l'y rencontrer. En cette dame pieuse, riche et quelque peu exaltée, d'Arenthon vit le secours providentiel dont il avait besoin pour réaliser un projet qui lui tenait à cœur et pour lequel il manquait de ressources : l'établissement à Gex d'une maison de Nouvelles-Catholiques. Mme Guyon entra dans ses vues, mais non sans faire remarquer qu'elle ne voulait pas s'engager définitivement à Gex et qu'elle estimait que sa vocation la conduisait à Genève.

Elle prit conseil et recueillit des avis favorables de Bertot, de François La Combe, de Claude Martin, fils de la célèbre Marie de l'Incarnation, ursuline, de la supérieure des Nouvelles-Catholiques de Paris, la sœur Garnier. Elle tint son projet secret. Cependant, au cours de l'hiver 1680-1681, qui fut très rude et où elle multiplia les charités, son entourage en soupçonna quelque chose : pour la retenir, on l'entoura de prévenances, et sa belle-mère elle-même eut alors avec elle des relations aimables. Bertot mourut en mars 1681 et elle se retrouva sans directeur.

Finalement, non sans quelque hésitation, elle se décida à suivre les conseils qu'on lui avait donnés et à se mettre à la disposition de l'évêque de Genève. Elle prépara son départ en secret et, peu après le 2 juillet, prenant prétexte d'un voyage à Paris, elle quitta Montargis, emmenant sa fille et laissant ses deux fils. A Paris, elle vit un conseiller au parlement, cousin germain de son mari, Denis Huguet, à qui elle remit les documents nécessaires pour la gestion des biens de ses enfants, se réservant pour elle et sa fille environ 15.000 livres de rentes. Peu après, elle partit pour la Savoie; elle passa par Annecy et le 22 juillet elle arrivait à Gex.

Immédiatement, elle eut le pressentiment qu'elle s'était trompée et qu'elle avait commis une erreur en acceptant de participer à cette fondation. Les débuts en furent à tous égards difficiles, et les relations de Mme Guyon avec les religieuses de la Propagation de la Foi, chargées de la maison, posèrent des problèmes délicats. Comme elle risquait de se décourager, d'Arenthon, sachant qu'elle connaissait François La Combe, le lui envoya de Thonon pour la réconforter. Immédiatement, elle sentit que s'établissait entre lui et elle une « grâce de communication » et elle le prit pour son directeur. La Combe était assurément loyal, droit et généreux, mais quelque peu porté lui aussi à l'illuminisme : en fait, ce fut surtout Mme Guyon qui eut de l'influence sur lui et l'entraîna dans sa propre voie. En septembre, elle passa quelques jours à Thonon pour mettre sa fille en pension chez les ursulines et le revit. Puis, à Gex, elle tomba gravement malade et fut guérie par une intervention de La Combe qu'elle tint pour miraculeuse. Ensuite, en décembre, elle revint à Thonon faire sous sa conduite une retraite de douze jours. Elle rentra par Genève, fit une chute

de cheval assez sérieuse et connut ensuite une période de grande exaltation, accompagnée de phénomènes mystiques plus accentués et de manifestations qu'elle jugea diaboliques.

L'hiver 1681-1682 fut pénible. Comme il était prévisible, sa famille avait réussi à la retrouver et mettait tout en œuvre pour la faire revenir. Elle échangea toute une correspondance sur le sujet avec son frère barnabite, Dominique de La Motte. Finalement, par un acte en date du 3 février 1682, elle abandonna la garde-noble ou tutelle de ses enfants à sa belle-mère, et, par un autre en date du 11 mars, elle renonça à ses biens personnels en échange d'une pension qui lui laissait d'ailleurs une situation très suffisante. D'autre part, elle eut à Gex des difficultés avec le doyen, Garrin, de tendances nettement jansénistes et dont elle redoutait l'influence sur la communauté. Enfin, elle avait dû assumer la charge de sacristine, qui se révélait matériellement au-dessus de ses forces.

Redoutant son départ qui l'eût privé de ressources importantes, d'Arenthon tenta de se servir de François La Combe pour la fixer définitivement à Gex, mais le barnabite refusa d'intervenir en ce sens. Finalement, peu avant le mercredi des cendres, 11 février 1682, Mme Guyon quitta Gex et rejoignit sa fille chez les ursulines de Thonon. Le jour suivant, La Combe partit pour un séjour dans la vallée d'Aoste et un bref voyage à Rome; il en revint sans doute dans le courant de mai.

Dans l'intervalle, d'Arenthon avait renouvelé ses instances auprès d'elle au début d'avril, et Mme Guyon se plaint qu'il ait alors tissé autour d'elle un vaste réseau d'intrigues, entrant pour cela en collusion avec le P. de La Motte et allant jusqu'à intercepter sa correspondance, mais elle refusa obstinément de se fixer à Gex, tout en continuant à donner une partie de ses ressources aux Nouvelles-Catholiques. Au mois de mai, sa fille eut la petite vérole; elle fut guérie après avoir reçu la bénédiction de La Combe, ce que Mme Guyon tint une fois encore pour miraculeux. En juillet, elle eut la visite de sa demi-sœur ursuline, Jeanne de Sainte-Marie, qui séjourna près d'un an auprès d'elle et prit soin de l'instruction de sa fille.

Au début de l'été 1682 elle fit une nouvelle retraite sous la direction du P. La Combe, et, peu après, avec le sentiment d'agir sous une sorte de dictée intérieure, elle écrivit le premier, et d'ailleurs le meilleur, de ses ouvrages, *Les Torrents*, qu'elle retoucha et compléta par la suite, et qui circula longtemps en copies manuscrites. En même temps, elle découvrit que lui avait été donnée une grâce de « maternité spirituelle ». Peu après, le 14 septembre, elle tomba encore gravement malade et passa tout l'hiver physiquement assez diminuée. Ces mois furent marqués par une nouvelle évolution de sa vie spirituelle : elle connut pendant quelques semaines un « état d'enfance », qui renforça sa dévotion à l'Enfant-Jésus. Puis elle fit pour la première fois l'expérience de ces « communications de silence » dont elle devait faire ultérieurement grand usage, et qui lui donnaient l'impression de pouvoir atteindre ses interlocuteurs sans se servir des paroles. Dans la nuit du 2 au 3 février 1683, elle eut un songe où elle se vit elle-même « sous la figure de cette femme de l'*Apocalypse*, qui a la lune sous ses pieds, environnée du soleil, douze étoiles sur sa tête » (*Vie*, t. 2, p. 162). Elle y vit le symbole de sa maternité spirituelle. Minée par la fièvre, elle vécut quelques semaines dans un paroxysme d'exaltation et eut plusieurs songes où elle trouva une prophétie de ses épreuves à venir.

Enfin, elle guérit le 3 mai, subitement comme de coutume, ce qui laisse bien l'impression que les phénomènes névropathiques jouaient un grand rôle dans ses malaises. Elle s'adonna alors à un très intense apostolat mystique et répandit autour d'elle, dans les communautés et parmi les fidèles, ses idées sur l'oraison affective et le saint abandon. Elle semble y avoir connu du succès, mais avoir provoqué d'assez violents remous; le 29 juin, d'Arenthon écrivait : « Je ne puis approuver qu'elle veuille rendre son esprit universel et qu'elle veuille l'introduire dans tous nos monastères au préjudice de celui de leurs instituts. Cela divise et brouille les communautés les plus saintes » (cité par Fénelon, *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, ch. 1, *Œuvres*, t. 3, Paris, 1848, p. 7). A cette date, d'Arenthon semblait avoir renoncé à l'utiliser pour la fondation de Gex et se montrait décidé à lutter contre la diffusion, probablement inconsidérée, de son mysticisme. Elle essaya de pacifier la situation, au début de l'été 1683, en quittant les ursulines et en se retirant dans une maison misérable, située loin du lac dont le voisinage lui était contraire. Cependant, elle comprit que sa position en Savoie devenait de plus en plus précaire, et elle songea au départ; d'Arenthon, semble-t-il, lui en fit même donner le conseil par le P. de La Motte. Vers le même temps, François La Combe fut demandé comme théologal, par l'entremise du général des barnabites, par l'évêque de Verceil, Vittorio Augusto Ripa. Elle-même était invitée à Turin par une de ses amies, la marquise de Pruney, sœur d'un ministre et secrétaire d'état. Finalement, au grand soulagement de d'Arenthon, elle décida de partir avec François La Combe.

Les deux voyageurs prirent la route au début d'octobre 1683. Elle resta à Turin chez son amie et La Combe continua jusqu'à Verceil. Pendant ce temps, sa belle-mère était morte le 23 septembre et la tutelle de ses enfants était passée à Denis Huguet. Son fils aîné vint la trouver à Turin vers la fin d'octobre, mais, en dépit de ses sollicitations, elle refusa de revenir en France avec lui. Elle recommença à Turin à diffuser son enseignement spirituel et se heurta à de nouvelles difficultés et à des bruits malveillants dont elle rejette la responsabilité sur des interventions épistolaires de Mgr d'Arenthon et du P. de La Motte. La marquise de Pruney finit par se lasser quelque peu de cette relation trop encombrante et Mme Guyon envisagea de quitter Turin. La Combe, de son côté, ne tenait aucunement à la voir arriver à Verceil. Pour lui en enlever toute velléité, il surgit un beau soir à Turin, sans doute peu après Pâques, qui tombait cette année-là le 2 avril, et lui intima l'ordre de partir le lendemain pour Paris. Comme Mme Guyon redoutait de prendre seule la route, il se décida, quoique à regret, à l'accompagner jusqu'à Grenoble, où ils arrivèrent peu de jours plus tard. Elle y fut reçue par une de ses amies, dont l'identité ne nous est pas connue. La Combe eut alors le sentiment qu'elle devait rester là et y reprendre son apostolat spirituel.

Il repartit sans tarder, la laissant à Grenoble, où son enseignement rencontra le plus grand succès et où elle devint une sorte de célébrité : du matin au soir, les visiteurs, prêtres, religieux et gens du monde, défilaient en son logis. Mme Guyon y voit les effets d'une grâce d' « état apostolique », qui lui fut donnée alors. Son influence s'étendit sur de nombreuses communautés religieuses : on en trouve des traces chez les chartreuses, chez les capucins, les bénédictins, les religieuses du Verbe incarné, et il semble même qu'elle fit un voyage à la Grande Chartreuse, où elle conquit quelques disciples, mais où elle se heurta au général, Innocent Le Masson † 1703, qui fut plus tard un de ses adversaires acharnés.

Les activités de Mme Guyon finirent par inquiéter l'évêque de Grenoble, Étienne Le Camus, qui devint cardinal en septembre 1686. Les raisons exactes de

l'attitude prise par Le Camus demeurent mystérieuses, et, pour l'apprécier, il faut tenir compte des sympathies ouvertement jansénistes et de l'évidente duplicité du personnage, qui plus tard cherchera à se donner la gloire un peu facile d'avoir été l'un des premiers à détecter le quiétisme en France. Ce qui est certain, c'est que Mme Guyon se heurta à Grenoble à une campagne d'insinuations malveillantes, analogue à ce qu'elle avait déjà rencontré à Turin. Cela ne ralentit guère son zèle, ni surtout son activité littéraire, qui, en cette période, confina à la graphomanie. En moins de six mois, de juillet à décembre 1684, elle produisit la plus grande partie de son volumineux commentaire mystique de la Bible, publié beaucoup plus tard en vingt volumes entre 1713 et 1715. C'est aussi à Grenoble que, sur la prière d'un pieux conseiller au parlement nommé Giraud, elle fit imprimer son premier livre, le *Moyen court et très facile pour l'oraison*, petite méthode d'oraison écrite assez longtemps auparavant, à Turin ou peut-être même à Thonon, où elle expose ses idées sur l' « oraison du cœur », pratiquée dans l'abandon et le silence intérieur, et dont elle marque d'une manière sans doute un peu excessive l'aspect de passivité.

L'ouvrage parut vers la mi-mars, à peu près au moment où Mme Guyon, cédant aux conseils de Le Camus transmis par son aumônier Magnon, se résolvait à quitter Grenoble, laissant sa fille en pension aux ursulines. Pour couper court aux difficultés, elle avait décidé d'aller passer quelque temps à Marseille et en Provence.

Après une descente du Rhône fort mouvementée, en compagnie de Magnon et d'un autre prêtre, elle arriva à Marseille mais s'y heurta immédiatement à l'opposition bien déterminée du milieu janséniste, prévenu déjà contre elle. Elle n'y resta guère qu'une semaine et eut tout juste le temps de rencontrer le célèbre mystique aveugle François Malaval (1627-1719), dont les tendances rejoignaient de fort près les siennes. Elle eut aussi un entretien amical avec l'évêque, Charles-Gaspard de Vintimille, plus tard archevêque de Paris. Ne sachant trop que faire, elle voulut retourner à Turin, gagna Nice par la route et s'embarqua pour Gênes. Après avoir essuyé une tempête, elle y débarqua le 18 avril, ne put trouver de moyen de se faire conduire à Turin et finalement, faute de mieux, dut se résigner à gagner Verceil où elle arriva au soir du vendredi saint, 20 avril 1685, à la grande contrariété de François La Combe, qui la croyait toujours à Grenoble. Elle y bénéficia pourtant de quelques mois de tranquillité, car elle y fut solidement protégée par l'évêque qui l'appréciait beaucoup et songea même à se servir d'elle pour fonder une congrégation. Malheureusement, sa santé s'accommodait très mal du climat de Verceil.

Par une lettre du 3 juin 1685, elle demanda à d'Arenthon l'autorisation de s'installer au faubourg Saint-Gervais à Genève. Celui-ci, qu'une lettre assez malveillante de Le Camus en date du 18 avril avait mis au courant des activités de Mme Guyon à Grenoble, refusa, ne souhaitant nullement voir la spiritualité guyonienne se répandre à nouveau dans son diocèse. Elle fut de plus en plus malade dans les mois qui suivirent, et cette période fut en outre assombrie par un incident pénible avec une fille nommée Cateau Barbe, qu'elle avait prise à son service à Grenoble et emmenée avec elle, et que son frère vint rechercher. Il s'agissait d'une mythomane, qui ultérieurement accusa Mme Guyon des pires dépravations morales, et finit ensuite par se rétracter. Dans de telles conjonctures, elle se résigna à regagner Paris, où d'ailleurs La Combe venait d'être rappelé par ses supérieurs.

Le barnabite partit au début de mars. Elle quitta Verceil une douzaine de jours plus tard; le 24 mars, elle était à Turin, où elle passa une douzaine de jours auprès de la marquise de Pruney. A Chambéry, elle retrouva le P. de La Motte, son demi-frère, qui se rendait à Rome. Laissant François La Combe partir pour Thonon, elle alla seule l'attendre à Grenoble, où elle passa près de trois semaines. Elle y eut des rapports assez détendus avec Le Camus. L'évêque lui conseilla de renoncer à ses relations avec La Combe et de cesser de dogmatiser; cependant, il lui proposa, si elle le voulait, de demeurer à Grenoble. Ce n'était d'ailleurs là qu'une amabilité sans conséquences, puisqu'elle était bien décidée à rentrer à Paris. Après un arrêt à Dijon où elle rencontra un prêtre du nom de Claude Quillot, qui se fit par la suite un ardent propagateur du *Moyen court*, elle arriva à Paris en compagnie de La Combe le 21 juillet 1686.

Elle loua une maison au Cloître Notre-Dame où elle s'installa avec sa fille, et sa piété fit l'édification du voisinage, quoique à la vérité ses relations suivies avec le P. La Combe aient soulevé quelques commérages. Elle retrouva le cercle de ses relations, qui se situaient dans un milieu hautement aristocratique. A nouveau, elle fréquenta assidûment la duchesse de Béthune et, dans son entourage, devint vite intime avec les deux filles de Colbert et leurs maris, les ducs Paul de Beauvillier et Charles de Chevreuse, que l'on considérait comme l'élite morale de la cour. Elle y reprit son enseignement mystique, et, quoiqu'elle se soit montrée plus discrète qu'à Grenoble, à nouveau des bruits déplaisants circulèrent sur son compte. Cependant, la première affaire réellement grave dans laquelle elle fut enveloppée demeure à tous égards fort mystérieuse. La destruction systématique, attestée par Bossuet, du dossier qui eût dû être conservé à l'archevêché de Paris montre que très probablement on ne tenait guère à ce que la vérité fût connue. Pour tout cet épisode, le récit autobiographique de Mme Guyon demeure à peu près notre unique source, mais il paraît véridique dans son ensemble.

Il semble que la dot très considérable dont disposait sa fille ait été un des éléments fondamentaux du problème. D'autre part, on demeure perplexe devant le rôle joué par l'archevêque de Paris, François de Harlay de Champvallon, personnage d'une moralité extrêmement douteuse. Un fait au moins est certain : ce sont les tentatives de l'archevêque pour obtenir que Mme Guyon consentît au mariage de sa fille Jeanne-Marie avec son propre petit-neveu François, marquis de Champvallon, né en 1672; or, en dépit de son jeune âge, le prétendant avait assez mauvaise réputation, et, de toute manière, Mme Guyon avait, pour l'avenir de sa fille, d'autres projets. L'archevêque était en relations avec le P. de La Motte, qui était alors un prédicateur réputé, et il se mit d'accord avec le barnabite pour forcer la décision de Mme Guyon. Comme d'autre part, à juste titre, on pouvait craindre que l'influence du P. La Combe s'exerçât en sens opposé, on décida de s'en débarrasser. Dans cette ténébreuse machination, un rôle fort important revint à un ménage du nom de Gautier, lié au P. de La Motte, et qui semble s'être spécialisé dans la dénonciation et le faux en écriture. L'accusation de quiétisme fournit la méthode la plus efficace. Elle était alors fort à la mode, car l'opinion française, où l'antimysticisme gagnait du terrain, s'était passionnée pour les nouvelles venues de Rome concernant le procès de Molinos : dans un discours du 23 janvier 1687, l'avocat général Talon avait même formulé des reproches de ce genre contre le pape Innocent XI.

Contre François La Combe, l'affaire fut assez rondement menée. Ses séjours à Rome permettant de répandre le bruit

qu'il avait été en relations avec Molinos, l'archevêque lui interdit la prédication sous prétexte qu'il était suspect de quiétisme. La Combe, peut-être à dessein mal informé par le P. de La Motte, donna néanmoins un sermon aux Augustins le 15 septembre 1687. Immédiatement, l'archevêque obtint contre lui une lettre de cachet qui permit de le faire arrêter le 3 octobre. Interné d'abord chez les Pères de la Doctrine Chrétienne, puis à la Bastille, il fut envoyé en février 1688 à l'île d'Oléron, puis en juin à la forteresse de Lourdes. Il ne recouvra jamais sa liberté et sa longue détention finit par altérer ses facultés mentales, mais aucun procès régulier ne fut instruit contre lui, et les divers mémoires justificatifs qu'il put faire parvenir au général des barnabites paraissent bien prouver son innocence foncière.

Sous le même prétexte de quiétisme, l'archevêque obtint également une lettre de cachet contre Mme Guyon. Une grave maladie qu'elle eut en novembre obligea à différer, et c'est seulement le 29 janvier 1688 qu'elle fut internée chez les visitandines de la rue Saint-Antoine, cependant que sa fille était mise en pension chez les visitandines de la rue Saint-Jacques. Elle fut soumise au début à un régime de totale réclusion très pénible, accompagné à nouveau de douloureuses épreuves intérieures. Peu à peu, elle conquit la sympathie des visitandines et de leur supérieure, la célèbre Louise-Eugénie de Fontaine, celle même qui avait été envoyée en 1664 pour tenter de réduire les opposantes de Port-Royal, et son sort s'adoucit. Les émissaires de l'archevêque, l'official Nicolas Chéron et le syndic de la faculté de théologie, Edme Pirot, tentèrent de mettre sur pied, contre elle, une vaste affaire doctrinale en prenant pour base le *Moyen court*, qui avait été réimprimé à Lyon et à Paris en 1686, et ses papiers personnels inédits, qui furent saisis à son domicile. En fait, ils n'y trouvèrent rien qui pût étayer une accusation. Au début de juillet, en présence de Pirot, du P. de La Motte, de la mère de Fontaine et du tuteur Denis Huguet, Mme Guyon fut sommée une fois encore de consentir au mariage de sa fille avec le marquis de Champvallon. Elle persista dans son refus, et sa captivité fut à nouveau rendue plus rigoureuse. Elle trompa son attente en écrivant la première partie de son autobiographie, terminée le 21 août.

Cependant, ses amis cherchaient à la faire libérer. Pour atteindre le roi, la méthode la plus sûre était naturellement de passer par Mme de Maintenon.

Celle-ci fut alertée par une triple voie. Une démarche auprès d'elle fut faite par Mme de Miramion, que toute la société parisienne vénérait comme une sainte : fort prévenue d'abord contre Mme Guyon, Mme de Miramion avait modifié son jugement après en avoir entendu parler par les visitandines. Une autre intervention vint du lazariste Antoine Jassault, qui confessait souvent Mme de Maintenon depuis 1685 et qui avait fortuitement fait la connaissance de la fille de Mme Guyon. Mais la sollicitation décisive vint de celle qui était pour Mme de Maintenon la favorite du moment : Marie-Françoise-Silvine Le Maistre de la Maisonfort, cousine germaine de Mme Guyon, fille d'un frère de sa mère. Chanoinesse de Poussay en Lorraine, elle était venue par hasard à Saint-Cyr, et Mme de Maintenon, conquise par son charme, l'avait retenue auprès d'elle. D'autre part, Mme de Maintenon haïssait l'archevêque Harlay, et elle n'était pas fâchée de lui faire pièce. Après une première démarche infructueuse auprès du roi, Mme de Maintenon réussit.

L'ordre d'élargissement fut signé le 24 août et la prisonnière fut libérée le 13 septembre 1688, après que l'archevêque lui eût fait imposer la signature d'une formule sans conséquences, où elle désavouait hypothétiquement toutes les erreurs qui pourraient se trouver dans ses écrits. Mme Guyon se retira alors provisoirement dans la communauté fondée par Mme de Miramion; ses premières visites furent pour l'archevêque, puis pour Mme de Maintenon, qui la reçut à Saint-Cyr; les duchesses de Chevreuse et de Beauvillier l'accompagnaient.

4° Saint-Cyr, Fénelon et l'affaire du quiétisme. — Une fois libérée, Mme Guyon retrouva le cercle de ses relations ordinaires, auquel vint s'ajouter quelques semaines plus tard un élément de la plus haute valeur : vers le début d'octobre 1688, au château de Beynes, qui appartenait à la duchesse de Béthune, elle fit la connaissance de Fénelon, ami très intime des Chevreuse et des Beauvillier (cf DS, art. FÉNELON). Immédiatement, elle pressentit qu'elle avait trouvé en lui un disciple d'élection, mais l'abbé, de tempérament plutôt froid, choqué par son exubérance, mit assez longtemps à sympathiser avec elle : c'est seulement au bout de quelques semaines qu'il conçut pour elle cette vénération profonde que rien jamais ne devait altérer. Cependant, Fénelon chercha en elle l'expérience de Dieu beaucoup plus qu'un système intellectuel : sous ce rapport, il construisit lui-même et d'une manière relativement indépendante sa propre synthèse et ne réussit jamais à faire l'effort de lire les volumineux écrits de Mme Guyon, dont elle le combla. Mais les horizons de l'âme et du cœur qu'elle lui ouvrit renouvelèrent entièrement son univers intérieur et lui firent découvrir le domaine du mysticisme dont il se fit désormais le champion. Leur correspondance fut particulièrement abondante pendant l'hiver 1688-1689.

Quelques joies marquèrent pour Mme Guyon cette période. Le 16 août 1689, Fénelon fut nommé précepteur du duc de Bourgogne. Le 25 août, sa fille épousa le comte de Vaux, frère cadet de la duchesse de Béthune, et pendant un peu plus de deux ans elle vécut à la campagne avec le jeune ménage; devenue veuve en 1705, Jeanne-Marie Guyon se remaria en 1719 avec le duc de Sully, mais n'eut pas d'enfants. Dans les derniers mois de 1691, Mme Guyon revint habiter Paris, et y vécut très retirée.

Pendant toutes ces années l'apostolat mystique de Mme Guyon se ralentit et ne s'exerça guère que sur un petit cercle d'intimes et, dans une certaine mesure, à Saint-Cyr, où elle avait rapidement été introduite par Mme de Maintenon. Elle allait de temps à autre y passer deux ou trois jours, sans presque jamais cependant coucher dans la maison. Elle avait des conversations particulières avec quelques-unes des religieuses et des novices, et ses ouvrages imprimés ou manuscrits, spécialement le *Moyen court* et les *Torrents*, y circulaient. Pourtant, son influence y était restreinte en comparaison de celle de Fénelon, dont, pendant cette période, la spiritualité a dominé Saint-Cyr, dans un sens d'ailleurs parallèle à celui de Mme Guyon, mais avec des nuances différentes. L'emprise de Mme Guyon fut, semble-t-il, particulièrement forte sur le noviciat, et c'est de là que partit le drame. Vers le milieu de 1691, sous prétexte de liberté spirituelle, quelques novices s'abandonnèrent à des comportements plutôt inquiétants : « Jusqu'aux sœurs converses et aux servantes, il n'était question que de pur amour et d'abandon, et il y en avait qui, au lieu de faire leur ouvrage, passaient une partie du temps à lire les livres de Mme Guyon ou autres semblables »

(*Mémoires sur Mme de Maintenon*, Paris, 1846, p. 308). On en parla dans l'entourage, et Mme de Maintenon, qui se savait épiée par une cour où presque tout le monde la détestait, sentit le danger : elle résolut de ramener la spiritualité de Saint-Cyr aux normes les plus ordinaires. Cette liquidation devait être favorisée par la transformation des Dames de Saint-Cyr en religieuses à vœux solennels, laquelle eut lieu en ce même temps. Pourtant, Mme de Maintenon se heurta à de vives résistances, celle en particulier de Mme de la Maisonfort, très attachée à Fénelon. Elle s'assura l'appui de Godet des Marais (1648-1709), évêque de Chartres, dont dépendait la Maison royale, et, en mars 1693, pria Mme Guyon, fort aimablement d'ailleurs, de ne plus revenir à Saint-Cyr, d'où peu à peu ensuite elle éloigna Fénelon. Un peu plus tard, en juillet, Godet des Marais fit la visite canonique de la maison et y retira de la circulation tous les ouvrages imprimés ou manuscrits de Mme Guyon. Cf DS, t. 6, col. 556-562.

Cette exclusion fut connue du public, probablement d'ailleurs par les soins de Mme de Maintenon, qui tenait à dégager sa responsabilité, et Mme Guyon se trouva de ce chef dans une position délicate, son orthodoxie étant à nouveau mise en cause. Pour y parer, ses amis tentèrent d'obtenir la caution d'une personnalité ecclésiastique connue, qui approuverait ses écrits. Des tentatives à cette intention furent faites, au cours de l'été 1693, d'abord auprès du célèbre Pierre Nicole, puis de Jean-Jacques Beaulaigue, dit Boileau, précepteur chez le duc de Luynes (cf art. Boileau, DS, t. 1, col. 1756-1758), l'un et l'autre fort attachés au jansénisme. Ce fut sans succès. On songea alors à Bossuet, avec qui Fénelon entretenait des relations très amicales, mais qui ne passait nullement pour un spécialiste des questions mystiques. Bossuet accepta. Mme Guyon lui remit ses écrits et même, non sans quelque hésitation, son autobiographie, qu'elle considérait à juste titre comme strictement confidentielle. En outre, dans l'intervalle, son commentaire du *Cantique des cantiques* avait paru à Lyon au début de 1688, probablement à son insu. Bossuet lut assez rapidement tout cela et, vers la fin d'août 1693, en rendit un premier verdict, favorable dans l'ensemble.

Cependant, Mme de Maintenon, qui ignora probablement toujours ce premier jugement rendu par Bossuet, songea de son côté à se servir de lui pour liquider la situation à Saint-Cyr, qui demeurait toujours fort malsaine. Elle l'invita à Saint-Cyr, lui demanda officiellement d'examiner les écrits de Mme Guyon et lui fit comprendre qu'elle attendait de lui une condamnation. Pris ainsi entre deux feux, Bossuet tenta de gagner du temps. Parallèlement, les amis de Mme Guyon cherchaient à obtenir d'autres approbations auprès de Louis Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, et de Louis Le Valois, jésuite, qui l'un et l'autre se dérobèrent. Dès la fin d'octobre, Bossuet commença à prendre position en se déclarant hostile aux « communications de silence » dont usait Mme Guyon, et à ses idées sur la passivité mystique. Le 30 janvier 1694, le prélat et Mme Guyon eurent une longue entrevue chez un cousin de Bossuet, Hugues Jannon, qui demeurait rue Cassette, en face des bénédictines du Saint-Sacrement, avec qui Mme Guyon avait d'excellentes relations. L'entretien fut assez décevant, et Bossuet s'y montra nettement hostile. Une nouvelle conférence le 20 février n'eut pas un meilleur résultat. Enfin, le 4 mars, par une lettre de plus de vingt pages, il rendit son jugement définitif, où il condamne l'ensemble des idées de Mme Guyon en partant du principe que le pur amour et l'état passif sont incompatibles avec la pratique des vertus théologales et morales : c'est déjà pour l'essentiel la thèse qu'il défendra contre Fénelon.

Depuis un an, Mme Guyon vivait fort retirée, soit à la campagne, soit dans sa maison de Paris, où elle ne recevait personne. A nouveau des bruits calomnieux circulaient sur son compte. Après la sentence de Bossuet, vers le 10 mars, elle revint à la campagne, cessant à peu près toutes relations, cessant même d'écrire au duc de Chevreuse avec qui, depuis de longs mois, elle entretenait une correspondance presque quotidienne. Mais Mme de Maintenon s'était chargée de rendre public le jugement défavorable de Bossuet, et il est possible qu'elle y ait ajouté des insinuations malveillantes concernant la vie morale de Mme Guyon. Pour couper court à ces déplaisantes rumeurs, celle-ci, vers le 10 juin, écrivit à Mme de Maintenon pour lui demander officiellement à être examinée sur sa foi et ses mœurs. Mme de Maintenon n'accepta l'idée que pour ce qui concernait la doctrine, sachant pertinemment, par une enquête personnelle, qu'aucune charge d'ordre moral ne pouvait être retenue contre Mme Guyon, et elle obtint l'assentiment du roi. Les examinateurs choisis furent Bossuet, Tronson et Louis-Antoine de Noailles, évêque de Châlons et futur archevêque de Paris. En fait, Mme de Maintenon manœuvra de telle sorte que, dans cet examen, Fénelon fût mis en cause plus encore que Mme Guyon. Ce dernier le comprit et intervint activement, par l'envoi de nombreux mémoires, dans les conférences, ou Entretiens d'Issy, qui se tinrent à la maison de campagne du séminaire Saint-Sulpice auprès de L. Tronson, à peu près impotent. Mme Guyon y intervint à l'automne en envoyant aux examinateurs de volumineux cahiers de *Justifications*, rédigés en moins de deux mois, et dont nous possédons encore l'original annoté de la main de Bossuet. Ce sont des recueils de textes fort bien choisis; même en admettant, ce qui n'est nullement prouvé, qu'elle ait été aidée par son entourage, ils attestent une culture spirituelle peu commune.

Les Entretiens d'Issy faillirent être interrompus par une intervention de l'archevêque de Paris, Harlay, qui, mécontent de ces conciliabules qui se tenaient à son insu dans son propre diocèse, voulut en anticiper le résultat par un mandement en date du 16 octobre 1694 où, sans nommer Mme Guyon, il condamnait le *Moyen court* et le *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. Mme Guyon ressentit durement ce coup. Elle traversa à nouveau une période d'exaltation, où elle conclut une nouvelle alliance avec saint Michel, l'archange du pur amour, et où elle institua « l'ordre des enfants de l'Enfant-Jésus », répartis en « Christofflets » et « Michelins », ces derniers pratiquant le parfait abandon; ces expressions reviendront souvent désormais dans ses lettres. Cependant, elle envoya à Harlay une lettre affirmant sa soumission à la condamnation de ses livres. Malgré tout, les Entretiens d'Issy purent reprendre et, en décembre, Mme Guyon rencontra personnellement les examinateurs; Tronson lui manifesta une évidente sympathie et jugea qu'elle exprimait ses idées d'une manière fort satisfaisante. Après des tractations embrouillées, les entretiens aboutirent, le 10 mars 1695, à la signature des trente-quatre

Articles d'Issy, texte peu satisfaisant et fortement marqué par l'intellectualisme de Bossuet; cependant Fénelon, nommé en février 1695 à l'archevêché de Cambrai, ce qui allait l'éloigner définitivement de Saint-Cyr, avait pu prendre part aux dernières négociations et arracher quelques concessions en faveur du mysticisme.

Dans l'intervalle, sous la pression de Mme de Maintenon, Bossuet avait envoyé Mme Guyon à la Visitation de Meaux; elle y arriva le 13 janvier 1695 et y fut malade jusqu'à la fin de février. Pendant ce temps, Tronson, débordant en cela les intentions de Mme de Maintenon, faisait mener une enquête approfondie sur le comportement et les mœurs de Mme Guyon. Toutes les pistes qui pouvaient conduire à un témoignage défavorable furent suivies, spécialement auprès de d'Arenthon et de Le Camus. Elles n'aboutirent qu'à un résultat entièrement négatif, comme le constatait Bossuet lui-même, qui semble d'ailleurs avoir été antérieurement renseigné sur ce point par Mme de Maintenon et qui n'en attendait rien. Bossuet se trouvait en fait, à cette date, enveloppé dans un problème beaucoup plus grave. A Meaux, conformément sans doute aux ordres de Mme de Maintenon, il avait fait tenir Mme Guyon dans une véritable captivité, mais là encore les visitandines, et spécialement la supérieure, Françoise-Élisabeth Le Picart, lui furent vite extrêmement favorables. Lorsqu'elle eut communication des Articles d'Issy, elle y vit d'abord « une invention de Baraquin », c'est-à-dire du démon, puis son émotion s'apaisa. Bossuet les lui communiqua officiellement au début d'avril, et elle les accepta sans discussion. Ultérieurement, les trente-quatre articles furent publiés dans trois instructions pastorales : une de Bossuet le 16 avril, une de Noailles le 25 avril et une beaucoup plus tardive de Godet des Marais le 21 novembre. Dans les trois documents, cette publication était assortie d'une condamnation des ouvrages de Mme Guyon et d'un opuscule publié par François La Combe en 1686 à Verceil, *Orationis mentalis analysis*. Mme de Maintenon eût voulu que Fénelon en fît autant dans son diocèse de Cambrai, mais il s'y refusa toujours obstinément.

Il paraît certain que Bossuet avait ordre, en outre, de faire signer à Mme Guyon la reconnaissance d'une hérésie formelle, ce qui eût justifié toutes les mesures contre elle, passées et futures. Comme elle avait accepté et la condamnation de ses ouvrages et les Articles d'Issy, le point précis était difficile à trouver. En plusieurs de ses écrits, Mme Guyon, à l'exemple de nombreux mystiques antérieurs, avait affirmé qu'au sommet de la vie spirituelle l'âme transcende la vision distincte de l'humanité du Christ. Bossuet y vit un prétexte pour lui faire affirmer qu'elle n'avait pas la foi explicite au Christ Homme-Dieu. Au cours d'une visite qu'il lui fit le 12 avril, il voulut lui faire signer une déclaration en ce sens, mais elle refusa. Le 14, il lui remit le texte d'un acte de soumission assez anodin, constitué par une protestation générale d'orthodoxie. Elle le lui rendit signé le 15 avril et en souscrivit le double sur le registre personnel de Bossuet; il lui fit également souscrire une déclaration protestant de l'innocence de ses mœurs, et tenta à nouveau de lui faire signer une formule admettant qu'elle ne croyait pas au Verbe incarné; il se heurta à un nouveau refus, et peu après Mme Guyon réussit à faire enregistrer devant notaire une déclaration protestant d'avance contre toute signature qu'on pourrait lui extorquer par la violence. Au début de mai, il lui fit souscrire son ordonnance pastorale du 16 avril et exerça sur elle de nouvelles pressions dans le même sens que précédemment, sans plus de résultat. D'autres entretiens du même genre, sans doute assez orageux, eurent lieu au cours des deux mois suivants; l'entretien du 10 juin fut si dramatique que la mère Le Picart y prit la défense de Mme Guyon contre Bossuet. Le détail en est connu par les innombrables lettres que Mme Guyon écrivit à Chevreuse pendant toute cette période. Bossuet comprit qu'il n'arriverait jamais à satisfaire Mme de Maintenon; pour s'en tirer, comme Mme Guyon demandait à se rendre aux eaux de Bourbon, il résolut de la laisser partir, mais en faisant croire à la femme du roi qu'elle avait quitté Meaux à son insu.

Le 2 juillet, après lui avoir donné la communion, il lui fit signer un acte de soumission dont elle reçut une copie, et il lui remit une attestation d'orthodoxie, brève et précise; ces deux actes figuraient sur son registre personnel assortis d'une autre attestation d'orthodoxie, plus longue mais vague. Mme Guyon contresigna le tout, et se hâta d'envoyer à Paris les deux pièces remises par Bossuet. Le lendemain, Bossuet vint pour lui reprendre l'attestation courte et lui remettre en échange une copie de l'attestation longue, mais il en fut pour ses frais. Emmenée par la duchesse de Mortemart, sœur de la duchesse de Chevreuse, Mme Guyon quitta la Visitation de Meaux le 9 juillet 1695; elle emportait un certificat très élogieux des visitandines où, pour faire pièce à Bossuet, sa foi en l'incarnation était explicitement mentionnée. Vers le 21 juillet, Bossuet lui écrivit pour lui demander de revenir à Meaux et lui envoyer une copie de l'attestation longue en lui demandant l'attestation brève. Naturellement, elle garda la première sans rendre la seconde et fit répondre qu'elle ne reviendrait jamais à Meaux. Un peu plus tard, les amis de Mme Guyon firent circuler des copies des attestations remises par Bossuet, au grand ennui de celui-ci qui tenta, mais vainement, de faire croire que l'attestation courte était fausse.

De toute manière, à partir de cette date, Mme Guyon ne joue plus, dans l'affaire du quiétisme, qu'un rôle de comparse tout à fait marginal : c'est entre Bossuet et Fénelon que se concentre la lutte. L'évident acharnement de Bossuet contre Mme Guyon n'a d'autre cause que son désir de tirer d'elle des arguments contre son adversaire. Rapidement, il sentit qu'il avait commis une imprudence en la laissant partir.

De son côté, la pauvre femme comprit que sa liberté, guettée par Mme de Maintenon et M. de Meaux, était précaire. Elle tenta de leur échapper par la fuite, songea à passer en Angleterre ou à aller à Lourdes visiter François La Combe dans sa forteresse, où il avait conquis quelques amitiés et d'où il correspondait avec elle. Après avoir passé quelques jours chez la comtesse de Morstein, elle y renonça. Au moyen d'intermédiaires, elle loua successivement une maison au faubourg Saint-Antoine où elle resta six semaines, puis une autre rue Saint-Germain-l'Auxerrois, où elle demeura environ trois mois, et finalement acheta une petite maison très retirée à Popincourt, où elle vint habiter le 30 novembre avec ses deux femmes de chambre, et avec l'assistance d'un clerc du diocèse de Paris, nommé Paul Cousturier.

Cependant, Mme de Maintenon et Bossuet étaient bien décidés à ne pas la laisser échapper. Pendant les derniers mois de 1695 elle fut activement recherchée

par la police et enfin arrêtée à son domicile par l'exempt Desgrez le 27 décembre. Après avoir été gardée trois jours au domicile particulier de Desgrez, elle fut internée à Vincennes, probablement contre l'avis de Noailles et même dans une certaine mesure du roi, qui pensaient qu'un couvent eût suffi; mais Bossuet fit tout ce qui était en son pouvoir pour que la captivité de Mme Guyon fût rendue aussi rigoureuse que possible. Les livres et les papiers qui se trouvaient dans la maison de Popincourt furent saisis, et plus tard Gabriel-Nicolas de La Reynie, lieutenant de police, et Pirot lui reprochèrent vivement d'avoir eu en sa possession des opéras de Quinault, quelques pièces de Molière, les *Contes* de Perrault et *Don Quichotte*.

Entre le 31 décembre 1695 et le 5 avril 1696, La Reynie fit subir à Mme Guyon neuf interrogatoires, dont les procès-verbaux nous sont parvenus. Malgré les ordres précis du ministre Pontchartrain, il y fait de fréquentes incursions, parfois assez comiques, dans le domaine doctrinal, mais à travers tout ce fatras l'intention de compromettre Fénelon et ses amis se révèle évidente, et ni lui ni Chevreuse ne se firent illusion là-dessus. Ce fut d'ailleurs sans le moindre résultat. Noailles, qui, dans l'intervalle, avait remplacé Fénelon dans les faveurs de Mme de Maintenon, laquelle l'avait fait nommer en août 1695 à l'archevêché de Paris, désapprouvait ces mesures de rigueur contre une femme. Il intervint pour faire adoucir sa détention. Il la fit interroger à trois reprises par Pirot, les 18, 20 et 27 avril; celui-ci revint le 9 juin lui remettre une lettre critiquant violemment sa doctrine et ses relations avec le P. La Combe.

Cependant, Noailles se contenta de faire signer le 28 août à Mme Guyon un acte de soumission assez banal, rédigé par Fénelon et Tronson, et il obtint son transfert à Vaugirard, dans une communauté des sœurs de Saint-Thomas de Villeneuve qui avait pour supérieure Mme du Bois de la Roche. Elle y fut placée sous la responsabilité du curé de Saint-Sulpice, Jacques de la Chétardye. L'ordre en fut donné le 9 octobre, date à laquelle on lui fit signer une nouvelle soumission; elle s'y installa le 16, avec les deux femmes de chambre qui l'avaient suivie à Vincennes, et y fut toujours dans une étroite captivité dont elle se plaignit amèrement. C'est de là que, pendant toute l'année 1697, elle suivit le développement de l'affaire des *Maximes des saints*. Elle continuait à correspondre avec Chevreuse, et les nombreuses lettres d'elle qui nous restent montrent jusqu'à quel point elle approuva Fénelon, partageant les angoisses et les espoirs de la petite confrérie du pur amour.

Une fois encore, Bossuet allait chercher à tirer d'elle l'argument décisif qui lui permettrait de liquider son adversaire. Car, dès l'automne 1697, il devint évident que, sur le plan doctrinal, Fénelon regagnait du terrain, et Bossuet sentit que la victoire risquait de lui échapper. Il commença dès lors à prêter une oreille complaisante aux conseils de son neveu et agent à Rome, et il songea à transporter le conflit sur le terrain des personnes. Trois lettres du P. La Combe avaient été saisies parmi les papiers de Mme Guyon, mais elles n'avaient jusqu'ici guère soulevé d'émotion. Il était clair pourtant que le tempérament hypernerveux du barnabite résistait mal à sa longue détention et que sa raison commençait à vaciller, le laissant livré à un douloureux complexe de culpabilité. On estima pouvoir tirer quelque chose de lui.

Dès les premiers jours de 1698, on saisit à nouveau ses papiers et on resserra sa captivité. Le 9 janvier, il envoya à l'évêque de Tarbes un mémoire qui est une véritable autocritique et dont quelques expressions permettaient de lui attribuer des fautes d'ordre moral. Ce document fut envoyé à Bossuet qui immédiatement en expédia une copie à Rome, où elle arriva le 20 mars. A peu près en même temps, Bossuet avait réussi à se procurer le texte d'un mémoire envoyé à Mme de Maintenon par Fénelon, où celui-ci parlait ouvertement de son attachement pour Mme Guyon, et il comprit tout le parti qu'il en pouvait tirer s'il réussissait à convaincre Mme Guyon d'immoralité avec La Combe. En avril, le religieux fut transféré de Lourdes au château de Vincennes, où il arriva le 26; le 14 mai suivant, Noailles, accompagné de la Chétardye, vint à Vaugirard voir Mme Guyon et lui montrer une lettre à elle écrite par La Combe le 27 avril, où il l'invitait à reconnaître qu'il y avait eu « de l'illusion, de l'erreur et du péché » dans « certaines choses » qui étaient arrivées avec « trop de liberté » entre eux. En fait, des copies de cette lettre circulaient depuis une quinzaine de jours déjà, et Mme Guyon était au courant de son existence. Elle mit en doute son authenticité et ajouta que, si elle était vraie, elle prouvait simplement que La Combe était devenu fou. Elle demanda à être confrontée avec lui. Cela n'eut jamais lieu. Mais on espéra obtenir d'elle ce qu'on avait sans doute obtenu de La Combe, qui semble bien avoir, dans les semaines suivantes, multiplié les autocritiques, au cours des interrogatoires que lui fit subir La Reynie. Le 4 juin, Mme Guyon fut amenée par Desgrez à la Bastille et ses deux femmes de chambre, dont l'une, Françoise Marc, lui était dévouée depuis de longues années, mises à Vincennes. On l'enferma « dans la seconde chambre de la Tour du Trésor » et Desgrez lui fit porter deux charretées de meubles; le 8, on lui donna une femme de service choisie par l'archevêque.

Le 26 juin, Bossuet faisait distribuer à la cour sa *Relation sur le quiétisme* où les relations entre Fénelon et Mme Guyon étaient cruellement persiflées, où elle était présentée comme une demi-folle et où étaient cités les passages les plus confidentiels de l'autobiographie qu'elle avait en 1693 confiée au prélat sous le sceau du secret. La malheureuse était désormais bien incapable de se défendre, tenue dans la plus rigoureuse réclusion, sans la moindre communication avec ses amis ou sa famille. Pendant quelques semaines, Bossuet espéra obtenir d'elle, par l'entremise de La Reynie, des aveux qui lui eussent permis de consommer la perte de Fénelon, et le bruit courut à plusieurs reprises que c'était chose faite. Rien n'en était vrai, mais ces rumeurs, jointes aux déclarations vraies ou supposées du P. La Combe qui glissait peu à peu vers la démence, se répercutèrent à Rome et firent le plus grand tort à la cause de Fénelon. Coupée de toute relation, Mme Guyon n'en sut probablement à peu près rien. Elle acceptait son sort avec une entière résignation, mais, vers la fin de l'année, tomba très malade. Au début de janvier 1699, on annonça même sa mort. A cette nouvelle, Fénelon, déjà relégué à Cambrai, écrivit simplement : « Je dois dire, après sa mort comme pendant sa vie, que je n'ai jamais rien connu d'elle qui ne m'ait fort édifié » (lettre du 16 janvier 1699, *Œuvres*, t. 9, 1851, p. 649).

5° **L'exil et les dernières années.** — La condamnation des *Maximes* par le bref *Cum alias* le

12 mars 1699 et la déclaration officielle qui fut faite par Bossuet en juillet 1700 à l'Assemblée du Clergé parurent aux yeux du public la conclusion de l'affaire. Ce ne fut point vrai pourtant pour Mme Guyon qui demeura encore longtemps en prison et ne recouvra jamais son entière liberté. Pendant toutes ces années, nous perdons à peu près sa trace.

Quelques allusions dans les correspondances administratives montrent qu'elle était toujours tenue au secret, qu'on interdisait à ses enfants de la visiter et qu'il fallait une permission de l'archevêque même pour lui apporter un prie-Dieu. Noailles lui fit donner comme confesseur un jésuite de la plus haute valeur, Isaac Martineau † 1720, dont elle fut fort contente, et qui sans doute intervint ultérieurement en faveur de sa libération. Dès 1700, Pontchartrain et La Reynie lui-même avaient renoncé à tout espoir de convaincre Mme Guyon d'aucun délit réel justifiant son incarcération, et vers mai 1701 on songea à la libérer; au témoignage de Mme de Maintenon, ce fut Bossuet qui s'y opposa.

Pour Mme Guyon, en dépit de son abandon à Dieu, ces années furent douloureuses : « J'étais encore plus exercée au-dedans qu'au-dehors. Tout était contre moi. Je voyais tous les hommes unis pour me tourmenter et me surprendre, tout l'artifice et toute la subtilité d'esprit de gens qui en ont beaucoup et qui s'étudiaient à cela, et moi seule et sans secours, sentant sur moi la main appesantie de Dieu, qui semblait m'abandonner à moi-même et à ma propre obscurité » (*Vie*, t. 3, p. 256). Enfin, à la fin de janvier 1703, ses enfants furent autorisés à la voir et la trouvèrent très affaiblie par sa longue claustration. Peu après, elle tomba si gravement malade qu'on crut sa fin prochaine. A cette date, Bossuet était lui-même sur son déclin et il ne s'opposa plus à sa libération. Le fils de Mme Guyon obtint sans trop de peine la permission de la prendre en charge pour six mois, à la condition qu'elle n'ait « aucune communication de vive voix ni par écrit avec qui que ce soit ». Le samedi 24 mars 1703, à quatre heures de l'après-midi, elle quitta la Bastille en litière.

Armand-Jacques Guyon, son fils aîné, avait dû abandonner la carrière militaire en 1689, après une grave blessure. Il avait épousé le 24 juin 1692 Marie de Beauxoncles et il habitait depuis sur une des terres de sa femme au château de Diziers, sur la paroisse de Saint-Martin de Suèvres, non loin de Blois. C'est là qu'il installa sa mère. Mme Guyon fut placée sous la surveillance du nouveau et premier titulaire du siège de Blois, créé en 1697, David-Nicolas de Bertier, un ami de Fénelon, quoique en bonnes relations avec Bossuet.

La permission accordée fut renouvelée pour six mois encore le 9 septembre 1703, puis rendue définitive. Vers le milieu de 1706, comme Mme Guyon s'entendait mal avec sa belle-fille, elle chercha une autre retraite et envisagea d'aller habiter Courbouzon, près de Beaugency. Mais Pontchartrain refusa, exigeant qu'elle restât dans le diocèse de Blois. Après avoir passé quelque trois mois à Forges, près de Suèvres, elle obtint l'autorisation d'acheter à Blois même une maison sise dans les hauts quartiers, au-dessus des fossés du château, près de l'ancienne église Saint-Nicolas, aujourd'hui disparue. C'est là qu'elle vécut paisiblement ses dernières années, en bon accord avec l'évêque, faisant l'édification de tous ceux qui l'approchaient. Elle avait gardé à son service la fille qui avait été avec elle à la Bastille; elle avait en outre trois autres servantes et un domestique. Ses infirmités, qui allèrent sans cesse en s'aggravant, ne lui permettaient guère de quitter sa demeure.

Autour d'elle, moralement sinon physiquement, la petite confrérie du pur amour se regroupa. Tous ses anciens amis lui demeurèrent fidèles. Loin de lui reprocher d'avoir brisé sa carrière, Fénelon garda toujours pour elle la même profonde et affectueuse vénération. Mais, suspects l'un et l'autre, ils étaient contraints à la plus grande prudence : la correspondance entre eux dut être rare, et les quelques lettres qu'ils purent échanger en se servant d'intermédiaires sûrs furent certainement détruites.

Il semble que l'un de ces intermédiaires ait été Isaac Dupuy, ancien gentilhomme de la manche du duc de Bourgogne, ami de Fénelon et enveloppé dans sa disgrâce, qui fit alternativement de longs séjours à Cambrai et à Blois. Ce qui est certain, c'est que Fénelon envoya à Mme Guyon ses disciples d'élection. L'un des plus importants est son petit-neveu préféré, Gabriel-Jacques, marquis de Fénelon (1688-1746), qui fut élevé auprès de lui à Cambrai. Fénelon l'envoya faire plusieurs séjours à Blois. Il correspondait assidûment avec Mme Guyon; il était auprès d'elle au moment de sa mort et ce fut lui qui reçut la mission de porter son cœur à Paris.

Dans la vie de Mme Guyon, ces dernières années furent marquées surtout par son action sur les milieux protestants de tendance piétiste, spécialement en Angleterre et en Hollande. Il est fort possible qu'elle ait été très tôt, antérieurement à ses divers emprisonnements, en relations avec le célèbre pasteur Pierre Poiret (1646-1719), qui dès cette date s'intéressait à ses ouvrages imprimés ou manuscrits : c'est en effet très vraisemblablement aux soins de Poiret qu'il faut attribuer une édition de ses *Poésies spirituelles* parue à Cologne en 1689. De toute manière, ce fut Poiret qui, dans le temps de sa captivité, contribua puissamment à répandre sa réputation dans le milieu piétiste. Au témoignage du même Poiret, « quelques seigneurs d'Allemagne et d'Angleterre et d'ailleurs, non contents d'une simple lecture, ayant ouï dire que cette dame, depuis la mort de son plus grand adversaire, avait été délivrée de sa dure captivité et reléguée quelque part où pourtant il n'était pas impossible de la visiter, résolurent de tenter s'ils y pourraient réussir. Ils eurent la satisfaction de la trouver et de lui parler à souhait » (Préface à la *Vie*, t. 1, p. XIV). Ces visites doivent se situer assez tôt après sa libération, et il est probable que ce fut là une des raisons des dissentiments qui opposèrent Mme Guyon à sa belle-fille. Dès qu'elle eut sa demeure indépendante à Blois, certains d'entre eux vinrent passer de longs mois, des années parfois auprès d'elle. C'est en particulier dans le milieu jacobite d'Écosse qu'elle fit un grand nombre d'adeptes, dont plusieurs eurent un sort tragique dans l'insurrection de 1715.

Joints aux amis français, ces visiteurs étrangers formaient autour d'elle une véritable petite communauté, où les rapports n'étaient pas toujours paisibles et où celle qu'ils appelaient « notre Mère » devait parfois rétablir le calme. Mme Guyon disposait d'une chapelle privée contiguë à sa chambre, ornée d'une foison de tableaux pieux, et où on disait la messe chaque matin; souvent ses hôtes protestants y assistaient cachés derrière les rideaux de son lit et s'agenouillaient. Avec tout ce milieu, elle entretint une surabondante correspondance, qu'elle dicta pendant ses derniers mois, où il ne lui fut plus possible d'écrire. Les innombrables lettres d'elle ou de ses correspondants qui nous sont parvenues permettent de se faire une haute idée de la direction qu'elle leur donnait : sage, pondérée, pénétrante, profondément intérieure. Ses amis étaient répartis en deux zones : les « Cis », français et catho-

liques, et les « Trans », étrangers et le plus souvent protestants. Souvent, jadis, elle avait été hantée par l'idée qu'elle avait un apostolat à accomplir auprès des protestants, et ses dernières années réalisèrent ses pressentiments.

Mais son attitude à l'égard du protestantisme, surtout à son époque, est particulièrement digne de remarque. Elle était profondément persuadée que le catholicisme romain était en soi la seule véritable religion, mais convaincue aussi qu'un protestant de bonne foi et pieux pouvait faire son salut. D'autre part, elle se défiait des conversions brusquées, trop sentimentales ou peu fondées, et conseillait à ses disciples de n'accomplir cette démarche qu'en pleine connaissance de cause : en fait, beaucoup d'entre eux demeurèrent dans le protestantisme. Ce fut le cas par exemple d'un de ses correspondants les plus assidus, le baron de Metternich, qu'elle fit cependant revenir de ses violentes préventions contre l'Église romaine. Ce qu'elle voulait d'abord, c'était amener les protestants à ce qu'elle appelait « l'intérieur », c'est-à-dire la vie d'oraison, et en faire, comme elle disait, des « Enfants du Petit Maître », — c'était le nom qu'elle donnait à l'Enfant-Jésus. Avec les années, cette dévotion n'avait fait pour elle que s'intensifier : elle utilisait un cachet représentant un Enfant-Jésus entouré de rayons et gardait dans sa chambre un petit Jésus de cire couvert de bijoux. Sur ce terrain de la piété et de la dévotion à l'Homme-Dieu, elle estimait que catholiques et protestants pouvaient se rejoindre, et elle eut en ce domaine une action très intense.

Dans le groupe de ses disciples, une mention particulière doit être faite de l'extraordinaire figure du chevalier André-Michel Ramsay (1686-1743), d'origine écossaise, converti au catholicisme romain dans l'entourage de Fénelon au début de 1711, et que celui-ci envoya à Mme Guyon. Ramsay s'installa vers la fin de 1713 à Blois où il loua une maison, et son admirable connaissance du français lui permit de servir de secrétaire à celle qu'il nomme dans ses lettres « ma sainte Mère ». Plus tard, il se fit l'historien de Fénelon et écrivit aussi un supplément à l'autobiographie de Mme Guyon, où sont décrites ses dernières années.

Mme Guyon ressentit douloureusement les décès d'amis qui vinrent endeuiller sa retraite. En 1714, au moment de la mort de Beauvillier, elle réussit à faire parvenir à Fénelon plusieurs lettres de consolation. La mort de l'archevêque, le 6 janvier 1715, lui fut un coup très cruel. Le marquis de Fénelon lui envoya un récit détaillé de la mort de son oncle, accompagné d'un reliquaire, d'un manteau, de quelques livres qui lui avaient appartenu et son portrait.

Depuis de longues années, sa vie devenait fragile et ses amis en considéraient la prolongation comme quasi-miraculeuse. En mars 1714 déjà, elle avait failli mourir. Au début de mars 1717, elle fut à nouveau très gravement malade, mais tint trois mois encore. Autour de son lit d'agonie, elle eut ses enfants, le marquis de Fénelon, Ramsay et trois autres amis écossais. Vers le milieu de juin, Ramsay écrivait à un correspondant anglais : « Elle est morte le 9 de ce mois, à onze heures et demie du soir. Elle me dit le matin, avant et après avoir reçu le saint viatique, qu'elle était dans un état de délaissement extrême. Je compris que le Petit Maître la rendait conforme à son état sur la croix, quand il dit : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Je le lui dis même, et elle ne répliqua que ces paroles, avec une douceur et un abandon parfaits : Mon Dieu, vous m'avez abandonnée! Le reste du jour jusqu'à six heures du soir se passa en grandes douleurs et souffrances. Alors elle reçut l'extrême-onction et sembla perdre connaissance de tout ce qui est au dehors, et expira sans douleur, sans peine, dans un silence et une paix profonde ».

Quelques jours auparavant, elle avait dicté un testament où elle avait protesté une dernière fois de son attachement à l'Église et de son orthodoxie foncière. Selon son désir, elle fut ensevelie à Blois dans le cloître des récollets.

2. ŒUVRES

Mme Guyon a beaucoup écrit, avec une facilité parfois un peu inquiétante de graphomane, que traduit bien son écriture rapide, cursive et liée; elle ne se relisait pratiquement pas et en était fière, y voyant une assistance du Saint-Esprit. Sur le plan littéraire, son style ne manque pas de charme et fourmille de trouvailles heureuses; on la lit aisément, mais le bavardage est chez elle fréquent et les redites innombrables. Il demeure d'elle une quantité considérable d'inédits, dispersés en divers dépôts, surtout Paris, Bibliothèque nationale et séminaire Saint-Sulpice, Oxford et Lausanne. Outre les publications occasionnelles que nous avons signalées et qui marquent la première partie de sa carrière, l'ensemble de son œuvre a fait l'objet de deux publications en série, l'une par le pasteur Poiret, de 1712 à 1720, en 39 volumes, l'autre par le pasteur Jean-Philippe Dutoit, de 1767 à 1791, en quarante volumes. Il y a quelques différences entre ces deux éditions, et Dutoit a ajouté à la sienne des préfaces dithyrambiques.

1° *La vie de Mme J. M. B. de la Motte-Guyon, écrite par elle-même, qui contient toutes les expériences de la vie intérieure*, Cologne, 1720 (2 éditions), et Paris, 1790, 3 vol.

Une première version écrite sur l'ordre de François La Combe, probablement à Thonon ou Turin, est perdue. La majeure partie du texte actuel a été rédigé chez les visitandines en 1688; elle y fit deux additions importantes vers la fin de 1688 et vers la fin de 1709. Elle en confia un manuscrit à un visiteur anglais qui est probablement Lord Deskford, lequel l'emporta en Angleterre; ce manuscrit est vraisemblablement celui qui est conservé à la Bibliothèque bodléienne d'Oxford, dans la collection Rawlinson, et il présente de très intéressantes différences avec l'imprimé. On peut en trouver une édition partielle dans *Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, n. 6, 1962.

A la mort de Mme Guyon, Poiret reçut une copie très soignée, prise, dit-il, sur l'original, revue par Mme Guyon elle-même. Immédiatement, il voulut l'éditer, mais se heurta à une vive opposition de Ramsay et aussi à la fille de Mme Guyon, lesquels jugeaient cette publication inopportune, ce qui fut aussi l'avis du marquis de Fénelon. Retardé par ces difficultés, l'ouvrage parut seulement après la mort de Poiret. C'est en partie à titre de correctif que Ramsay publia sa propre *Histoire de la vie et des ouvrages de Fénelon* (La Haye, 1723).

2° *Opuscules spirituels*, Cologne, 1704, 1712, 1720; Paris, 1790, 2 vol. Ce recueil comporte le *Moyen court et très facile de faire oraison*, déjà édité (Grenoble, 1685; Lyon, 1686; Paris, 1686, 1690; Rouen, 1690), suivi, comme dans toutes les éditions antérieures, d'une lettre de Jean Falconi (cf art. Falconi), puis vient une *Courte apologie pour le Moyen court*, rédigée en 1693. Ensuite, *Les Torrents spirituels*; il en existe de nombreux manuscrits qui présentent entre eux et avec l'imprimé des différences qui mériteraient d'être examinées de près; l'édition de 1704 est incomplète et ne comprend que la première partie. Ensuite un *Traité de la purification de l'âme après la mort ou du*

Purgatoire, inspiré de sainte Catherine de Gênes, et un *Petit abrégé de la voie et de la réunion de l'âme à Dieu*. Les dates de composition de ces opuscules sont incertaines. Le suivant, *Règles des associés à l'enfance de Jésus*, pose un difficile problème. Il a été imprimé antérieurement à Lyon en 1685 et 1690 avec une approbation très élogieuse du vicaire général Bédien Morange, qui précise que l'auteur est une femme. C'est donc d'une manière absolument fantaisiste que Dominique de Colonia s j (*Bibliothèque janséniste*, Lyon, 1731, p. 481) l'attribue à Bernières; cette attribution est reproduite dans toutes les éditions de l'Index à partir de 1900. Bossuet, Noailles, Godet des Marais, d'Arenthon, Nicole, Pirot, Paul Cousturier et même Poiret, à des titres divers, le tiennent pour un ouvrage de Mme Guyon. Cependant celle-ci ne l'a jamais reconnu comme son œuvre. La dédicace à l'Enfant-Jésus précisant que « diverses personnes » y ont contribué, il est vraisemblable que Mme Guyon le considérait non comme une production personnelle mais comme une compilation; il n'a cependant pas été possible d'en identifier les éléments. Vient ensuite une *Instruction chrétienne pour les jeunes gens*, d'intérêt médiocre, deux opuscules de François La Combe, et des *Règles des Michelins*, fragment d'un écrit plus étendu dont un manuscrit de la bibliothèque de Saint-Sulpice conserve le texte intégral.

3° *Discours chrétiens et spirituels sur divers sujets qui regardent la vie intérieure*, Cologne, 1716; Paris, 1790, 2 vol. C'est un recueil très composite, mais où probablement de nombreux morceaux sont tardifs et doivent se situer à la période de Blois. Les discours 7 et 47 sont en fait de Fénelon. Réédition partielle : *Douze discours spirituels*, Paris, 1903.

4° *Poésies et cantiques spirituels sur divers sujets qui regardent la vie intérieure ou l'esprit du vrai christianisme*, Cologne, 1716; Paris, 1790, 4 vol. Le 4e volume inclut le *Recueil de poésies spirituelles* publié antérieurement à Cologne, 1689.

Un certain nombre de ces poèmes furent écrits pendant la captivité de Mme Guyon, mais bien plus encore à Blois pendant ses dernières années, comme en témoigne le marquis de Fénelon : « Ses tables, les lambris de sa chambre, tout ce qui lui tombait sous la main, lui servait à y écrire les heureuses saillies d'un génie fécond et plein de son unique objet ». Mme Guyon versifiait avec une incroyable facilité et souvent composait des paroles sur les airs que lui chantaient ses amis. Ses poèmes ne sont point tous également mauvais, et quelques-uns contiennent de belles trouvailles.

5° *L'âme amante de son Dieu, représentée dans les emblèmes de Hermannus Hugo et dans ceux d'Othon Vaenius sur l'amour divin*, Cologne, 1716; Paris, 1790. Les recueils d'emblèmes utilisés avaient paru respectivement en 1615 et 1624 et avaient eu grand succès au 17e siècle (voir art. Emblèmes, DS, t. 4, col. 605-609). Les poèmes qui commentent les gravures semblent avoir été eux aussi écrits à Blois.

6° *La sainte Bible, ou le Vieux et le Nouveau Testament, avec des explications et réflexions qui regardent la vie intérieure*, Cologne, 1713-1715; Paris, 1790, 20 vol., soit 12 pour l'ancien Testament et 8 pour le nouveau. De ce volumineux ensemble, seul avait paru antérieurement *Le Cantique des Cantiques de Salomon interprété selon le sens mystique*, Lyon, 1688 (mis en vente à l'automne 1687). Poiret eut beaucoup de mal à récupérer des copies des différentes parties de cet ouvrage, Mme Guyon ne les possédant plus. Ce commentaire est inégal, souvent prolixe et diffus, mais il contient de beaux passages. La plus grande partie en fut écrite à Grenoble en 1684; cependant, le commentaire sur l'Apocalypse fut ajouté à Verceil l'année suivante; c'est un des morceaux les plus intéressants.

7° *Les justifications de Mad. J. M. B. de la Mothe-Guyon écrites par elle-même*, Cologne, 1720; Paris, 1790, 3 vol. (l'éd. de 1790 porte un titre légèrement différent). Il s'agit du recueil de textes des auteurs mystiques envoyé par Mme Guyon pour sa défense aux examinateurs d'Issy, en octobre 1694.

Le manuscrit copié par la femme de chambre de Mme Guyon, Françoise Marc, remis à Bossuet et annoté par lui, existe encore à la Bibliothèque nationale de Paris. Il y a quelques variantes par rapport au texte imprimé, et l'ordre des citations n'est pas toujours identique.

8° *Lettres chrétiennes et spirituelles sur divers sujets qui regardent la vie intérieure ou l'esprit du vrai christianisme*, Cologne, 1717, 4 vol.; Londres, 1767-1768, 5 vol. Du vivant même de Mme Guyon, la plupart de ses disciples conservaient précieusement les lettres qu'ils recevaient d'elle, souvent même les copiaient. Nombre de recueils ainsi constitués nous sont parvenus. C'est de cette manière qu'au lendemain même de la mort de Mme Guyon, Poiret put faire paraître son édition.

Le 5e volume de l'édition Dutoit contient les lettres échangées entre Mme Guyon et Fénelon en 1688-1689, lesquelles n'avaient été que très partiellement utilisées par Poiret. Voir un essai de restitution critique avec une très intéressante introduction dans M. Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, Paris, 1907.

Une édition critique des lettres de Mme Guyon serait grandement souhaitable. Quelques-unes ont été publiées d'une manière particulièrement satisfaisante, soit dans les diverses éditions des lettres de Fénelon, soit dans l'édition Urbain-Levesque de la correspondance de Bossuet. D'autres ont été publiées dans la *Revue Fénelon* (1910, n. 2 et 3, p. 109-126, 165-169; 1911, n. 3-4, p. 194-217; 1912, n. 1-2, p. 1-20 lettres à Chevreuse). Enfin, 22 lettres de Mme Guyon se trouvent à la fin du t. 4 du *Directeur mystique*, Cologne, 1726, 4 vol., dont les 3 premiers contiennent des traités et des lettres de Bertot. Il est assez probable que ce recueil avait été préparé par Poiret avant sa mort.

Il faut enfin considérer comme étant très probablement l'œuvre de Mme Guyon la *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu*, publiée par Jean-Pierre de Caussade dans ses *Instructions spirituelles* (Perpignan, 1741) comme écrit de Bossuet, mais qui est en réalité un petit traité anonyme provenant de la Visitation de Meaux et attribué au prélat par les visitandines; c'est visiblement une adaptation du *Moyen court*. On peut également avec une certitude quasi-totale considérer comme de Mme Guyon un écrit anonyme *Sur l'anéantissement* publié dans J.-L. Goré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, 1956, p. 286-293.

3. SPIRITUALITÉ

1° **Personnalité et sources.** — Pour aborder Mme Guyon en toute objectivité, il faut se placer en-dehors d'une polémique où les éléments personnels et politiques ont tenu une place considérable, et où se manifeste en outre un antimysticisme qui est une

donnée caractéristique et très générale de la mentalité de l'époque, dans laquelle elle n'a à proprement parler aucune responsabilité. D'autre part, il est bon de se souvenir que les idées de Mme Guyon n'ont fait l'objet d'aucune condamnation romaine réellement déterminante. Le bref *Cum alias*, arraché à Innocent XII bien contre son désir, ne vise que la systématisation fénelonienne, et encore d'une manière très atténuée. Seuls le *Moyen court* et la *Règle des associés* ont été mis à l'Index en traductions italiennes en 1689, dans la réaction contre Molinos, qui atteignit des œuvres aussi solidement autorisées que le *Chrétien intérieur* et les *Œuvres spirituelles* de Bernières, la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield, et plus tard le *Catéchisme spirituel* de Surin. Ni le commentaire sur le *Cantique des cantiques* ni aucune des œuvres ultérieures de Mme Guyon n'a fait l'objet d'une condamnation du Saint-Office.

Ses vertus personnelles, et spécialement son détachement, sa patience, sa résignation, sa charité, ne sauraient être mises en doute. D'autre part, la profondeur de sa vie intérieure et la réalité des grâces mystiques qu'elle reçut ne semblent guère discutables; un juge sérieux et d'ailleurs prévenu contre elle comme Auguste Poulain (*Des grâces d'oraison*, Paris, 1901, p. 244) l'admet pour la première période de sa vie, mais on ne voit guère de raison pour ne pas étendre son jugement au reste. Ces grâces pourtant ne sont pas sans mélange : l'existence chez elle d'un certain déséquilibre est indubitable; sa naissance prématurée et les frustrations affectives de son enfance ont probablement joué là un rôle important. La présence dans son cas d'un certain nervosisme est évidente, attestée par de nombreux symptômes, par exemple par ces « plénitudes », où elle voit des effusions de grâce, mais qui lui donnent de telles sensations d'étouffement que les assistants doivent délacer son corset; à cet égard pourtant, les syndromes qu'elle présente sont moins graves que ceux offerts par d'autres mystiques plus indiscutés, une sainte Catherine de Gênes par exemple. Son illuminisme s'étale sans réserves : les rêves, les motions, les visions intérieures jouent chez elle un rôle considérable et parfois un peu inquiétant. Elle tend à voir partout des miracles ou des signes divins. C'est une hypernerveuse, hypersensible, impulsive, exubérante, souvent bavarde; Fénelon disait d'elle joliment qu'elle était « naturellement exagérante et peu précautionnée dans ses expressions » (lettre à Mme de Maintenon, 7 mars 1696, *Œuvres*, t. 9, Paris, 1852, p. 81). Elle n'est pas exempte parfois d'une certaine puérilité. Tout ceci n'empêche pas que la plupart de ceux qui l'approchent ne la trouvent profondément édifiante.

Il est un point sur lequel son dossier doit être totalement révisé : c'est celui de son influence. Partout où nous la saisissons sur des témoignages directs et indubitables, cette influence est ordinairement excellente, apaisante, équilibrée, solide. C'est le cas, nous l'avons vu, de son apostolat en milieu protestant pendant ses dernières années. Mais la direction qu'elle dispensa à Fénelon au début de leurs relations est d'une pénétration non moins remarquable; il lui dut sans doute sa disgrâce, mais il lui dut aussi d'avoir été une des plus grandes figures des lettres et de la pensée françaises, et non point seulement un ecclésiastique de cour bien doué. Les *Pensées intimes* de Beauvillier (éd. par Marcel Langlois, Paris, 1925) rendent un témoignage analogue, dont on pourrait trouver bien d'autres exemples dans le milieu qui gravita autour d'elle. Sous ce rapport, on ne lui rend ordinairement pas justice, et on ne saurait considérer comme décisif le cas malheureux, en grande partie pathologique, de François La Combe.

Cependant, la spiritualité dont elle a vécu et qu'elle a dispensée autour d'elle est en fait peu originale. Les sources en sont assez nombreuses et elles s'inscrivent en général dans la ligne du groupe mystique français au début du 17e siècle, nommé quelquefois école abstraite. Saint François de Sales et Mme de Chantal l'ont orientée dès sa jeunesse vers le pur amour et le saint abandon, mais en outre l'influence de Bertot, à en juger par les lettres publiées dans le *Directeur mystique* et dont beaucoup lui sont adressées, l'a guidée vers les thèmes chers à Jean de Bernières : l'abjection, l'anéantissement, la perte totale dans l'essence divine. Elle a d'ailleurs bien connu les œuvres de Bernières, et aussi celles du prémontré Épiphane Louys, qui est en grande partie son disciple. Comme la plupart des spirituels du 17e siècle, elle doit quelque chose à la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield. Elle a beaucoup pratiqué Jean de Saint-Samson. Elle connaît les lettres et les relations de l'ursuline Marie de l'Incarnation. Mais d'autres auteurs plus anciens lui sont familiers, tout particulièrement sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, dont elle fut au 17e siècle, au témoignage de J. Baruzi, une des meilleures interprètes; elle avait aussi un particulier attachement à sainte Catherine de Gênes, à laquelle elle fait de nombreux emprunts. Elle a eu quelque connaissance directe des rhéno-flamands. Il ne semble pas qu'elle ait lu Jean Tauler autrement que dans des anthologies, mais elle a utilisé Jean Ruusbroec et Harphius et elle a pris à Henri Suso la célèbre comparaison du « guenillon » dans la gueule du chien. Il est peu probable qu'elle ait su assez de latin pour les aborder sans aide, mais elle a eu recours aux traductions françaises qu'elle corrige parfois. Dans l'ensemble, sa culture spirituelle est celle d'une autodidacte, mais vaste et approfondie.

2° **Anti-intellectualisme et oraison du cœur.** — Vers la fin de sa vie, Mme Guyon écrivait au marquis de Fénelon : « Je vous avoue que je n'aime point Descartes, ni le système du P. Malebranche » (lettre inédite, citée par A. de la Gorce, art. cité *infra*, p. 196). Toute sa vie, elle avait estimé qu'on n'atteint pas Dieu par la voie du raisonnement, ni par l'enchaînement des pensées : sous ce rapport, son anti-intellectualisme est aussi radical que celui de Benoît de Canfield ou de saint Jean de la Croix. La méthode qu'elle propose est celle de la recherche de Dieu présent au plus profond de l'âme, car « il est plus en nous que nous-mêmes, et a plus de désir de se donner à nous que nous de le posséder » (*Moyen court*, *Opuscules*, t. 1, p. 12). Comme le remarquera Bossuet, elle ne fait pas de distinction entre la présence de Dieu naturelle par omniprésence et sa présence par grâce, mais avant elle ni les rhéno-flamands ni saint François de Sales n'avaient fait cette distinction. D'où son opposition aux méthodes organisées en l'oraison, où la vraie règle c'est « de n'y garder aucune règle choisie par nous-mêmes, mais de la faire selon la volonté de Dieu, nous laissant doucement conduire par son Esprit, qui est l'auteur de toute vraie oraison » (*Règle des associés*, *Opuscules*, t. 2, p. 368). Puisque « l'oraison n'est autre

chose que l'application du cœur à Dieu et l'exercice intérieur de l'amour », la voie en est ouverte à tous : il s'agit de chercher dans et par l'amour Dieu présent en soi et de faire « non point l'oraison de la tête, mais l'oraison du cœur » (*Moyen court*, *Opuscules*, t. 1, p. 9 et 11). Sur ce point, — antiméthodisme et abandon au Saint-Esprit —, elle rejoint un grand nombre de ses prédécesseurs du 17e siècle, spécialement Condren, Séguenot, Olier, Marie de l'Incarnation.

Si l'âme est fidèle à chercher Dieu dans la simplicité, peu à peu, sous l'action divine, elle « ressent que le calme s'empare d'elle-même » et que « le silence fait toute son oraison ». Ici encore, sans vouloir devancer une grâce qu'elle estime très largement donnée, elle pense que l'effort de l'homme doit être surtout négatif et consister à « faire cesser l'action et l'opération propre pour laisser agir Dieu » (*ibidem*, t. 1, p. 33-34). Dieu commence alors à lui donner « un amour infus qui est le commencement d'un bonheur ineffable » (p. 33). Il y a donc recherche d'une véritable technique du silence intérieur et de la présence divine, et ses idées ici ne sont point sans présenter une certaine parenté avec celles du carme Laurent de la Résurrection, qu'elle admirait beaucoup. Cependant, elle en accentue encore le psychologisme, car elle attache une importance capitale à ce qu'elle appelle le « goût expérimental de la présence de Dieu » (p. 18), et aussi au plaisir intérieur qui peut en résulter : par la place qu'elle fait à l'hédonisme spirituel, elle est bien de son temps et rejoint parfois curieusement un adversaire comme Pierre Nicole. Elle aussi pense que l'attrait divin se reconnaît « par la douceur d'efficacité et la pureté qui l'accompagnent » (*Règle des associés*, *Opuscules*, t. 2, p. 369).

Pourtant, elle dépasse ce psychologisme et cet hédonisme. Car elle est tellement convaincue qu'aucun moyen créé ne peut servir d'intermédiaire entre l'âme et Dieu qu'elle parvient aisément à cette idée, que l'union divine transcende toute perception possible, qu'elle s'opère dans l'obscurité absolue et le non-voir. Sur ce point, l'influence de saint Jean de la Croix est particulièrement sensible. Comme lui, elle pense que Dieu ne peut être atteint que dans l'absolue indétermination, l'informulé, la ténèbre. La « contemplation doit être nue et simple » parce que Dieu est « un être pur et simple » et qu'on ne peut « contempler ce qu'il est que selon ce qu'il est ». Il n'y a donc « que la foi obscure et nue qui puisse nous donner cette contemplation pure et générale » (*Discours*, t. 1, p. 285).

Mme Guyon a consacré les dernières pages du *Moyen court* à répondre à une objection dont elle sentait toute l'importance et à montrer que, dans cette oraison de silence, l'âme ne demeurait pas oisive et inactive. Elle insiste sur le fait que cette action, quoique négative, n'en est pas moins réelle, et qu'elle tire sa particulière noblesse du fait qu'elle s'accomplit « par dépendance du mouvement de la grâce » (*Opuscules*, t. 1, p. 50) et qu'elle suppose une ascèse très exigeante. Cependant, sur ce point, elle use de formules qui sont inégalement heureuses et qui insistent trop sur l'aspect d'abandon passif de cette voie. On peut lui donner raison lorsqu'elle conseille de ne pas se charger de prières vocales en dehors de celles d'obligation. Mais elle entre dans un domaine plus scabreux lorsqu'elle affirme que, dans l'examen de conscience, nous devons « attendre plus de Dieu que de notre propre recherche la connaissance de nos péchés », et qu'elle ajoute qu'alors « l'âme se trouvera dans un état d'impuissance de faire des demandes à Dieu » (p. 40 et 44). Une telle généralisation de l'état passif ne va point sans quelque imprudence.

3° **L'anéantissement et l'abandon.** — Mme Guyon indique à plusieurs reprises qu'il y a une double manière d'aller à Dieu. L'une, « par voie d'élévation au-dessus de soi », suppose des extases et des ravissements, mais elle est peu sûre et sujette à l'illusion. L'autre, « par voie d'anéantissement et de nudité », ne comporte pas les mêmes dangers. C'est une voie « toute de mort », mais où l'âme arrive, sans phénomènes extraordinaires, à une « extase permanente en son divin objet »; pour y entrer, l'âme doit « se perdre par une entière mort de volonté en ce qu'elle a de propre » (*Justifications*, t. 1, p. 179). De toute évidence, elle retrouve la voie d'annihilation proposée par les rhénoflamands, où l'âme perdra « cette impureté si opposée à l'union qui est la propriété et l'activité » (*Moyen court*, *Opuscules*, t. 1, p. 72). Pour décrire ce processus, elle emploie volontiers un symbolisme funèbre auquel elle a donné dans les *Torrents* un développement particulièrement systématique. Pour autoriser ce symbolisme du « trépas mystique », elle recourt à l'exemple de Jean de Saint-Samson, mais elle aurait pu tout aussi bien invoquer Jean Ruusbroec. Elle en décrit minutieusement les étapes : agonie, mort, ensevelissement, pourriture, réduction en cendres et finalement résurrection. Cet enchaînement de métaphores est quelquefois d'une insistance un peu appuyée, mais il recouvre une théorie fort cohérente de la voie mystique. La manière dont elle présente l'anéantissement est d'ailleurs d'une précision dont on ne trouve pas toujours l'équivalent chez d'autres auteurs, qui se grisent de formules au néantisme vertigineux. Elle prend bien soin de remarquer que, lorsqu'on parle d' « anéantissement des puissances », cela « ne se doit point entendre d'un anéantissement physique », ce qui « serait ridicule » (*Vie*, t. 1, p. 103). Ce qu'elle met sous le terme d'anéantissement, c'est l'effort de l'âme pour se « vider de tout ce qu'elle a de propre et d'opposé à la volonté de Dieu » qui la fait « renoncer à toutes inclinations particulières, quelque bonnes qu'elles paraissent, sitôt qu'on les sent naître, pour se mettre dans l'indifférence et ne vouloir que ce que Dieu a voulu dès son éternité » (*Moyen court*, *Opuscules*, t. 1, p. 23). Il s'agit donc d'un processus de dépersonnalisation, mais le schéma strictement volontariste dans lequel il est présenté est certainement fort influencé par Benoît de Canfield.

Dans cette voie d'anéantissement, Mme Guyon, inspirée par saint Jean de la Croix, a intégré une vue fort satisfaisante des épreuves mystiques. Suivant l'itinéraire tracé par la *Nuit obscure*, elle indique qu'aux premières consolations succède une période d'aridités, de sécheresses, d'angoisses et tentations, par laquelle Dieu, en tant que « divine justice », intervient comme un « feu impitoyable et dévorant » pour amener l'âme à un dépouillement dont elle serait incapable par sa seule activité. Les étapes qu'elle y assigne correspondent bien à la « nuit du sens », puis à la « nuit de l'esprit » où l'âme a le sentiment d'avoir perdu la foi et la charité. D'autre part, elle montre bien que ces épreuves constituent un stade nécessaire du chemin mystique, lié à sa substance même; à cet égard d'ailleurs, elle s'est quelque peu inspirée de l'idée d'anéantissement passif utilisée par Benoît de Canfield.

Chacune des étapes de cette voie accentue en l'âme la conformité à la volonté de Dieu et la place de plus en plus dans la « sainte indifférence » où elle ne veut plus que ce que Dieu veut, sans souci du reste. Les idées de Mme Guyon sur ce point sont nettement de mouvance salésienne : au *Traité de l'amour de Dieu* elle reprend sous des formes diverses la célèbre supposition impossible de l'âme qui préférerait l'enfer si c'était la volonté de Dieu. Cette sainte indifférence a pour corollaire le « pur amour », où Dieu n'est aimé que pour lui-même et dans une totale indifférence au salut personnel. Il faut noter pourtant que la notion de pur amour, présente et importante dans sa spiritualité, n'y a pas le développement ni l'importance qu'elle a pour Fénelon, qui en a fait le pivot de sa synthèse.

Mme Guyon est particulièrement intéressante lorsqu'elle décrit la « vie ressuscitée » de l'âme, ce qui correspond aux derniers stades de la vie unitive, à ce que les théoriciens modernes appellent l'état théopathique. Elle a su en mettre en évidence avec précision les divers caractères. Pour les décrire, certaines de ses formules joignent curieusement au symbolisme funèbre le symbolisme nuptial : « Le mariage se fait lorsque l'âme se trouve morte et expirée entre les bras de l'Époux »; quant à la consommation du mariage, elle intervient « lorsque l'âme est tellement fondue, anéantie et désappropriée qu'elle peut toute sans réserve s'écouler en son Dieu » (*Commentaire du Cantique*, *Bible*, t. 10, p. 214). Cependant, en dehors du *Cantique des cantiques*, Mme Guyon, comme sainte Catherine de Gênes, use peu du symbolisme nuptial : l'une et l'autre avaient été des épouses peu heureuses. Ce « mariage spirituel » est décrit dans les perspectives de la mystique des essences comme « union d'essence à essence et communication de substances » (*ibidem*, p. 131). Cette « union essentielle », où l'âme est « consommée dans l'unité » de Dieu même, est caractérisée par le fait que « l'âme ne doit plus et ne peut plus faire de distinction de Dieu et d'elle ». Ainsi « Dieu est elle et elle est Dieu », et Dieu devient « le principe des actions et des paroles de cette âme » (*ibidem*, p. 213). Les termes de Mme Guyon évoquent à la fois la dernière strophe de la *Vive flamme* de Jean de la Croix et les dernières pages du *Royaume des amants* de Jean Ruusbroec. Là encore, un souci de précision l'amène à écarter toute interprétation panthéistique en faisant remarquer que tout ceci « se doit entendre mystiquement par la perte de toute propriété et par un recoulement amoureux et parfait de l'âme en Dieu, et non pas selon le dépouillement réel de la subsistance intime » (p. 134). Elle met bien en évidence le caractère passif de cet état qui conduit à une sorte d'impossibilité pratique de pécher; certes, l'âme peut « toujours déchoir, n'y ayant point d'impeccabilité en cette vie, mais Dieu ne le permet guère », car l'âme ne pourrait « pécher sans tirer sa volonté de celle de Dieu, ce qui est difficile » (*Justifications*, t. 1, p. 180). Il faut noter pourtant que jamais elle n'a fait entrer dans ses perspectives l'idée de confirmation en grâce, qui a été envisagée par d'autres mystiques.

Pour expliquer cette union, qu'elle appelle parfois « union centrale, parce que tout se trouve réuni dans le centre de l'âme et en Dieu notre dernière fin » (*Vie*, t. 1, p. 105-106), elle a recours au thème rhéno-flamand de la participation de l'âme à la génération éternelle du Verbe qui s'opère en elle, et ajoute que là « elle comprend la nature de l'union hypostatique du Verbe avec l'homme, la part qui nous y est donnée d'une manière très sublime » (M. Masson, *op. cit.*, p. 59). Pour exprimer le niveau de l'indifférence à laquelle une âme parvient en cet état, elle a recours une fois encore à la « supposition impossible » et affirme que la « béatitude du fond transformé » subsisterait même en enfer. Elle est moins heureuse lorsqu'elle essaye de l'expliquer par l'absolue séparation qui se réalise alors entre la partie supérieure et la partie inférieure de l'âme, qui va si loin que, si une personne en cet état « était réduite par nécessité à faire des actions de péché, elle les ferait sans pécher ». Sans doute elle n'envisage que la contrainte physique, mais Godet des Marais prétendra y retrouver les abominations reprochées à Molinos. Elle se créera aussi des difficultés en reprenant l'idée, cependant bien représentée chez les rhéno-flamands, qu'au sommet de la vie unitive, l'âme perd la « vue distincte de Jésus-Christ », de telle sorte qu'il « ne reste que Dieu même, comme il était avant la création » (*Torrents*, *Opuscules*, t. 1, p. 255). Rappelons pourtant que ces théories s'associaient chez elle à une intense et tendre dévotion à l'Enfant-Jésus, — comme aussi à la Vierge, aux anges et aux saints.

Ces quelques notations, sans épuiser le contenu de la spiritualité guyonienne, suffisent à montrer combien profondément elle est insérée dans notre tradition mystique. Il faut donc juger avec indulgence, comme le remarquait déjà Fénelon, les inexactitudes d'expression qu'on y rencontre çà et là, et que le contexte corrige. Sans les controverses qui ont douloureusement assombri sa vie, nous la placerions probablement dans le voisinage de Jean-Joseph Surin, parmi les bons écrivains spirituels de notre classicisme.

Il est question de Mme Guyon dans tous les ouvrages qui traitent de Fénelon et du quiétisme : le lecteur est donc prié de se reporter à la bibliographie de ces deux articles, en se souvenant que Mme Guyon est présentée trop souvent d'une manière superficielle et conventionnelle.

Les indications concernant les œuvres de Mme Guyon ont été données plus haut. Les références du présent article renvoient à l'édition J.-Ch. Dutoit (DS, t. 4, col. 1849-1853). A remarquer que cette édition qui porte une marque de Paris a été faite à Lausanne, très probablement par le même imprimeur qui a imprimé les œuvres d'Arnauld. Celle de Poiret, munie de marques de Cologne, a vu le jour à Amsterdam. Le *Moyen court* et le *Commentaire du Cantique* ont été réimprimés dans un curieux et rare *Recueil de divers traités de théologie mystique qui entrent dans la célèbre dispute du quiétisme qui s'agite présentement en France*, Cologne, 1699.

Voici l'indication de quelques publications qui envisagent Mme Guyon pour elle-même : L. Guerrier, *Madame Guyon, sa vie, sa doctrine et son influence*, Orléans, 1881. — Th. C. Upham, *Life, religious opinions and experiences of Madame de la Mothe Guyon*, Londres, 1848, 1894. — E. Ritter, *Mme Guyon et le P. Lacombe*, dans *Revue savoisienne*, t. 34, 1893, p. 249-258. — Ch. Gombault, *Mme Guyon*, dans *Revue de Lille*, t. 21, 1910, p. 725-736. — E. Aegerter, *Madame Guyon, une aventurière mystique*, Paris, 1941. — L. Cognet, *La spiritualité de Mme Guyon*, dans *XVIIe siècle*, n. 12-14, 1952, p. 269-275. — A. de la Gorce, *Madame Guyon à Blois*, dans *Études*, t. 310, septembre 1961, p. 182-196.

Louis COGNET.

GUZMAN (DIEGO DE), trinitaire, † 1602. — Né à Salamanque, Diego de Guzman fit sa profession dans l'ordre des trinitaires en 1557. Après ses études philosophiques et théologiques (1559-1564) à l'université de sa ville natale, on le trouve à Burgos en 1566 avec le grade de *presentado*; il a donc enseigné.

Cependant, à partir de 1577, il occupe des postes de gouvernement : supérieur à Salamanque (1577), à Talavera de la Reina (1580-1583), de nouveau à Salamanque (1584), à Valladolid (1585), provincial de Castille (1586-1589), supérieur de Madrid (1589-1590), commissaire apostolique des trinitaires d'Andalousie (1591) et commissaire général de l'ordre en Espagne (1593-1598). Pendant ces six dernières années de supériorat, Guzman joue un rôle important de réformateur et de législateur qui s'exprime en particulier dans ses livres; il conçoit et prépare la réalisation des futurs couvents réformés, — couvents de *recolección* —, où s'épanouit en 1598 la réforme réalisée par le bienheureux Jean-Baptiste de la Conception † 1613 (cf ses *Obras*, t. 8, Rome, 1831, p. 5). Guzman mourut en 1602 à Salamanque.

On doit à Diego de Guzman trois ouvrages. Les deux premiers concernent l'unification réformatrice des trinitaires, dans le domaine de la vie liturgique (*Tratado de las ceremonias del rezado de la Misa*, Madrid, 1594) et dans celui des constitutions (*Salutares constitutiones ad Regulae ordinis SS. Trinitatis explanationem, ac ejus Caeremoniale*, Grenade, 1593; un exemplaire à la bibliothèque vaticane, fondo Barberini, D. 1-18).

Le troisième livre, *Tratado de la excelencia del Sacrificio de la Ley Evangélica* (Madrid, 1599), est destiné au clergé et au peuple fidèle; il veut montrer que, « dans la messe, sont signifiés et contenus tous les mystères de l'Homme-Dieu, que nous croyons et confessons » (p. 4). L'œuvre est divisée en trois parties.

La première, plus théologique, expose les mystères contenus dans l'eucharistie : la doctrine de la rédemption comme satisfaction (ch. 1 et 6), comme sacrifice (ch. 2-4), celle de la transsubstantiation (ch. 5) et celle du sacerdoce (ch. 12-16); on y trouve encore des enseignements sur la musique sacrée, les ornements, vases et lieux consacrés (ch. 7-11).

La deuxième partie explique les rites de la messe et y montre l'actualisation des mystères de la vie, de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Christ. La troisième est une instruction pour bien célébrer l'eucharistie; Guzman exige du célébrant et du fidèle la pureté de vie, la confession sacramentelle, comme préparation lointaine; l'oraison faite en privé, comme préparation immédiate (ch. 1-5, 9, 11-12). Les chapitres 6 à 8 exposent les fruits du sacrifice eucharistique.

Ce livre, qui est l'un des rares ouvrages publiés en castillan au 16e siècle sur ce sujet, ne manque pas de défauts : allégorisme exagéré et manque de critique historique; mais, dans son genre de théologie pastorale et liturgique, il a le grand mérite d'introduire à une intelligence et à une pratique plus profondes de l'eucharistie.

Antonino de la Asuncion, *Diccionario de escritores de España y Portugal*, t. 1, Rome, 1898, p. 364. — J. Goni Gaztambide, *Catálogo de los manuscritos teológicos de la catedral de Pamplona*, dans *Revista española de teología*, t. 18, 1958, p. 74. — Nicolas de la Asuncion, *Acta ordinis SS. Trinitatis*, t. 6, 1960, p. 170-176.

Jesus de la Virgen del Carmen.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

AS = Acta sanctorum, Anvers-Bruxelles, 1643 svv; Venise, 1734-1770; Paris, 1863-1875.
AAS, ASS = Acta Sanctae Sedis, Rome, 1865-1908; Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909 svv.
Antonio I = N. Antonio, Bibliotheca hispana vetus, Madrid, 1788, 2 vol.; II = Bibliotheca hispana nova, Madrid, 1783, 2 vol.
Bardenhewer = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. 1-3, 2e éd., 1913, 1914, 1923; t. 4-5, 1e éd., 1924, 1932, Fribourg-en-Brisgau.
Beck = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.
BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 2e éd., 3 vol., Bruxelles, 1957. — BHL = Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 3 vol., Bruxelles, 1898-1899, 1900-1901; Supplementum, 2e éd., 1911. — BHO = P. Peeters, Bibliotheca hagiographica orientalis, Bruxelles, 1910.
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.
CC = Corpus christianorum, Steenbrugge-Turnhout, Belgique, 1953 svv.
Clavis = E. Dekkers, Clavis Patrum latinorum, Steenbrugge, Belgique, 1951; 2e éd., 1961.
CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain, 1903 svv.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne, 1866 svv.
Cosme de Villiers = Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752; Rome, 1927, 2 vol.
Denzinger = H. Denzinger, C. Bannwart, J.-B. Umberg, C. Rahner, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Fribourg-en-Brisgau (1854), 32e éd. refondue par A. Schönmetzer, 1963.
DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1903-1953, 15 vol.
DB, DBS = Dictionnaire de la Bible, 1895-1912, 5 vol.; Supplément, Paris, 1928 svv.
DC = *La documentation catholique*, t. 1, Paris, 1919 svv.
DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, 1909 svv.
DS = Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932 svv.
DTC = Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1898 svv.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis, Niort, 1883-1887, 10 vol.
EC = Enciclopedia cattolica, Cité du Vatican, 1948-1954, 12 vol.
ERE = Encyclopedia of Religion and Ethics, Édimbourg, 1908-1926, 13 vol.
Fliche-Martin = Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, Paris, 1934 svv.
GCS = Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, 1897 svv.
GL = Geist und Leben, Innsbruck, 1948 svv.
Hefele-Leclerq = J. Hefele et H. Leclercq, Histoire des conciles, Paris, 1907 svv.
Hurter = H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, 3e éd., 5 vol., Innsbruck, 1903, 1906, 1907, 1910, 1911-1913.
Kittel = G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 svv.
Krumbacher-Ehrhard = K. Krumbacher et A. Ehrhard, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2e éd., Munich, 1907.
LTK = Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1930-1938, 10 vol.; 2e éd., 1957-1965.
Manitius = M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.
Mansi = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence, 1759; Paris, 1901-1927, 53 vol.
MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.
Michaud = J.-F. Michaud, Biographie universelle, Paris, 1811 svv, 45 vol.
Moréri = L. Moréri, Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.
NRT = Nouvelle revue théologique, Louvain, 1869 svv.
OC, OCA = Orientalia christiana, Rome, 1923-1934; Orientalia christiana analecta, 1935 svv.
OCP = Orientalia christiana periodica, Rome, 1935 svv.
OGE = Ons geestelijk Erf, Anvers, 1927 svv.
Pauly-Wissowa = A.-F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1894 svv.
PG = Patrologie grecque, Migne, Paris, 1844 svv; PL = Patrologie latine, Migne; PL *Suppl.* = Supplementum, éd. A. Hamman, Paris, 1958 svv.
PO = Patrologie orientale, Paris, 1907 svv.
Quétif-Échard = J. Quétif et J. Échard, Scriptores ordinis praedicatorum, Paris, 1719-1721; 2 vol.; t. 3, 1909-1934, par R. Coulon et A.-A. Papillon.
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950 svv.
RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse, 1920 svv.
RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.
Sommervogel = C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol.; Rivière, Corrections et additions, 1911-1930.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.
Ueberweg-Geyer = F. Ueberweg, M. Baumgartner, B. Geyer, Die patristische und scholastiche Philosophie, 11e éd., Berlin, 1928.
Vies des saints = J. Baudot, Chaussin, J. Dubois, O.S.B., Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes, Paris, 1935-1959, 13 vol. (table).
Viller-Rahner = M. Viller et K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Fribourg-en-Brisgau, 1939.
VS, VSS = La Vie spirituelle, Paris, 1919; Supplément.
Wadding-Sbaralea = L. Wadding et J.-H. Sbaralea, Scriptores ordinis minorum, Rome, 1906 svv. — Wadding-Chiappini = Annales minorum, Quaracchi, 1931 svv.
ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck, 1925-1944, continué par GL.

TABLE DES ARTICLES DU SIXIÈME VOLUME

1. **Gabriel** (Saint), *archange*. Voir Anges.
2. **Gabriel de l'Addolorata** (Saint), c. 1-3. — Natale Cavatassi.
3. **Gabriel d'Anvers.** Voir t. 3, c. 1384-1385.
4. **Gabriel dal Bambaso,** c. 3. — Clément Schmitt.
5. **Gabriel Barletta,** c. 3-4. — André Derville.
6. **Gabriel Brebbia,** c. 4. — Réginald Grégoire.
7. **Gabriel de Garofolis,** c. 5. — Paul Bailly.
8. **Gabriel de Jésus,** c. 5-6. — Adolfo de la Madre de Dios.
9. **Gabriel de Saint-Jean-Baptiste,** c. 6-7. — Rudolf Hendriks.
10. **Gabriel de Saint-Joseph,** c. 7-8. — Adolfo de la Madre de Dios.
11. **Gabriel de Saint-Vincent,** c. 8. — Ermanno Ancilli.
12. **Gabriel de Sainte-Marie.** Voir Gifford (William).
13. **Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine,** c. 8-14. — Amatus De Sutter.
14. **Gabriel de Thessalonique,** c. 14-15. — Jean Darrouzès.
15. **Gabriel de Toro,** c. 15-16. — Manuel de Castro.
16. **Gabriel de Urach.** Voir t. 1, c. 1607.
17. **Gabriel de Venise.** Voir t. 2, c. 59.

Gabriel-Maria (Gilbert Nicolas). 1. Vie, c. 17-18. — 2. Écrits, c. 18-21. — 3. Spiritualité, c. 21-25. — Mère Gabriel-Maria.

Gabriel-Marie de Saint-Dominique, c. 25. — Paul Bailly.

Gabrielle de Bourbon, c. 25-26. — André Derville.

Gabrielli (Charles-Marie), c. 26-27. — Paul Auvray.

Gachet (François-Xavier), c. 27-28. — Paul Bailly.

Gadolo (Bernardin), c. 28-29. — Giuseppe M. Cacciamani.

Gaduel (Jean-Pierre), c. 29-30. — Irénée Noye.

Gaeta (Benoit), c. 30. — Clément Schmitt.

Gaétan de Thiene (Saint). 1. Vie et fondation, c. 30-34. — 2. Écrits et spiritualité, c. 34-38. — 3. Caractéristiques de l'ordre et Règle, c. 38-40. — 4. Activité et diffusion de l'ordre, c. 40-42. — 5. Spiritualité des théatins, c. 42-44. — 6. Auteurs spirituels, c. 44-48. — Bartolomeo Mas.

Gaétan-Marie de Bergame, c. 48-53. — Melchior de Pobladura.

Gagliardi (Achille). — 1. Vie, c. 53-54. — 2. Œuvres, c. 54-57. — 3. Le Breve compendio, c. 57-60. — 4. Doctrine spirituelle, c. 60-62. — 5. Sources et influence, c. 62-64. — Ignacio Iparraguirre et André Derville.

Gagliardi de Rota (Antoine), c. 64. — Paul Bailly.

Gaguin (Robert), c. 64-69. — Jean-Pierre Massaut.

Gahan (Guillaume), c. 69-70. — François-Xavier Martin.

Gaillot (Matthieu), c. 70-71. — Gilbert Chérest.

Galen (Matthieu), c. 71-72. — Maurice Lallet.

Galindo (Louis), c. 72-73. — Ricardo Sanlés.

Gall de Koenigsaal, c. 73-74. — Maur Standaert.

Galland de Reigny, c. 74-75. — Maur Standaert.

1. **Gallemant** (Jacques), c. 75-79. — André Dodin.
2. **Gallemant** (Placide), c. 79-80. — André Dodin.

Galliffet (Joseph de), c. 80-83. — Paul Bailly.

Gallo (Joseph), c. 83-84. — David Gutiérrez.

Gallonio (Antoine), c. 84-85. — Antanas Liuima.

Gallus (Thomas). Voir Thomas Gallus.

Galtier (Paul), c. 85-86. — Michel Olphe-Galliard.

Gamaches (Philippe de), c. 86-87. — André Dodin.

Gambart (Adrien), c. 87-90. — André Dodin.

Ganneron (François), c. 90-93. — Bruno Richermoz.

Garau (François), c. 93-94. — Ignacio Iparraguirre.

1. **Garcia** (Dominique), c. 94-95. — André Derville.
2. **Garcia** (François), c. 95-96. — Ignacio Iparraguirre.
3. **Garcia** (Ignace), c. 96-97. — Ignacio Iparraguirre.
4. **Garcia** (Jean-Paul), c. 97-98. — Manuel de Castro.
5. **Garcia** (Joseph-Antoine), c. 98. — Manuel de Castro.
6. **Garcia** (Raymond), c. 98-99. — Ignacio Iparraguirre.
7. **Garcia del Valle** (François), c. 99-100. — Ignacio Iparraguirre.

Garde du cœur. 1. Spiritualité orientale, c. 100-108. — 2. Spiritualité occidentale, c. 108-117. — Pierre Adnès.

Garde des sens, c. 117-122. — Pierre Adnès.

Gardeil (Ambroise), c. 122-123. — Henri-Dominique Gardeil.

Gardi (Thérèse-Louise), c. 123-124. — Clément Schmitt.

Garénaux (Maximilien), c. 124-125. — Georges Rustique.

Garicoïts (Michel). Voir Michel Garicoïts (Saint).

1. **Garnier l'Homiliaire,** c. 125. — Daniel Misonne.
2. **Garnier de Rochefort** (ou **de Langres**), c. 125-128. — Anselme Hoste.

Garrigou-Lagrange (Réginald), c. 128-134. — Benoît Lavaud.

Garriguet (Louis), c. 134-135. — Irénée Noye.

1. **Gaspard Ayndorffer,** c. 135-136. — Daniel Misonne.
2. **Gaspard de Monte Santo,** c. 136. — Clément Schmitt.
3. **Gaspard de Pavie,** c. 136-137. — Réginald Grégoire.
4. **Gaspard de Viana,** c. 137. — Melchior de Pobladura.

Gasquet (Francis-Aidan). Voir t. 1, c. 656-657.

1. **Gauchat** (Gabriel), c. 138-139. — André Derville.
2. **Gauchat** (Gabrielle), c. 139. — Irénée Noye.

Gaudence de Brescia (Saint), c. 139-143. — Paul Viard.

1. **Gaultier** (François-Louis), c. 143-144. — Albert Dumortier.
2. **Gaultier** (René), c. 144-147. — André Rayez.

Gaume (Jean-Joseph et Jean-Alexis), c. 147-148. — Jean Guerber.

Gauthier de Saint-Victor, c. 148-149. — Jean Chatillon.

1. **Gautier d'Aversa,** c. 149-150. — Daniel Misonne.
2. **Gautier de Chatton,** c. 150-152. — Willibrord de Paris.
3. **Gautier de Coincy,** c. 152-153. — Louis Gaillard.
4. **Gautier le Reclus,** c. 153-154. — M. Benedict Hackett.
5. **Gautier** (Daniel). Voir t. 1, c. 225-234.

Gautran (François), c. 154. — Paul Bailly.

Gautrelet (François-Xavier), c. 154-158. — Pierre Vallin.

Gavarri (Joseph), c. 158-159. — Manuel de Castro.

Gay (Charles-Louis). 1. Vie, c. 159-162. — 2 Œuvres et doctrine spirituelle, c. 162-168. — 3. Vie pastorale et vie mystique, c. 168-171. — Yves Marchasson.

Gazet (Alard, Angelin, Antoine, Guillaume et Nicolas), c. 171-174. — André Rayez.

Gebhard, c. 174. — Jean-Baptiste Valvekens.
Geiler de Kaisersberg (Jean), c. 174-179. — Francis Rapp.
Gelen (Victor de Trèves), c. 179-181. — Willibrord de Paris.
Gemelli (Augustin), c. 181-183. — Clément Schmitt.
Gemma Galgani (Sainte). 1. Vie, c. 183-184. — 2. Ascension spirituelle, c. 184-185. — 3. Charismes et phénomènes mystiques, c. 185-187. — Federico dell'Addolorata.
Générosité. 1. Notion, c. 187. — 2. La générosité chez les auteurs spirituels, c. 187-188. — 3. Chez les moralistes, c. 188-192. — 4. Générosité et vie spirituelle, c. 192-195. — François Marty.
Genèse (Thèmes spirituels du livre de la). 1. Création, c. 195-197. — 2. L'élection, c. 197-198. — 3. La rencontre dans l'alliance, c. 198-199. — 4. La promesse, c. 199-200. — 5. L'épreuve, c. 200-201. — 6. Le salut, c. 201-202. — Thèmes spirituels de la Genèse dans la tradition, c. 202-204. — Jacques Guillet.
1. **Gennade de Constantinople** (Saint), c. 204-205. — Jean Kirchmeyer.
2. **Gennade de Marseille,** c. 205-208. — Charles Munier.
3. **Gennade II** (Georges Scholarios), c. 209-211. — Jean Darrouzès.
Génovéfains. Voir Chanoines réguliers, Charles Faure et François de La Rochefoucauld.
Genovese (Joseph-Marie), c. 211-212. — Ignacio Iparraguirre.
Gentil (Claude), c. 212-213. — Paul Bailly.
Génuflexions et métanies. 1. Signification spirituelle, c. 213-216. — 2. Sens et usage liturgiques, c. 216-221. — 3. Génuflexions de dévotion, c. 222-226. — Émile Bertaud.
1. **Geoffroy d'Auxerre,** c. 226-229. — Maur Standaert.
2. **Geoffroy Babion,** c. 229-231. — Jean Becquet.
3. **Geoffroy de Breteuil,** c. 231-232. — Philippe Delhaye.
4. **Geoffroy Hardeby,** c. 232-234. — M. Benedict Hackett.
5. **Geoffroy de Vendôme,** c. 234-235. — Louis Gaillard.
Géomètre (Jean Kyriotès, dit le), c. 235-236. — Jean Darrouzès.
1. **Georges d'Amiens,** c. 236-238. — Willibrord de Paris.
2. **Georges d'Esclavonie,** c. 238-240. — Guy Oury.
3. **Georges l'Hagiorite** (Saint), c. 240-242. — Jean Kirchmeyer.
4. **Georges de Nicomédie,** c. 242. — Jean Darrouzès.
5. **Georges de Pisidie,** c. 242-243. — Jean Darrouzès.
6. **Georges de Rain.** Voir Georges d'Esclavonie.
7. **Georges le Reclus.** Voir Georges Machurine et Théophane le Reclus.
8. **Georges de Saint-Joseph,** mercédaire. Voir Serrano (Georges).
9. **Georges de Saint-Joseph,** carme déchaux, c. 243-244. — Ildefonso Moriones.
10. **Georges Scholarios.** Voir Scholarios (Gennade).
Géorgienne (littérature spirituelle). 1. Caractéristiques générales, c. 244-247. — 2. Écrits ascétiques didactiques, c. 247-250. — 3. Littérature ascétique narrative, c. 250-251. — 4. Vies de moines et d'ascètes, c. 251-256. — Gérard Garitte.
Géramb (Marie-Joseph de), c. 256-257. — Maur Standaert.
1. **Gérard d'Abbeville.** 1. Vie, c. 258. — 2. Polémiques, c. 258-260. — 3. Théologie, c. 260-261. — 4. Œuvres, c. 261-263. — Philippe Grand.
2. **Gérard Appelmans.** Voir Appelmans (Gérard).
3. **Gérard de Bergame.** Voir t. 4, c. 992.
4. **Gérard de Borgo San Donnino.** Voir t. 5, c. 859.
5. **Gérard de Bréda.** Voir Gérard Haghen.
6. **Gérard de Brogne** (Saint). Voir t. 5, c. 828-829.
7. **Gérard de Cologne.** Voir Gérard de Sterngassen.
8. **Gérard de Csanad** (Saint), c. 264-265. — Réginald Grégoire.
9. **Gérard Groote.** 1. Vie, c. 265-270. — 2. Écrits, c. 270-272. — 3. Spiritualité, c. 272-274. — Jean Tiecke.
10. **Gérard Haghen,** c. 274-275. — Hendrik J. J. Scholtens.
11. **Gérard Ithier,** c. 275-276. — Jean Becquet.
12. **Gérard de Liège,** c. 276-279. — Maur Standaert.
13. **Gérard de Saint-Jean de la Croix,** c. 279-280. — Adolfo de la Madre de Dios.
14. **Gérard de Santen,** c. 280. — Hendrik J. J. Scholtens.
15. **Gérard de Schiedam,** c. 280-281. — Hendrik J. J. Scholtens.
16. **Gérard de Sterngassen,** c. 282-283. — Gundolf Gieraths.
17. **Gérard de Venise.** Voir Gérard de Csanad.
18. **Gérard de Vliederhoven,** c. 283. — J. A. Mulders.
19. **Gérard Zerbolt de Zutphen.** 1. Vie, c. 284-285. — 2. Œuvres, c. 285-287. — 3. Sources et influence, c. 287-289. — Willem Lourdaux.
Gerberon (Gabriel), c. 289-293. — Jean Orcibal.
Gerbert (Martin), c. 293-294. — Daniel Misonne.
Gerbet (Philippe-Olympe), c. 295-300. — Paul Broutin.
Gerbrand (Jean). Voir Jean de Leyde.
Gerhard (Jean), c. 300-303. — Hasso Jaeger.
Gerhoch de Reichersberg. 1. Vie, c. 303-304. — 2. Le réformateur, c. 304-305. — 3. Le théologien, c. 305-308. — Peter Classen.
Gerlac Peters. Voir Dévotion moderne et Peters (Gerlac).
1. **Germain d'Auxerre** (Saint). Voir t. 1, c. 1628.
2. **Germain I de Constantinople** (Saint), c. 309-311. — Jean Darrouzès.
3. **Germain II de Constantinople,** c. 311. — Jean Darrouzès.
4. **Germain de Saint-Stanislas,** c. 311-312. — Federico dell'Addolorata.
5. **Germain de Saint-Vincent,** c. 312-313. — Ermanno Ancilli.
Gerontius de Jérusalem. Voir t. 1. c. 1631-1632.
Gerson (Jean). 1. Vie, c. 314-316. — 2. Œuvres, c. 316-320. — 3. Doctrine spirituelle, c. 320-327. — 4. Sources et influence, c. 327-331. — Palémon Glorieux.
Gerstmair (Georges), c. 331. — Daniel Misonne.
Gertrude d'Helfta (Sainte). 1. Vie, c. 331-332. — 2. Écrits, c. 332-334. — 3. Doctrine, c. 334-336. — 4. « Libertas cordis », c. 336-337. — 5. Inspiration, c. 337. — 6. Culte et influence, c. 337-339. — Pierre Doyère.
Gertrude-Marie, c. 339-340. — Georges Blond.
Gervais l'Anglais, c. 340-341. — Jean-Baptiste Valvekens.
Gésualde de Saint-André, c. 341. — Ermanno Ancilli.
Geuser (Marie-Antoinette de), c. 341-342. — André Derville.
Geuss (Jean), c. 343. — Friedrich Zoepfl.
Gherzi (Claire-Isabelle), c. 343-344. — Clément Schmitt
Ghijbels (Gilbert), c. 344-345. — Jean-Baptiste Valvekens.
Ghika (Vladimir), c. 345-346. — Michel de Galzain.
Ghilardi (Faustin), c. 346-348. — Clément Schmitt.
Ghirardi (Bénigne), c. 348-350. — Bruno Richermoz.
Ghislieri (Michel), c. 350-351. — Bartolomeo Mas.
Giannotti (Pierre), c. 352-353. — Felice da Mareto.
Gianotti (Alphonse), c. 353-354. — Ignacio Iparraguirre.
Gibbon (Augustin), c. 354-355. — Adolar Zumkeller.
Gibbons (James). Voir t. 4, c. 1337-1441.
Gibergues (Emmanuel Martin de), c. 355-356. — Paul Bailly.
Gibieuf (Guillaume), c. 356-363. — Louis Cognet.
Giesel (Innocent), c. 363-364. — Stanislas Tyszkiewicz.
Gifford (William, ou Gabriel de Sainte-Marie), c. 364-365. — Yves Chaussy.
Gigli de Montepulciano (Alexandre), c. 365-366. — Clément Schmitt.
1. **Gil Becerra** (Benoit), c. 366-367. — Manuel de Castro.

2. **Gil de Zamora** (Jean), c. 367-368. — Manuel de Castro.
1. **Gilbert Crispin,** c. 369-370. — Jean Leclercq.
2. **Gilbert Foliot,** c. 370-371. — Adrian Morey et C.N.L. Brooke.
3. **Gilbert de Hoyland,** c. 371-374. — Jean Vuong-Dinh-Lam.
4. **Gilbert de Sempringham** (Saint), c. 374-377. — Raymonde Foreville.
5. **Gilbert de Stanford,** c. 377-378. — Maur Standaert.
6. **Gilbert de Tournai.** Voir Guibert de Tournai.
Giliberti (Vincent), c. 378-379. — Bartolomeo Mas.
1. **Gilles d'Assise** (Bienheureux), c. 379-382. — Jacques Cambell.
2. **Gilles Li Muisis,** c. 382-385. — Albert D'Haenens.
3. **Gilles de Rome,** c. 385-390. — David Gutiérrez.
Gillet (Servais), c. 390-391. — Albert van Iterson.
Gillette de Saint-François, c. 391-392. — Vital Wilderink.
Gillotte (Colomban), c. 392-393. — Willibrord de Paris.
Ginhac (Pierre-Paul), c. 393-395. — Henri de Gensac.
Ginkiewicz (Michel), c. 395. — Antanas Liuima.
Ginoulhiac (Jacques), c. 395-397. — Paul Broutin.
Ginther (Antoine), c. 397-399. — Friedrich Zoepfl.
Girard (Antoine), c. 399-400. — Paul Bailly.
Girard de Villethierry (Jean), c. 400-402. — Irénée Noye.
Giraud (Sylvain-Marie). 1. Vie, c. 402-403. — 2. Œuvres, c. 403-404. — 3. Doctrine, c. 405-407. — Jean Jaouen.
Giraudeau (Bonaventure), c. 407-408. — Paul Bailly.
Giroult (Thomas), c. 408. — André Dodin.
Giry (François), c. 408-410. — Paul Bailly.
Giselher de Slatheim, c. 410-411. — Gundolf Gieraths.
Gisolfo (Pierre), c. 411-412. — Domenico Vizzari.
Giulio (Jean-Dominique), c. 412-413. — Paul Bailly.
Giustinelli (Pierre), c. 413. — Ignacio Iparraguirre.
1. **Giustiniani** (Laurent), c. 413-414. — Bruno Richermoz.
2. **Giustiniani** (Paul). 1. Vie, c. 414. — 2. Œuvres, c. 415. — 3. Doctrine, c. 415-416. — 4. Sources, c. 416. — 5. Influence, c. 416-417. — Jean Leclercq.
Giustiniano de Bergame (Innocent), c. 417-418. — Réginald Grégoire.
1. **Glabas** (Isidore), c. 418. — Jean Darrouzès.
2. **Glabas** (Michel), c. 418-419. — Jean Darrouzès.
Glapion (Jean), c. 419-421. — André Godin.
Glielmo (Antoine), c. 421. — Antanas Liuima.
Gloire de Dieu. I. Dans l'Écriture. A. Ancien Testament, c. 421-428. — B. Nouveau Testament, c. 428-436. — II. Chez les Pères de l'Église jusqu'à saint Bernard, c. 436-463. — Placide Deseille. — III. Au temps de la scolastique, c. 463-467. — IV. Du 16e au 18e siècle, c. 467-479. — V. Du 19e siècle à nos jours, c. 479-487. — Pierre Adnès.
« **La plus grande gloire de Dieu** ». 1. Naissance de l'expression, c. 487-490. — 2. Signification spirituelle, c. 490-494. — François Courel.
Gloire (vaine gloire). I. Dans la tradition monastique orientale, c. 494-502. — Pierre Miquel. — II. Dans la littérature morale et spirituelle de l'Occident, c. 502-505. — Jean Kirchmeyer.
Glycas (Michel), c. 505-507. — Jean Darrouzès.
Gnana Prakasar, c. 507-508. — Gaston Carrière.
Gnose et gnosticisme. I. Gnose chrétienne, c. 508-523. — Pierre-Thomas Camelot. — II. Le gnosticisme, c. 523-541. — Étienne Cornelis.
Gobart (Laurent), c. 541-542. — André Derville.
Gobi (Jean, dit le Jeune), c. 542-543. — André Derville.
Gobinet (Charles), c. 543-545. — André Dodin.
Godeau (Antoine), c. 546-548. — Paul Broutin.
1. **Godefroid d'Admont,** c. 548-549. — Daniel Misonne.
2. **Godefroid de Disibodenberg.** Voir art. Hildegarde (Sainte).
3. **Godefroid de Fontaines** (ou **de Liège**), c. 550-551. — Paul Tihon.
4. **Godefroy de Godinne,** c. 552. — Daniel Misonne.
5. **Godefroy de Liège.** Voir Godefroid de Fontaines.
6. **Godefroy de Saint-Victor,** c. 552-556. — Philippe Delhaye.
Godet des Marais (Paul). 1. Vie, c. 556-558. — 2. La querelle du quiétisme, c. 558-560. — 3. Le directeur spirituel, c. 560-562. — Jacques Le Brun.
Godfroy (Eusèbe), c. 562-564. — Paul Bailly.
Godin (Henri), c. 564-565. — André Derville.
Godinez (Michel), c. 565-570. — Luis M. Mendizabal.
Gody (Simplicien), c. 570-572. — Gilbert Chérest.
Goehl (Honoré), c. 572. — Daniel Misonne.
Goerres (Jean-Joseph von). 1. Vie, c. 572-574. — 2. Évolution intellectuelle, c. 574-575. — 3. La « mystique chrétienne », c. 575-576. — 4. Influence et critique, c. 576-578. — Hasso Jaeger.
Goetghebuer (Raso), c. 578. — Jean-Baptiste Valvekens.
Goffine (Léonard), c. 578-579. — Jean-Baptiste Valvekens.
Gojoz (Jeanne-Bénigne), c. 579. — Irénée Noye.
Gomez de Casasola (Jean), c. 579. — Jean-Baptiste Valvekens.
Gondal (Ignace-Louis), c. 580. — Irénée Noye.
Gondrand (Ferdinand), c. 580. — Gaston Carrière.
Gonnelieu (Jérôme de), c. 580-583. — André Derville.
Gonon (Augustin), c. 584-585. — André Derville.
Gontery (Jean), c. 585-586. — Paul Bailly.
Gontier (Paul), c. 586-587. — Irénée Noye.
1. **Gonzalez** (Cristobal), c. 587-588. — Ricardo Sanlés.
2. **Gonzalez de Critana** (Jean), c. 588-589. — Ignacio Aramburu.
3. **Gonzalez Davila** (Gilles), c. 589-592. — André Derville et Ignacio Iparraguirre.
4. **Gonzalez Mateo** (Diego), c. 592-593. — Manuel de Castro.
5. **Gonzalez de Torres** (Eusèbe), c. 593-594. — Manuel de Castro.
Gonzalo de Berceo, c. 594-597. — Robert Ricard.
Goodier (Alban), c. 598-600. — Joseph Crehan.
Goodwin (Thomas), c. 601-602. — Michael Kyne.
Gori (Jean-Baptiste), c. 602-603. — Paul Bailly.
Gorse (Pierre), c. 603-604. — Paul Bailly.
Goscelin de Saint-Bertin (ou **de Thérouanne**), c. 604-605. — Louis Gaillard.
Gossellin (Jean-Baptiste), c. 605-606. — Paul Bailly.
1. **Goswin de Beka** (ou van der Beke), c. 606. — Hendrik J.J. Scholtens.
2. **Goswin de Hex,** c. 606-607. — Adrian Staring.
Gottelli (Fidèle), c. 607. — André Derville.
Gougaud (Louis), c. 607-608. — Guy Oury.
Goulburn (Édouard Meyrick), c. 608-609. — Michael Kyne.
Gouraud (Alcime), c. 609-610. — Martin Le Cerf.
1. **Gourdan** (Pierre de), c. 610. — Paul Bailly.
2. **Gourdan** (Simon), c. 610-612. — Irénée Noye.
Gourmandise et **Gourmandise spirituelle.** 1. Dans l'Écriture, c. 612-614. — 2. Dans la tradition patristique, c. 614-620. — 3. Du moyen âge à l'époque moderne, c. 620-622. — 4. La gourmandise spirituelle, c. 622-626. — William Yeomans et André Derville.
Goût spirituel. 1. Le goût comme sens spirituel, c. 626-634. — 2. Le goût comme phénomène cognitivo-affectif, c. 634-644. — Pierre Adnès.
Gouvernement spirituel. 1. Le gouvernement divin dans l'Écriture, c. 644-648. — 2. La tradition spirituelle. 1° Le monachisme, c. 648-651. — 2° Les spirituels médiévaux, c. 651-654. — 3° Saint Ignace de Loyola, c. 654-657. — 3. Exercice du gouvernement spirituel. 1° Fondements théologiques, c. 657-658. — 2° Qualités, c. 658-662. — 3° Attitudes, c. 663-669. — Henri Holstein.
Goyau (Georges), c. 670-672. — Louis Chaigne.
Graal (Le Saint). 1. Le mythe, c. 672-677. — 2. Poèmes et romans, c. 677-684. — 3. Les objets, c. 684-686. — 4. Les rites, c. 686-687. — 5. Les personnages, c. 687

690. — 6. Sens religieux du mythe, c. 690-695. — 7. La queste cistercienne, c. 695-700. — Maur Cocheril.
Grabow (Matthieu), c. 700-701. — Ernest Persoons.
Grâce. I. Sens du mot, c. 701-708. — II. Le mystère de la filiation adoptive, c. 708-726. — Charles Baumgartner. — III. Action de Dieu et activité de l'homme, c. 726-750. — Paul Tihon.
Grâce d'état, c. 750-763. — André de Bovis.
1. **Gracian** (Balthazar), c. 763-767. — Miguel Batllori.
2. **Gracian** (Jérôme). Voir Jérôme de la Mère de Dieu.
Gramaldi (Jean-Marie), c. 767. — André Derville.
Gramiller (Léopold), c. 767-768. — Adolar Zumkeller.
Grandcolas (Jean), c. 768-769. — Irénée Noye.
Grandet (Joseph), c. 769-770. — Irénée Noye.
Grandmaison (Léonce de), c. 770-773. — Jean Daniélou.
Granger (Léopold), c. 773-774. — Louis Baron.
1. **Grasselli** (Antoine), c. 775. — André Derville.
2. **Grasselli** (Antoine-Marie), c. 775-776. — Clément Schmitt.
1. **Gratien de la Mère de Dieu.** Voir Jérôme Gracian de la Mère de Dieu.
2. **Gratien de Paris,** c. 776. — Willibrord de Paris.
Gratitude. 1. Notion, c. 776-777. — 2. Jalons historiques, c. 777-778. — 3. Dans la vie morale et spirituelle, c. 778-781. — Raymond Saint-Jean.
Gratry (Auguste-Alphonse). 1. Vie, c. 781-782. — 2. Œuvres, c. 782-783. — 3. Doctrine, c. 783-785. — Michel Join-Lambert.
Grattarola (Marc-Antoine), c. 785-787. — Angelo Paredi.
Gratuité. 1. La gratuité en Dieu, c. 787-794. — 2. La gratuité de l'amour de l'homme, c. 794-800. — Paul Agaësse.
Graven (Conrad), c. 800. — Benjamin de Troeyer.
Gravina (Dominique), c. 800-802. — André Derville.
Gréa (Adrien). 1. Vie et œuvre, c. 802-804. — 2. Théologie et spiritualité, c. 804-807. — Paul Broutin et André Rayez.
Grecque (Église). Introduction. Salut et perfection, c. 808-812. — 1. La vocation de l'homme, c. 812-813. — 2. Conditions de la vie spirituelle ou le « doux échange », c. 822-841. — 3. Les voies de la charité ou connaissance et charité, c. 841-872. — Jean Kirchmeyer.
1. **Grégoire le Grand** (Saint). 1. Vie, 872-876. — 2. Œuvres, c. 876-881. — 3. Doctrine spirituelle. A. Ascèse grégorienne, c. 881-895. — B. Mystique grégorienne, c. 895-910. — Robert Gillet.
2. **Grégoire VII** (Saint), c. 910-919. — Bernard de Vregille.
3. **Grégoire d'Agrigente,** c. 919-920. — André Rayez.
4. **Grégoire de Chypre,** c. 920-922. — Jean Kirchmeyer.
5. **Grégoire II** (Georges de Chypre), c. 922-923. — Jean Darrouzès.
6. **Grégoire de Dathev.** Voir t. 1, c. 873.
7. **Grégoire d'Elvire** (Saint), c. 923-927. — Justo Collantes Lozano.
8. **Grégoire d'Esclavonie.** Voir Georges d'Esclavonie.
9. **Grégoire l'Illuminateur** (Saint), c. 927. — André Rayez.
10. **Grégoire de Khandztha** (Saint). Voir t. 4, c. 820.
11. **Grégoire de Lampron** (Skévrasti). Voir t. 1, c. 870.
12. **Grégoire Magistros.** Voir t. 1, c. 870.
13. **Grégoire de Narek** (Saint). 1. Vie, c. 927-928. — 2. Écrits, c. 928-929. — 3. Doctrine du Livre de prières, c. 929-932. — Isaac Kéchichian.
14. **Grégoire de Nazianze** (Saint). 1. Vie et Œuvres, c. 932-936 (Œuvres, c. 934-936, par Paul Gallay). — 2. Thèmes spirituels, c. 936-960. — 3. Influence, c. 960-971. — Jacques Rousse.
15. **Grégoire de Néo-Césarée** (Saint). Voir Grégoire le Thaumaturge.
16. **Grégoire de Nysse** (Saint). 1. Vie, c. 971-974. — 2. Œuvres, c. 974-979. — 3. Sources, c. 979-984. — 4. Doctrine spirituelle, c. 984-1005. — 5. Milieu et influence, c. 1005-1011. — Mariette Canévet.
17. **Grégoire Palamas.** Voir Palamas (Grégoire).
18. **Grégoire le Sinaïte** (Saint), c. 1011-1014. — Jean Darrouzès.
19. **Grégoire le Thaumaturge** (Saint). 1. Vie, c. 1014-1015. — 2. Œuvres, c. 1015-1017. — 3. Œuvres douteuses ou inauthentiques, c. 1017-1020. — Henri Crouzel.
20. **Grégoire de Tours** (Saint), c. 1020-1025. — Luce Pietri.
1. **Grégoire-Françoise de Sainte-Thérèse,** c. 1025. — Isaias Rodriguez.
2. **Grégoire-Nazianzène de Saint-Basile,** c. 1025-1026. — Élisée de la Nativité.
Grégoras (Nicéphore), c. 1027-1028. — Jean Darrouzès.
Greith (Charles-Jean). Voir t. 1, col. 346-347.
1. **Grenier** (Nicole), c. 1028-1029. — Irénée Noye.
2. **Grenier** (Pierre), c. 1029-1031. — André Dodin.
Gretser (Jacques), c. 1031-1034. — Friedrich Zoepfl et André Rayez.
Griffet (Henri), c. 1034-1037. — Paul Bailly.
Griffini (Michelangelo), c. 1037-1038. — Virginio-M. Colciago.
Griffon (Anne), c. 1039-1040. — Bruno Richermoz.
Grignion de Montfort. Voir Louis-Marie Grignion de Montfort (Saint).
Grillinzoni (Raphael), c. 1040-1041. — André Derville.
Grimal (Jules), c. 1041-1042. — Jean Coste.
Grimlaïc, c. 1042-1043. — Réginald Grégoire.
Grimminck (Charles-Louis). 1. Vie et écrits, c. 1043-1045. — 2. Doctrine et vie mystique, c. 1045-1047. — Raphaël Persyn et André Rayez.
1. **Grisel** (Jean), c. 1047-1049. — André Derville.
2. **Grisel** (Joseph), c. 1049-1052. — André Rayez.
Grodzicki (Stanislas), c. 1052-1053. — Antanas Liuima.
Groenenschilt (Martin), c. 1053-1054. — Jean-Baptiste Valvekens.
Gropper (Jean), c. 1054-1056. — Friedrich Zoepfl.
Grosez (Jean-Étienne), c. 1056-1057. — Paul Bailly.
Grossard (Jean-Baptiste), c. 1057-1058. — Gilbert Chérest.
Grosseteste (Robert). Voir Robert Grosseteste.
Grossi (Jean), c. 1058. — Adrian Staring.
Grou (Jean-Nicolas). 1. Vie et personnalité, c. 1059-1060. — 2. L'humaniste et le controversiste, c. 1060-1063. — 3. Œuvres spirituelles, c. 1063-1070. — 4. Principaux thèmes spirituels, c. 1070-1081. — 5. Sources, c. 1081-1083. — André Rayez.
Gruetsch (Conrad), c. 1083-1085. — André Derville.
Grundtvig (Nicolas-Frédéric-Séverin). 1. Vie et œuvres, c. 1083-1086. — 2. Doctrine, c. 1086-1088. — Knud Eyvin Bugge.
Gruytroede (Jacques de). Voir Jacques de Gruytroede.
Gryer de Byel (Pierre), c. 1088. — Bruno Richermoz.
Guadagni (Charles), c. 1088-1089. — André Derville.
Guadalupe (André de), c. 1090-1092. — Manuel de Castro.
Guala (Louis-Marie-Fortuné de), c. 1092-1094. — Amato Pietro Frutaz.
Guanella (Louis). Voir Louis Guanella (Bienheureux).
Guarini (Jean-Baptiste), c. 1094-1096. — André Rayez.
Guéluy (Charles), c. 1096-1097. — Henri Platelle.
Guéranger (Prosper). 1. L'homme, c. 1097-1099. — 2. La pensée, c. 1099-1100. — 3. La doctrine spirituelle, c. 1100-1106. — Jacques Hourlier.
Guérin (Pierre), c. 1106-1110. — André Dodin.
1. **Guerra** (François), c. 1110-1111. — André Rayez.
2. **Guerra y Ribera** (Manuel), c. 1111-1112. — Jesus de la Virgen del Carmen.
Guerrero (Antoine), c. 1112-1113. — Ignacio Aramburu.
1. **Guerric d'Igny** (Bienheureux). 1. Vie, c. 1113-1115. — 2. Écrits, c. 1115. — 3. Doctrine, c. 1115-1121. — John Morson et Hilary Costello.

2. **Guerric de Saint-Quentin,** c. 1121-1122. — Bertrand-Georges Guyot.
Guevara (Antoine de), c. 1122-1127. — Manuel de Castro.
Guiard de Laon. 1. L'universitaire et l'évêque, c. 1127-1128. — 2. Les sermons, c. 1128-1130. — 3. L'*Epistola de caritate*, c. 1130-1131. — Peter C. Boeren.
Guibaud (Eustache), c. 1131-1132. — Michel Join-Lambert.
1. **Guibert de Gembloux,** c. 1132-1135. — Marianna Schrader.
2. **Guibert de Nogent,** c. 1135-1139. — Jacques Chaurand.
3. **Guibert de Tournai.** 1. Vie, c. 1139. — 2. Œuvres, c. 1139-1143. — 3. Doctrine, c. 1143-1146. — Baudouin d'Amsterdam.
1. **Guibert** (Jean), c. 1146-1147. — Irénée Noye.
2. **Guibert** (Joseph de). 1. Vie, c. 1147-1148. — 2. Œuvres, c. 1148-1149. — 3. Doctrine, c. 1149-1154. — Michel Olphe-Galliard.
Guides spirituels. 1. Les guides de la sagesse antique, c. 1154-1157. — 2. Guides chrétiens, c. 1157-1169. — Émile Bertaud.
1. **Guigues I.** 1. Vie, c. 1169. — 2. Œuvres, c. 1169-1173. — 3. Physionomie spirituelle, c. 1173-1175. — Maurice Laporte.
2. **Guigues II,** c. 1175-1176. — Maurice Laporte.
3. **Guigues du Pont,** c. 1176-1179. — Bernard Gaillard.
Guilherme (Emmanuel), c. 1179. — André Derville.
1. **Guillaume d'Affligem,** c. 1179-1181. — Réginald Grégoire.
2. **Guillaume d'Apsel.** Voir Guillaume de Bréda.
3. **Guillaume d'Auberive,** c. 1181-1182. — Maur Standaert.
4. **Guillaume d'Auvergne.** 1. Vie, c. 1182-1183. — 2. Œuvres, c. 1183-1184. — 3. Doctrine spirituelle, c. 1184-1192. — Paul Viard.
5. **Guillaume d'Auxerre.** 1. Données biographiques, c. 1192-1194. — 2. Œuvres, c. 1194-1195. — 3. Doctrine, c. 1195-1199. — Jean Ribaillier.
6. **Guillaume de Bréda,** c. 1199-1200. — Hendrik J. J. Scholtens.
7. **Guillaume le Breton**. Voir art. Amaury de Bène.
8. **Guillaume de Digulleville,** c. 1201-1203. — Maur Standaert.
9. **Guillaume de Dijon.** Voir Guillaume de Volpiano.
10. **Guillaume Firmat** (Saint), c. 1203-1204. — Jean Becquet.
11. **Guillaume Flete,** c. 1204-1208. — M. Benedict Hackett.
12. **Guillaume de Gouda,** c. 1208-1209. — Benjamin de Troeyer.
13. **Guillaume de Grandmont.** Voir t. 4, c. 1511-1512.
14. **Guillaume de Hildernisse,** c. 1209-1210. — Adrian Staring.
15. **Guillaume d'Hirsau** (Bienheureux), c. 1210-1212. — Réginald Grégoire.
16. **Guillaume d'Ivrée,** c. 1212-1214. — Bruno Richermoz.
17. **Guillaume Jordaens de Heersele.** 1. Vie et œuvres, c. 1214-1215. — 2. Le *De oris osculo*, c. 1215-1218. — Léonce Reypens.
18. **Guillaume de Lanicia,** c. 1218-1219. — Willibrord van Dijk.
19. **Guillaume Little** ou **le Petit.** Voir Guillaume de Newburgh.
20. **Guillaume de Maleval** (Saint). Voir art. Guillelmites.
21. **Guillaume de Malmesbury,** c. 1219-1221. — Hugh Farmer.
22. **Guillaume de Merleaut,** c. 1221. — André Rayez.
23. **Guillaume de Middletown,** c. 1221-1224. — Willibrord van Dijk.
24. **Guillaume de Newburgh,** c. 1224-1227. — John C. Gorman.
25. **Guillaume de Pagula,** c. 1227-1229. — Michael Kyne.
26. **Guillaume de Paris,** c. 1229. — André Derville.
27. **Guillaume Pellicier.** Voir t. 4, c. 1511-1512.
28. **Guillaume Peyrault.** 1. Vie, c. 1229-1230. — 2. Œuvres, c. 1230-1234. — 3. Influence, c. 1234. — Philippe Delhaye.
29. **Guillaume de Ramsey,** c. 1235. — André Derville.
30. **Guillaume de Rymyngton,** c. 1235-1237. — Robert O'Brien.
31. **Guillaume de Saint-Amour.** 1. Vie, c. 1237-1238. — 2. Œuvres et doctrine, c. 1238-1241. — Philippe Delhaye.
32. **Guillaume de Saint-Thierry.** 1. L'homme et son œuvre, c. 1241-1247. — 2. Doctrine. A. Expérience et tradition, c. 1247-1255. — B. Doctrine monastique, c. 1255-1263. — Jean-Marie Déchanet.
33. **Guillaume de Troyes** (Pierre), c. 1264-1265. — Willibrord van Dijk.
34. **Guillaume de Volpiano** (Bienheureux), c. 1265-1266. — Louis Gaillard.
35. **Guillaume de Woodford,** c. 1267. — Willibrord van Dijk.
Guillelmites. 1. La personne du « fondateur », c. 1267-1268. — 2. Histoire de l'ordre, c. 1268-1271. — 3. La « Règle de saint Guillaume », c. 1271-1275. — Paul Bailly.
Guillemon (Jean-Martial), c. 1275-1276. — Irénée Noye.
Guillerand (Augustin), c. 1276-1278. — André Ravier.
Guilloré (François). 1. Vie, c. 1278-1279. — 2. Œuvres, c. 1279-1290. — 3. Doctrine, sources et influence, c. 1290-1294. — André Derville.
Guimeran (Philippe de), c. 1294-1295. — Ricardo Sanlés.
Guixon (Antoine), c. 1295. — Manuel de Castro.
Guizzardi (Joseph), c. 1295-1296. — Ignacio Iparraguirre.
Gunther de Pairis, c. 1296. — Maur Standaert.
Gusmini (Georges), c. 1297-1298. — Gian Domenico Gordini.
1. **Gutiérrez** (Marcellin), c. 1298-1300. — Ignacio Aramburu.
2. **Gutiérrez** (Martin), c. 1300. — Camilo M. Abad.
3. **Gutiérrez de Estremera** (Jean), c. 1300-1301. — Ricardo Sanlés.
Gutolf, c. 1301. — Maur Standaert.
1. **Guy de l'Aumône,** c. 1301-1302. — Maur Standaert.
2. **Guy de Briançon,** c. 1302. — Willibrord van Dijk.
3. **Guy de Montrocher,** c. 1303-1304. — Pierre Michaud-Quantin.
4. **Guy Terreni de Perpignan** (ou **Terré**), c. 1304-1305. — Adrian Staring.
5. **Guy de Toulouse,** c. 1305-1306. — Pierre Michaud-Quantin.
Guyon (Jeanne-Marie Bouvier de la Motte). 1. Biographie, c. 1306-1330. — 2. Œuvres, c. 1330-1332. — 3. Spiritualité, c. 1332-1338. — Louis Cognet.
Guzman (Diego de), c. 1338-1339. — Jesus de la Virgen del Carmen.

LISTE DES COLLABORATEURS DU SIXIÈME VOLUME

MM. RR. PP.

Abad (C.-M.), S.J., Université pontificale, Comillas (Santander), Espagne.
Adnès (P.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Adolfo de la Madre de Dios. Voir I. Rodriguez.
Agaësse (P.), S.J., Professeur au scolasticat, Les Fontaines. 60-Chantilly.
Ancilli (E.), O.C.D., Professeur au *Theresianum*, Rome.
Aramburu (I.), E.S.A., Madrid, Espagne.
Auvray (P.), Orat., Paris.
Bailly (P.), S.J., Les Fontaines. 60-Chantilly.
Baron (L.), Missionnaire. 14-La Délivrande.
Batllori (M.), S.J., Institut historique, Rome.
Baudouin d'Amsterdam, O.F.M. Cap., Institut historique, Rome.
Baumgartner (Ch.), S.J., Professeur au scolasticat de Fourvière. 69-Lyon.
Becquet (J.), O.S.B., Abbaye Saint-Martin. 86-Ligugé.
Bertaud (É.), O.S.B., Abbaye. 76-Saint-Wandrille.
Blond (G.), Chanoine, Professeur à l'Institut Catholique. 49-Angers.
Boeren (P.-C.), Professeur à l'Université, Leyde, Pays-Bas.
Bovis (A. de), S.J., Les Fontaines. 60-Chantilly.
Brooke (C.-N.-L.), Willaston (Chester), Angleterre.
Broutin (P.), S.J., 59-Lille.
Bugge (K.-E.), Professeur, Copenhague, Danemark.
Cacciamani (G.-M.), Camald., Camaldoli (Arezzo), Italie.
Cambell (J.), O.F.M., Professeur à l'*Antonianum*, Rome.
Camelot (P.-Th.), O.P., Le Saulchoir. 91-Étiolles.
Canévet (Mlle M.), Professeur à la Faculté des Lettres. 29-Brest.
Carrière (G.), O.M.I., Professeur à l'Université, Ottawa, Canada.
Castro (M. de), O.F.M., Madrid, Espagne.
Cavatassi (N.), C.P., San Gabriele (Teramo), Italie.
Chaigne (L.), Paris.
Chatillon (J.), Professeur à l'Institut catholique, Paris.
Chaurand (J.), Professeur à l'Université. 51-Reims.
Chaussy (Y.), O.S.B., Abbaye de la Source, Paris.
Chérest (G.), Paris.
Classen (P.), Professeur à l'Université, Giessen, Allemagne.
Cocheril (M.), O.C.R., Abbaye Notre-Dame du Salut. 53-Entrammes.
Cognet (L.), Professeur à l'Institut catholique, Paris.
Colciago (V.-M.), Barnabite, Rome.
Collantes Lozano (J.), S.J., Séminaire Saint-Thomas, Grenade, Espagne.
Cornelis (É.), O.P., Nimègue, Pays-Bas.
Coste (J.), Mariste, Rome.
Costello (H.), O.C.R., Mount St.-Bernard Abbey, Coalville (Leicestershire), Angleterre.
Courel (F.), S.J., Scolasticat de Fourvière. 69-Lyon.
Crehan (J.), S.J., Londres.
Crouzel (H.), S.J., Professeur à l'Institut catholique. 31-Toulouse.
Daniélou (J.), S.J., Professeur à l'Institut catholique. Paris.
Darrouzès (J.), A.A., Paris.
Déchanet (J.-M.), O.S.B., Ermitage Saint-François. 38-Valjouffrey.
Delhaye (Mgr Ph.), Professeur à l'Université, Louvain, Belgique.
Derville (A.), S.J., Les Fontaines. 60-Chantilly.
Deseille (Pl.), O.C.R., Abbaye de Bellefontaine. 49-Bégrolles-en-Mauges.
D'Haenens (A.), Professeur à l'Université, Louvain, Belgique.
Dodin (A.), P.M., *Mission et charité*, Paris.
Doyère (P.), O.S.B., Abbaye de Wisques. 62-Saint-Omer.
Dumortier (A.), du diocèse de Lille.
Élisée de la Nativité, O.C.D., Provincial des carmes déchaussés, Bruxelles, Belgique.
Farmer (H.), O.S.B., Linagre College, Oxford, Angleterre.
Federico dell'Addolorata, C.P., Rome.
Felice da Mareto, O.F.M. Cap., Institut historique, Rome.
Foreville (Mlle R.), Professeur à l'Université. 14-Caen.
Frutaz (Mgr A.-P.), Congrégation des Rites (Section historique), Rome.
Gabriel-Maria, Annonciade. 94-Thiais.
Gaillard (B.), Chartreuse. 01-Sélignac.
Gaillard (L.), O.S.B., Abbaye de Wisques. 62-Saint-Omer.
Gallay (P.), Professeur à l'Institut Catholique. 69-Lyon.
Galzain (M. de). 56-Vannes.
Gardeil (H.-D.). O.P., Le Saulchoir. 91-Étiolles.
Garitte (G.), Professeur à l'Université, Louvain, Belgique
Gensac (H. de), S.J., Professeur à l'Institut catholique. 31-Toulouse.
Gieraths (G.), O.P., Professeur à l'*Angelicum*, Rome.
Gillet (R.), O.S.B., Abbaye de la Source, Paris.
Glorieux (Mgr P.). 59-Lille.
Godin (A.), Paris.
Gorman (J.C.), Marianiste, Fribourg, Suisse.
Gordini (Mgr G.-D.), Grand Séminaire, Bologne, Italie.
Grand (Ph.). 50-Cherbourg.
Grégoire (R.), O.S.B., Abbaye Saint-Jérôme, Rome.
Guerber (J.), S.J., Professeur au Séminaire, Otélé-Yaoundé, Cameroun.
Guillet (J.), S.J., Professeur, La Baume Sainte-Marie. 13-Aix-en-Provence.
Gutiérrez (D.), E.S.A., Rome.
Guyot (B.), O.P., Le Saulchoir. 91-Étiolles.
Hackett (B.), E.S.A., Clare (Suffolk), Angleterre.
Hendriks (R.), O.C., Merkelbeek, Pays-Bas.
Holstein (H.), S.J., Professeur à l'Institut catholique, Paris.
Hoste (A.), O.C.R., Abbaye de Steenbrugge, Belgique.
Hourlier (J.), O.S.B., Abbaye de Solesmes. 72-Sablé.
Iparraguirre (I.), S.J., Institut historique, Rome.
Jaeger (H.), Centre national de la Recherche scientifique, Paris.
Jaouen (J.), Prêtre de la Salette. 35-Cesson-Sévigné.
Jesus de la Virgen del Carmen, O. Trin., Cordoue, Espagne.
Join-Lambert (M.), Orat., Villa Béthanie. 95-Montsoult.
Kéchichian (I.), S.J., Collège Saint-Grégoire, Beyrouth, Liban.
Kirchmeyer (J.), S.J., Les Fontaines. 60-Chantilly.
Kyne (M.), S.J., Campion Hall, Oxford, Angleterre.
Lallet (M.), Professeur au Séminaire. 59-Cambrai.
Laporte (M.), Grande Chartreuse. 38-Saint-Pierre de Chartreuse.
Lavaud (B.), O.P. 31-Toulouse.
Le Brun (J.), Centre national de la Recherche scientifique, Paris.

Le Cerf (M.), Chanoine. 56-Vannes.
Leclercq (J.), O.S.B., Abbaye de Clervaux, Luxembourg.
Liuima (A.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Lourdaux (W.), A.A., Professeur à l'Université, Louvain, Belgique.
Marchasson (Y.), Professeur à l'Institut catholique, Paris.
Martin (F.-X.), E.S.A., Dublin, Irlande.
Marty (Fr.), S.J., Professeur au scolasticat, Les Fontaines. 60-Chantilly.
Mas (B.), Théatin, Rome.
Massaut (J.-P.), Professeur à l'Université, Liège, Belgique.
Melchior de Pobladura, O.F.M. Cap., Congrégation des Rites (Section historique), Rome.
Mendizabal (L.-M.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Michaud-Quantin (P.), Centre national de la Recherche scientifique, Paris.
Miquel (P.), O.S.B., R.P. Abbé de l'Abbaye Saint-Martin. 86-Ligugé.
Misonne (D.), O.S.B., Abbaye de Maredsous, Belgique.
Morey (A.), O.S.B., Abbaye de Woodcote (Reading), Angleterre.
Moriones (I.), O.C.D., Professeur au *Theresianum*, Rome.
Morson (J.), O.C.R., Monte Cistello, Rome.
Mulders (J.-A.), Hilversum, Pays-Bas.
Munier (Ch.), Professeur à l'Université. 67-Strasbourg.
Noye (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.
O'Brien (R.), O.C.R., Caldey Abbey, Angleterre.
Olphe-Galliard (M.), S.J. 31-Toulouse.
Orcibal (J.), Professeur à l'École des Hautes Études, Paris.
Oury (G.), O.S.B., Abbaye de Solesmes. 72-Sablé.
Paredi (Mgr A.), Préfet de la Bibl. Ambrosiana, Milan, Italie.
Persoons (E.), Louvain, Belgique.
Persyn (R.), du diocèse de Lille.
Pietri (Mme L.), Professeur à l'Université. 59-Lille.
Platelle (H.), Chanoine, Professeur aux Facultés catholiques. 59-Lille.
Rapp (Fr.), Professeur à l'Université. 67-Strasbourg.
Ravier (A.), S.J., Collège Saint-Louis de Gonzague, Paris.
Rayez (A.), S.J., Les Fontaines. 60-Chantilly.
Reypens (L.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Anvers, Belgique.
Ribaillier (J.), Orat., Villa Béthanie. 95-Montsoult.
Ricard (R.), Professeur à la Sorbonne, Paris.
Richermoz (B.), Grande Chartreuse. 38-Saint-Pierre de Chartreuse.
Rodriguez (I.), O.C.D., Madrid, Espagne.
Rousse (J.), O.S.B., Abbaye de Wisques. 62-Saint-Omer.
Rustique (G.), C.SS.R., Étrelles. 35-Argentré.
Saint-Jean (R.), S.J., Professeur au Séminaire, Tananarive, Madagascar.
Sanlés (R.), Mercédaire, Madrid, Espagne.
Schmitt (Cl.), O.F.M., Quaracchi (Firenze), Italie.
Scholtens (H.), Maastricht, Pays-Bas.
Schrader (Marianna), O.S.B., Abbaye Sainte-Hildegarde, Rudesheim-Eibingen, Allemagne.
Standaert (M.), O.C.R., Abbaye de Chimay, Belgique.
Staring (A.), O.C., Rome.
Sutter (A. de), O.C.D., Professeur au *Theresianum*, Rome.
Tiecke (J.), O.C., Oss, Pays-Bas.
Tihon (P.), S.J., Professeur au Scolasticat, Eegenhoven-Louvain, Belgique.
Troeyer (B. de), O.F.M., Saint-Trond, Belgique.
Tyszkiewicz (St.), S.J., *Russicum*, Rome.
Vallin (P.), S.J., Professeur au Scolasticat de Fourvière. 69-Lyon.
Valvekens (J.-B.), Prémontré, Tongerloo, Belgique.
Van Dijk (W.), O.F.M. Cap., Paris.
Van Iterson (A.), O.C.R., Abbaye de Rochefort, Belgique.
Viard (P.), Chanoine. 52-Langres.
Vizzari (D.), Pii Operai, Naples, Italie.
Vregille (B. de), S.J., « Sources chrétiennes ». 69-Lyon.
Vuong-Dinh-Lam (J.), O.C.R., Vietnam.
Wilderink (V.), O.C., Rome.
Willibrord de Paris, Voir W. van Dijk.
Yeomans (W.), *The Way*, Londres, Angleterre.
Zoepfl (Fr.), Prof., Dr., Dillingen, Allemagne.
Zumkeller (A.), E.S.A., Munich, Allemagne.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.
Copyright by BEAUCHESNE ET SES FILS, 1967.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 28 NOVEMBRE 1967
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL POUR GABRIEL
BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS

Dépôt légal : 4e trimestre 1967. — 4645.